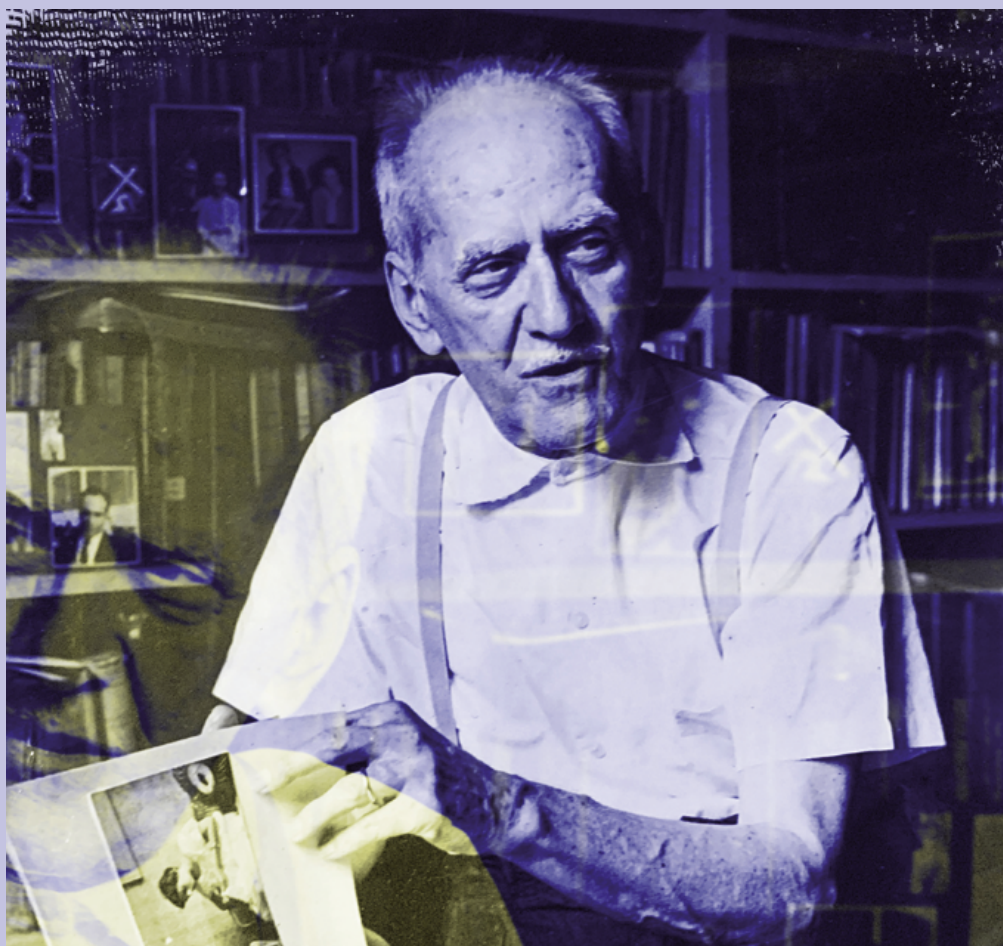


REVISTA DO
LIVRO

DA BIBLIOTECA NACIONAL

Nº 57 ANO 21 2023



RIO DE JANEIRO



A *Revista do Livro* é uma publicação da Fundação Biblioteca Nacional (FBN) responsável pela difusão da cultura literária em torno do objeto primordial da atividade intelectual, o livro. Em sua missão institucional de guardar e promover conhecimento, a FBN deu início a esta publicação em 1956 com o objetivo de promover um espaço apropriado à reflexão sobre a literatura no Brasil e no mundo. A RL se converteu em uma destacada publicação da Biblioteca Nacional, publicando artigos, ensaios, entrevistas e dossiês com a apresentação de artistas plásticos, que formam um grande painel para as publicações discutidas. A *Revista* conta sempre com a contratação de um profissional especializado para exercer a curadoria editorial de conteúdo intelectual e acadêmico, visando conferir ao projeto a dedicação e esmero necessários à preparação de novos volumes desta publicação de referência no campo cultural. Este número se concentra sobre a obra de Gustavo Corção, escritor, engenheiro, ensaísta e jornalista brasileiro, que se notabilizou como pensador político conservador e apologista católico; autor de trabalhos sobre conduta ética e moral, cuja produção literária se desenvolveu em um contexto de modernização e emergência de novos conflitos no Brasil e no mundo.



Diogo Chiuso é o curador editorial responsável pela seleção, supervisão e revisão do material publicado no nº 57 da *Revista do Livro* da Fundação Biblioteca Nacional, que versa sobre a vida e a obra do pensador político católico Gustavo Corção. Chiuso é escritor, editor de livros, redator, copidesque, *designer* gráfico e tradutor dos idiomas inglês e francês, com ampla experiência no campo editorial e no setor literário.

REVISTA DO
LIVRO
DA BIBLIOTECA NACIONAL

Nº 57 ANO 21 2023

RIO DE JANEIRO



REVISTA DO LIVRO – NÚMERO 57 – ANO 21 / 2023

COORDENAÇÃO DE EDITORAÇÃO
AV. RIO BRANCO, 219, 5º ANDAR
RIO DE JANEIRO – RJ | 20040-008
editoracao@bn.gov.br
www.gov.br/bn



CONFIRA OUTRAS
PUBLICAÇÕES DA
FUNDAÇÃO BIBLIOTECA
NACIONAL

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

Presidência da República
LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Ministério da Cultura
MARGARETH MENEZES DA PURIFICAÇÃO COSTA

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL

Presidência
MARCO AMÉRICO LUCCHESI

Centro de Pesquisa e Editoração
IURI A. LAPA E SILVA (SUBSTITUTO)

Coordenação de Editoração
CLAUDIO CESAR RAMALHO GIOLITO

Serviço de Editoração
PAULA ROCHA MACHADO

CONSELHO EDITORIAL

CLEBER RANIERI RIBAS DE ALMEIDA
DANIEL ANDRÉ PACHECO FERNANDES
DIOGO CHIUSO
EDUARDO DE ALENCAR ABREU MATOS
ÉRICO NOGUEIRA
FLAVIO DALTRO LEMOS DE ALENCAR
HUGO LANGONE
LUIZ CARLOS RAMIRO JUNIOR
PEDRO SETTE-CÂMARA

EDITORIAL

Curador e Editor
DIOGO CHIUSO

Editores Adjuntos
DANIEL ANDRÉ PACHECO FERNANDES
ELTON GOMES DOS REIS

Produção Editorial
PAULA ROCHA MACHADO

Preparação de Textos
DIOGO CHIUSO

Revisão e Preparação de Originais
MC&G DESIGN – CARLOS OTÁVIO FLEXA
CARLOS SANTA ROSA
PAULA ROCHA MACHADO

Revisão de Provas
CARLOS SANTA ROSA

Pesquisa Iconográfica
DANIEL ANDRÉ PACHECO FERNANDES
DIOGO CHIUSO
PAULA ROCHA MACHADO

Projeto Gráfico Original
ELIANE ALVES

Assistente Editorial
TAIYO JEAN OMURA

Revista do Livro. – Ano 1, n. 1/2 (jun. 1956)-
Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1956-
v. : il. ; cm.
Trimestral.
Formado varia.
De 1956 a 1964 inclui a Bibliografia Brasileira corrente.
Suspensa: jul. 1970-dez. 2001 ; jan. 2003-out. 2006.
A partir do n. 44/2002 publicada pela Fundação Biblioteca Nacional.

ISSN 0035-0605

1. Livros e leitura – Periódicos. 2. Incentivo à leitura – Periódicos. I – Instituto Nacional do Livro (Brasil). II. Biblioteca Nacional (Brasil).

CDD 028.05
22. ed.

Sumário

EDITORIAL	5	O SIGNIFICADO DA VIDA E DA OBRA DE MIGUEL REALE E O INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA	54
BIBLIOGRAFIA DESTA EDIÇÃO	8	<i>Claudio de Cicco</i>	
GUSTAVO CORÇÃO E A AUTENTICIDADE DA ESCRITA	14	VICENTE FERREIRA DA SILVA E A REINVENÇÃO DO MITO	61
<i>Marcos Cotrim de Barcellos</i>		<i>Rodrigo Petronio</i>	
CARTA DE JACQUES MARITAIN PARA CORÇÃO	19	ALASDAIR MACINTYRE: O TRÁGICO ANÁTEMA DA MODERNIDADE	98
O CENTRO DOM VITAL E O MODERNISMO: TENSÕES E TRAVESSIAS	21	<i>Gustavo França</i>	
<i>Leandro Garcia Rodrigues</i>		A INTERPRETAÇÃO DA MODERNIDADE: UM ESTUDO DE TIPOLOGIA FENOMENOLÓGICA	109
A REFLEXÃO POLÍTICA DOS CATÓLICOS, ENTRE VISÃO INTEGRAL E PARTIDARISMOS	34	<i>Gabriel de Vitto</i>	
<i>Francisco Borba Ribeiro Neto</i>		PERFIL E PENSAMENTO DE JOÃO CAMILO DE OLIVEIRA TORRES	117
Entrevista: “A QUESTÃO SOCIAL TORNOU-SE UMA DISPUTA IDEOLÓGICA”, COM RODRIGO COPPE CALDEIRA	40	<i>Luiz Carlos Ramiro Junior</i>	
FORMAÇÃO RELIGIOSA DO BRASIL	44	LIVRO E AUTOR: ENTREVISTA COM O ESCRITOR RODRIGO DUARTE GARCIA	139
<i>Edgard Leite Ferreira Neto</i>		<i>por Daniel André Pacheco Fernandes</i>	

Editorial

Gustavo Corção e o humanismo personalista

Raquel de Queiroz dizia que Gustavo Corção era um dos maiores (senão o maior, salienta) dos escritores brasileiros.¹ Já Oswald de Andrade, dizia não se lembrar de ter conhecido “entre artistas e literários, uma figura tão impressionante como Gustavo Corção”². Todo mundo conhece a frase de Nelson Rodrigues: “Tudo em Corção é amor”. Mas Nelson não parou por aí: “poucas pessoas conheço com tanta vocação, tanto destino para o amor”³. Sobre o livro *A descoberta do outro*, Antonio Olinto disse: “Há muito de existencialista em Corção, mas do existencialismo kierkegaardiano, que busca, na consciência da transitoriedade do homem, o sentido da angústia”.

Depois de ler *Lições de abismo*, que ganhou o prêmio da Unesco de melhor romance do ano, em 1954, Menotti del Picchia se pronunciou assim: “Creio, sem temor de exagerar, ter lido o maior livro de ficção que já se escreveu no Brasil”.

Podemos recolher uma infinidade de elogios a Gustavo Corção. Talvez o mais importante seja o de Manuel Bandeira:

Você escreveu O desconcerto do mundo, um dos livros mais belos e mais fortes de nossas Letras. Ele precisa ser traduzido para todas as línguas, a fim de mostrar lá fora que nós também somos dignos do Prêmio Nobel.

Aliás, em 1965, o nome de Gustavo Corção foi cotado para a indicação ao Nobel, em boa companhia, junto com Jorge Amado, Guimarães Rosa e Gilberto Freyre.⁴

Mas como tudo em nosso país cai nas brumas do esquecimento, Gustavo Corção tornou-se um grande escritor de um passado desconhecido. Ninguém se lembra nem mesmo das provocações de *O Pasquim* que sempre arrumava um jeito de citá-lo em suas páginas como um antiexemplo, e ainda estampava na sua capa a garantia: “Um jornal que não é lido pelo doutor Gustavo Corção”. Mesmo com todo o humor – ou a falta dele, como acreditava o próprio Corção – ninguém negava a importância de um grande escritor para a cultura, independente de suas ideias político-filosóficas.

De qualquer forma, muitos defendem que o esquecimento de Corção é fruto de uma vingança ideológica. Mas eu sempre prefiro acreditar que o esquecimento é apenas uma característica de um país que não guarda nenhum compromisso com a própria história.

Além disso, numa entrevista à revista *O Cruzeiro*, de 12 de novembro de 1968, para a infelicidade geral dos crentes de ideologias obsoletas, Corção declarou categoricamente:

1 O CRUZEIRO, 21 jan. 1967, p. 122.

2 CORREIO DA MANHÃ, 4 abr. 1952.

3 RODRIGUES, Nelson. *O óbvio ululante*. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Editora, 1968, p. 164-166.

4 JORNAL DO BRASIL, 19 jan. 1965.

Repórter: O sr., como conservador, condena o progressismo nos meios católicos?

Corção: Não posso aceitar esta divisão com que eles pretendem nos relegar para um passado esquecido e remoto. A divisão que existe não é entre progressistas e conservadores. Todos nós queremos progredir no que se deve progredir e conservar aquilo que se deve conservar. Pessoalmente, não tenho sequer a índole conservadora, sendo até professor de técnicas moderníssimas. A divisão, a cisão por eles provocada, é mais grave e separa a doutrina certa das fantasias e dos erros. Não se trata de dividir católicos entre esquerda e direita com critérios da questão social. Todos queremos um mundo melhor, mais justo, em que se possa viver dignamente. Repelimos energicamente essas correntes que querem a massificação do homem e que de mil maneiras tornam cada dia mais baixa e vil a condição humana.

Todos sabemos que a discórdia e a inimizade são antigas como a humanidade. Corção dizia que, “como se não bastasse ao inflamado coração do homem a tendência e a facilidade para odiar, os porta-vozes do mundo apregoaram a teoria da *essencial inimizade*”⁵. Argumenta, no livro *Dois amores, duas cidades*, que Maquiavel foi um dos primeiros a propagar o que chamou de “filosofia das inimizades”. Mas que a doutrinação da essencial inimizade humana havia ganhando maior nitidez com Thomas Hobbes, para quem o homem, “tomado em seu ser, e anteriormente à organização política da sociedade, é essencialmente egoísta”⁶. Disso resulta, portanto, a necessidade de uma organização de poder que mantenha “os homens intimidados”, como dizia no capítulo 17, de seu *Leviatã*.⁷ Tal doutrina, dirá Corção, é nada mais do que um compêndio de meias-verdades, de quem decidiu enxergar somente o lado ruim das coisas, afinal:

*a nossa pobre humanidade, vista sob esse ângulo, mostra misérias verdadeiras, pecados verdadeiros, vícios verdadeiros, mas não mostra a inteira face de nossa natureza que, se é capaz de assassinar, é também capaz de salvar a vida do outro com risco da própria, se é capaz de roubar, é também capaz de repartir e de dar, e se é capaz de inimizades por causa de um pedaço de pão, é capaz também de amor e de amizade em torno de um pedaço de pão. Por que será que parece mais sábio, mais arguto, mais perspicaz o que enumera os vícios do homem, e parece mais tolo, mais iludido, mais rombudo o que afirma a existência da generosidade?*⁸

Corção estava inserido numa realidade religiosa que enaltece um humanismo realista. Se por um lado o ser humano tem sua dignidade atestada pela *imago Dei* (ou até mesmo como herdeiro de uma privilegiada raça de ouro como narra Hesíodo),⁹ a realidade da nossa grandeza não deve impedir a consciência de nossa miséria. Pascal dizia que “o cristianismo é estranho porque determina que o homem reconheça que é vil e até mesmo abominável, ao mesmo tempo em que lhe ordena a querer ser semelhante a Deus”. E que “sem esse contrapeso, apenas com a exaltação, o homem se tornaria uma espécie terrivelmente vaidosa; e só com o desprezo, totalmente abjeto”.¹⁰

Mas a ideologia levou a humanidade a priorizar os valores subjetivos em detrimento dos valores coletivos que tornam possível a busca pelo bem comum. O contrapeso que deveria harmonizar a natureza humana e tornar as pessoas mais tolerantes, trouxe a inimizade que fez os homens se

5 CORÇÃO, Gustavo. *Dois amores, duas cidades*, 1967, v. 2, p. 285-286.

6 CORÇÃO, Gustavo. *Dois amores, duas cidades*, 1967, v. 2, p. 290.

7 “A common power to keep them in awe” [O poder comum destinado a manter os homens intimidados]. HOBBS. *Leviatã*, cap. 17.

8 CORÇÃO, Gustavo. *Dois amores, duas cidades*, 1967, v. 2, p. 292.

9 HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, v. 106-120.

10 PASCAL. *Pensées*, fragments 332. Gallimard/Folio, 2004, p. 242.

dividirem entre a raça dos semideuses, heróis afortunados, e a dos meros mortais, abjetos, miseráveis, malevolentes e maliciosos. É claro que, subjetivamente, nós sempre nos vemos como pertencentes à primeira classe e, numa espécie de pessimismo metafísico, passamos a ver o próximo como um mal a ser combatido, sobretudo se ele estiver do outro lado do Rubicão ideológico.

Por conta disso, logo após a crise política e social alimentada pelas ideologias que conduziram a humanidade para o horror das guerras e das tiranias políticas, era preciso achar um meio de revalorizar a natureza humana. Assim surgiu o humanismo cristão, a partir de uma perspectiva antropológica personalista que compreendia o ser humano no seu caráter integral, com todas as suas nuances (individual, comunitário e social – material, psíquico e espiritual), além de uma grande reflexão sobre as complexas questões sociais, influenciada pela encíclica *Rerum Novarum*, do papa Leão XIII, que fundamentou a Doutrina Social da Igreja, e favoreceu o desenvolvimento de vários movimentos sociais e políticos em favor dos pobres e dos trabalhadores.

É um pouco dessa história, tão importante e, ao mesmo tempo, tão ignorada, que pretendemos contar nesta edição.

Diogo Chiuso

Bibliografia desta edição

Literatura

Lições de abismo

Gustavo Corção

Vide, 2018

324 p.

ISBN: 978-8595070349

Lições de abismo é o único romance do escritor brasileiro Gustavo Corção. Narra os últimos dias de vida do professor José Maria, diagnosticado com uma doença terminal que lhe deixou com cerca de três meses para, como ele mesmo diz, preparar a própria morte. Recluso em seu quarto, na companhia de poucos livros e alguns botões de rosa, José Maria recapitula a vida e elabora sérias reflexões sobre a morte e o porvir. O livro ganhou um prêmio da Unesco e foi considerado por muitos críticos literários como a obra-prima de Corção, e rendeu alguns elogios como o do poeta Menotti del Picchia: “Creio, sem temor de exagerar, ter lido o maior livro de ficção que já se escreveu no Brasil”; e também de Oswald de Andrade: “Depois de Machado de Assis aparece agora um mestre do romance brasileiro”.

A descoberta do outro

Gustavo Corção

Vide, 2017

260 p.

ISBN: 978-8595070233

A descoberta do outro é o primeiro livro de Gustavo Corção, publicado originalmente em 1944, e um clássico da literatura brasileira. É o relato do autor do processo que passou de descoberta da própria miséria e busca pela entrega total de si à verdadeira Caridade. O outro, enquanto considerado como mera parte do nosso próprio mundo, nunca passa de uma função sem individualidade concreta. Os esquemas abstratos, as ideologias, tudo que põe o mundo enquadrado – “em papel milimetrado” – abole a verdadeira relação que deve haver entre os homens e impede que o outro se transforme no próximo, a quem a Caridade ensina a amar como a si mesmo. Corção descreve essa tensão de modo assombroso e sincero. Esta reedição ainda traz uma carta a Gustavo Corção do filósofo francês Jacques Maritain a respeito do livro *A descoberta do outro*.

Os invernos da ilha

Rodrigo Duarte Garcia

Record, 2016

462 p.

ISBN: 978-8501105684

Romance de estreia do jovem autor Rodrigo Duarte Garcia – tratado desde já como o Conrad brasileiro –, *Os invernos da ilha* é um livro de aventura, como não há no Brasil, que reúne um herói atormentado (e logo apaixonado), uma ilha fria e hostil escolhida como exílio (num convento misterioso), a descoberta de um diário de piratas (e, assim, a reconstrução de uma incrível história de corsários) e a busca por um tesouro escondido. Como diz Martim Vasques da Cunha no texto de orelha: “Rodrigo já pertence à categoria dos mestres. *Os invernos da ilha* costura Wallace Stevens, Melville, Conrad, Patrick O’Brien, os filmes de Indiana Jones, *Os Goonies* – sobrando até mesmo para o compositor Rachmaninoff –, com tamanha habilidade, que o leitor ficará atônito ao perceber que, no meio disto tudo, há a alegria de narrar uma verdadeira história”.

Correspondência de Mário de Andrade & Alceu Amoroso Lima

Leandro Garcia Rodrigues (org.)

Edusp, 2018

304 p.

ISBN: 978-8531417146

A correspondência entre Alceu Amoroso Lima e Mário de Andrade começou em 1925 e durou até dezembro de 1944, dois meses antes da morte de Mário. Uma troca epistolar apaixonada pelo debate, marcada pela divergência de ideias aliada a um profundo respeito por ambos os correspondentes. São cartas pensadas e densas, verdadeiros laboratórios de criação, de pensamento e estilística, cujo principal assunto é a problemática de natureza religiosa e existencial – o “problema de Deus” e o “problema da Igreja” –, mas também a crítica literária, as amizades, a vida literária em nosso modernismo, os lançamentos e as desavenças entre pessoas e grupos, as divergências entre os diferentes projetos de modernidade literária para o Brasil. A correspondência é uma demonstração clara de que os extremos se tocam e podem se respeitar, de que é possível fazer a harmonia dos contrários através da tolerância mútua.

Correspondência de Carlos Drummond de Andrade & Alceu Amoroso Lima

Leandro Garcia Rodrigues (org.)

Editora da UFMG, 2014

278 p.

ISBN: 978-8542301250

A correspondência entre Carlos Drummond de Andrade e Alceu Amoroso Lima, trocada ao longo de cinco décadas, testemunha uma curiosa e duradoura amizade, construída a despeito das divergências existentes entre os interlocutores, e revela um instigante diálogo acerca de questões

estéticas, políticas e religiosas que, embora se inscrevam em experiências de vidas privadas, se revelam decisivas para a compreensão da modernidade literária e cultural brasileira.

Filosofia

Depois da virtude

Alasdair MacIntyre

Vide, 2021

408 p.

ISBN: 978-6587138275

Quando foi publicada em 1981, essa obra magna de MacIntyre foi reconhecida como uma crítica significativa e potencialmente controversa da filosofia moral contemporânea. A revista *Newsweek* chamou-a de “um novo e impressionante estudo da ética por um dos maiores filósofos morais do mundo de língua inglesa”. MacIntyre examina as raízes históricas e conceituais da ideia de virtude, diagnostica as razões de sua ausência na vida pessoal e pública contemporânea, e oferece uma proposta para sua recuperação a partir de um retorno à *Ética*, de Aristóteles. O livro já foi traduzido para mais de 15 línguas e vendeu mais de 100 mil exemplares. Um clássico, portanto.

Uma era secular

Charles Taylor

Unisinos, 2010

930 p.

ISBN: 978-8574313771

O lugar da religião na sociedade ocidental passou por profundas modificações nos últimos tempos e hoje se poderia dizer que vivemos uma era secular. Neste livro, Charles Taylor trata do significado dessas modificações, descrevendo detalhadamente a passagem de uma sociedade em que praticamente é impossível não acreditar em Deus para a nossa sociedade na qual até mesmo para o crente mais fervoroso a fé se apresenta apenas como uma possibilidade humana entre outras. Numa perspectiva histórica, Taylor examina o desenvolvimento dos aspectos seculares no “cristianismo ocidental” e a contínua multiplicação de novas opções religiosas, espirituais e até mesmo antirreligiosas.

Humanismo integral – Problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade

Jacques Maritain

Cultor de Livros

310 p.

ISBN: 978-8556381125

Publicado em 1936, *Humanismo integral* é provavelmente o livro mais conhecido de Jacques Maritain (1882-1973). Envolto em calorosas e intermináveis discussões que vigoram até os dias atuais, seu propósito é ambicioso, pois Maritain escolheu tratar das relações entre o cristianismo e

o mundo moderno e ainda propor soluções para os problemas contemporâneos. Afresco histórico marcado pela fidelidade ao tomismo, mas também um olhar lúcido sobre seu tempo, a obra, entre realismo e utopia, exige o advento de um novo cristianismo, e constitui um dos elos essenciais da reflexão da Igreja no século XX. No entanto, é preciso salientar que Jacques Maritain é um autor muito versátil, cujas obras, compostas sempre de forma rigorosa e inovadora, tratam de filosofia, educação, arte, política e religião.

Bernard Lonergan: uma filosofia para o século XXI

Mendo Castro Henriques

É Realizações, 2010

144 p.

ISBN: 978-8588062832

Bernard Lonergan foi, provavelmente, o mais importante filósofo do século XX. Antes de justificar essa afirmação, será interessante constatar que, além de ter seguidores em todo o mundo, sua obra principal *Insight: um ensaio sobre o conhecimento humano*, agora publicada em língua portuguesa, está já editada nas restantes geolínguas, existindo mais de uma dezena de centros de estudo dedicados à sua obra; bem como a bibliografia sobre o seu pensamento ultrapassa em muito as 2 mil monografias e artigos; e por ano se realiza quase uma dezena de colóquios sobre ele. A esmagadora maioria das pessoas, porém, nunca ouviu falar de Bernard Lonergan. A maioria dos filósofos e teólogos identifica apenas um nome e uma obra. A maioria dos economistas, epistemólogos e cientistas sociais nem o nome identifica. E, contudo, escreveu com preparação profunda, em disciplinas tão diferentes como ética, epistemologia, pedagogia, economia, e teologia, entre outras.

Ciências sociais

O elogio do conservadorismo: uma visão alternativa da Revolução Científica

João Camilo de Oliveira Torres

Arcádia, 2015

400 p.

ISBN: 978-8592855000

“Os pais fundadores do conservadorismo brasileiro são arquétipos fundamentais, mas creio que aquele que pode ser a nossa referência moderna é o intelectual mineiro João Camilo de Oliveira Torres. Foi ele que, como nenhum outro, refletiu e empreendeu esforços para desenvolver um pensamento conservador genuinamente brasileiro que não se encerrava num escopo meramente político.” É assim que Bruno Garschagen, prefaciador do livro, define o autor de *O elogio do conservadorismo*. Historiador, filósofo da história, o injustamente esquecido João Camilo é autor de mais de 40 obras em áreas distintas como história, política, educação e religião – livros fundamentais sobre o pensamento político brasileiro, como *A democracia coroada* e *Os construtores do Império*. Ainda nas palavras de Bruno Garschagen, “coletânea inédita composta por artigos para a imprensa, o mérito deste livro está na exposição de um pensamento conservador articulado e genuinamente nacional”.

Política de ontem e de hoje

Miguel Reale

Saraiva, 2012

176 p.

ISBN: 978-8502083370

Voltada para a análise histórico-política do Brasil, esta obra não se restringe ao fenômeno jurídico puro, pois vai buscar na história, na sociologia e na economia, elementos que propiciarão o entendimento global das estruturas políticas contemporâneas. Examina a problemática do poder e o desafio tecnológico, a reforma política, a política, a elaboração legislativa e o direito na doutrina de Nicolai Hartmann e em Roma. Em face da relevância dos temas abordados, revela-se uma obra atual, constituindo importante subsídio em pesquisas e estudos.

Direito

A formação do pensamento jurídico moderno

Michel Villey

Martins Fontes, 2019

840 p.

ISBN: 978-8578271695

Provido de um conhecimento raro e vivo do latim, munido, ainda e sobretudo, de um poderoso pensamento pessoal apropriado para fazer reviver, na forma de um mito impressionante e persuasivo, um mundo de controvérsias enterradas e, contudo, ainda presentes, Michel Villey era o único capaz de produzir tal obra, que ninguém hoje teria condições de fazer com tão elegante vigor. Por que publicar estes cursos já antigos? Não para fazer justiça a um homem de grandes qualidades; ele esperava uma justiça bem diferente da nossa. Mas por amor ao grande pensamento, ainda mais excitante quando ele se apresenta, enfrentando os maiores desafios, dialogando com as obras-mestras de nossa tradição filosófica, trabalhando sobre esta tradição, viva, tornada ainda mais bela pelo dom sublime do ensino.

Horizontes do direito e da história

Miguel Reale

Saraiva, 2012

80 p.

ISBN: 978-8502030060

Em linguagem didática e exposição sistemática, esta obra examina a relação existente entre o direito e a história, permitindo a compreensão de diversos institutos jurídicos. O leitor poderá apreciar temas fundamentais da história do homem, como o direito na cultura helênica, o direito romano, o contratualismo e o direito no Brasil, contando com citações de Rui Barbosa e Sílvio Romero. Constitui leitura obrigatória aos cultores das ciências sociais e jurídicas que buscam uma visão aprofundada dos fundamentos do direito.

Ensaaios

A fé dos demônios ou a superação do ateísmo

Fabrice Hadjadj

Vide, 2018

244 p.

Blaise Pascal dizia que há três tipos de pessoas: os que encontraram a Deus e buscam servir a Ele; os que ainda não O encontraram mas O estão buscando; e os que não O encontraram e tampouco O estão buscando. Neste ensaio, o autor – um dos filósofos franceses de maior destaque atualmente – procura analisar a atitude de um quarto tipo de pessoas: aqueles que, tendo encontrado a Deus e conhecido seus mandamentos, escolhem negá-lo e desobedecê-lo. Este é todo um novo tipo de ateísmo, com estreitas semelhanças àquilo que se poderia chamar de “fé dos demônios” – que conhecem a Deus, mas não o obedecem. Fabrice Hadjadj é filósofo, dramaturgo e diretor do Philanthropos, Instituto Europeu de Estudos Antropológicos.

Europa: a via romana

Rémi Brague

Mnema, 2020

ISBN: 978-6599195112

Buscar as raízes culturais da Europa significa quase sempre retornar a Atenas e a Jerusalém: a razão filosófica grega e a tradição monoteísta hebraica apresentam-se, então, como os arca-bouços de um novo modo de pensar, de agir e de ser. No entanto, compreender a complexidade da cultura europeia sem passar por Roma, desconsiderando sua presença monumental na história do Velho Continente, é uma tarefa fadada ao fracasso. Partindo desse pressuposto, o filósofo francês Rémi Brague propõe uma alternativa ao debate: a “via romana” surge como o caminho que conduz ao diálogo entre culturas distintas.

O desconcerto do mundo

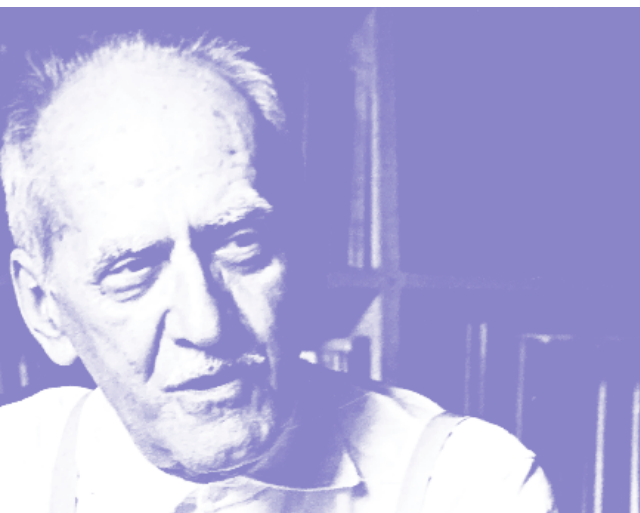
Gustavo Corção

Vide, 2019

220 p.

ISBN: 978-8595070417

“Você escreveu em *O desconcerto do mundo* um dos livros mais belos e mais fortes de nossas letras. Ele precisa ser traduzido para todas as línguas, a fim de mostrar lá fora que nós também somos dignos do Prêmio Nobel”, disse Manuel Bandeira, numa mensagem a Corção. O livro é composto por três ensaios: no primeiro, que dá à obra o título colhido na *Lírica*, de Camões, Corção procura desvendar em que consiste esse “desconcerto” de que tanto se queixa o poeta; o segundo ensaio traz diversos estudos sobre as obras de Machado de Assis e Eça de Queirós, merecendo especial atenção a interpretação dada para o pessimismo e ceticismo de Machado. Já no terceiro, o autor escreve sobre pinturas e pintores que também expressam esse “desconcerto”, refletindo sobre as questões levantadas por Gauguin: “De onde viemos? O que somos? Para onde vamos?”.



Arquivo dos herdeiros de Gustavo Corção.

Gustavo Corção e a autenticidade da escrita

*Marcos Cotrim de Barcellos*¹

Há uma interdependência flagrante entre um escritor e seu público, cuja natureza escapa muitas vezes à indústria cultural, para a qual o público é, soberanamente, consumidor, e à crítica, de quem ele é cliente. E escapa porque, na ordem simbólica de uma sociedade, o acordo tácito entre o escritor e o público leitor é promovido muito mais espiritualmente do que engendrado formal e economicamente pela cercadura do mercado e pelo aparelhamento jurídico dos contratos editoriais e publicitários. Há mais ócio na relação entre quem escreve e quem lê, do que negócio, independente da moeda de troca.

Isso ocorre sempre, se o escritor é “autêntico” e sua obra não se degrada na mera subserviência ideológica, em face do que podemos bem perguntar se ali há mais arte ou mais propaganda, mais poesia ou mais retórica, ainda que evidentemente, existam a arte retórica e a arte da propaganda, perfeitamente legítimas e admiráveis em seus ambientes próprios. Mas, se a gratuidade da comunicação é o apanágio do vínculo amoroso entre escrita e leitura, em alguns autores ele é explicitado como a consciência da tarefa da escrita, missão junto à palavra. Não falo aqui

de “estilo” ou de “literatura”, embora na personalidade do escritor ou nas épocas literárias se possa reconhecer o traço de doação à palavra.

Mestre da arte da escrita, Gustavo Corção foi um agostiniano perdido entre neotomistas. Perdido, mas não desorientado. Desde sua estreia com *A descoberta do outro* (1944), notamos o coração na ponta da pena e o emprego do sangue enquanto tinta, em contraponto – mas não em contradição – aos feitos da persona engajada no Centro Dom Vital. No vasto espectro do engajamento, desde a modesta aula de catecismo para empregadas domésticas até a militância furiosa e *caliente* de *O século do nada* (1973), passando pela tratadística de *Dois amores, duas cidades* (1967), Corção deixa entrever um amor fundamental à palavra. Mais: um amor à Palavra que se faz carne para sofrer a paixão no limiar entre a cidade dos homens e o deserto, onde a cidade de Deus vai-se erguendo, gota a gota, entre o passado e o futuro escravos do relógio e dos negócios deste mundo. Essa é a tônica que domina sua escritura, e que o preveniu do vezo artificioso que obseda todo pseudoautor: o triste papel de ser “um estilo à procura de escritor”, parafraseando Tristão de Athayde.

1 Doutor em História Social e mestre em Filosofia. Autor da tese “A centralidade da graça na obra de Gustavo Corção: tradição, ordem e cultura na escrita corçaniana” (IH/UFRJ, 2013), publicada pela editora Permanência com o título *Gustavo Corção – A crítica do amor puro* (2020).

Não ultrapassemos o bom conselho de evitar paralelos muito precisos entre biografias, mas reconheçamos que esse carioca do Rocha, nascido em 1896, na “geração que nasceu com a República”, na formulação de Vicente Licínio Cardoso, tornou-se, como um certo Carlos, “*gauche* na vida”, e como um certo Aurélio Agostinho, nostálgico daquela “beleza tão antiga e sempre nova”. Sua África terá sido uma Tijuca maternal e um tanto provinciana, onde os pregões dos ambulantes ecoavam remotos acentos bérberes. A presença da casa e da intimidade doméstica, onde funcionavam, em uníssono, a máquina de costura da mãe e o burburinho do Colégio Corção, parecem se fazer ouvir em *Lições de abismo* (1951) e *Claro escuro* (1958). Desde o abismo do tempo, renasciam as vozes ancestrais, em que o ócio da poesia como que salva o negócio mais vil, ou ressoam como proclamas canônicos no lusco-fusco das câmaras secretas e nupciais. Em tudo, o gemido do convertido: “Tarde vos amei!”.

Em Corção, o escritor precedeu o homem, embora ele se visse como “professor – animal-professor”. Hoje podemos dizer, sem forçar muito a exegese, que foi professor porque era escritor, não ao contrário. O seu primeiro amor, como cantochão, sustentou os solos do jornalismo, as sinfonias do magistério e as bandas marciais do engajamento. Foi homem de muitos livros, inclusive o da natureza, em que se instruiu como astrônomo e engenheiro, mas primeiramente entregou-se todo à leitura da realidade em sua perene presença, sua doação renovada àqueles que sabem admirar. Nesse sentido, ainda que levado pelas correntezas do embate ideológico, ainda que fazendo profissão de fé num Maritain que se *aggiornava*, ainda que pondo seu talento de esgrimista – ou de enxadrista, que também foi – nas páginas de *A Ordem*, o escritor estava sempre desperto, atento à realidade maravilhosa, como um cavaleiro à sua dama. Enquanto o homem, esse gemia, saudoso.

O tópico é recorrente na história das filosofias: o pensamento é provocado pela realidade, e começa sua marcha dialética pelo espanto.

Dispensamo-nos de explicá-lo, posto que inútil para os que não têm essa atenção e ocioso para os que a possuem. Mas Corção, animal-professor, nos ensinou a explicar “dando sinais”, sugerindo e cativando, persuadindo mais do que demonstrando, seu compromisso com a permanência, a doação de uma presença. Trata-se da mais originária provocação ao homem enquanto homem. E nesse ponto ele se insere na tradição agostiniana.

Humanista ao modo de Erasmo, lírico da família de Camões, foi um saudosista do *Siglo de Oro*, esse Corção descendente de cepas castelhanas, que exaltava *los gloriosos tercios* do Generalíssimo Franco em suas *retractaciones* de 1973, onde exprobrou este “século do nada”. Por outro lado, nada autoriza a vê-lo como o Quixote da reação católica. O século, o mundo, a carne, são matéria de sua escrita sem travos de utopia, sem lamentações de decadência, sem as definições apriorísticas de um esquematismo instrumental, mesmo que religioso. Principalmente religioso! Ele que foi um monumento à incompletude, engenheiro sem diploma e cronista de escassos prêmios. Um tipo de *honoris causa* que se impôs tacitamente aos que tinham ouvidos para ouvir sua escritura melódica. Aliás, melhor burilada pelo francês castiço do que pelo espanhol do costado materno.

Agostinho, o santo bispo de Hipona, o filho de Mônica, encontra-se na medula da obra corçaniana. Esquecida pelos neoescolásticos partejados na *Aeterni Patris*, de Leão XIII, preterida pelos cruzados da neocristandade, capitaneada no Brasil por dom Sebastião Leme, a voz de Aurélio Agostinho, suas confissões e seus solilóquios, pode ser surpreendida na “mesma língua em que Camões chorou”. Esse é o título da segunda parte daquele que considero o melhor texto do escritor – *O desconcerto do mundo* (1965). Nenhum outro autor brasileiro permite render um tributo digno bastante do hiponense do que Corção. Nem Machado de Assis, um dos santos de seu altar ao lado de Chesterton, malgrado a confessa frequentação no *Eclesiastes*, permite essa filiação. Talvez o autor de *Pascal e a inquietação moderna*, nosso Jackson de Figuei-

redo, se não houvesse sido retirado da cena do desconcerto pelo desconcerto da cena, pudesse ter chegado a essa maturação. Na verdade, a saudade de casa, que aguilhoa o homem peregrino, é uma espécie de sabedoria, ou de ciência, que mostra o efêmero deste século, desolação da qual brota a esperança, como sentencia João de Santo Tomás, quicá o mais agostiniano dos tomistas da Segunda Escolástica, de que se socorre Corção para afirmar a gratuidade a ser garimpada no árido e utilitário cotidiano.

De Agostinho, Corção retira a precedência do *trivium* sobre o *quadrivium*, e no *trivium*, a da gramática sobre a dialética. Na hierarquia dessas precedências, reconhecemos um obséquio psicológico do escritor, servo da palavra e do leitor. Posto que não se devem dar pérolas aos porcos – Gustavo, embora cortês, não foi exatamente um homem delicado –, que se erguessem claros limites ao esforço argumentativo com os donos do mundo desconcertado, esses “operários das ruínas”, esses “escavadores do nada”. Que se sacudisse a poeira das sandálias contra os que, aboletados em seus palácios cientificamente planejados, expulsavam os servos da palavra do convívio amoroso dos leitores, tão mortais. Sim, havia “bárbaros” às portas da Casa... e num remate de males: vândalos totalitários, nacionalistas ao invés de patriotas; idiotas aburguesados no lugar de democratas, como se lê em *As fronteiras da técnica* (1955) e na conferência *Patriotismo e nacionalismo* (1950).

Ao dar a público *O desconcerto do mundo*, já estava em oitava edição *A descoberta do outro*, o chestertoniano ensaio *Três alqueires e uma vaca* na sexta, e *Lições de abismo*, seu único romance, batera na marca da décima segunda edição. Sobre o primeiro, escreveu Manuel Bandeira: “Prezado Amigo Corção, você escreveu em *O desconcerto do mundo* um dos livros mais belos e mais fortes de nossas letras. Ele precisa ser traduzido para todas as línguas, a fim de mostrar lá fora que nós também somos dignos do Prêmio Nobel”. Bem que foi premiado pelo romance, mas sequer foi lembrado pelo próprio Bandeira em sua *História da literatura*. A bem da verdade, esse terá

sido, quem sabe, o galardão mais consequente e mais veraz, mais condizente com o escritor que encontrou seu público sem as mediações da Academia Brasileira de Letras e perdeu, no fim da carreira, o *placet* da Arquidiocese do Rio de Janeiro para suas crônicas de jornal, o posto no Centro Dom Vital, e o abrigo da editora Agir.

Mas não abandonou o primeiro amor. Ao morrer em 1978, o público engajado e consumidor que saía de escolas tecnocráticas e universidades cooptadas pela polarização política era analfabeto de pai e mãe para entender o desconcerto do mundo. O suburbano da Zona Norte, que estreara “arrombando as portas da literatura com dedo de anjo”, na expressão de Tristão de Athayde, manteve até o fim o olhar admirado. Não valeria um tostão de mel coado trocar o ócio da escritura pelos negócios da retificação científica do mundo desconcertado. A valorização do inútil haveria de ultrapassar o programático da filosofia e fixar-se no *logos* da poesia, o óbulo da viúva. Num balanço da carreira, escreveu *Dez anos* (1957), em que se lê: “Deram-me edições, traduções, remunerações, discursos e prêmio: mas não me deram [...] provas cabais, visíveis ou apenas perceptíveis, provas animadoras, ou apenas consoladoras, de que tenha valido a pena trocar a borboleta pelo serviço de plantão”. Machadianamente, preparava-se para a fase mais autêntica da escritura, que teve um cume em *O desconcerto do mundo*, livro no qual o bruxo do Cosme Velho foi intensamente visitado pelo vizinho de Laranjeiras para conhecer Brás Cubas, Quincas Borba e seus enredos de humor e ironia. “Ao vencedor, as batatas”?

Corção assumiu a ironia, mas não a resposta de Schopenhauer que seduziu Machado. Sua resposta veio, em 1958, em *O problema do lazer* publicado n’*A Ordem*, onde lemos: “Ora, por escandalosa que possa parecer tal afirmação é no ócio, no lazer, no descanso ou na vadiagem que o homem atinge, ou pode atingir, a plenitude de sua condição”. Soa como uma espécie de apotegma do oblato Paulus – nome religioso de Corção na ordem beneditina – uma glosa do *ora et labora*. E assim estava praticamente selado seu

compromisso, purificado seu olhar para enxergar o desconcerto originário, a fratura que só o amor pode soldar, o abismo da vaidade que só o ócio pode preencher.

Ele escreveu bastante sobre o ócio, contudo muito mais escreveu a partir dele, bradando que a obra de arte é tão mais perfeita, tão mais bem acabada, quanto mais repousa, inútil, na presença de quem a pode admirar. A escola da admiração constitui o vínculo com o público leitor, escola que vem do grego *scholé*, que se traduz por ócio. Mas Corção emprega “vadiação” no título da crônica em que faz o elogio da gratuidade: “Hoje não temos coragem de largar tudo para correr atrás do pássaro azul. Falta-me a companhia, o exemplo, ou falta-me a força de realizar gestos gratuitos”.

Recuando ainda mais, ao 1946 em que publicou *Três alqueires e uma vaca*, podemos encontrar a senha corçaniana para descobrir o outro, o leitor – mas não só esse outro – índice do que ele tinha por autenticidade na escrita, e que se consumaria n’*O desconcerto do mundo*:

Há escritores (ai de nós!) cujo maior título é uma pontualidade ou uma atitude: estar escrevendo. Vivem num participípio presente que não participa de um presente. [...]

O falso e o genuíno – esta divisão um pouco sumária, e talvez cândida demais, entre bons e maus livros, deve ser esclarecida e subordinada a um critério para que o leitor não a interprete mal. Antes de mais nada afastado qualquer ideia moralista, depois ponho também de lado o nível literário, isto é, a aristocrática demarcação entre as obras requintadas e as mais rústicas e populares. [...] A distinção que investigo, entretanto, é mais interior à natureza das coisas. [...] Será então a verdade, ou a exatidão, do conteúdo de um livro o critério que estou buscando? [...]

Ouso dizer que não é isso. Um livro pode ser grande e digno de interesse mesmo quando escrito contra a verdade. Estarei mais próximo, mais quente, se disser que o primeiro divisor das obras humanas, de onde se tira a condi-

ção primeira e eliminatória, não é tanto a verdade nelas contida, mas a sua ligação com a verdade. Com amor ou com ódio, acerto ou desacerto, o primeiro traço fisionômico de uma obra humana deve ser a sua humanidade. Deve ser a conexão vital e real com as coisas do homem, sua invencível tendência, colérica ou cordial, para tudo que nos toque na carne e no sangue. Esse é o sinal que umas obras possuem e outras não. [...] Para dar mais nitidez à distinção pesquisada, direi que há duas grandes classes de autores separadas por um abismo: os genuínos (melhores ou piores) e os falsificados. Os primeiros andam na grande linha que liga as origens aos destinos do homem, para acertar ou errar, para blasfemar ou louvar; andam no encalço de uma pista, curvados, com paciência ou em delírio, atentos às inúmeras e perturbadoras marcas deixadas pelos pés humanos. Os outros são imitadores de gestos, [...] O primeiro sinal que um leitor prevenido deve procurar num livro, a meu ver, é o da autenticidade. [...] O que importa, na voz de um livro, é que seja uma voz de homem, que as palavras dessa voz estejam ligadas à lenda desse rei que cada esfinge de esquina tenta devorar. O que importa, em suma, é que a obra seja uma Mensagem.

Bibliografia Sumária

BRAGA, Marta. *Crônicas de Gustavo Corção*. Rio de Janeiro: Cultor de Livros, 2012.

CORÇÃO, Gustavo. *A descoberta do outro*. Rio de Janeiro: Agir, 1944.

CORÇÃO, Gustavo. *A Igreja Católica e a Outra*: artigos sobre a crise da Igreja. Niterói: Permanência, 2018. Edição comemorativa dos 50 anos de fundação de Permanência.

CORÇÃO, Gustavo. *A tempo e contratempo*. Rio de Janeiro: Permanência, 1969.

CORÇÃO, Gustavo. *As fronteiras da técnica*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

CORÇÃO, Gustavo. *Claro escuro*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

CORÇÃO, Gustavo. *Conversa em sol menor: memórias recolhidas*. Rio de Janeiro: Agir/INL-MEC, 1980. Coletânea e organização de Paulo Rodrigues.

CORÇÃO, Gustavo. *Dez anos*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

CORÇÃO, Gustavo. *Dois amores, duas cidades*. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

CORÇÃO, Gustavo. *Lições de abismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1951.

CORÇÃO, Gustavo. *Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Agir, 1959. Coleção Nossos Clássicos.

CORÇÃO, Gustavo. *O desconcerto do mundo*. Rio de Janeiro: Agir, 1965.

CORÇÃO, Gustavo. *O século do nada*. Rio de Janeiro: Record, 1973.

CORÇÃO, Gustavo. *Patriotismo e nacionalismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

CORÇÃO, Gustavo. *Progresso e progressismo*. Rio de Janeiro: Agir, 1974. Cadernos de Permanência.

CORÇÃO, Gustavo. *Três alqueires e uma vaca*. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

CORÇÃO, Gustavo. *Uma teologia da história*. Niterói: Permanência, 2015.

FLEICHMAN, Lourenço (org.). *Gustavo Corção tomista: artigos filosóficos*. Rio de Janeiro: Permanência, 2012.

HORTA, Luis Paulo. *Gustavo Corção*. São Paulo: Global, 2010. Coleção Melhores Crônicas.

Carta de Jacques Maritain para Corção

Princeton University
Princeton, New Jersey
26 Liden Lane
Princeton, N.J.
9 août 1959

Cher ami,

Je viens de recevoir un exemplaire de l'édition brésilienne de *Reflections on America*; je suis profondément touché que vous avez écrit un préface pour cette édition, et je vous en remercie très cordialement. Il y a dans cette préface une générosité d'intelligence et de coeur qui m'émeut tout particulièrement, vous avez si bien compris tant de choses dans ma vie de thomiste vagabond, et dans ce qui fait de mes livres une "signe de contradiction"...

Je ne puis vous écrire que trop brièvement, travail et fatigue ne me laissent pas de répit. Je veux cependant ajouter quelques lignes pour vous dire combien j'ai admiré *My neighbor as myself*. Le premier chapitre a pour moi une signification toute personnelle, il m'est doux de penser que nous sommes frère en Saint Benoît.

Je pense à vous avec une vive affection. Prier pour nous. Raïssa et moi vous disons notre fidèle amitié.

JACQUES MARITAIN

Vous savez que nous avons en la grande fortune de voir plusieurs fois cette année notre cher Amoroso Lima. Nous avons souvent parlé de vous.

Princeton University
Princeton, New Jersey
26 Liden Lane
Princeton, N.J.
9 de agosto de 1959

Caro amigo,

Acabei de receber um exemplar da edição brasileira de *Reflections on America*; fiquei profundamente comovido por você ter escrito um prefácio para esta edição, e agradeço-lhe muito cordialmente. Há neste prefácio uma generosidade de inteligência e de coração que me agrada particularmente, você compreendeu bem tantas coisas na minha vida de tomista erradio, e naquilo que faz dos meus livros um "sinal de contradição"...

Só posso escrever a você de forma breve, o trabalho e a fadiga não me dão descanso. Mas quero acrescentar algumas linhas para lhe dizer o quanto admirei *A descoberta do outro*. O primeiro capítulo tem para mim uma significação muito pessoal, e fico contente em saber que somos irmãos em São Bento.

Penso em você com uma viva afeição. Reze por nós. Raïssa e eu dedicamos a você nossa fiel amizade.

JACQUES MARITAIN

Tivemos a sorte de encontrar nosso querido Amoroso Lima várias vezes este ano. Falamos muito de você.

PRINCETON UNIVERSITY
PRINCETON, NEW JERSEY

26 Linden Lane
Princeton, N.J.

9 Août 1959

Cher ami,

Je viens de recevoir un exemplaire de l'édition brésilienne de *Reflections on America*; je suis profondément touché que vous ayez écrit une préface pour cette édition, et je vous en remercie très cordialement. Il y a dans cette préface une générosité d'intelligence et de cœur qui m'ont tout particulièrement, vous savez si bien compris tout le chemin sans ma vie de théoriste vagabond, et tout ce qui fait de mes livres un "signe de contradiction"...

Je ne puis vous écrire que trop brièvement, travail et fatigue ne me laissent pas le répit. Je vous répondrai

ajouter quelques lignes pour mes très cordiales
à admirer my neighbors as myself. Le
deuxième chapitre a pour moi une signification
très personnelle, il m'est donc de penser que
vous comme frère en saint Benoît.

Je pense à vous avec une vive
affection. Bien pour vous. Amicalement et moi
vous dirais votre fidèle ami

Lequel mentionner

Vous savez que mon nom a la
bonne fortune de voir plusieurs fois cette année
notre cher Anuroso Lima dans votre journal
parlé de vous.

O Centro Dom Vital e o modernismo: tensões e travessias

*Leandro Garcia Rodrigues*¹

O ano de 2022 será singular na história cultural brasileira por conta das diversas efemérides que se celebrarão: os bicentenários da nossa Independência e do nascimento da imperatriz Teresa Cristina, os centenários de fundação do Partido Comunista Brasileiro e da Semana de Arte Moderna e outro, que muito me interessa e está fortemente ligado ao meu universo de investigação: o centenário de fundação do Centro Dom Vital (doravante CDV), importante órgão de difusão cultural e acadêmica vinculado à Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Sendo uma rica trajetória quase secular, meu objetivo, neste ensaio, é pensar um pouco sobre a dimensão literária da sua história – como o CDV atraiu e conviveu com escritores e poetas modernistas de diferentes linhagens ideológicas e estéticas.

I – A Arquidiocese do Rio de Janeiro – tensões conservadoras

Ainda que não muito expressiva e divulgada, a produção intelectual católica dos anos 1920 do século passado revelou alguns pensadores de grande envergadura, como é o caso de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Sobral Pinto, Jônatas Serrano, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira, Alcebíades Delamare, dentre tantos outros. Seus inspiradores estavam ao nível de um Joseph-Marie de Maistre, defensor da monarquia absolutista e da Igreja, e Louis Veuillot, representante do catolicismo conservador que atacava tanto a ciência quanto a ideia de liberdade. Faziam-se presentes, igualmente, os sempre cultuados literatos católicos, tais como

.....
1 Doutor e pós-doutor em Estudos Literários pela PUC-Rio; pós-doutor em Teologia pela Faje-BH. Professor de Teoria Literária da Faculdade de Letras da UFMG e pesquisador do Museu Imperial de Petrópolis. Especialista na obra e no pensamento de Alceu Amoroso Lima.

Georges Bernanos; G. K. Chesterton; Paul Claudel; León Bloy; Jacques Maritain; Charles Péguy; Clarisse Bader; J. R. R. Tolkien; Flannery O'Connor, dentre tantos outros, que chegavam ao universo brasileiro via publicações, imprensa, correspondência e outras formas de intercâmbio próprios daquela época.

Jackson de Figueiredo logo se transformou em figura destacada no combate ao liberalismo, ao modernismo e ao comunismo na década de 20, aproximando-se politicamente das posições fascistas daquele momento. O perigo de uma Revolução Comunista, depois da experiência russa de 1917, reforçou as posições reacionárias na Europa e no Brasil que, após a Primeira Grande Guerra, ganharam grandes reforços na ascensão dos fascistas, nazistas e outros grupos similares. Ainda sem o envolvimento direto da alta hierarquia da Igreja, pensadores católicos conservadores como Jackson de Figueiredo e Plínio Corrêa de Oliveira (este, mais a partir dos anos 1940) promoveram as condições mais adequadas para que os grupos reacionários cerrassem fileiras contra o comunismo, defendendo a Igreja contra os positivistas, maçons, espíritas, protestantes e evolucionistas. Essa é uma longa história da reação àqueles considerados inimigos do catolicismo, começando pelo epicentro ideológico-conservador: a Arquidiocese do Rio de Janeiro e a própria cidade do Rio, lócus da política nacional, sede de partidos políticos, do Parlamento, da Presidência da República e das mais diferentes associações culturais e de promoção do pensamento.

Nas primeiras décadas do século XX, a Arquidiocese carioca era a mais importante de todo o Brasil, principalmente pelo fato de que as decisões nela tomadas repercutiam em nível nacional com rapidez. Leve-se em consideração que o Rio de Janeiro era a capital federal, o que aproximava ainda mais aquela circunscrição eclesiástica aos diferentes espaços do poder político e temporal. Por esta razão, a Santa Sé nomeou, em 1905, o então arcebispo do Rio – dom Joaquim Arcoverde

– o primeiro cardeal não apenas do Brasil, mas de toda a América Latina. Tal tradição de dialogar diretamente com as lideranças nacionais foi uma marca dos prelados da antiga capital federal. Com a morte de dom Arcoverde, ocorrida em 1930, ascendeu ao trono do Palácio São Joaquim dom Sebastião Leme,² que naquele momento era arcebispo de Olinda e Recife.

Logo quando tomou posse da sede carioca, dom Leme foi nomeado cardeal pelo papa Pio XI e exerceu uma considerável liderança na Igreja Católica do Brasil. O cardeal-arcebispo era afinado com a Cúria Romana e amigo pessoal do cardeal Eugênio Paccelli, futuro papa Pio XII, ambos comprometidos com a noção de “neocristandade” e exortavam os leigos católicos a exercerem influência nos diferentes âmbitos da sociedade, com particular atenção aos meios intelectuais, artísticos e educacionais. Alceu Amoroso Lima, um dos seus colaboradores mais próximos, é quem o define:

Quanto a Dom Leme, foi no seio do episcopado que assumiu o papel de precursor. [...] Como poucos, Dom Leme soube harmonizar idealismo e realismo, autoridade e tolerância. Tinha um senso agudo de como lidar com as pessoas, conhecendo suas qualidades, debilidades e fraquezas. [...] Desfrutava ainda de grande prestígio, dentro e fora da Igreja, coisa, aliás, de que não se envaidecia. [...] Mais tarde Dom Leme iria revelar suas inegáveis qualidades de político ao fundar a Liga Eleitoral Católica, vencendo inclusive resistências dentro do próprio clero, como foi o caso de um arcebispo da época, para quem ou se fazia a união da Igreja com o Estado ou não se fazia nada. Creio que posso afirmar ter sido Dom Leme um precursor no Brasil desse novo espírito do Catolicismo, fiel à Tradição e ao passado, mas voltado para o futuro. (LIMA, 1973, p. 232).

² Residência oficial dos arcebispos do Rio de Janeiro.



Alceu Amoroso Lima discursa para dom Sebastião Leme. Palácio São Joaquim (RJ), 1932.
Fonte: Leandro Garcia, s.d. (coleção particular).



Dom Sebastião Leme, bispos católicos e Getúlio Vargas. Palácio São Joaquim (RJ), 1938.
Fonte: Leandro Garcia, s.d. (coleção particular).

Assim, a Igreja se via e tentava conviver com este paradoxo: manter a ortodoxia e planejar o seu próprio futuro, não deixando de atuar no presente. O prelado da Sé carioca afirmava que o Brasil era um país historicamente de maioria católica, mas apesar disso havia uma incompreensível e lamentável contradição: a influência pública do catolicismo era assaz insignificante. Não havia presença significativa dos católicos no campo de ação social, na política e, principalmente, no mundo intelectual. Desta forma, o próprio dom Leme afirma, um tanto cético:

Na verdade, os católicos somos a maioria do Brasil, no entanto católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege, leigos são as nossas escolas, leigo o ensino, enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. Somos uma maioria que não cumpre os deveres sociais. Obliterados em nossa consciência, os deveres religiosos e sociais, chegamos ao absurdo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte. Somos, pois, uma maioria ineficiente. [...] Eis chegado o momento das associações católicas. (MATOS, 2003, p. 48).

Fica claro um certo sentimento de “guerra santa” contra a modernidade; ou seja, era o momento de tomadas de decisões e a construção de ações práticas e sólidas no sentido de transformar esta realidade. Não sobrava mais espaço para os chamados “católicos mornos”, pois saltava à vista a necessidade do “leigo convertido” e, por isso mesmo, mais ativo e atuante, no sentido mesmo de transformador da sociedade em suas diferentes dimensões.

II – O Centro Dom Vital – tensões modernistas

A história do CDV é longa e complexa, como atestam as décadas que testemunham o seu trabalho e a sua atuação no meio intelectual brasileiro, tendo iniciado com a criação da revista *A Ordem* em 1921.³ Tal publicação foi idealizada por Jackson de Figueiredo e por dom Sebastião Leme, que classificou o periódico como “a maior afirmação da inteligência cristã no Brasil”. Por ocasião do seu lançamento, foi amplamente distribuída pelo país através de assinaturas e também por distribuição avulsa no sentido de divulgá-la.

A experiência de um ano produzindo e distribuindo *A Ordem* sedimentou um desejo maior e mais audacioso: a criação de uma entidade de intelectuais católicos – o Centro Dom Vital. Este foi fundado no ano seguinte pelo mesmo Jackson de Figueiredo e um grupo de amigos e interessados na mesma causa.

Seu nome homenageava um dos bispos que lutaram contra a maçonaria no Segundo Reinado, causando atritos políticos-religiosos que ficaram conhecidos como a Questão Religiosa, uma das causas da queda da monarquia brasileira, em 1889. Pelo seu próprio título, percebe-se claramente o ideal de um catolicismo de militância e até combatente, neste caso, do ponto de vista cultural.

O CDV tomou a dianteira do movimento católico leigo em todo o Brasil, tendo se descentralizado em diversas filiais espalhadas por outros estados: Minas Gerais, São Paulo, Alagoas, Ceará, Sergipe etc.⁴ Seus líderes organizaram a Confederação Nacional da Imprensa Católica, com diversas publicações de jornais e revistas. Além disso, geraram os primeiros núcleos das universidades católicas em todo o país, a começar

³ O historiador Riolando Azzi explica o porquê do nome *A Ordem*: “A palavra Ordem evoca o lema da República, Ordem e Progresso, estampado na bandeira brasileira, de sabor positivista. Em face dos movimentos revolucionários que começam a se manifestar, os católicos, sob a liderança de Jackson de Figueiredo, levantam a bandeira da Ordem”. (AZZI, 1977, p. 63).

⁴ Algumas cidades que receberam representações do CDV: Juiz de Fora (MG), São João del-Rei (MG), Cataguases (MG), Belo Horizonte (MG), Poços de Caldas (MG), São Paulo (SP), Niterói (RJ), Maceió (AL), Natal (RN), Aracaju (SE) e Fortaleza (CE). Como se pode perceber, Minas Gerais foi o estado no qual o CDV mais se espalhou e atuou.

pela PUC-Rio, através da Ação Universitária Católica, surgida em 1930. Foi através da produção acadêmica dos seus membros que muitos bispos promoveram suas concepções teológico-pastorais sobre família, educação, política e ordem social, procurando meios e articulações para que tais assuntos entrassem na legislação brasileira ou, pelo menos, fossem discutidos.

Podemos dizer que, pelo Centro e suas estruturas, passaram as grandes decisões da Ação Católica Brasileira, especialmente através da criação, fortalecimento e atuação de entidades especializadas, tais como: Apostolado da Oração; Legião de Maria; Pia União das Filhas de Maria; Centro da Boa Imprensa; Associação Universitária Católica; Liga Eleitoral Católica; Departamento Nacional de Imprensa, Rádio e Informação; Departamento Nacional de Cinema e Teatro, Departamento Nacional de Defesa da Fé e da Moral, e tantos outros organismos que compõem a rica história do catolicismo brasileiro.

Numa outra direção de atuação, o CDV e a revista *A Ordem* foram passagens obrigatórias do modernismo brasileiro, através da sua proposta carioca. De fato, quando pensamos acerca deste movimento artístico e cultural, devemos sempre defender a ideia de “modernismos”, com intensidade no plural. Afirmo isto pois este movimento não foi unilateral e tampouco teve a única experiência que, geralmente, é lembrada: a de São Paulo, via Semana de Arte Moderna. Na verdade, a Semana de 22 foi uma das expressões do nosso modernismo, mas, certamente, não a única. Tal fato configura riqueza expressiva e simbó-

lica a esta corrente da nossa história artística, pois lhe imprime diversidade performática e ideológica.

Tal situação exemplifica bem o que aconteceu no Rio de Janeiro: um modernismo mais conservador, com alguns namoros pelas ideologias fascistas, sem muito gosto pelas vanguardas artísticas, com diversos representantes ligados



Rio de Janeiro, 11-1-1931

O Centro Dom Vital é a maior afirmação da inteligência cristã em terras do Brasil. A obra grandiosa que, do saudoso Jackson de Figueiredo ao nosso Tristão de Athayde, sem elle desmoldando, só podem ficar niscursivas os espíritos sem fe, sem corações e sem patriotismo. É, pois, com entusiasmo de apóstolo e de brasileiro, que, elogiando e merecendo a actuação do Centro Dom Vital, aqui deixamos fervoroso appello em benefício da revista *A Ordem* 27 — Sebastião, Cardeal Arcebispo

ao catolicismo, grupos conectados a um certo espiritualismo mais panteísta (como a revista *Festa*)⁵ e outras opções e práxis literárias que se distanciaram do poema-piada, do experimentalismo, do vanguardismo, do nativismo e da *blague*, próprios da performance paulista. A respeito desta “identidade carioca” do modernismo brasileiro, a opinião de Perilo Gomes, um dos fundadores do CDV, é deveras sintomática:

A mentalidade dos nossos homens de letras, na sua quase totalidade, era agnóstica ou indiferente do ponto de vista religioso. E mais ainda: alimentava-se dos absurdos preconceitos contra a religião. De modo que qualquer manifestação literária do pensamento religioso estaria condenada a ser recebida com frieza, quando não com as mais insólitas demonstrações de ridículo ou de grosseria. (RODRIGUES, 2012, p. 117).

Este depoimento de Perilo Gomes nos fornece uma ideia acerca do clima ideológico e literário daquela época – profundamente marcado pelos mais diferentes tipos de extremismos e até sectarismos. A bem da verdade, não havia um consenso acerca de qual caminho artístico a ser seguido, então o mais comum foi a criação de grupos, partidos e “panelas” com identidades

parecidas.⁶ Neste sentido, o grupo ligado ao CDV carioca foi apenas mais um dentre tantos outros já existentes, como já ocorria em outros estados, especialmente Minas Gerais, que testemunhou inúmeras experiências modernistas em diversas cidades, cada um com linguagem e objetivos particulares.

Foi assim que o CDV e o seu órgão oficial de divulgação – a revista *A Ordem* – atraíram os mais diferentes escritores ao seu convívio e contato. Tal movimento foi mais sentido a partir de 1928, quando Alceu Amoroso Lima assume a sua presidência, após a trágica morte do seu fundador, Jackson de Figueiredo, ocorrida prematuramente em 4 de novembro de 1928.

É o que ocorreu, por exemplo, com Carlos Drummond de Andrade, que por esta época já se correspondia com Alceu e manifestava uma forte proximidade ideológica e artística com o grupo católico carioca, como se percebe nesta carta que o poeta mineiro enviou ao líder católico, em 1º de outubro de 1929, a respeito de um poema que ele, Drummond, escrevera para homenagear Jackson de Figueiredo:

*Amigo Alceu,
Pensei muito antes de mandar-lhe este poema. Não sei até que ponto ele lhe parecerá sincero, ou melhor, eu lhe parecerei sincero.*

5 A respeito desta publicação, Mário de Andrade fez alguns comentários um tanto céticos, no seu artigo “O grupo de *Festa* e sua significação”, publicado no número 6 desta mesma revista, em março de 1928: “Talvez mesmo devido a preocupações de ordem espiritual um pouco abstrata que o animam, tem um grupo de literatos no Brasil que vai passando por demais na sombra. Esse grupo afinal resolveu chamar a atenção do brasileiro leitor para ele e está publicando uma revista, *Festa*. Faz muito bem. Se mais ou menos ele vivia na sombra, não se pode culpar disso os que viviam chamando a atenção, conseguindo em um momento quase monopolizar a preocupação literária brasileira. [...] A agitação, a vida nova principiou com essa gente. É possível que o pessoal de *Festa* não carecesse do movimento modernista para ser o que é. Mas, é incontestável que viva apagado, numa torre de marfim, muito orgulhosa e isolada”. (RODRIGUES, 2012, p. 112).

6 Na revista *Boletim de Ariel*, em agosto de 1935, encontramos um artigo intitulado “A Esquerda e a Direita Literária”, de autoria de Miranda Reis, que faz esta constatação: “O palco literário tem, portanto, uma direita e uma esquerda. A família literária está desunida, dividida, bipartida. Há, dentro dela, duas tendências contrárias, dois partidos adversos e não há como furtar-se a gente a uma posição definida, sem incorrer na pecha de oportunista. Enquanto a esquerda insiste no primado do social, a direita sobrepõe ao sentido do social o sentido do humano: que, enquanto a esquerda prega misticamente a revolução, a direita descobre ‘a verdadeira mística’; que, enquanto a esquerda deblatera contra as desigualdades e as injustiças sociais, contra a exploração do homem pelo homem, a direita perscruta o ‘verdadeiro sentido da vida’ e se perde em particularidades, em profundidades, em densidades, em superposição de planos e outras sutilezas; que, enquanto a esquerda critica os preconceitos sociais, a direita, emprestando a um não-sentido, a uma imbecilidade, um sentido profundo, alude ao ‘preconceito de não ter preconceito’”. (RODRIGUES, 2012, p. 118-119).

*Há um abismo tão grande entre a figura intelectual e mesmo moral de Jackson de Figueiredo e a deste seu pobre missivista que... Mas ao mesmo tempo, escrevendo tais versos, eu pensei especialmente em Você, como no amigo maior e melhor do Jackson. Mando-lhe, pois, o poema, que sou incapaz de julgar, embora habitualmente ache ruins ou bons os poemas que faço. Este, não, nenhuma opinião sobre ele. E é Você a primeira pessoa a quem o revelo. Começado pra meses, quando morreu o Jackson, hoje o peguei de novo para concluí-lo. Você fará dele o que quiser. Vai também um abraço do seu afetuoso,
Carlos⁷*

De fato, o poeta de Itabira enviou um longo e belo poema panegírico à memória do fundador do Centro Dom Vital, publicado na revista *A Ordem*, no seu volume 9, em 1929:

*Ode a Jackson de Figueiredo
(Carlos Drummond de Andrade, Belo Horizonte, 1929)
Jackson
nem amigo nem inimigo,
nem mesmo (o que seria cômodo) espectador
[displicente na sua poltrona
espiondo teus gestos, tuas palavras e obras,
mas distante, extraordinariamente distante
[daquilo que foi a tua vida,
mais distante ainda dos mundos que explo-
[rastes, viajante inquieto, sem tempo para*



Auditório do Centro Dom Vital. Praça XV de Novembro, RJ. Cerca 1930-1940.
Fonte: Leandro Garcia, s.d. (coleção particular).

*[esgotá-los, e só te conhecendo bem depois
[que abriste os braços para morrer,
aqui estou, testemunha depondo.*

*Jackson,
os que te conheceram e te amaram
os que te conheceram e não te amaram
os que não tiveram tempo de te amar,
os que não cruzaram no teu destino, os que
[ignoram o teu nome, os que jamais saberão
[que exististes, estão todos um pouco mais
[pobres do que eram antes.*

*Uns perderam o amigo.
Outros, o inimigo, o grande e belo inimigo
[que orgulha.
Outros nada perderam, e é tão triste, tão dolo-
[roso não perder nada.
Como estes, eu me sinto pobre da pobreza de
[não ter sido dos teus Jackson,*

⁷ Publicado em RODRIGUES, Leandro Garcia (org.). *Drummond & Alceu: correspondência Carlos Drummond de Andrade & Alceu Amoroso Lima*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. p. 73-74.

e eu sinto verdadeiramente por todos aqueles
 [que jamais suspeitarão disso.

Voltou o tempo dos prodígios.
Ainda há pescas maravilhosas, eu sei.
E os peixes que arrebatastes a um mar mais
 [crespo que o de Tiberíades

Estão cantando a glória do Senhor.
Milhares de escamas, milhares de dorsos, de
 [luzes, de almas
elevam um cântico tão puro que a terra se
 [mistura com o céu
e nem se percebe o pescador que as ondas arre-
 [batam,
que as ondas arrebatam violentamente, para
 [depois se apaziguar, enquanto o corpo
 [mergulha e os peixes cantam a glória do
 [Senhor.

Agora sentimos que estás mais perto de nós,
Que por obscuros caminhos nós chegamos
 [mais a ti,
(pouco importam as ondas e esta camada
 [de terra que nos separa de tuas espécies em
 [decomposição).
Muitas coisas nos ensinou a tua morte, que a
 [tua boca não soubera exprimir e a tua pesca
 [mais opulenta, Jackson, foi a de ti mesmo
 [pelo oceano pesca terrível e prodigiosa de
 [amor e redenção.

Importante lembrar que Drummond nunca incluiu este poema em nenhum dos seus livros, além de o mesmo ter sido publicado neste periódico católico um ano antes da estreia oficial do poeta na literatura, com a publicação do seu primeiro livro – *Alguma poesia* – em 1930. Tal fato demonstra a importância das conexões literárias feitas com o CDV que, certamente, contribuíram para redimensionar as ações modernistas.

Outra situação ocorreu com Mário de Andrade.

Sabe-se que o polígrafo paulista foi um correspondente contumaz, autor de uma verdadeira obra epistolográfica construída ao longo

de sua vida, nunca deixando um remetente sem resposta. Na verdade, Mário usou a sua epistolografia como espaço de construção de conhecimento e problematização dos mais diferentes assuntos inerentes à vida e à literatura. Neste sentido, o autor de *Macunaíma* manteve uma longa e sintomática correspondência pessoal com Alceu Amoroso Lima, já publicada, que testemunha os principais debates em torno de temas como vida pessoal, religião e modernismo literário. Entretanto, Mário de Andrade era totalmente avesso à publicação de cartas, bem como as chamadas “cartas abertas”, um procedimento muito comum na imprensa daquele tempo, geralmente usado para criar polêmicas e debates. Até onde se sabe, a única carta aberta de Mário de Andrade foi publicada n’*A Ordem*, revista que o mesmo assinava, a respeito de um artigo anteriormente publicado, o qual o deixou chateado. Esta carta ele primeiramente enviou a Alceu, que posteriormente a publicou na revista, a pedido do correspondente paulista:

S. Paulo, 17 - III-1933

Sr. Tristão de Ataíde, diretor da revista “A Ordem”.

No número de janeiro de vossa revista, leio à página 36, a seguinte afirmação a respeito da igreja católica de Porto Velho: “Mas no alto duma elevação, na parte brasileira da cidade e bem perto da vasta loja maçônica, se eleva uma grande igreja em construção, até, por sinal, o escritor Mário de Andrade, passando por Porto Velho, disse que era uma igreja em ruínas”. Isso num artigo em que pretendia provar a decadência do sentimento religioso no Brasil.

Sem fazer ao sr. Publio Dias a injúria de imaginar que pretendeu me injuriar, me dando por mentiroso, o certo é que a frase deturpa o que afirmei, pois parece por ela que o que já fora templo, era agora abandono. Argumento aliás fragilíssimo para quem pretendesse provar a “decadência do espírito religioso no Brasil”, e não apenas estudar de que maneira se mani-

festava a religiosidade do brasileiro, que foi o que eu pretendi.

Mas, pelo meu texto, v.s. verá melhor o que afirmei: “Quando estive em Porto Velho (em 1927) para conhecer a Madeira-Mamoré, notei na cidade importante e nova, umas ruínas, paredes descobertos e imponentes. Me falaram que era a única igreja católica da cidade. Não foi possível acabar, estava abandonada, porque a religião local era a protestante” (Rev. Nova, n. 3, p. 492).⁸

Resta saber se eu tinha o direito de chamar de ruínas a construção não continuada. Mas v.s. sossegue que não vou lhe fazer nenhuma digressão etimológica sobre o conceito da palavra. Apenas ajunto a esta carta o negativo tirado por mim, do que vi e chamei de ruínas, e de que, seis anos passados, o sr. Publio Dias nos dá notícia de que está em construção outra vez. V.S. terá todo o tempo que exigir para autenticar esse negativo, até que o meu amigo Prudente de Moraes Neto passe por essa redação para buscar um documento que já agora não quero perder.

Sem mais, na esperança de ler no seu mensário esta retificação que me é devida.

Seu muito cordialmente,

Mário de Andrade

(Grifos nossos)⁹

No artigo “Notícia de Porto Velho (Amazonas)”, publicado na edição de janeiro de 1933 de *A Ordem*, o médico Publio Dias fez um longo relato das condições de vida naquela região amazônica. Ao falar da religiosidade local, assim afirmou:

Os pretos brasileiros, conservando tradições indo-africanas, se reúnem uma vez por ano numa festa dançante, chamada de Santa Bárbara, em que há uma mistura de ritos cristãos e práticas espírito-fetichistas em que a

alma do Caboclo e o Divino Espírito Santo são igualmente invocados. Só muito tarde vieram os padres católicos instalar-se em Porto Velho, onde, de início, não havia nenhum culto. A igreja é um barracão inestético sem nenhum sinal exterior de culto católico, lembrando muito esses templos protestantes brasileiros. Mas, no alto duma elevação, na parte brasileira da cidade e bem perto da vasta loja maçônica (que o bom padre João Nocolletti dizia ser a sede do futuro bispado) se eleva uma grande igreja em construção. Até, por sinal, o escritor Mário de Andrade, passando por Porto Velho, disse que era uma igreja em ruínas. Isso, num artigo em que pretendia provar a decadência do sentimento religioso no Brasil. O que veio reafirmar o pensamento de Blaise Cendrars, de que nada se parece mais com um edifício em ruínas do que um edifício em construção.

Assim, a carta aberta de Mário respondia – publicamente – a estas considerações de Publio Dias, fazendo d’*A Ordem* um espaço democrático para debates, levantamento de polêmicas, divulgação de novos escritores, bem como a sua tradicional missão: ser a porta-voz dos intelectuais católicos brasileiros, de forma particular aqueles ligados ao CDV.

É fundamental afirmar que a figura de Alceu Amoroso Lima foi singular em todo este processo de renovação do catolicismo brasileiro, bem como dos próprios rumos da crítica literária do nosso modernismo. Em torno da sua figura, orbitaram vários nomes da nossa intelectualidade – católica ou não –, uma vez que ao CDV se deslocaram vários intelectuais de diferentes matrizes ideológicas. Que se ressalte isso: o CDV, sob a presidência de Alceu (1928-1964), abrigou a discussão e o debate de ideias e pensamentos, inclusive aqueles de direção mais progressista

⁸ Tal fragmento é parte de um longo artigo escrito por Mário de Andrade e publicado na *Revista Nova*, v. 1, n. 3, 15 set. 1931, p. 485-497. Mário fez uma sintomática análise da obra crítica de Alceu, do seu pensamento estético-religioso e das tradições católicas brasileiras. Mais tarde, Mário incluiu o mesmo estudo no seu *Aspectos da literatura brasileira*, com o título “Tristão de Ataíde”.

⁹ RODRIGUES, 2018, p. 175-176.

para a época, como algumas correntes marxistas, debates estes convivendo com aqueles de linhagem ideológica mais conservadora. Alceu afirmava, constantemente, que o maior dom do ser humano é a liberdade; inclusive, liberdade para pensar e agir de forma heterodoxa. Certamente, esta é uma das razões para compreendermos a aproximação de artistas e intelectuais tão diferentes às ações e à vida do Centro.

Dentre suas tantas iniciativas, Alceu criou a famosa “Coluna do Centro”, um espaço semanal

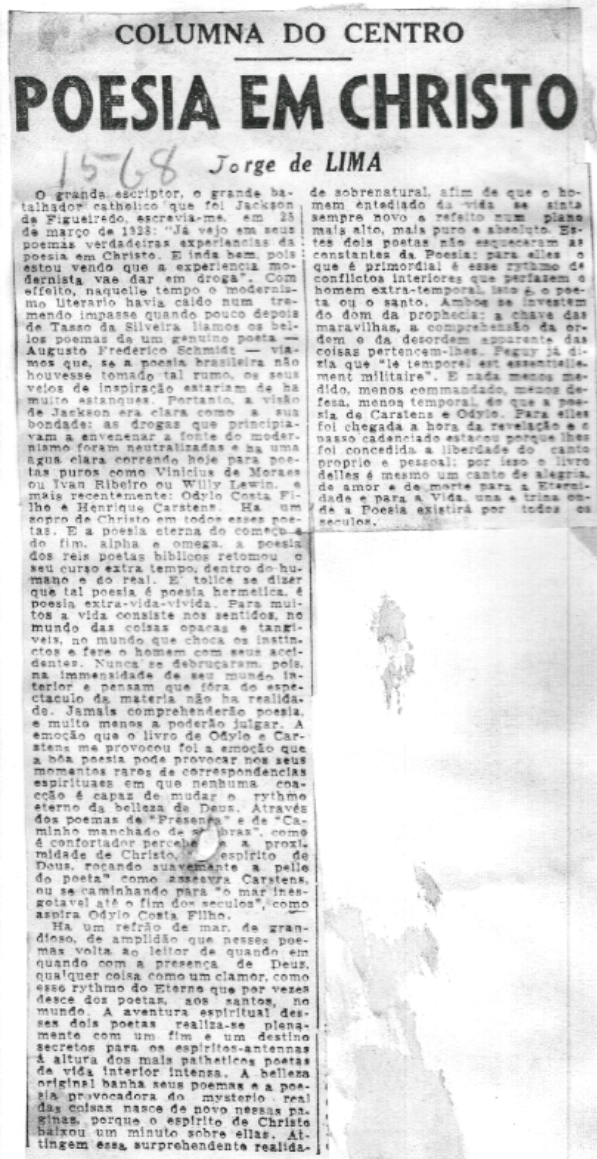
em *O Jornal*, um dos principais periódicos da época, no qual o debate intelectual era intenso e construtivo, aberto às mais diferentes correntes de pensamento. Tal “Coluna” era semanal (aos domingos) e por ela passaram os principais intelectuais daquelas décadas, principalmente escritores em início de carreira ou aqueles já consagrados pelo cânone literário. É o caso dos então iniciantes Murilo Mendes e Jorge de Lima, poetas convertidos ao catolicismo e que se aproximaram do CDV pelo magnetismo daquele

ambiente em relação à erudição e à sociabilidade do mesmo. Sem medo do exagero, podemos dizer que Alceu Amoroso Lima, a revista *A Ordem* e o Centro “lançaram” estes e tantos outros homens de letras, inserindo-os nos meios literários cariocas, reverberando-os à própria literatura brasileira como um todo.

Neste mesmo espaço, temos a participação de Murilo Mendes, ainda muito influenciado pela sua recente conversão religiosa, ocorrida em 1934, por ocasião da morte do seu amigo, o pintor surrealista Ismael Nery, outro que também foi sócio e muito frequentou o Centro Dom Vital do Rio de Janeiro.

Já pensando numa conclusão para as ideias aqui apresentadas e desenvolvidas, é mister dizer que ainda falta muito para conhecermos bem a história do pensamento brasileiro nas suas mais diferentes manifestações. Falta muito para compreendermos o papel de pessoas e instituições que, ao longo do tempo, têm contribuído para fomentar e fazer a devida extensão das ideias e propostas que revigoram a formação e o trânsito das opiniões.

Neste afã, é louvável esta nova edição da *Revista do Livro*, que a Biblioteca Nacional traz a lume e presenteia o grande público, pois sabemos do peso histórico e da importância que esta instituição teve e continua tendo na divulgação das diferentes mentalidades e correntes ideológicas,



Poesia em Cristo (Jorge de Lima). *O Jornal*, s.d.
 Fonte: Leandro Garcia, s.d. (coleção particular).

bem como documentos e livros que ajudam a pensar a própria história do Brasil.

O Centro Dom Vital, especialmente nas décadas de 1920 a 1950 do século passado, teve uma intensa proximidade com a Biblioteca Nacional (BN); até mesmo do ponto de vista geográfico, pois a sede daquele fica na rua Araújo Porto Alegre, logradouro paralelo ao prédio da BN, no Centro do Rio. Mas não apenas este tipo de proximidade, vários membros do Centro compuseram os mais diversos conselhos da BN, bem como tiveram cargos em diferentes diretorias, isto sem dizer nas contribuições em inúmeras publicações e outras iniciativas culturais desta Biblioteca.

A história do CDV é muito ampla e complexa, minha escolha foi delimitada pela sua dimensão literária, particularmente as suas conexões com alguns escritores do modernismo brasileiro, com particular atenção àqueles de linguagem e estilística que dialogam com o catolicismo. Tal diálogo foi amplo, impossível de ser analisado em sua totalidade num ensaio pequeno como este, com a sua delimitação própria de espaço e de páginas. Mas a função de um periódico especializado como a *Revista do Livro* é justamente esta: despertar e promover o debate, suscitando novas ideias e possibilidades de investigação e conhecimento, o que espero ter alcançado.

De fato, o ano de 2022 ser-nos-á singular!

Referências

ANDRADE, Mário de. *Aspectos da literatura brasileira*. São Paulo: Martins, 1972.

ANDRADE, Mário de. *Mário de Andrade escreve cartas a Alceu, Meyer e outros*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1968.

ATHAYDE, Tristão de; MOTA, Lourenço Dantas. *Diálogos*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil: terceira época (1930-1964)*. Petrópolis: Vozes, 2008.

AZZI, Riolando. O início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930. *Síntese*. v. 4, n. 10, 1977.

AZZI, Riolando. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.



Reflexões (Murillo Mendes). *O Jornal*, s.d. Fonte: Leandro Garcia, s.d. (coleção particular).

- BARBOSA, Francisco de Assis. *Intelectuais na encruzilhada*. Correspondência de Alceu Amoroso Lima e António de Alcântara Machado (1927-1933). Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.
- BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil: 1900*. Rio de Janeiro: José Olympio/Academia Brasileira de Letras, 2004.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Nacional, 1976.
- COSTA, Marcelo Thimoteo da. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu de Amoroso Lima*. São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2006.
- COUTINHO, Afrânio. *A literatura no Brasil: era modernista*. São Paulo: Global, 1997.
- COUTINHO, Afrânio. *Tristão de Athayde, o crítico*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1980.
- EULÁLIO, Alexandre. Em torno de uma carta. In: CALIL, Carlos Augusto; BOAVENTURA, Maria Eugênia (orgs.). *Livro involuntário: literatura, história, matéria & modernidade*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1993.
- FERNANDES, Cléa Alves de Figueiredo. *Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- GOMES, Ângela de Castro. *Essa gente do Rio...: modernismo e nacionalismo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- GOMES, Perilo. *Ensaio de crítica doutrinária*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1923.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Affonso Arinos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1922.
- LIMA, Alceu Amoroso. *A estética literária e o crítico*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1954.
- LIMA, Alceu Amoroso. *A experiência reacionária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Cartas do Pai: de Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Teresa*. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Sales, 2006.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Estudos: segunda série*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Estudos: quinta série (1930-1931)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Memorando dos 90's*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias improvisadas: diálogos com Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Notas para a história do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam/Paulinas, 2001.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Primeiros estudos*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1948.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Tudo é mistério*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- LIMA, Alceu Amoroso; FIGUEIREDO, Jackson de. *Correspondência: harmonia de contrastes*. t. 1-2. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil: história e problemas (1500-1968)*. São Paulo: Giro, 1977.
- LYRA, Helena Cavalcanti de et al. *História de revistas e jornais literários*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1995.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. São Paulo: Loyola, 1997.
- MARTINS, Wilson. *A crítica literária no Brasil*. v. 1. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. t. 3 (Período republicano e atualidade). São Paulo: Paulinas, 2003.
- MONTELLO, Josué. *O modernismo na Academia: testemunhos e documentos*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1994.
- MOURA, Dom Odilon. *Ideias católicas no Brasil: direções do pensamento católico do Brasil no século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.
- NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo*. São Paulo: Loyola, 1976.

- RAUSCH, Thomas. *O catolicismo na aurora do terceiro milênio*. São Paulo: Loyola, 2000.
- RENAULT, Delso. *A vida brasileira no final do século XIX: visão sócio-cultural e política de 1890 a 1901*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- RENAULT, Delso. *O dia a dia no Rio de Janeiro segundo os jornais (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem – uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. São Paulo: Autêntica/Fapesp, 2005.
- RODRIGUES, Leandro Garcia. *Alceu Amoroso Lima: cultura, religião e vida literária*. São Paulo: Edusp, 2012.
- RODRIGUES, Leandro Garcia (org.). *Correspondência Mário de Andrade & Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Edusp/PUC-Rio, 2018.
- RODRIGUES, Leandro Garcia (org.). *Drummond & Alceu: correspondência de Carlos Drummond de Andrade & Alceu Amoroso Lima*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2014.
- SCHWARTZMAN, Simon *et al.* *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: FGV/Paz e Terra, 2000.
- SENNA, Homero. *República das Letras: entrevistas com 20 grandes escritores brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- SOARES, Lucila. *Rua do Ouvidor, 110: uma história da livraria José Olympio*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/José Olympio, 2008.
- TELES, Gilberto Mendonça. *Tristão de Athayde: teoria, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. *Modernismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.



Jacques Maritain. Gallica, Biblioteca Nacional da França. Imagem em domínio público.

A reflexão política dos católicos, entre visão integral e partidarismos

*Francisco Borba Ribeiro Neto*¹

Em 1963, Gustavo Corção (1896-1978), o maior intelectual católico conservador brasileiro de seu tempo, rompeu com o Centro Dom Vital, meca dos pensadores católicos de seu tempo, e com Alceu Amoroso Lima (1893-1983), do qual fora amigo e que agora – como grande intelectual católico progressista – representava seu antípoda. Esse rompimento, que poderia parecer uma querela interna no seio de um grêmio acadêmico, é paradigmático da grande fratura da intelectualidade católica do século XX. Seus dois protagonistas seguiriam rumos opostos, Corção cada vez mais ligado ao tradicionalismo, em oposição ao *aggiornamento* (modernização) da Igreja Católica proposto pelo Concílio Vaticano II e vinculado politicamente ao regime militar anticomunista, Amoroso Lima cada vez mais progressista, próximo à Teologia da Libertação e contrário ao regime de 1964.

A Igreja Católica sempre foi plural – fato frequentemente negligenciado por seus historiadores e comentaristas. Já nos primeiros séculos, as referências aos discípulos “de Paulo ou de Apolo” (1 Coríntios 3, 3-7), a questão da circunci-

ção dos convertidos não judeus (Atos 15, 1-30) e a famosa analogia entre a comunidade cristã e os diferentes órgãos do corpo (Romanos 12, 3-10) ilustram não apenas a pluralidade, mas também o conflito latente entre diferentes posições. Na Idade Média, autoridades eclesiásticas cercadas por conforto e próximas ao poder político conviviam com ordens mediantes que exaltavam a pobreza. Na história latino-americana, a perseguição aos jesuítas atesta seu apoio às populações indígenas, em confronto aos interesses das coroas espanhola e portuguesa, teoricamente comprometidas – pelo regime do padroado – com a defesa da fé católica. As polarizações e os conflitos entre católicos ao longo do século XX, particularmente a partir do Concílio Vaticano II, não são novidade.

Desde o período da redemocratização até hoje, a comunidade católica brasileira, cindida entre progressistas de esquerda e conservadores de direita, viu sua influência política se reduzir. Não se trata de um problema apenas quantitativo, ligado ao crescimento demográfico do pentecostalismo evangélico. A ruptura

1 Coordenador do Núcleo Fé e Cultura da PUC-SP.

ideológica não permite a identificação de uma proposta cultural e política definida. Assim, durante a “onda” social-democrata que levou ao poder o PT (Partido dos Trabalhadores), os católicos apareceram como participantes ativos de grandes frentes de esquerda, mas se viram vinculados às frentes evangélicas conservadoras na onda que culminou na eleição de Jair Bolsonaro. Nos dois momentos, havia católicos tanto entre os vencedores quanto entre os vencidos. Em nenhuma das ocasiões esses católicos conseguiram evidenciar, em relação a seus próprios companheiros com outras crenças, um aporte original que ajudasse na superação das contradições que tanto esquerda quanto direita exibiram ao longo do processo sociopolítico. As eventuais contribuições – que, com certeza, existiam – foram submergidas nos confrontos partidários mais amplos. Mas esse limite vem de antes...

Jacques Maritain e a democracia cristã

Em uma obra clássica de 1936, *Humanismo integral*, o filósofo católico Jacques Maritain (1882-1973) criou o conceito de humanismo integral. Fundamentalmente, essa integralidade diz respeito à dimensão transcendente do ser humano, perdida no humanismo antropocêntrico da modernidade. Sem a referência a essa transcendência, a pessoa não conseguiria realizar-se plenamente nem se entregar a uma convivência fraterna. Essa seria a razão, em última instância, tanto da insatisfação existencial quanto da parcialidade das propostas de construção de uma sociedade mais justa tanto à esquerda quanto à direita. Muitos autores católicos de sua época construíram argumentações semelhantes. A mais completa e exaustiva foi, provavelmente, *O drama do ateísmo ateu*, publicada em 1944 por Henri de Lubac (1896-1991), na qual o autor discutia os avanços, limites e contradições de

grandes pensadores modernos a partir dessa chave de leitura.

Pensador com raízes tomistas, Maritain foi tão influente quanto contestado. Bem representava a síntese entre o tomismo hegemônico no pensamento católico, os ideais democráticos do liberalismo, a busca por uma proposta de justiça social que se opusesse ao marxismo comunista e uma certa nostalgia da cristandade pré-moderna.² No campo político, suas posições foram exaltadas como ferramentas para orientar os católicos no contexto das democracias ocidentais, mas criticadas como excessivamente condescendentes com as injustiças sociais do capitalismo liberal. No campo ético-cultural, sua proposta de recuperar a dimensão transcendente da pessoa foi enredada nas leituras dedutivistas e normativas do neotomismo, que pareciam inadequadas a uma sociedade que ansiava pela libertação dos códigos éticos da tradição e pela valorização da experiência individual.

De um modo ou de outro, manteve-se como o pensador mais influente entre os políticos católicos brasileiros desde o fim da Era Vargas (1945) até a redemocratização iniciada em 1984. Suas ideias foram importantes na definição programática do Partido Democrata Cristão (1945-1965), do qual participaram políticos como Franco Montoro (1916-1999), Plínio de Arruda Sampaio (1930-2014) e Álvaro Valle (1934-2000), que posteriormente seriam quadros importantes na formação de partidos tão díspares quanto o PSDB (Partido da Social-Democracia Brasileira), o PT e o PL (Partido Liberal). Após a redemocratização, a influência de seu humanismo integral foi sendo eclipsada pela dos teólogos da libertação.

.....
2 Ainda que aqui se deva salientar que sua concepção de cristandade não era um retorno ao passado. Empregou o termo para indicar uma renovação da presença cristã no mundo, que se daria em termos obviamente diferentes daqueles do passado.

O desenvolvimento humano integral da *Populorum progressio*

O adjetivo integral seria retomado em 1967, com a encíclica *Populorum progressio*, de Paulo VI (1897-1978). O dominicano Louis J. Lebert (1897-1966), um dos principais influenciadores do Papa na redação da encíclica, era um homem preocupado com as relações entre economia e justiça social, conhecedor da realidade dos países pobres e dos trabalhadores. Na encíclica, o desenvolvimento humano integral – que é voltado “ao homem todo” e a “todos os homens” – se contrapõe ao desenvolvimento econômico que não visa o bem comum nem se volta aos mais necessitados, e a uma visão reduitiva e instrumental que o capitalismo teria da pessoa. Incorporava, desse modo, a leitura filosófica de Maritain e o compromisso por uma transformação social mais radical que animava a militância católica nos países subdesenvolvidos.

Aqueles eram anos de ascensão do pensamento utópico, que viveria seu trágico apogeu nos inúmeros movimentos de 1968, e fortalecimento dos regimes autoritários de direita. A esquerda, aparentemente perseguida e esmagada na década seguinte em vários países latino-americanos, como o Brasil, ganhou a simpatia da comunidade católica em boa parte do mundo. Tanto do lado cristão como do lado marxista, vários autores se dedicaram a revisar as teses antirreligiosas do comunismo e propor uma conciliação. Conceitualmente factível ou não, essa conciliação determinou uma releitura secularizada da doutrina católica, centrada sobretudo na possível contribuição da comunidade eclesial num processo de transformação da sociedade.

A “integralidade” deixou de ser vista como um componente do processo de transformação da sociedade, para ser vista como resultado da própria revolução. Na sociedade pós-revolucionária, o ser humano poderia se realizar plenamente. Enquanto isso, o ser humano seria irremediavelmente fragmentado pela determinação objetiva

das relações de produção. Essa concepção determinista da natureza humana e a ilusão da utopia pós-revolucionária só iriam ser dissipadas nas últimas duas décadas do século XX, com a queda dos regimes comunistas europeus e a ascensão dos movimentos de minorias, que descortinaram questões sociais, morais e existenciais que não podiam ser resolvidas com a simples mudança do modelo de produção.

Além disso, havia uma hegemonia das teorias da secularização, que supõem a religiosidade como um elemento constitutivo das sociedades pré-modernas, que seria aos poucos eliminado pela ascensão do racionalismo e da ciência ou pela libertação dos mecanismos de opressão. Sendo assim, a efetividade e até a sobrevivência da Igreja Católica dependeria de sua capacidade de motivar seus fiéis a terem uma conduta mais ética e/ou mais comprometida com a transformação. No fundo a busca pelo transcendente, essencial ao humanismo integral de Maritain, seria um epifenômeno que, dependendo da sensibilidade de cada um, poderia ser mais importante ou menos.

A chamada pós-modernidade aceitou a fragmentação do ser humano como um dado inevitável, oscilando entre o drama existencial e o pragmatismo conformista. A permanência, até com um fortalecimento identitário, dos movimentos religiosos levou à formulação das teorias de uma sociedade pós-secular. A Igreja Católica, contudo, parecia ter adormecido sua proposta “integral”. João Paulo II realizou em seu pontificado, com suas encíclicas e catequeses, um intenso trabalho para recuperar o elemento transcendente da mensagem cristã (*Redemptor hominis*, 1979), a relação entre fé e razão (*Fides et ratio*, 1998), as raízes tanto místicas quanto racionais da ética (*Veritatis splendor*, 1993, catequeses sobre a Teologia do Corpo) e o compromisso social cristão (*Centesimus annus*, 1991, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, *Laborem exercens*, 1981). Boa parte desse esforço, contudo, foi ocultado tanto pelo seu posicionamento no confronto entre capitalismo e comunismo quanto pelas leituras redutivas que o apresentavam apenas como um moralista esquemático.

Com Bento XVI e Francisco

Na esteira da crise financeira internacional, o conceito de desenvolvimento humano integral seria recuperado por Bento XVI (1927-2022) em sua encíclica *Caritas in veritate* (2009). Seu sucessor, papa Francisco (1936-), renomeou o Pontifício Conselho Justiça e Paz como Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral em 2016. O gesto consagrava o desenvolvimento humano integral como explicitação da doutrina social da Igreja nos vários âmbitos da sociedade. Contudo, o termo “integral” se consagrou, inclusive no âmbito não eclesial, com a “ecologia integral”, proposta na *Laudato si'* (2015).

Essa ecologia integral é frequentemente reduzida a um outro termo para designar a ecologia social – ramo das ciências que se dedica especificamente às relações entre sociedade e ecossistemas. De fato, a ecologia integral compartilha com todas as correntes da ecologia social a premissa de que “tudo está interligado” e que toda ação humana impacta o meio ambiente e gera um “efeito de rebote” da natureza sobre o sistema social. Também considera, como a maior parte do ambientalismo atual, que em nossa sociedade os pobres são as maiores vítimas das agressões ao meio ambiente. Contudo, a ecologia integral se caracteriza pelo diálogo com correntes ambientalistas como a “ecologia profunda” e os movimentos ecológicos espiritualistas, numa retomada dos elementos transcendentais e estéticos na reflexão ecológica – e aí reside seu fascínio. Como o nome sugere, “integra” as reflexões ontológicas e éticas, inevitáveis para qualquer pessoa, às práticas sociais e ao conhecimento científico sobre o meio ambiente.

Populorum progressio, *Caritas in veritate*, *Laudato si'* e, mais recentemente, *Fratelli tutti* (2020) são textos dedicados à solidariedade e à fraternidade universal. Esse tema, juntamente com a busca por um enfoque integral dos problemas humanos e sociais, é o fio condutor que as une. Com Bento XVI e Francisco, outro elemento fica ainda mais evidenciado: o amor não é apenas um sentimento que ilumina algumas relações

interpessoais, mas é um critério que orienta as ações da pessoa na vida social e política. “A caridade na verdade”, isto é o amor compreendido naquilo que realmente deve ser, escreve Bento XVI, “é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira” (*Caritas in veritate*, n. 1).

“Integral” para o século XXI?

Existe uma reproposição implícita da doutrina social católica no ensinamento de Bento XVI e Francisco, numa busca de diálogo tanto com os dramas existenciais da pós-modernidade quanto com as contradições socioeconômicas do capitalismo. Na experiência do amor, a pessoa pode descobrir sua integralidade e sua integridade (tanto ontológicas quanto noéticas) e a sociedade pode se reconhecer solidária – única alternativa para superar suas contradições e injustiças. São propostas que não desejam ser confessionais, partem do princípio de que essa abertura para o “amor político” está inscrita no coração de todo ser humano. Ao mesmo tempo, são características de um momento “pós-secular”, no qual não se abdica da dimensão religiosa. O amor é “uma força que tem a sua origem em Deus, Amor eterno e Verdade absoluta” escreve Bento XVI, na *Caritas in veritate* (n. 1). “Como crentes, pensamos que, sem uma abertura ao Pai de todos, não pode haver razões sólidas e estáveis para o apelo à fraternidade” escreve Francisco, na *Fratelli tutti* (n. 272).

Numa perspectiva sociopolítica, podemos sintetizar essa revalorização da “integralidade” em sete pontos principais, encontrados ao longo das encíclicas citadas:

O primado da pessoa sobre as coisas (numa crítica à mercantilização da vida realizada pelo capitalismo) e sobre os processos sociais (crítica à filosofia da história marxista). Ela é uma totalidade que não pode ser reduzida às suas várias dimensões (econômica, cultural, social etc.). Entre estas dimensões, se sobressai a religiosa, pois a vida humana é forçosamente relação com

o Mistério, e o coração do homem não se satisfaz enquanto não descansa em Deus, como lembrava santo Agostinho.

O objetivo último de todas as ações que acontecem na vida social é a construção do bem comum, que coincide com a plena realização de cada pessoa. O bem comum, contudo, só pode ser alcançado quando se parte dos últimos, dos mais fragilizados e excluídos. A partir deles se chega ao bem de todos.

A dimensão ética, enquanto manifestação da liberdade da pessoa, está presente em todas as esferas da vida (pessoal, econômica, política) e é necessária para a construção do bem comum. Não se pode pensar em progresso, desenvolvimento ou justiça social sem uma atenção particular para com a ética pessoal.

Essa não é uma ética individualista, que se esgota na própria coerência moral, mas uma ética da fraternidade, da solidariedade, do diálogo e do encontro com o outro. Implica em trabalhar por sociedade abertas, capazes de acolher e integrar a todos.

Existe um vínculo profundo entre o ser humano e seu meio ambiente, que determina nossa responsabilidade para com toda a natureza. Essa responsabilidade não é apenas uma questão tecnocientífica ou político-econômica. Ela implica numa postura cultural que também mobiliza as artes, a filosofia e as religiões, como expressões que são da subjetividade humana.

O bem comum não se realiza a partir de uma lógica de mercado, como apresentado pelo neoliberalismo, nem pode ser construído em oposição à liberdade da pessoa, como aconteceria numa sociedade “de controle”, seja ela coletivista ou capitalista.

O Estado tem a função de zelar pelo bem comum, cumprindo uma responsabilidade social. Essa responsabilidade se manifesta como apoio efetivo ao protagonismo das pessoas e das organizações. Ao Estado cabe garantir a possibilidade de efetivação das propostas geradas pela sociedade, numa postura subsidiária, sem se sobrepor a elas.

Desenvolvimento humano integral e o Brasil

O Brasil, após a redemocratização, viveu um inegável processo de desenvolvimento socio-econômico. Em 1980, registrava um PIB de US\$ 163 bilhões e era a 12ª economia no mundo. Em 2011, o PIB foi US\$ 2.492 bilhões, e o País era a sexta economia mundial. A porcentagem de pobres na população brasileira, que era 34% em 1980, chegou a cair a 8,5% em 2014. Apesar desses êxitos, em 2019, o Brasil tinha um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH, que considera renda, saúde e educação) de 0,765 (numa escala que vai de 0 a 1), com uma posição no *ranking* internacional relativamente baixa: era o 84º país em IDH, abaixo de outros países latino-americanos como Argentina, Uruguai, Cuba, Peru e Colômbia. Além disso, a crise econômica da última década fez o PIB regredir para US\$ 1.796 bilhões em 2016, e o Brasil cair para nona economia mundial, ainda antes da pandemia. O número de pobres voltou a crescer, chegando a 11% em 2017.

O desenvolvimento econômico brasileiro, no período recente, baseou-se principalmente no crescimento da produção e exportação de bens primários (produtos agrícolas, minérios etc.), sem que houvesse o investimento necessário para o aumento da eficiência geral da economia e o desenvolvimento humano de sua gente. São bem conhecidos os problemas enfrentados na saúde e na educação – setores vitais para a promoção humana e para o próprio progresso econômico. Outro exemplo clássico das dificuldades do desenvolvimento brasileiro é seu processo de desindustrialização: em 1970, a indústria representava 21% do PIB, em 2019, apenas 11%.

Sob a ótica da integralidade, trata-se de um desenvolvimento parcial, que se vale dos avanços em alguns setores sem enfrentar as dificuldades de outros. Os grandes gargalos, seja em termos de infraestrutura produtiva, seja em termos de promoção humana da população, não são

adequadamente enfrentados, gerando uma série de fragilidades tanto na economia quanto na vida dos cidadãos. Não é um desenvolvimento que alcança a todos, em todas as dimensões de suas pessoas, como propugnava Paulo VI na *Populorum progressio*.

Esta falta de desenvolvimento integral da pessoa se reflete diretamente no plano político. Apesar dos avanços relativos à democratização, à participação política, ao protagonismo das pessoas e das organizações, o fisiologismo, a corrupção e os populismos, de direita ou de esquerda, ainda dominam a cena política. Quanto menos uma população amadurece no plano político e cultural, mais se deixa enganar por políticos corruptos, menos participa da vida política, mais apela para soluções intempestivas.

Por tudo isso, pode-se caracterizar os problemas encontrados no processo de desenvolvimento socioeconômico e político brasileiro justamente como consequências da falta de uma perspectiva integral de pessoa e de desenvolvimento.

Uma contribuição possível

Num país de longa tradição católica, marcado pelas mais diversas traições tanto à caridade cristã quanto à unidade entre os fiéis, ainda é possível que a reflexão política católica traga alguma contribuição para a sociedade como um todo? Qual tipo de contribuição seria? Tudo depende dos caminhos seguidos pelos próprios cristãos... Um deles aponta para a defesa ferrenha de valores considerados caros à tradição ocidental, como a liberdade pessoal e a família. Foi a via seguida, por exemplo, pelos republicanos cristãos nos Estados Unidos. Seu perigo é o de criar uma identidade sempre na defensiva, com pouca capacidade de dialogar e propor novos

caminhos à sociedade como um todo. Outro caminho é centrado na opção pelos pobres e na transformação social, aprofundando a alternativa apresentada pela Teologia da Libertação latino-americana nas últimas décadas. Aqui, o perigo tem residido numa visão apenas sociopolítica da identidade cristã, que reduz sua contribuição aos próprios movimentos de esquerda que deseja apoiar.

A Igreja Católica é plural e tem feito um grande esforço para se reconhecer como tal. Esquerda e direita, progressismo e conservadorismo devem ter seu espaço de fala reconhecido em seu interior. A doutrina social católica não é uma opção ideológica ou mesmo uma proposta política. Trata-se mais de uma sabedoria adquirida ao longo da história, que apresenta critérios de discernimento que podem ajudar as mais diversas tendências políticas a se comprometerem com o bem comum. Nesse sentido, recuperar uma visão integral de pessoa e desenvolvimento socioeconômico pode servir à superação dos obstáculos que surgem nos dois caminhos citados acima.

Para adquirir essa visão integral, é necessário superar os sectarismos, aprender a dialogar e a valorizar o bem que pode existir em todas as posições – numa antítese ao que fazem partidos e grupos políticos, em sua luta pelo poder. Só aquele que se descobre muito amado é capaz de amar a todos e valorizar o bem, mesmo indo contra seus interesses particulares. Essa é a contribuição que os cristãos, segundo a própria mensagem da Igreja, deveriam ser capazes de dar para a política – contribuição que permitiria reconhecer um rosto em comum mesmo na pluralidade. Os católicos serão capazes disso, no Brasil do século XXI?

“A questão social tornou-se uma disputa ideológica”, com Rodrigo Coppe Caldeira¹

R.L. – A encíclica *Rerum Novarum* fundamentou a Doutrina Social da Igreja. Qual foi a sua repercussão no Brasil?

R.C.C. – A *Rerum Novarum* chegou ao Brasil no momento em que o país passava por uma transição de um regime monárquico para a República, por isso a Igreja teve de repensar a sua atuação num Estado que passou a se afirmar laico. Isso trouxe inúmeros desafios para a atuação da Igreja na esfera pública. A encíclica do papa Leão XIII abriu todo um campo para novas compreensões das formas econômicas e políticas da sociedade, incentivando intelectuais, leigos e religiosos a refletirem sobre a realidade social a partir dos fundamentos propostos por Roma.

R.L. – E quais foram os principais intelectuais brasileiros influenciados por essa nova visão social?

R.C.C. – Foram muitos os que descobriram o “valor teórico do catolicismo” para se pensar a realidade social na primeira metade do século XX. Mas podemos citar como os principais o redentorista Júlio Maria, o advogado Jackson de Figueiredo, o padre Leonel Franca e os escritores Alceu de Amoroso Lima e Gustavo Corção. O surgimento desses intelectuais veio contrariar a ideia de que os católicos representariam aquilo que havia de mais atrasado de um mundo que não existiria mais. Apenas a ideia da possibilidade da existência de um homem inteligente e culto que pertencesse à Igreja era impensável naquele período, mas essa ideia foi enfraquecendo com o surgimento desses pensadores que estavam atentos ao novo mundo

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. É líder do Laboratório de Estudos em Religião, Modernidade e Tradição (LeRMOT) da PUC-Minas.

que surgia sob seus olhos e tinham muita coisa relevante a dizer a respeito.

R.L. – E qual a contribuição deles a respeito desses problemas?

R.C.C. – Eles notaram que a “encíclica social” de Leão XIII era um passo importante da Igreja para se afastar da ideia de uma instituição aristocrática, cerrada em si mesma, e buscar uma resposta para as condições sociais que o mundo vivia. As preocupações da Igreja até aquele momento giravam mais em torno das questões pastorais, sem muita atenção às questões de cunho social. Mas isso mudou significativamente com o aparecimento da *Rerum Novarum*.

E isso era importante no Brasil, que se situava numa posição particular dentro das novas configurações do sistema-mundo, assinalado por várias dificuldades, como a parca industrialização, a instabilidade política, os problemas advindos da abolição da escravatura, as condições precárias de vida dos trabalhadores, tanto no campo como nas áreas urbanas, além da fermentação ideológica com os arroubos positivistas, cientificistas e liberais.

Oficialmente a questão social já aparece em alguns documentos do período, como a *Carta pastoral coletiva do episcopado* (1900). Em 1908 foi fundada no Rio de Janeiro a *União Popular do Brasil*, que tinha como fim, respondendo ao lema de Pio X – *instaurare omnia in Christo* – “a promoção da ordem cristã na sociedade, principalmente pela instrução do povo quanto aos deveres e direitos sociais”, além de “combater a tendência revolucionária no terreno social”. Podemos citar alguns leigos que tiveram destaque em abrir caminho para uma ação social da Igreja no Brasil: em Pernambuco, se destacaram Carlos Alberto de Menezes e Luiz Correia de Britto; em Minas, Joaquim Furtado de Menezes; no Rio, Felício dos Santos; Joaquim Inácio Tosta na Bahia, e Porfírio Prado em São Paulo. O esforço leigo e hierárquico, que se aprofundou na segunda e na terceira década do século XX, surtiu algum resultado na medida

em que a Igreja no Brasil repensa o seu papel social e passa a agir.

R.L. – Mas houve uma divisão no pensamento social católico brasileiro...

R.C.C. – Sim. Ainda que a Igreja tivesse orientações claras em torno da questão social, um de seus maiores dramas no período, e por praticamente toda a segunda metade do século XX, foi a infiltração em seus meios de certas ideologias, como o integralismo e o socialismo. O integralismo, por exemplo, como uma vertente fascista, seduziu muitos brasileiros, entre eles poderíamos citar o jovem Hélder Câmara, que mais tarde, nas décadas seguintes, simpatizaria com os ideais socialistas. O pensamento socialista também teve grande impacto nos meios católicos, levando a Igreja brasileira a se ver também às voltas com um radicalismo de esquerda. A força dessas ideologias fez com que elas penetrassem nos meios católicos, levando alguns deles a radicalizarem os discursos até, em alguns casos, ao rompimento com a Igreja.

R.L. – E essa divisão ainda parece viva...

R.C.C. – Sim, essas radicalizações têm reflexos até hoje no catolicismo brasileiro. A dupla “tradição-revolta”, de que fala Robert Nisbet, ainda ressoa nas mentes daqueles que se creem capazes de realizar um mundo social em plena harmonia.

R.L. – Mas quando isso teve início?

R.C.C. – Sabemos que o pensamento social brasileiro não ficou alheio à radicalização política internacional do pós-guerra. E suas consequências também geraram uma profunda polarização na Igreja Católica no Brasil.

Surgiu, então, a “esquerda católica”, que tinha suas raízes naquilo que foi chamado de “cristianismo de libertação” e foi expressão de uma conjuntura marcada por novas correntes teológicas que se configuravam na Europa, pela situação sociopolítica da América Latina e pela expansão do ideal socialista. E na outra ponta da lança da ideologização do pensamen-

to católico brasileiro, que poderíamos denominar como “tradicionalismo católico” ou “integrista”, constituiu-se em contrapartida ao chamado “socialismo cristão”. Assim, a questão social tornou-se uma disputa ideológica, de quem poderia oferecer as respostas ideais para as contradições da vida sociopolítica dos brasileiros. A corrente integrista, ou neointegrista, como queiram, mais expressiva no Brasil – a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a TFP – movia-se de maneira bastante característica e também diferenciada de seus congêneres europeus, envolvendo-se diretamente com as questões sociais, especialmente quando os posicionamentos da “esquerda católica” tomavam o espaço público, buscando assim realizar um contrapeso.

R.L. – Quais os grupos mais importantes dessas vertentes ideológicas?

R.C.C. – A Juventude Universitária Católica, criada em 1930 como parte da Ação Católica Brasileira, iniciou-se como um movimento conservador, mas logo após a sua reorganização, entre 1946 e 1950, tornou-se mais autônoma, tendo maior envolvimento nos movimentos universitários e também de esquerda, sendo, obviamente, influenciada por eles. No final da década de 1950, o que se presenciou foi a radicalização da JUC, aproximando-se cada vez mais do ideal comunista.

Outro grupo importante que se vincula à emergência da “esquerda católica” no Brasil foi a Juventude Operária Católica (JOC). Também parte da Ação Católica Brasileira, a JOC, considerada um dos movimentos de leigos mais significativos, foi um movimento da classe operária urbana que teve considerável atuação entre o final dos anos de 1940 e 1970. Teve um caminho parecido com a JUC, passando de um grupo politicamente moderado em seus inícios a um discurso cada vez mais radical claramente de fundo socialista, tornando-se assim, alvo da repressão do governo militar no início dos anos 1970.

Já do lado do “tradicionalismo católico” ou “integrista”/“neointegrista”, um dos grupos mais importantes se deu em torno de Plínio Corrêa de Oliveira no início dos anos 1930 e as polêmicas que despertaram o pensamento maritainista, que abria possibilidades de alguma aproximação entre o pensamento social católico e certos pressupostos da democracia moderna. Como Plínio e seus seguidores, tal como a maior parte do movimento católico de direita, eram influenciados pelo pensamento ultramontano, logo se posicionaram contra qualquer possibilidade de aproximação aos valores modernos, sejam eles advindos da orbe liberal seja socialista, particularmente.

Mas como o espectro da “esquerda católica”, os integristas também se subdividiram em vários grupos diferentes entre si, mas próximos por um ideal de sociedade cristã, forte anticomunismo e crença num “inimigo interno”: o progressismo católico, o comunismo disfarçado que intenta destruir a Igreja e que faz parte de mais um momento da história da conspiração mundial contra os católicos. Entre outros grupos integristas, os mais significativos foram, além da TFP (1960), o grupo “Permanência” (1968), nome da revista que editavam, que tem na figura de Gustavo Corção seu grande nome e o grupo “Hora presente” (1968).

R.L. – E quais eram as ideias principais que os moviam?

R.C.C. – De maneira geral, os ideais de fundo que marcam esses movimentos da “esquerda católica” são apropriações de ideais de grupos revolucionários do século XVIII, XIX e início do XX, na crença progressista de um caminho histórico inexorável, numa temporalidade linear e teleologicamente orientada. A compreensão negativa da totalidade da existência política leva à atitude marcada pelo ideal do “espírito revolucionário”, que acredita que “se toda a cultura humana está a serviço dos interesses de classes particulares, ela merece ser destruída em sua totalidade”. É a vez do mes-

sianismo revolucionário e a esperança de uma salvação total imanente.

Também de maneira geral, podemos dizer que uma das ideias que marcavam os grupos do “tradicionalismo católico” ou “integrismo”, não obstante as suas particularidades, era a preocupação que tinham em torno das novas correntes teológicas que se formavam, o movimento social católico, a experiência dos padres operários e a Juventude Operária Católica, o movimento bíblico, o movimento litúrgico, as iniciativas católicas no movimento ecumênico. O medo da “infiltração comunista” e dos valores modernos na Igreja levaram-no a uma concepção quase estática da Igreja, muitas vezes designando como “tradição” um conjunto de posições doutrinárias do século XIX e XX, especialmente aqueles que se delinearão no *Syllabus Errorum Modernorum* (1864), de Pio IX.

R.L. – Atualmente, qual a posição da Igreja em relação aos problemas sociais e também das perspectivas ideológicas adotadas por alguns grupos?

R.C.C. – Nem avanço galopante a um futuro iluminado, nem retorno a uma sociedade imaginária, mas responsabilidade. A ideia de reforma, assim sendo, tem aqui seu lugar. Lembra-se por Bento XVI ao discursar aos cardeais no Natal de 2005, tratando especificamente da conjuntura pós-conciliar, o papa lembrava esse importante tema para a Igreja universal.

O tema foi encarnado de maneira contundente pelo papa Francisco, que desenvolve seu pontificado atento às necessidades de reformas internas, às estruturas curiais propriamente, mas também aos dramas do mundo contemporâneo, apontando assim, entre outras coisas, para a necessidade de pensarmos em uma “ecologia integral”. Bergoglio, a partir de sua formação e vivências singulares, desenvolveu um pensamento que incide claramente em seu pontificado, que pode ser lido particularmente em sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, e que também nos traz elementos reflexivos para outras áreas da vida contemporânea. Marcada por polarizações ferozes e violentas no período da ditadura militar argentina, Bergoglio tentava se equilibrar e concertar as diferentes visões a partir de quatro princípios: 1) o tempo é superior ao espaço; 2) a unidade prevalece sobre o conflito; 3) a realidade é mais importante do que as ideias e; 4) o todo é superior às partes. Dois deles que me chamam especial atenção é a de que a unidade prevalece sobre o conflito e que o todo é superior às partes. Nada mais atual e iluminador, e também desafiador, para o início do século XXI. Frente aos inúmeros desafios contemporâneos que nos tocam a todos, como a crise ecológica, a crise econômica e suas exclusões, os fanatismos e sectarismos de diferentes naturezas, o individualismo irresponsável, a obsessão por si e a incapacidade da escuta, entre tantos outros, Francisco tem algo a nos dizer.

Formação religiosa do Brasil

*Edgard Leite Ferreira Neto*¹

A necessidade do mundo espiritual

É comum, e até certo ponto imperioso, hoje em dia, no meio acadêmico, acreditar que todas as coisas a serem consideradas, no entendimento do mundo, se resumem ao que se percebe com os sentidos. Muitos historiadores contemporâneos acreditam nisso. E, para diversos, dentre esses, até a consciência deve ser entendida, principalmente, a partir daquilo que, supostamente, ela espelha: este mundo de formas e realidades que se desvanecem de forma contínua.

A tradição ocidental, no entanto, sempre viu as coisas de outra maneira. Desde Platão, pelo menos, entendeu-se que existia um outro mundo, um mundo espiritual e invisível. Em tradições anteriores, a da Bíblia, por exemplo, tudo que existe, repousa no Espírito. Tal dimensão foi concebida como essencial. Não porque nela pensaram os filósofos e os profetas. Mas porque assim entenderam os seres

humanos, acostumados a perceber existências no invisível e a buscar algo eterno na transitoriedade opressiva do mundo.

Tal mundo espiritual desempenhou, historicamente, pra os seres humanos, um papel extremamente relevante nos seus atos. Muito maior do que aquele que lhe foi atribuído por Immanuel Kant (1724-1804). Kant teve a oportunidade de tratar do assunto na sua crítica à obra do cientista e místico sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772). Swedenborg concebeu a existência de um mundo invisível vasto e complexo, que se comunicava com este nosso através de devaneios. Kant meditou sobre a relevância de toda essa visão de Swedenborg, e evocou Sócrates, quando este, se referindo aos produtos de uma feira, disse: “quantas coisas que ali existem das quais não preciso!”². Na verdade, concluiu Kant, “a razão humana não possui asas fortes o suficiente para superar nuvens tão altas acima de nós, nuvens que retêm de nossos olhos os segredos do outro mundo”³. Assim, Kant sustentou uma relativa cautela

1 Presidente da Academia Brasileira de Filosofia. Professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

2 KANT, Immanuel. *Dreams of a Spirit-seer, illustrated by dreams of metaphysics*. New York: Macmillan, 1900. p. 115.

3 KANT, Immanuel. *Dreams of a Spirit-seer, illustrated by dreams of metaphysics*. New York: Macmillan, 1900. p. 121.

diante da natureza dessas experiências com o invisível. Uniu-se à tendência moderna de uma crescente secularização do pensamento e reforçou o movimento em prol de uma minimização expressiva do papel relevante que os sonhos e devaneios desempenham nos atos humanos. Tal perspectiva insere-se em um quadro de conflitos intelectuais, com fortes implicações políticas e sociais. Porque o fato de tal mundo não ser absolutamente necessário para Kant não queria dizer que não fosse necessário para Swedenborg e para multidões.

O enigma do presente

A partir do século XVIII, de fato, com a circunstancial vitória política da descrença, maior ou menor, dos iluministas, a inclinação e a obsessão pelo mundo de transitoriedades se generalizou em determinados meios. E de tal forma que, aos poucos, a dedicação ao sensível, o aprofundamento epistemológico no material, apenas, tornou-se um vício.

Para os físicos e químicos, por exemplo, a pouca importância de um mundo espiritual se justificou pelos resultados excepcionais obtidos, em si, pelo poder da matemática. Embora os limites da física e da química sempre apontassem para um universo enigmático. Para algo além.

Mas, para os objetivos a que se propunham (transformar petróleo em plástico ou construir uma bomba nuclear, por exemplo), o que fosse que existisse além, se existisse, não tinha maior significação *prática*. Pois qualquer determinação, moral, por exemplo, que dele viesse, não teria efeitos ponderáveis sobre o que pode ser obtido através da manipulação matemática das coisas que existem no mundo sensível.

Contudo, para os historiadores, a dificuldade de tal perspectiva em propiciar a compreensão daquilo que ocorreu, e portanto, o que ocorre, tornou-se extremamente clara, com o tempo. Pois não se lida em tal caso apenas com a desagregação do sensível, mas também com as constâncias e inconstâncias da consciência. Que não podem ser quantificadas.

Entre tais estudiosos do passado, a surpresa incômoda com o caráter enigmático do presente tornou-se recorrente. O que geralmente é expresso sob a forma de um impressionante terror com tudo que ocorre. A realidade provoca, neles, um horror descontrolado, quer quando nela emergem movimentos surpreendentes, quer quando se descobre em seu cotidiano a recorrente e incontrolável presença da morte.

A realidade do *agora* aparece usualmente com uma natureza diferente daquela que seria esperada: a considerar, como apenas se considera, os entendimentos sensíveis dos atos humanos. Ou daquilo que é aparente.

O passado apreensível e, de forma quase unânime, corretamente descrito, a partir exclusivamente de fontes documentadas, não permite entender porque, no mundo em que se vive, as coisas são permanentes surpresas. Se a história é essencialmente conflito, porque os seres humanos buscam a conciliação? Se o ressentimento é motor dos atos humanos, porque se perdoa? Se há classes sociais, e se isso é tão relevante na existência, porque tantos não se preocupam com a diferença entre as condições sociais humanas?

“O estudo da história, na verdade, repousa sobre o mistério do mundo. Que se expressa no mistério da consciência. Inclusive o mistério da crença, que a secularização opressiva não consegue eliminar. Principalmente porque não crer também é crença.”

Não há uma fórmula para resolver esses problemas, assim como há uma que permite separar o hidrogênio e o oxigênio da água. Muitas tentativas são feitas no sentido de controlar cientificamente os atos humanos e prever suas reações, mas os resultados são imprecisos e instáveis. E exigem uma energia política e social tão grande que geralmente conduzem ao assassinato em massa.

Acreditam, no entanto, muitos historiadores, que se podem obter verdades universais no estudo do passado, da mesma forma que a física ou a química obtém verdades matemáticas e leis. Mas tal crença nunca redundará na produção de um conhecimento análogo àquele produzido por aquelas ciências. A questão é que o estudo da história, a partir, exclusivamente, do mundo sensível, é naturalmente limitado.

Alguém pode dizer que o é porque há mais forças, além das sensíveis, que atuam na história. A grande maioria delas não é visível, nem objeto dos sentidos. Embora sua existência seja percebida através do extraordinário. Mas outro alguém pode dizer que, simplesmente, multidões acreditam na existência de um mundo espiritual, e que atuam a partir dele, e não das coisas do mundo. E o fazem por necessidade. Pode-se minimizar essa necessidade? Poderíamos perguntar a partir de Kant. Ou, melhor, pode-se eliminar essa necessidade? Não parece que seja possível. Porque o senso do mistério é onipresente e onipotente nas consciências.

A história não é uma ciência. Não pode obter verdades universais a partir de eventos atestados, do ponto de vista do fato, no mundo sensível. O estudo da história, na verdade, repousa sobre o mistério do mundo. Que se expressa no mistério da consciência. Inclusive o mistério da crença, que a secularização opressiva não consegue eliminar. Principalmente porque não crer também é crença. Pois aqueles que creem exclusivamente no mundo visível não podem, em absoluto, comprovar que o mundo espiritual não existe. O mistério é a maior realidade. E, assim parece ser, o extraordinário é a dinâmica de sua manifestação nesse mundo de transitoriedades.

“Não se pode contemplar o Brasil, sua história tênue, a fragilidade de seu povo, sem considerar a força que mantém a sociedade unida. Os misteriosos movimentos que configuraram a consolidação do país.”

O enigma das decisões

Existe, portanto, o enigma que ronda as decisões humanas. Isto é, as decisões morais, que não se prendem, apenas, ao mundo, mas também a impressões, subjetividades, percepções do invisível. Surto imaginativo, sonhos.

O mundo espiritual, seja o que for, está presente na história humana. Primeiro, porque nada se processa sem a ponderação de um enigma prévio. E, nesse campo do problema, se busca e se encontra quer a solução, quer a impotência diante do mistério. Segundo, porque muitos nele acreditam, e ali veem a tônica de seu destino: a necessidade de emergir do universo da história para algo maior do que ela. E nele está o caminho para isso. Porque, neste mundo, não há caminho que dure para além dos instantes que se dissolvem. E sua natureza deve ser considerada, ainda que misteriosa, mesmo que de maneira meditativa ou contemplativa, nos elementos que permitem a compreensão da jornada humana no tempo.

Não se pode contemplar o Brasil, sua história tênue, a fragilidade de seu povo, sem considerar a força que mantém a sociedade unida. Os misteriosos movimentos que configuraram a consolidação do país. É verdade que uma história centrada no mistério não é controlável por ninguém, e apresenta o extraordinário (ainda

que o extraordinário seja Deus, ou apenas a *fortuna*) como regra. Mas o extraordinário é regra na existência.

O maravilhamento com a existência decorre exatamente dessa vivência do surpreendente e, principalmente, com o que ele traz de singular: a percepção de que o existente é fruto de algo maior que ordena o mundo. Pois a ordem é também surpreendente. Mesmo na física e na química.

A experiência visível, com sua transitoriedade contínua, é fruto de perdas intermináveis. Por isso é natural que se voltem todos para algo diferente, algo que não tenha ódio, nem morte, nem dinheiro. E que seja verdadeiro numa assombrosa realidade espiritual. Por isso é importante considerar as crenças dos brasileiros, suas origens, seus movimentos, e como eles ajudaram a construir essa comunidade que chamamos de Brasil. Pois o Brasil é fruto das decisões daqueles que aqui viveram e vivem.

O espírito é importante para considerar todo aquele que existe: o ser humano em si. E também suas associações, comunidades e nações.

Experiências religiosas no Brasil

Sabemos que o Brasil é um dos países mais religiosos do Ocidente. O Instituto Gallup realizou várias pesquisas internacionais sobre o assunto, entre 1947 e 2001. Os resultados foram e continuam sendo consistentes.

Em 1947, os EUA tinham 94% da população acreditando em Deus, mas o índice caiu para 83% em 2001. A Índia, cujo percentual de crença em Deus, em 1975, era de 98%, também caiu para 94% em 1995.⁴ No Brasil, a porcentagem dos crentes em Deus variou positivamente de 96% em 1947, para 99% em 1995. Inversamente,

portanto, os EUA e a Índia, países também crentes, apresentaram ligeiras quedas ao longo da segunda metade do século XX. Isso significa que o impacto do desenvolvimento científico no Brasil e as reformas no sistema educacional não influenciaram de forma negativa a perspectiva religiosa da sociedade brasileira. Ao contrário, aparentemente.

Uma pesquisa nacional, do DataFolha, de 2007, confirmou essas conclusões. Seus resultados apontaram que 97% dos brasileiros afirmam acreditar em Deus. 93%, que Jesus ressuscitou após morrer na cruz. 92%, que o Espírito Santo existe. 83%, que Maria deu à luz a Jesus, sendo virgem. 75%, que o diabo existe. E 77% acreditam que Jesus voltará à Terra no final dos tempos.⁵ Isso significa que há uma solidez nas crenças, que resistem à natureza do movimento educacional e ao processo de descrença que, de forma crescente, passou a presidir as diferentes mídias, em todo Ocidente.

De fato, uma outra pesquisa DataFolha, de 2010, apurou que 59% dos brasileiros acreditam na teoria da evolução “mas com Deus guiando o processo”. E 25% defendem que Deus, sozinho, criou o mundo e todas as formas de vida. Apenas 8% creem num processo evolutivo sem a participação de Deus.⁶

Essa pesquisa comprova a cautela, ou a prudência, da sociedade brasileira diante da proliferação das ideias científicas, de uma forma geral, quando implicam em desqualificação das crenças. Quando desprezam o mundo do espírito.

Dois coisas também devem ser anotadas nessas pesquisas. Primeiro, que 77% sustentam que Jesus voltará à terra no final dos tempos. Tal crença pressupõe um olhar muito especial sobre a natureza da história e, conseqüentemente, sobre o papel preciso da política. Tanto aponta para seu caráter fortemente messiânico quanto para sua

4 NORRIS, Pipa; INGLEHART, Ronald. *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 90.

5 Disponível em: http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2013/05/02/religiao_03052007_1.pdf. Acesso em: 20 mar. 2023.

6 Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2010/04/1223573-59-acreditam-na-evolucao-entre-as-especies-sob-o-comando-de-deus.shtml>. Acesso em: 20 mar. 2023.

eventual pouca importância, diante da natureza transitória do mundo. Segundo, é significativo o fato de que 75% das pessoas acreditarem na existência do diabo.

A existência do diabo estabelece um poderoso instrumento de controle das atitudes morais. Mesmo numa sociedade com forte leniência moral, como a brasileira, tal crença estabelece a convicção de que há uma força invisível que conduz as pessoas ao erro. E que o ato de correção repousa numa tomada de decisão que tem como paradigma disposições morais existentes no mundo espiritual.

Ao contrário de Kant, o povo brasileiro não apenas reconhece a necessidade desse mundo espiritual como também sobre tal universo tem inúmeras certezas. De onde vêm essas certezas é complexo explicar.

Origens do problema religioso brasileiro

Parece claro que a existência brasileira é uma experiência coletiva e histórica de confiança, de construção de vínculos, que se sobrepõem aos desconfiados e críticos, e relativiza todo conflito interno. Porque é na identidade dos costumes, das cismas, das perspectivas, que as pessoas se reconhecem, apenas. Em alguns casos, como o nosso, no idioma principalmente. E isso é confortante, e bom.

E não existiríamos se não fosse assim.

É muito ruim não se reconhecer numa coletividade. Isso configura um isolamento. E o terror do isolamento, como nos explicou, a partir de Tocqueville, Elizabeth Noelle-Neumann,⁷ é um motor de aceitação de relações maiores e mais amplas.

Em todas as nações é assim. Mas há sempre particularidades.

Como escreveu Alexis de Tocqueville:

Se nos fosse possível remontar até os elementos das sociedades e examinar os primeiros monumentos de sua história, não duvidaria de que pudéssemos descobrir aí a causa primeira dos preconceitos, dos hábitos, das paixões dominantes, enfim de tudo o que compõe o que se chama caráter nacional... Assim se explicaria o destino de certos povos, que uma força desconhecida parece arrastar para um fim que eles mesmos ignoram.⁸

É nas origens do Brasil que podemos encontrar as razões dessa persistência e fé. Os problemas morais brasileiros, históricos, são decorrentes, em grande parte, de uma fragilidade cotidiana de algumas de suas instituições espirituais. Principalmente da Igreja do Padroado, a Igreja subordinada ao Rei, depois ao Imperador, e que acompanhou a sociedade até 1890. Tal Igreja nunca foi atingida, de forma segura, pela maré moralista que veio do Concílio de Trento (1545-1563). Tal fragilidade institucional era, normalmente, quebrada pela presença do clero religioso, especialmente da Companhia de Jesus, que por 210 anos buscou a moralização da sociedade e sua elevação espiritual no âmbito da Igreja. Tais elementos de inconstância também eram enfrentados pela circunstancial ameaça da Inquisição. Inicialmente distante, ela cresceu no Brasil ao longo dos séculos XVII e XVIII, estabelecendo um horizonte contínuo, mais ou menos presente, de desconfiança e medo.

No entanto, a instabilidade moral do país repousava-se numa recusa prévia e, poderíamos dizer, fundadora: não se desejava a autoridade. O Brasil, assim se entendia, era um destino de amoralidades. Como bem observou o padre Manuel da Nóbrega (1517-1570), quando aqui chegou, “tem-se cá que o vício da carne não é pecado”⁹.

7 NOELLE-NEUMANN, Elizabeth. *The spiral of silence*. Chicago, 1984. p. 37.

8 TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 36.

9 NÓBREGA, Manuel da. Carta ao Padre Mestre Simão (1549). In: NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil I: 1549-1560*. São Paulo: Edusp, 1988. p. 83.

“Os problemas morais brasileiros, históricos, são decorrentes, em grande parte, de uma fragilidade cotidiana de algumas de suas instituições espirituais. Principalmente da Igreja do Padroado, a Igreja subordinada ao Rei, depois ao Imperador, e que acompanhou a sociedade até 1890.”

No entanto, nessa realidade de leniência, e de permanente resistência à moralização, foi-se consolidando um universo espiritual intenso. Há uma longa história de desenvolvimento dessa densa espiritualidade, entre aqueles que aqui viviam ou que aqui passaram a viver.

Trata-se de uma dinâmica paradoxal na história brasileira. Moralidade leniente e espiritualidade intensa. E, de fato, é esse um de seus elementos mais estranhos. Por onde isso se explica? Por que uma sociedade tão frágil na sua moral objetiva pode ser tão densa em sua espiritualidade?

Parece-nos claro que as pessoas e as sociedades buscam o espiritual, entre outras coisas, também para encontrar a fundamentação correta para os seus atos. Quanto maior os desafios morais, maiores as necessidades espirituais.

Sendo o desafio moral nossa maior aventura histórica, é compreensível que no mundo espiri-

tual esteja a maior de nossas preocupações. E por isso reage-se à modernidade com tanto empenho.

Como é possível aceitar um projeto de existência baseado na vivência deste mundo transitório, que desagrega toda ética e moral?

Componentes de uma religiosidade nacional

Mas existem características próprias em tal processo, que podem ser explicadas pelo desenvolvimento da interação das diversas crenças dos povos que para cá vieram.

Embora essas crenças tivessem diferentes origens, algo, de fato, permitiu sua associação em um horizonte espiritual específico, diríamos brasileiro.

Os jesuítas, nos séculos em que procuraram estabelecer um controle sobre a vida religiosa, acreditavam que todos os seres humanos continuam, em si, elementos que podiam ser evocados para apontar, à capacidade humana de discernimento, a verdade do Deus bíblico.

Basicamente porque, a seguir são Tomás (1225-1274), *sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturalia ipsum desiderat*, ou seja, “o homem conhece naturalmente a Deus como naturalmente lhe deseja”¹⁰. E isso, também, porque “o homem deseja naturalmente conhecer a causa de qualquer efeito conhecido”¹¹, e a causa do mundo é Deus. Ou algo que é invisível no mundo, ou é anterior à existência e a partir do qual esta emerge. Tal crença tinha efeitos na forma como trabalhavam a relação entre todos aqueles que aqui estavam.

Assim, por exemplo, o padre Antônio Vieira (1608-1697) afirmou, sobre a religiosidade indígena, que “aquela gentildade bárbara, pelo conhecimento confuso que tem de Deus, dá-lhe o nome de Tupã, que significa trovão; assim

10 AQUINO, Tomás de. *Summa contra gentiles*, 1. *op. cit.*, p. 119.

11 AQUINO, Tomás de. *Summa contra gentiles*, 2. Madrid: B.A.C., p. 150.

como a gentildade política chamava tonante ao seu Júpiter”¹².

Ou seja, sustentava Vieira que existia uma ansiedade universal por Deus. Esta era entrevista por uma vaga percepção da verdade. Tupã, o trovão, dos índios, evocava análoga percepção “confusa” de Deus, que estava presente no Júpiter, dos romanos. Era tal verdade, nebulosamente entendida, que tornava possível a conversão de qualquer ser humano ao cristianismo.

Em 1724, um jesuíta francês, padre Joseph-François Lafitau (1681-1746) publicou um livro chamado *Costumes dos selvagens americanos comparados aos costumes dos tempos primitivos*.¹³ Nesse livro, Lafitau reafirmou a tese de que todo ser humano, sendo criado por Deus, possuía tanto a capacidade de perceber o divino, quanto padrões morais inatos. O que significava que podiam, todos, alcançar a verdadeira Fé, isto é, a religião bíblica, a partir da própria consciência, mesmo estando esta imersa em um universo espiritual diferente. Pois uma vez que fosse entendido corretamente, tal sentimento sempre abria caminho para a mensagem do Deus de Israel.

“[...] a inabilidade ou o desconhecimento de como realizar o bem comum, numa sociedade de desejos tão incontrolláveis, tornava pungente a esperança em Deus e em seus milagres.”

Tratava-se aqui da questão da existência da “universalidade dos imperativos morais”, como bem anotou Ninian Smart.¹⁴ Questão essencial na relação entre os povos. À qual os jesuítas respondiam de forma positiva.

As singularidades não deveriam ser obstáculo para conversão. Porque nenhuma delas superava o que era universal.

Dessa maneira, falar de Deus permitiria a transcendência do particular. Para os índios, por exemplo, como afirmou Pierre Clastres: “o mundo que os rodeia não é um mero espaço neutro, senão a prolongação viva do espaço humano”¹⁵. O que queria dizer que não havia limites para a expansão do ser. E isso podia ser percebido, principalmente, na antropofagia ritual. Ora, essa potência imensa do indivíduo poderia ser reduzida? Sim, através da aceitação de uma instância limitadora moral. Na verdade, ela deveria ser. Para a elevação moral da comunidade. Mas isso só seria possível através da percepção de algo maior, que não precisaria ser imposto, mas, sim, descoberto.

O fim da antropofagia assinala, sem dúvida, o reconhecimento da existência de limites para o ser. A aceitação de um mundo espiritual capaz de estabelecer fronteiras para o desejo no sensível.

Isso foi extremamente positivo, pois elevou as consciências indígenas a um patamar ético antes desconhecido: a aceitação de que não se deveria desejar ao próximo aquilo que não se desejava a si mesmo. Uma interiorização inédita e transformadora da regra de ouro.

No caso dos cristãos velhos portugueses, tratava-se de um cristianismo místico, simples e verdadeiro. Ligado, do ponto de vista da autoridade moral, à realeza fundadora dos elos nacionais, unida e subordinada a Deus.

12 VIEIRA, Pe. Antônio. Exortação primeira em véspera do Espírito Santo. In: VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões*. v. V, p. 392.

13 LAFITAU, Joseph-François. *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, 1724.

14 SMART, Ninian. Models for understanding the relations between religions. In: KELLENBERG, J. *Inter-religious models and criteria*. New York: St. Martin Press, 1993, p. 60.

15 CLASTRES, Pierre. *Cronica de los indios Guayaquis: lo que sabem los Aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Barcelona: Alta Fulla, 1986. p. 16.

Não havia aqui, propriamente, um problema. Mas a experiência do Brasil era uma experiência amoral, e a ausência de uma Igreja forte enfraquecia a reta conduta. Voltar-se a Deus era caminho de salvação nesse vazio existencial que a desordem dos costumes causava. E, mais ainda que em Portugal, sentimentos apocalípticos, a crença no império do Espírito Santo, a permanente esperança pelo retorno de dom Sebastião, eram acalentados como solução política maior.

Mesmo porque a inabilidade ou o desconhecimento de como realizar o bem comum, numa sociedade de desejos tão incontroláveis, tornava pungente a esperança em Deus e em seus milagres.

No caso dos cristãos-novos, já havia, também, a presença do Deus Uno, de Israel. A esta se somava a melancolia derivada da Terra Santa perdida, os desejos pela vinda do Messias, a dor silenciosa e a cautela geradas pelas perseguições contínuas, do Santo Ofício.

Só Deus poderia ser a salvação.

Isso tudo estabeleceu o marco de uma espiritualidade sempre aberta à memória, ao infinito, à eternidade de uma promessa. Messiânica.

Os africanos sempre admitiram a existência de um Deus criador, que não necessariamente se apresenta como Um, mas às vezes dois, ou mesmo quatro.¹⁶ E também, eventualmente, de divindades subordinadas.

A discussão se se tratam de religiões politeístas, parece, hoje, secundária. Principalmente porque as suas múltiplas divindades, muitas vezes, são emanações ou modos de um Deus original.¹⁷ O que levou Aloysius M. Lugira a afirmar que as religiões africanas são monoteístas.¹⁸ Por apontarem, ao final, Um. E para Ele, o Deus bíblico, também terminaram por apontar, como, aliás, na África natal acontecia e acontece.

O que permite esse amálgama geral, da forma como ocorreu, é a universal e necessária crença

em Deus, necessária diante das fragilidades institucionais gerais. Fragilidade que é reforçada após a expulsão dos jesuítas e que a Inquisição nunca conseguiu suprimir. Pois ela era, no final, elemento de enfraquecimento. Afinal, alguém pode de fato obrigar outro a agir com convicção apenas por medo?

“Neste país tudo se mistura, tudo se mescla e se recompõe. Mas a crença no Deus bíblico é contínua certeza, por ser solução e manancial de esperança.”

Mas como os jesuítas tentavam ser os grandes mediadores da sociedade colonial, através da crença na capacidade humana de discernimento, parece razoável supor, no entanto, que a sua visão de uma universal tendência de intuir a existência do sagrado tenha, de uma forma ou de outra, influenciado a perspectiva religiosa brasileira.

Principalmente quando retornamos à fragilidade moral do padroado, dos índios, dos cristãos-novos e dos africanos. Pois estes três últimos não tinham mais sua institucionalidade original, mas apenas a memória dela, a que permitia sua recriação, precária.

Em 1819, quando os exploradores Spix e Martius percorriam o interior do Brasil, foram alertados, por indígenas, para antigas inscrições em rochas.

Acima da entrada do [rio] Japur... os índios chamaram a minha atenção para um rochedo

16 LUGIRA, Aloysius Muzzanganda. *African traditional religion*. Chelsea House, 1999. p. 38.

17 ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama. Introduction. In: *Encyclopedia of african religion*. Thousand Oaks, California: Sage, 2009. p. XXIII.

18 LAGIRA, Aloysius M. Africism. In: *Encyclopedia of african religion*. Thousand Oaks, California: Sage, 2009. p. 12.



Arquivos originais da digitalização do *Atlas de Viagens de Spix* (1823-1831. Jornada no Brasil feita e descrita por ordem de Sr. Majestade Maximilian Joseph I Rei da Baviera nos anos de 1817-1820). Imagem em domínio público.

*saliente, onde se achavam algumas esculturas pouco visíveis. Eles aproximaram-se delas respeitosos e seguindo com o dedo as figuras levemente gravadas e já quase irreconhecíveis pela erosão, exclamaram Tupã! Tupã!*¹⁹

Está claro aqui que muito tempo depois, e em áreas remotas do país, a tese do Deus único triunfara, de sua própria maneira, nas consciências, quer como instância limitadora, quer como expressão da percepção do sagrado.

Seria vitória dos jesuítas, apenas, ou vitória do natural desejo de conhecer a fonte de tudo?

A fragilidade moral espelha a ausência de instâncias confiáveis de autoridade espiritual que possam dizer, aos que aqui vivem, como devemos viver de acordo com aquele mundo espiritual que

todos depreendem existente e fonte de legitimidade e correção. Mas cuja realização prática no campo da conduta, naufraga, muitas vezes, na inconsistência daqueles que devem conduzir as pessoas no caminho de tais princípios e torná-los realidade da vida. E nas dúvidas daqueles que se questionam sobre quais práticas são as mais adequadas para expressar a vontade de Deus.

A questão é: as associações entre modelos geraram um outro modelo de vida espiritual e moral, tipicamente brasileiro? Essa é uma questão que vale a pena ser feita. E nos parece que sim.

Neste país tudo se mistura, tudo se mescla e se recompõe. Mas a crença no Deus bíblico é contínua certeza, por ser solução e manancial de esperança.

19 SPIX, J. Von; MARTIUS, C. Von. *Viagem pelo Brasil*, 1817-1820. v. 3. São Paulo: Edusp, 1981. p. 240.

Qual o sentido?

A peculiar forma como o Brasil desenvolveu sua religiosidade é elemento característico de sua identidade. Patrimônio do povo brasileiro que, de alguma forma, por ela vive e se desenvolve. E sustenta seu perfil cauteloso e prudente: cabe lembrar dos limites quando se atua. Lembrar-se de Deus. Isso, como mostram os números, isola o Brasil no mundo, e o coloca ao lado de poucas nações nas quais, hoje em dia, a experiência religiosa é tão importante a ponto de definir o seu destino. É também algo que o distingue profundamente da maior parte das nações que enveredaram pelo caminho da política secular, ou laica. Nações que facilmente foram acreditando naquilo que foi prometido, mas nunca entregue, pelos filósofos modernos: uma existência completa num mundo incompleto.

Ao contrário de Kant, os brasileiros releram Sócrates de outra forma: “Quantas coisas que ali existem das quais não preciso!”. Algumas delas, aqui, parecem ser o ateísmo, o agnosticismo, a distância higiênica do mundo espiritual. Tal dissidência, diante das tendências contemporâneas, torna o Brasil um dos últimos países a aderir à onda de descrença que varreu o mundo nos últimos séculos. Ele terminará cedendo e, portanto, deixando de ser o que é? Ou essa realidade o capacita a ser uma das primeiras nações a emergir no mundo pós-iluminista? Uma sociedade na qual a boa conduta neste mundo encontre sua razão num outro mundo?

Esses dois questionamentos são difíceis de responder, mas o brasileiro, provavelmente, responderia de forma afirmativa ao segundo.



Professor Miguel Reale, dezembro de 1962.
Imagem: Arquivo Nacional.

O significado da vida e da obra de Miguel Reale e o Instituto Brasileiro de Filosofia

*Claudio de Cicco*¹

Miguel Reale completaria 100 anos no dia 6 de novembro de 2020. Dissemos completaria, pois o saudoso e inolvidável mestre foi receber sua eterna recompensa aos 14 de abril de 2006, no crepúsculo tranquilo de longa e fecunda existência que começou em São Bento do Sapucaí em 1910, pitoresca cidade no limite do estado de São Paulo com Minas Gerais.

Permanece, no entanto, viva em nossos corações, sua carismática figura de professor, pois era como gostava de ser chamado: “Professor Reale”. E, por todo o imenso Brasil, nos países irmãos da América Latina, na Europa e no mundo, a vasta obra que nos legou faz dele o grande pensador da visão integral da realidade e dos problemas, levando Tristão de Athayde (Alceu de Amoroso Lima) a afirmar que “a tentação da integralidade sempre foi uma nota dominante na personali-

dade de Miguel Reale, desde 1934, data em que iniciou sua monumental obra filosófica, a mais importante sem dúvida do movimento filosófico contemporâneo, até os dias atuais”.

Os primeiros anos

Seu pai, o dr. Brás Reale, era um médico italiano oriundo da Basilicata, Itália meridional. Foi especialista em doenças da pele, que vinha de uma verdadeira estirpe de médicos da *Regia Facoltà Del Regno di Napoli*, numa península que só se unificaria com o *Risorgimento* em 1870. Sua mãe foi dona Felicidade Chiaradia Reale, filha de rico fazendeiro da região, o major Miguel Chiaradia, também um imigrante italiano, que tentou plantar no Vale do Paraíba as macieiras de sua terra. Com o falecimento do major Chia-

.....
1 Professor do departamento de Teoria Geral do Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Livre-docente em Filosofia de Direito pela Universidade de São Paulo. Doutor em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela Universidade de São Paulo. Doutor em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Teoria Geral do Estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Teoria da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

radia, o dr. Brás Reale, que fora oficial médico do exército italiano e clinicava em São Bento, resolveu se mudar com a família para o Rio de Janeiro.

Na então capital federal, o dr. Reale instalou farmácia e consultório adjacente, como era comum naquele tempo. Mas não teve sorte, pois sua casa ficava perto do mar e certa noite, as ondas invadiram a farmácia, destruindo tudo o que ali havia. Brás Reale resolveu se transferir para a cidade mineira de Itajubá, então florescente centro cultural e agrícola, e onde havia uma faculdade de engenharia.

Itajubá foi a cidade da infância de Miguel Reale, que ali viveu até 1921. Em 1922, depois de fazer os estudos primários em Itajubá, no Colégio Nossa Senhora da Glória, ele ingressou no Instituto Secundário Dante Alighieri, na capital paulista, de onde saíria, em 1929, para entrar na Faculdade de Direito de São Paulo. Rompendo uma tradição dos Reale, Miguel não desejava seguir a medicina.

Na academia, além de se estudar a ciência jurídica, se fazia muita política, com acalorados debates.

Combatente na Revolução de 1932

Em 1930, como boa parte dos estudantes da Faculdade de Direito de São Paulo, Miguel Reale apoiou o vitorioso movimento político-militar liderado por Getúlio Vargas, que punha para correr o presidente Washington Luís, admirável pianista e encantado da alta sociedade, mas que considerava a então evidente questão social “uma questão de polícia”... O fato é que – como sabemos – Vargas derrubou a Velha República da oligarquia café com leite e disto não gostaram as elites paulistas e mineiras... Muitos de seus filhos estudavam na Academia de Direito. Foi ali um dos focos da Revolução. Assim, em julho de 1932, quando eclodiu a Revolução Constitucionalista, Miguel Reale, como seus colegas, ingressou em um dos batalhões acadêmicos, o Batalhão

Ibrahim Nobre, combatendo no sul do estado de São Paulo, chegando ao posto de sargento.

No dia 2 de outubro daquele ano, findou a Revolução Constitucionalista, com derrota militar das forças constitucionalistas.

Cinco dias mais tarde, foi lançado, em São Paulo, o chamado *Manifesto de Outubro*, documento inaugural do integralismo, cuja mensagem logo se espalhou por todo o país, e cujo autor era Plínio Salgado, um dos participantes da Semana de Arte Moderna de 1922 em São Paulo, já então célebre escritor romancista, poeta, jornalista e político, natural da mesma São Bento do Sapucaí.

A ação integralista brasileira

Ainda no referido mês, Reale se encontrou, pela primeira vez, com Plínio Salgado, homem da geração anterior à sua, cujos artigos publicados no jornal *A Razão* havia lido e apreciado bastante. Foi então que este o fez sentir, como lembrava Reale “a possibilidade de uma experiência política que viesse realizar dois valores que me pareciam fundamentais: o socialismo em vinculação com a problemática nacional”. Estas seriam, com efeito, ideias dominantes do espírito do futuro autor de *Teoria do Direito e do Estado*, em cuja obra sempre esteve presente “a tônica da composição social com o problema da liberdade, de um lado, e com o problema da nacionalidade, da questão nacional, de outro”.

Em meados de novembro de 1932, Miguel Reale ingressou na Ação Integralista Brasileira (AIB), que se constituiu no primeiro “movimento de massas” e no primeiro partido de âmbito nacional do país desde o fim do Império e que reuniu dezenas de intelectuais da mais alta distinção, que representavam, segundo o próprio Reale, “o que havia de mais fino na intelectualidade da época”.

É o próprio Reale que conta em artigo de 2004:

Nada mais errôneo do que ligar a Ação Integralista Brasileira a Hitler, pois ela foi criada em outubro de 1932, quando a doutrina daquele líder alemão era praticamente desconhecida no Brasil, onde repercutira apenas o Fascismo de Mussolini, com as idéias centrais de “Estado forte”, com partido político único organizado com base em corporações econômicas.

Em contraste com o liberalismo, a idéia fascista do “Estado forte”, caracterizado pela planificação da economia – ponto este em que coincidia com o marxismo leninista – teve grande ressonância em nosso País, contando com o apoio de intelectuais do porte de Alceu Amoroso Lima, Fernando de Azevedo, Francisco Campos, Azevedo Amaral, Otávio de Faria, Cassiano Ricardo e Menotti Del Picchia... [...]

Plínio Salgado acolheu essa ideia, no contexto da doutrina social da Igreja, que era a sua diretriz dominante, procurando adequá-la às conjunturas político-econômicas brasileiras, sendo partidário de um “corporativismo integral”, não identificado com o Estado. A seu ver, o Fascismo devia ser interpretado como uma terça via entre o liberalismo e o comunismo, tendo programa distinto em cada nação.

Foi essa colocação do problema que me atraiu – recorda ele – em 1933, passando a defender, no seio da Ação Integralista, uma posição própria, baseada no corporativismo democrático de um pensador romeno, Michail Manoilescu, em sua obra Le Siècle du Corporativisme, não aceitando a tese fascista da corporação como “órgão do Estado”, mas sim como estrutura democrática com organização social autônoma. E acrescenta: “Quem quiser ter informação mais completa sobre meu pensamento na época deve ler o que escrevi, em 1934, em meu livro O Estado Moderno”.

No ano de 1935, Reale entregou à publicação outra obra intitulada *O capitalismo internacional*, em que o autor de *Formação da*

política burguesa trata das origens do capitalismo e contesta a célebre tese de Lênin segundo a qual o imperialismo constituiria a derradeira fase do capitalismo, observando que o sistema capitalista vinha assumindo uma nova posição, de caráter transnacional, ao lado e até acima do Estado, que convertia em seu instrumento. Era o *Super-Capitalismo*, que engendrara um feudalismo de novo tipo, em que a hierarquia dos feudatários não era de caráter pessoal e nem resultante do poderio militar e da extensão dos domínios territoriais, como fora na denominada Idade Média, provindo tão “somente da massa de capital e do crédito de que cada indivíduo ou sociedade pode dispor”.

A 11 de setembro de 1935, Miguel Reale, diplomado em Direito em agosto do ano anterior e já Secretário Nacional de Doutrina da Ação Integralista Brasileira (AIB), casou-se com Filomena Pucci, chamada carinhosamente de Nuce, que conhecera quando ainda era menino, no Instituto Secundário Dante Alighieri, onde ambos eram alunos, e rivais nas notas...

O jornal Ação

Em 1936, Reale, que por motivos que jamais foram devidamente esclarecidos, fora afastado do cargo de Secretário Nacional de Doutrina da AIB, assumido, então, pelo historiador Ernani Silva Bruno. No mesmo ano, fundou, com Paulo Paulista de Ulhôa Cintra, Mário Mazzei Guimarães, Benedito Vaz e Eduardo Graziano, o jornal *Ação*, em cujas páginas colaboraram, além de Reale e de Mazzei Guimarães e Benedito Vaz, estes dois últimos os principais redatores do periódico, Plínio Salgado, Gustavo Barroso, Luís da Câmara Cascudo, San Tiago Dantas, Goffredo Telles Junior, Lauro Escorel, A. B. Cotrim Neto e Ernani Silva Bruno, dentre outros.

Para Reale, teórico do Estado Integral, a base da construção do Estado consistia na organização sindical, que culminaria na organização corporativa. O modelo de corporativismo de Reale é o de Benito Mussolini, pois “[...] via, naquela época, o corporativismo fascista como um meio

de superamento da política monopolística, sem antever que o Estado fascista iria subordinar-se cada vez mais às injunções imperialistas [...]”². Deve-se ressaltar que o integralismo se declarava “anticapitalista”. Em relação ao período e ao tema pertinente a esta pesquisa, Pinho afirma que a concepção de Estado de Reale é uma contraposição ao liberalismo, que se expressa através da crítica ao Estado mínimo e à desintegração do indivíduo. O Estado seria o elemento de coalizão das particularidades sociais, pois representa o interesse geral.

O diário *Ação* se empenhou em todas as numerosas campanhas nacionalistas daquele tempo, incluindo aquela em favor da extração nacional do petróleo, apoiando entusiasticamente a luta de Monteiro Lobato. Este, em entrevista àquele jornal, em 15 de outubro de 1937, declarou que sua “única esperança”, naquele momento, estava nos integralistas.

Tendo sido a AIB dissolvida, juntamente com os demais partidos, a 3 de dezembro de 1937, Reale partiu para o exílio na Itália, onde teria contato com o movimento culturalista, que então se desenvolvia na Europa.

A obra jurídico-filosófico e a ação político-cultural

Em 1940, ano da publicação de sua *Teoria do Direito e do Estado*, Reale, que voltara ao Brasil ainda em 1938, se inscreveu no concurso para professor catedrático de Filosofia do Direito, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, apresentando a tese *Fundamentos do Direito*. Aprovado, foi empossado a 14 de maio de 1941.

É nas duas obras supracitadas que aparece, pela primeira vez, a Teoria Tridimensional do Direito. Esta, posteriormente desenvolvida nas obras *Filosofia do Direito*, de 1953, e *Teoria Tridimensional do Direito*, de 1968, é, sem dúvida, a maior contribuição de Reale ao pensamento jusfilosófico universal, constituindo “a maior

reação contra o normativismo formalista nos anos 1940”, largamente aceita em países como Itália, França, Hungria, Polônia, Argentina, México e, é claro, no Brasil.

Nomeado para o Departamento Administrativo do Estado de São Paulo, Reale exerceu as funções de Conselheiro de Estado até 1945. Neste ano, que marcou o ocaso da ditadura estadonovista e o início da redemocratização do país, fundou ele, com Marrey Junior e outros, o Partido Popular Sindicalista, cujo manifesto redigiu.

Em 1946, o supracitado partido se fundiu ao Partido Republicano Progressista, de Adhemar de Barros e Café Filho, e ao Partido Agrário Nacional, de Mário Rolim Telles, assim surgindo o Partido Social Progressista (PSP), cujo estatuto e programa se basearam em projetos da autoria de Reale, visando “a socialização do progresso”.

Em 1963, lançava, marcando bem sua posição antitotalitária, o grande livro *Pluralismo e liberdade*, marco da doutrina político-filosófica entre nós.

Sobre matéria especificamente jurídica, em 1968, escreveu o livro *O direito como experiência*, que teve repercussão internacional.

O Instituto Brasileiro de Filosofia

Em 10 de outubro de 1949, Miguel Reale fundou, com a cooperação de Vicente Ferreira da Silva, Heraldo Barbuy, Renato Cirell Czerna e Luís Washington Vita, o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF). Os objetivos capitais do Instituto Brasileiro de Filosofia, realizados com sucesso, foram a valorização dos principais textos dos filósofos nacionais e o estímulo a nossos pensadores, no sentido de elaboração de trabalhos que não constituíssem simples comentários de teorias estrangeiras, mas sim “representassem o ato de pensar em diálogo com autores do Brasil e do estrangeiro, sem subordinação dogmática a

² REALE, Miguel. *Memórias*. p. 92.

determinada linha de pensamento”, assim como a participação do país nos encontros internacionais de filosofia e a promoção de congressos filosóficos nas diversas unidades da federação.

Em 1951 foi criada, por Reale, a *Revista Brasileira de Filosofia*, que constitui, sem dúvida alguma, o maior e mais elevado veículo filosófico de quantos hajam surgido no Brasil e que tem recebido, desde sua fundação, a colaboração de grandes pensadores do Brasil e do exterior.

O IBF foi criado na cidade de São Paulo, em outubro de 1949. A partir de 1951, publica a *Revista Brasileira de Filosofia* (RBF), órgão oficial do Instituto Brasileiro de Filosofia, periódico trimestral de circulação nacional e internacional. O Instituto já contou com diversas seções estaduais (em 1976, chegaram a somar 13 nos estados do Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste).

No Estatuto do IBF encontramos algumas das finalidades declaradas: o artigo 2º diz que o Instituto Brasileiro de Filosofia tem como fins: “a) promover o desenvolvimento da cultura filosófica em nosso país [...]; b) promover congressos regionais, nacionais e internacionais para discussão de problemas filosóficos; c) publicar uma revista trimestral de filosofia [...]; e) patrocinar a publicação de obras de filosofia [...]; j) colaborar com os poderes públicos, as entidades universitárias, e as associações culturais, em tudo que se refira à obra de soerguimento intelectual de nossa gente [...]”.³

Logo no primeiro número da RBF (1951), na apresentação de Reale, encontramos o seguinte excerto:

[...] O IBF inicia a publicação dessa Revista, cuja finalidade primordial é reunir, em uma obra impessoal e objetiva, os esforços criadores de quantos, em nossa terra, se dedicam aos problemas da Filosofia. Nestas páginas encontrarão acolhida todas as tendências do pensamento contemporâneo [...]. Animados, no entanto, uma robusta confiança em

nossa capacidade de pensar ou de repensar criadoramente os grandes problemas, sem nos atribuímos a tarefa inglória de receber, da Europa ou da América do Norte, a Filosofia como pensamento pronto para ser distribuído cuidadosamente em fichas [...]. Cultores da Filosofia e da Filosofia do Direito e da Sociedade encontrarão nestas páginas uma fonte de referência e contraponto [...].

Assim, o que se observa nos dois documentos acima é que o IBF buscava transmitir uma imagem plural aberta a todas as tendências do pensamento. Tampouco pode-se inferir, a partir destes fragmentos, uma posição política e ideológica, além daquela que privilegia certa autonomia em relação à Europa e aos Estados Unidos no âmbito da filosofia.

No entanto, o que se observa ao longo da história desta organização é um posicionamento definido, distante e hostil do marxismo. Neste sentido, Bruno Bontempi afirma que:

*[...] entre os colaboradores efetivos da RBF não figuram filósofos reconhecidamente marxistas [...]. Além disso, embora o instituto recomende a seus membros “serena objetividade na apreciação das doutrinas de que divergem”, Marx e os marxistas sofrem restrições evidentes, quando abordados em artigos e resenhas.”*⁴

Porém, é certo que, nos anos 50 e 60, não havia contribuição dos marxistas brasileiros para o campo da filosofia, com exceção de poucas obras, como os livros que Caio Prado Jr. publicou, como *Dialética do conhecimento* (1952) e *Introdução à lógica dialética* (1959) – embora nestas obras fosse empregado um rol relativamente pobre de categorias marxistas. Sendo assim, não havia muitas condições para que os marxistas pudessem figurar entre os autores do IBF.

³ RBF, 1951-A: 562.

⁴ BONTEMPI, 2003, p. 4.

Atividades na administração pública e universitária

Secretário da Justiça e dos Negócios Interiores do Estado de São Paulo em 1947, organizou Reale diversos órgãos de fundamental importância, tais como o Departamento Jurídico do Estado e a Assessoria Técnico-Legislativa, a primeira constituída no Brasil.

Nomeado reitor da Universidade de São Paulo, em 1949, ocupou o cargo até 1950, reestruturando vários de seus institutos e departamentos e traçando o primeiro plano de expansão universitária no interior do estado, principiando pela fundação da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto, cuja pedra fundamental lançou.

Em julho do mesmo ano, Reale foi delegado do governo brasileiro junto à Organização Internacional do Trabalho (OIT), em Genebra, fazendo prevalecer, por meio de votação em plenário, o ponto de vista brasileiro a respeito do salário mínimo nas plantações.

No ano de 1963, o jusfilósofo patricio foi nomeado Secretário de Justiça do Estado de São Paulo, por Adhemar de Barros, ocupando o cargo na formação do movimento cívico-político de oposição democrática a João Goulart, em 1962, de que participou ativamente, até que os militares desfêcharam o golpe de 1964.

Entre outubro de 1969 e novembro de 1973, Reale ocupou pela segunda vez a reitoria da Universidade de São Paulo, promovendo, por exemplo, no plano didático, a reforma universitária de que tal instituição ora carecia; no plano urbanístico e arquitetônico, a elaboração de projetos ou conclusão de edifícios destinados a abrigar os diversos institutos básicos recém-criados e no plano cultural, a definitiva institucionalização da Editora da Universidade de São Paulo (Edusp).

Foi durante o quadriênio de seu reitorado na Universidade de São Paulo que atingiram um de seus pontos culminantes os trabalhos de preparação de um novo Código Civil, cuja

Comissão Revisora e Elaboradora era presidida pelo professor Reale e que resultaram no Código Civil de 2002.

Membro da Academia Brasileira de Letras

Miguel Reale pertenceu à Academia Brasileira de Letras, à Academia Paulista de Letras, à Academia Paulista de Direito, à Academia Paulista de História e à Sociedade Interamericana de Filosofia, de que foi o primeiro presidente, bem como a outras instituições do Brasil e do exterior, e presidiu o Conselho Federal de Cultura por 15 anos, a partir de 1974, até seus últimos anos, lembrado por seus artigos de conteúdo variado, mas com uma mensagem sempre madura e densa sobre filosofia, política, ética e literatura, no jornal paulista *O Estado de S. Paulo*. Deixou um artigo póstumo, ao falecer em 14 de abril de 2006, em São Paulo, capital.

O Instituto Brasileiro de Filosofia

No dia 10 de outubro de 1949, Miguel Reale fundou, com a cooperação de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Heraldo Barbuy (1913-1979), Renato Cirell Czerna (1922-2005) e Luís Washington Vita (1921-1968), o Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF). Tinham como objetivos a valorização dos principais textos dos filósofos nacionais e o estímulo a nossos pensadores, no sentido de elaboração de trabalhos que não constituíssem simples comentários de teorias estrangeiras, mas sim “representassem o ato de pensar em diálogo com autores do Brasil e do estrangeiro, sem subordinação dogmática a determinada linha de pensamento”, assim como a participação do país nos encontros internacionais de filosofia e a promoção de congressos filosóficos nas diversas unidades da federação.

No ano de sua fundação, o IBF congregava majoritariamente intelectuais identificados com o conservadorismo. Além de Reale e os funda-

dores acima mencionados, Teófilo Cavalcanti Filho (1921-1978), João de Scantimburgo (1915-2013), Hélio Jaguaribe (1923), Cândido Motta Filho (1897-1977), Armando Pereira Correia da Câmara (1898-1975) e Djacir Menezes (1907-

1996). É importante sublinhar a participação de intelectuais que eram conhecidos por posições de centro, como Francisco Cavalcanti Pontes de Miranda (1892-1979), Roland Corbisier (1914-2005) e Glaucio Veiga (1923-2010).

Vicente Ferreira da Silva e a reinvenção do mito¹

Rodrigo Petronio²

A cena inicial

Trabalhar na organização das obras de Vicente Ferreira da Silva é uma experiência das mais gratificantes. Não apenas pela reflexão filosófica que ela proporciona, mas por nos colocar diante do próprio papel e do lugar da filosofia na história do pensamento. No caso brasileiro, por notar os desvãos e abismos que ainda existem entre o valor das obras e autores e a sua merecida discussão e reconhecimento. Essa discrepância é gritante em se tratando de Vicente Ferreira da Silva, cujo reconhecimento é inversamente proporcional ao valor evidente de seu pensamento, traçado em um movimento vital, extremamente agudo em suas sínteses, diálogos e formulações. Surge então um incô-

modo e a necessidade racional de explicação de tal fato; a incompreensão dos motivos efetivos que levaram um pensamento dessa latitude a passar quase meio século soterrado salta a nossos olhos. Mas, a despeito das consequências ruins que essa obliteração produziu na cultura brasileira, também *isso* faz parte da filosofia. Afinal, a atitude filosófica que nos força a ver em Vicente algo mais do que um professor de filosofia ou de um historiador das ideias nasce justamente quando deixamos de ver a filosofia como uma teia de conceitos, nomes, autores, postulados, premissas, termos, etapas, sistemas, entre tantas outras designações.³ E passamos a vivê-la dentro do caldo vital no qual esses agentes do conhe-

1 Este texto é uma introdução geral às *Obras completas*, de Vicente Ferreira da Silva, levada a cabo pela É Realizações: Cf.: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras completas*. São Paulo: É Realizações, 2009-2010a; 2010b; FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Lógica simbólica*. São Paulo: É Realizações, 2009a; FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Dialética das consciências*. São Paulo: É Realizações, 2009b; FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010. De agora em diante, sempre que citar esta nova edição, me valerei das siglas LS, DC e TM para designar, respectivamente, cada um dos seus volumes.

2 Escritor e filósofo. Autor, organizador e editor de diversas obras. Doutor pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Professor Titular da Faap e pesquisador associado do Programa de Pós-graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Tidd/PUC-SP), onde desenvolveu uma pesquisa de Pós-doutorado sobre a cosmologia de Alfred North Whitehead.

3 Utilizarei a partir de agora a sigla de seu nome, para evitar repetições extensas do nome completo, bem como formalidades e informalidades excessivas por meio do uso de nome ou sobrenome.

cimento unem todas as esferas da apreensão da vida em sua meditação. Em outras palavras, quando vislumbramos aquilo que Étienne Gilson chama de unidade da experiência filosófica.

Nesse sentido, o silêncio produzido em torno de Vicente é produtivo. A discriminação produzida pelo *establishment* em torno de sua obra é sintomática. Em outras palavras, ironicamente, em se tratando de um autor que entendeu o movimento da verdade (*aletheia*) justamente como um desvelar-occludente, o seu esquecimento é um ocultar que revela o mecanismo interno da própria ocultação. Observar aquilo que se encontra às margens da obra, perceber os silêncios que ela produz, auscultar as interdições que a ela se dirigem, notar os movimentos dos atores sociais que a ela se dedicaram ou que a rechaçaram: tudo isso é filosofia. Vicente Ferreira da Silva foi filósofo, no sentido mais pleno da palavra, porque nunca renunciou a essa apreensão reflexiva dos fenômenos vitais, tais como se lhes apresentavam. E sua obra é uma obra filosófica, no sentido forte do termo, à medida que testou os limites de sua própria validade, independente de quaisquer ressonâncias gregárias, institucionais ou ideológicas. Creio que há algumas respostas para essa camuflagem de seu nome. Não tratarei disso neste momento, mas levantarei algumas hipóteses ao longo do desenvolvimento deste ensaio.

Em primeiro lugar, o mais importante é frisar que, ao lermos Vicente Ferreira da Silva, temos a sensação de estarmos a todo tempo em algumas das encruzilhadas decisivas da filosofia do século XX. E essa sensação torna ainda mais eloquente o silêncio que se criou ao seu redor, justamente porque ela dimensiona a posição tão solitária quanto audaciosa que o pensador paulista assumiu, sobretudo no final

de sua vida, frente a questões que não eram sequer cogitadas em terras brasileiras. A obra de Vicente, nesse sentido, está sempre imersa no solo onde nasceu. Afinal, não é possível neutralizar os dados imediatos da história, mas apenas transcendê-los rumo a sínteses inesperadas nas camadas de suas próprias tramas, ou seja, a famosa assimilação da circunstância pelo eu, de que fala Ortega y Gasset, transcendência horizontal, migração de conceitos, nomadismo antropogênico, investidas oceânicas que em esferas concêntricas expandem não a verdade, mas toda criteriologia que funda a verdade como verdade: oceano. No caso de Vicente, podemos dizer com certa tranquilidade que a originalidade de seu pensamento se deve ao fato de ele ter encontrado outros solos germinativos nos quais lançar raízes, e ter conseguido deslocar essas raízes em direção a continentes ainda não desbravados ou sequer mesmo intuídos: mobilização infinita.

Isso não quer dizer que não haja laços entre ele e seus contemporâneos brasileiros ou portugueses, sobretudo aqueles com quem manteve diálogo, como Miguel Reale; Delfim Santos; Vilém Flusser; Agostinho da Silva; Eudoro de Sousa; Heraldo Barbuy; Renato Cirell Czerna; Efraín Tomás Bó; Guimarães Rosa; Leonardo van Acker, entre tantos outros.⁴ Tampouco que sua obra tenha ignorado outros cumes da tradição especulativa luso-brasileira, como Matias Aires, Cunha Seixas e Farias Brito. Entretanto, com Vicente, como também ocorreu com Mário Ferreira dos Santos, a filosofia brasileira parece assumir uma nova dignidade. Trata-se de uma nova investida da própria posição do filósofo e da filosofia na perspectiva brasileira e, desta, em relação ao mundo.⁵ Em termos um tanto gerais, mas não incorretos, enfim chegamos a

4 CÉSAR, Constança Marcondes. *O Grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, s.d., para um panorama filosófico de São Paulo.

5 Vicente tinha consciência dessa necessidade universalizante da filosofia no Brasil. Tanto que é nesse sentido a sua polêmica com Paci, que propunha a descrição de uma filosofia americana e colocava Vicente como um de seus representantes, o que o filósofo rechaçou: Vicente, “Enzo Paci e o Pensamento Sul-Americano”, *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(18): 287-289, abr./jun. 1955 (TM). Nesse sentido, conferir também os interessantes argumentos que o filósofo arrola contra a valorização de uma autonomia da cultura brasileira, que ele entende como essencialmente

uma dimensão universal: o continente se faz oceano. Suas referências foram autores, obras e ambientes bastante heterogêneos. E essa heterogeneidade foi fundamental para que ele pudesse produzir a guinada que produziu no pensamento brasileiro. Para encontrar essas raízes temos que recuar no tempo e ampliar os círculos do espaço. Precisamos sobretudo compreender como Vicente dialogou de maneira ora entusiasta, ora ambivalente, muitas vezes polêmica, e como assimilou de modo criativo e radical algumas tendências que vieram do século XIX e outras que se formaram no século XX, sinalizando e fornecendo parâmetros para o pensamento do século XXI. Nesse sentido, há alguns autores que podemos agrupar como se formassem linhas de tensão em seu pensamento.

Em certa medida, a originalidade de seu pensamento se baseia em uma perspectiva oceânica da verdade. Tanto o idealismo alemão, Heidegger, as filosofias da consciência, a fenomenologia, as ontologias e as filosofias da existência quanto as filosofias da mitologia, a antropologia, as teorias da sexualidade e as teorias da religião encontram em Vicente as condições propiciadoras para movimentos tectônicos e para atividades vulcânicas da mente. A potência da *aorgia* oceânica é o cerne da obra vicentina, guiada pela relativização radical dos fundamentos continentais sobre os quais a filosofia se estabilizou e se estabeleceu ao longo de mais de dois milênios na

Europa. A desmesura de seu pensamento conduz o *logos* a seu paroxismo. Apenas a contingência radical propiciada pelas margens da filosofia oceânica e pela excentricidade que a constitui podem nos conduzir a uma aventura em direção ao desconhecido. A filosofia deixa de ser concebida como a sedimentação inacabada do sedentarismo conceitual, salvaguardada pela imagem do castelo, da cidade, dos terrenos, da geometria e das esferas celestes. Assume a fisionomia selvagem das matilhas, emerge das erosões dos estratos da alma, incorpora a migração dos animais noturnos, assemelha-se ao ventre vivo da terra e às divindades terrimorficas que se abrem para engolir os humanos em sua voracidade, as fissuras dos platôs e a dissolução tentacular da Terra: abertura fundante para um mito meta-humano. A filosofia não é uma arquitetura: a filosofia é um ventre. A partir desse novo saber amniótico, o mito passa a ser a instauração transumana do *sapiens*. Assim Vicente acena para o futuro do pensamento: como uma expansão de limites e a geração de uma potência destinada ao esvaziamento radical de todo fundamento. Projeto de um novo éon.

No princípio, era o *Logos*⁶

Podemos identificar o primeiro desses grupos, correspondente à fase inicial de seu pensamento, aos filósofos ligados à lógica e ao *linguistic turn*.⁷

heterônoma: FERREIRA DA SILVA, Vicente. Em Busca de uma Autenticidade. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 1958 (TM).

6 Ao longo deste texto, farei diversas citações e usarei conceitos de diversos autores. Para não obstruir a leitura com muitas notas de rodapé, citarei as fontes apenas quando necessário e colocarei entre parênteses os conceitos, quando tomados literalmente. As fontes críticas mais importantes sobre o pensamento de Vicente Ferreira da Silva se encontram no final deste volume. Os melhores estudos sobre seu pensamento são os de Constança Marcondes César, tanto a sua obra sobre o *Grupo de São Paulo*, quanto a sua tese de livre-docência. Por seu lado, um dos documentos mais ricos e panorâmicos sobre a pensamento de Vicente é a edição especial da revista *Convivium*, feita em sua homenagem. CÉSAR, Constança Marcondes. *O Grupo de São Paulo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, s.d. CÉSAR, Constança Marcondes. *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas: Universidade Católica, 1980. (Tese de Livre-docência); VÁRIOS. *Convivium*, São Paulo, v. 16, n. 3, maio/jun. 1972, p. 202-204. Também abordando toda a obra do filósofo há o excelente ensaio de Ricardo Vélez-Rodríguez: VÉLEZ-RODRIGUEZ, Ricardo. *Vicente Ferreira da Silva: O homem e a sua obra*. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/silva/introd.htm>. Acesso em: 22 mar. 2023. Por seu turno, organizarei, também para a É Realizações, um volume só de fortuna crítica sobre Vicente.

7 No que concerne ao pensamento lógico de Vicente, conferir especialmente o prefácio e o posfácio da edição atual de *Lógica simbólica*, de Milton Vargas e Newton da Costa, respectivamente: COSTA, Newton C. A. da. Vicente

Os autores que Vicente leu e interpretou nessa área são muitos e diversos: Leibniz; Carnap; Peirce; Burali-Forti; Frege; Schlick; Boole; De Morgan; Wittgenstein; Russell; Whitehead e Quine, entre outros. Porém, teve especial interesse pela lógica matemática ou lógica simbólica, sobretudo pelo primeiro Círculo de Viena, com Schlick e Carnap, mas mais notadamente pelos *Principia mathematica*, de Russel e Whitehead, além de ser um dos primeiros leitores de Wittgenstein no Brasil. Quine, de quem chegou a ser assistente, queria levá-lo para Harvard, tamanha a aptidão de Vicente no logicismo. Ademais dedicou especial atenção aos matemáticos propriamente ditos, como Wataghin e Fantappiè, de quem chegou a ser aluno, além dos matemáticos estrangeiros que leu à exaustão.⁸ Embora a lógica matemática tenha recebido alguma atenção em terras brasileiras, notadamente registradas na obra de Amoroso Costa, a vigência de uma cultura de lógica formal era quase inexistente. Por isso é sempre importante ressaltar que a obra *Elementos de lógica matemática*, de Vicente Ferreira da Silva, é considerada oficialmente a primeira obra publicada no Brasil que trata dessa nova modalidade de lógica, ou seja, tem um caráter inaugural.⁹

Como nos diz Vicente, a lógica matemática pode ser um instrumento muito eficaz para flagrar os modos pelos quais o pensamento se formula a partir de enunciados e para compreender como estes, por sua vez, reivindicam sentido e validade. Nessa nova chave, lógica, linguagem e realidade se dão como especulação, nos dois sentidos do termo: especulações que nascem

de espelhamentos inacessíveis entre natureza e linguagem, entre a linguagem e as coisas, como se divididas em duas lâminas que ao se refletirem constantemente, não se tocam sequer no infinito. Segundo a hipótese da lógica matemática, linguagem e mundo constituiriam processos disjuntivos que se projetam a si mesmos como evidências e, em última instância, como verdade, mas que não passam de estados recorrentes das coisas captadas em sua flutuação. Estes, ao atuarem sobre a mente do receptor reivindicando veracidade, estão se mostrando como nada mais do que um mau funcionamento da linguagem, cujo intuito de se legitimar é diretamente proporcional à resistência em aceitar os imperativos de sua própria insuficiência. O que está em questão, para usar os conceitos de Wittgenstein, é a tentativa de acessar e descrever estados de coisas e compreender os jogos de linguagem que produzimos para compreendê-los. Deve-se captar os eventos tais como se passam na realidade inacessível da natureza. Essa captação não decorre mais de um procedimento de *adaequatio rei ad intellectum*, mas sim a partir da explicação de proposições em geral transitivas e performativas. Refere-se a âmbitos semânticos, a processos e a fenômenos que não são mais passíveis de soluções satisfatórias por meio da lógica aristotélica, atrelada à metafísica substancialista. Em última instância, a filosofia analítica pode ser vista como uma exponencialização do nominalismo medieval, traduzido em positivismo lógico. Se analisarmos Duns Scott e aplicarmos o seu princípio de indeterminação de matéria e forma, bem como o seu conceito de

Ferreira da Silva e a Lógica. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 14, n. 56, São Paulo, out./dez. 1964, p. 499-508; VARGAS, Milton. O jovem Vicente Ferreira da Silva. *Convivium*, v. 16, n. 3, São Paulo, maio/jun. 1972, p. 194-201. Cf. também: COSTA, Newton C. A. da. A obra de Vicente Ferreira da Silva em Lógica. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 41, n. 174, São Paulo, abr./jun. 1994, p. 165-169; CANNABRAVA, Euryalo. Estrutura metalinguística da lógica. *Convivium*, v. 16, n. 3, São Paulo, maio/jun. 1972, p. 314-325.

8 Milton Vargas narra de maneira excelente esses primeiros passos filosóficos de Vicente na lógica: VARGAS, Milton. O jovem Vicente Ferreira da Silva. *Convivium*, v. 16, n. 3, São Paulo, maio/jun. 1972, p. 194-201 (LS).

9 Esta obra, somada a uma conferência pronunciada por Vicente Ferreira da Silva sobre lógica matemática no Instituto de Engenharia de São Paulo, perfaz a totalidade dos trabalhos do autor nessa área e encontram-se reunidas na edição atual de suas *Obras completas* (LS). A edição original é: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Elementos de lógica matemática*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1940, 116 p. A editora dessa obra também aparece referida como "Edição do autor".

haecceitas (estidade), ou seja, os universais que repousam no estado atual dos seres singularizados, veremos que essa fundamentação disjuntiva entre linguagem e mundo nos leva a uma revisão de quase mil anos de pensamento. O essencial, entretanto, é perceber a importância que a lógica desempenhou para Vicente. Por mais jovial que tenha sido o seu entusiasmo, pois, quando da publicação de seu primeiro livro, contava então, para o nosso espanto, com pouco mais de 20 anos, ele não chegou a lhe atribuir um papel tão importante quanto alguns dos adeptos dessa área do conhecimento, ao tentarem torná-la uma espécie de método filosófico irrestrito. Entretanto, a matriz especulativa do pensamento se revela logo aqui, nos seus primeiros trabalhos, e atravessa toda sua obra até a morte. Não seria exagero dizer que toda filosofia vicentina é uma filosofia especulativa, no sentido de buscar a virtualização infinita do mundo: oceano.

A lógica matemática trata em geral de enunciados processuais. Estes dizem respeito mais à dinâmica interna às designações do que à distinção de atributos, acidentes e propriedades deduzidas ou predicadas a partir de uma substância, conforme a estrutura herdada do decálogo aristotélico das categorias, central em todo percurso da lógica, do Estagirita a Porfírio, de Boécio a Tomás de Aquino. A lógica começou a mudar de feição apenas nos fins do século XIX, com Frege e Peirce, até a revolução de Whitehead, Russell, Carnap e Wittgenstein, nas primeiras décadas do século XX. Vicente se interessou por essas novas formas de abordar a linguagem, tentando conferir aos enunciados o valor apodítico necessário, sem o qual a validade desses pode ser eficaz ou adequada em um determinado contexto de investigação, mas insuficiente como formulação universalmente aceita em termos argumentativos. Entretanto,

mesmo desde cedo interessado por essa nova filosofia, e tendo escrito esta obra fundamental sobre o assunto, Vicente é claro em seus objetivos: não acredita, como Wittgenstein e outros, que ela vai suplantará a filosofia. Tampouco quer reduzir a filosofia às premissas incontornáveis do logicismo, fundando assim uma espécie de *parti pris* que reduza toda filosofia, toda ciência e toda cognição aos domínios da linguagem. O interesse de Vicente pela lógica tinha dois objetivos definidos. Primeiro: entende-a como uma maneira de refinar ao extremo os instrumentos da investigação. Segundo: toma-a como meio de deduzir formas universalmente válidas, não do ponto de vista essencial, postulado pela metafísica substancialista, mas em termos estritamente proposicionais. Provavelmente, Vicente já intuía que a lógica não poderia se converter em uma sucedânea da metafísica ou em uma espécie de ontologia geral. Essa é a intuição que decorreria tempo depois da epistemologia naturalizada de seu mestre Quine, que levantou exatamente os limites epistêmicos dos enunciados no que concerne aos problemas da ontologia. Esse problema adquiriu cada vez mais força, sendo hoje um dos cerne de superação da ortodoxia analítica por meio dos esforços da metametafísica e da metaontologia. Vicente intuía esses limites. Em vez de resolvê-los dentro dos sistemas do logicismo, procura uma alternativa externa ao sistema e, ao mesmo tempo, emergente desde o âmago de sua constituição. Em outras palavras, passa a compreender a lógica como uma das etapas da formalização absoluta e da modelização radical do pensamento. Esta formalização e esta modelização passam a ser seu objeto obsessivo. E, em busca delas, em uma escavação intramundana, extrai do formalismo lógico um novo horizonte: a fenomenologia e a filosofia da existência.¹⁰

10 Esse aparente abandono da lógica é bastante debatido entre os estudiosos da obra de Vicente. Alguns sustentam que o autor teria prosseguido seus interesses por essa disciplina ao longo da vida, mas mais em âmbito privado. É a tese de Euryalo Cannabrava, que tem um importante estudo sobre o pensamento lógico de Vicente e seus desdobramentos dentro das correntes ulteriores da linguística: CANNABRAVA, Euryalo. Estrutura metalinguística da lógica. *Convivium*, v. 16, n. 3, São Paulo, maio/jun., 1972, p. 314-325. Na minha opinião, Vicente de fato abandonou a lógica. E não só o fez, como passou a ter uma visão negativa de suas motivações. Isso pode ser inferido de um

Da *Mathesis* ao Humano

É no terreno da filosofia da existência e da fenomenologia que Vicente escreverá uma de suas obras mais importantes: *Dialética das consciências*.¹¹ Trata-se, sem exagero, de um dos maiores ensaios de filosofia escritos em língua portuguesa. A linha de autores com os quais passa a dialogar se expande ainda mais: Fichte, Hegel, Husserl, Ortega, Zubiri e Heidegger. E essa dimensão fenomenológica e existencial acaba por conduzi-lo a autores de orientações ainda mais distintas, de Chestov e Berdiaev a Buber e Rudolf Meyer, de Kierkegaard e Ortega y Gasset a Jean Wahl e Gabriel Marcel. Principalmente, começa a estudar Karl Jaspers e Max Scheler, autores que aos poucos começam a ter uma ascendência importante sobre seu pensamento.¹² Essas novas ramificações e conexões incluem também Sartre, autor com o qual Vicente manteve relação conflituosa, primeiro de enaltecimento e depois de recusa.¹³

A princípio, a passagem da lógica à fenomenologia parecia algo sem grandes rupturas ou transtornos. Esse foi o caminho do próprio Husserl. Mas no caso de Vicente, a investitura que a fenomenologia vai receber em diálogo com as filosofias da existência será original e, a seguir, um tanto turbulenta. Assim como

a leitura que ele fará das reduções eidéticas, transpondo-as inusitadamente para novos horizontes especulativos, de natureza mítica. Na filosofia do século XX, a tônica da existência se mescla à investigação fenomenológica das origens da consciência. Vincula-se ao debate sobre os limites e a essência do que seria o humano delineado pelas concepções humanistas, bem como às propostas de crítica a seus fundamentos empreendida pelas concepções anti-humanistas. O pensamento cristão, seja na linha neotomista de Gilson e Maritain, seja na do personalismo de um Mounier e de uma etapa da obra de Scheler, acaba sendo um ponto de confluência de algumas linhas da fenomenologia e das filosofias da existência. O conceito articulador dessa convergência é a categoria de pessoa, entendida como substância metafísica determinante da singularidade e da quiddidade (*quidditas*) de cada humano singular. Como a remissão aos objetos e aos atos intencionais retroage aos medievais, os humanistas cristãos passam a gravitar em torno das fenomenologias da consciência e das filosofias da existência. Procuram ignorar ou mitigar sua negatividade constitutiva em prol de um neosubstancialismo. O temperamento radicalmente anticristão de Vicente, potencializado por suas leituras concomitantes de Nietzsche, pois também foi um dos

ensaio seu de 1957, no qual ele faz uma ponderação sobre a importância e os pontos positivos dessa disciplina, mas não deixa de vê-la como uma herdeira da *ars combinatoria* e do ideal da *mathesis universalis* de Leibniz, bem como uma espécie de fruto de uma sociedade técnico-industrial que a teria transformado em uma “disciplina ideológica”. Cf.: *Lógica simbólica*. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 22 set. 1957 (TM).

11 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Dialética das consciências*. São Paulo: Edição do autor, 1950. 143 p. (DC).

12 Para um panorama das principais correntes filosóficas e autores da primeira metade do século XX valorizados por Vicente, conferir seus ensaios que tratam de filosofia contemporânea: Cf.: *O sentido especulativo do pensamento de Dilthey*, 1950; *Discurso sobre o pensamento filosófico contemporâneo*, 1950; *Centenário de Schelling*, 1954; *A situação atual da filosofia*, 1954; *A situação da filosofia em nossos dias*, 1957; *O novo ceticismo*, 1958, p. 364-365. Todos em TM.

13 Há dois momentos bem distintos da apreciação que Vicente faz da obra de Sartre. Um primeiro, em *Ensaio filosófico*, e, depois, um ensaio no qual rompe com o pensador francês: O Existencialismo de Sartre. *Ensaio filosófico*. São Paulo: Progresso, 1948, 153 p. (DC). Sartre: um equivoco filosófico. *Diálogo*, n. 13, São Paulo, dez., 1960, p. 93-94 (TM). Acredito que a mudança na concepção de Vicente no que diz respeito à obra de Sartre esteja relacionada às mudanças tanto teóricas quanto políticas assumidas pelo pensador francês. O elogio inicial de Vicente a Sartre, presente no primeiro ensaio, era diretamente destinado a *O ser e o nada*, de 1945, análise de base fenomenológica e existencial, cunhada também a partir de um diálogo com Husserl, com Hegel e com *Ser e tempo*. Posteriormente, Sartre inclinou seus interesses filosóficos quase todos para a esfera do engajamento político, e em 1960, com a publicação de *Crítica da razão dialética*, praticamente transformou a filosofia da existência em um enclave a ser extirpado do interior do materialismo dialético. Não por acaso, é exatamente desse ano o segundo ensaio de Vicente, que consiste, como se nota no título, em uma crítica frontal ao filósofo francês.

primeiros leitores do criador de *Zaratustra* no Brasil, produziu um conflito significativo em suas relações com essa matriz da fenomenologia. Mais adiante, uma nova alteração de seu pensamento pode ser compreendida como uma tentativa de radicalizar as reduções eidéticas em uma perspectiva anti-humanista radical. Ou seja: preparava o mergulho em uma nova compreensão da inteligibilidade do mito.

Essas chaves de leitura se encontram delineadas na obra de Vicente desde *Ensaio filosóficos*, livro imediatamente posterior à sua obra de lógica. Em seguida, ganham relevo em alguns ensaios como *Teologia e anti-humanismo* e *Instrumentos, coisas e cultura*, talvez não por acaso publicados à parte, em plaquetes.¹⁴ Não se trata apenas de uma guinada: o escopo de interesses e as referências aumentam e se diversificam. Em um determinado plano, a investigação de Vicente segue os passos de Husserl. Como se sabe, os atos intencionais, tal como Husserl os herdara de Brentano, são tratados pela fenomenologia a partir de sucessivas suspensões e reduções. Embora Kant e Descartes sejam autores nucleares para Husserl, a consciência não se estrutura a partir do apriorismo kantiano, de seus esquemas, categorias e de suas antinomias. Tampouco como *cogito* e o dualismo de substância da filosofia cartesiana podem fornecer os horizontes fundamentais do transcendentalismo de Husserl. Em sua perspectiva antinaturalista, a fenomenologia pretende captar cada noema em uma quantidade cada vez maior de feixes adumbrativos. Como não existem objetos naturais, por conseguinte não existe um mundo, um universo ou uma natureza que possam ser compreendidos como totalidades exteriores aos regimes contingentes da facticidade. Os noemata, o acesso à totalidade de relações noema-noesis, são virtualidades, não um todo de atualizações imanentes aos sentidos. Nesse sentido, por mais que a fenomenologia seja

uma filosofia que procura coerir e fornecer uma estrutura racional para a crise do pensamento europeu, dividido em ciências da natureza e em ciência do espírito, entre as ciências da vida refratárias a uma legislação e as ciências da natureza, produtoras de alienação, tecnocracia e objetivação, paradoxalmente apenas a imaginação transcendental pode nos conduzir às estruturas eidéticas da consciência, condição de possibilidade de todas as apreensões fenomênicas. A abordagem de Vicente, ao mesmo tempo em que propõe essa passagem da matéria bruta às ideias, da *hylé* ao *eîdos*, não se restringe às reduções. Propõe uma vivência dos atos intencionais a partir de algumas matrizes que ele identifica em autores vitalistas. O elo perdido entre fenomenologia, existência e vitalismo seria a teoria do reconhecimento.

Reconhecimento

A teoria do reconhecimento provém de Hegel, outro autor bastante presente nas reflexões vicentinas. Ele a formula como a apreensão do conteúdo negativo que a consciência alheia projeta sobre a minha consciência. É do impulso de negação da negação, ou seja, de uma negatividade ativa que a ipseidade daquele que se relaciona com o outro é resgatada, para então partir para novas sínteses negativas no interior do processo intersubjetivo. Como se sabe, a quaternidade do processo de objetivação do Espírito parte do universal vazio do ser-em-si, encontra sua primeira negatividade na particularização do ser-aí, aprofunda-se na negação absoluta do ser-para-si para em seguida se performar como ser-em-si-para-si. A partir deste, empreende um novo movimento negativo no âmbito do ser-em-si-para-si de cada singularidade que, por sua vez, deve se converter em uma nova universalidade vazia e em-si, passível de novas negações. O movimento de autoesclarecimento do Espírito em relação a

14 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Teologia e anti-humanismo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953, 40 p.; *Ensaio filosóficos*. São Paulo: Progresso, 1948, 153 p.; *Instrumentos, coisas e cultura*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, separata da *Revista Brasileira de Filosofia*, v. VIII, fasc. II, abr./jun., 1958, p. 205-214. Os três ensaios constam em DC.

si mesmo é a concreção da odisseia do sujeito e se realiza como um trajeto da consciência em direção à autoconsciência cada vez mais pura: assimila em si todas as objetivações parciais: negativa e dissolve em si toda natureza, em um movimento infinito e espiral que se realiza no interior da transcendentalidade. O infinito negativo, concebido como solução da aporia da regressão infinita de Hume, atua como motor de todo devir e de toda nadificação. Como Filosofia Orientada ao Futuro (FOF), como eu a tenho definido, a ontologia de Hegel é uma filosofia especulativa e disruptiva: descreve os fenômenos não a partir de seu percurso passado apenas, mas como um fluxo infinito que reflui do futuro em direção ao presente e ao passado. Todo conceito se desenha apenas mediante o horizonte de sua própria aniquilação. E, nesse sentido, malgrado a teleologia situada no coração desse sistema, totalmente recusada pela mesologia, a transcendência horizontal proposta pela filosofia oceânica a partir dos *mesons* se alimenta muito dessa lógica: a fenomenologia deve ser entendida como a aparição que produz uma virtualização inversamente proporcional às possibilidades do campo manifesto. Em outras palavras, a assimetria atualidade-virtualidade funciona como ilhas que, ao emergirem à superfície, apenas revelam a infinitude das existências submersas. A cada novo passo desse movimento do Espírito na ontofania da consciência, novas alienações do Espírito se realizam como natureza e como momento negativo de retorno do Espírito a si mesmo. O aumento da esfera da minha consciência me faz sair do nível do desejo (*Begierde*) que incide sobre o objeto, no qual vive imersa boa parte da humanidade e que constitui

toda a animalidade.¹⁵ Essa simbiose desejante sujeito-objeto, essa promessa de objetividade que nos observa pelas frestas maliciosas das objetivações, corresponde a um grau no qual a consciência e o objeto não foram submetidos às objetivações do Espírito, e por isso o desejo não consegue transcender a natureza, preso em uma teia vital de respostas e apetites.¹⁶ Esse não-reconhecimento do negativo de si, negativedo por sua vez na consciência alheia, corresponde à alienação do sujeito em relação ao outro e ao mundo objetivo, e, por conseguinte, a uma alienação desse mesmo sujeito em relação a si mesmo, à medida que não pode deter o conhecimento de si sem passar pelo movimento da alteridade. Ou seja: uma consciência de si apenas se realiza em consonância com outra consciência de si.¹⁷ Nesse sentido, o movimento da subjetividade é sempre uma nadificação do real, para que a consciência se capte como não-real do real e assim o absorva, produzindo novas sínteses em direção à ideia, ao núcleo puro e autorreferente da subjetividade, e rumo ao Absoluto, integração de todas as contradições e dissolução completa de todas as falsas oposições e dualismos. Por outro lado, sabemos como Husserl desenvolveu a fenomenologia da consciência, cujo acesso nos seria facultado pela suspensão e pela redução eidética, até atingirmos o que seria uma espécie de núcleo puro de apreensão fenomênica, esgotados os feixes adumbrativos do fenômeno mediante os giros promovidos pela atividade imaginativa. É a conhecida passagem do eu empírico que medita ao eu transcendental, sem que isso ocasiona um apagamento do *solus ipse*, mas apenas uma recuperação de sua realidade sob uma perspectiva transcendental na qual o eu não se vê separado

15 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A filosofia do reconhecimento. *Convivium*, v. 1, n. 4, São Paulo, set. 1962, p. 51-67 (TM). Sobre a teoria do reconhecimento de Hegel, há uma explanação de Vicente no Diálogo do Espanto, pela boca do personagem Mário, provavelmente um *alter ego* do filósofo: Diálogo do Espanto, *Obras completas*, v. II, p. 523-533 (TM).

16 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A filosofia do reconhecimento. *Convivium*, v. 1, n. 4, São Paulo, set. 1962, p. 51-67 (TM).

17 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A filosofia do reconhecimento. *Convivium*, v. 1, n. 4, São Paulo, set. 1962, p. 51-67 (TM).

da consciência e tampouco disperso em uma região indiscernível.¹⁸

Herdeiro do debate inaugurado com a lógica matemática e da matriz da fenomenologia de Husserl, e retroagindo ao idealismo alemão, a Hegel e a Fichte, mas, sobretudo a Schelling, como veremos adiante, Vicente procura dar-nos um esclarecimento do que venha a ser a consciência em uma chave de superação da dualidade sujeito-objeto. Para tanto, especialmente em *Dialética das consciências*, um de seus conceitos angulares é a diferenciação estabelecida por Viktor von Weizsäcker entre dois níveis: o ôntico e o pático. O primeiro diria respeito à relação do sujeito com os objetos. O segundo, à relação entre sujeitos. Não se trata da distinção estabelecida por Heidegger entre o ôntico e o ontológico, pois esta é uma natureza de definição das modalidades de manifestação do ser, entendidas como ser manifesto e como ser apreendido em uma clareira de facticidade. As definições de ôntico e pático ainda se alinham a uma dimensão de uma fenomenologia e de uma conscienciologia. O olhar e a presença do outro me objetivam e me neutralizam como sujeito ativo. Transformam-me em um tipo especial de objeto capaz de objetivações. Há pressupostos para se chegar a um consenso sobre essa dialética entre as consciências, e, como se sabe, Husserl sugere que essa aporia aparentemente irresoluta entre o eu e o mundo se solucionaria de modo redutivo. Ou seja, baseia-se em um ato a um só tempo cênico e vital, quase como aquele salto de que nos fala Kierkegaard, que pusesse entre parênteses o “eu” e assim preservasse a consciência “fora” tanto do escopo subjetivo quanto objetivo. Com isso, em um golpe de genialidade, Husserl conseguiu uma solução para o impasse a que se havia reduzido a filosofia, desde o século XVII, em sua constante oscilação entre racionalismo, criticismo, idealismo transcendental e empirismo.

Entretanto, outra antinomia se anuncia na fenomenologia: qual seria a “origem”, o “lugar”

e a “natureza” desse resíduo noético último? Como defini-lo? Como circunscrevê-lo? Seria uma artimanha da linguagem para não assumir o ponto cego de seu sistema? Se for, estaríamos de novo às voltas com os problemas do positivismo lógico e dos seus sucedâneos? A pergunta é válida, mas não esgota o sentido da investigação fenomenológica. Husserl havia proposto a fenomenologia não apenas como um saber entre outros saberes nem como um método filosófico, mas sim como um saber dos saberes, que poderia ser o campo de intersecção entre as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Não há pontos cegos no conjunto dos conceitos, sejam eles relativos aos fenômenos da natureza ou da cultura. Por seu turno, e para superar essa dicotomia interna à fenomenologia das consciências, Vicente passa a introjetar na fenomenologia pura a substância vivencial, experiencial, o conteúdo dos dados concretos e da facticidade que haviam sido reduzidos na análise fenomenológica. Estes passam a ser “resgatados” como conteúdos noéticos transcendidos, desvinculados de seus demais sentidos, fossem eles metafísicos, apriorísticos, cartesianos ou empíricos. Em outras palavras, promove um cruzamento criativo entre fenomenologia e filosofia da existência em direção à fundamentação de uma nova ontologia.

É essa a aspiração demonstrada por Heidegger nos escritos de juventude e depois, de modo sistematizado, na analítica do *Dasein*, em *Ser e tempo*. Esse é o caminho percorrido rumo à edificação de uma nova ontologia. Caminho seguido também por Sartre cuja ontologia fenomenológica pode ser definida como uma confluência entre Hegel, Heidegger e Husserl e as filosofias da existência. Embora esse percurso não fosse novo, em Vicente há um teor diferencial. E essa originalidade repousa justamente na sua teoria do reconhecimento. O reconhecimento é o resgate da ipseidade, do eu entendido como o em-si da minha consciência e que se alienara

18 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A filosofia do reconhecimento. *Convivium*, v. 1, n. 4, São Paulo, set. 1962, p. 51-67 (TM).

na consciência do outro. Esse movimento se dá como uma vivência afetiva, apreensiva e situacional da condição deste mesmo outro que me olha. Se assim não fosse, estaríamos no campo das projeções, e, dessa maneira, o que eu tomaria ao outro seria meu “eu” antes de ele ter se “perdido”, ou seja, sem que houvesse passado pelo pressuposto da alteridade. Para falar com Levinas, eu não teria *visto* o rosto do outro, mas tão somente um espelho embaçado no qual teria recolhido alguns traços distintos daquilo que suponho ser eu mesmo. É nesse sentido que a consciência de si sempre é uma forma de transcendência parcialmente transcendida, pois pressupõe sempre alteridade. A teoria do reconhecimento possibilita a Vicente tratar de temas como o amor, a morte, a liberdade, a finitude, a inautenticidade da experiência da vida social e a solidão. Parecem temas circunstanciais dentro de um debate técnico da filosofia, mas se revelam essenciais para a compreensão relativa à atividade consciente e às formas mais ou menos autênticas de inserção da subjetividade no mundo, bem como estabelecem os contornos e as condições de minha relação com os objetos e com os outros.¹⁹ Sem abandonar os fundamentos da análise fenomenológica, reforça o sentido vital do reconhecimento entendido como uma atuação concreta, não meramente como ato conscienciológico a ser descrito.²⁰ O mais importante dessa reflexão é que os temas do amor e da liberdade estão no cerne dos seus interesses.

Nesse ponto se opera uma guinada. Ao conceber o amor como atitude das mais autênticas, o outro nunca pode vir a ser uma limitação à minha liberdade ou um obstáculo à minha plena realização, mas exatamente o contrário. Paraphraseando Vicente, minha liberdade não termina onde começa a liberdade do outro: minha liberdade começa onde começa a liberdade do outro.

Caso não fosse assim, não haveria a relação pática sujeito-sujeito, apenas uma coisificação de duas consciências objetivadas e a posse mútua de uma pela outra. É apenas no outro que eu me livro de uma existência inautêntica. A despeito dele, esta pode parecer autônoma e livre, mas não o é e nunca o será, ilhada ou vedada às trocas intersubjetivas. Nesse sentido, pode-se perceber que sua teoria segue praticamente na contramão da visão de Sartre. Este vê o outro sempre como uma etapa a ser superada pelas objetivações do espírito e sempre como uma condição a ser transposta em direção à liberdade. Ou seja: como uma realidade necessariamente infernal. E embora o pensador paulista dialogue muito com Hegel, sua concepção da fenomenologia também segue na contracorrente do hegelianismo. Ao sair do escopo intersubjetivo e abrir o foco para a processão (*prödesse*) da história, a fenomenologia de Hegel pode ser entendida como a clarificação do Espírito rumo à autoapreensão da consciência de si em sua pureza e imediatez, ao passo que a fenomenologia de Vicente descreve esta mesma clarificação como um processo de afastamento da raiz fascinante do mito.²¹

Aos poucos o pensamento de Vicente se afasta das fenomenologias, tanto a hegeliana quanto a husserliana, mesmo sendo ambos os sistemas nucleares para a formação de sua teoria oceânica e especulativa. A partir de Hegel e de sua filosofia da consciência-ilha, Vicente desentranha uma nova filosofia especulativa: a filosofia do mito-oceano. A inversão é radical. A consciência infeliz, etapa decisiva da autoapreensão do sujeito por meio da negatividade que o constitui e, justamente por ter sido positivada, aliena-o de si, passa a ser vista como uma martiriologia cujo fundo não seria nada mais do que um mitologema cristão transformado em sistema. Há que se inverter o vetor da autenticidade: não é

19 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A filosofia do reconhecimento. *Convivium*, v. 1, n. 4, São Paulo, set. 1962, p. 51-67 (TM).

20 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A filosofia do reconhecimento. *Convivium*, v. 1, n. 4, São Paulo, set. 1962, p. 51-67 (TM).

21 Essa inversão dos vetores em relação ao hegelianismo é claramente expressa pelo filósofo em: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do autor, 1951 (DC).

o universo que precisa se alinhar ao *telos* de uma redenção futura do Espírito, materializado na história e no Estado – a filosofia é que precisa transcender a hierofania cristã e todas as mitologias teândricas do humano-deus-consciência. O motor negativo da consciência não conduz à autoconsciência. A negatividade da consciência conduz à sua aniquilação, dissolvendo o humano nas zonas de indiscernibilidade e no fundo sem fundo de natureza infra e meta-humanas. Esta região obscura e sombria, informe e proteica e plenipotente ainda aguarda ser desbravada em direção ao futuro: essa é a esfera da experiência de onde emerge toda inelegibilidade e toda dotação de sentido de todos os mundos: a esfera do mito. O mito instaura possibilidade de transcender todas as sincronizações produzidas em relação a um presente universal no qual o Absoluto dissolve todas as contradições e unifica todos os espaços-tempo do universo em uma esfera ubíqua. O mito é uma estrutura excêntrica e policêntrica, descentrada e multidimensional. Coaduna em si a multiplicidade de tempos e de espaços das eras do mundo sem promover uma unidade subjacente ou externa às emanações de cada fascinação e hierofania particulares. Se formos delinear a cosmologia implicada em sua obra, teremos que ir ainda mais longe. Imaginar que essa instauração primordial do mito ocorre em um transmundo e em um transcosmos. Origina-se em um éon que intersecciona os tempos e espaços sem contudo os unificar. Essa seria a chave de conexão do pensamento vicentino e as ontologias e cosmologias pluralistas contemporâneas. Este também é o horizonte para onde converge sua concepção meta, proto e transumanista do humano.

Materialismo

Diante dessa concepção vitalista e pulsional da gênese dos mundos e dos humanos, como dimensionar o aspecto materialista da filosofia de Vicente? Como transcender as aporias do vitalismo? Qual o fundo material (*hylê*) do

mito? São perguntas difíceis e importantes. A dialética das consciências é na verdade uma dialética vital, e coextensiva ao conceito de razão vital de Ortega y Gasset, autor bastante apreciado por Vicente. Por seu turno, o conceito de transcendência não é entendido sob um ponto de vista metafísico e tampouco como o sujeito transcendental kantiano ou como o eu transcendental idealista. Ao mesmo tempo, a crítica de Vicente ao marxismo não se refere aos pressupostos materialistas que lhe são imanentes. Afinal, seria estranho a um autor confessadamente panteísta e pagão como Vicente recusar as fontes e fascinações materiais dos deuses e das divindades, em suas ontogêneses e filogêneses corporais e mesmo sexuais. A questão central para o pensador paulista e o aspecto central de seu antimarxismo pode ser compreendido nos dois momentos distintos de sua leitura de Sartre. Num primeiro momento, Vicente enaltece no autor de *O ser e o nada* a possibilidade de criar uma nova ontologia existencial emersa da fenomenologia, ou seja, exatamente o mesmo que Vicente estava fazendo em São Paulo, às margens da hegemonia europeia. O problema começa nas orientações ulteriores de Sartre e na ênfase dada à figura hegeliana do senhor e do escravo. Para além da conscienciologia produtiva aqui implicada, a releitura desta figura por Marx e pelo marxismo deu ensejo a um dos mitos mais combatidos pelo anticristão Vicente: o mito do humanismo. Nesse sentido, o mito humanista e o antropologismo são uma continuidade presente nas filosofias de Hegel e de Marx. A tarefa não se reduz a criticar o marxismo, concebido e reduzido a uma ideologia, como os detratores de Vicente poderiam argumentar de modo incorreto para reduzir o poder de penetração e a profundidade de sua transvaloração global de todo pensamento e dos valores. Isso seria algo pueril. A tarefa é criticar e combater o humanismo moderno como apenas mais uma das hierofanias teândricas e como mais uma das sincronizações e universalizações do mitologema humano-deus, concebido universal pelas

narrativas do *monoteos*.²² A narrativa androfânica apresenta-se como um regime de fascinação e também disposta pelo Dispensador como uma das possibilidades intramundanas e como um dos regimes de fascinação de um determinado éon. Entretanto, os mitologemas teândricos desvelam-ocultam outros regimes e potências divinas não-humanas. Ademais, a partir de Heidegger, Vicente passa a compreender também que essa monomia e esse monolinguismo abraâmicos são também exteriogramas da entificação do ser e que obstruem os acessos à fonte de outras instaurações transumanas e transmudanas. Como um cavalo de Troia, o marxismo traz em sua historicidade imanente um mito robusto: o mito do humano.

Não se trata de inviabilizar o recurso ao mito, presente em todas as estruturas e modelos mentais produzidos pelo *sapiens*, em quaisquer épocas e sob quaisquer circunstâncias. Trata-se, sim, de criticar a natureza hegemônica dos mitos teândricos centrados no humano-deus e que persistiam no coração da teoria marxista. Em um sentido oposto à concepção da Escola de Frankfurt e de Adorno, não há uma oposição entre história e mito. Essa é uma ilusão produzida pelo pensamento esclarecido que, em seu cinismo, esclarece o mundo sem conseguir se esclarecer a si mesmo. O mito sempre foi e sempre será o motor da história. Entretanto, historicizar o mito é inscrevê-lo no maior número de fascinações e de desempenhos possíveis e imagináveis. Ou seja: relativizar a centralidade e a hegemonia de mitologias dominantes e descentralizar

criticamente essa hegemonia e essa dominação, propondo a vigência de outras mitologias, alternativas à ontologia e à cosmologia ocidentais. Nesse sentido, não deixa de ser irônico o fato de Vicente ter sido silenciado intelectualmente pelos marxistas. Afinal, o que ele fez foi apenas demonstrar que a teoria marxista não é uma teoria completa em sua historicidade. Para que fosse absolutamente historicizada, seria preciso que explicitasse o mito que a estrutura em uma dimensão transtemporal. E que possibilitasse uma relativização do mito que a originou. Em outras palavras, para Vicente o marxismo era uma ideologia perseguida mas uma mitologia hegemônica, incapaz de fazer a autocrítica de seus processos internos de mitização.²³

Outro aspecto da crítica de Vicente ao marxismo incide não especificamente sobre o materialismo, mas sim sobre a teleologia e sobre o problema dos modelos. Retomemos o materialismo antigo. Um dos dilemas de Epicuro consiste na dificuldade e dir-se-ia na impossibilidade de explicar alguns fenômenos que parecem autoevidentes: os fenômenos meteorológicos. Como explicar o que se passa sob a Terra? Como entender o que ocorre no céu? Como demonstrar os eventos que transcorrem em regiões inacessíveis à observação? Se é certo que o raio não é Zeus, o que é o raio? Para sanar esses problemas, o epicurismo recorre à antecipação (*prolepsis*): o grau de verificabilidade de um conceito ou de uma teoria estaria submetido às condições de possibilidade de determinação de suas probabilidades futuras a partir das composições ou

22 Quanto aos críticos diretos ou indiretos do marxismo, contemporâneos de Vicente ou mais atuais, a lista é longa e conta com o nome de alguns gigantes do pensamento do século XX. Dentre os mais importantes podem-se arrolar alguns nomes do chamado pensamento conservador inglês, como Robert Nisbet, Russell Kirk, Michael Oakeshott, entre outros. Na linha americana, Irving Kristol e Gertrude Himmelfarb. Dentre os de língua alemã, sobretudo Eric Voegelin e Leo Strauss. Na França, alguns nomes como Alain Finkielkraut. Além de um pensador enorme como o canadense Bernard Lonergan, que, por ser além de filósofo, também economista, empreende uma crítica até mesmo aos pressupostos econômicos do marxismo.

23 Quanto ao materialismo antigo, remeto o leitor à crítica empreendida pelo helenista F. M. Cornford ao epicurismo, que por sua vez se estende a uma crítica geral do materialismo filosófico em suas premissas, ou seja, a toda filosofia da imanência. Embora Cornford não chegue a citar o materialismo moderno, fica pressuposto que ele também se enquadra no horizonte criticado. Trata-se não só de uma das obras mais importantes da filologia do século XX, mas de um monumento de erudição, publicado postumamente, com organização de outro grande helenista, W. K. C. Guthrie. CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*: as origens do pensamento filosófico grego. Prefácio W. K. C. Guthrie. Tradução Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, s.d.

dispersões dos átomos (*clinâmen*) dentro de um determinado sistema. O problema é imenso e se encontra no cerne das erosões do pensamento produzida por Hume e parcialmente solucionado por Kant e pelo idealismo transcendental.²⁴ Ora, essa hipótese epicurista revela um desconforto relativo às possibilidades de sincronização dos tempos. O presente não é unificado, nem no tempo nem no espaço. Se existem regiões do espaço-tempo não acessadas e inacessíveis à percepção, como podemos construir uma totalidade conceitual de qualquer ser? E, pior ainda, como definir a totalidade do universo? O recurso à antecipação surge de uma apreensão da insuficiência dos dados imediatos do presente para a construção epistêmica e ôntica de um tempo e de um espaço globais. Embora não se defina estritamente como uma ontologia materialista, o pluralismo de mundos da filosofia de Vicente se vincula de modo essencial a esse problema da assincronia dos mundos, dos meios e dos mitos.

Outro aspecto de aporia entre o pensamento de Vicente, o marxismo e as filosofias materialistas se refere ao problema dos modelos. Para Marx, a divisão de trabalho produz uma cadeia sem fim de alienação. Todos os seres, ao virem a existir, ingressam nesta existência previamente alienada. A ideologia é a superestrutura composta de mecanismos e dispositivos capazes de ocultar essa estrutura alienante com o intuito de manter intacta a infraestrutura material do capitalismo, fonte de toda divisão e de toda alienação. Vicente critica alguns aspectos da teoria marxista, sobretudo o determinismo que a fundamenta.²⁵ Se todos os seres se inserem em um mecanismo infinito de alienação,

a desalienação do sistema como um todo não seria gradativa? Como sair dessa contradição e superar o sistema capitalista se não existe um lado de fora do sistema? Se tudo é regido pela determinação e pela sobredeterminação, onde surge a esfera da liberdade? Ao se propor como filosofia da ação e da emancipação das consciências, a liberdade proposta por Marx negaria a existência da própria liberdade? Para se efetivar, a liberdade dependeria da sobre-determinação de cada ser humano à sua classe e da autoapreensão de cada consciência de sua condição alienada? Como a liberdade pode nascer no interior da ultradeterminação de um sistema que não admite nada fora de si?²⁶ Tudo isso envolve uma compreensão do estatuto epistêmico dos modelos para se dimensionar os devires e as eras do mundo. À medida que todos os modelos são decorrentes da ideologia e a ideologia é sempre o aprofundamento da alienação, como produzir modelos desalienantes? Podemos imaginar que estes modelos seriam novos mitos de emancipação, capazes de promover a autoconsciência de cada ser humano, emancipando-os das contradições. Mas isso nos levaria a uma redefinição das fronteiras entre história e mito? Para emancipar os humanos, é preciso haver modelos de emancipação. Se o horizonte final é alienação e se toda modelização pressupõe algum grau de abstratização da historicidade, como conciliar modelização e tomada de consciência da condição de classe? Alguns desses problemas são tratados por Vicente quando os aponta e os expõe em ensaios como “Marxismo e imanência”, uma das mais agudas críticas ao marxismo produzida no Brasil.²⁷ Contudo, boa parte dessas nuances

24 São demasiado frequentes os lugares nos quais Vicente trabalha a reconversão entre história e mito, apontando a derivação daquela em relação a este. Apenas como curiosidade, remeto o leitor a um ensaio no qual, a partir de ideias de Romano Guardini, o autor faz uma breve morfologia mítica da história: FERREIRA DA SILVA, Vicente. O tempo do sonho. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 6 abr. 1958 (TM).

25 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Sartre: um equívoco filosófico. *Diálogo*, Rio de Janeiro, n. 13, dez. 1960, p. 93-94 (TM).

26 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Sartre: um equívoco filosófico. *Diálogo*, Rio de Janeiro, n. 13, dez. 1960, p. 93-94 (TM).

27 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Marxismo e imanência. *Convivium*, v. 2, n. 5, São Paulo, jun. 1963, p. 71-79. A crítica se estende em outros ensaios: O indivíduo e a sociedade. *Convivium*, v. 2, n. 2, São Paulo, mar. 1963, p. 38-44; Resenha de *O conceito marxista de homem* (Erick Fromm), *Convivium*, v. 1, n. 7, São Paulo, dez. 1962, p. 98-99;

e complexidade do pensamento vicentino se perdem. Elas dizem respeito não apenas às condições descortinadas na cena brasileira a partir dos debates políticos e ideológicos. Referem-se sobretudo a problemas metassistêmicos e metaestruturais da teoria marxiana e de seus desdobramentos. Em decorrência disso, é triste observar como esse aspecto ideológico de seu pensamento foi amplificado por um ambiente intelectual provinciano. E constatar como este foi um fator determinante para o isolamento produzido em torno de seu nome, com perdas enormes para a compreensão de sua obra e da filosofia do Brasil.

Do Humano ao Ser

Como sair desses horizontes intramundanos do humanismo? Como superar o projeto de sincronização global do mundo empreendido pelas teleologias modernas, marxistas ou não? Como se desprender das mitologias da unidade e conceber um mito pluralista? Nos escritos de teor mais existencial, Vicente toma partido no debate entre humanismo e anti-humanismo.²⁸ E

cada vez mais se aproxima da postura de Heidegger nesse aspecto.²⁹ E aqui, mais um estigma, dadas as vinculações apressadas entre filosofia e política no pensador da Floresta Negra. Como se sabe, Heidegger refutou a concepção onto-teo-lógica da filosofia em benefício de uma visão existencial (*ek-sistencial*) e extática (*ek-stática*). A humanidade do homem não radica nem em um pressuposto entitativo metafísico, que articula dois entes para a formação de um terceiro, perante o qual o homem seria um animal racional. Nem em um pressuposto neokantiano, que pensa o homem como animal simbólico. Tampouco em uma teologia que o conceba como um conjunto de *logoi* articulados em torno de um ser, entendido como partícipe de atributos divinos. Para Heidegger, o homem se investe de sua humanidade no ato excêntrico de sair de si e habitar a proximidade do ser. Toda tentativa de aproximação do ser humano que não leve em conta em primeiro lugar uma definição de ser, implica necessariamente em entificação. Ao traduzir um ente em outro até chegar a Deus, seguindo a espiral infinita da *analogia entis* escolástica, acabamos gerando entificação.³⁰ Dife-

Resenha de *Der marxismus* (Walter Theimer), *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 1, fasc. 3, São Paulo, 1950, p. 363-365. Os quatro ensaios constam em DC.

- 28 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Teologia e anti-humanismo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953, 40 p. (DC) *Instrumentos, coisas e cultura*, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958, p. 205-214. Separata da *Revista Brasileira de Filosofia*, v. VIII, fasc. II, abr./jun. 1958 (DC). O problema da autonomia do pensamento. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 12 maio 1955 (TM); Ócio *versus* trabalho. *Diálogo*, n. 6, São Paulo, fev. 1957, p. 77-78 (DC); Sociologia e humanismo. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 23 fev. 1958 (TM). A marionete do ser. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 9 fev. 1958 (TM); O ocaso do pensamento humanístico. *Diálogo*, n. 12, São Paulo, fev. 1960, p. 31-35 (TM); O homem e a liberdade na tradição humanística, *Revista Brasileira de Filosofia*, 11(41): p. 19-24, São Paulo, jan./mar. 1961 (TM); O indivíduo e a sociedade. *Convívium*, v. 2, n. 2, São Paulo, mar. 1963, p. 38-44 (DC).
- 29 Há diversos momentos em que Vicente dialoga com o pensamento de Heidegger, podendo-se dizer que este foi o filósofo mais importante na totalidade de sua trajetória, embora creio que seja errado dizer que Vicente seja um filósofo heideggeriano, pelos motivos que mencionarei a seguir. Salientarei apenas os ensaios nos quais esse diálogo é feito de modo mais evidente, pois quase sempre que Vicente trata de mitologia, religião ou de humanismo, acaba referindo o pensador alemão: Resenha de *Holzwege* (Martin Heidegger), *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 1, fasc. 1 e 2, São Paulo, 1950, p. 209-211 (TM); Discurso sobre o pensamento filosófico contemporâneo, comunicação apresentada no 1º Congresso Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1950 (TM); A última fase do pensamento de Heidegger. *Revista Brasileira de Filosofia*, 1(3): p. 278-289, jul./set. 1951 (TM); Ideias para um novo conceito de homem, out./dez. 1951, p. 423-456 (DC); Sobre a poesia e o poeta. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 11 out. 1953 (TM); O “ser” in-fusivo. *Diálogo*, n. 3, São Paulo, mar. 1956, p. 29-34. (TM); Sociedade e transcendência. *Diálogo*, n. 3, São Paulo, mar. 1956, p. 101-102. (DC); Santo Tomás e Heidegger. *Diálogo*, n. 6, São Paulo, fev. 1957, p. 21-25 (TM); A fonte e o pensamento. *Diálogo*, n. 7, São Paulo, jul. 1957, p. 3-8 (TM); Em busca de uma autenticidade. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 1958 (TM).
- 30 Importante mencionar aqui o ensaio no qual Vicente refuta as tentativas de conciliação entre o pensamento escolástico e a filosofia de Heidegger, levadas a cabo por neotomistas: Santo Tomás e Heidegger, *Diálogo*, n. 6, São

rentemente, o ek-sistente que habita a clareira do *Dasein*, em direção ao Aberto (*Offenheit*), não se conecta a Deus nem por analogia nem por participação. É sim antes de tudo aquele que sai do estado de permanência (*ek sistere*) e se projeta, *res derelicta* lançada às praias da existência. É um ser-para-a-morte (*Sein zum Tod*) que se espelha na fisionomia da angústia e na luz ofuscante do Nada. Todas as coisas são, só o homem existe, pois ele é o único ente capaz de postular o fundamento de seu próprio ser. Quanto maior a relação do homem com a dimensão extática, maior o risco; quanto maior o risco e o arriscado, em uma alienação voluntária da própria vontade que retira ferozmente o homem de sua estrutura autotélica, maior a clarificação do ser.

Porém, é preciso passar pelo nada para chegar ao ser. Caso contrário, se quisermos negar a finitude e a facticidade constitutiva de nossa condição, nossa existência estará sempre se projetando no domínio do errar. Como em uma espécie de lei da gravidade, tudo em nós tende ao in-sistir (*in sistere*), ou seja, permanecer no dado e na estabilidade, sendo que o ser só se desvela quando apreende o ocultamento submersivo que o constitui.³¹ A única maneira de sair do erro é sabermos que a nossa proveniência não deriva de uma essência supramundana, mas que ela se projeta, pelo contrário, a partir da conquista de nossa própria finitude. Decorre de reconhecermo-nos donos de uma liberdade que é adventícia em relação à liberdade transcendente dos poderes instauradores e fascinantes do ser.³² Segundo Heidegger, apenas a partir do fático chega-se à poesia, ao sagrado, à mística, à santidade. O caminho inverso é o proposto pela metafísica que, a despeito de suas gloriosas obras, nunca se ateu à derrelicção compreensiva

que constitui a essência viva e última de todo o sentido e verdade vitais. Nesse movimento, se ser e pensar são a mesma coisa, o pensamento destrói a possibilidade de entificação do ser e de entificação de si. Ou seja: ataca o coração das forças entitativas que, segundo Heidegger, estão na base de toda a metafísica ocidental. Do ponto de vista de uma antropologia filosófica, o homem passa então a se postular como uma não-coisa que não pode ser apreendida por nenhum saber, nenhuma ciência, nenhuma filosofia ou nenhuma teologia que paguem os tributos necessários ao ente enquanto ente para se constituir como conhecimento válido. Entendido como fruto de um *prius* em relação a todo ente, começa a crescer a suspeita quanto a toda filosofia da *condition humaine*. Esta, em sua totalidade, não seria nada mais do que uma série nos desempenhos manifestados pelas potências universalmente estabelecidas (*weltsetzenden Potenzen*)³³. Vicente vai se ocupar não dos epifenômenos, mas da raiz destas potências, definindo-a como Dispensator.

Esse golpe epistêmico perpetrado por Heidegger praticamente implode as vias tradicionais de acesso ao real e à verdade. É nesse percurso que Vicente se insere de modo muito original. Quanto à fenomenologia, sem negar sua importância, Vicente se afasta dela paulatinamente, à medida que passa a se concentrar cada vez mais na ontologia geral de Heidegger. De certo modo, como o próprio autor diz em uma passagem, a interrogação sobre o ser, ou seja, sobre as condições mesmas de possibilidade do fenômeno, não deixa de ser uma *epoché* aplicada à própria fenomenologia. Se esta funcionou como método de averiguação de todo o horizonte de conhecimentos possíveis, a indagação sobre o ser acaba por se tornar o corolário de sua especulação, pois inadvertidamente desempenha a função de redu-

Paulo, fev. 1957, p. 21-25 (TM).

31 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O homem e a sua proveniência. *Revista Brasileira de Filosofia*, 2(7), jul./set. 1952, p. 494-506 (TM).

32 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O homem e a sua proveniência. *Revista Brasileira de Filosofia*, 2(7), jul./set. 1952, p. 494-506 (TM).

33 FERREIRA DA SILVA, Vicente, Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM).

ção que visa chegar às “condições determinantes de sua gênese transcendental”³⁴. É como se a inversão do estatuto fenomenológico, no caso, uma indagação sobre o ser e não mais sobre o fenômeno, fosse uma premissa contida em suas entrelinhas, como via possível para testar sua própria validade irrestrita. Nessa transição de uma concepção humanista e conscienciológica a outra cada vez mais anti-humanista e ontológica, cada vez mais visível nos seus escritos, podemos identificar a chave para a compreensão de outro metabolismo de seu pensamento: a passagem da fenomenologia existencial das consciências à fase mítico-aórgica que eu defino também como especulativa.³⁵

A investigação sobre as consciências foi um passo decisivo nessa mudança. Mas não foi o motor da transformação, cuja origem nos escapa. Sinto que Vicente provavelmente tenha tido uma experiência de conversão, uma *metanoia* filosófica. Porque a partir de meados da década de 1950, começa a retomar as propostas anti-humanistas que haviam sido lançadas de modo um tanto pontual e passa a sistematizá-las a partir dessa intuição original, por meio de um interesse cada vez mais marcante pelos temas ligados à mitologia, ao sagrado, à história das religiões, à etnologia, à antropologia. É nessa mesma época que cresce velozmente o interesse de Vicente por Heidegger, que passa a ser um interlocutor constante no horizonte de seus

escritos. A fase existencial e fenomenológica foi muito importante. Como mencionei acima, creio que seu pensamento ulterior será um contínuo aprofundamento desse núcleo gerativo e dessas preocupações que foram tomando o palco de sua filosofia. Se a obra central desse momento é *Dialética das consciências*, não podemos esquecer outros dois livros da mesma fase: *Teologia e anti-humanismo* e *Ideias para um novo conceito do homem*.³⁶ Sobre tudo nesta última, creio que já se esboça o Vicente mítico e a dimensão aórgica, o “não feito pelo homem”, conceito este tomado de Hölderlin, começa a assumir o cerne de suas preocupações.

Alguns autores centrais dessa transformação passam a ser Schelling, sobretudo de *Filosofia da mitologia* e de *As idades do mundo*.³⁷ E também nasce o interesse crescente pelos místicos e pelos teósofos, como Jacob Böhme.³⁸ É quando Vicente passa a se aprofundar nos românticos (Novalis,³⁹ Hölderlin,⁴⁰ Schlegel), nos mitólogos e historiadores das religiões (Rudolf e Walter Otto, Vico, Kerényi, Bachofen, Frobenius, Eliade), retoma seu interesse pela filosofia da história (Dilthey⁴¹ e Spengler⁴²) e se concentra principalmente em Nietzsche,⁴³ cuja visão vitalista e esteticista o conduziu a um paulatino estreitamento entre criação e filosofia, entre mito e reflexão. O desdobramento dessas investigações não poderia ser outro: a poesia. Confere cada vez mais importância à poesia como modo de reve-

34 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O ocaso do pensamento humanístico. *Diálogo*, n. 12, São Paulo, fev. 1960, p. 31-35 (TM).

35 Uma abordagem da insuficiência da filosofia existencial, entendida como derivada de uma raiz humanista, mesmo em seus momentos mais brilhantes, é dada pelo filósofo de modo bastante claro em *O ocaso do pensamento humanístico* (TM).

36 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do Autor, 1951; *Teologia e anti-humanismo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1953, 40 p. Ambas publicadas em DC.

37 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Centenário de Schelling. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 11 abr. 1954 (TM).

38 O filósofo dedica a Jacob Böhme um capítulo interessantíssimo em *Ideias para um novo conceito do homem* (DC).

39 O filósofo trata de Novalis já em *Ensaios filosóficos*, em um ensaio dedicado ao poeta alemão, intitulado “Novalis” (DC). Cf.: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do Autor, 1951. (DC).

40 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do Autor, 1951. (DC)

41 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O sentido especulativo do pensamento de Dilthey, comunicação apresentada no 1º Congresso Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1950 (TM).

42 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Spengler e o racionalismo. *Clima*, n. 4, São Paulo, set. 1941, p. 35-43 (TM).

43 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Ideias para um novo conceito do homem*. São Paulo: Edição do autor, 1951 (DC).

lação da Fonte do pensamento (Orfeu,⁴⁴ Rilke,⁴⁵ Lawrence,⁴⁶ Yeats, Hölderlin, Eliot e Pound). O papel desempenhado pela arte como uma das formas mais autênticas de acesso à verdade passa a ser glosado no famoso verso de Novalis: “Quanto mais poético, mais verdadeiro”⁴⁷. Não mais os jogos de linguagem da lógica ocupam a cena. No centro da cena mundana, a vida é que passa a ser entendida e concebida como jogo. Por isso o tema do jogo ressurgiu enfatizado neste livro admirável que é *Exegese da ação*.⁴⁸

Embora se valha da famosa contribuição de Huizinga sobre o jogo como elemento estruturante da cultura, usa o conceito de arrebatamento ou sujeição (*Ergriffenheit*), desenvolvido por Frobenius, para distinguir o que seria o jogo em uma acepção mais lúdica e como ele poderia ser entendido como a consciência humana que joga e é possuída pelas representações e aspectos do mundo (*Weltaspekt*)⁴⁹. A consciência humana seria arrebatada pela posseção divina, e nessa condição é que produziria o jogo das cenas mundanas. Essa sujeição divina desempenharia também o papel de agente das forças históricas, dando origem a todas as invenções humanas. Em um sentido semelhante ao empregado por

Schelling, para Frobenius os deuses são potências que, ao se apossarem do homem, criam a consciência em sua dimensão propriamente humana. Como o idealista alemão, concebe a consciência como fruto de um “processo teogônico” e postula a plena “transcendência e exogenia dos entes divinos”⁵⁰. Em outras palavras, se essas entidades são meta-humanas, não é dado à consciência criá-las, mas sim ser criada por elas. Nesse sentido, todo o fenômeno e todo horizonte gnosiológicos teriam uma radicação transistórica e meta-humana.⁵¹ Em sua ontogênese e na cosmogênese do mundo enquanto mundo, a consciência nada mais seria do que um pôr-se *em face de e em Deus*.⁵² Ao conceber dessa maneira a formação da consciência, a história consistiria em uma série de hipóteses da Imaginatio Divina.⁵³ Somam-se a esse postulado alguns princípios da segunda fase do pensamento de Heidegger, de acordo com os quais haveria uma possibilidade de entender a historicidade do ser como uma sequencialidade do divino.⁵⁴ Essas concepções serão as pedras angulares da filosofia de Vicente daqui em diante.

Por isso a arte e a poesia, como um fazer impessoal (*poien*), agido pelos deuses, analisadas

44 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Orfeu e a origem da filosofia. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1953. (TM).

45 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Sobre a poesia e o poeta. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 11 out. 1953 (TM).

46 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Comentário ao poema “O Barco da Morte”. *Diálogo*, n. 5, São Paulo, out. 1956, p. 49-50 (TM); O Deus vivo de Lawrence. *Diálogo*, n. 9, São Paulo, jul. 1958, p. 11-20 (TM); Uma floresta sombria. *Diálogo*, n. 15, São Paulo, mar. 1962, p. 3-16 (TM).

47 Embora a maior parte dos poetas e artistas que Vicente comente seja composta de estrangeiros, também apresenta alguns textos importantes de avaliação crítica de escritores brasileiros como Cassiano Ricardo, Aníbal Machado e Guimarães Rosa: Santa Marta Fabril S.A. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 17 abr. 1955; Resenha de *O iniciado do vento* (Aníbal Machado), *Diálogo*, n. 12, São Paulo, fev. 1960, p. 77-78; Resenha de *João Torto e a fábula* (Cassiano Ricardo), *Diálogo*, n. 6, São Paulo, fev. 1957, p. 85-88; Apresentação do número especial dedicado a Guimarães Rosa, *Diálogo*, n. 8, São Paulo, nov. 1957, p. 3. Todos em TM.

48 Para uma moral lúdica, FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Exegese da ação*. São Paulo: Martins, 1949. Republicado: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Exegese da ação*. São Paulo: Martins, 1954, Coleção Natureza e Espírito. Essa temática do jogo e do papel do ludismo na formação da cultura também é explorada em Instrumentos, coisas e cultura. *Revista Brasileira de Filosofia*, 8(30), São Paulo, abr./jun. 1958, p. 205-214 (TM).

49 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Instrumentos, coisas e cultura. *Revista Brasileira de Filosofia*, 8(30), São Paulo, abr./jun. 1958, p. 205-214 (TM).

50 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Centenário de Schelling. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 11 abr. 1954 (TM).

51 A aproximação entre Schelling e Frobenius se dá de maneira mais clara em: A origem religiosa da cultura. *Convivium*, v. 1, n. 1, São Paulo, maio 1962, p. 32-41 (TM).

52 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A origem religiosa da cultura. *Convivium*, v. 1, n. 1, São Paulo, maio 1962, p. 32-41 (TM).

53 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Centenário de Schelling. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 11 abr. 1954 (TM).

54 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Santo Tomás e Heidegger. *Diálogo*, n. 6, São Paulo, fev. 1957, p. 21-25 (TM).

desde seus primeiros ensaios, vão assumindo paulatinamente cada vez mais importância.⁵⁵ O “pôr-se em obra” da verdade do ser passa a ser entendido como poesia e o mito, como proto-poesia divina.⁵⁶ A ruptura com a noção clássica de sujeito, perpetrada por Nietzsche, conduz Vicente a pensar a consciência como força vital extramoral e anti-humana, mas também como articulação primeira da beleza, entendida como cristalização de potências que exorbitam a esfera privada individual e mesmo toda e qualquer subjetividade, isolada e agônica.⁵⁷ É nesse aspecto que Vicente também vai valorizar o conceito de inconsciente cósmico de um Carus,⁵⁸ bem como a concepção vitalista de espírito que encontramos em uma parte considerável da obra de Scheler, especialmente em *A posição do homem no cosmos*.⁵⁹ Essa *vis poetica* escandida a partir de Nietzsche lhe serve sobretudo para afirmar uma subjetividade cósmica. Por meio de seus prismas, surge uma nova face do humano. Ao emergir dela, seríamos uma espécie de sonho ou de imagem refletida em meio a imagens, quebrando-se o padrão antropológico que rege

a história ocidental.⁶⁰ À medida que o mundo é uma imagem do mundo, uma cosmologia em holograma emerge aqui. Trata-se de uma teoria da emergência meta-humana do humano e como uma transindividualidade de todos os seres tramados em imagens. Trata-se também de uma concepção do universo entendido como jogo e das pulsões como unidades dispersas na *aorgia* que rege todas as potências da natureza e do universo.

Como se deve supor, a linguagem adquire aqui um novo e surpreendente estatuto. O humano, como queria Heidegger, ao passar pela *floresta* passa por dentro da *palavra* floresta. O homem não é *anterior*, mas *interior* à linguagem, envolvido por aquele espaço interior do mundo de que fala Rilke. À medida que palavra e ser são as chaves de desvelamento que nos facultam a nossa humanidade, e sendo a poesia uma maneira pela qual “poeticamente o homem habita” o mundo, nas palavras de Hölderlin, ela está mais próxima da Fonte do pensamento e da Origem (*Fons et Origo*)⁶¹. Cabe à filosofia auscultá-la para poder se gerar a si mesma. Estaríamos aqui nas

55 Já em *Ensaaios filosóficos* encontram-se ensaios de destaque sobre arte, poesia e criação: Sobre a natureza da arte, História e criação (DC). No livro seguinte, *Exegese da ação*, eis-nos às voltas de novo com o tema, que ganha amplo destaque, podendo-se dizer que quase todo o livro é dedicado ao conceito de ação entendido à maneira do idealismo, ou seja, como uma operação produtiva sobre a matéria, por meio da qual o próprio eu se produz em sua singularidade. A arte seria o modo mais autêntico dessa atuação no mundo: Uma interpretação do sensível, O conceito de arte na filosofia atual, A estética de Platão (DC). Interessante notar como a interpretação de Vicente vai passando de uma visão mais idealista do processo artístico a outra, mais ligada à ontologia fundamental heideggeriana. Aos poucos, a poesia deixa de ser um meio de autentificação do sujeito (o que para o autor ainda seria uma forma de metafísica da subjetividade) e passa a ser a doadora de sentido original do mundo. Mais adiante, em sua reflexão, a poesia passa à ontologia geral e esta, ao mito.

56 FERREIRA DA SILVA, Vicente, Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM).

57 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Liberdade e imaginação. *Convivium*, v. 1, n. 2, São Paulo, jun. 1962, p. 71-77 (TM).

58 Em geral, Vicente relaciona o aspecto pulsional e vital do inconsciente concebido por Karl Gustav Carus a uma cosmovisão como a D. H. Lawrence, por exemplo. Cf.: Uma floresta sombria. *Diálogo*, n. 15, São Paulo, mar. 1962, p. 3-16 (TM).

59 Em uma passagem fragmentária de seus *Diários filosóficos*, Vicente relaciona uma série de temas e autores que pretende trabalhar em um artigo futuro. Salta aos olhos a importância dada a Epicarmo, cuja sentença, segundo a qual os deuses sempre existiram e assim será para sempre, o autor a traduz da edição de Diels e a transcreve. Imagino que ele estivesse estabelecendo uma relação entre o grande inconsciente pulsional de Carus, a noção e espírito de Scheler e a eternidade dos deuses, do fragmento de Epicarmo. FERREIRA DA SILVA, Vicente. Diário filosófico. *Cavalo Azul*, n. 3, São Paulo, 1967, p. 35-46 (TM).

60 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Liberdade e imaginação. *Convivium*, v. 1, n. 2, São Paulo, jun. 1962, p. 71-77 (TM).

61 Essa expressão vem usada no *Diálogo do Rio*, p. 535-538 (TM). Certamente foi onde Dora Ferreira da Silva se inspirou para escrever o belo texto de homenagem a Vicente, publicado na revista *Convivium*, e que consta no fim deste volume. (TM).

cercanias daquela “subjetividade concreta” de que fala Hegel.⁶² Esta é uma concepção da linguagem que se põe como “forma externa”⁶³. Hegel a identifica às marcas na linguagem deixadas pela plena assimilação do mundo objetivo pelo Sujeito. Heidegger coloca em um novo patamar, para além do idealismo, pois as dimensões do eu e a do mundo ainda seriam pertencentes a regimes entitativos, e, portanto, fadadas a serem reconduzidas às potências do Ser.⁶⁴ Ao traçar o mundo, o homem instaura a sua própria humanidade.⁶⁵ O desvelamento da cena mundana é simultâneo ao desvelamento do humano.⁶⁶ A poesia, como linguagem original, é uma espécie de pura alteridade da filosofia, sua contraface, sua origem camuflada, assim como o mito é a origem da poesia. Seguindo Eudoro de Sousa, se a poesia é o mito humano, a mitologia é a poesia dos deuses.⁶⁷ Enquanto *epos*, é emancipada do mito. Enquanto poesia, é submetida ao regime de transcendência dos humanos. Enquanto manifestação além-humana, pertence ao domínio das paixões e atualiza as potências teúrgicas. Documentos

do divino em sua fuga ou em sua proximidade, relatos primeiros da Origem, na qual o mundo sempre permanece em seu estado submersivo, nunca avança nem volta atrás. Porque a história é intramundana, ainda não foi projetada em sua totalidade.⁶⁸ Não há um passado de ouro, inacessível em sua Queda. Tampouco existe utopicamente um futuro moldado pela razão humana, em sua triste boa-vontade, em seus natimortos projetos escatológicos humanistas e em seus desígnios de controle.⁶⁹ Aliás, o mais assombroso dos projetos utópicos não é a sua idealidade ou perfeição. O mais assombroso é que nos tempos atuais eles se tornaram cada vez mais exequíveis.⁷⁰

Ora, sabemos que não basta conceber a simples abertura da clareira na qual a consciência se desvela, alheia à oclusão propiciada por todo ente tomado enquanto ente. É preciso saber que o ato de desvelar também oculta aquilo que desvela. Toda luminosidade do ser é cega. Na acepção heideggeriana, toda ontologia é em si mesma e simultaneamente uma meontologia,

62 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Liberdade e imaginação. *Convivium*, v. 1, n. 2, São Paulo, jun. 1962, p. 71-77 (TM).

63 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Liberdade e imaginação. *Convivium*, v. 1, n. 2, São Paulo, jun. 1962, p. 71-77 (TM).

64 Essa distinção entre os projetos hegeliano e heideggeriano continua a ser aprofundada no ensaio: FERREIRA DA SILVA, Vicente. Liberdade e imaginação. *Convivium*, v. 1, n. 2, São Paulo, jun. 1962, p. 71-77 (TM).

65 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O homem e a sua proveniência. *Revista Brasileira de Filosofia*, 2(7), jul./set. 1952, p. 494-506 (TM).

66 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O homem e a sua proveniência. *Revista Brasileira de Filosofia*, 2(7), jul./set. 1952, p. 494-506 (TM).

67 Quanto aos paralelos entre o pensamento de ambos os filósofos, conferir a excelente reunião das atas do colóquio *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa – Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001.

68 Para comparação entre os pensamentos de Vicente e Eudoro de Sousa nesse ponto reportar-se aos excelentes estudos: CALAFATE, Pedro. A antropologia na obra de Vicente Ferreira da Silva. *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa – Actas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, p. 51-60; BORGES, Paulo Alexandre Esteves. Do perene regresso da filosofia à caverna da dança e do drama iniciático. Rito e mito em Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa. *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa – Actas do V Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 2001, p. 97-112. Republicado em: BORGES, Paulo Alexandre Esteves. *Pensamento atlântico*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002, p. 413-426.

69 A crítica aos projetos utópicos já vinha sinalizada no ensaio *Utopia e liberdade, Ensaios filosóficos* (DC). Mas ela é aprofundada em ensaios posteriores: *As utopias do Renascimento*, São Paulo, vários autores; *Introdução ao pensamento político*, São Paulo, Federação do Comércio do Estado de São Paulo/Sesc/Senac/Instituto de Sociologia e Política da USP, sem indicação do número de páginas, 1955 (TM). A crítica aos projetos sociológicos construtivistas e racionais também são encontradas em outros momentos: *Sociologia e humanismo. Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 23 fev. 1958; *Sob o signo de Hobbes. Diário de São Paulo*, São Paulo, 20 jun. 1954. Ambos em TM.

70 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *As utopias do Renascimento*, São Paulo, vários autores; *Introdução ao pensamento político*, São Paulo, Federação do Comércio do Estado de São Paulo/Sesc/Senac/Instituto de Sociologia e Política da USP, sem indicação do número de páginas, 1955 (TM).

uma incorporação do não-ser. Esse é o princípio da *aletheia*, de Heráclito a Hegel. Ao inaugurar uma verdade, ocultamos a sua contrapartida: o polo negativo da verdade desvelada do ente que também compõe a sua verdade enquanto ente desvelado. Esse desvelar-occludente nunca pode ser visto sob um regime moral, ou seja, não há develamentos melhores ou piores, pois estes são, em sua essência, a estrutura mesma do real em seus desdobramentos e em sua pura vontade de potência. Mesmo a era técnica, fruto máximo da entificação e de esquecimento do ser, é uma potência de ser que se descortinou no horizonte da história. Nesse sentido, grosso modo, o próprio nascimento da filosofia, sendo um desvelamento do sentido do *logos*, é um ocultamento da realidade dos deuses e do *mythos*. A passagem da filomítia à filosofia caracterizaria uma clarificação da consciência como verdade do ente racional, mas uma ocultação dos deuses enquanto virtualidades atuantes no interior do pensamento, ou seja, como formas que são elas mesmas também desvelantes do ser.⁷¹ Esse tema, a chamada fuga ou “noite dos deuses” (*Gottesnacht*), glosado por Hölderlin, é muito caro a Vicente e a Heidegger. A seguir procuro explorar o porquê dessa importância.

Do Ser à Matriz

Há uma relação curiosa do pensamento de Vicente com o de Platão. Imediatamente depois de *Lógica simbólica*, o primeiro ensaio de seu livro *Ensaios filosóficos* chama-se “O Andróp-

tero”, figura que Vicente tomou do *Fédon*.⁷² Trata-se de um homem que consegue voar acima das esferas sensíveis e ver que isto a que chamamos mundo é apenas o interior bruto das esferas sutis invisíveis, que são seus invólucros. Essa concepção do mundo a partir “de fora” ou “de cima”, segundo Vicente, mudaria todas as categorias da filosofia. Ora, do começo ao fim, sua obra investiga os limites da metafísica substancialista, dentro do debate das filosofias moderna e contemporânea cujas cesuras foram Kant e Wittgenstein. Nesse contexto, essa imagem do Andróptero platônico nos salta aos olhos. E, sobretudo, por ser a primeira meditação imediatamente posterior à sua obra lógica. Essa abertura do escopo de visão, esse perspectivismo adumbrativo que incide sobre a filosofia, promove literalmente um voo a partir do qual o pensamento-olho se distancia do seu pertencimento às malhas terrestres da filosofia, em busca da fonte projetiva onde se origina o pensamento. O homem-pássaro platônico vê o mundo de fora e apenas assim postula a teoria das ideias. Por conseguinte, produz a descrição deste mundo no qual estamos imersos, mas que nos é inacessível. A facticidade das esferas-bolha é transferida à facticidade ambivalente das esferas-globo e configura o nascimento das primeiras ontologias imperiais, poderíamos propor a partir da esferologia de Sloterdijk. O voo que o andróptero Vicente realiza sobre Platão e a filosofia o conduz a outra “região” e outro “mundo” que estaria “fora” da filosofia e que seria, por sua vez e a um só tempo, projetado a partir dos domí-

71 Há uma ampla bibliografia tratando dos matizes dessa passagem da filomítia à filosofia, que foi muito mais acidentada e gradual do que imaginamos, e ainda reserva muitas surpresas à investigação. Há muito mais de mítico na estrutura filosófica do que suspeitamos. É interessante notar como o pensamento de Vicente estava em sintonia, nesse sentido, com as pesquisas de filólogos que ele provavelmente não conheceu, como a Escola Ritualista de Cambridge (Dodds, Harrison, Guthrie, Cornford) e com alguns de seus sucessores (Burkert). Também nas últimas décadas vêm se desenvolvendo pesquisas interessantes sobre as origens do pensamento filosófico, buscando suas raízes não-gregas na Mesopotâmia e no Egito (Frankfort, Wilson, Jacobsen), nos textos sapienciais bíblicos (Nunes Carreira), no orfismo e no zoroastrismo, ou demonstrando a continuidade profunda existente entre o pensamento mítico-dedutivo e a filosofia, ou seja, basicamente as mesmas proposições de Vicente.

72 “O Andróptero”, *Ensaios filosóficos* (DC). Platão é objeto de outros ensaios do filósofo, especialmente “Uma interpretação do sensível” e “A estética de Platão” (DC). Como se sabe, como crítico da metafísica, Vicente geralmente usa as definições platônicas para criticá-las. Porém, esse lugar que Platão ocupa, no centro de uma imagem mítica (Andróptero), abrindo o primeiro ensaio de seu primeiro livro de ensaios é bastante sugestivo. Conferir adiante.

nios metafísicos imanentes à atividade do conhecimento.⁷³ Emerge na filosofia de Vicente aqui um observador de segunda ordem metasistêmico. Nesse sentido, em outro momento da sua relação ambígua com Platão,⁷⁴ temos a comparação da filosofia com a função demiúrgica descrita no *Timeu*: a filosofia é entendida como uma etapa intermediária entre as formas ainda não reveladas e os modelos impressos no mundo, que nada mais são do que o ordenamento da razão.⁷⁵ O papel mediador da filosofia e dos conceitos, espécie de meio insubstancial posto entre duas instâncias substanciais, segundo Vicente, é retomado por Platão n'*O banquete*.⁷⁶ Nesse sentido, por meio dessa imagem-conceito Vicente se torna um dos precursores das atuais e das futuras teorias-drone e, ao mesmo tempo, cria uma imagem potente para a formulação de uma teoria geral dos *media* e dos mesons. Além disso, essa imagem-conceito do homem-voador o inscreve, ao lado de Quine e de Carnap, como um dos pioneiros da metaontologia e da meta-metafísica contemporâneas, de David Chalmers e de tantos outros autores.

E é assim que Vicente subverte a filosofia platônica, perguntando-se se a realidade eidética e arquetípica não seria também ela um elo intermediário de um domínio instaurador ainda mais original,⁷⁷ a pergunta essencial feita pelas filosofias da diferença do século XX. Essa região primeira teria uma atuação trópica e tópica, como tropologia e topologia. Agiria tanto como figuração interna à linguagem quanto constituindo na produção de espacialidades e dimensões, suscitando os conjuntos de “cenas patéticas não-substanciais” dos diversos regimes mundanos.⁷⁸ A filosofia como um todo segundo a expressão de Schelling, seria o saber de um não-saber. Este, por seu turno, nasceria da própria fonte de um “oferecer original” que se situa para além de uma apreensão dialética, e, portanto, pertence a um domínio metafísico.⁷⁹ Nasceria do ser e para além de todo horizonte fundado do ente.⁸⁰ Sabendo-se dessa nova dimensão, permanecer no domínio oferecido dessa filosofia que se consigna aquém da instância instauradora original é o mesmo que se demorar em sua essência entitativa, o que representaria uma forma ingênua de

73 Um exemplo claro do interesse de Vicente por essa origem metaconscienciológica da filosofia se encontra em um artigo extremamente fecundo, no qual comenta um trabalho de outro gênio luso-brasileiro, Eudoro de Sousa. Trata-se de: FERREIRA DA SILVA, Vicente. Orfeu e a origem da filosofia. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1953 (TM).

74 Falo numa relação ambígua justamente para frisar certa tensão que se estabelece entre o pensamento de Vicente, declaradamente antimetafísico, e o da tradição metafísica, mais especificamente o de Platão, no qual ele colheu ensinamentos, refutando-o, mas também se apropriando de alguns de seus elementos. Esse parece ser um aspecto à primeira vista contraditório da obra de Vicente, pois em alguns momentos ele vai utilizar conceitos como *arquétipos* e *tipos divinos*. Porém, não o faz tendo como pano de fundo o princípio da Identidade ontológica da metafísica, mas sim o regime instaurador do Fascinator, de onde promanam as ideias matrizes do mundo que, diferentemente de Platão, não são substanciais. Quanto a esse ponto conferir sobretudo: FERREIRA DA SILVA, Vicente. Sobre a teoria dos modelos. *Revista Brasileira de Filosofia*, 3(9), São Paulo, jan./mar. 1953, p. 39-43 (TM).

75 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O Demiurgo. *Letras e Artes*, Rio de Janeiro, 7 mar. 1948 (TM).

76 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O Demiurgo. *Letras e Artes*, Rio de Janeiro, 7 mar. 1948 (TM).

77 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O Demiurgo. *Letras e Artes*, Rio de Janeiro, 7 mar. 1948 (TM). Sobre essa origem não-substancial primeira, anterior aos inteligíveis e aos arquétipos, conferir: *Diário filosófico*, São Paulo; *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 3, 1967, p. 35-46 (TM).

78 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Diário filosófico*. *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 3, 1967, p. 35-46 (TM).

79 O interesse de Vicente por esse não-saber primordial e pela esfera meta-humana da atividade da consciência crescerá velozmente e assumirá um papel preponderante em sua obra. O ensaio “Introdução à filosofia da mitologia” trabalha de maneira sistemática essa premissa: Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM). Mas há outros, como “A fonte e o pensamento”, que também exploram de forma muito original essa questão: A fonte e o pensamento. *Diálogo*, n. 7, São Paulo, jul. 1957, p. 3-8 (TM).

80 FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Diário filosófico*. *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 3, 1967, p. 35-46 (TM).

filosofar.⁸¹ Essa concepção entitativa pode nos induzir a uma repetição recalcitrante de fórmulas, sem captarmos sua pertinência nem acessarmos a região mais originária de sua emergência.⁸² Em outros momentos, essa estrutura entitativa pode transcender a filosofia e se concentrar em questões das chamadas ciências humanas, sem contudo dimensionar os problemas derivados dessa ausência de inspeção e de metateoria.⁸³ Eis que entra aqui em ação o interesse crucial de Vicente pela passagem da filomíthia à filosofia. O pensador paulista reinterpreta a tradição de debates concernentes a essa passagem. O intuito é lançar novas luzes sobre as matrizes mesmas do pensamento, fundamentando-as na tradição moderna. Mas de certa maneira o intuito também é propor soluções para alguns impasses da crítica à metafísica desenvolvida por essa tradição.

À medida que o objetivo de toda sua obra pode ser resumido em uma tentativa de promover a remoção desse desvelamento oclusivo, de modo a propor que a filosofia é adventícia em relação ao mito, o tema da inversão dos vetores entre *mythos* e *logos* pode ser entendido como uma síntese parcial de todo projeto de Vicente. A filosofia seria secundária em relação às potências míticas instauradas. A resposta para o problema de definição de uma filosofia primeira não poderia ter sido mais claro: a filosofia primeira é essencialmente metafilosofia. Ou seja: mito. As potências instauradoras do mito seriam as fontes de todas as representações possíveis, de todas as culturas e povos, no interior das quais a filosofia, entendida em sua totalidade, seria apenas uma das manifestações. Os *hieros logoi*

(palavras sagradas) do orfismo não são dissipações místicas residuais das quais a filosofia seria a chave de leitura mais idônea do ponto de vista racional.⁸⁴ O orfismo seria o não-saber do saber dialógico da filosofia, e, portanto, aquilo que lhe confere dignidade, dado que em última instância o orfismo seria a verdade mesma para onde os dispositivos e silogismos da filosofia nos conduzem. Entre as leis escritas e as leis não-escritas, entre as margens da filosofia e as margens do mito, entre os continentes e margens do mundo, corre o caudaloso rio Oceano do pensamento. A razão negativa tornou positiva a enunciação da verdade racional e, simultaneamente, ocultou a estrutura fundadora de sua existência mesma enquanto verdade. De Leon Chestov a Leo Strauss, enfatizou-se muito as antinomias entre Atenas e Jerusalém. Tanto que nos acostumamos a pensá-las como polos antinômicos. Sócrates e Orfeu não são portadores de duas formas de verdade, uma racional e outra revelada. São portadores de duas meias-verdades. Estamos, pois, diante de uma proposta inusitada de implosão da filosofia. Não é o mito que evoluiu para a filosofia. A filosofia é que deve evoluir para o mito. Caso não o faça, corre o risco de se perder de si mesma e de se reduzir a documentos vazios de qualquer interesse e mesmo de validade lógica.⁸⁵

O ensaio mais duro do ponto de vista epistemológico, no qual nos dá uma síntese do que seria essa “nova objetividade” radical a que seu pensamento aspira é “Introdução à filosofia da mitologia”⁸⁶. A expressão de seu pensamento a esse respeito vai percorrer quase toda sua

81 FERREIRA DA SILVA, Vicente. O homem e a sua proveniência. *Revista Brasileira de Filosofia*, 2(7): jul./set. 1952, p. 494-506 (TM).

82 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A marionete do ser. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 9 fev. 1958 (TM).

83 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Sociologia e humanismo. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 23 fev. 1958 (TM).

84 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Orfeu e a origem da filosofia. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1953 (TM).

85 Esse tema da involução do mito à filosofia ou da evolução da filosofia para o mito também é explorado por Per Johns. Cf.: JONHS, Per. *Dionísio crucificado*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

86 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM). A dimensão religiosa da cultura e a sua forma de estruturação no pensamento filosófico vai ser o tema de toda a fase mítico-aórgica do filósofo. Nessa fase também se encontram aqueles postulados sobre as matrizes eidéticas do real, além das convergências entre mito e Mundo, nas esferas do meta-humano e da meta-história. Alguns dos principais ensaios que tocam diretamente nesse tema são: O demiurgo.

obra até o fim, em uma profusão vertiginosa de aberturas, conversões, hipóteses, sugestões, possibilidades e novas formulações⁸⁷. Emerge uma nova abertura do ser cuja ambivalência se situa na zona de indiscernibilidade desvelar-ocultar. Vicente chama essa abertura de mito. Os horizontes de sentido desvelados pelo mito chamamos de Mundo. Essa abertura do mito estaria mais para uma fenda, uma fissura ou um traço, na acepção de Derrida, do que para uma clareira, na acepção de Heidegger. O mito seria a dimensão projetiva de todas as instâncias e eventualidades possíveis dos mundos. A abertura original que propicia todos os regimes mundanais, patentes e latentes, atuais e virtuais. Em outras palavras: Oceano. A dinâmica pulsional e projetiva mito-mundo nos faculta todas as categorias e naturezas possíveis de conhecimento. Essa dinâmica mito-mundo se subdivide em três instâncias actanciais: o Fascinator, o Dispensator e o Sugestor. O Fascinator rege o polo passional e pulsional de forças teogônicas e erótico-atrativas que nos imantam às coisas e à grande conexão cósmica. O Dispensator administra a prodigalidade de formas e existências dispensadas aos desempenhos humanos e meta-

-humanos. O Sugestor abre as linhas de fuga e as sugestões de vias ainda inauditas, traçadas pela dinâmica dos ciclos míticos e dos ciclos de épocas cósmicas distintas. Essas três instâncias descrevem a cosmologia de Vicente. Esta pode ser concebida como metacosmologia, ou seja, como uma investigação das potências instauradoras cosmogênicas e cosmofônicas, tendo em vista as infinitas fascinações, desempenhos e sugestões existentes na gênese e na manutenção de cada ciclo do cosmo. O mito atua como eixo metaontológico e metametafísico que nos confere as formas representacionais dos mundos e fora das quais nada existe.⁸⁸

Nesse sentido, o conceito de meio-circundante (*Umwelt*) de Jacob von Uexküll, um dos mais originais e criativos pensadores da biologia do século XX e constantemente citado por Vicente.⁸⁹ Embora seja a tradução mais comum, o conceito de Uexküll não se restringe a *meio ambiente*, pois sua acepção precisa é *meio circundante*. Podemos usar *ecologia*, caso entendamos por este termo as diversas acepções empregadas pelo pensamento contemporâneo e esvaziadas de quaisquer conotações naturalistas. Nada há no meio-circundante que totalize uma natureza, entendida como

.....
Letras e Artes, Rio de Janeiro, 7 mar. 1948 (TM); Sobre a origem e o fim do mundo. *Jornal de Letras*, Rio de Janeiro, abr. 1950 (TM); O homem e a sua proveniência. *Revista Brasileira de Filosofia*, 2(7), jul./set. 1952, p. 494-506 (TM); Sobre a teoria dos modelos. *Revista Brasileira de Filosofia*, 3(9), São Paulo, jan./mar. 1953, p. 39-43 (TM); Para uma etnogenia filosófica. *Revista Brasileira de Filosofia*, 4(16), São Paulo, out./dez. 1954, p. 524-527 (TM); A experiência do divino nos povos aurorais. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 33-38 (TM); A fé nas origens. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 103-105 (TM); Os pastores do ser. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 105-106 (TM); A religião e a sexualidade. *Diálogo*, n. 2, São Paulo, dez. 1955, p. 99-100 (TM); Hermenêutica da época humana. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(18), abr./jun. 1955, p. 166-172 (TM); O rio da realidade. *Diário de São Paulo*, São Paulo, s.d. (TM); O "ser" in-fusivo. *Diálogo*, n. 3, São Paulo, mar. 1956, p. 29-34 (TM); Sociedade e transcendência. *Diálogo*, n. 3, mar. 1956, p. 101-102 (TM); A transparência da história. *Diálogo*, n. 4, São Paulo, jul. 1956, p. 76 (TM); História e meta-história. *Diálogo*, n. 5, São Paulo, out. 1956, p. 3-10 (TM); A fonte e o pensamento. *Diálogo*, n. 7, São Paulo, jul. 1957, p. 3-8 (TM); O tempo do sonho. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 6 abr. 1958 (TM); A soma absoluta. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 8 jun. 1958 (TM); Raça e mito, comunicação apresentada no 3º Congresso Nacional de Filosofia, São Paulo, 1959 (TM); História e meta-história, comunicação apresentada no Congresso Internacional de Filosofia, São Paulo, 1959 (TM); Valor e ser. *Revista Brasileira de Filosofia*, 11(42), São Paulo, abr./jun. 1961, p. 220-223 (TM); Diálogo do mar. *Diálogo*, n. 14, São Paulo, abr. 1962, p. 3-16 (TM); A origem religiosa da cultura. *Convívium*, v. 1, n. 1, São Paulo, maio 1962, p. 32-41 (TM); Religião, salvação e imortalidade. *Revista Brasileira de Filosofia*, 13(49), São Paulo, jan./mar. 1963, p. 3-7 (TM).

87 A maior parte dos ensaios da chamada fase mítico-aórgica se encontra em TM.

88 Para maior especificidade sobre essa tríade do pensamento de Vicente (Fascinator, Dispensator, Sugestor), conferir o ótimo trabalho de Elyana Barbosa: BARBOSA, Elyana. *Vicente Ferreira da Silva: uma visão do mundo*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1975 (dissertação de mestrado).

89 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A experiência do divino nos povos aurorais. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 33-38 (TM).

uma contrapartida da cultura. Semelhante aos processos discretos não totalizáveis descritos por Alfred North Whitehead em sua filosofia processual e organicista, para Vicente o *Umwelt* consistiria numa série de “atos dramáticos” que comporiam uma “cena fantástica”⁹⁰. Há, nesses termos, uma pluralidade infinita de meios circundantes, ou seja, de meios-mundos. Como nos lembra Derrida, em conexões fecundas entre Uexküll e Heidegger, o lagarto sobre as pedras e entre os arbustos habita o *seu* meio circundante. Não se *sabe* lagarto, tampouco *sabe* que as pedras são pedras ou os arbustos, arbustos. Não distingue acima, embaixo, ao lado. Não pensa a sensação rugosa sob suas patas como sendo algo chamado *pedra*. Não compõe com o mundo uma totalidade, não pertence a uma *physis* una. Nesse sentido, esta filosofia se distancia tanto das filosofias da imanência quanto do vitalismo bergsoniano. Aproxima-se mais do empirismo radical e dos pluriversos de William James e da cosmologia de Whitehead, autor que Vicente frequentou tanto em seus aspectos matemáticos quanto metafísicos.

Para a perspectiva imanentista de Espinosa, a identidade Deus *sive* Natura decorre de concebermos Deus como as diversas modalidades e atualizações da natureza e, em alguma medida, de afirmarmos a unidade da natureza e a unidade de Deus.⁹¹ Mas nos levaria ao engano e a “errar entre os escolhos do teísmo e do panteísmo”⁹². Justamente por essa concepção de mito e Mundo ser de outra ordem, não há aqui panteísmo.⁹³ Pois, para ele, o próprio motor do real, das clarificações

e dos mundos é um princípio manifesto, mas que é absolutamente excêntrico em relação a dimensionalidades intramundanas e, acima de tudo, humanas. Os deuses e o divino, propulsionados pelo mito, são cifras de uma transcendência horizontal, da Terra em relação à Terra, atuando na consciência e no coração humanos. Por outro lado, como cifras, nascem de uma excentricidade que não tem começo nem fim. Por seu turno, sabe-se da precedência da unidade em relação à pluralidade estabelecida por Bergson.⁹⁴ Diferente do *élan* vital bergsoniano, o impulso criador e gerador da vida pressuposto nessa biologia diferencial e existencial não visaria a uma teleologia.⁹⁵ Estes mundos-meios circundantes se assemelham mais às imagens de bricolagens: figuras que se destacam de uma paisagem movida contra um fundo vazio. Para Vicente, essa seria a lógica vital e os contornos dos diversos planos e mundos dos povos aurorais.⁹⁶ Nessa chave, cada ente teria um meio circundante, para o qual e em relação ao qual todo ente se portaria como se fosse o seu mundo. E é justamente dessa descontinuidade que Vicente extrai o aspecto inovador desse conceito. O mito seria então o inaugurador dos regimes mundanos, a luz que penetra as frestas e fissuras desse conjunto descontínuo, ou seja, dos mundos que miticamente habitamos.⁹⁷ A razão e a função radicalmente descontínuas dessa percepção de meios-mundos circundantes são frisadas por Vicente em outros momentos. Por exemplo, ao lembrar da anterioridade ontológica que alguns elementos naturais específicos desempenham

90 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A experiência do divino nos povos aurorais. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 33-38 (TM).

91 A ideia de um Deus *sive* Natura vem criticada textualmente no “Diálogo do mar”, pela boca do personagem Paulo, que é possivelmente outro *alter ego* de Vicente: Diálogo do mar. *Diálogo*, n. 14, São Paulo, abr. 1962, p. 3-16 (TM).

92 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Diálogo do mar. *Diálogo*, n. 14, São Paulo, abr. 1962, p. 3-16, (TM).

93 Esses conceitos de mito e mundo são bastante trabalhados na série dos diálogos filosóficos, especialmente no “Diálogo da montanha”, “Diálogo do mar”, *Obras completas*, vol. II, p. 493-507; “Diálogo da montanha”, *Obras completas*, vol. II, p. 509-522; “Diálogo do espanto”, *Obras completas*, vol. II, p. 523-533; “Diálogo do rio”, *Obras completas*, vol. II, p. 535-538. Todos em TM.

94 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Teologia e mitologia, *Cavalo Azul*, n. 4, São Paulo, 1968, p. 23-30 (TM).

95 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Teologia e mitologia, *Cavalo Azul*, n. 4, São Paulo, 1968, p. 23-30 (TM).

96 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Teologia e mitologia, *Cavalo Azul*, n. 4, São Paulo, 1968, p. 23-30 (TM).

97 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A experiência do divino nos povos aurorais. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 33-38 (TM).

em relação à hipotética totalidade da natureza, entendida em termos positivos. É o caso da árvore Yggdrasil, árvore cósmica que, como causa formal, faculta a existência ao cosmos-vegetal que habitamos.⁹⁸ E aqui podemos notar a extrema atualidade do pensamento de Vicente em relação a algumas das linhas mais avançadas da antropologia, como o multinaturalismo amazônico de Eduardo Viveiros de Castro e a mereografia (escrita das partes) desenvolvida por Marilyn Strathern em suas etnografias dos povos da Melanésia.

O mito é a dimensão propiciadora e prodigalizadora das diversas cenas mundanas, humana e meta-humanas, que se desvelam no interior do cosmos. À medida que o mundo é uma pluralidade insubstancial de relações, e atravessamos diversos regimes mundanos na medida mesma em que cruzamos esses regimes de relações, temos aqui uma teoria na qual o mito pode ser tomado como a coordenada estruturante e como a Abertura projetiva dessa cadeia infinita de relações. Não haveria, portanto, um “mundo físico-natural prefixado”⁹⁹. Nesse sentido, ao conferir uma posição central à relacionalidade e universalidade aos esquematismos não-substanciais, em que medida a teoria do mito de Vicente representa uma continuidade das concepções de mito presentes na tradição kantiana, desde os culturalistas alemães a Cassirer e a Lévi-Strauss? Essa é uma pergunta delicada. Vicente aceita o pressuposto kantiano de que o mundo não nos é *dado*, é-nos *proposto*. Não nos é possível termos uma ideia do mundo como temos ideia de uma árvore, de um animal ou de um vaso. Representando a totalidade da ordem fenomênica, o mundo não é passível de ser apreendido pela experiência nem pela

intuição. Tampouco pode ser singularizado pela estrutura de apreensão e pelo esquematismo do entendimento, embora estes mesmos esquemas lhe garantam a sobrevivência enquanto categoria, ou seja, como fundo relacional hipotético dos fenômenos. À medida que não podem ser apreendidos como objetos externos à consciência, a impossibilidade de postular a totalidade do mundo ou mesmo de cogitar a unidade do universo, como se mundo e universo fossem dados positivos, também são problemas centrais para a fenomenologia.¹⁰⁰ Por isso, no caminho de interrogações de Vicente, em um de seus ensaios mais instigantes, se o mundo é insubstancial, é impossível sequer formularmos uma pergunta sobre a sua origem e sobre a sua destinação.¹⁰¹ Em outras palavras, a transcendência horizontal os ultrapassa, assim como ultrapassa todos os demais dados intramundanos. À medida que Vicente propõe o mito como epifenômeno em uma cadeia de fenômenos e em um jogo de espelhos (*Spiegel-Spiel*)¹⁰², um de seus pontos de partida é o esquematismo kantiano. Este é seu propulsor para a construção de uma espécie de hierofania não-substancial. Contida na premissa do desvelamento do ser entendido como ultrapassagem de todo ente, essa hierofania não-substancial projeta um caleidoscópio de micromundos entendidos como fenômenos, sem, contudo, gerar uma expectativa de acesso à coisa em si, ao *noumenos*. Caso não fosse assim, mais uma vez incorreríamos no erro entitativo e substancialista, ou seja, de que os deuses são deuses e signos sensíveis de um Deus que é Deus, que subsiste por si e a partir de si mesmo, causa formal, eficiente e final de todos os existentes. Nesse sentido, concebido como pura relacionalidade e como esquematismo

98 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A experiência do divino nos povos aurorais. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 33-38 (TM).

99 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A experiência do divino nos povos aurorais. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955, p. 33-38 (TM).

100 Vicente trata dessa concepção especificamente na obra de Husserl: FERREIRA DA SILVA, Vicente. A situação atual da filosofia. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 18 jul. 1954 (TM).

101 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Sobre a origem e o fim do mundo. *Jornal de Letras*, Rio de Janeiro, abr. 1950 (TM).

102 Estou retomando aqui o importante conceito de Frobenius, que Vicente trabalha, o de *possessão* ou *sujeição* instauradora.

formal destituído de substância e de identidade prévias, a teoria do mito surpreendentemente se converte em uma teoria global dos *media*. Ou seja: em uma teoria dos meios-mundos, dos meios-circundantes e dos meios-mediadores. Em outras palavras: uma mesologia. O *mythos* e o *medium* se espelham. Mitologia e mediologia seriam sinônimos. Seguindo a linha contemporânea da arqueologia de Friedrich Kittler e da geologia das mídias de Jussi Parikka, Vicente é um dos criadores da cosmologia das mídias. E de uma nova ciência: a cosmediologia.

Este ponto é bastante importante, pois quebra com uma visão neopagã, panteísta ou naturalista que se tem do pensamento de Vicente, baseada na ênfase dada aos deuses e ao aspecto numinoso das divindades primevas. Vicente de fato valoriza e organiza sua reflexão em torno dessas instâncias sensíveis da manifestação do divino, encontráveis ao longo de milênios em manifestações europeias pré-abraâmicas e em todos os continentes, etnias e culturas não-ocidentais. Deve-se ressaltar entretanto que em diversos outros momentos Vicente critica duramente o naturalismo da filosofia e da teologia. Ambos tentariam fazer coincidir manifestável, manifestação e manifesto. Para esclarecer esse ponto, não apenas sua teoria antinatural e relacional baseada nos meios-circundantes de Uexküll, mas sua leitura de Hegel também são bastante oportunas. Como nos lembra Vicente, segundo Hegel, os humanos nunca, em nenhum momento da história, adoraram a natureza.¹⁰³ Quando o humano adora o sol, o mar ou a natureza como um todo, na forma de um deus, na verdade adora a contrafigura divina daquela forma natural. Em outras palavras, na concepção de Hegel, o deus apenas demonstra a negatividade da consciência daquele que adora, o seu não-eu, e, portanto, o ato de adoração o leva a resgatar a sua ipseidade objetivada por meio de uma

especularidade mediada por uma entidade natural. Todo drama mitológico, nesse sentido, é um drama da consciência. Toda natureza não é nada mais do que uma contrafigura finita do movimento infinito negativo do Espírito em busca de sua autorrealização. A natureza seria, portanto, uma mediação natural, uma película na qual a consciência encena o seu retorno a si. Quando se adora o deus sol, se adora a ideia do sol na figura do disco solar, não o sol enquanto entificação material de uma potência divina.¹⁰⁴ Nesse percurso, não haveria nem nunca houve uma religião da natureza, mas somente etapas de objetivação do Espírito que lança mão de um material diversificado de representação em cada etapa de sua odisséia. Esse tipo de reflexão é de suma importância para desvincularmos a filosofia de Vicente de um panteísmo, de um paganismo ou de um naturalismo ingênuos.

Nesse ponto, embora Vicente não recorra tanto aos místicos, Heidegger o faz. À medida que nos afasta da visão escolástica de um Deus concebido como *ens realissimus absolutus*, ou seja, como ente dos entes, a mística e sobretudo o neoplatonismo podem servir de guia para adentrarmos muitas das concepções de Vicente.¹⁰⁵ A mística apofática e a teologia negativa mantêm uma relação estreita com a noção heideggeriana de Nada. Este não se manifesta como uma nadi-ficação de Deus projetado na história, mas sim como um princípio propulsor que nos levaria além de todo ente. Esse Nada, entendido dessa maneira como “noite primordial”, seria equivalente ao conceito de Matriz, cada vez mais presente na filosofia de Vicente, fonte doadora de todas as possibilidades mundanas, projetada na tela dos mundos a partir de um registro não-substancial e não-essencial.¹⁰⁶ Como exemplo, podemos pensar na noção de desprendimento de Maester Eckhart. Em primeiro lugar, Eckhart cria uma diferença ontológica entre Deus e

103 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A fé nas origens. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955. p. 103-105 (TM).

104 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A fé nas origens. *Diálogo*, n. 1, São Paulo, set. 1955. p. 103-105 (TM).

105 Para a questão da mística, conferir o ensaio: FERREIRA DA SILVA, Vicente. Teologia e mitologia. *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 4, 1968. p. 23-30 (TM).

106 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Teologia e mitologia. *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 4, 1968. p. 23-30 (TM).

Divindade: esta seria a condição de possibilidade daquele. Em seguida, pressupõe um fundo sem fundo (*Ungrund*). Esse fundo sem fundo do universo é de tal modo excêntrico que é preciso que o próprio Deus se desprenda de si mesmo para manter-se em sua divindade. O fundo sem fundo da alma é a região ontológica onde o homem e Deus se encontram. Portanto, figura e contrafigura, caos e cosmos se unem na Matriz.¹⁰⁷

A noite escura do ser, a luz além da luz, o dia escuro da alma, a noite clara da alma, o sol negro dos hinos órficos e dos alquimistas, o sol que cega dos sufis, a apocatástase de Scotus Eriúgena, a pura assimilação do mal em um bem além do bem, como querem o taoísmo e a mística do zen-budismo. Puro apofatismo da razão, pura insuficiência dos expedientes da linguagem, pura supressão da equívocidade dos sentidos e dos signos. Essa é a região, especulativa por excelência, na qual o pensamento vicentino começa a habitar, entre os abismos e a supressão dos paradoxos, no interior desse nada que nos habita e que é o tudo: mito. Portanto, os conceitos e deuses arcaicos são relatos do “naufrágio da existência”; eles nos chegam como cifras lançadas no Oceano de uma transcendência radical. Sejam nas narrativas dos povos aurorais, seja na identificação entre filosofia e etnografia, seja na *imago* de povos que não possuem o conceito de corpo, seja nos cultos matriarcais, seja na dissipação sagrada e na destruição ritual da *potlatch*: em todas essas fabulações lemos remissão à cifra e à transcendência que nos devolve às aberturas do mito, permanentemente *in fieri*. A perfectibilidade do humano prescrito pelas tradições racionalistas é subsumida a uma infinita projectibilidade. O cosmos estaria em constante metamorfose, eternamente inacabado pelas ações do meta-cosmo. O humano estaria em constante modelagem e autopoiesis, atuado e instaurado pelas potências meta-humanas. Aqui, certamente temos a presença marcante de Jaspers. Essa transcendência infinita, inacabada e titânica se faz presente no mundo e se abisma

em todos os seres, mesmo nos seres divinos, para evitar que elas se reduzam ao regime dos entes, ou seja, se extraviem da verdade. Assim, o mito, como elemento regulador de todos os fenômenos, produz as formas de acesso ao real. Dir-se-ia que o mito é a estrutura insubstancial e elementar do cosmos de modo que o homem e o universo viveram, vivem e continuarão vivendo sob um sem-número de regimes mitoprojetivos. Se o mito é fundado sobre o inacabamento e a projectibilidade e não tem origem rastreável, quer dizer que não é apenas uma regressão infinita em direção ao passado imemorial. O mito se encontra no futuro. E este é um dos diversos pontos de convergência da *mitopoiesis* matricial e relacional de Vicente e da *tecnopoiesis* especulativa e messiânica de Flusser.

É nesse sentido que passamos da fenomenologia das consciências e da intersubjetividade a essa outra dimensão extática, representada pela presença do numinoso, conceito colhido em Rudolf Otto. O numinoso; a ambivalência de *mysterium tremendum* e *mysterium fascinans*; a presença não-racional de uma instância radical e ontologicamente distinta; os deuses, entendidos como potências atuantes e não figurativas, em seu movimento de excentricidade: todos esses elementos estariam presentes nessa clarificação da consciência. Seriam a base da própria inteligibilidade das coisas. As teogonias e as teofanias são pensadas como processos miméticos do movimento da consciência que se perde e se recupera, sempre imersa em uma região mais originária que a transcende. É a ponte inusitada que Vicente cria entre Schelling e Heidegger: a teoria da consciência como instauração divina se cruza com a consciência entendida como presença ek-stática, posta na proximidade do ser. Nesta nova acepção, a consciência não apenas ultrapassa as relações sujeito-sujeito e sujeito-objeto: ganha uma dimensão transcendente que a fundamenta como experiência do radicalmente Outro.

Essa conexão entre o pensamento do ser e a alteridade numinosa é o trampolim para um salto

107 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Teologia e mitologia. *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 4, 1968, p. 23-30 (TM).

para além da clareira heideggeriana. Heidegger, mesmo falando da quaternidade dos domínios que presidiriam a totalidade do mundo (Deuses, Mortais, Céu e Terra) e conferindo o valor que conferiu à poesia e à mística, em quase toda sua obra se atém ao circuito de facticidade de mundos. O tema do sagrado é abordado acima de tudo nos poetas, como Rilke e Hölderlin, não em um campo vasto e expandido das teogonias e das mitogonias. E sempre com certa nuvem de reticência e de interdição, dadas as premissas antimetafísicas. Benedito Nunes identifica com muita agudeza a passagem do primeiro ao segundo Heidegger, da analítica do *Dasein* ao autor das anotações elípticas e obscuras dos *Beiträge*, justamente na concepção de pressentimento, desenvolvida por Hölderlin, e que estaria relacionada à espera do “último Deus”.¹⁰⁸ Para Vicente, trata-se de uma inversão (*Umkehrung*) do pensamento heideggeriano. Por meio dela, o pensador alemão tenta ir ainda mais longe em sua tarefa de postular as bases transcendentais da realidade e, dessa maneira, minar o conceito corrente de verdade, seja na acepção mais imediata seja nas construções da filosofia.¹⁰⁹

Para Hölderlin, há que se aguardar a vinda deste último Deus que surgirá depois de um tempo de privação e, acima de tudo, por causa dele. É *justamente* por termos passado pela noite dos deuses que nascerá o último Deus. É com a sinalização desse deus derradeiro e no entrecurso do seu anúncio que se daria o *Ereignis*, o Evento de mudança do esquadro mundano e da história humana. A leitura de Vicente nesses termos tangencia a leitura atual de Alain Badiou, que reformulou de modo consistente e a partir de Heidegger e da matemática o conceito de evento. No sentido hölderlineano que Vicente retém,

tais alterações eônicas do eixo estruturante da história mundial, por meio das quais entramos ou saímos de determinadas épocas míticas, se dão em duas linhas distintas: nas “conversões categóricas” (*Kategorische Umkehr*) e nas “conversões pátricas” (*Vaterlandische Umkehr*)¹¹⁰. Esta última, entendida como mudança do esquadro dos valores vigentes de uma determinada época mundial, é também referida como “conversão infinita”¹¹¹. Posta como resultado de uma ação aórgica, absolutamente alheia ao domínio das deliberações humanas, resultaria dos agentes meta-humanos que se instauram e que se aposam da consciência humana em determinadas geografias, períodos, eras e éons. Essas grandes transformações seriam aquelas que nos lançariam para fora do domínio histórico-hominídeo, pois a “meta-história supõe uma pluralidade de mundos” e, desse modo, também pressupõe “uma multiplicidade de períodos teogônicos”, de éons fascinados por novos regimes míticos e mundanos.¹¹²

Essas transformações operadas podem ser notadas também na inversão que Heidegger produz em relação à ordem inicial de sua analítica, patente no opúsculo intitulado *Tempo e ser*. Nele a passagem da facticidade ao desvelamento é substituída pela visão panorâmica da história como eventualidade do ser. Essa noção é muito cara a Vicente, cuja concepção de história humana cada vez mais vai se aproximar de uma meta-história na cadeia de eventualidades do ser. Assim, toda a história humana é vista sob o prisma derivativo de uma história do ser que, mais do que cosmológica, está ligada à abertura e ao fechamento de cenas mundanas, ou seja, aos regimes de mundos instituídos pelas fissuras na esfera do mito. Para Heidegger, é justamente

108 NUNES, Benedito. Teologia e filosofia: do primeiro ao último começo. In: NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998, p. 45-46.

109 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A última fase do pensamento de Heidegger. *Revista Brasileira de Filosofia*, 1(3), jul./set. 1951, p. 278-289 (TM).

110 FERREIRA DA SILVA, Vicente. História e meta-história. *Diálogo*, n. 5, São Paulo, out. 1956, p. 3-10 (TM).

111 *Id.*, *ibid.* O conceito de *conversio infinita* também é desenvolvido em: O homem e a liberdade na tradição humanística. *Revista Brasileira de Filosofia*, 11(41), São Paulo, jan./mar. 1961, p. 19-24 (TM).

112 FERREIRA DA SILVA, Vicente. História e meta-história. *Diálogo*, n. 5, São Paulo, out. 1956, p. 3-10 (TM).

por passarmos pelo nada que chegamos ao ser. A noção hölderlineana de pressentimento é o rumor de fundo que se estabelece nos escritos do segundo Heidegger, abrindo sendas e caminhos de floresta (*Holzwege*) para o pensamento acessar um domínio além da facticidade e além das ontologias estritas. Os diques que isolam o divino da matriz interrogativa, criticista e analítica, e que se mantêm mesmo no segundo Heidegger, ainda que sob a forma de vestígios, em Vicente acabam por se romper. Os postulados fáticos acabam por se tornar porosos a essa nova forma de conceber a experiência do sagrado. Por isso, o contato com o mito está presente tanto na experiência de um Deus vivo, captado pelos poetas e místicos, quanto nos emaranhados sutis do pensamento e da filosofia, não havendo uma clara distinção entre estas fronteiras.

Olhando de um ponto de vista panorâmico, mesmo sabendo que o autor praticamente abandona os estudos de lógica para se dedicar a outros de natureza muito diversa, é importante ressaltar que essa primeira aproximação de Vicente não se deu na área das ditas ciências humanas nem mesmo em outras áreas da filosofia, como a ética, a metafísica ou alguns departamentos e subdivisões filosóficas. Deu-se, sim, naquela que pode ser considerada uma das mais duras das ciências e a mais dura região da filosofia: a matemática e a lógica. Esse interesse não pode ser desconsiderado. Conforme mostrei até aqui, a despeito dos aparentes saltos do pensamento vicentino, se formos analisar com cuidado, veremos que há uma profunda unidade subjacente à sua especulação: um fio condutor de fundo que liga essas alterações aparentes. Acredito

que esse fio seja visível na vocação de Vicente para uma busca incessante das matrizes do real. Essa conquista vai ser ultimada de uma maneira assaz surpreendente, pois ele chegará a essas matrizes justamente *depois* de ter passado pela lógica matemática, pela fenomenologia, pelo criticismo kantiano, por Hegel, pelas filosofias da existência, pela fratura sistêmica produzida por Kierkegaard,¹¹³ por Heidegger e por grande parte do pensamento do século XX. Em suma, depois de ter atravessado quase toda filosofia fundada sobre uma crítica à tradição da metafísica substancialista. Assim, perfez um percurso distinto daquele empreendido por positivistas, idealistas, historicistas, humanistas e marxistas, ou seja, sai da dimensão positiva em direção às filosofias da existência e, destas, se entrega à formulação das dimensões mito-aórgicas, etapa final e inconclusa de seu pensamento. O eixo de sentido dessas diversas etapas é a crença, esboçada desde os primeiros ensaios, de que a filosofia seria um protossaber instaurador das condições de possibilidades do pensamento. Ela contém os signos e os rastros para a reconstrução e a desconstrução da Matriz projetiva dos desempenhos pensáveis de todo pensamento e de todo pensado. Como o mito, a filosofia provém de uma meta-origem prototípica que determina os regimes de Fascinação, de Disposição e de Sugestão que conformam as distintas épocas mundiais e os distintos éons cósmicos.¹¹⁴

Essas épocas e éons são regidos por fascinações determinadas. Estas operam à revelia do voluntarismo humano e dos decursos finitos de nossa subjetividade. É por isso que muitas vezes os ciclos históricos ocorrem como a ascensão

113 É interessante o papel que Kierkegaard desempenha na obra de Vicente. Em geral avesso a toda forma de subjetividade e tendo críticas ao desempenho histórico do cristianismo, mesmo assim Vicente demonstra grande simpatia pela obra do filósofo dinamarquês e vê nela uma das forças mais atuantes na ruptura com a noção de sistema filosófico: Notas sobre Kierkegaard, comunicação apresentada no 2º Congresso Brasileiro de Filosofia, Curitiba, 1950; Kierkegaard e o Problema da Subjetividade. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 6, fasc. 21, São Paulo, jan./mar. 1956, p. 70-76. Além disso, ele comparece mencionado na carta que Vicente envia a Dora, em 1947, e que consta neste volume como “O verdadeiro pacto”, uma espécie de testamento do casal, mas também um documento no qual, ainda jovem, o filósofo coloca claramente seus objetivos e suas convicções. Todos os textos estão em TM.

114 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM).

ou o declínio de vigências míticas, a partir dos quais se dá a epístrofe e a conversão (*Kehre*)¹¹⁵. O Sugestor produz as condições desempenháveis de todo desempenhado, o fundo des-fechante no qual se encena o drama da história. O imutável pode ser pensado como Deidade, mas no fundo sem fundo desse drama é um meta-ser: uma ruptura ontológica radical que instancia uma alteridade pura em relação às condições intramundanas.¹¹⁶ Porém, a movência das figuras não é neutralizada, sob as bases metafísicas de uma repetição inexorável do Mesmo. O eterno retorno e sempre o eterno retorno das diferenças que potencializam o ser e não o retorno ressentido da mesmidade que o confisca e sua essência de liberdade radical. A novidade pode criar novos campos de fascinação e, assim, alterar as escolhas meta-humanas no interior projetivo das doações do mito. A descoberta da “pleonexia mítica” produz um efeito de saída da caverna da subjetividade. Tira-nos da alienação humanista rumo a uma nova objetividade que não se depreende mais da vertente idealista, mas que diz respeito sim à Fonte projetiva de todo o real.¹¹⁷ Ao reasimilar a filosofia ao mito, abre-se o campo de sentido das condições primeiras que outorgam à filosofia sua autonomia, seus limites e sua razão de ser. Em outras palavras, Vicente vincula o primado da reflexão às condições mundanas de

desvelamento da verdade cognoscível, e, mais do que isso, ao desempenhável de todos os desempenhos mundanos e às suas respectivas origens projetantes. Essas origens projetantes se referem tanto aos entes projetados quanto ao ser projetivo, no sentido heideggeriano do termo. Assim, Vicente abre trilhas de acesso a uma metafilosofia cujas bases são de ordem metaconscienciológica, transracional, meta-humana e meta-histórica.

Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que ele não faz história da filosofia nem filosofia da história. A sua filosofia é uma hiero-história. Não parte dos autores, dos conceitos, da história material, nem da história das ideias. Parte das hierofanias noéticas que são dadas ainda para além do desvelar-occludente do ser. Esse processo está submetido a regimes transcendentais e à ação de forças teogônicas, cênicas, dramáticas e teofânicas que, anteriores e posteriores a toda ontologia, atravessam o campo do ser e instauram as possibilidades de mundo e o mundo das possibilidades.¹¹⁸ Vicente chega a criticar a interpretação que Levinas faz de Heidegger. Contudo, curiosamente, como o grande filósofo judeu, mas em outro registro, acaba fornecendo outras alternativas à plenificação do ser da filosofia heideggeriana. Para Levinas, o rosto é anterior ao ser, pois é a “epifania do rosto” que nos faculta a possibilidade mesma

115 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM).

116 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM).

117 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Introdução à filosofia da mitologia. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(20), São Paulo, out./dez. 1955, p. 554-566 (TM).

118 É impressionante como o pensamento de Vicente estava sintonizado com alguns conceitos da filosofia europeia de seu tempo, conceitos esses que não eram sequer imaginados no Brasil. Dentre eles, os de meta-história e de hiero-história, usados por Henry Corbin. Como se sabe, Corbin, profundo conhecedor de Hegel e tradutor de Heidegger, se notabilizou como um dos mais importantes estudiosos do islamismo no século XX. Em parte, é justamente Heidegger quem lhe fornece as bases para chegar a essas duas concepções, mas também a análise da dimensão inextricável, existente no islamismo, entre filosofia e revelação. Da mesma forma, a própria estrutura imanológica e profetológica subjacente ao mundo islâmico nos impede de lhe aplicar as categorias históricas ocidentais. Foi por isso que Corbin chegou a uma síntese entre História, Filosofia e Revelação, ou seja, meta-história e hiero-história, entendidas como núcleos estruturantes da experiência gnóstica no Islã. Vicente conhecia muito bem a obra de Eliade, que, como Corbin, fazia parte do Círculo de Eranos. Porém, até onde sei, nunca citou ou provavelmente não tenha lido diretamente Corbin. Surpreendentemente, cada um a seu modo, ambos chegaram ao mesmo conceito de meta-história. Conferir o impecável trabalho de Christian Jambet: JAMBET, Christian. *A lógica dos orientais: Henry Corbin e a ciência das formas*. Tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. São Paulo: Globo, 2006.

de acessar o ser. Assim, produz uma fratura na ontologia heideggeriana, fazendo-a passar do ser como totalidade à alteridade como infinito. Para Vicente, o mito é anterior ao ser. Trama cênica instauradora-projetiva do mundo e dos mundos, ele é Fonte e Matriz. E, ao mesmo tempo, limite e epístrofe, ou seja, ponto de reconversão. A dialética da *aletheia* ocorre em seu interior, mas o Fascinator é ainda mais elementar e ainda anterior, Origem do existente e do existenciável. Ao pôr-se em obra a manifestação de todas as ordens de realidade, põem-se em cena também as tramas meta e transfilosóficas da verdade, os regimes vivenciais do ser e todas as representações e idades do mundo. Esse horizonte instaurador, selvagem, insubstancial, antimetafísico e, ao mesmo tempo, iluminativo, tem alguns nomes: Origem, Fonte, Matriz.

Como se sabe, Heidegger definiu o primado de um primeiro regime de existência dos entes manifestos, capturados em sua situação ôntica como a Coisa (*Das Ding*) ao redor da qual gravitariam Terra, Céu, Mortais e Imortais.¹¹⁹ Não rompeu totalmente com o regime intramundano da facticidade, nem na segunda fase do pensamento, pois para Heidegger a condição finita do *Dasein* é condição primeira para se alçar voos no sagrado, no mito, na mística. Ao contrário, assim como Heidegger se apropriou da fenomenologia de Husserl e a conduziu inusitadamente a uma ontologia, Vicente produziu uma *epokhé* fenomenológica nas tramas heideggerianas. Abrindo uma fenda em seu pensamento, mostrou-nos a clareira além da clareira, a luz além da luz, o ser além do ser, que não é mais a *hiperousía* do *Parmênides* platônico nem o Um plotiniano, que em sua henologia desvincula as processões do Princípio e as possessões vitais, mas sim outro termo, pois também transcende os regimes metafísicos substancialistas, os esquematismos criticistas e os idealismos transcendentais.

Em suma, o pensamento maduro de Vicente fratura a ontologia geral heideggeriana. Sem negar-lhe o valor, em certo sentido a supera, pois vai em busca do Incondicionado que instaura a própria ek-sistência instável e em busca do fundamento transistórico do ser que, para se sustentar como ontologia geral, diz que o sagrado e a hierofania só se dão mediante o atestado do ser para a morte (*Sein zum Tod*) e para a finitude. Afinal, a filosofia de Heidegger também tem sua antinomia, pois, ao fim e ao cabo, toda grande filosofia a tem. Ela não consiste na oposição entre a analítica do *Dasein* e a metafísica clássica, nem nas ambiguidades que o sagrado, o divino, o poético e o místico assumem diante da recalcitrante facticidade da segunda fase de seu pensamento. A antinomia central de seu pensamento, percebida e criticada por Levinas, diz respeito à inadequação estrutural entre uma ontologia geral, que inescapavelmente redundando em uma concepção de Totalidade, e a própria dinâmica finita do *Dasein*. A facticidade funda o primado do tempo sobre o ser, o primeiro não mais entendido como “número do movimento”, como dizia Aristóteles, nem o segundo como fundamento suprassensível eidético e extramundano dos fenômenos. Desse modo, não só um (ser) deu sua primazia a outro (tempo), subvertendo a hierarquia clássica ao serem reconvertidos um no outro. Ambos foram destituídos de sua condição metafísica, reassimilados à vida ordinária, contingente, precária, agônica, angustiada, em uma palavra, finita. Diante disso, como conceber um todo no qual essas peças em movência se unam e sejam passíveis de descrição? Esse todo, entendido como ontologia geral, ao se propor como método, não incorreria no mesmo erro descritivista das filosofias da vida? Não traria em seu bojo a ruína da própria condição finita e, portanto, limitada e precária daquele que indaga acerca da verdade? Em que medida

119 Vicente trata dessa concepção de Heidegger de maneira demorada no capítulo específico de *Teologia e anti-humanismo* intitulado “O *Das Ding* de Heidegger e outras considerações” (DC). Porém, o *Das Ding* também é um dos pontos de partida de *Instrumentos, coisas e cultura*. *Revista Brasileira de Filosofia*, 8(30), São Paulo, abr./jun. 1958, p. 205-214 (TM). Nesse sentido, a reflexão sobre a inexistência da coisidade das coisas fora de uma concepção de proximidade ou distância do divino, de uma *Nähe*, é uma das linhas-mestras do ensaio.

a hermenêutica temporal heideggeriana não pode ocultar um método compreensivo e este, por sua vez, trazer oculto em si uma promessa de sentido omnicompreensivo que contradiz a agônica finitude desse estranho e estrangeiro ente humano? Assim, a contingência do pensador não estaria sendo camuflada sob as bases de uma ontologia geral que sempre nos leva a intuir alguma totalidade sob seus pressupostos? Tendo em vista que a “essência da verdade é a liberdade”¹²⁰, em que momento a finitude vira um leão dissimulado com as peles cordiais do nada, da angústia e da facticidade? E de que maneira a finitude se arma para a emergência da Vontade, que há de nos conduzir ao reino de um ser totalizável e, portanto, ao âmago do voluntarismo? Em outras palavras: ao *Führer*? Eis como está posta a antinomia.

Mais pulsional e cosmogônica, a concepção de Vicente dissolve a nossa condição finita e derelicta, entendida como postura primeira para o desvelamento meta-humano e meta-histórico do ser, nas tramas passionais de uma força que coacta a liberdade do sujeito à liberdade do mundo. Em seus movimentos centrífugos e excêntricos, essa filosofia apaga a finitude que o sustenta bem como o Além metafísico que o apazigua. Terra indômita, o pensamento vicentino é uma paisagem vulcânica sempre em erupção. Tenta expelir para fora do ventre da terra tudo o que foi recalçado pela teocriptia do divino, por milênios de antropocentrismo, de teandrismo e de humanismo, ou seja, pela *epignosis* da antroponomia que formou o Ocidente e a modernidade. Em outras palavras, enquanto aniquilação ativa de toda possibilidade de humanismo, o pensamento de Vicente é teofórico. Com Nietzsche, vê o humano sempre como uma ultrapassagem e como um *medium*, como manifestação adventícia de potências meta-humanas que, ao retirá-lo de si, o inauguram em sua humanidade.

Da mesma maneira, o tempo só se instaura como temporalidade por meio de sua destruição ritual levada a cabo pelas forças trans e metatemporais que o geram justamente ao retirá-lo de seu devir. Assim também a finitude surge minimizada aos nossos olhos. Espécie de contrafigura do infinito que a cria e a reassimila em sua pura autoprodutividade, como queria Hegel. Diferente de Hegel, essa pura autoprodutividade não obedece ao trabalho negativo do conceito nem intenta atingir a ideia, como dado puro em-si da consciência, apagadas as marcas contingenciais e absorvidos todos os resíduos materiais desse trajeto, rumo ao Saber Absoluto. A pura autoprodutividade é uma fresta que se abre na luminosidade instantânea de uma doação. É a prodigalização de algo indeterminado que nos oferece o Dispensator, para além das tramas intramundanas dos entes, do tempo e do próprio ser. Essa filosofia é uma filosofia da vida elementar. Aquela que se insurge contra todos os imperativos, sejam eles naturais, racionais, metafísicos, cosmológicos ou mesmo éticos e morais.

A sombra da verdade

A despeito dos rasgos de genialidade e do brilhantismo de Vicente Ferreira da Silva, também temos que ressaltar os lados mais frágeis de seu pensamento, e até mesmo algumas hipóteses pouco convincentes. É assim que se lida com as ideias: em um ir e vir dialógico, sem convicções inamovíveis ou defesas de posturas, sem palavras últimas nem atribuição de propriedade por nada nem por ninguém. Assim Vicente filosoficamente habitou o pensamento, e assim gostaria de continuar a ser lido. Um dos pontos da obra de Vicente que podem ser revistos é a concepção das religiões abraâmicas.¹²¹ Se o leitor permite o trocadilho, creio que Vicente tenha monoteizado os monoteísmos. E isso o impediu

120 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A última fase do pensamento de Heidegger. *Revista Brasileira de Filosofia*, 1(3), jul./set. 1951, p. 278-289 (TM).

121 Essa crítica é feita em momentos diversos de seus ensaios. Especialmente em *Teologia e anti-humanismo*, no capítulo intitulado “Cristianismo e humanismo” (DC). Mas aparece pontuada em outros momentos também, especificamente: O legado do deserto. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 23 dez. 1954 (TM); *Hermenêutica da época*

de compreendê-los em sua variedade. Por exemplo, a valorização do aórgico em contraposição ao cristianismo, entendido como revelação teândrica e antroponômica que teria produzido a oclusão de outras formas transcendentais em benefício da epifania unilateral do humano, é uma leitura unilateral. Basta nos voltarmos para o cristianismo ortodoxo e apreendermos o conceito de *acheiropoietos*, ou seja, *aquilo que não é feito pela mão humana*, premissa essencial para toda a arte do ícone russo. O mesmo sentido que Vicente buscou no aórgico de Hölderlin, imputando-o a uma experiência vivencial dos povos arcaicos, também existiu e persiste, não só no âmbito cristão, mas na própria ortodoxia cristã.

Por seu turno, uma das teses de Vicente é na verdade uma tese que se tornou quase um lugar-comum nas vertentes anti-humanistas do pensamento da primeira metade do século XX. Ela se baseia na crença de que o cristianismo inaugura uma nova época da humanidade, pois no interior da mensagem cristã e de sua estrutura antroponômica estariam os germes de uma dessacralização do mundo e de uma superação da religião operada pela própria religião. O cristianismo seria o grande motor da desmitização e da dessacralização do mundo, como uma religião que paradoxalmente teria anunciado a própria superação da religião e de Deus. O dogma da Encarnação apresentaria um valor críptico de oclusão da experiência numinosa das religiões anteriores, que foram assimiladas ao desvelamento da sacralidade do

Homem na cena histórica. Mais que isso: esse dogma teria produzido também o advento do próprio sentido histórico de Deus, anunciando portanto a sua possibilidade de superação. O *nihil* da criação, ao se inocular na história como manifestação divina, teria produzido o sentido da negatividade infinita como substância de Deus manifesta no homem e em seu devir.¹²² Negação e sentido acabam por se mostrar isomorfos, estrutura esta, na verdade, que é a raiz da revelação abraâmica, na qual fé, verdade e sentido se fraturam e se remetem por disjunção. Nesses termos, a meontologia (estudo do não-ser) assumiria no cristianismo um papel central, a partir do momento em que se concebe a experiência de Deus como vazia de sentido e como não-ser. Em última instância, como um Nada que se infiltra na existência e por isso necessita ser infinitamente preenchido pela operosidade humana. Em outras palavras, o advento da pura transcendência no nível espiritual, ao se projetar no tempo, teria se transformado em uma pura negatividade no plano histórico.¹²³ O cristianismo teria sido o primeiro humanismo criado no mundo, sendo o materialismo renascentista e, depois, o marxismo, nada mais do que desdobramentos imanentes a esse mitologema primeiro, definidor do Ocidente e cuja pedra de toque seria a mensagem cristã.¹²⁴ Embora essa fosse a leitura de boa parte do protestantismo liberal com relação às apropriações que algumas instituições cristãs fizeram da mensagem do Cristo, e essa fosse a leitura de Hegel e também a de Nietzsche, a imagem

humana. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(18), abr./jun. 1955, p. 166-172 (TM).

122 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Hermenêutica da época humana. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(18), abr./ jun. 1955, p. 166-172 (TM).

123 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Hermenêutica da época humana. *Revista Brasileira de Filosofia*, 5(18), abr./ jun. 1955, p. 166-172 (TM). Essa temática, no que concerne ao mundo moderno, será debatida pelo autor sobretudo nos ensaios que já mencionei, nos quais ele empreende a crítica do marxismo, entendendo-o como uma espécie de subproduto do humanismo e, nesse caso, como uma consequência, natural e paradoxal, do movimento críptico e crítico do mitologema cristão, e, por conseguinte, do próprio Ocidente.

124 Dentre os ensaios que trabalham essa aproximação entre humanismo, Renascimento e marxismo conferir sobretudo: O homem e a liberdade na tradição humanística. *Revista Brasileira de Filosofia*, 11(41), São Paulo, jan./mar. 1961, p. 19-24 (TM). No caso do marxismo, para Vicente este seria a culminância do reino vazio da consciência trabalhadora, ou seja, quando a operosidade necessária para subtrair o Nada existencial que nos é fundante na forma do mitologema cristão encontra seu modelo consumado em um projeto social que toma como premissa o homem entendido exclusivamente enquanto trabalhador, produzindo assim uma derradeira criptologia do homem, ao menosprezar todas as suas demais dimensões.

desse cristianismo permanece borrada. Afinal, Nietzsche, em sua agonia contra o cristianismo, dá-nos sempre a sensação de estar agredindo mais Hegel do que Cristo. A visão do cristianismo parece então falar mais de Hegel e de Nietzsche e das interpretações do cristianismo surgidas a partir do século XVIII do que da pluralidade interpretativa e real do cristianismo tomado como fato histórico. Essa leitura não é exclusiva de Vicente. Como alternativa a essa proposta, Vicente sugere uma religião fundada sobre uma radical heterologia, na qual o ser, como alteridade do ente, se colocasse como Fascinator e desempenhasse o papel de imantação dos homens para além de toda compreensão antropocêntrica. Em outras palavras, como alternativa a uma teologia de antropomorfia, propõe uma teologia de teomorfia.¹²⁵

Segundo Vicente, uma das marcas da modernidade teria sido a passagem de uma visão de mundo *óptica*, guiada pelas virtudes dianoéticas da contemplação e da *theoría*, em sentido grego, a uma visão *áptica*, de *aptos*, ou seja, aquilo que diz respeito às mãos e é tangível, manipulável.¹²⁶ Porém, de acordo com essa leitura, tal passagem estaria já incrustada nas premissas abraâmicas do judaísmo. Resumindo, em primeiro lugar, é estranho que uma religião cuja tônica sempre foi a Queda e para a qual o mundo está perdido desde o princípio seja a mesma religião que proponha a infinita transformação e redenção deste mesmo mundo. Em segundo lugar, as origens do humanismo não se encontram apenas no cristianismo. Encontram-se sim em um princípio de proporcio-

nalidade e perfectibilidade cuja origem é antiga e cuja fisionomia mais bem acabada se encontra em uma linha do pensamento grego. Este princípio de proporcionalidade de fato tem como base a oclusão do regime transcendente do humano. E passa a ser protagoricamente entendido como “medida de todas as coisas” e não como epifenômeno e como estereograma de uma desmesura divina. O humano renascentista, entendido como microcosmo, encontra-se na gênese do homem moderno, entendido como *microtheos*. Essa concepção é uma leitura de doutrinas pagãs antigas, não um desenvolvimento interno da mensagem cristã.¹²⁷ A modernidade deriva do Renascimento e este, por sua vez, é um dos principais elos com alguns saberes antigos. Tendo em vista que desde o Renascimento vê-se um declínio crescente do cristianismo, é difícil vincularmos o projeto moderno ao cristianismo, ignorando que a ascensão do prestígio da Antiguidade é diretamente proporcional ao declínio do poder do cristianismo em todo mundo.

Por outro lado, na época de Vicente havia uma tônica dominante de um meio intelectual que estava descobrindo Nietzsche e para o qual a oscilação entre a aristocracia do espírito e as falsas promessas da democracia ainda eram matérias controversas. Nesse ambiente, o problema da aristocracia espiritual, que Nietzsche trata de maneira por vezes convincente, também recebeu o enfoque existencial de alta envergadura de Chestov e de Berdiaev. Nesses termos, Vicente efetuou algumas críticas agudas à nivelção e ao *applatinement* dos valores.¹²⁸ Da mesma forma, o

125 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Diário filosófico. *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 3, 1967, p. 35-46 (TM).

126 Os conceitos de *óptico* e *áptico* são do filósofo mexicano José Gaos, citado por Vicente (TM). Em outro momento, Vicente vai ressaltar que esse pragmatismo, ao destruir as possibilidades dianoéticas, destrói a própria possibilidade da filosofia. Cf.: A situação atual da filosofia. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 18 jul. 1954 (TM).

127 Vicente pontua muito bem a distinção de algumas linhas da Renascença, dentre elas as que vão desenvolver o princípio da *coincidentia oppositorum* quase no sentido de uma negação da transcendência, criando uma concepção de um Deus extensivo, imanente à Natureza, além dos conhecidos projetos utópicos. Afinal a Renascença é o berço das utopias. Mas também ressalta a tradição renascentista que se vincula ao pensamento do Todo, sem resvalar numa obscurantista vigilância de uma razão que pretende extinguir a vigência do mistério. Cf.: O homem e a liberdade na tradição humanística. *Revista Brasileira de Filosofia*, 11(41), São Paulo, jan./mar. 1961, p. 19-24; As utopias do renascimento. In: VÁRIOS. *Introdução ao pensamento político*. São Paulo: Federação do Comércio do Estado de São Paulo/Sesc/Senac/Instituto de Sociologia e Política da USP, 1955.

128 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Paradoxos de uma época. *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, 2 fev. 1958 (TM).

esvaziamento espiritual moderno, mediado pela razão instrumental, teria nos conduzido a um império daquele “fazer sem imagem” de que fala Rilke, ou seja, a uma pura operação abstrata de tarefas sem tónus emocional e psíquico próprios.¹²⁹ Vicente também se alinhou às críticas traçadas por Ortega ao homem-massa. E levou adiante os diagnósticos do que esse império da opinião pública produziria para o espírito. A aristocracia espiritual, sendo em tese uma doutrina da livre eleição, que postula a liberdade do indivíduo perante os grupos e valoriza a própria distinção como fenômeno interno de manifestação do espírito, mesmo não se querendo crítica e tampouco herética, em algum momento sempre vai colidir com algumas premissas cristãs elementares. O problema é quando a divergência pende não contra o cristianismo, mas contra a democracia.

Embora haja alguns questionamentos quanto à democracia, eles são muito laterais. Vista em um foco panorâmico, a sua obra pode ser lida como uma inusitada junção de anarquismo político e de aristocracia do espírito. Essa junção explica em boa parte a absoluta incompreensão de Vicente em seu tempo, do ponto de vista político. Para utilizar uma imagem de Per Johns, amigo e conhecedor da obra vicentina, Vicente se tornou no ambiente paulistano um tipo raro de Dioniso crucificado. Foi enquadrado pelos marxistas como um pensador de direita, o que à época era algo de uma gravidade descomunal. Foi dado como totalmente avesso e inassimilável pelos integralistas, por ser considerado demasiado selvagem.¹³⁰ Embora, como vimos, Vicente

tenha sido sempre um crítico do marxismo, dos projetos utópicos e humanistas e de certo igualitarismo cristão presente na figura histórica dos *adelphoi* e na mensagem da *caritas*, um fato fica claro: sua personalidade e seu pensamento não conseguiam sequer chegar perto dos valores da direita oficial, representada pelo integralismo, cuja defesa à família, à pátria, à propriedade e a Deus era absolutamente incompatível com o pensamento do filósofo paulista. Aliás, a crítica de Vicente aos valores da direita aparecem em um engraçado texto publicado postumamente, no qual traça uma diagnose dos intelectuais de direita e de esquerda, propondo em seguida o que viria a ser a postura de um novo tipo de intelectual. Os pilares Deus, Pátria e Família, ou seja, as bases da ideologia do *honnête homme* de direita de seu tempo, são alvejados e ridicularizados. Infelizmente, este foi um dos últimos textos que escreveu, deixando inconclusa a proposta inicial.¹³¹

Outro ponto fraco do pensamento de Vicente é o seu excessivo tributo a Heidegger e, por conseguinte, a sua crítica à técnica, que por sua vez é um dos pontos mais frágeis do próprio pensamento de Heidegger.¹³² Nesse sentido, ambos os pensadores, cada qual na sua latitude e de sua maneira, reincidiram em uma mitificação de estruturas românticas que tinham um valor e uma vigência no século XIX, mas cujo sentido não cabia mais na experiência geral do século XX. Mais do que um descompasso temporal, a crítica à técnica é tão problemática em Heidegger que chega a contradizer alguns aspectos

129 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Dos papéis inéditos de Vicente Ferreira da Silva. *Cavalo Azul*, São Paulo, n. 8, 1975, p. 52-60 (TM).

130 Constança Marcondes César aponta muito bem esse limbo ideológico em que viveu o filósofo, e o quanto essa incompreensão gerou um sem-número de equívocos e de retaliações. Cf.: CÉSAR, Constança Marcondes. *Vicente Ferreira da Silva: trajetória intelectual e contribuição filosófica*. Campinas: Universidade Católica, 1980. (Tese de Livre-docência).

131 FERREIRA DA SILVA, Vicente. Os intelectuais de direita e de esquerda. *Convivium*, n. 3, inéditos, São Paulo, maio/jun. 1972, p. 167-174 (TM).

132 Além da fixação de Vicente pelo pensamento de Heidegger, Julián Marías crítica o germanismo excessivo do amigo brasileiro. Segundo Marías, a Alemanha foi o eixo da filosofia mundial de 1780 a 1930, mas na primeira metade do século XX, a despeito de algumas figuras brilhantes, segundo o espanhol, essa tradição se encontrava em declínio, embora seu prestígio continuasse a ressoar nos outros países. A análise de Marías é interessante, mas sua subordinação de Heidegger a Ortega é bastante questionável e um pouco provinciana. Cf.: MARÍAS, Julián. Uma vocação filosófica. *Convivium*, v. 16, n. 3, São Paulo, maio/jun. 1972, p. 183-188 (TM).

estruturantes de sua filosofia. Afinal, se ele critica o processo de entificação do ser, do qual a era da técnica é o mais bem-sucedido sucedâneo, uma oposição radical entre ser e técnica produz consequentemente uma “naturalização” do ser, ou seja, uma espécie de forçosa entificação da situação relativa do ser no que diz respeito ao domínio vigente da técnica no mundo. Pois se a *tékhne* deixa de ser entendida como uma peça no interior do amplo conceito grego de *physis*, que engloba inclusive o domínio dos artifícios humanos, então temos um problema de articulação entre filosofia e política. E o conceito de ser, contra a vontade do próprio Heidegger, acaba deslizando para uma dimensão cosmológica e gerando uma insuspeita relação opositiva com a *polis*, ou seja, acaba sendo reabsorvido nas tramas entitativas e cegas de uma natureza e de uma legalidade às quais ele não deveria render tributos.

Aliás, é essa atualização do romantismo e a dificuldade de lidar com o mundo da técnica que Flusser mais critica em seu amigo e interlocutor Vicente. Pensador secularizado, forjado na matriz do ceticismo judaico, as críticas de Flusser a Vicente são oportunas e muito perspicazes, inclusive por não deixarem de fazê-lo reconhecer em Vicente a maior vocação filosófica do Brasil.¹³³ Recuando do passado para o presente, hoje em dia tornou-se praticamente impossível pensar uma filosofia que não se ocupe (ou que se ocupe apenas negativamente) da dimensão técnica. Para usar as mesmas proposições heideggerianas, a técnica se tornou uma realidade fática. Introdu-

ziu-se na experiência do tempo humano. Não há como recusar sua efetividade sem incorrer em ocultação deliberada ou proselitismo.

No princípio, era o ventre

O ventre é tudo – diz um dos versos de Rilke preferidos de Vicente.¹³⁴ Ecoando na filosofia mamífera de Sloterdijk, a filosofia de Vicente também tem um compromisso com o nascimento, com o vir a ser, não com a morte e a finitude. Por isso a gênese da vida é constante e ocorre em um *continuum* infinito. Por isso, a *natureza*, em sua etimologia, significa exatamente *nascere*. Essas contradições ou essas contingências não deixam marcas apenas nos pensadores e nos artistas. Deixam marcas em todos e em cada um de nós. Talvez sejam essas as marcas que contornam a nossa fisionomia, aquelas deixadas, humanamente, sobre a pele e sobre a folha em branco. Quem sabe, por ventura, no fundo não possamos até mesmo mudá-las? Suspender a sua ação, trocar as datas e as ideias, neutralizar deliberadamente a ação do tempo sobre algumas delas. Quem sabe não o fizemos, não o fazemos e nunca o faremos justamente porque são elas que nos convocam à humanidade, fazem de nossas obras testemunhas e testamentos, não apenas castelos erigidos em nome da perfeição? Das últimas frases que Vicente disse em vida, duas se tornaram famosas pelo teor contraditório e mesmo misterioso existente entre elas. A primeira: “Eu já disse *tudo* o que tinha a dizer”. A segunda: “*Agora vou começar a escrever*”¹³⁵.

133 É muito interessante ver como dois esgrimistas intelectuais podiam ser tão amigos. Guardadas as divergências intelectuais, Vicente e Flusser praticavam a *disputatio* intelectual à maneira medieval. Os textos de Flusser sobre Vicente são sempre elogiosos, agudos, exigentes e críticos. Cf.: FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. *Da religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras, 2005. Reproduzido em DC. Conferir também: FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 13, n. 51, São Paulo, jul./set. 1963, p. 384-388; FLUSSER, Vilém. O projeto Vicente Ferreira da Silva. *Diálogo*, n. 16, São Paulo, abr. 1964, p. 39-53; FLUSSER, Vilém. Da responsabilidade do intelectual. *Convivium*, v. 16, n. 3, p. 2, São Paulo, maio/jun. 1972, p. 297-303; FLUSSER, Vilém. Vicente Ferreira da Silva. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 107-118.

134 FERREIRA DA SILVA, Vicente. A religião e a sexualidade. *Diálogo*, n. 2, São Paulo, dez. 1955, p. 99-100 (TM).

135 O belíssimo depoimento de Dora Ferreira da Silva sobre o filósofo, que se encontra ao final deste volume, parte justamente dessas duas frases: FERREIRA DA SILVA, Dora. Fim e começo. *Convivium*, v. 16, n. 3, São Paulo, maio/jun. 1972, p. 189-193 (TM).

Entre o dito que silenciou pelos desígnios inacessíveis do tempo e a escrita que começou em outros domínios transmundanos do Fascinator, talvez essas duas sentenças queiram dizer a mesma coisa. Depois de tudo dito, é hora de começar. E se o seu começo foi o fim do percurso mundano no qual compartilhamos a sua existência, o fim desse percurso foi o começo de uma nova vigência no interior do mito: prelúdio de uma metamorfose infinita. Talvez porque Vicente soubesse que habitar o mito é morrer e renascer, constantemente. Habitar o mito é deixar *pegadas*, onde outros buscariam apenas *palavras*. Doar uma gota de *sangue*, onde muitos quereriam ler *ideias*. Dizer a cifra, transcen-

dência que não se *diz*, mas se *sabe*. Mais do que um telurismo e do que uma reativação das forças ctônicas que também estão presentes em seu pensamento, em constante diálogo com o vitalismo de Scheler e Nietzsche, esse ventre também é o Aberto e o mito. Também é a Matriz e a Fonte, a montante e a jusante das infinitas cadeias e rios caudalosos do ser. Abertura para o mundo, estado de constante e ininterrupta transcendência que se excede e transborda a si mesma. Esse é o gesto de doação original da Origem, sempre presente, como Evento, no passado e no futuro, como reverso do tempo que não se cumpriu e como um porvir sempre iminente da eternidade.

Alasdair MacIntyre: o trágico anátema da modernidade

Gustavo França¹

Alasdair MacIntyre (1929) é, sem sombra de dúvidas, um dos mais importantes, mais polêmicos e mais discutidos filósofos da atualidade. Homem de teses radicais e afirmações virulentas, ele escandalizou o mundo acadêmico quando, em 1981, ao publicar sua obra mais relevante, após anos militando no partido dos revolucionários, anunciou sua conversão: era preciso deixar Marx e retornar a Aristóteles. Desde então, assumiu o posto de voz a clamar no deserto, condenando com força vital todo o mundo moderno e suas instituições. Abraçou um tomismo apaixonado e recebeu espiritualmente a fé católica. Ao mesmo tempo em que se pôs no antípoda do pensamento dominante no mundo universitário, manteve uma rebelde distância de certas opiniões comuns dos proponentes do aristotelismo-tomismo. Um eterno inconformado, pode-se dizer.

Aferrado à vocação de ovelha negra, MacIntyre teve uma carreira nômade, dando aulas em diferentes universidades norte-americanas, até se instalar definitivamente na Universidade de Notre Dame. Agora nonagenário, vive a aposentadoria e anunciou que não mais escreverá depois de sua última obra, publicada em 2016. Continua,

no entanto, participando da vida universitária e recebe alunos que o procuram no campus da Notre Dame.

Aqui no Brasil, renova-se o interesse pelo filósofo com a recentíssima publicação de nova edição nacional de seu *magnum opus* *After virtue* (polemicamente traduzido por “Depois da virtude”; muitos argumentam que a versão mais adequada seria “Em busca da virtude” – ao que parece, o autor buscou fazer um trocadilho entre os dois sentidos, irreproduzível em português). Com nova circulação deste livro em nosso país, temos a chance de renovar por estas terras o profundíssimo debate sobre a política moderna e seus dramas, que tantas reações já gerou mundo afora.

Um marxista na juventude

Se uma das ideias-mestras de MacIntyre, como veremos, é que a filosofia não se faz com conceitos abstratos, mas sempre se enraíza nas circunstâncias concretas em que vive o filósofo e desde a qual herda sua visão de mundo, não deixa de ter um encanto particular que

.....
¹ Advogado e doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra.

isso se confirme especialmente na sua história pessoal. Com efeito, a biografia de MacIntyre já nos rende um ensaio filosófico.

Apesar de ter se instalado nos EUA desde muito cedo em sua carreira acadêmica, MacIntyre é escocês, nascido em Glasgow em 1929. Ingressando na universidade, como era bastante habitual naquela época, travou conhecimento com o Partido Comunista e se aproximou intelectualmente do marxismo.

Contudo, MacIntyre jamais foi ortodoxo em nada, tampouco em seu marxismo. Era um cristão convicto, que via no sistema marxista uma íntima conexão com o cristianismo. Para ele, o marxismo era uma adaptação secular da metafísica cristã, e o edifício teórico mais adequado para expor a cosmovisão cristã no contexto do mundo moderno e de suas novas ciências, tecnologias e de sua política globalizada.

Ao mesmo tempo, tinha já plena consciência de que qualquer filosofia precisava render tributo central aos gregos clássicos. Em suas exposições de filosofia moral desse período inicial (que resultaram em seu livro *A short history of ethics*, um manual de história da ética que continua a ser citado em nossos dias), Aristóteles já ocupa a porção mais robusta.

No fundo, o que o animava em seus primeiros esforços teóricos era a mesma inquietude que se manteria em toda a sua obra: a repulsa mortal à sociedade moderna. MacIntyre julgava ter encontrado no marxismo o fundamento do anátema que queria lançar à ideologia liberal e a seu projeto de sociedade individualista, sem senso comunitário, baseada numa retórica de “neutralidade” que serve a projetos arbitrários de poder.

Depois da virtude: uma bombástica conversão filosófica

Em 1981, MacIntyre surpreendeu o mundo universitário com a inesperada publicação de *Depois da virtude*, obra que marca definitivamente

uma guinada radical para a fase principal e mais madura de seu pensamento. Aqui, ele, que já vinha decepcionado com o marxismo desde o fim dos anos 1960 devido à falta de reação crítica às barbáries do stalinismo, abjurou de vez sua preferência teórica da juventude.

O mais importante a se notar é que, em todas as reviravoltas que o pensador escocês operou em seu pensamento, há uma coerente continuidade de fundo. Sua inspiração mais profunda é sempre a mesma e seu amplo vaguear é sempre uma busca obcecada pelos mesmos objetivos.

A conversão filosófica de MacIntyre, com efeito, é motivada por sua fidelidade ao compromisso de consciência, presente nele desde sempre, de rejeitar o mundo moderno. Sua constatação decisiva é de que o marxismo não é solução, mas parte do problema. O marxismo é um filho da modernidade e jamais poderia ser seu antípoda. O marxismo está contaminado pelos ideais iluministas desde as suas raízes e, ainda que faça críticas pertinentes à sociedade moderna, nos fundamentos é um liberalismo radicalizado.

É preciso retornar aos clássicos, sobretudo, a Aristóteles. O cataclismo que abala suas convicções neste momento foi tão violento que, uma vez que a conexão entre marxismo e cristianismo era tão forte em seu pensamento, o abandono de Marx gerou nele, muito curiosamente, também uma crise de fé. Em *Depois da virtude*, encontra-se um aristotelismo refratário às apropriações pela tradição cristã. Muito pouco espaço é dedicado ao pensamento medieval, e o tronco tomista de desenvolvimento do aristotelismo é visto com certa reserva e cinismo.

Já em *Depois da virtude*, MacIntyre inaugura o estilo inconfundível que marca os seus textos. Ele é, antes de tudo, um vigorosíssimo ensaísta. Sua capacidade de captar o espírito de nossa época e de trazer crônicas ardentes de sociedades passadas é das mais criativas da intelectualidade contemporânea. Consegue sintetizar em poucas frases teses robustas e radicais. Seu texto está o tempo inteiro encadeando ideias fundamentais. Cada parágrafo é relevante. MacIntyre jamais se explica com detalhe nem se dedica a análises

filológicas. Não há nele grande preocupação com o rigor acadêmico na análise de autores particulares. Comentadores especializados nos muitos autores discutidos em *After virtue*, certamente, terão motivos de sobra para questionar suas interpretações. Com seus pontos fortes e fracos, seu estilo é o ensaio, não a análise textual.

Para expor sua tese inicial sobre a sociedade atual, MacIntyre propõe uma imagem. Pede-nos para supor que uma grande hecatombe houvesse destruído todo o conhecimento científico acumulado pela nossa civilização. Todo o arcabouço teórico que embasava as pesquisas nas ciências naturais e suas descobertas foram perdidos. Com o passar do tempo, os arqueólogos conseguiriam descobrir alguns elementos do que era a nossa ciência (alguns termos, signos, teoremas). Nesse caso, teríamos apenas algumas peças soltas de uma tradição de conhecimento e não conseguiríamos reconstruir uma ciência verdadeira, pois desconheceríamos o contexto que dá sentido aos termos, o lugar próprio de certa teoria ou axioma no arcabouço geral, o modo, enfim, como a sociedade entendia, em seu interior, cada um daqueles dados e a articulação entre eles.

A proposta de MacIntyre é que ocorreu algo semelhante a isso na modernidade, mas com a filosofia moral e política. Por algum motivo, o edifício em que se sustentava a compreensão moral da sociedade ocidental foi destruído, e sobraram apenas algumas peças, alguns termos da linguagem ética, sem o contexto que lhes dava significado. Nosso mundo vive uma grande desordem na linguagem moral. Possuímos as expressões morais (“bem” e “mal”, “virtudes”, “valores”, “justiça”), mas não conseguimos nos entender sobre o seu conteúdo justamente porque esses termos se apoiavam sobre certo consenso social de fundo que se perdeu.

Para MacIntyre, esse evento que fez ruir o edifício íntegro da moralidade foi a perda, ocorrida no fim da Idade Média, da noção de finalidades naturais. Na cosmovisão antiga, expressa na metafísica aristotélica, as coisas têm suas finalidades como um atributo objetivo de sua natureza. O fato de que um relógio

serve para dizer as horas com precisão é uma característica intrínseca sua, tanto quanto sua cor, sua extensão, seu número de ponteiros e demais aspectos físicos. O bom relógio é aquele que cumpre a sua finalidade, diz as horas com precisão. “Bom”, portanto, é um atributo objetivo, observável das coisas. O bem é o cumprimento da finalidade da coisa.

Esse é o ponto de partida da ética. A natureza humana traz, em suas próprias características constatáveis, sua finalidade, seu estado de plena realização. A ética clássica, desse modo, é a busca do caminho que conduz o homem de seu estado atual para o estado de plena felicidade, de plena realização das potências de sua natureza racional.

Guilherme de Occam (1285-1347), no século XIV, operou uma grande virada no pensamento ao defender que a razão humana, ferida pelo pecado original, não é capaz de penetrar as finalidades das coisas, mas apenas sua aparência empírica. Desenvolve-se a ideia de que só se pode falar com certeza de fatos empíricos. Toda a afirmação sobre o “bom” é um juízo de valor, que vem da opinião daquele que afirmou, não da realidade objetiva. Essa separação entre ser e dever-ser, entre fato e valor está na base da compreensão moderna e de sua nova ciência.

O esquema de fundo que erguia a investigação ética clássica (a busca por aquilo que realiza a finalidade intrínseca da natureza humana, observável na realidade do comportamento antropológico) foi perdido. O novo cenário da modernidade, em consequência, é de um profundo desacordo entre diferentes ideias do que é bom ou mau. Como agora todo o juízo de valor é considerado uma afirmação que vem da mente subjetiva daquele que o emite, sem conexão com a realidade, é preciso encontrar um pressuposto neutro, acessível a todos os indivíduos, independentemente de suas crenças metafísicas ou religiosas ou de sua tradição cultural, e aberto à deliberação universal. Eis o projeto iluminista de fundamentação da nova ética.

Segundo MacIntyre, uma a uma, todas as tentativas dos filósofos iluministas de encontrar essa gramática universal para sustentar a

linguagem moral encontraram rotundo fracasso. David Hume (1711-1776) e outros filósofos escoceses tentaram encontrá-la nos sentimentos e desenvolveram a conhecida ética dos sentimentos morais. As paixões, excluída toda a intervenção da racionalidade, jamais geraram qualquer consenso, e não houve discípulos para tal teoria.

Immanuel Kant (1724-1804), por sua vez, tentou encontrar tal pressuposto universal na razão. MacIntyre, entretanto, não se convence da precisão objetiva dos procedimentos racionais postulados por Kant para deduzir a moral e aponta que também a ética kantiana não logrou uma aplicação contínua em larga escala. Já Søren Kierkegaard (1813-1855) desiste completamente do projeto de encontrar uma justificação e defende que a vida ética é uma “escolha radical”, um salto de fé sem argumentos racionais anteriores. Trata-se de uma decisão arbitrária; não há razões para se decidir pela moralidade ou por uma vida entregue às paixões.

Já com Kierkegaard está escancarada a falha no projeto iluminista de encontrar essa justificação universal para a moralidade. Na visão de MacIntyre, o fracasso dessa empreitada levou ao triunfo da corrente que chamamos de emotivismo, que caracteriza o debate moral e político em nossa sociedade. Por trás dos juízos morais e dos posicionamentos morais e políticos, estão meras expressões de sentimentos e de gosto, escondendo escolhas arbitrárias. Quando se diz, na arena pública atual, que algo é “bom” ou “justo”, se está apenas expressando um gosto subjetivo e irrefletido.

Por isso mesmo, o debate político se tornou tão acentuadamente histriônico e fechado ao diálogo ordenado. Um juízo de gosto (“eu gosto de verde”) não é falseável. Não faz sentido discutir a simples expressão emocional de uma preferência. No diagnóstico de MacIntyre, as distintas posições políticas, hoje, na verdade, apenas invocam termos da tradição moral para nomear seus gostos pessoais.

MacIntyre é bastante impiedoso com as instituições mais caras à sociedade liberal. Dispensa-as, muitas vezes, com afirmações taxa-

tivas e sarcásticas, sem preocupação com uma refutação atenta. O caso mais conhecido entre os seus leitores é seu comentário sobre os direitos humanos, no qual afirma, sem cerimônias, que “é óbvio que direitos humanos não existem, e acreditar neles é o mesmo que acreditar em fadas e unicórnios”.

O argumento de MacIntyre, assim, não é simplesmente o atestado de um fato histórico – do fracasso do projeto iluminista de fundamentação de uma ética. Ele defende que tal projeto tinha, necessariamente, que fracassar. É impossível encontrar um pressuposto “neutro” que possa ser compreendido e assimilado por qualquer homem, sem referência à herança cultural na qual está inserido.

Chegamos à tese central que resume a contribuição do pensamento macintyriano. Todo o conceito moral só pode ser corretamente compreendido dentro de uma tradição. A tradição é a noção que serve de óculos para toda a análise de MacIntyre, ao longo de sua vida madura. Não há definições de “bem”, de “justiça”, de “valores”, de “razoabilidade prática” que sejam acessíveis imediatamente a qualquer indivíduo. O conteúdo daquilo que é considerado bom ou justo é sempre dado no interior de uma tradição, em que uma comunidade, fundada sobre o compartilhamento de uma cosmovisão metafísica, vive organicamente e no dia a dia concreto segundo tais conteúdos.

Fora desse consenso comunitário de fundo, os termos da linguagem moral são incomensuráveis, ou seja, incapazes de ser compreendidos por quem não compartilha os pressupostos de formação do pensamento daquele que fala. O modelo moral de MacIntyre é aquele que se convencionou chamar de ética das virtudes. Para o pensador escocês, a ética se inicia justamente com a consolidação de práticas sociais (a atividade econômica, o esporte, a política, o treinamento militar), cujo funcionamento aponta para regras, sedimentadas na consciência de todos os membros da sociedade, a definir o bem a ser buscado em cada atividade. Tais são as virtudes, os modos próprios de excelência de cada atividade, ciência ou âmbito

da vida humana. As virtudes são dadas sempre no interior de uma tradição social orgânica. É só a partir desse patrimônio compartilhado de virtudes que pode haver uma discussão política com real entendimento entre as partes, e não meramente expressões de gostos subjetivos.

A conclusão radical de MacIntyre é que só pode haver verdadeira ética e uma política justa numa sociedade completamente diferente do modelo moderno. É preciso retornar às comunidades pré-modernas. Somente em comunidades orgânicas, de unidade cultural e cosmovisão compartilhada é realmente possível formular uma moral consistente, jamais numa sociedade liberal cosmopolita.

A violência dessa proposta levanta, imediatamente, a questão de como seria possível simplesmente reconstruir o modelo de sociedade em que vive o mundo hoje. Sem uma resposta adequada a isso, somos levados a crer que estamos diante de uma utopia saudosista. MacIntyre jamais consegue oferecer uma solução convincente. O tom de sua obra é muito mais de um lúgubre diagnóstico de uma sociedade falida do que de um triunfalismo revolucionário conhecedor da receita para se mudar o mundo.

No capítulo final de *Depois da virtude*, ele faz uma breve sugestão, que, mesmo assim, foi capaz de influenciar profundamente o debate político entre seus leitores. Nosso autor encerra seu *magnum opus* invocando a necessidade de surgimento de um novo São Bento (480-547). Trata-se da imagem do grande reformador de uma sociedade em ruínas, no século VI. São Bento reergueu a cultura destruída pela queda do Império Romano apartando-se das cidades e fundando mosteiros, ao redor dos quais a vida moral e as instituições ressurgiram e deram origem ao Medievo. MacIntyre estaria nos dizendo que, de algum modo, é preciso pôr-se à margem da sociedade moderna, a partir de grupos com o objetivo comum de resgatar uma comunidade de virtudes aristotélica.

Essa ideia adquiriu vulto com a vinda à luz, poucos anos atrás, de uma popular e polêmica obra intitulada *A opção beneditina*, do escritor

norte-americano Rod Dreher. Dreher pretende desenvolver a sugestão macintyriana, propondo que os cristãos, diante de uma sociedade francamente hostil às suas crenças, devem desistir de lutar segundo as regras impostas pelas instituições liberais. O caminho é justamente constituir, à parte, suas próprias comunidades, segundo regras institucionais completamente distintas e inspiradas na tradição cristã. Desde sua publicação, o livro de Dreher foi muito discutido, revisado e rebatido mundo afora, fato que vem revelar a forte penetração das denúncias de MacIntyre, consagrando-o como um dos grandes intérpretes do mundo moderno.

Um amadurecimento intelectual em direção ao tomismo

Seu livro seguinte foi *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, publicado em 1988. Nessa obra, vemos o amadurecimento refletido de teses ainda errantes apresentadas em *Depois da virtude*. Ruminar com mais calma o turbilhão da conversão intelectual o levou a regressar à fé cristã. No prefácio, declara-se um “cristão agostiniano”.

Nessa obra, MacIntyre realiza uma expansão da história do pensamento moral esboçada de forma embrionária no livro anterior. Dedicando vários capítulos à constituição da tradição moral da Grécia Antiga, desde os tempos homéricos até Platão (428 a.C.-347 a.C.) e Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), passa pela tradição cristã de Santo Agostinho (354-430) e chega ao clímax com a união entre as tradições aristotélica e agostiniana realizada por Santo Tomás de Aquino (1225-1274), no século XIII. Os capítulos finais tratam da substituição dessa tradição pelo pensamento liberal.

Essa exposição pretende oferecer uma justificação à sua ideia de incomensurabilidade das tradições. Aqui, MacIntyre demonstra mais detalhadamente que as expressões centrais do vocabulário moral e político só possuem sentido dentro de uma sociedade que compartilha, na

vida prática, um conjunto integral de virtudes. Apenas dentro do contexto de uma tradição se pode atribuir significado ao bem e à justiça. Mais ainda, a própria noção de racionalidade prática depende da compreensão dada pela tradição comunitária. Quer dizer, sequer a própria ideia do que significa pensar e deliberar corretamente é unívoca na história da humanidade, mas varia segundo as distintas compreensões sociais.

Por isso mesmo, jamais existirá um processo de debate “neutro”, em termos acessíveis a quaisquer indivíduos do globo. Todo o termo central só tem um sentido completo quando inserido numa tradição.

Essa exposição do pensamento clássico não deixa de ser bastante original. Isso porque, naturalmente, o conceito de tradição é completamente estranho a Aristóteles e a Tomás. Nenhum dos dois jamais expôs e justificou suas ideias com base na pertença a uma tradição. Ironicamente, MacIntyre só pode fazer essa defesa aguerrida do aristotelismo-tomismo apresentando-os sob um prisma muito pessoal, uma perspectiva inovadora a partir de um conceito tomado de empréstimo a Hegel e a Newman.

Como se pode notar, nessa peculiar viagem histórica, Tomás já é o personagem central. É a ele que se dedica a parte mais relevante do livro. É assim, sobretudo, porque Tomás é o protagonista do único caso na história de fusão entre duas tradições distintas. Esse ponto é fundamental porque mostra que, em MacIntyre, a incomensurabilidade das tradições não significa uma situação estanque de impossibilidade de diálogo. Ao contrário, uma vez conscientes do necessário pertencimento a uma tradição, é possível buscar compreender a tradição alheia por meio da imaginação e extrair contribuições que permitam a evolução mútua.

O próprio MacIntyre deu-se conta disso relendo a obra que escrevera – assim, numa epifania, descobriu que já era tomista, mesmo que se afirmasse agostiniano no prefácio. Como, para o filósofo britânico, a filosofia é sempre um compromisso concreto de vida, ele compreendeu que, se era tomista, deveria ser católico.

Converteteu-se, pois, à Igreja de Roma (deixando o protestantismo genérico no qual fora criado).

Para arrematar sua chegada ao tomismo, escreveu o terceiro livro da “trilogia” nuclear de seu pensamento. Trata-se de *Three rival versions of moral enquiry*, datado de 1991. O texto é a transcrição das palestras ministradas por ele nas Gifford Lectures, uma das mais prestigiosas conferências filosóficas do mundo, celebradas anualmente na Escócia, sobre algum tema de Teologia Natural.

Como o título sugere, essa obra propõe que há três modos distintos de se pensar a investigação moral. O modo tomista é a tradição, e aqui MacIntyre envida todos os seus esforços para mostrar que seus óculos pessoais se encaixam perfeitamente como interpretação dos contornos gerais do pensamento de Tomás. O autor defende a tradição contra a enciclopédia, modo próprio de estudo do pensamento moderno (plasmado na Enciclopédia Britânica), que trata o âmbito ético como simples justaposição de conceitos que podem ser expostos por qualquer um a qualquer um, independentemente de suas compreensões de mundo prévias; e contra a genealogia, modelo que vem de Friedrich Nietzsche (1844-1900), a insurgir-se contra a concepção enciclopédica, mas propondo que as visões morais e políticas se reduzem à história de sua origem, em determinado contexto de dada época, sem que haja uma verdade objetiva ou que se possa julgar uma ou outra concepção moral – todas são fruto de seu momento histórico.

A tradição, ao contrário da genealogia, pretende manter-se viva com o desenrolar dos tempos e das circunstâncias, abrindo uma conversa que lhe permita iluminar os nossos dias. A tradição não está fechada em sua origem histórica, mas desenvolve-se organicamente, pondo-se em contato com distintas realidades. A tradição, enfim, busca a verdade e a superação de obstáculos para cada vez melhor dar conta da perfeição da natureza humana e de sua felicidade – ainda que continuemos esperando que MacIntyre nos resolva o dilema de como podemos distinguir qual tradição é preferível.

Uma teoria política paradoxal: uma revolução em direção às comunidades pré-modernas

Estamos agora em condições de fazer uma síntese do pensamento político de MacIntyre, de difícil classificação, sempre polêmico, sempre desafiante, sempre heterodoxo. O projeto macintyriano traz sempre uma ambivalência em si – trata-se de um revolucionário amargurado, de um homem, a um só tempo, tradicional e rebelde.

Podemos resumir seu diagnóstico afirmando que a sociedade hodierna não pode possuir uma ideia clara de justiça porque não possui unidade, não possui alma, não há, enfim, comunidade entre seus membros. Os indivíduos nada compartilham, nem reconhecem como pessoalmente suas as instituições fundamentais.

Vivemos numa sociedade compartimentalizada. Cada âmbito tem suas regras próprias, absolutamente fora de qualquer comunhão com os demais. Somente os técnicos especializados em cada área conseguem entender as regras próprias de cada atividade. O funcionamento da economia ou as pesquisas científicas são inteiramente inacessíveis à sociedade como um todo e se regem por normas que só fazem sentido em seu mundinho, sem relação com o que poderia ser percebido como uma ética comum.

A filosofia tornou-se antipolítica. Passou a ser mais uma disciplina acadêmica, discutida em linguagem própria somente dentro dos corredores universitários. O filósofo faz apenas análises conceituais e nada tem a dizer à sociedade. Por outro lado, a política tornou-se antifilosófica. O discurso político, como já explorado, precisa manter-se domesticado a aspectos técnicos da administração social, sem qualquer apelo a primeiros princípios – ou, quando muito, como mera retórica para justificar esteticamente preferências pessoais no âmbito prático.

Para MacIntyre, como sabemos, só pode haver política justa se o modelo social for transformado, numa retomada das comunidades políticas pré-

-modernas. Numa comunidade clássica, como as *poleis* gregas ou as comunas medievais, cada prática social tem bens, regras e virtudes definidas de modo integrado em seu interior. A comunidade está unida por uma visão moral de fundo, na qual cada membro reconhece as virtudes a serem buscadas e o bem a ser realizado. A comunidade política, assim, é formada por esses laços reais que unem os indivíduos como parte consciente de uma estrutura orgânica e está próxima das pessoas e dos pequenos corpos sociais (as famílias, as administrações urbanas, as escolas, as corporações profissionais, as universidades).

O Estado moderno é o oposto disso. Trata-se de um estamento burocrático distante dos indivíduos, sem quaisquer relações com os vínculos reais entre as pessoas em cada localidade e, muitas vezes, verdadeiramente esquizofrênico (pautado por ideias e valores contrários à cultura majoritária). A democracia moderna e seu discurso carregado de “participação social” é, de fato, uma grande ilusão. Todo o processo político está inteiramente fora do controle do homem comum. Os processos partidários de escolha dos candidatos, de ordenação das listas eleitorais, entre outros, continuam sob o controle de certas elites políticas, inacessíveis ao cidadão. Imensa parte das principais discussões políticas do Estado escapa completamente da compreensão da população (basta que se pegue o exemplo, aqui no Brasil, da CPI da Pandemia ou, anos atrás, dos debates que redundaram no *impeachment* de Dilma Rousseff, incompreensíveis a quem não tivesse formação sólida em direito e em finanças públicas).

MacIntyre insiste que essa proposta não deve ser chamada de conservadora. Ele faz questão de declarar que não se considera um conservador. Não se trata estritamente de um retorno a um passado estanque e idealizado. A tradição não é um objeto estático, preso em tempos pretéritos. Tradição não é repetir mumificadamente o que fizeram nossos antepassados. A tradição é um romance em cadeia, em que resgatamos a história de nossos avós em seu desenvolvimento

dinâmico e orgânico para acrescentar-lhes um novo capítulo, que parta do que até agora já se escreveu e aponte para um futuro. A tradição é a união coerente entre os tempos.

O sistema deliberativo das comunidades verdadeiramente tradicionais é altamente crítico e evolui constantemente. Ele está fundado sobre pressupostos comuns que informam seu pensamento, mas, a partir deles, reflete criticamente até mesmo sobre si próprio e se mantém aberto a novos desdobramentos.

MacIntyre, em seu artigo “Politics, Philosophy and the Common Good” (que ele próprio considera o resumo de sua obra política) distingue a comunidade do *Volk* (termo alemão para “povo”, do qual se extrai a *Volksgeist*, o “espírito do povo”, que fundamentava a ideologia nazista). No *Volk*, os pressupostos compartilhados pelos indivíduos são irracionais, incompatíveis com qualquer escrutínio crítico ou reflexão. Os pressupostos da comunidade não são irracionais, mas pré-rationais. Eles são anteriores ao pensamento crítico estruturado (e só se pode pensar coerentemente a partir deles), mas estão sujeitos ao exame constante da filosofia comunitária. Além disso, numa comunidade saudável, há espaço para membros de fora, cuja integração permite o exercício do diálogo e da imaginação.

Essas comunidades, portanto, têm que ser pequenas. MacIntyre é um violento adversário da sociedade globalizada, com sua uniformização internacionalista, que esmaga os laços culturais e as tradições locais. A economia deve ser familiar. Como herança de seus tempos de marxista, o pensador escocês sempre mantém um ódio mortal ao capitalismo. Para ele, a lógica do livre mercado (analogamente ao que acontece na política liberal) é a subtração das relações econômicas à reflexão moral e às virtudes organicamente estabelecidas pela comunidade – como se tais atividades se regessem estritamente por normas técnicas “neutras” de busca do lucro.

A economia gigantesca, de produções multinacionais de larga escala, é uma forma de se retirar do indivíduo qualquer controle sobre as atividades materiais e sobre a propriedade, escravizando-o

à sorte imposta pelas decisões de oligopólios bilionários. Uma economia saudável deve estar nas mãos da própria comunidade, com o acesso de cada família às atividades produtivas locais.

Breves excursos de um pensamento consolidado

Consolidada a linha-mestra de sua filosofia, MacIntyre escreveu alguns livros sobre temas específicos, que funcionam muito bem como ilustrações de seu pensamento. É o caso de *Edith Stein*, que veio à luz em 2007. Trata-se de uma peculiar biografia intelectual da grande filósofa alemã (1891-1942), cuja história de vida, à exemplo da sua, já nos conduz imediatamente à reflexão – uma judia que foi secretária de Edmund Husserl (1859-1938), o pai da fenomenologia, converteu-se ao catolicismo, tornou-se freira carmelita, foi perseguida pelos nazistas por sua etnia judia e capturada num convento na Holanda e assassinada em Auschwitz.

Em 2009, publicou *God, Philosophy, Universities*, uma interessantíssima história da filosofia católica (em busca de uma tradição católica em filosofia, poderíamos dizer), dirigida particularmente a uma possível conclusão sobre as universidades, ou sobre o papel e o significado de uma universidade católica como instituição. É uma oportunidade de vê-lo aplicando a um instituto social em particular (no caso, a universidade) suas teses sobre a sociedade comunitária.

Já de início, ele faz um surpreendente elogio às universidades da antiga União Soviética. Segundo ele, tais universidades eram orientadas integralmente por uma visão de mundo de fundo – o marxismo –, que informava o modo de conduzir as investigações em todas as ciências e áreas do conhecimento humano. Se agora repudiamos o marxismo e, mais ainda, a experiência política soviética, o modelo ideal de universidade é aquele. Nas universidades atuais, vive-se a completa compartimentalização do saber, em que cada faculdade estuda linguagens técnicas absolutamente inacessíveis aos de fora. A filosofia não é um

conjunto de proposições abstratas, mas a expressão viva da própria cosmovisão esposada por aquele que filosofa em seu mundo social e diante dos problemas existenciais que lhe traz. Assim, a filosofia jamais pode ser uma faculdade a mais num *campus*, mas a ela cabe ditar o paradigma, o marco mais geral que orienta o pensamento daquela instituição e que deve estar plasmado na pesquisa de todas as ciências particulares.

Um tomismo visceralmente antimoderno

Em suma, todo o esforço teórico de MacIntyre gira em torno da demonstração da tese de que a ética não é o mero fruto de reflexões acadêmicas, mas, onde ela penetrou consistentemente na sociedade, foi num desenvolvimento em tradições comunitárias como aquelas já descritas.

A dificuldade mais importante que encontramos em sua obra, como já disse, é como identificar a tradição verdadeira, se o pensamento só faz sentido dentro dos pressupostos de uma tradição. MacIntyre jamais chega a oferecer uma resposta definitiva a essa questão, mas sugere que, diante da multiplicidade de tradições incomensuráveis, aquela a ser adotada é a que mais responde questões, aquela que consegue se reinventar depois de dificuldades e que consegue responder às perguntas deixadas sem respostas nas demais.

Na análise histórica macintyriana, a tradição que melhor atende a esses requisitos é a tradição aristotélica e, dentro dos seus muitos ramos (porque o aristotelismo se desenvolveu em contextos muito diferentes; há um aristotelismo medieval, outro renascentista, outro dos iluministas escoceses), o tomismo, cuja força particular vem de ser o único caso bem-sucedido da história humana de fusão de duas tradições (a aristotélica e a agostiniana). Tal tradição – MacIntyre tenta prová-lo nessas análises históricas – não foi abandonada por ter falhado, mas simplesmente substituída num processo de questionamento do próprio modelo de pensamento estruturado como tradição, cujos resultados jamais conse-

guiram estabelecer uma fundamentação coerente para o funcionamento da nova sociedade.

MacIntyre sustenta, no entanto, contra outros tomistas como Jacques Maritain (1882-1973), que defendem um tomismo adaptado aos termos do debate moral e político moderno, que o tomismo só pode ser plenamente compreendido como parte inseparável do modelo social medieval em que viu a luz, sendo, conseqüentemente, essencialmente antimoderno. Nosso autor vê nas distintas instituições liberais uma radical incompatibilidade com os ditames do tomismo. O tomismo, antes de tudo, pressupõe uma sociedade que compartilha organicamente a religião cristã, além de condenar moralmente as práticas econômicas que servem de base ao capitalismo, a moderna prática da advocacia, constituída num jogo retórico em vista dos interesses privados das partes e não da verdade, entre outros exemplos que MacIntyre recolhe.

Penso ser sempre relevante frisar essa brutal radicalidade da filosofia do professor de Notre Dame. Ele riria das propostas, muitas vezes feitas por outros tomistas, de se solucionarem os problemas da sociedade moderna com o “acréscimo” de uma ética das virtudes, ou de virtudes particulares para cada atividade. Em sua visão, as virtudes como entendidas pela ética clássica são incompatíveis com a própria existência das instituições modernas e só podem ser observadas a partir de uma destruição do atual modelo político. O capitalismo só existe enquanto não se toma a temperança por virtude. Uma sociedade que viva institucionalmente a temperança necessariamente não possui uma economia capitalista. Uma verdadeira busca pela justiça exige um Estado comprometido com ideias substanciais daquilo que pertence intrinsecamente à natureza humana e ativamente empenhado na distribuição de tudo quanto é percebido como bem humano, portanto, um Estado diametralmente oposto ao Estado liberal. E assim por diante.

Provando, mais uma vez, sua independência em relação a todo o tipo de enquadramento em grupos ou em correntes, ele apresenta ainda outra diferença em relação ao posicionamento

tradicional de certo conservadorismo tomista. Conquanto defenda uma comunidade politicamente pautada por um ideal moral forte, ele recusa frontalmente a possibilidade de se dar ao Estado liberal moderno essa faculdade pedagógica no âmbito da moralidade. Em passagem de *Depois da virtude*, ele afirma que o liberalismo acaba sendo convincente justamente porque, de fato, o Estado burocratizado e distante da realidade social de nossos dias é inteiramente incapaz de servir como indutor de qualquer ética.

Certa ocasião, perguntado sobre o que pensava das propostas de regularização legal dos ditos casamentos homoafetivos, respondeu que não se deveria entrar no debate sobre qual definição de família e de matrimônio deve ser adotada pelo Estado, mas que se deveria discutir que instituição social tem legitimidade para definir a família e o matrimônio. É preciso retirar do Estado moderno o monopólio de decisões jurídicas. Não pode caber ao Estado definir o que deve ser considerado família; tais temas devem ser retirados da legislação civil e confiados à comunidade. Agem mal os cristãos conservadores quando buscam exigir que o Estado moderno promova suas visões morais – a luta correta é para subtrair ao controle estatal aquilo que cabe às diferentes comunidades e à sua cultura orgânica.

Sua obra final: o derradeiro ataque às instituições liberais

Em 2016, MacIntyre publicou aquela que anunciou ser sua última obra, chamada *Ethics in the conflicts of modernity*. Trata-se de um olhar derradeiro sobre os grandes tópicos nos quais esteve metido a vida inteira, um testamento intelectual escrito com a serenidade de um ancião que combateu pelo que considerava verdadeiro por incansáveis décadas. Aí está uma última versão de sua análise do problema nuclear do imaginário moral moderno, da solução proposta pelo aristotelismo e das estruturas ideológicas contidas nos pilares da nossa sociedade.

Aqui, MacIntyre mostra que sua condenação da modernidade como um todo não perdeu nada de seu vigor, apenas ganhou maturidade e consistência. Chama à atenção, por exemplo, sua crítica ao capitalismo. Talvez se possa afirmar que é a mais radical crítica já disparada contra o atual sistema econômico, muito mais radical do que o libelo marxista.

Segundo MacIntyre, o capitalismo não se fundamenta simplesmente num conjunto de práticas econômicas, mas numa inversão moral operada no conceito de *pleonexia*, termo grego que sempre designou o desejo desenfreado de acúmulo de bens. A *pleonexia*, entre os gregos, era considerada um vício e, na cristandade medieval, um pecado. No capitalismo, ela se torna uma virtude. A essência do capitalismo, portanto, é uma revolução ética, em que o mal se torna bem, o errado se torna certo, o injusto se torna justo.

Portanto, a crítica marxista ao capitalismo é apenas parcial. O marxismo acusa o capitalismo de promover a alienação material e ideológica da classe trabalhadora. A realidade, porém, é que tal sistema corrompe moralmente trabalhadores e empresários. O capitalismo faz muito mais do que oprimir uma classe; corrói os fundamentos morais da sociedade e a consciência de todos.

É notável como MacIntyre manteve-se em seu rumo vital desde o início de sua caminhada intelectual. Se é admirável a disposição para corrigir-se e converter-se sempre que mudar de ideia foi necessário, é igualmente impressionante a fidelidade mantida às suas preocupações de fundo, cujos contornos apenas se tornaram mais nítidos conforme foi se construindo sua obra da maturidade.

Um *enfant terrible* da escola dos trágicos

Como tentei deixar claro, ao longo do pensamento macintyriano, somos tomados pela perplexidade de quem se depara com um arrasamento total do mundo moderno. A proposta de retorno a Aristóteles, mesmo com todas as advertências de que a tradição não é um regresso

ao passado, mas uma reconexão com ele para que se possa atualizá-lo e caminhar para o futuro, permanece com um sabor de utopia regressista. As propostas de vias práticas para a solução são sempre excessivamente tímidas e ocupam um espaço muito diminuto em relação à fundamentação da crítica e do diagnóstico.

Penso que a melhor forma de interpretar MacIntyre é perceber que essa perplexidade não é um defeito de sua obra, mas a sua essência mesma. A filosofia macintyriana é uma filosofia da perplexidade. O pensador escocês, por mais que talvez não gostasse desse epíteto, deve ser classificado como um particular pensador trágico, da mesma escola de Nietzsche e de Arthur Schopenhauer (1788-1860).

MacIntyre enxerga no mundo de hoje uma causa perdida e tenta demonstrá-lo aos que têm coragem para ver. Não há reforma possível; a modernidade está destinada ao caos e à autodestruição. Resta-nos ser conscientes disso e suportar as ruínas do tempo que nos foi dado. Como católico, MacIntyre certamente espera a *parusia* com a fé que já o sustentava desde sua juventude no Partido Comunista.

De nossa parte, só não podemos cair na armadilha de rejeitar MacIntyre porque nos desgosta o pensamento trágico. O desencanto da tragédia, em sua obra, não é mera escolha de humor, mas uma consequência perfeitamente encadeada de seu diagnóstico da modernidade. Se MacIntyre estiver certo em sua constatação desde *Depois da virtude*, impõe-se de imediato sua conclusão – não há solução fora da retomada da tradição aristotélica. Quem quiser discutir com MacIntyre terá que mostrar os erros de sua refutação fundamental às bases da cultura moderna, ou será obrigado ao sereno e estoico pessimismo, um pessimismo que não deixa de guardar em si algo de esperança.

Referências

D'ANDREA, Thomas D. *Tradition, rationality and virtue: the thought of Alasdair MacIntyre*. Hampshire: Ashgate, 2006.

DREHER, Rod. *A opção beneditina: uma estratégia para cristãos num mundo pós-cristão*. Tradução: Thomaz Perroni. Campinas: Ecclesiae, 2018.

KNIGHT, Kelvin (ed.). *The MacIntyre reader*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.

LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism and philosophy*. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Oxford: Lexington Books, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Tradução: Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas: Vide Editorial, 2021.

MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein: a philosophical prologue, 1913-1922*. Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning and narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.

MACINTYRE, Alasdair. *God, philosophy, universities: a selective history of the catholic philosophical tradition*. Boulder; New York; Toronto; Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução: Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MACINTYRE, Alasdair. *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy and tradition*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1991.

MURPHY, Mark C. (ed.). *Alasdair MacIntyre*. New York: Cambridge University Press, 2003.

A interpretação da modernidade: um estudo de tipologia fenomenológica

*Gabriel de Vitto*¹

O tempo e a história, com suas próprias dinâmicas, são o nosso primeiro problema filosófico. E não qualquer tempo ou história, nem o tempo e a história em si mesmos, mas o *nosso tempo* e a *nossa história*. Somos pessoas encarnadas, seres espirituais racionais, livres e unos, com os pés na terra e a cabeça nos céus. Isto significa que participamos das questões eternas, que a busca pelo Bom, Belo e Verdadeiro faz parte do nosso modo de ser, mas que fazemos isso desde as nossas condições, sempre limitadas e precárias. Santo Tomás de Aquino, ao falar da Lei Natural, define-a como “a participação da criatura racional na Lei Eterna”², isto é, a comunicação da Eternidade – sumamente Bela, Boa e Verdadeira – com o ser espiritual finito. No caso do homem, com o ser espiritual finito e encarnado. Ora, à diferença dos anjos, o homem não apenas conta com o abismo ontológico que separa o ser finito do ser eterno, mas, também, está passível das mudanças próprias da sua condição essencialmente material, quer dizer, o homem está destinado a

lidar com a morte, a cultura, a educação, a vida em comum – sentido mais clássico da “política”, hoje tão degenerada – e, por conseguinte, com a história. Por isso, o filosofar encarnado do homem parte, necessariamente, do seu próprio tempo. Sendo assim, nós, partícipes daquilo que se convencionou chamar de Modernidade, precisamos partir dela, precisamos compreendê-la e respondê-la.

“Os problemas que regem nossas discussões são essencialmente os mesmos que inquietavam Descartes e Kant.”

¹ Professor de filosofia e fundador do *site* A Outra Via (www.aoutravia.com.br).

² AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae* I^a-IIae q. 91 a. 2 co. (“Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”), s.d.

Essa atitude não constitui nenhuma novidade, pois todos os grandes pensadores da história fizeram o mesmíssimo movimento. Vemos, por exemplo, Platão e Aristóteles enfrentando o problema da educação moral da pólis grega; santo Agostinho procurando responder ao desespero dos cristãos diante da queda de Roma; santo Tomás de Aquino se ocupando com a questão da eternidade do mundo e da unidade do intelecto, contra os averroístas, para salvaguardar a unidade entre a razão natural e a sobrenatural; Descartes buscando uma resposta definitiva contra os céticos; Kant tentando compreender e explicar o entusiasmo iluminista pelo progresso etc. Todos esses grandes homens têm uma atitude fundamental em comum: eles pensam as questões eternas – sobre Deus, o homem e o mundo – desde suas próprias histórias, a partir do seu próprio tempo e com o seu próprio tempo. Antes de ser uma mera demonstração de gênio, essa atitude é, na realidade, uma das condições de possibilidade para a genialidade de um autor. Poderíamos dizer, não sem algum exagero, que só entram para a história aqueles que a fazem sua.

Agora, o que nós temos a ver com isso? Por que tratar desse assunto? Ora, assim como os que vieram antes de nós, precisamos entender e viver o nosso tempo; precisamos, para responder com profundidade as grandes questões, pensar e interpretar corretamente a Modernidade. Aliás, atualmente fala-se muito no “pós-moderno”, mas, fundamentalmente – para o bem ou para o mal –, somos modernos. Os problemas que regem nossas discussões são essencialmente os mesmos que inquietavam Descartes e Kant. A título de exemplo, temos a divisão cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* (da qual a questão de gênero é, em alguma medida, herdeira); o problema da unidade epistemológica e ontológica das ciências; o desafio de defender a verdade e a moralidade em uma sociedade pluralista; um senso generalizado de desencantamento com o mundo e uma radical perda de sentido; as complexas relações entre o Estado e a sociedade civil; a busca pela identidade pessoal do homem,

própria de autores tão distantes quanto Pascal e Foucault etc.

Dessa maneira, ainda que soe estranho, podemos falar em uma tradição filosófica moderna, da qual, consciente ou inconscientemente, todos nós participamos. Ao mesmo tempo, é importante compreender que desse fato não se segue uma unidade filosófica, algo como uma escola filosófica unitária, que trabalharia em conjunto pela superação e resolução das questões. Pelo contrário, ainda que atormentados pelos mesmos fantasmas, parece-nos que diversos filósofos rejeitam a possibilidade de uma síntese universal que conjugue as diversas visões, juntando-se a sub-tradições cada vez mais fragmentárias e distantes entre si. Dessa forma, mais do que ver “superados” os problemas modernos, testemunhamos as respostas a eles se acirrando e intensificando – o que, por sua vez, gera novos (pseudo)problemas essencialmente conexos aos primeiros. Contudo, essa tendência à fragmentação encontra fortes oponentes nos maiores representantes da Modernidade. Além dos já citados Descartes e Kant, vemos figuras como Rosmini, Hegel, Newman, Husserl, Stein, Cassirer e Heidegger dialogando diretamente com todos os seus ancestrais filosóficos. Há, portanto, em certo sentido, dois movimentos muito presentes na Modernidade, um que acirra a fragmentação e a divisão, e outro que almeja superá-la definitivamente. De agora em diante, passaremos em revista este segundo movimento, estabelecendo algumas distinções que podem ser úteis para julgar o mérito de cada uma dessas tentativas de superação.

Apesar de, à primeira vista, todos os filósofos citados terem atitudes muito parecidas, eles diferem radicalmente no que diz respeito ao conteúdo das suas interpretações do *fato moderno*. Parafraseando Tertuliano, podemos nos perguntar: O que tem a ver Hegel com Newman? Essa pergunta é extremamente pertinente, pois, num primeiro plano, ambos compartilham do mesmo ímpeto de investigar as causas históricas das doutrinas que vigoravam em seu tempo – o século XIX –, mas, num segundo plano, os

dois se distanciam muito ao avaliar e julgar o estado de coisas que os rodeia. Enquanto o primeiro olha com entusiasmo para o que pensa ser o autoesclarecimento do *Espírito* na história moderna, o segundo vê a Modernidade como um amálgama de oportunidade e ameaça ao espírito cristão. Essas atitudes também podem ser vistas em outros filósofos, como, respectiva e analogamente, em Kant e Nietzsche. Ora, estas não são as únicas atitudes fundamentais que se repetem constantemente entre alguns dos principais intérpretes da Modernidade. Ao analisá-los mais detidamente, identificamos certos tipos frente ao problema moderno, que podem nos ajudar a compreendê-lo.

Evocando uma tipologia das atitudes frente à Modernidade, estamos mais próximos de uma investigação do *pathos* suscitado pela condição moderna do que de um estudo detalhado de doutrinas ou ideias. Por isso, nos dedicaremos ao estudo dos diferentes modos de *sentir* a Modernidade, muito mais do que dos modos de compreendê-la. Aqui, quando falamos em sentir, temos presente o sentido interior, oriundo da profundidade espiritual do coração humano. Como demonstra o filósofo Dietrich von Hildebrand,³ o coração é a sede da captação dos valores, é por ele que, primeiramente, captamos a bondade, a veracidade, a beleza, a maldade, a falsidade e a feiura. Isto, por sua vez, não nos leva a uma visão subjetivista ou emotivista do mundo, pois, cada valor, eterno e imutável, corresponde e compreende a ordem objetiva da realidade ideal. Logo, um coração desordenado, incapaz de apreender esta ordem objetiva, também será incapaz de apreciar retamente os valores e, provavelmente, de descobrir os valores mais altos.

Assim, cada *tipo* encarna a valorização de um determinado grupo de valores, segundo certos padrões de *batimentos cardíacos*, a partir dos quais formará uma visão de mundo típica

e característica. Aqueles que valorizam o valor do progresso acima do valor da bondade, por exemplo, tenderão a relativizar a moralidade em prol dos avanços científicos. Assumindo essa abordagem, tocamos a unidade intencional entre valores e atitudes pessoais, porque cada valor exige uma resposta do coração. Quando temos uma apreensão real do valor, almejamos que ele seja todo nosso; queremos a plena identificação com ele, de modo que a assunção de um valor module nossas ações e as condicione em relação a ele. A resposta a esse valor assumido, a atitude originada no coração, constitui um vínculo real entre a pessoa e o valor, até o ponto de que cada ação pessoal passe a expressar os valores assumidos. Assim, podemos buscar as conexões essenciais e necessárias entre as diferentes atitudes de um filósofo e os valores que eles encarnam. Para isso, convém partir da atitude mais fundamental, mais originária, frente ao problema mais central e imediato: desde a ordem do ser, isto é, desde o próprio fundamento da realidade, este é o problema de Deus; desde a ordem do *agir*, trata-se do problema do fim ou da felicidade; desde a ordem da existência, ineludivelmente nos deparamos com o problema do sentido, do presente e da história. Aqui, apesar de pressupormos que as três ordens – do *ser*, do *agir* e da *existência* – estão inseparavelmente unidas, nos ateremos à estrutura tipológica da resposta ao *presente* (ou seja, partiremos da ordem da existência), e isso por um motivo muito simples: ninguém pode ser cego a ponto de negar sua condição histórica. Mesmo que se negue a condição de “ser espiritual finito e encarnado”, é muito improvável que alguém mentalmente saudável negue existencialmente a filiação aos seus pais, a sua idade, nacionalidade etc.

3 HILDEBRAND, Dietrich von. *The heart: an analysis of human and divine affectivity*. South Bend: St. Augustine's Press, 2012. Para a epistemologia moral que dá base ao nosso estudo: HILDEBRAND, Dietrich von. *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 2006.

“Sob a famosa exclamação ‘*Sapere aude!*’, Kant convida seus leitores a saírem da menoridade, na qual seus pensamentos seriam tutelados por terceiros, para levar sua racionalidade aos infinitos espaços da liberdade, discutindo sobre tudo, em praça pública.”

Isto posto, em primeiro lugar a tipologia deve seguir o modelo dos tipos possíveis, para depois se deter sobre os *tipos reais*. Então, quais são os tipos de atitudes possíveis diante do mundo moderno? Num primeiro nível de análise, como já mencionado, vemos que há dois grupos mais gerais, um de *entusiastas* e outro de *críticos*, e isso é assim desde os começos. O primeiro grupo, além de Kant e Hegel, compreende figuras como Descartes, Leibniz, Voltaire e Rosmini, enquanto no segundo é manifesta a presença de Pascal, De Maistre, Jacobi, Nietzsche, Newman e Kierkegaard. Apesar das diferenças radicais entre os pensadores citados, estes compartilham, em cada grupo, uma visão análoga da vida humana. Neste plano, estamos olhando para apreciações opostas quanto aos valores da vida. O primeiro grupo, de agora em diante chamado de *iluminista*, sente na movimentação política e científica do mundo moderno uma possibilidade de realização material definitiva para o homem que, livre das necessidades materiais, poderia finalmente dedicar-se apenas ao cultivo do espírito. Enquanto isso, o segundo grupo, que passaremos

a chamar de *inconformado*, sente que a mesma movimentação é contrária à ordem objetiva dos valores, isto é, que pelo abandono da consciência humana às dinâmicas do Estado e da Ciência, o espírito humano é cada vez mais escravizado pelas exigências do mundo meramente material e mecânico, esquecendo dos valores mais altos e nobres. Ao passo que os iluministas esperavam por uma consumação da vida imanente ao mundo biofísico, os inconformados ansiavam por uma consumação absoluta e imperecível. Mesmo um sujeito como Nietzsche, que pregava a transvaloração dos valores, ou seja, sua total subjetivação, entendia, de certo modo, que a realização humana estava na destruição dos ídolos do conhecimento, o que equivale a dizer que ela residia na resposta ao valor espiritual da Verdade. Contudo, não podemos nos contentar com uma camada tipológica tão simples. Há diferenças enormes entre Newman e Nietzsche, assim como as há entre Kant e Hegel:

Newman foi um ferrenho inimigo do liberalismo, o qual definia como “antidogmático”⁴. Esta definição newmaniana, remete ao racionalismo próprio da teologia liberal, nascida na aurora da Modernidade com figuras como Espinoza, que tendia à dissolução do mistério da religião em prol de um punhado de explicações naturalistas e esvaziadas de sentido sacro.

Sob a famosa exclamação “*Sapere aude!*”⁵, Kant convida seus leitores a saírem da menoridade, na qual seus pensamentos seriam tutelados por terceiros, para levar sua racionalidade aos infinitos espaços da liberdade, discutindo sobre tudo, em praça pública. O convite kantiano se funda numa visão da liberdade como valor máximo do indivíduo, do qual depende sua realização. Para Kant, o que está em jogo é a dignidade da pessoa, que, segundo a formulação

4 Note A. On page 116. *Liberalism*. Disponível em: <https://www.newmanreader.org/works/apologia/liberalism.html>. Acesso em: 22 mar. 2023.

5 KANT, Immanuel. *What is Enlightenment?* Disponível em: <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>. Acesso em: 22 mar. 2023.

do segundo imperativo categórico, sempre deve ser o princípio e o fim de toda ação.⁶ Ora, tal concepção do Iluminismo, movimento típico da Modernidade, revela-se moderada na medida em que depende dos esforços humanos para sair da menoridade e está circunscrita aos domínios da pessoa. Trata-se de uma visão eminentemente moral da pessoa humana e das suas dinâmicas existenciais. Disso se segue que o valor de liberdade ao qual Kant adere se refere ao agir pessoal, isto é, à capacidade de livre autodeterminação. Em contrapartida, Hegel vê no advento do pensamento moderno uma manifestação da liberdade universal, um movimento do próprio *Espírito do Mundo*. Comentando a transição do pensamento medieval (religioso) para o moderno (filosófico), Hegel entende “a liberdade do pensar, de modo que *o pensar já não tem de partir de algo pressuposto* [externo a ele], mas de si e assim compreender tudo, de modo que o pensar de nada parte, embora também se inicie com o que é reconhecido como verdade afim de, *a partir de si, ter o Espírito da verdade do mundo*”⁷. O valor ao qual Hegel busca se identificar, parece-nos, é a *potência*, tanto na subversão moderna do sentido aristotélico⁸ quanto no sentido mais teológico, de *poder*. Dentro da tradição teológica medieval, eram comuns os tratados *De potentia Dei*, que versavam sobre a providência – isto é, o governo de Deus sobre o mundo – e a liberdade divinas.

Durante a Modernidade, o problema da liberdade divina passa a ser central. “Há limites para a ação de Deus? Deus pode criar um quadrado redondo ou uma pedra tão pesada que Ele não possa carregar?”, perguntavam-se os primeiros modernos. Depois de algum tempo, essa questão foi secularizada, e a absoluta liberdade divina foi imanentizada. Hegel parte desta premissa. Ele se perguntaria, então: “Há limites para a ação do *Espírito*? Há algo que foge do seu campo próprio?”. De certa forma, ao modo de Espinoza, Hegel opera uma identificação de Deus com o mundo, mas, ao contrário do filósofo judeu, ele rejeita completamente uma visão mecanicista. Pelo contrário, o Espírito é um organismo, sendo a história sua marcha triunfal rumo à Liberdade Universal. Sob outro aspecto, tal liberdade também é indeterminada-infinita, por ser pura e ideal, sem um valor maior que a defina e para o qual se ordene. Se deixarmos os escrúpulos de lado, podemos mesmo dizer que o espírito hegeliano pressupõe uma ideia de providência, ainda que desprovida do seu caráter divino. Com Kant, então, temos um *iluminismo moderado e moral*, enquanto que com Hegel testemunhamos um *iluminismo absoluto e metafísico*. O primeiro dá base para o humanismo secular da Declaração Universal dos Direitos Humanos, ao passo que o segundo será ponta de lança dos movimentos totalitários e totalizantes do século XX.⁹ A

6 KANT, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 4:429. In: WOOD, A.; DI GIOVANNI, G. (orgs.). *Practical philosophy: the Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 79.

7 “À época em que o pensar sabe ter diante de si a verdade substancial e dela faz objeto de si mesma, segue-se a época da fermentação, da oposição de tal pensar à verdade substancial, até que surge, em seguida, uma consciência plena e clara do pensar sobre si mesmo, uma consciência sobre a determinação do pensar, sobre a liberdade do pensar, de modo que *o pensar já não tem de partir de algo pressuposto* [externo a ele], *mas de si e assim compreender tudo*, de modo que o pensar de nada parte, embora também se inicie com o que é reconhecido como verdade afim de, *a partir de si, ter o Espírito da verdade do mundo*.” HEGEL. *Introdução à história da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 246-247 (grifos nossos).

8 Referindo-se a Giordano Bruno, uma espécie de ancestral de Hegel, Cassirer explica que “Giordano Bruno foi o primeiro pensador a pisar nesse caminho, que, em certo sentido, veio a ser o de toda a metafísica moderna. O que caracteriza sua filosofia é que nela o termo infinito muda de sentido. No pensamento clássico grego o infinito é um conceito negativo, é o que não tem limites ou o indeterminado. Sem limites nem formas é, portanto, inacessível à razão humana. [...] Na doutrina de Bruno o infinito já não significa uma simples negação ou limitação. Pelo contrário, significa a incomensurável e inexaurível abundância de realidade e o poder ilimitado do intelecto humano”. CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972. p. 35-36.

9 Sobre a segunda colocação, basta ler o manifesto fascista de Giovanni Gentile, hegeliano convicto.

comparação entre Newman e Nietzsche não é menos interessante.

Newman foi um ferrenho inimigo do liberalismo, o qual definia como “antidogmático”¹⁰. Esta definição newmaniana, remete ao racionalismo próprio da teologia liberal, nascida na aurora da Modernidade com figuras como Espinoza, que tendia à dissolução do mistério da religião em prol de um punhado de explicações naturalistas e esvaziadas de sentido sacro. Sob certo aspecto, o liberalismo teológico é um dos traços mais característicos da Modernidade. Tal visão encara o cristianismo, principalmente a Sagrada Escritura, como um conjunto artificial de narrativas míticas, ao modo dos antigos povos semíticos ou mediterrânicos. Não há conteúdo propriamente divino, revelado, apenas preceitos morais. Cristo, ao invés de *perfectus Deus*, *perfectus Homo*, é apenas um mestre, ainda que muito sábio, a ser seguido pela pertinência do seu código de conduta.¹¹ Em suma, trata-se de um retorno velado ao arianismo dos primeiros séculos, sob ares de “cientificidade”. O próprio Newman identificou o protestantismo do seu tempo com o arianismo do século IV;¹² o mesmo cristianismo moderno que será objeto das críticas de Nietzsche. Ao mesmo tempo, Newman era um profundo conhecedor da filosofia moderna, especialmente de David Hume e da tradição empirista,¹³ da qual se servirá para sua “síntese” teológico-filosófica. A partir de então, Newman passa a combater este “modernismo” lançando mão, principalmente, de três ideias-chave: 1) a ordenação teocêntrica da consciência; 2) a apreensão real das verdades de fé; e 3) a indizível profundidade da intimidade humana. De

modo que 1) responde ao moralismo vazio dos seus contemporâneos, evidenciando a natureza transcendente das estruturas fundamentais da consciência – onde está o “Supremo Juiz”; 2) manifesta a pobreza das pretensões racionalistas do liberalismo, pois, ao discutir apenas conceitos e fórmulas dogmáticas, deixam escapar o objeto significado por elas, fazendo com que percam o sentido absoluto e incomensurável que elas contêm;¹⁴ e 3) é, talvez, sua ideia mais famosa, sinteticamente formulada no seu lema episcopal: *cor ad cor loquitur*, isto é, o coração fala ao coração. Com ela, Newman impugna o individualismo implícito no liberalismo teológico, colocando a ênfase antropológica nas relações interpessoais, fruto da *imago Dei* no ser humano.¹⁵ Sendo assim, parece que está claro que o valor que rege a atitude fundamental de Newman é a Verdade, uma verdade absolutamente transcendente e inabarcável.

“Ao contrário de Newman, que funda a intimidade humana na relação com Deus, Nietzsche a relega ao campo dos puros instintos. Não haveria nada de propriamente humano, apenas a categoria dos ‘seres vivos’, do bestial e irracional.”

10 Note A. On page 116. Liberalism. Disponível em: <https://www.newmanreader.org/works/apologia/liberalism.html>. Acesso em: 22 mar. 2023.

11 HAHN, Scott; WIKER, Benjamin. *Politicizing the Bible: the roots of historical criticism and the secularization of scripture 1300–1700*. USA: The Crossroad Publishing Company, 2013.

12 BOUYER, Louis. *Newman: His life and spirituality: an intellectual and spiritual biography of John Henry Newman*. San Francisco: Ignatius Press, 2011. p. 235.

13 MACINTYRE, Alasdair. *God, Philosophy, Universities*. London: Continuum, 2009. p. 139.

14 Essa ideia encontra uma formulação perfeita na frase que está no epitáfio de Newman: “Das sombras e imagens, rumo à verdade”, uma citação de I Cor 13,12-13. Com ela se expressa esse caráter incomensurável da Verdade.

15 CROSBY, John F. *El personalismo de John Henry Newman*. Madrid: Ediciones Palabra, 2017.

Em Nietzsche, encontramos um paralelo impressionante no que diz respeito aos problemas enfrentados por Newman. Assim como o cardeal britânico, Nietzsche tem a fragilidade das crenças modernas por maior inimiga. “Antes viver no meio do gelo que entre as virtudes modernas e outros semelhantes ventos-sul!...”¹⁶ Aqui, temos o primeiro dos temas centrais compartilhados com Newman: a crítica da “virtude” moderna, isto é, das concepções morais típicas da Modernidade. Parte considerável da obra nietzschiana consiste em denunciar o formalismo e o moralismo das formas de vida modernas. Com têmpera psicológica e descritiva, ainda que caótica e aforismática, Nietzsche propõe-se a invalidar todas as formas de vida postizas, falsas, que vê em seus contemporâneos. Malgrado sua taxativa recusa da figura socrática, age socraticamente inquirindo as formas de vida do seu tempo. Nelas, não encontra mais do que o burburinho aburguesado de pessoas que se escoram na religião para dar manutenção à sua vida cômoda. Aos olhos de Nietzsche, seu tempo não possui mais a radicalidade dos homens briosos do passado, apenas as sombras de um humanismo débil. Outros dois pontos fundamentais, essencialmente conexos entre si e ao primeiro, são a consciência e a “inconsciência”. Para Nietzsche:

O homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior – pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que

*se revela a origem da própria consciência.*¹⁷
(grifos nossos)

O que, por sua vez, também se conecta com outra de suas famosas afirmações: “A razão na linguagem: oh, que velha, enganadora personagem feminina! *Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática*”¹⁸. Ao abordar o tema da consciência, Nietzsche a apresenta como discurso, palavreado interior; percebe a relação que há entre razão, consciência, moral e Deus. Como condição de possibilidade do pensamento temos a linguagem (gramática) e, enquanto houver racionalidade e expressividade – espiritualidade, podemos dizer –, haverá consciência dos próprios pensamentos, resposta racional e consciente aos valores eternos, e um Deus que rejeita o mundo. Assumindo as palavras de Rahner, “mesmo para o ateu, como dissemos, para aquele que proclama que Deus está morto, mesmo para ele, existe a palavra “Deus”, pelo menos como aquele que pode declarar morto, e cujo fantasma deve fazer desaparecer, porque ele teme seu retorno. Só quando a palavra deixar de existir é que ele poderá ficar calmo, ou seja, não haverá mais necessidade de se perguntar sobre Deus. Mas essa palavra ainda está presente”¹⁹. Além das relações indicadas acima, temos o “inconsciente”. Ao contrário de Newman, que funda a intimidade humana na relação com Deus, Nietzsche a relega ao campo dos puros instintos. Não haveria nada de propriamente humano, apenas a categoria dos “seres vivos”, do bestial e irracional. A radicalidade da busca de Nietzsche, mesmo que à revelia, manifesta sua profunda vontade de verdade, a busca da verdade enquanto ideal, valor, da qual entendia ser o

16 “O homem de hoje? – “Não sei nem o caminho de saída nem o caminho de entrada; eu sou o que jamais conhece o caminho de saída ou o caminho de entrada” – assim lamuria o homem de hoje... Essa é a forma de modernismo que nos faz mal – estamos nauseados na paz indolente, no compromisso covarde, na virtuosa imundice do moderno Sim e Não. Essa tolerância e *largeur* de coração, que tudo “perdoa” porque “compreende” tudo, é para nós um siroco. *Antes viver no meio do gelo que entre as virtudes modernas e outros semelhantes ventos-sul!...* NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017 (grifos nossos).

17 NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 224.

18 NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 338 (grifos nossos).

19 RAHNER, Karl. Dios, una palabra breve. In: RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*. Barcelona: Editorial Herder, 2011.

ateísmo sua mais rigorosa formulação.²⁰ Contudo, seguindo a lógica nietzscheana, “se um filósofo pudesse ser niilista, ele o seria porque encontra o nada por trás de todos os valores do homem”²¹. Torna-se evidente o que já foi indicado: o valor ao qual Nietzsche responde, em insistente e retumbante negação, é a verdade. Uma verdade imanente e claudicante. A verdade contaminada e corrompida pelos costumes modernos. No que diz respeito à nossa tipologia, podemos dizer que Newman é exemplar de um *inconformismo transcendente e ontológico*, ao passo que Nietzsche encarna um *inconformismo imanente e psicológico*. Para fins de clarificação, o primeiro tipo é representado, no século XX, pelas tradições personalistas e tomistas, enquanto que o segundo, de modo transparente, vê-se figurado na psicanálise e no pós-modernismo.

Chegando ao fim do nosso estudo tipológico, podemos perceber como a relação subsistente entre as atitudes fundamentais e suas respectivas respostas de valor, via de regra, fazem ver certos tipos de respostas às questões mais centrais do coração humano. Com isso, não pretendemos negar ou diminuir a importância do exame racional das teses e situações, nem menosprezar a liberdade do sujeito que responde a um valor. Pelo contrário, ao fazê-lo assumimos uma natureza comum ao gênero humano, que determina as possibilidades de resposta e assunção dos valores, mas, ao mesmo tempo, justamente pela constatação da diversidade de respostas e da perenidade dos valores, nos vemos obrigados a afirmar a liberdade e a racionalidade dos seus receptores.

Como meio de interpretação da Modernidade, a tipologia se apresenta como uma ferramenta utilíssima. Usando-a com parcimônia e objetividade, sempre apoiada sobre o ser-assim e suas conexões essenciais, qualquer esforço de interpretação tipológica pode ser uma tarefa prévia ao exame detido e rigoroso de doutrinas, isto porque permite a identificação de *famílias doutrinárias*, ainda prévias às tradições e escolas filosóficas. A tipologia está muito mais próxima de nos dar um mapa do mundo interior dos autores do que um guia detalhado das suas doutrinas, mas, ao mesmo tempo, ela nos permite ver aproximações – e distanciamentos – muitas vezes imperceptíveis ou inconcebíveis. Sob os auspícios de uma tipologia axiológica e realista, abrem-se caminhos para diálogos extremamente frutuosos – do que esperamos ter deixado um esboço honesto.

20 NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 330-331.

21 NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 346.

Perfil e pensamento de João Camilo de Oliveira Torres

*Luiz Carlos Ramiro Junior*¹

Referência em história política e das relações igreja-estado no Brasil, João Camilo de Oliveira Torres foi também um exemplo de homem público, devotado às instituições que dão a verdadeira permanência cultural do país, especialmente em Belo Horizonte. Isso decorre mais de sua obra intelectual do que por cargos que assumiu. Ainda assim, foi proeminente em diversas instituições, como na criação da Universidade Católica de Minas, no jornal *O Diário* e no Instituto Nacional de Previdência Social. Nota-se ainda a recusa ao cargo de diretor do Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, para ficar em Minas Gerais.

Professor, jornalista, sociólogo, escritor, filósofo, intelectual público, João Camilo de Oliveira Torres nasceu em Itabira, Minas Gerais, em 31 de julho de 1915, e faleceu em sua mesa de trabalho em Belo Horizonte no dia 31 de janeiro de 1973. Escrevia, na ocasião, o seu último artigo: “Os mitos da nossa época” – e antes havia escrito

“Morte e ressurreição”, publicado dias depois no *Correio do Povo*, de Porto Alegre. Homem telúrico, apegado a suas origens e a sua linhagem familiar. Exceto por uma passagem pelo Rio para estudos, jamais morou fora de Minas Gerais.

Duas foram as autobiografias que escreveu, ambas publicadas postumamente. A primeira, pessoal; a segunda, intelectual. Juntas sintetizam o escritor católico. A última foi um retrato para o quadro dos filósofos mais importantes da época – *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*, publicado em 1976 pelo padre Stanislavs Ladusans, que elencou os seguintes nomes: Agostinho José Ferreira; Alcântara Nogueira; Alvino Moser; Antônio Joaquin Severino; Beda Kruse, Carlos Beraldo, Carlos Lopes de Mattos, Cruz Costa, Emílio Silva, Evaldo Pauli, Fernando Arruda Campos; Geraldo Pinheiro Machado; Gilberto de Mello Kujawski; Henrique Cláudio de Lima Vaz; Huberto Rohden; Ivan Monteiro de Barros Lins; João Camilo de Oliveira Torres; José

1 Graduado em Ciências Sociais (IFCS/UFRJ) e Direito (UFF). Mestre e doutor em Ciência Política (Iesp/Uerj), com bolsas da Capes e do CNPq, respectivamente. Professor da UFF/Cederj (Segurança Pública e Social). Professor temporário da Faculdade de Direito da Unemat (2019). Professor substituto na UFRJ (2014) e professor visitante na Fiocruz (2015). Estagiário-docente na Uerj (2013–2018). Intercambista na Faculdade de Direito e Ciência Política da Universidade de Paris X – Nanterre. Participe de grupos de pesquisa em pensamento político brasileiro e teoria política – BEEMOTE (Iesp/Uerj), assim como na área de Segurança Pública e Defesa – Lepdesp (Iesp/Uerj e ESG). Pesquisador-visitante no Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte (Frankfurt am Main, 2015).

Parsifal Barroso; Leonardo Van Acker; Leoncio Basbaum; Luís Washington Vita; Maria Isabel Moraes Pitombo; Mário Ferreira dos Santos; Miguel Reale; Pedro Dalle Nogare; Ubiratan Macedo; Vilém Flusser (LADUSÂNS, 1976). Incluso nesse rol, João Camilo descreve o que significava ser filósofo:

[...] não é apenas saber falar dos pré-socráticos ou das filosofias indianas, de Kant e Suárez, de Tomás de Aquino e Sartre. Ser filósofo é ter uma razão para viver, fundada na Razão, reconhecendo que os problemas humanos, quer sejam os problemas últimos e universais da vida e da morte, quer sejam problemas concretos da vida política e social, são essenciais e devem ser colocados além das paixões e dos interesses mesquinhos. O filósofo deve seguir o exemplo de Sócrates, mesmo com o risco da cicuta, indo pelas praças e ruas para mostrar aos homens como devem viver. Precisa, como Sócrates e Platão, viver os problemas de seu tempo. Devem os filósofos considerar que a Filosofia não é apenas o seu ofício de professores ou eruditos, mas a sua lição, para que os homens aflitos e angustiados tenham razões nobres de viver. (TORRES, 1976, p. 358).

Mas a primeira obra em que João Camilo apresentou algo de si foi em *O homem interino* (2005), com detalhes de sua vida particular, desde os ascendentes até a sua trajetória intelectual. Descreve a vida do bisavô paterno, João Camillo de Oliveira, militante do Partido Conservador e combatente, em 1842, contra os luzias. A bisavó, o avô Luiz Camillo e a avó Maria Luiza, todos eram igualmente saquaremas. Do lado materno descendia da nobre família Drummond, cujo bisavô também esteve na batalha de 1842, mas do lado contrário: era um comerciante, abolicionista, liberal. Cumprindo a tradição, revela

que a própria mãe era luzia e republicana. Desse ramo saíram dois primos famosos, o poeta Carlos Drummond de Andrade e o escritor e monge beneditino dom Marcos Barbosa, imortal da Academia Brasileira de Letras.

O elogio à família parece revelar uma nostalgia. Cedo perdeu cinco dos sete membros mais próximos. Entre 1930 e 1933 sofre o que descreveu como os maiores impactos da sua vida, morreram: o pai, o avô, a mãe e dois irmãos (TORRES, 2005, p. 91). Nessa sucessão de falecimentos incluía-se Moacyr, tido como o mais inteligente dos quatro irmãos, aquele que seu pai queria que fosse “como Rui Barbosa” – modelo de “homem inteligente” para as famílias da classe média brasileira da época. Outra mente brilhante que partiria duas décadas depois era o irmão mais velho, Luiz Camillo de Oliveira Netto (1904–1953) – também historiador, banqueiro, professor na Universidade do Distrito Federal, diretor da Casa de Rui Barbosa e diretor da biblioteca do Itamaraty. Na política, Luiz Camillo foi opositor do Estado Novo, e fez parte do grupo que elaborou o “Manifesto dos Mineiros” de 1943 e fundou a UDN. Enquanto João Camilo era neossaquarema, o irmão era neoluzia.

João Camilo jamais se formou em carreira alguma. Sentia uma real vocação literária, mas a primeira tentativa foi a de algo lucrativo, medicina. Mas nem começou: “felizmente fui reprovado no vestibular” (TORRES, 2005, p. 96). A contragosto, foi cursar a Faculdade de Direito, em Belo Horizonte. Resolveu mudar de rumo e partiu para o Rio de Janeiro, para estudar filosofia na Universidade do Distrito Federal. É nesse ambiente de elevado nível intelectual que realizou e projetou seus primeiros passos na pesquisa.

A descrição da faculdade é de encher os olhos, o reitor da UDF, Alceu Amoroso Lima, reunira à época o que havia de melhor na cultura brasileira, incluindo mestres estrangeiros.² Gilberto Freyre,

² O prédio da UDF também foi marcante para João Camilo. Estava localizado no largo do Machado e fora construído com o dinheiro recolhido para erguer uma estátua a dom Pedro II, que recusara e mandara construir uma escola com o recurso, nomeada José de Alencar (TORRES, 2005, p. 96–97).

Mário de Andrade, Portinari, Villa-Lobos, Cornélio Penna, e muitos outros lecionavam ali; o secretário era Graciliano Ramos, o diretor Prudente de Moraes, neto, e tudo que estava em voga na Europa transitava pela instituição:

O curso de Filosofia era para encher as medidas de meu entusiasmo. Maurílio T. L. Penido, então recém-chegado da Europa, discípulo de Bergson, do grupo liderado por Maritain e Journet, antigo professor de Friburgo (Suíça) e autor já de livros famosos em francês – eram aulas em estilo sorboniano; Damião Berge, discípulo de Husserl, era a própria fenomenologia alemã em pessoa, isso sem falar nos seus conhecimentos impressionantes de filosofia grega – os dois juntos me puseram em dia com o grande movimento filosófico europeu de entre as duas guerras (que a segunda ainda não começara, cumpre-me lembrar...); dos puramente nativos, isto é, formados no Brasil, havia Barreto Filho, um homem de grande clareza de pensamento e ótima cultura, que estreou como poeta na adolescência, romancista na mocidade e afinal tornou-se um dos melhores ensaístas da atualidade, embora escrevendo muito pouco e Vieira Pinto, então tomista e querendo conciliar Santo Tomás de Aquino com as recentes descobertas da física... E que depois enveredaria por outros rumos, ainda mais ásperos. Nisso o governo, que pretendia fundar uma faculdade de filosofia, fecha a UDF e com os escombros tenta outra escola. Não me refiz do golpe e voltei para Minas, tentei prosseguir o curso de Direito e afinal desisti por falta de motivação. (TORRES, 2005, p. 97).

Ainda que não tivesse terminado o curso de filosofia, o que ficou dessa estada na então capital federal foi a coleta dos materiais para as suas primeiras publicações em história política. Àquela altura o professor de filosofia moderna, frei Damião Berge, havia pedido aos alunos que escrevessem sobre o positivismo no Brasil. João Camilo aproveitou a deixa: passou a frequentar

a Igreja Positivista, da rua Benjamin Constant, e comprar as brochuras do Apostolado. O resultado saiu anos depois com o livro *O positivismo no Brasil* (1943). Trabalho pioneiro, exposição isenta e dotada de primorosa investigação bibliográfica. Antes havia publicado *O ensino e a finalidade do ensino universitário* (1940), seu primeiro livro.

Estava decidido que seria escritor. A vontade já havia sido aguçada quando no ginásio lera Chateaubriand. Da inspiração, tentou ser romancista, lançou uma novela, mas não teve sucesso. Seguiria escrevendo análise de conjuntura, bem como assuntos de história e política. Seu primeiro texto foi encomendado, um artigo intitulado “Patrianovismo e representação”, publicado no jornal *O Diário*, no Natal de 1936. Era uma época em que os meios monarquistas estavam agitados pelo movimento Patrianovista que pretendia uma monarquia corporativa, a qual João Camilo encarava como “ortodoxia monárquica”. De sua parte, outrossim, preferiu a heterodoxia, apresentando um texto com matiz diferente, a fim de “dar uma interpretação mais liberal e democrática da coisa” (TORRES, 2005, p. 105).

O monarquismo foi uma de suas principais frentes de atuação. Sua obra mais premiada e mais vezes editada foi *A democracia coroada – Teoria política do Império do Brasil*, de 1957. E praticamente em tudo que escreveu aparecia algo relativo à monarquia e a democracia, marcado pelo sentido católico da vida. Do mesmo modo, preocupava-se em não misturar as coisas, buscou evitar que se fizesse “de certas verdadezinhas nossas, peculiares, a expressão da Verdade. Direi de mim: nada me tem custado tanto como evitar o perigo de fazer da monarquia a expressão da ‘doutrina católica’” (TORRES, 2005, p. 110). E conseguiu, era um bocado resiliente, o que lhe permitiu manter o diálogo e o respeito com todos, monarquistas e não monarquistas, católicos e não católicos.

A geração de João Camilo foi marcada pela influência dos grandes convertidos, como Chesterton, Claudel, Jackson de Figueiredo, Maritain, Alceu Amoroso Lima. Muitos chegaram, “de tanto lerem narrativas de conversões,

a lamentar não terem perdido a fé, para terem a alegria da redescoberta do Deus vivo e verdadeiro” (TORRES, 2005, p. 118). Já João Camilo nunca saíra de casa, nasceu e morreu católico. Descreve-se como sempre piedoso, desde menino, mas nem por isso foi um ex-seminarista. Envolveu-se no movimento de redescoberta dos valores do catolicismo, que traçava um encontro entre a cultura ocidental e a religião. Uniu o fervor religioso dos dois ramos familiares com o clima intelectual que envolvia os católicos: fosse na conturbada relação com a *Action Française* e seus próceres, fosse em meio ao movimento espiritualista do início do século. A moldura geral de seu catolicismo era de fundo neotomista, como o próprio explica:

Fixada sempre a posição básica, de cunho tomista tradicional, sofri as seguintes influências, em ordem mais ou menos cronológica: a) Max Scheler, que me marcou bastante na fase de formação e cujas posições fundamentais em axiologia mantenho; Bergson; Duns Escoto, que começou a interessar-me a partir da guerra e que tenho estudado com intervalos – em certa época, por exemplo, ele foi objeto de intensa correspondência com Frei Constantino Koser, O.F.M, hoje Superior Geral dos Franciscanos; Suárez paralelamente, sobretudo na parte política e nestes últimos tempos Teilhard de Chardin. Naturalmente sofri considerável influência (paralela às citadas) de Maritain, como todos os de minha geração. Como aconteceu com muita gente, li Freud e Maurras (para a política), na mocidade, sofri influências de Spengler, Ferrero, Toynbee etc. Podemos considerá-las influências marginais e avulsas. A moderna teologia – Scheeben, Adam, Daniélou, Jornet, Congard, D. V. Hildebrand e Thils (por esses nomes pode-se deduzir a minha linha nesta parte) – tem sido estudada para fins de atualização. Influências maiores: Scheeben e Daniélou. (TORRES, 1976, p. 345).

João Camilo acolhe em boa medida o conteúdo da Nova Teologia, que deu insumo à virada eclesial promovida pela Igreja católica, com o Concílio Vaticano II (1962-1965). Tornou-se um entusiasta e otimista dessa “atualização” da tradição católica.

Desde a estada no Rio esteve vinculado à fina flor do laicato católico, onde conheceu a revista *A Ordem* e frequentou o Centro Dom Vital. De Minas, manteve correspondência com Alceu Amoroso Lima, e publicava constantemente na própria revista *A Ordem*, assim como em outras revistas católicas. As longas cartas do amigo José Carlos Barbosa Moreira, seu intermediário junto à revista e no CDV, lhe davam o balanço do que se passava na intelectualidade católica carioca nos anos 1960.

Como jornalista começou na *Folha de Minas*, sob os auspícios do irmão, Luiz Camillo, que lhe arranjava o emprego. Depois, n’*O Diário*, foi articulista e por dez anos editor-chefe. A boa relação com os franciscanos da editora Vozes lhe valeu a publicação de boa parte de seus livros, bem como de artigos que constantemente enviava à revista. Foi assíduo colaborador n’*O Estado de São Paulo*, e a convite de Alceu Amoroso Lima teve coluna n’*O Jornal*, do Rio. Depois, escreveu por anos na *Tribuna da Imprensa*, de Carlos Lacerda. E ainda no *Correio do Povo*, de Porto Alegre, e n’*O Globo*, do Rio. Foi personagem marcante nos jornais, embora nunca tenha sido repórter. Com o jornalismo aprendeu a não ter medo de escrever e a ser fluido.

Como professor, lecionou ética na Faculdade de Filosofia da UFMG, e outras matérias na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Minas Gerais. Posteriormente, a atividade de pesquisador o aproximou da história, tendo sido transferido em ambas as faculdades para o departamento de História, na qual se jubilou em 1967.

A terceira atuação, levada até o fim da vida, foi o serviço público. Foi secretário da Comissão que elaborou a Lei Orgânica da Previdência Social; secretário da Junta de Julgamento e Revisão do ex-IAPC em Minas Gerais, delegado estadual do

mesmo IAPC, coordenador de Seguros Sociais e superintendente regional do INPS em Minas Gerais, sendo seu técnico de administração.

Com a atividade de escritor angariou espaço em diversas instituições. Membro do Conselho Estadual de Educação, do Conselho Estadual de Cultura Popular, da Academia Mineira de Letras, do Instituto Histórico de Minas Gerais e do IHGB. Pertenceu ainda à Academia Portuguesa de História e representou o Estado brasileiro no 4º Centenário da Cristianização das Filipinas em 1965. Recebeu diversos prêmios literários, como o Joaquim Nabuco da Academia Brasileira de Letras de 1958; a Medalha da Inconfidência, do governo mineiro; a Medalha da Imperatriz Leopoldina; homenagem da União Brasileira de Escritores; a comenda da Ordem do Infante dom Henrique, do governo português e de cavaleiro do Mérito do Trabalho. No mês seguinte ao seu falecimento, quando recebia uma nota de pesar do Conselho Federal de Cultura, no documento Afonso Arinos descreveu João Camilo como “um segundo Capistrano de Abreu por sua madureza, inteligência e vastidão e dispersão de sua cultura” (CORREIO DO POVO, 10 mar. 1973).

A sociabilidade do irmão Luiz Camilo fora significativa à sua rede social – fez amizade com Afonso Arinos, Carlos Lacerda, Gustavo Capanema, e tantos outros. Inserido na intelectualidade, por seus contatos e suas obras, desde os anos 1950, João Camilo já era reconhecido como historiador de destaque. Importa observar que a gama de trabalhos e aparições públicas não parecem ter sido motivadas por voracidade financeira, preciosismo ou espírito de competição. É certo que tinha uma família grande para sustentar, foram cinco filhos. Mas só não ascendeu mais porque não quis. Recusou cargos importantes, como no caso já mencionado da diretoria do Arquivo Nacional, que gerou lamentações de amigos e mesmo de pessoas ligadas a instituição que o estimavam. Tanto quanto o amor a Minas,

é possível que a saúde precária fosse um revés na sua trajetória, podendo incursões fora do seu estado. A debilidade do corpo, a hipertensão arterial e a labirintite o acompanhavam, e como num prenúncio, ainda no ano de 1970 (três anos antes de falecer) escreve o último capítulo de sua autobiografia, intitulado “Última Página”, que começava com a frase: “Viver é despedir-se” (TORRES, 2005, p. 237).

Sua obra, seus temas e seu tempo

Em meio a uma época fecunda na cultura literária brasileira, o historiador mineiro deu sua contribuição, e legou um projeto de longo prazo. Aliás, planejou e, em parte, cumpriu um conjunto de obras que denominou *História das ideias políticas no Brasil*,³ composto por 12 títulos, dos quais publicou oito em vida, um parcialmente publicado, um publicado postumamente, um deixado praticamente pronto em manuscrito, e um que seria o trabalho subsequente do autor. A ordem é a seguinte:

Interpretação da realidade brasileira – concluído em 1966 e publicado em 1969;

A igreja e a sociedade brasileira – publicado em 1968 com o título “História das ideias religiosas no Brasil”;

O pensamento político do Reino Unido – não publicado, estava em preparação quando o autor faleceu;

A democracia coroada – publicado em 1957 com o subtítulo “Teoria política do Império do Brasil”;

Os construtores do Império – publicado, em 1968, na Coleção Brasileira. Teve como subtítulo “Os construtores do Império. Ideias e lutas do Partido Conservador Brasileiro”;

A formação do federalismo no Brasil – publicado em 1961, também faz parte da Coleção Brasileira;

3 Em *O presidencialismo no Brasil* (1961), *Interpretação da realidade brasileira* (1969) e outras obras especialmente a partir dos anos 1960, João Camilo de Oliveira Torres expõe nas respectivas introduções o “plano geral” de publicações, que apresentava um projeto de pesquisa a longo prazo, entrelaçando seus temas prediletos.

O positivismo no Brasil – publicado pela Vozes em 1943, foi a primeira obra com pesquisa histórica de fundo do autor;

O presidencialismo no Brasil – publicado em 1961, outro da Coleção Brasileira;

A vida partidária no Brasil – o texto foi concluído, mas não publicado, permanece nos arquivos do escritor na PUC-Minas;

A estratificação social no Brasil – publicado em 1965, está entre as obras “sociológicas”;

A ideia revolucionária no Brasil – publicado postumamente em 1981;

Textos e documentos para a história da monarquia no Brasil – parcialmente publicado em artigos (formaria uma coletânea).

Publicou, ao todo, 57 livros, sendo a maioria de sua autoria exclusiva. Dos póstumos, há um inédito de 2016, e em 2017 a Livraria da Câmara dos Deputados Federais reeditou oito clássicos de João Camilo. No Centro de Memória, da PUC-Minas, há manuscritos não publicados e muitos textos inéditos do autor. No rol de trabalhos de JCOT, há ainda três traduções e centenas de artigos em revistas e jornais.⁴

Além das obras listadas anteriormente há uma plêiade de textos mais pragmáticos e de intervenção no debate político e social do momento, e que envolviam um apelo teórico considerável. É o caso de *A libertação do liberalismo* (1949), *Do governo régio* (1958), *Um mundo em busca de segurança* (1961), *Harmonia política* (1962). Uma das frentes importantes de João Camilo era escrever à luz das Cartas Papais da Igreja, como mostra o subtítulo em alguns casos: *Desenvolvimento e justiça – em torno da Encíclica Mater et Magistra* (1962) e *O ocaso do socialismo – à margem da Populorum Progressio* (1970).

Há também escritos que não foram alinhavados propriamente como parte de um grande projeto, porém representam tentativas de síntese, de teorização ou de análise conjuntural

de problemas específicos. Nesse primeiro caso, pode-se mencionar *Natureza e fins da sociedade política – visão cristã do Estado* (1968), a respeito da “teologia política” de João Camilo, que o define como pensador político católico. Uma obra de bastante fôlego e teórica, *Teoria geral da História* (1963), que lhe valeu o feliz apelido de “Toynbee brasileiro”, por parte de Alceu Amoroso Lima (RODRIGUES, 1988, p. 114). *Razão e destino da Revolução* (1964), que perfaz uma análise de conjuntura a respeito da crise e dos eventos políticos de março e abril de 1964. Além destas, há uma série de outros títulos “não classificáveis”, como *O homem e a montanha* (1944). Bem como os títulos sobre Minas Gerais, como os cinco volumes da *História de Minas Gerais* (1961-1962), e uma série de publicações na área de estudos sociais, história, pedagogia política juvenil, brochuras com informações sobre questões elementares de política e estudos sociais, dispondo conteúdo com linguagem palatável ao grande público, como o fez em *Instituições políticas e sociais do Brasil* (1965).

A constelação temática de João Camilo era ampla. Universidade, ensino, Brasil Império, instituições políticas, história, história de Minas, teoria política, partidos, instituições políticas e sociais, cristianismo, Igreja Católica, neotomismo, monarquia, ideologias, positivismo, conservadorismo, liberalismo, solidarismo, socialismo, segurança, bem-estar social, previdência social, crise, revolução, restauração. Estando no âmago do pensamento camiliano a identidade católica, compreendida dentro das circunstâncias do contexto brasileiro da metade do século XX.

Um autor sempre está inserido dentro de um ciclo intelectual e de uma geração em comum, não apenas de pessoas da mesma idade, mas também quanto ao compartilhamento de crenças. Há perguntas comuns a um determinado tempo histórico, pois há problemas que vêm a calhar

⁴ Os livros mais premiados de João Camilo foram: *O homem e a montanha*, pela Academia Mineira de Letras; *A democracia coroada*, pela Prefeitura de Belo Horizonte e pela Academia Brasileira de Letras; *Harmonia política*, pela Secretaria de Educação de Minas Gerais; *História de Minas Gerais*; pelo governo mineiro, em lei especial para isto; e *Os construtores do Império*, pelo Instituto Nacional do Livro.

pela ocasião de uma época. É algo que inclusive dá o tom do trabalho do historiador político, que não se desvincula de sua projeção no presente, por estar fazendo uma análise do passado.

A interpretação pode ser feita a partir do próprio itinerário biográfico e bibliográfico. João Camilo apresentou a identificação com uma linhagem, apresentou ao leitor a sua coerência. Tratou a si próprio como neossquarema, e legou um cabedal de livros e artigos que reuniram assuntos em torno da política conforme a sua linhagem de pensamento.

Quanto à forma de se expressar, João Camilo é de uma geração anterior à formalização das ciências sociais no Brasil. Participou dos momentos iniciais da profissionalização da sociologia, tendo marcado presença em congressos nos anos 1950, e variavelmente era citado nos jornais como “sociólogo”. As últimas obras que tratavam do tema da segurança, do solidarismo, de questões sociais, iam ao encontro desse formato mais moderno da sociologia, inclusive por incorporar autores da academia americana.

Mas a forma principal de expressão foi ensaística, afrancesada, e às vezes até mesmo redundante. Incidia sobre esse aspecto toda a influência filosófica francófona, a teologia jesuítica e a própria releitura da segunda escolástica. João Camilo prezou por uma historiografia política entusiasmada com o gótico e o barroco, como formas de compreensão basilar do passado, presente e futuro brasileiro:

a melhor literatura de ciência política está nos livros de monges e bispos e alguns leigos que, desde a Idade Média até o século XVIII, escreveram para a “educação do princípio”. Aprende-se mais com Vieira e Amador de Arrais (1530-1600) do que com tratadista de political science americano. (TORRES, 2016, p. 95).

Novo mundo, nova Igreja e o pensamento católico camiliano

A pergunta que realmente interessa a respeito da história ou da filosofia da história é sobre o “fim”. Isso é muito mais oportuno do que questionar sobre “como as coisas se sucederam” (PIEPER, 1955, p. 12). Inversamente, a trilha da história não define, portanto, o seu escopo. Para um católico o foco é o fim, pois lhe cabe escapar do percurso dessa própria história que se lhe apresenta cotidianamente. Vive-se no mundo, mas não se é do mundo. É nesse sentido que João Camilo acolhe as lições do teólogo Josef Pieper como definidoras do sentido extra-histórico do cristianismo (TORRES, 1960).

Na contribuição da doutrina cristã para a teoria da história há três situações que não estão pressupostas na história, mas fora dela. A ressurreição dos mortos, o julgamento da humanidade em conjunto, a Nova Jerusalém. É o que se sabe, para além disso são segredos ainda não revelados, e que ao final a história passará como um filme, de modo que reconheceremos as intenções de todos os homens.

A grande questão nesse ínterim, e no que diz respeito ao pensamento católico, refere-se a como viver a vida “no mundo” em aliança com a Igreja? É algo complicado porque a instituição eclesiástica é a que serve (ou deveria servir) de instrumento para escape do próprio tempo. Em João Camilo, apesar de não termos uma resposta direta, o marco fundamental é a confiança. O problema é que o “tempo contemporâneo” era tido como dessintonizado dos apelos que outrora contribuía para essa integridade. Já não tínhamos mais a noção trágica medieval, visível nos versos lúgubres do *Dies Irae*, como também não gozávamos do otimismo do cristão antigo, que esperava e aguardava a vinda do Senhor, não como um castigo, mas como uma realização de esperanças. Ao contrário, a percepção era de completo despreparo a respeito da parúsia. A mensagem era para que os católicos procurassem

as respostas mais nesse retorno do Senhor do que nas perseguições do Anti-Cristo (TORRES, 1960). Mas como fazer isso?

Para João Camilo isso se dá através das reformas. A perspectiva histórica do autor justificava esse apelo, no sentido em que vê no reformismo um meio de proteção e reequilíbrio. Por parte da Igreja, de fato se averiguava um distanciamento entre o modelo de ação e as transformações do mundo moderno. A motivação para mudanças de cunho pastoral era ampla entre os membros da Igreja. Inclusive, um dos aspectos desse propósito de reorientação era responder a essa questão acerca da preparação dos fiéis para o “fim”. No entanto, as medidas que foram tomadas e a consequência levaram a algo diferente, de embaralhamento com o novo.

O ponto de virada da Igreja romana ocorre a partir do papado de João XXIII (1958-1963), quando uma série de inovações de ordem teológica, pastoral e litúrgica adentram no âmago da Santa Sé, a partir do Concílio Vaticano II (CV II), 1962-1965. Assim, não era mais a Igreja que segundo um espírito missionário converteria o mundo, mas o mundo é que acabou convertendo a Igreja. Trata-se do “modernismo” que passa a dar sentido à Igreja Católica. Para a Igreja, segundo são Pio X, o modernismo é um sistema, engendrado por filósofos, crentes, teólogos, críticos, apologistas e reformadores, que cumprem de modo comum uma ação de destruição da religião verdadeira a partir da proliferação de erros que atingem a doutrina católica. O termo “modernismo” aparece oficialmente na Igreja com a encíclica *Pascendi*, de 8 de setembro de 1907, em que o Sumo Pontífice explicava como aquilo se referia a algo complexo e feito de diversos matizes. Pio X seguia a confrontação ante a vaga revolucionária, a exemplo de seus antecessores, sobretudo Pio IX, que definiu o dogma da Imaculada Conceição (1854) e condenou os erros modernos com a encíclica *Quanta cura* e com o *Silabus errorum*, ambos de 1864 (DE MATTEI, 2012, p. 33).

A expectativa de João Camilo não era bem essa, esperava que nessa conjugação a síntese

fosse a recristianização, e não o contrário. Ele acolhe as mudanças da Igreja pela total confiança nos padres, e, mais do que isso, acompanha suas referências teológicas que estavam na ponta de lança dessas transformações. Alceu Amoroso Lima, Jacques Maritain, Teilhard de Chardin, Yves Congar (1904-1995), Jean Daniélou (1905-1974), Henri de Lubac (1896-1991), Heinrich Albert Rommen (1897-1967). Um rol de escritores significativos para o CV II, direta ou indiretamente. Não foi por ingenuidade que acreditou na fórmula oferecida para a superação da crise de fé e de conduta da Igreja no novo mundo, que fez mais do que reformas, gerou uma verdadeira revolução dentro da *Ecclesia Dei*.

Há um caráter ambíguo assumido por João Camilo a respeito da crise da Igreja. Subscreveu com franqueza praticamente todas as modificações de antes, durante e depois do Concílio, a ponto de ter lançado uma sequência de livros que basicamente são notas de rodapé das encíclicas conciliaristas. Por outro lado, revelava um desconforto a respeito dos mesmos problemas de fé que atingiam o mundo no pós-guerra, e que se tornaram ainda mais contundentes. Uma das provas nesse sentido é quando toca no assunto num de seus livros póstumos, de 1981. Um outro aspecto importante é a pressão dos seus interlocutores, aferida no conjunto das correspondências recebidas, em que João Camilo é questionado sobre as estranhas mudanças no clero e laicato ao longo dos anos 1960. Talvez isso gerasse um desconforto no autor, pois era reconhecido como um dos bastiões da tradição da Igreja contra a chamada “esquerdização”. Contudo, a verdade é que o próprio pensador mineiro subscrevera os pressupostos que deram asas àqueles novos movimentos no seio da Igreja. Mais do que ambíguo, tornou-se contraditório.

Diante do conjunto de informações que dispunha, é difícil acreditar que João Camilo não tivesse se dado conta do dilema que a Igreja estava se enredando com o CV II. Mas o ponto é que essa “adesão” era prévia, envolta na inserção intelectual do autor, na abordagem do destino histórico que pautava a sua teoria (TORRES, 1963).

A maior das crises: a do espírito e a da Igreja

Dois grandes eventos nos anos 1960 produziram transformações contundentes no mundo contemporâneo, o Concílio Vaticano II (1962-1965) e o maio de 1968. Ambos se tornaram pontos de virada na cultura ocidental. Numa análise desavisada se poderia presumir que um – porque religioso, seria oposto ao outro – cívico-político. Mas não. E o que lhes é comum não se resume aos efeitos, por terem produzido uma revolução, mas está ligado às causas. Democratização e socialização se tornaram eixos delineadores de um mundo novo que à época atingia o seu apogeu. Não porque depois de 1945 tivesse surgido algo estável. Ao contrário, a tônica dali para a frente era a da promessa, da tensão permanente, dos idealismos, do ressentimento mal curado, da dialética, dos paradoxos. Para que esse estágio moderno fosse atingido era elementar fustigar o bastião da resistência de um antigo regime, a Igreja.

A contracultura, abraçada pelos jovens que se rebelaram em 1968, é análoga à contradição que se fez presente no seio da Igreja Católica alguns anos antes. A revolta estudantil, as greves operárias e as retomadas de controle por parte do Partido Comunista na França foram de certo modo ligeiros, terminaram em cinco minutos, com o discurso do general De Gaulle, em 30 de maio de 68 (ARON; SCHAEFFER, 1974, p. 59). Mas aquilo não era o termo de um processo, era apenas o começo.

1968 consegue definitivamente aplicar uma série de críticas e práticas modernas que haviam sido ventiladas no início do século, mas que por décadas estavam suspensas ou restritas a experimentalismos localizados. O amor livre, o poliamor, a quebra de laços familiares, a educação construtivista, o interacionismo, a crítica aos sistemas de controle, e uma sorte de idealismos, cujo primeiro ciclo de aventuras foi o período dos anos 1900 a 1930, haviam sido interrompidos nessa época pelas guerras e pelas agendas dos países em modernização. Na Igreja Católica,

algo relativamente análogo aconteceu. As principais concepções teóricas e práticas adotadas no Concílio estavam num circuito alternativo e até mesmo proibido, desde o início do século XX. Como no caso dos movimentos intelectuais, teológicos e litúrgicos que produziram as reformas na Igreja.

Mas ao passo que o desígnio de 1968 é condizente com a amplificação democrática e uma revolução cultural socializada, com críticas ao capitalismo e a burocracia soviética, essa trajetória contemporânea da Igreja romana gerou contradições. A reforma conciliar dos anos 1960, originariamente pensada para resolver os problemas do mundo, através de uma outra ação pastoral, leva a Igreja ao mesmo cadafalso, de dilemas e esfacelamento, que outrora condenava como exterior a ela.

O CV II foi aberto pelo papa João XXIII, em 11 de outubro de 1962, e seguido no ano seguinte por Paulo VI, que o encerrou em 8 de dezembro de 1965. A princípio se resumiria a um “Concílio Pastoral”, que não definiria questões de fé. Contudo, não foi o que aconteceu. As mudanças, como a promoção de um novo formato de missa, praticamente suprimindo a missa tridentina, alteraram profundamente o exercício da fé católica, inclusive de forma antagônica ao terceiro segredo de Nossa Senhora em Fátima, que, além do comunismo, já tratava da crise de fé.

É oportuno observar que se até meados do século XX um dos principais inimigos da Igreja era o comunismo, chama a atenção o fato do CV II ter se eximido do assunto. Ainda mais porque a presença de simpáticos àquele regime dentro da instituição era caso notório. No Vaticano, um prelado da Cúria, Giovanni Battista Montini, manteve relações amigáveis com os comunistas, apesar da expressa proibição de Pio XII. Monsenhor Montini foi então afastado de Roma, sendo indicado arcebispo de Milão (1954), o que lhe abriria, mais tarde, as portas da Cátedra de Pedro, tornando-se, em 21 de junho de 1963, Sumo Pontífice, quando também assume a liderança do Concílio aberto por seu antecessor.

A priori, o tom das demandas por um novo Concílio, ou a continuação do anterior, de 1870 – interrompido pela Guerra Franco-Prussiana, era uma ação da Igreja frente à sociedade em mudança e o enfrentamento das novidades teológicas que ganhavam terreno à margem do controle do pontífice. Pio XII hesitava em abrir um Concílio, mesmo tendo realizado diversas consultas a respeito, como no caso da convocação de uma Comissão de Cardeais para estudar o caso. Outrossim, ponderava, pois temia divisões. Em substituição decide se concentrar em grandes encíclicas doutrinárias, como *Humani Generis*, de 1950. Muito diferente da tônica de conciliação e promoção do modernismo, que tomaria conta do CV II, Pio XII apresenta uma condenação da Nova Teologia, que estava sendo disseminada nos seminários e revistas católicas, e que seria a coqueluche conciliar. Ademais, foi Pio XII, em 1950, quem proclamou o dogma da Assunção da Virgem Maria, com corpo e alma, ao céu – como consta na Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus*.

Há pelo menos duas correntes de interpretação sobre o CV II (GREELEY, 2004; LAMB; LEVERING, 2008). A primeira é aquela que o analisa como um evento, uma reunião entre bispos de todo o mundo, que elaborou algumas reformas e explicação de certas doutrinas. Teria sido um exercício de continuidade e não de mudança, pois eram necessárias respostas e esclarecimentos, mas que nada teria alterado na natureza da Igreja. Um dos principais porta-vozes dessa corrente foi o papa Bento XVI (Joseph Ratzinger, que fez parte de Vaticano II na condição de perito). João Camilo segue esta linha, considerando que realmente não houve uma desintegração da tradição, não obstante Vaticano II ter feito uma opção antibarroca, tornando-se “religiosamente antípoda do espírito tridentino e Contra-Reforma”, ou seja, “do ponto de vista estético e histórico e, não doutrinário, o atual Concílio não ‘condenou’ o de Trento, nem tem sentido a coisa. Mas, a mentalidade atual, o modo de encarar os valores religiosos, sim. O *ethos*, não o *logos*” (TORRES, 1964).

A segunda interpretação assegura que o CV II foi um dos acontecimentos mais dramáticos e importantes na história do catolicismo, e que provocou praticamente uma revolução (GREELEY, 2004, p. 43). Monsenhor Marcel Lefebvre, principal expoente de oposição ao CV II, entende que foi o equivalente a Revolução Francesa dentro da Igreja (LEFEBVRE, 2013).

O melhor meio para se conhecer a árvore é conhecendo os frutos. No caso do CV II de fato os resultados foram catastróficos. Há um cabedal de dados que o provam, como a perda das vocações religiosas, a diminuição de batizados, a queda no atendimento às missas dominicais. Apenas entre 1962 e 1972, no conjunto da Igreja, 21.320 padres foram reduzidos ao estado leigo e entre 1967 e 1974, 35 a 40 mil padres abandonaram suas vocações. Nos anos 1950 a França ordenava por volta de mil sacerdotes por ano, desde os anos 1990 não há mais de cem por ano. Em 1958, 35% dos franceses assistiam à missa dominical, os dados dos anos 2000 dão conta de que o índice baixou para 5%. Enquanto nos anos 1950 mais de 90% das crianças nascidas na França eram batizadas, quatro décadas depois o índice já havia baixado para 50%. Às vésperas do CV II, 94% dos brasileiros eram católicos, em 2000 já havia caído para 74%, chegando a menos de 60% nas metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo (GAUDRON, 2011, p. 11-13).

O eixo da crise pesa sobre o CV II, pois até então a Igreja mantinha um ritmo de crescimento sustentável. Inclusive o propósito do CV II era “evangelizar o mundo”, tamanha a potência que a Igreja possuía (DAVIES, 2018, p. 30). A Igreja visível – conhecida, influente na sociedade, na política, na cultura; a partir dos anos 1960 vai se tornando invisível – com seus membros envolvidos em ações políticas que mais afastaram do que agregaram cristãos, manchada pelos escândalos de pedofilia, o Banco do Vaticano sob suspeita, decadência moral, e a perda da importância social, política e cultural do catolicismo.

O próprio João Camilo constata que o triunfalismo do CV II deságua. As previsões dos

“reacionários” estavam corretas, como outras pessoas que se sentiram desiludidas com os acontecimentos perceberam, ainda nos anos 1960. As crises continuavam e ainda por cima se avolumavam num ritmo avassalador. A Igreja praticamente abandonava a ação missionária, aquele propósito de santificação do mundo.

Sobre esses dilemas é que aparecem pontos nevrálgicos das ambiguidades de João Camilo. Por exemplo, quando elogia a monarquia socialista sueca, a concretização da democracia social plena, mas admite que lá “o povo é infeliz, pois, para enfrentar certos problemas, como o da mãe-solteira, aboliram-se as formas tradicionais da moral. O sueco é praticamente agnóstico” (TORRES, 1981, p. 357). Outro caso refere-se à base teológica que abraça: apreciador das visões místico-cosmológicas de Teilhard de Chardin, e de outros renovadores da teologia moderna, não obstante admite que aquilo que acabou emplacando na Igreja foram “fontes impuras do materialismo moderno” (TORRES, 1981, p. 394).

João Camilo acreditava que o problema era geral, da falta de vigor perene nas mais diversas dimensões da vida. Talvez por ter falecido em fevereiro de 1973 não tenha se dado conta do impacto da crise da Igreja, que não curou, mas aprofundou a crise de fé. Pudera, o grande ente capaz de imprimir uma provocação no mundo ocidental à dimensão sobrenatural, entra justamente no circuito da vida secular. A expressão disso é o sacerdócio religioso: o padre deixa de ver na sua ocupação uma atividade santa – como o representante de Jesus na Terra, vivendo em Cristo e para Cristo –, e busca não mais que uma “carreira”, uma profissão como outra qualquer, secularizada. Ou ainda, se dispõe como agente histórico de movimentos políticos e sociais, mais do que agente da vida do espírito.

Definitivamente, o dilema spengleriano da decadência civilizacional seguia presente. João Camilo reproduzia uma lista de fatores que dão conta dessa situação. E em cada tópico encontrava-se a ambiguidade do autor, pois o otimismo e patrocínio das reformas modernas não deram direção às soluções dos mesmos problemas

modernos. Por exemplo, quando trata da falta de fé como um drama coletivo, além de observar o agravamento a partir do gosto pela competição que a liberdade traz, relata que o problema estaria inclusive na religião, que assistia ao visível aumento de agnósticos e ateus, e promovia o “horizontalismo religioso” e a proliferação de cristãos que “de certo modo, se pejam em confessar o caráter transcendente, místico, do Cristianismo” (TORRES, 1969).

O próprio autor se dá conta das permanentes contradições, em que pese não ter acusado a confiança traída. Pois o problema é fundamental, reside na própria filosofia da história que João Camilo estava envolvido, e que se reflete na leitura que fez do CV II. Apostou que segundo as “eras” da Igreja, Vaticano II determinaria o fim de uma delas, superando a “Igreja Constantiniana”, aquela que teria assumido as tarefas políticas da sociedade civil com a queda do Império Romano. No entanto, alega que “o anunciado fim da Igreja Constantiniana foi mais uma batalha de Itararé: não houve, como a outra” (TORRES, 1981, p. 400).

O centro do problema camiliano a respeito da sequência histórica do catolicismo está justamente na perseguição de um sentido imanente para tal, quando basicamente não há. Para um católico o que há é o fim da história, que é transcendental. O percurso é secular, imanente. Como o próprio João Camilo descreveu: “a ideia do Reino de Deus [está] além da História, mas realizado através da História”. Porém, pensava que o projeto a ser realizado pela Igreja era o de trazer “uma forma realista e objetiva de transcendência” (TORRES, 1981, p. 390), quando essa adaptação trazia a inversão da relação imanente-transcendente, de modo que a projeção daquilo que procura o transcendente para um circuito temporal incorreria consequentemente num reducionismo. Em outras palavras, não foi a Igreja, num acesso místico e santificado que promoveu uma leitura histórica aos homens, foi a leitura secular, etapista, feita de uma filosofia do progresso histórico que imprimiu ao conciliarismo católico do século XX um sequencialismo.

De que modo alguém, como João Camilo, tão cioso da retomada da filosofia tomista, da necessidade de resgate da metafísica, e mesmo de se reassumir os princípios do cristianismo medieval, esteve envolvido nessa ordem de confusões? Uma resposta razoável já foi dada, recai no signo da confiança no cabedal filosófico que lhe marcava o pensamento. A base de sua leitura histórica estava em Maritain, que havia proposto uma proeminente filosofia da história católica (DICKÈS-LAFARGUE, 2005, p. 192). Não só João Camilo como o pensamento católico brasileiro em peso levavam em conta a neoescolástica de Maritain, mas enquanto de um lado Alceu Amoroso Lima até extrapola essa devoção ao mestre, o considerando muito conservador, Gustavo Corção desconfia. Mas, no caso de João Camilo, o que conta é Alceu – e isso resume tudo.

A confiança na filosofia católica renovada

A ideia de uma “nova cristandade” é lançada por Jacques Maritain às vésperas da Segunda Guerra Mundial. A argumentação parte da constatação de que a cristandade medieval foi sepultada, mas que há disposição e elementos que poderão desencadear a nova cristandade. Segundo João Camilo havia indícios que demonstravam a possibilidade desse feito, pois se acreditava numa civilização do século XX que reconhecesse a legitimidade do fato religioso, considerado como dimensão essencial do homem. Tratava-se do “rompimento entre o catolicismo saudosista da Idade Média e o que se projetava sobre o futuro (uma ‘Idade Nova’, não uma ‘Nova Idade Média’ como dizia um livro de Berdiaeff então muito lido e mal-entendido)” (TORRES, 1968a, p. 230). A falência das ideologias levaria à conclusão geral de que a religião é um elemento basilar da antropologia humana. Contudo, essa ideia não seria tratada em termos exclusivamente

católicos, pois a “Cristandade será ecumênica. Isto é, reconhecerá a todos o direito de praticar sua própria religião, considerará como legítimo o direito de todos e aceitará a colaboração de todos para a obra comum” (TORRES, 1981, p. 368).

Tal noção de cristandade continha particularidades de fundo, que representava uma outra concepção católica. Maritain acreditava que tanto a cristandade medieval como a nova tinham em comum a própria noção de cristandade, mas com essências absolutamente diferentes (DICKÈS-LAFARGUE, 2005, p. 229). Esse pensamento era um dos pontos de quebra com o catolicismo tradicional. Sendo o próprio Maritain um dos principais promotores dessa cisão no século XX, sobretudo a partir da publicação de *Humanismo Integral*, de 1936, que foi a mais lida de suas obras, e até fundamentou uma das encíclicas conciliares – *Populorum Progressio* (1967), de Paulo VI.

Maritain havia sido militante da *Action française*, fiel a Charles Maurras, e tomou partido da contrarrevolução. Mas desde 1927 expressava uma nova identidade de pensamento político, o que se tornaria ainda mais reveladora na década seguinte. Resultou dessa sua transformação um pensamento que era o meio caminho entre a intransigência reacionária de início e a democracia moderna (DICKÈS-LAFARGUE, 2005, p. 165). No lugar da “*politique d’abord*” e do “nacionalismo integral” maurrasiano, e sem chegar à democracia liberal anglo-saxã, Maritain propõe uma nova forma de humanismo – “integral”, cristão, teocêntrico.

O percurso intelectual de Maritain é central para que se possa entender o sentido do pensamento católico camiliano. Deliberadamente, o intelectual mineiro seguiu os passos do mestre francês, o que também aconteceu através de Alceu Amoroso Lima. A proximidade com o líder católico brasileiro é inclusive direta, pessoal, com trocas de correspondências afetuosas desde os anos 1940 até a morte de João Camilo.⁵

5 Encontram-se no Fundo João Camillo de Oliveira Torres, no Centro de Memória e de Pesquisa Histórica da PUC-Minas, 30 correspondências de Alceu Amoroso Lima a JCOT, entre os anos de 1944 e 1965. Lamentavelmente, a análise desses documentos foi prejudicada, pois seria preciso uma pesquisa mais técnica sobre a grafia de Alceu,

A propósito de Alceu, o que há de mais representativo dele no pensamento camiliano é a sede pela cristianização integrada ao apelo pelo novo. Sobre o primeiro aspecto, João Camilo repercutia as diretrizes de Alceu sobre a “Ação Católica”, que buscava a amálgama entre a vida civil e a vida religiosa, reintegrando o mundo civil na Igreja, e a instituição de um tipo de apostolado leigo. O intuito de Alceu era, segundo João Camilo, o de transformar todo católico em “praticante” e todo “praticante”, um católico militante, confessor da fé, disposto a dar seu testemunho. Esse ativismo fogueiro de Alceu, fugindo “de um ativismo estéril” era naturalmente uma nova aposta (TORRES, 1947). O ideal parecia ter dado resultado, tendo sido a tônica do Concílio, e que em João Camilo a defesa contumaz da participação mais intensa do leigo na vida da Igreja, “abolindo a menoridade e a inferiorização do não clérigo”. A essa altura contava com um incentivo ímpar, “foi vitoriosa no Vaticano II [a tese] que reconhece uma posição de realce ao leigo, como jamais se vira antes” (TORRES, 1969).

Quanto a Jacques Maritain, João Camilo escreveu que seu grande mérito foi a coragem de ter saído da metafísica para enfrentar filosoficamente a vida comum. Maritain deixou “os ares puros e os horizontes límpidos da metafísica”, para lidar com “as cavernas escuras e os pantanais lamacentos onde os horrendos animais forjados pelos subscientes dos povos travam as suas batalhas colossais” (TORRES, 1944). Maritain foi o “pai intelectual” da elite católica brasileira, o máximo na renovação do tomismo, que atualizava essa filosofia aos contextos do pensamento católico no século XX (TORRES, 1968a, p. 229). Isso teria feito dele não apenas uma das maiores referências filosóficas, mas o “melhor” filósofo do século, “o que nos ensinou melhores caminhos”, e quem trazia suavidade diante das trevas: “Pensar que somos contemporâneos de Maritain nos consola de saber que somos contemporâneos de tantas tragédias” (TORRES, 19 nov. 1972).

João Camilo e o pensamento católico brasileiro

A presença da Igreja Católica no Brasil é comum a todo o período de ocupação da América portuguesa, e foi fundamental na própria construção do país independente. Os jesuítas, em especial, foram pioneiros na ocupação do solo e na evangelização de povos indígenas, assim como os primeiros a terem organizado a educação no país. Tivemos padres no topo da cultura, como o jesuíta Antonio Vieira, envolvidos em conspirações, como o padre Rolim (José da Silva de Oliveira Rolim), revolucionários, como o frei Caneca, articuladores da Independência, como o orador sacro Francisco de Santa Teresa Jesus Sampaio, e até um chefe de governo, como o padre Diogo Feijó na Regência. Na Constituinte de 1823 e ao longo de todo o Império a presença de eclesiásticos na cena política era marcante.

Por ocupar um espaço necessário à organização social, política e jurídica do país, a instituição católica era um dos pontos fundamentais da estabilidade nacional. Quase todo o assistencialismo social era feito pela Igreja, assim como as paróquias serviam de lugar de votação e as legislações eclesiásticas, como a Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), regulavam parte da vida civil quando o país nem mesmo contava com um Código Civil – instituído apenas em 1916. Por esse conjunto de relações uma crise relacionada à Igreja logo atingia em cheio toda a nação, até porque a relação entre Império brasileiro e Igreja era paradoxalmente tênue, muito mais tácita do que enraizada em dispositivos legais. Pairava uma série de dúvidas e lacunas jurídicas nesse relacionamento.

João Camilo destaca três pontos de conflito envolvendo religião e política nesse contexto. Primeiro, o reconhecimento oficial do padroado se dava numa chave regalista, de controle da Igreja por parte do poder público imperial.

pois era muito própria e ilegível para um leigo, e que não conhecesse o estilo do autor.

Segundo, as classes dirigentes adotavam de modo ascendente pontos de vista liberal, de modo a pôr em xeque a autoridade eclesiástica. Terceiro, o surgimento no clero brasileiro de opiniões ultramontanas, mais aderentes a Santa Sé e fiéis a tradição católica, ao contrário de uma tônica na Igreja brasileira de bastante relaxamento moral e doutrinal (TORRES, 1968a).

Esses três aspectos se tornam candentes no curso da Questão Religiosa (1872-1875). Tratou-se do ápice do processo de secularização do Brasil. Ao mesmo tempo, marcou o surgimento de um “pensamento católico brasileiro”, minimamente coerente e organizado, e que gerou (e quiçá gera) efeitos de longuíssimo prazo. A Questão Religiosa foi um conflito entre clérigos e o governo imperial, tendo os bispos dom Vital (1844-1878) e dom Antonio Macedo Costa (1830-1891) como os pivôs de uma indisposição da Igreja com a maçonaria, e com a própria autoridade civil. Processados e sentenciados, os clérigos se tornam ícones do catolicismo nacional. Em torno deles se consolidava uma opinião católica (ultramontana) que legou uma lição de protagonismo e fidelidade à Igreja. Nesse ínterim João Camilo destaca o político e jurista Cândido Mendes de Almeida (1818-1881), que defendeu os bispos no Senado e no julgamento no Supremo Tribunal de Justiça.

Mas aquele que melhor se parece com o ideal de ação católica de João Camilo é Brás Florentino Henriques de Souza (1825-1870), político, professor e jurista do Recife. Embora tivesse morrido dois anos antes do grande evento que elevou o catolicismo brasileiro, Brás Florentino é elementar para o tradicionalismo brasileiro, pois foi um dos raros a se colocar claramente como católico em sintonia com a defesa dos fundamentos políticos do Império, daí ter sido um dos melhores defensores constitucionais do Poder Moderador. Para João Camilo ele não era um “Veillot brasileiro”, pois queria o regime representativo, mas buscou preservar um Imperador à frente da nação (TORRES, 1961, p. 97).

Com a República, a Igreja comemora o fim do regalismo, mas sofre um período conturbado

contra positivistas, liberais, e filosofias materialistas, que logravam influenciar nos destinos políticos e intelectuais do país. Nesse período de virada do século, não só no Brasil, mas no mundo todo, os principais instrumentos de resistência católica contra os ideários concorrentes envolviam dois pontos: a pregação do direito natural conforme a filosofia tomista; e a divulgação da literatura contrarrevolucionária. Porém a porta de entrada de uma consciência católica organizada não se deu diretamente por essas duas entradas, mas sim através da filosofia espiritualista de Farias Brito (1862-1917). Pois foi a partir desse contato que Jackson de Figueiredo (1891-1928) se converte ao catolicismo no ano de 1918. Jackson se tornaria o primeiro líder de uma militância católica entre o laicato, que retomará o espírito de luta de dom Vital e dom Macedo Costa, marcando uma posição de destaque na intelectualidade brasileira, expressando ideias e posições políticas católicas.

Em 1916, a Carta Pastoral de Sebastião Leme já havia dado o pontapé para uma militância católica no Brasil, mais aguerrida e preocupada com a questão política. Mas foi Jackson de Figueiredo quem abriu a senda para uma linha de organização católica pela revista *A Ordem* (1921) e pelo Centro Dom Vital (1922). Catolicismo, contrarrevolução, moralismo, nacionalismo, autoridade e, sobretudo, ordem, eram as palavras-chave dessa mobilização, que procurava influenciar a elite política. A fim de resistir ao processo de secularização, procuravam manter a autoridade da Igreja sobre a sociedade civil, em luta pelos direitos dos católicos – como na tentativa de aprovação das emendas constitucionais favoráveis à religião em 1926, e contra o divórcio no Brasil, assim como influir nas eleições – como no apoio ao candidato Artur Bernardes em 1922 (IGLESIAS, 1981, p. 146-147). Além dessas bandeiras, outras se somaram ao longo dos séculos, como o anticomunismo, antiatêismo, condenações ao espiritismo e a maçonaria, defesa de uma política católica, do corporativismo, assim como a difusão da doutrina social da Igreja.

Com o falecimento precoce de Jackson de Figueiredo, a direção do Centro Dom Vital (CDV) e da revista fica com outro jovem convertido, Alceu Amoroso Lima (que também adotava o pseudônimo, Tristão de Ataíde). Alceu procura dar melhor acabamento à parte doutrinária do catolicismo brasileiro, pela aplicação do neotomismo e na defesa do direito natural. Uma das obras representativas desse esforço foi *Política*, de 1932. Na verdade, a transição da tônica política de Jackson ao neotomismo de Alceu foi identificada por João Camilo como o equivalente a uma mudança que ia “de Maurras a Maritain” (TORRES, 1968a, p. 189).

Enquanto nos anos 1910 e 1920 forma-se o embrião do pensamento católico, é nas décadas de 1930 e 1940 que se enrobustece, com conversões e o surgimento de uma geração de intelectuais alinhados, da qual João Camilo faz parte. Segundo João Camilo, “a década de 30 foi talvez a época mais brilhante da Igreja no Brasil. A crise veio depois de 1960” (TORRES *apud* O ESTADO DE SÃO PAULO, 1973). Mas é também nesse período que surge uma díade fundamental, entre as lideranças de Alceu e Corção. Este, convertido em 1939, representava a volta ao espírito combatente de Jackson, ou ainda, reincorporava a tônica de Veuillot e de Maistre, enquanto Alceu seria o equivalente a Newman e Maritain (VILLAÇA, 2006, p. 19). A unidade era mantida pelo CDV, até que os dois rompem em 1963; Alceu permanece na presidência, enquanto Corção (então vice-presidente e editor de *A Ordem*) sai e, em 1968, fundaria a Permanência.

No caso de João Camilo, era ligado ao CDV e escrevia com frequência na revista *A Ordem*. O elo de proximidade havia sido feito com Alceu, e nos anos 1960 manteve profícua troca de cartas com o jurista José Carlos Barbosa Moreira, que lhe comunicava sobre as reuniões do CDV no Rio. Em Minas o grupo do qual João Camilo fazia parte formou-se nos anos 1940, chamava-se *O Diário*, sendo vanguarda no progressismo católico, “passando a defender posições então ousadas” (TORRES, 1968a, p. 189). Além da

defesa do corporativismo, da doutrina social da Igreja, outra frente importante dessa militância foi em torno do catolicismo social e da legislação trabalhista.

Pela data da cisão do CDV é fácil perceber que o CV II incide profundamente no destino do pensamento católico brasileiro. Na análise de João Camilo, a partir de então, surgem duas correntes, a dos integristas e a dos progressistas. O integrista contempla dois fundamentos: a) o caráter perfeito da Revelação; e, b) o caráter catastrófico da História. Essa descrição de integrista por João Camilo tinha um alvo claro, o chefe do grupo da TFP (Tradição, Família e Propriedade), Plínio Correia de Oliveira. O integrismo não se confundiria com o autêntico conservadorismo – em que o “autêntico” é o de Burke, aquele que reconhece as mudanças. “Para o Integrista, portanto, nada pode ser mudado, [...] tudo são dogmas: a Presença Real e o uso do latim, o Tomismo como a crença na Santíssima Trindade, horário de Missas e a Imaculada” (TORRES, 1968a, p. 221).

A divisão era clara quanto aos rumos do catolicismo brasileiro. Para João Camilo a ocasião servia para um balanço, atentando para a necessidade de renovação frente ao mundo moderno, reconhecendo um estágio de crise religiosa. Entre os sérios defeitos do catolicismo brasileiro tradicional – os aspectos mágicos, a falta de conteúdo intelectual e a baixa participação na liturgia oficial e na vida religiosa; e, as grandes virtudes – a confiança na Providência Divina, o culto a Nossa Senhora e a profunda fé na Igreja Católica como depositária da Verdade; o caminho era a adaptação progressiva ao novo, conforme as linhas do CV II (TORRES, 1981, p. 354).

O progressismo tinha como ponta de lança a “renovação católica”. Segundo João Camilo essa ideia central era inspirada em Pio XI, a partir do apostolado leigo, com a santificação do ambiente para além da atuação clerical. As contundentes mudanças do século teriam proporcionado uma situação nova que levou a retomada de posição, em bases diferentes, segundo certos aspectos: a) hostilidade às formas tradicionais de civili-

zação; b) radicalismo político-social; c) diálogo com os marxistas; d) procura de fundamentos teóricos em Teilhard de Chardin (TORRES, 1968a, p. 231-232). O motor desse progressismo era uma filosofia da história produto do neotomismo: aí estaria a chave da “virada” católica. O maior celeiro dessas mudanças era a Companhia de Jesus, “dotada de nítida consciência das novas dimensões da alma cristã, e que no Brasil, entre os seus representantes o mineiro Henrique Claudio de Lima Vaz, S. J.” (TORRES, 1968a, p. 233).

Além do Concílio Vaticano II, outro importante motivo de cisões entre os católicos no Brasil foi a posição quanto ao radicalismo de esquerda, e a repercussão da revolução de 1964. Sobre a primeira questão João Camilo trata do que chamava “malograda experiência da AP”⁶. A princípio, a Ação Católica, fundada por Pio XI em 1929, e no Brasil em 1938, tivera como motivo inicial substituir a *Action française*, e em todo o mundo serviria de organizadora dos diversos movimentos católicos. No pós-Guerra há a criação da JUC, assim como da JOC, JEC etc. E na ânsia por um caráter “prático” e de “ação no mundo”, jovens católicos largam a JUC e fundam a AP, que não precisava da chancela eclesiástica, e serviria “para lutar no campo da cidade temporal...” (TORRES, 1968a, p. 241). Para João Camilo era uma opção radical que, mesmo com a tomada de consciência de uma visão histórica global, – e nisso chega a conceber uma superioridade do marxismo [*sic*], pois conta com uma filosofia da história, “enquanto as demais ideologias e doutrinas não cuidam disto” – os jovens da AP, partindo de uma crítica ao capitalismo, terminaram por sugerir uma revolução. No fundo, a AP era uma forma de socialismo, que sofria influência da propaganda comunista, ainda que temesse o caráter totalitário e o amoralismo.

A mesma opinião que nutria sobre os integristas à direita, João Camilo tinha dos apistas à esquerda, ou seja, os considerava politicamente imaturos. A AP chegava a ser mais devota à militância que os próprios comunistas, que sabiam que não haveria revolução social no Brasil, e, portanto, eram discretos. Inclusive é essa imprudência que levaria muitos apistas a terem dificuldades a partir de março de 1964. Aliás, dentre os católicos, não apenas os radicais da AP se colocaram na trincheira contra a revolução de 64, o próprio Alceu destilou severas críticas ao movimento que destituiu João Goulart. João Camilo descreve que mais uma vez era flagrante a divisa, entre o esquerdismo de Alceu e o anti-comunismo de Gustavo Corção. Mas, explica que muitos, como ele, foram fiéis aos ideais antigos “de ordem legal (contra a legislação revolucionária) e a ordem social, contra o comunismo, mas de maneira discreta” (TORRES, 1968a, p. 250). O primado da ordem, na visão camiliana, não redundava em autoritarismo e limitação do ideal social, pelo contrário, “o próprio Solidarismo do Pe. Bastos de Ávila, S. J. é considerado ‘legado da ordem’ e, [por isso], recebe críticas severas” (TORRES, 1968a, p. 253).

O moderantismo camiliano era reconhecido por membros do clero e da intelectualidade. Ao mesmo tempo João Camilo se comunicava frequentemente com personagens que tendiam à esquerda – como o próprio Alceu, José Carlos Barbosa Moreira, padre Francisco Lage Pessoa e Ernest Koser, igualmente com aqueles que condenavam a radicalização à esquerda do catolicismo – como Américo Jacobina Lacombe, João de Scatimburgo e diversos padres e bispos, os quais se queixavam da crise de fé e da revolução de costumes que atingia os seminários. Eram comuns as lamentações dos que achavam Alceu

6 Ação Popular (AP) foi uma organização política de esquerda extraparlamentar. Tratava-se de uma organização de âmbito nacional, fundada durante um congresso promovido pela Juventude Universitária Católica (JUC) em Belo Horizonte entre 31 de maio e 3 de junho de 1962. A AP era integrada basicamente por membros da JUC e da Juventude Estudantil Católica (JEC) e de outras agremiações da Ação Católica Brasileira. A Juventude Operária (JOC) e a Juventude Agrária Católica (JAC) foram outros frutos da Ação Católica no Brasil.

“esquerdista demais”, enquanto o próprio João Camilo tinha em Corção um enigma.⁷

Frente aos avanços marxistas dos grupos católicos João Camilo era mobilizado como arma de defesa. Era o que fazia Ulisse Floridi, S. J. (1973, p. 21), quando reproduzia os argumentos do historiador mineiro contra a ideia do padre Joseph Comblin sobre a história católica no Brasil, para quem “a canonização de Anchieta não interessa aos brasileiros”. Também sobre o tema da reforma agrária, a voz camiliana era tida como sensata, pois defendia a necessidade de uma, mas que o modelo radical empunhado pelas Ligas Camponesas eram meros instrumentos de luta revolucionária (FLORIDI, 1973, p. 55; TORRES, 1964, p. 148).

As queixas que recebia quanto às contradições da Igreja traziam mais do que informações habituais sobre encontros e desencontros entre católicos. Há uma perceptível diferença na estrutura do problema. Até o Concílio Vaticano II uma das queixas dos mais à esquerda era a de como a Igreja controlava os movimentos, no caso da AC, sendo subserviente à UDN. A discórdia referia-se ao modelo de politização da Igreja, comumente mais reticente a aventuras políticas do que os leigos. Contudo, a partir das novas teses conciliares, o clero se torna promotor de inovações e movimentos políticos, o que é percebido pelos católicos e se torna motivo de desconforto. O suprassumo dessa índole mili-

tante a partir do próprio clero é a Teologia da Libertação. Tal concepção teológica realiza o marxismo dentro da Igreja Católica, a partir de 1968. Por sinal, essa radicalização da Igreja, com clero e laicato envolvido no marxismo, geraria o que João Camilo já previa, que os católicos serviriam de massa e ponta de lança de partidos socialistas, como no Brasil acontece com o PT.

O ponto de equilíbrio de João Camilo, que o levou a ser tão amplamente aceito, por pessoas tão diferentes, era o ideal democrático cristão. Seu objetivo era produzir as bases de uma democratização cristã, tanto liberta do liberalismo (TORRES, 1949, p. 61), como longe das amarras comunistas. Nesse sentido seguiu, ainda que não de forma integrada, o Movimento de Resistência Democrática, que esteve ligado ao CDV, em 1945, na luta pela extinção do Estado Novo. Assim como em 1964 defendeu a revolução, como meio necessário à restauração da ordem, sem a qual não poderia haver democracia (TORRES, 1964). E para além dos posicionamentos frente aos eventos políticos cotidianos, João Camilo procurou defender a democracia cristã através da exposição de sua doutrina, como será observado na seção seguinte.

7 Corção era uma esfinge na intelectualidade da época, com a verve polêmica de defensor da tradição católica comprou brigas e não foi compreendido por muitos de seus companheiros do Centro Dom Vital. O próprio João Camilo havia perguntado a Luís Washington Vita o que ele achava de Corção, no que o professor paulista respondia de modo indecoroso contra o fundador da Permanência: “Em resposta à sua carta, na qual me solicitava uma ‘definição’ de Gustavo Corção, redigi a resenha crítica inclusa. Se V. achar meios de publicá-la aí em Belo Horizonte, bote este título: ‘Sob o signo de Onan...’”. O Nilo Scalzo, diretor do SL [Suplemento Literário] do “Estado” [O Estado de São Paulo], está perplexo e não sabe como descalçar a bota do pé de chulé desse safadíssimo esclerótica que exonera toda manhã um artigo, como quem defeca com regularidade, e com o mesmo odor fétido” (VITA, 1968). Embora João Camilo tivesse tido boa amizade com a Permanência, tendo inclusive se correspondido com Alfredo Lage, que foi diretor da revista e que lhe pedira para publicar um artigo sobre a crise de fé no Brasil (LAGE, 1968), não há informação sobre encontros ou qualquer proximidade com Gustavo Corção. No entanto, nos diversos relatos de José Carlos Barbosa Moreira, que frequentava assiduamente o CDV, recorrentemente Corção era mencionado como personagem central do pensamento católico nacional. Por exemplo, em agosto de 1960, Barbosa Moreira explicava a saída de Antonio Carlos Villaça, como gerada a partir de um conflito com Corção, e que atingira a todos, inclusive dr. Alceu e o próprio João Camilo. Explicava que embora não fosse simpático às ideias de Corção, demonstra que Villaça estava errado, pois criara uma rusga no grupo católico a fim de extravasar uma hostilidade antiga contra Corção (BARBOSA MOREIRA, 1960).

A visão cristã do Estado democrático

Cabe agora caracterizar a visão cristã do Estado segundo João Camilo (TORRES, 1968b). Ele apresenta uma concepção católica da democracia, inspirada na doutrina de Francisco Suarez,⁸ e atualizada pela neoescolástica do século XX, por Maritain, Simon, Rommen – nomes que repercutiram inclusive no Brasil.

O livro em que João Camilo traz de forma mais conclusa a Doutrina Social da Igreja (DSI) é *Natureza e fins da sociedade política: visão cristã do Estado* (TORRES, 1968b). A construção do argumento procura combinar as lições neotomistas sobre a política, as atualizações contemporâneas da Igreja a partir das encíclicas e o pano de fundo da história do Brasil. Seguindo a tônica de toda a obra camiliana, a base de teorização política recai no contexto da história nacional. Nessa abordagem, o pensamento político católico está estruturado sobre as seguintes vigas: a democracia, as noções de paz e ordem, os direitos, o bem comum, e a própria estrutura do Estado.

A principal diferença desse livro de 1968 para outro semelhante em que João Camilo também dispõe sobre a teoria política católica – no caso, *Harmonia política*, de 1961 – é o efeito do CV II. O próprio ritmo de *Natureza e fins...* acaba sendo muito mais fluido, há uma evolução no sentido de abarcar a recomposição da Igreja conciliar. O autor percebia como o catolicismo oficial se atualizava, através de renovações teológicas, alterava a atuação no mundo. A habilidade de João Camilo estava em esclarecer esse novo patamar, e traçar paralelos com o plano político.

O sentido da democratização e socialização são mais uma vez apreensíveis nessa abordagem camiliana. A Igreja ultramontana, que através de Vaticano II se torna conciliar, democratiza-se; a monarquia constitucional, que se torna monarquia parlamentar, socializa-se. De forma

legítima em todos esses movimentos estaria um início e fim democrático social. A Igreja é para o povo de Deus, e é o lugar de integração do povo com a Unidade. A monarquia é popular por seu fundamento, e em sua evolução voltada a formas de participação mais plural, parlamentarizando-se.

Essa exposição, inspirada na igreja renovada e em pensadores que se tornaram referências do neocatolicismo, vale lembrar, representava uma quebra com a perspectiva católica anterior. Outrora o apelo democratista não era o suprasumo da DSI, e o Estado era visto, sobretudo, como instrumento em prol da cristianização, mais do que garantidor de direitos individuais e sociais.

A variação no pensamento católico é um processo que já começa com a consolidação do neotomismo de Maritain e de toda a carga de renovação teológica a partir dos anos 1940. No caso de João Camilo é marcante um artigo, denominado “Religião e política” (19 set. 1947), no qual acredita que “o Estado pode ser cristianizado, mas não é instrumento de cristianização”. Essa mera passagem concluiu um argumento em prol da devida diferenciação entre a dimensão religiosa e a política. Isso explica como a Igreja conciliar, a partir dos anos 1960, passou a demandar que os países deixassem de adotar o catolicismo como religião oficial, perante a liberdade religiosa, que passa a ser promovida – e não mais tolerada, como outrora. Mesmo oficial, a medida é logicamente antagônica à tradição católica, pois até os anos 1960 o Estado era entendido como algo passível de cristianização, como a política em geral, justamente para servir de instrumento à conversão: na proteção dos dias santos, livrando o domingo de concursos públicos, e em demais ações que tornassem a religião cristã o principal na vida dos cidadãos.

João Camilo acentua a ideia de uma era secular. Ainda que seja coerente dispor a independência

8 As obras do padre espanhol mais recorrentes nos escritos de João Camilo são: *De Legibus ac Deo Legislatore*, de 1612, e *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae errores*, de 1613. Esta última foi traduzida em edição compilada, *Defesa da fé católica* (SUÁREZ, 2015).

da Revelação cristã quanto aos aspectos materiais, e que se trata de medida de precaução não fazer da política objeto de culto, a questão é a demarcada separação entre as esferas, e que já não são pensadas em prol de uma conciliação a partir dessa própria Revelação, mas que justamente têm dois caminhos. A teoria histórica camiliana, por seu turno, seguirá pregando que é preciso que a Igreja acate e cristianize os resultados das demandas modernas, de modo a aceitar que a ação católica seja sucedânea da ação secular. Em outras palavras, o protagonismo da Igreja seria o de “correr atrás” para reconfigurar o que surge de novo, uma vez que não se vê mais capaz de corresponder ao *timing* da nova era (TORRES, 1947).

O grande empenho de João Camilo é apresentar rumos a um Estado cristão, democrático, social, ordeiro e pacífico, cujos direitos estão fundados na lei natural e a autoridade civil e da Igreja sejam respeitadas. Uma observação essencial é que a ênfase sobre a democracia leva a discussão da DSI mais para o campo político-estatal, há por assim dizer um deslocamento do campo de interesses. Uma expressão dessa mudança é a diminuição no debate acerca do corporativismo.

O corporativismo era o principal instrumento de aproximação da era moderna com a organização social medieval através do trabalho. Para uma Igreja conciliar que se via mais aberta ao futuro do que fincada nos modelos do passado, o corporativismo poderia trazer mais problemas de argumentação do que resultados positivos. Ainda que João Camilo jamais tenha deixado de observar as qualidades do modelo, pouco trata do assunto em *Natureza e fins...*, e mesmo em *História das ideias religiosas no Brasil*, também de 1968, a preocupação é demonstrar que, apesar dos excelentes efeitos do sistema corporativo medieval para a substituição da luta de classes, e para a substituição do regime de representação de aguados e incolores partidos, o fato é que as experiências corporativistas foram frustradas por vários motivos (TORRES, 1968a, p. 193-194).

A qualidade do corporativismo foi amplamente reconhecida e fizeram desse regime o significativo de uma época, que logrou inspirar uma farta literatura corporativista fundada nos seguintes itens:

a) substituir a luta de classes pela associação em vista da unidade de interesses nas mesmas atividades; e, b) substituir o regime de representação de aguados e incolores partidos por uma representação de interesses reais – classes. Assim, os sindicatos da mesma categoria se associariam, unindo empregados e patrões, abolindo-se a luta de classes e a concorrência desenfreada. Estas corporações, ademais, seriam os órgãos da representação política, em câmaras corporativas em que cada grupo se representaria. (TORRES, 1968a, p. 193).

Contudo, João Camilo discorre que o corporativismo não teve sucesso por vários motivos: a) o sindicalismo tornou-se mais atraente, mais condizente com a sociedade industrial; b) os fascismos ao lançarem mão da ideia corporativista desvirtuaram-na, desmoralizando a própria palavra; c) as corporações medievais eram, realmente, comunidades profissionais, congregando pessoas da mesma profissão, em graus diferentes, e não classes diferentes da mesma atividade, por isso uma verdadeira restauração das corporações medievais só teria lugar em estruturas estritamente profissionais, no gênero de Ordem dos Advogados, Conselhos de Medicina, de Engenharia etc.; e, d) especificidade da representação política, divisão dos atores a partir dos problemas políticos, multiplicidade de influências (TORRES, 1968a, p. 194).

O século XX que prometia ser o do corporativismo torna-se o da democracia. Ainda assim, a defesa democrática, por parte da geração que João Camilo fazia parte, era um grande desafio, uma espécie de superação. “A nossa geração formou-se sob o signo da crise da Democracia [...] não se acreditava numa transformação da Democracia, numa solução dentro dos quadros do que se chamava então, pejorativamente, ‘libe-

ral-democracia” (TORRES, 1968b, p. 19; 25). O pós-Guerra, portanto, havia retomado essa busca. Para isso era preciso se libertar do liberalismo, da mácula individualista, do absentéismo, das falsas explicações metafísicas, e da hostilidade ao princípio da autoridade. E compreender que César não era mais o déspota em Roma, mas o povo nas ruas (TORRES, 1968b, p. 40). Do mesmo modo que a democracia não se circunscrevia ao momento eleitoral, até porque “nem todos os órgãos são escolhidos convenientemente por meio de votações” (TORRES, 1968b, p. 114).

A retomada do sonho democrático tinha como requisito uma doutrina política. Nesse sentido a encíclica *Pacem in Terris – sobre a paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade*, de 11 de abril de 1963, do papa João XXIII, teria logrado responder a essa inquietação, acerca de uma exposição política católica, alinhada com a democracia e com o mundo contemporâneo (TORRES, 1968b, p. 19).

A encíclica de João XXIII demonstrava o caráter equilibrado e dinâmico da Igreja. Desde a instituição da festa de Cristo-Rei (*Quas primas*, 11 de dezembro de 1925, pelo papa Pio XI), a Santa Sé explicitava como “há valores humanos que não estão sujeitos ao Estado, [e] a ordem política é subordinada à lei divina” (TORRES, 1968b, p. 20). Eis o pontapé para outros documentos que condenavam o fascismo, o nazismo e o comunismo.⁹ No mesmo plano a Igreja não deixa de reconhecer a autoridade pública civil, de modo que os documentos que foram publicados nos papados de João XXIII e Paulo VI demonstraram como o Estado pode ser igualmente um promotor da conquista de direitos.

A Igreja fornecia um sentido ético para os direitos, de forma global. Se havia a retomada de direitos amplos, humanos, logo a melhor forma de emplacar a força eclesial era retomando o lugar da lei natural. Isso aparece nas encíclicas de João XXIII e Paulo VI, e é levado em conta por

João Camilo quando sustenta que o sumo da DSI está na defesa dos direitos: “quando se postula um direito do homem, não se reconhece legalmente uma situação de fato, mas proclama-se uma vocação a situação perfeitamente caracterizada”, em outras palavras, é uma forma de reposicionar o homem em sua condição natural: “os direitos naturais, civis e políticos não são meros reconhecimentos por parte da autoridade de que há situações definidas, mas sim o anúncio de uma vocação humana caracterizada” (TORRES, 1968b, p. 55).

Essa leitura era um reposicionamento do tomismo, como forma de recompor a sociedade como um todo, assim como fizera Suarez, ao ler a escolástica e prever a destituição e morte do rei tirano. “Como disse um político inglês, ‘o primeiro *whig* (liberal) não foi o diabo, e sim Santo Tomás de Aquino” (TORRES, 1949, p. 95). Suarez apresenta praticamente uma noção de “contrato social”, denominado *pactum subiectionis* (pacto de sujeição), no qual toda a sociedade política se funda. Essa origem popular do poder, em que o corpo político é praticamente oriundo de uma “democracia direta”, que organiza as instituições políticas, tinha como objetivo combater a tese do direito divino dos reis, defendida na Inglaterra por Jaime II. Trata-se de uma abordagem alternativa as teorias contratualistas modernas, de Hobbes, Rousseau e Locke. João Camilo lembra que a translação é uma “alienação” e a delegação é um “mandato”, temporário e revogável. No entanto, o Estado é por definição uma instituição perpétua (TORRES, 1968b, p. 131).

O poder vem de Deus, pelo povo. Em outras palavras, por graça divina, o poder está na comunidade política soberana, na “república” (entendida como a nação), e ela não querendo ou não podendo exercer por si mesma o governo, o transfere a um rei, a um senado, a magistrados eleitos. Eis o fenômeno da *translação*, a

9 A esse respeito cita a condenação da *Action Française* em 1926; a carta *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junho de 1931, em que criticava aspectos do fascismo; a de 14 de março de 1937 (*Mit brennender Sorge*) que condenava o nazismo; e cinco dias depois (*Divini Redemptoris*) condenava o comunismo (TORRES, 1968b, p. 20).

transmissão originária do poder do povo a uma autoridade, e forma-se um pacto de mútua sujeição entre as partes. João Camilo quer demonstrar que esse pacto originário é permanente, assim como nos países de língua inglesa que admitem a tese da imutabilidade da Constituição, para não se romper o *convenant*. A história trará modificações, mas dentro da mesma linha, em respeito ao pacto original (TORRES, 1968b, p. 135).

Referências

- ARON, Raymond; SCHAEFFER, Edmond. Sociedade e comunicação. In: ARON, Raymond *et al.* *A crise da sociedade contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1974. p. 51-86.
- BARBOSA MOREIRA, José Carlos. [Correspondência]. Destinatário: João Camilo de Oliveira Torres, Rio de Janeiro, 31 ago. 1960. Belo Horizonte. 4 f. CDV – Corção-Villaça.
- DAVIES, Michael. *O Concílio de João XXIII*. Parte dois de Revolução Litúrgica. Tradução: Fabiano Rollim. Niterói: Permanência, 2018.
- DE MATTEI, Roberto. *O Concílio Vaticano II*. Uma história nunca escrita. Tradução: Maria José Figueiredo. Porto: Caminhos Romanos, 2012.
- DICKÈS-LAFARGUE, Godeleine. *Le dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique*. Paris: Éditions de Paris, 2005.
- FLORIDI, Ulisse Alessio, S. J. *O radicalismo católico brasileiro*. Para onde vai o catolicismo progressista no Brasil. Tradução: Leonildo Tabosa Pessoa. São Paulo: Hora Presente, 1973.
- GAUDRON, Mathias (Padre). FSSPX. *Catecismo católico na crise da Igreja*. Tradução: Leonardo Calabrese. Rio de Janeiro: Permanência, 2011.
- GREELEY, Andrew. *The Catholic revolution: new wine, old wineskins, and the Second Vatican Council*. Berkley: University of California Press, 2004.
- IGLESIAS, Francisco. *História e ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- LADUSÂNS, Stanislavs (org.). *Rumos da filosofia atual no Brasil: em auto-retratos*. v. 1. São Paulo: Loyola, 1976.
- LAGE, Alfredo. [Correspondência]. Destinatário: João Camilo de Oliveira Torres. Rio de Janeiro, 6 nov. 1968. Belo Horizonte. 2 f. (Pedido para publicar artigo de JCOT na revista *Permanência*).
- LAMB, Matthew L.; LEVERING, Matthew (ed.). *Vatican II: renewal within tradition*. s.l.: Oxford University Press, 2008.
- LEFEBVRE, Marcel Mons. *Do liberalismo à apostasia: a tragédia conciliar*. Tradução: Ildefonso Albano Filho. Niterói: Permanência, 2013.
- PIEPER, Josef. *Sobre el fin de los tiempos*. Tradução: Alfonso Candau. Madrid: Ediciones Rialp, 1955.
- RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil: a historiografia conservadora*. v. 2, t. 1. São Paulo: Editora Nacional, 1988.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. A democracia e as tradições brasileiras. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 4 dez. 1949.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *A ideia revolucionária no Brasil*. São Paulo; Brasília: Ibrasa/INL, 1981.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *A libertação do liberalismo*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Casa do Estudante do Brasil, 1949.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. A propósito de "A decadência moral do Ocidente". *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 17 maio 1969. Suplemento literário, p. 2.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. Barroco e a arte moderna. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 15 fev. 1964.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. Em face da religião. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 14 jun. 1969. Suplemento literário, p. 3.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. Ideias e ideologias. In: FERNANDES, Daniel (org.). *O elogio do conservadorismo e outros escritos*. Curitiba: Arcádia, 2016. p. 91-97.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das ideias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968a.

TORRES, João Camilo de Oliveira. Maritain ou a justiça. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 20 fev. 1944.

TORRES, João Camilo de Oliveira. O meu filosofar sobre a história. In: LADUSÂNS, Stanislavs (org.). *Rumos da filosofia atual no Brasil: em auto-retratos*. São Paulo: Loyola, 1976. v. 1, p. 343-358.

TORRES, João Camilo de Oliveira. O fim dos tempos. *Tribuna da Imprensa*. Rio de Janeiro, 19 ago. 1960.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *O homem interino*. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2005.

TORRES, João Camilo de Oliveira. O pesar do Conselho Federal de Cultura. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 10 mar. 1973.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *O presidencialismo no Brasil*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1961. Coleção “Brasília”.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *Os construtores do Império*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968b. Coleção “Brasília”.

TORRES, João Camilo de Oliveira. Pela cristianização da idade nova. *O Estado de São Paulo*, São Paulo. 12 out. 1947.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *Razão e destino da Revolução*. Petrópolis: Vozes, 1964.

TORRES, João Camilo de Oliveira. Revista da Semana (aniversário de Maritain). *O Diário*, Belo Horizonte, 19 nov. 1972.

TORRES, João Camilo de Oliveira. Religião e política. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 19 set. 1947.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *Teoria geral da História*. Petrópolis: Vozes, 1963.

ÚNICA saída da Igreja é adaptar-se. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, p. 20, 18 jan. 1973.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VITA, Luís Washington. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

WILTGEN, Ralph M. S. V. D. *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido*. Tradução: Jahir Britto de Souza. Niterói: Permanência, 2007.

Livro e autor: entrevista com o escritor Rodrigo Duarte Garcia

por Daniel André Pacheco Fernandes¹



Daniel Pacheco – Como você começou a escrever e quando?

Rodrigo Duarte Garcia – Desde criança, mesmo. Outro dia achei uma versão impressa – naqueles papéis com as rebarbinhas nas laterais que você precisava destacar – de *Em busca de aventuras*, o livro que eu escrevi com dez anos sobre um menino do Velho Oeste que fugia de casa para procurar as plantas medicinais que curariam a doença do pai. Depois escrevi histórias policiais de um detetive chamado Klaus Torton, que morava nessa cobertura linda, em Chicago, enfrentava vilões neonazistas e pulava de paraquedas ouvindo *rock*. Era bem divertido escrever aquilo, e, de alguma maneira, acho que ainda hoje não perdi esse mesmo prazer de imaginar mundos e histórias.

D.P. – Você se considera um leitor voraz? Qual sua literatura preferida atualmente?

R.D.G. – Não sei, honestamente não gosto muito disso de leitor voraz, que parece meio fetichista e tal, mas eu de fato estou sempre lendo, em qualquer oportunidade. Esquecer de levar um livro à sala de espera do dentista, ou a um táxi em dia de trânsito, é, sem dúvida,

uma das piores sensações do universo. Não faz muito tempo, cheguei atrasado ao aeroporto para uma viagem de trabalho, e me lembro do terror completo ao perceber que tinha esquecido o livro em casa – bom, superado sem muita dificuldade com um romance de bolso da Agatha Christie que eu comprei na livraria da sala de embarque. Passei os 40 minutos até o Rio de Janeiro na companhia do Poirot, e a ordem do mundo – nessa, a garantia de refúgio que só a ficção dá – estava restauradíssima. Quanto à minha literatura preferida, bom, é sempre aquela dos livros onde eu poderia *morar* para o resto da vida, conversando com os personagens – odiando uns, amando outros –, ouvindo o som de cada frase bem escrita, e andando devagar por suas estradinhas de cascalho, entre árvores que balançam a uma brisa levinha chegando do mar. Eu moraria em *Moby Dick*, por exemplo, mas não em *Grande sertão: veredas* – um livro extraordinário, extraordinário, mas inabitável. Moraria na *Odisseia*, mas não em *O vermelho e o negro*, nem na *Cartuxa de Parma*. Moraria a vida inteira nas casas, palacetes e quintas de *Os Maias*, e também nos salões de *Guerra e paz*

.....
1 Gabinete-FBN.

– até entraria de coração apertado, mas feliz, em uma daquelas carruagens fugindo de Moscou, à beira da invasão. Moraria nos campos de faroeste descritos por Cormac McCarthy ou Larry McMurtry, passearia nos jardins de Blandings Castle, aparados a tesourinha de unha, também na Califórnia do Raymond Chandler, com suas enseadas de inverno vistas de penhascos debruçados sobre o Pacífico e sobrevoadas por pelicanos em formação-bombardeio, e ainda no barco amaldiçoado de Coleridge – embora preferisse a Xanadu de Kubla Khan, com árvores imensas e rios caudalosos. E ainda nas colinas de turfa e casinhas do Condado de Tolkien, e nos pomares de Montale, com seus limões amarelo-ouro, enquanto alguém recitaria poemas em gaélico de Yeats, Manuel Bandeira, e Baudelaire. Ah, e especialmente, especialmente, moraria para sempre nas chácaras cariocas de Machado de Assis, com aquelas mulheres lindas e meio tristes, entediadas em vastas bibliotecas de onde se ouve o rumor das ondas. Minha literatura preferida passa um pouquinho por tudo isso.

D.P. – Martim Vasques da Cunha diz que seu livro *Os invernos da ilha* costura Wallace Stevens, Melville, Joseph Conrad, Patrick O’Brien, os filmes do Indiana Jones, Os Goonies – sobrando até mesmo para o compositor Rachmaninoff. O que você acha disso? Ele tem alguma razão?

R.D.G. – O Martim tem razão, sim. O mar e as aventuras no mar – na tradição de Melville, Conrad, Stevenson, Patrick O’Brien – estão bem presentes no romance. E, sim, Indiana Jones e Goonies para toda a trama de um tesouro perdido, com suas pistas misteriosas, códigos e tal. O poema de Wallace Stevens (um dos versos é a epígrafe do livro) acompanha a história com as imagens do inverno, a personificação do mal, e a importância da aceitação dessa realidade. E há também uma passagem importante com a “Ilha dos Mortos”, o poema sinfônico de Rachmaninoff. No fim, tudo isso

amarra um pouco a minha ideia de escrever um livro de aventuras, interessante, mas com conflitos morais, metafísicos, psicológicos, e cuidado estilístico (ao menos tentei, tentei). Nenhuma novidade; afinal, é o que sempre foi a literatura, desde Homero, mas que talvez hoje esteja meio fora de moda.

D.P. – Existe uma união ou uma difusão entre os autores preferidos por Rodrigo Duarte Garcia?

R.D.G. – Sempre uma união, independentemente de gênero, na preferência por quem conta histórias interessantes e escreve bem, naquele conceito de Hilaire Belloc, quando justificava por que P. G. Wodehouse era o maior escritor de todo o século XX: “A perfeição em toda arte é atingir o fim a que ela se destina. O fim da literatura é a produção de certas imagens e emoções. E o meio para esse fim é o uso de palavras em qualquer idioma; o uso perfeito desse meio é a escolha das palavras exatas, colocando-as na ordem correta”.

D.P. – A literatura pode ser considerada a base de toda educação superior?

R.D.G. – Suponho que sim. Aquela ideia de Aristóteles, de que a poesia é mais verdadeira do que a história, mesmo lugar-comum, é extraordinária. No fim, o artista, o grande escritor, é alguém que percebe e apreende a realidade de maneira mais completa, e consegue representá-la em situações, cenas, personagens e conflitos particulares que o leitor reconhece intuitivamente: reconhece aquilo que ele não sabia que sabia. E isso amplia o repertório, amplia o olhar sobre a realidade de uma maneira absurda. Bom, e me parece que esse processo é uma base essencial, excelente, para toda a educação e todo o conhecimento.

D.P. – John Senior dizia que a fecundidade das ideias de Platão, Aristóteles, santo Agostinho e santo Tomás não pode se manifestar exceto no terreno de uma imaginação saturada de fábulas e contos de fadas, histórias e poemas, romances e aventuras –

e tantos outros bons livros. A afirmação é pertinente? Qual é o valor da grande literatura no processo formativo?

R.D.G. – Muito pertinente, sem dúvida. Na melhor das hipóteses, eu sou um diletante em filosofia. Bom, nem isso, na verdade, mas acho que essa afirmação faz todo o sentido, exatamente na linha da resposta anterior. A filosofia investiga a realidade de maneira abstrata e universal, mas, naturalmente, essas ideias, esses conceitos só podem encontrar sentido humano e reconhecimento na experiência real e particular. E é isso o que a boa literatura faz. Sei lá, você pode estudar ética profundamente, por exemplo, em conceitos abstratos, gerais, e mesmo com exemplos de aplicação prática, mas a manifestação plena dos conflitos morais estará na vida, na realidade particular – que é exatamente o terreno da ficção. Quem lê a definição filosófica mais clara, brilhante, e abrangente do que é o Mal, por exemplo, jamais alcançará seu significado amplo e verdadeiro se não tiver um repertório interno próprio – de imaginação e memória – com o qual relacioná-lo. E esse repertório é formado da melhor maneira possível com a leitura de ficção. Não tenho a menor dúvida de que a noção filosófica do Mal – para continuar nesse exemplo – se manifesta de maneira ampliada e mais completa na consciência de quem leu *Otelo* (Iago e o mal injustificado), *Moby Dick*, ou Flannery O'Connor.

D.P. – Você concordaria com Schlegel, “os romances são os diálogos socráticos do nosso tempo”?

R.D.G. – Não sei exatamente em que contexto ele disse isso, mas me parece verdadeiro. Num sentido, os diálogos socráticos são poesia. Carpeaux mesmo diz que Platão é, antes de tudo, um poeta. E, de fato, ele já realizava ali um pouco do que estávamos falando, nas respostas anteriores. Afinal, os diálogos dramatizavam situações e conflitos humanos, particulares, em que as questões filosóficas eram inseridas: a Justiça, no *Górgias*, o amor, n' *O banquete*, e

assim por diante. E, de novo, a ficção, os romances, fazem exatamente isso.

D.P. – O valor de uma grande obra literária é determinado pela capacidade de o autor externar o que lhe vai no interior ou pela capacidade de atingir a realidade?

R.D.G. – Sem nenhuma dúvida, quando esses dois fatores se encontram: quando, de um lado, a percepção do autor sobre a realidade é verdadeira – ou seja, quando ele consegue perceber melhor do que os outros a natureza do real, as pequenas maldades e generosidades que existem em gestos às vezes escondidos, o conflito moral e psicológico entre desejos e obrigações, entre o egoísmo ou o orgulho, e o que é bom, bonito e verdadeiro... Mas também, ao mesmo tempo, quando o autor representa e devolve com sucesso estético essa realidade por ele apreendida: escolhendo as melhores palavras, o ritmo das frases, a criação de personagens e o universo de histórias interessantes em que a suas intuições e percepções ganharão vida. Não tenho a menor dúvida que é a união disso que faz uma obra ser efetivamente grande.

D.P. – O que acontece quando a arte literária deixa de ser um recurso para ampliar a capacidade expressiva da linguagem e passa a obscurecer diferentes aspectos do real e da experiência humana?

R.D.G. – Acho que essa possibilidade acontece sob dois aspectos. O primeiro é a decadência da linguagem, em si: quando a escolha das palavras – o seu próprio sentido, aliás –, e o ritmo das frases são deixados em um segundo, terceiro, ou vigésimo plano da literatura. E não apenas na poesia, mas também na prosa, na ficção. Quando isso acontece, a experiência estética se esvazia, e o seu objetivo de atingir a beleza, o que é bonito – parece pomposo, mas juro que é verdade – será um fracasso. Sob outro aspecto, o obscurecimento da percepção da realidade acontece quando a arte literária e a linguagem são postas a serviço da ideologia. Porque, quando isso acontece, não é mais a rea-

lidade que está sendo retratada, com todas as suas complexidades, mas sim uma versão simplificada, tosca, e que, naturalmente, obscurece e reduz a experiência humana a gavetinhas artificiais. No lugar de ampliar o universo do leitor, essas obras reduzem-no e deformam-no de uma maneira meio ridícula e perigosa. Bom, seria perigosa se muita gente ainda lesse. Mas isso também é aplicável a filmes e séries que, sem nenhuma dúvida, formam o imaginário, as ideias e a cultura da sociedade.

D.P. – Literatura de massa, puro lazer ou alienação? Há lugar para a grande literatura na época da cultura de massa?

R.D.G. – Sempre haverá lugar para a grande literatura. E acho uma pena enorme precisarmos separar “grande literatura” de “literatura de lazer”, como se não pudesse haver grande literatura também de entretenimento. Acho mesmo uma pena, porque, salvo raras exceções que confirmam a regra, é mesmo o que acontece hoje: de um lado, aqueles romances autorreferentes, super sérios e adultos, meio com desprezo aos leitores; de outro, livros de fantasia, *thrillers*, ou românticos de autoajuda, mal escritos e descartáveis. A grande literatura nunca precisou dessa separação. Muito ao contrário, aliás: é só pensar em Homero, Shakespeare, Cervantes, Camões, Dickens, Melville, Tolstói, Poe, Conrad. De certa maneira, ao escrever *Os invernos da ilha* – e meu próximo romance será assim, também –, procurei me inserir nessa tradição que se recusa a separar as coisas.

D.P. – A grande literatura (ou literatura literária) depende do mercado da forma como o cinema ou a televisão dependem? Literatura e comércio casam bem?

R.D.G. – Seria o sonho de todo autor, mas infelizmente não acontece assim. Contamos nos dedos os grandes escritores que conseguiram viver da literatura – sei lá, de cabeça, penso aqui em Eliot trabalhando em banco, Kafka como agente de seguros, Joyce pedindo dinheiro emprestado a vida toda, Guimarães Rosa diplomata, Machado de Assis funcionário público, e assim por diante. E isso obviamente não acontece com a televisão e o cinema.

D.P. – O escritor de uma sociedade de massa, como é a sociedade moderna, pode ser um escritor de minorias seletas e cultas?

R.D.G. – Pode acabar acontecendo, mas isso jamais deveria ser um objetivo ou mesmo um orgulho. Eu não gosto da ideia de uma casta de eleitos e seletos, ou de escrever para ela. Realmente penso que o escritor deve mesmo só tentar contar boas histórias e refletir nelas a realidade, com toda a sua complexidade moral, psicológica, metafísica, escrevendo da melhor forma possível. E isso não significa jamais desprezar ou não pensar no leitor. Ao contrário, ao contrário. Tentar atingir esse objetivo com sucesso estético é o maior sinal de respeito que um autor pode ter com os leitores, sejam eles 500 – seletos e cultos –, 2 mil, ou 2 milhões.

Fontes utilizadas nesta publicação: Bell MT e Rockwell
Impressão e Acabamento: Tavares & Tavares
Miolo em papel couchê matte 115 g/m²
Capa em cartão Duo Design 300 g/m²



O nome de Gustavo Corção é, por vezes, visto como um “reacionário” que combateu o progressismo e as reformas do Concílio Vaticano nas décadas de 1960 e 1970. Todavia, essa é uma visão reducionista e oblíqua que não dá conta de compreender um dos maiores escritores brasileiros, cuja produção literária e estilo foram enaltecidos por grandes autores, como Oswald de Andrade – que o considerava à altura de Machado de Assis – e por Manuel Bandeira – que chegou mesmo a propor o nome de Corção para o Prêmio Nobel de Literatura em 1965.

A *Revista do Livro* nº 57 aborda a vida e obra de Gustavo Corção, autor de forte influência chestertoniana, que tratou de múltiplos temas por meio de florescida capacidade analítica diante das grandes questões do tumultuado século XX, tornando-se um dos pilares do pensamento cristão no Brasil. O escritor reafirma os valores do Ocidente greco-latino e judaico-cristão em seus princípios mais elementares: a dignidade da pessoa humana, o direito natural clássico, o valor essencial da família e a prevalência da ordem da caridade.

Corção escreveu em um Brasil conflituoso e em processo de modernização, que desafiou o pensador a buscar na tradição respostas de sabedoria antiga para o tempo presente, adequando os ensinamentos dos clássicos ao enfrentamento das questões contemporâneas. Tarefa que levou a termo de modo invulgar e diligente, trilhando um caminho em que se imbricaram fé e razão em uma trajetória ímpar nas letras nacionais.



Fundação BIBLIOTECA NACIONAL

MINISTÉRIO DA
CULTURA

