

O FANTASMA DA CONDIÇÃO PERIFÉRICA

CHRISTIAN LYNCH

CIENTISTA POLÍTICO E JURISTA



Já há alguns anos tenho me dedicado ao estudo da história do pensamento brasileiro nos campos da ciência política e do direito, e é sobre uma hipótese nesse campo que gostaria de desenvolver. Por que chamamos a reflexão política brasileira pensamento e não teoria? A palavra “teoria” costuma ser empregada para designar um conjunto de proposições lógico-abstratas que descrevem as leis de funcionamento de um determinado fenômeno. Não é por outro motivo que, nas ciências humanas, as grades curriculares do ensino superior estão repletas de disciplinas de “teorias” alusivas a ramos do conhecimento como filosofia, direito, sociologia, antropologia, economia, administração, história etc. Na ciência política, temos teoria política. Por emulação do método autoral empregado pela filosofia, o ensino de tal disciplina é ministrado pela leitura sucessiva das obras dos autores julgados “clássicos” daquela área, em virtude de contribuições julgadas fundamentais por aqueles que a ensinam. Assim, os estudantes de ciência política da Escola de Ciência Política que passam pelas mãos do prof. Fernando Quintana, aqui presente, não escapam à leitura de Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, Marx etc. Mais adiante, o estudante pode vir a encontrar outra disciplina, por que tomará contato com as principais obras políticas produzidas no Brasil. Essa disciplina parece o

equivalente nacional daquela de teoria política e é ministrada da mesma forma, pela apresentação dos “grandes livros” dos nossos “clássicos”, como o visconde de Uruguai, Tavares Bastos, Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Sérgio Buarque, Raimundo Faoro etc. Ela se chama pensamento político-social brasileiro, pensamento social e político brasileiro ou simplesmente pensamento político brasileiro. Diante dessas informações, a primeira pergunta que vem à cabeça do estudante é: por que esta última recebe uma denominação diferente? Por que aquela se chama “teoria” e esta se chama “pensamento”?

A resposta não é simples. Poucos autores explicitam os motivos de terem escolhido esta ou aquela denominação. Em princípio, pode-se conjecturar não haver qualquer motivo especial em se distinguir o nome de uma disciplina da outra; é possível argumentar que, na verdade, não houve nenhum propósito de distingui-las: teoria ou pensamento seriam expressões intercambiáveis. Há, porém, uma primeira justificativa para diferenciar teoria ou filosofia política, de um lado, de pensamento ou história das ideias políticas, de outro. Os textos “teóricos” ou “filosóficos” seriam coerentes, abrangentes e abstratos, ao passo que aqueles sob a rubrica “pensamento”

seriam fragmentários, contingentes ou assistemáticos. A filosofia política se distinguia do “pensamento político em geral” na medida em que este último estava voltado para a prática e, por conseguinte, não tinha o mesmo rigor, a mesma coerência, a mesma universalidade. O pensamento político se manifestava por meio de leis, códigos, poemas e histórias das ideias, panfletos e discursos públicos. Para além dessa primeira explicação, pode-se avançar uma segunda para justificar a diferença entre filosofia e teoria (e, por conseguinte, história da filosofia ou da teoria), de um lado, e “pensamento” (ou história das ideias ou do pensamento), de outro. A palavra “filosofia” ou “teoria” seria empregada para designar o conjunto de textos de natureza política de validade universal, ao passo que pensamento político ou história das ideias nomearia aqueles de validade apenas nacional. Poderíamos assim falar num pensamento político, que para além de autores “universais”, contaria com autores de menor estatura, mas relevantes no contexto nacional daquele país. Conciliar-se-iam assim a dimensão universalista da teoria política ou da filosofia, de um lado, com o seu reflexo nacional particular, de outro, designado este como pensamento ou história das ideias políticas. Em síntese: o “pensamento político” seria a “teoria política” em contexto nacional.

Por mais que essas explicações sejam válidas, creio que, além delas, há uma terceira para justificar a diferença no emprego das expressões teoria e pensamento no Brasil: a percepção difusa do tempo (atrasado) em que o país se encontraria, decorrente do lugar (periférico) por ele ocupado no mundo. Essa percepção secular, por parte das elites ibero-americanas, de se acharem excluídas de um “centro” do mundo, mais importante e superior, localizado no Atlântico Norte, repercutiu diretamente na definição de suas identidades nacionais depois da independência. A internalização dessa condição de inferioridade, na forma de um sentimento de exclusão do “mundo civilizado”, ou de sua inserção nele numa condição subalterna, se refletiu no pouco caso demonstrado pelas elites dos países periféricos ao pensamento produzido por elas mesmas, comparado àquelas elaboradas nos países centrais. Dependentes dos modelos culturais dos países cêntricos, que distribuíam os lugares e os papéis das nações no mundo, elas internalizaram o pressuposto de sua inferioridade neles inscrito. As diferenças quantitativas entre as nações do “centro” e da “periferia”, medidas objetivamente em termos de tecnologia ou poder militar, se converteram em diferenças qualitativas no plano da existência: aquilo que era apenas

um juízo de fato (assimetria militar e econômica) se transformou, no plano das representações sociais, num juízo de valor (inferioridade no plano da existência e da cultura). Os europeus e norte-americanos seriam “adiantados”, “desenvolvidos”, “civilizados”, “primeiro mundo”, ao passo que os ibero-americanos eram “atrasados”, “subdesenvolvidos”, “bárbaros” ou “semibárbaros”. Era como se prevalecesse uma divisão internacional do trabalho intelectual: na geografia do mundo, o “centro” o “lugar” produzia o “universal” (filosofia, teoria, ciência); ao passo que cabia à periferia aplicá-lo às suas circunstâncias particulares. Esse processo por que os autores periféricos “aplicavam” a teoria cêntrica dava origem a um tipo de

ou deformado. Conforme bem explicado por Marcelo Jasmin ao longo de sua produção acadêmica, tratava-se da filosofia da história ou cronosofia, bosquejada na Europa ocidental, na passagem do século dezoito para o seguinte, e renovada, em diferentes versões, como “uma interpretação sistemática da história universal, de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e se dirigem para um sentido final” situado no futuro. Pressupondo a falta de identidade da natureza humana no tempo, entendida agora, não mais como constante, mas

O “PENSAMENTO POLÍTICO” SERIA A “TEORIA POLÍTICA” EM CONTEXTO NACIONAL

reflexão menor, espécie de rescaldo da anterior: precário, fragmentário, contingente ou assistemático, válido somente dentro de seus próprios limites (nacionais). Em outras palavras, por meio daquele processo de “aplicação” a periferia se tornava por excelência o lugar onde se concentravam todas as características do pensamento descritas nas explicações anteriores.

Nas décadas que se seguiram à independência das nações do subcontinente, uma matriz histórico-filosófica se destacou no papel de estabelecer distinções qualitativas entre uma teoria cêntrica, valorada como universal e original, e um pensamento periférico, avaliado como local, bárbaro, ou copiado,

perfectível ou mutável, o passado não ensinava mais o presente, que lhe era intrinsecamente diferente; sua utilidade estava tão somente em fornecer ao filósofo material para que ele pudesse compreender as leis por que se sucediam os estádios do processo histórico. Assimilada como um esquema de ordem e sentido progressivos, organizador dos lugares das diversas nações ao longo do tempo, a filosofia da história recebeu diversas versões, sendo as mais conhecidas as de Condorcet, Hegel, Comte, Spencer e Marx.

Acreditavam que, orientadas por um *telos* futuro de paz, de liberdade e igualdade “universais”, havia nações que marchavam à frente e outras, atrás, conforme critérios como maior ou menor esclarecimento (isto é, difusão das “luzes”, da “razão”, do conhecimento), e/ou maior ou menor desenvolvimento material (quase sempre entendido como industrial). As primeiras pertenciam ao “centro”; as segundas, à sua periferia. As nações “cêntricas” o eram porque estavam mais próximas de atingir aquele *telos*; do ponto de vista da sua temporalidade, eram julgadas como situadas no “presente” e, como tal, eram “normais”. As demais nações, “periféricas”, se achavam numa etapa mais recuada e, como tal, distante do “futuro”, estando, enquanto tais, “atrasadas”; elas se encontravam de alguma maneira no “passado” das nações cêntricas, vivenciando etapas que aquelas já tinham vencido. As nações periféricas estavam, assim, aos olhos do centro, numa condição “atrasada” e “anormal”. Terra do exótico, a presunção era a de que nenhum produto cultural que viesse dela pudesse contribuir para o avanço da civilização, já que ela estava no passado dos países cêntricos.

Assim, por exemplo, a versão liberal da filosofia da história, elaborada por Condorcet e aperfeiçoada por Constant, compreendia a articulação da temporalidade como um quadro das sucessivas etapas por que

progredia o “espírito humano”. O conhecimento do processo histórico permitia constatar o aperfeiçoamento do homem ao longo da história, que redundaria num futuro de absoluta liberdade e igualdade entre indivíduos e nações. Em virtude da “superioridade de suas luzes e as vantagens de seu comércio”, esse progresso era produzido nos países europeus e se disseminava sobre o seu entorno: América, África e Ásia. Os povos periféricos esperavam “instruções para se civilizar, e encontrar irmãos nos europeus, para tornarem-se seus amigos e seus discípulos”. Nessas regiões, o progresso seria mais veloz, já que todas as atitudes, comportamentos e princípios “modernos” já a elas acorriam prontos, explicados pelos livros europeus, que civilizariam o resto do mundo. No Novo Mundo, caberia à população de origem europeia “civilizar ou fazer desaparecer, mesmo sem conquista,

progresso do Espírito que conduzia o homem rumo à liberdade e desvelava a razão de Deus na história. Essa cronosofia deu origem a uma história da filosofia na qual cada etapa daquele processo de desenvolvimento do espírito poderia ser intelectualmente apreendida pelo conteúdo das obras deixadas pelos grandes homens ou gênios de cada povo. Eram elas que revelavam a existência daquela razão divina, exterior à vida humana, na forma de uma ideia que possuía, igualmente, uma “essência” acima das contingências da história. O papel da história da filosofia era, portanto, o de conhecer as grandes obras e, por

A IMAGEM DO BRASILEIRO CULTO SENTINDO-SE EXPATRIADO NO PRÓPRIO PAÍS SERIA FORMULADA EM 1922 POR LIMA BARRETO

as nações selvagens que ali ainda ocupam vastas regiões”. Na África e na Ásia, os emigrados europeus difundiriam, pelos povos selvagens e pelas civilizações decadentes que as habitavam, “os princípios e o exemplo da liberdade, as luzes e a razão da Europa”. Por sua vez, Hegel elaborou uma filosofia da história descritiva das sucessivas etapas do

intermédio delas, as ideias dos gênios das diversas nações, cuja originalidade desvelava em perspectiva universal a marcha do espírito humano.

O problema é que, do ponto de vista geográfico, o surgimento desses grandes homens não se dava nem aleatória, nem democraticamente. Embora a marcha do Espírito fosse universal, ele somente se manifestava naqueles povos mais antigos e de cultura mais adiantada; só neles havia condições de se produzir pensamento original. Para piorar, Hegel entendia

que o Novo Mundo por muito tempo não teria possibilidade de produzir uma filosofia de verdade. Desabitado, ou parcialmente habitado por populações transplantadas de outras regiões, o Novo Mundo só podia exprimir sonhos e aspirações futuras, não presentes. Ainda às voltas com o controle da natureza, que dizia respeito antes à questão da necessidade do que à da liberdade, os países americanos não tinham como figurar tão cedo no plano da história universal. A América Ibérica não produzia filosofia, mas pensamento; não filósofos, mas pensadores encarregados de, nas palavras de Leopoldo Zea, redigir “ensaios pedagógicos, políticos ou sociais”. Criava-se assim um circuito fechado, que aprisionava a reflexão dotada de sistematicidade, originalidade e profundidade nos limites dos países “cêntricos”, excluindo a possibilidade de sua existência na periferia. Por isso, ao inventariarem o que seus países produziram de relevante no campo da reflexão, os intelectuais periféricos não poderiam acreditar que aquilo pudesse ser considerado parte integrante da “história da filosofia”. O máximo a que se poderiam permitir era acreditar que o inventário da produção intelectual nacional pudesse ser descrito no plano de uma “história de ideias”, marcada pela sua dimensão prática, pela sua contingência e pela sua validade limitada ao plano do local.

A partir de semelhantes noções hauridas das filosofias da história de caráter eurocêntrico, os países ibero-americanos formularam a

imagem que longamente guardariam de si mesmos, e que, na sua versão mais negativa, os apresentava como culturalmente exóticos, historicamente atrasados e racialmente inferiores. Ao mesmo tempo, identificadas com os valores “civilizados” europeus, suas elites “crioulas” se viam como “administradoras” de uma realidade em tudo diferente daquela do Velho Mundo, que lhes era culturalmente familiar. Enquanto a condição política colonial durou, essas elites se consideravam sentinelas avançadas da “civilização” cêntrica na periferia. Depois da independência, alguns intelectuais periféricos perceberam-nas como um momento de queda, que os desligara do “universal” para exilá-los na América. Os intelectuais pertencentes às elites periféricas passaram então a vivenciar o “dilema do mazombo” descrito tão bem por Evaldo Cabral de Melo, que o descreve como aquele do “descendente de europeu ou reputado tal, com um pé na América e outro na Europa, e equivocadamente persuadido de que, cedo ou tarde, terá de fazer uma opção”. Entre nós, foi Joaquim Nabuco quem, em 1900, fez a clássica descrição do “dilema do mazombo”, fraturado entre uma jovem pátria “geográfica”, periférica, lugar do sentimento e da natureza (o Brasil), e uma antiga pátria “espiritual”, cêntrica, lugar da inteligência e da civilização (a Europa). Segundo ele afirmava em “Minha Formação”, todos os povos do Novo Mundo pertenciam “à América pelo sedimento novo, flutuante, do

nosso espírito, e à Europa, por suas camadas estratificadas”. Este duplo pertencimento, todavia, não se dava de forma igualitária: “Desde que temos a menor cultura, começa o predomínio destas sobre aquele”. O resultado era que, no Novo Mundo, as elites culturais ficavam condenadas “a mais terrível das instabilidades”, o que explicava “o fato de tantos sul-americanos preferirem viver na Europa. É a atração de afinidades esquecidas, mas não apagadas, que estão em todos nós, da nossa comum origem europeia”. E prosseguia:

“A instabilidade a que me refiro provém de que na América falta à paisagem, à vida, ao horizonte, à arquitetura, a tudo o que nos cerca, o fundo histórico, a perspectiva humana; e que na Europa nos falta a Pátria, isto é, a forma em que cada um de nós foi vazado ao nascer. De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do País. O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação é europeia.”

A imagem do brasileiro culto sentindo-se expatriado no próprio país, alheio à própria cultura da população local, seria formulada em 1922 por Lima Barreto, em “Transatlantismo”: “Nós, brasileiros, somos como Robinsons: estamos sempre à espera do navio que nos venha buscar da ilha a que um naufrágio nos atirou” (Barreto, 1922). Em 1932, em “Brasil Errado”, Martins de Almeida diria: “O brasileiro é um exilado dentro da própria terra”. Quatro anos depois,

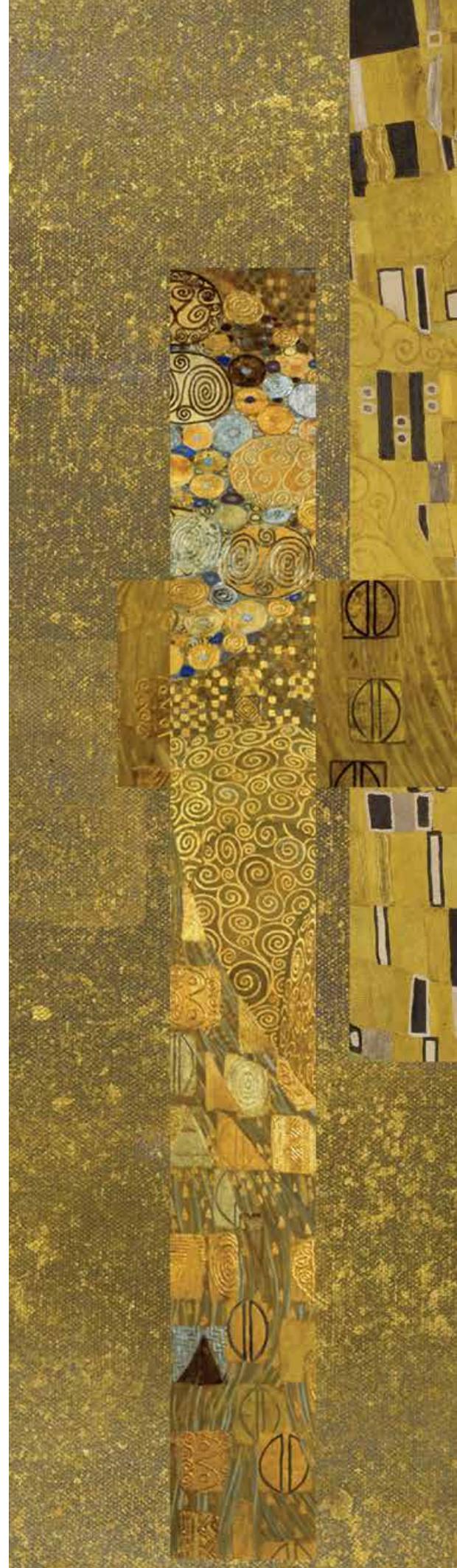
Sérgio Buarque de Holanda se limitaria a repetir a fórmula de Almeida, que pelo visto já se tornara um clichê nas primeiras décadas do século, no seu clássico “Raízes do Brasil”: “Somos ainda uns desterrados em nossa terra”.

Exposta esta hipótese – a de que a percepção periférica das elites ibero-americanas se refletiu num sentimento de inferioridade a respeito de seus produtos culturais –, gostaria de me deter no caso brasileiro. Ao longo de nossa história intelectual, manifestou-se esse sentimento de inferioridade entre nós?

Para responder a essa pergunta, é preciso recuperar os pressupostos da filosofia da história que especificavam as condições para a existência de uma cultura nacional. Até o final da Primeira Grande Guerra, a intelectualidade ibero-americana vivia sob o influxo de um paradigma civilizacional liberal, cosmopolita, para o qual havia um processo unilinear de civilização que, partindo da Europa, se espalhava pela periferia dela. Fenômeno europeu, a civilização poderia ser difundida para a periferia pelas armas, pela economia e pela cultura. Na França, as linhas gerais da filosofia da história de Hegel foram absorvidas por intelectuais como Victor Cousin, Renan e Taine, que modelaram o historicismo tão bem descrito por Arno Wehling em sua longa produção historiográfica. Para Cousin, as ideias diversas representadas pelos diversos povos eram os objetos centrais de uma história universal ou filosófica. Os povos eram os grandes sujeitos da história. Mas um “povo verdadeiro” não se confundia com mera população; ele tinha um “espírito”, na forma de uma cultura própria, que o habilitava a contribuir para o processo civilizador e se projetar no plano da história universal: “Um povo não é somente uma coleção mais

ATÉ O FINAL DA PRIMEIRA GRANDE GUERRA, A INTELLECTUALIDADE IBERO-AMERICANA VIVIA SOB O INFLUXO DE UM PARADIGMA CIVILIZACIONAL LIBERAL, COSMOPOLITA

ou menos considerável de indivíduos reunidos acidentalmente pelo vínculo de uma força externa preponderante”, explicava ele na sua “Introdução à História da Filosofia”. “Um povo só é um verdadeiro povo se exprimir uma ideia que, passando por todos os elementos de que é composta a vida interior de um povo, na sua língua, na sua religião, nos seus costumes, nas suas artes, nas suas leis, na sua filosofia, dá a esse povo um caráter comum, uma fisionomia distinta na história”. O “espírito do povo” era definido como “o princípio de desenvolvimento e de ação, é uma força da qual o povo extrai a sua, que o move e o sustenta enquanto ele dura, e que, quando ele se retira, depois que o seu desenvolvimento está completo e esgotado, o abandona e o entrega ao primeiro conquistador”. Esse “espírito do povo”, entendido como sua cultura própria, original, se





manifestava nas obras dos “grandes homens” que formavam sua elite social, política, militar, artística.

Bastava reunir os grandes homens fornecidos pelos diversos povos ao longo do tempo, e o estudioso teria diante de si a história inteira, a ordem universal. A filosofia, por seu turno era considerada a atividade mais elevada por que um grande homem poderia exprimir aquele “espírito”. Haja vista que “o degrau mais elevado da individualidade é necessariamente a reflexão”, a filosofia era “o último degrau e o resumo necessário do desenvolvimento de um povo”.

As elites oitocentistas brasileiras cedo absorveram esses conceitos e categorias, extraídos da filosofia da história, e a cultivaram por muito tempo. Assim, por exemplo, em 1919, em sua “História da Civilização”, Oliveira Lima ainda ensinava: “A história da civilização é, em resumo, a história da luta da liberdade contra o despotismo, e da igualdade contra o privilégio”; ela se desdobrava na forma de um “progresso humano constante: mesmo quando se dá recuo, é para melhor avançar”. Para ele, era “a contribuição para o progresso comum” que emprestava, “a uma raça qualquer, foros de civilizada”. O mundo era composto de três raças: a branca oferecia “o espetáculo de um progresso contínuo e compreensivo”; a amarela, longamente estacionária, dava sinais de querer se adiantar; já a negra se mostrava “ainda hoje refratária a uma civilização regular e progressiva”. Essa concepção etnocêntrica de ordem internacional

se estendia à concepção que os países cêntricos faziam do lugar de cada país independente na ordem internacional, que transpareceu em 1907 na proposta britânica para a composição do tribunal internacional arbitral, planejado por ocasião da Segunda Conferência de Haia. Os países de primeira linha, que dariam um juiz cada, eram: França, Inglaterra, Áustria, Alemanha, Itália, Rússia, Estados Unidos, Japão e Holanda. Os de segunda classe, que agrupados dariam cada qual um juiz, eram: Espanha e Portugal; Bélgica, Suíça e Luxemburgo; Turquia e Pérsia; China e Sião; Suécia, Noruega e Dinamarca. Os países de terceira ordem tinham suas individualidades totalmente dissolvidas: eram aquelas situadas nos Bálcãs; na América Central e México, e na América do Sul; cada subcontinente daria um juiz cada. Por esse critério, podem ser vistos quais eram o lugar e o peso do Brasil na ordem mundial: estava na extrema periferia dos países independentes; valia tanto quanto a Sérvia, e menos do que protetorados asiáticos, como o Sião e a Pérsia.

Como nossos intelectuais situavam ou percebiam o Brasil a partir desse quadro da história universal entendida como um processo de civilização? Eles por certo não duvidavam de que houvesse aqui um Estado; do que eles não estavam certos era que houvesse aqui de um povo como aquele descrito por Cousin, distinto de uma mera

população. Conforme já notado por José Murilo de Carvalho, percepções como esta podem ser encontradas em intelectuais atuantes nas principais instituições intelectuais do país entre 1880 e 1930, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), a Academia Brasileira de Letras (ABL) e o Colégio de Dom Pedro II (CPII), mas também nas Faculdades de Direito, na Politécnica e no Pedagogium, instituição então encarregada de balizar o ensino médio dos estados da Federação. Assim, o professor da Politécnica do Rio, Louis Couty, declarava em *A Escravidão no Brasil* (1881): “O Brasil não tem povo”. Em 1889, o deputado Joaquim Nabuco (futuro membro da ABL e do IHGB) explicava por que ainda não teria chegado a hora de substituir a monarquia pela república: “É que ainda não temos povo”. Em 1905, o diretor do Pedagogium, Manuel Bonfim, declarava em “América Latina: males de origem”: “Pouco importa o que está escrito nas Constituições, que as camadas políticas vão depositando nos armários oficiais. Como estamos, não somos nem nações, nem repúblicas, nem democracias”. Para Oliveira Lima, havia uma diferença entre povo, que supunha unidade de raça, e nacionalidade, que exigia apenas unidade de Estado. Coerente com essa distinção, ele batizou o livro que reuniu suas conferências sobre a história brasileira na Sorbonne de “Formação Histórica da Nacionalidade Brasileira” (1911). Em 1914, Alberto

Torres (IHGB) ia mais longe: “Este Estado não é uma nacionalidade; este país não é a uma sociedade; esta gente não é um povo. Nossos homens não são cidadãos, não são pessoas, não são valores”. Em 1916, era a vez de Gilberto Amado declará-lo da tribuna da Câmara dos Deputados: “Povo propriamente não o temos. Sem contar o das cidades, que não se pode dizer seja uma população culta, a população politicamente não têm existência”.

Ora, no esquema da filosofia hegemônica da história, o povo era o protagonista da história universal. Se não havia povo brasileiro, não havia cultura brasileira; e sem ela, o país não participava da “história universal”. Considerando sua localização americana, sua composição populacional e o seu caráter de país novo, o Brasil não podia ter história no sentido universal. Não houvera ainda tempo para que a ação do homem de origem europeia trabalhasse a natureza para transformá-la em cultura. O Brasil ainda não tinha história, mas geografia; ainda não tinha povo, permanecendo tão somente um país (i.e., território). Essa imagem do Brasil como reduzido à condição de natureza e geografia, privado de cultura e excluído da civilização, perpassava os testemunhos dos principais intelectuais da nossa *Belle Époque*. Em “Minha Formação” (1900), o sobredito Nabuco escrevia: “O espírito humano, que é um só e terrivelmente centralista, está do outro

lado do Atlântico; o Novo Mundo para tudo o que é imaginação estética ou histórica é uma verdadeira solidão”. Em “Contrastes e Confrontos” (1907), afirmava Euclides da Cunha: “Não temos ainda uma história. Temos anais, como os chineses. A nossa história, reduzida aos múltiplos sucessos da existência político-administrativa, falta inteiramente a pintura sugestiva dos homens e das coisas, ou os travamentos de relações e costumes que são a imprimidura indispensável ao desenho dos acontecimentos”. Não fossem uns poucos “fatos, episódios empolgantes e alguns atores esculturais”, de que a nossa pequena curta política era feita, seria possível estender para o conjunto do Brasil a expressão por

NOSSOS INTELLECTUAIS NÃO DUVIDAVAM DE QUE HOUVESSE AQUI UM ESTADO; DO QUE ELAS NÃO ESTAVAM CERTOS ERA QUE HOUVESSE AQUI UM POVO

que, havia pouco, Euclides designara a Amazônia: tratava-se de uma “terra sem história”. Em “A Organização Nacional” (1914), Alberto Torres volvia à carga: “O destino de um país é função de sua história e de sua geografia. O Brasil não tem história, que tal nome não merece a série cronológica dos fastos das colônias dispersas, e a sucessão, meramente política, de episódios militares e governamentais”.

Mas os efeitos devastadores da condição periférica à luz da filosofia da história oitocentista não paravam por aí. Se o Brasil não tinha povo nem cultura, também não tinha grandes homens. Era de que se lamentava em 1910 o jovem Gilberto Amado, em “A Chave de Salomão”: “Não tivemos ainda um grande homem. Temos tido apenas pedaços de grandes homens. No desenlace de uma história de quatro séculos, não tivemos ainda um pensador”. Quando apareciam os candidatos ao posto, eles rapidamente se desfaziam “numa coruscação de insetos efêmeros”. Daí o deserto de ideias e ideais; a vacuidade da vida

intelectual no Brasil. “Quase ninguém se ocupa de ideias gerais”, prosseguia Amado. “Nós somos vinte e cinco milhões, e não chega a uma dezena o número de homens capazes de se apaixonarem por uma ideia pura, por um pensamento desinteressado”. Num ambiente como esse, em todo adverso, era trágica a vida daqueles que, na América do Sul, pretendiam dedicar-se ao pensamento:

“Todos nós sabemos do horror que é o destino do intelectual, do pensador de nascença no Brasil (...). A sua solidão é a mais patética do mundo. Não tem eco no seio dos seus contemporâneos. É um inútil. (...). Quando ele se lembra de que não terá eco no ambiente em que vive,

nem fora dele, e se lembra de que nunca poderá intervir na corrente do pensamento universal, o seu desgosto pode ser ingênuo, para os gozadores e superficiais, mas é profundamente trágico. Nunca o seu pensamento será um fato capital do espírito humano, e a sua ambição intelectual terá de restringir-se aos papéis secundários, aos arremedos, aos comentários.”

Esse sentimento de exclusão do Brasil da “história universal”, que devia procurar o tanto quanto possível imitar a “civilização” para diminuir a distância em relação a ela, se traduziu na produção de uns poucos e incompletos inventários de sua história intelectual até a Primeira Guerra Mundial. Embora houvesse histórias da literatura em sentido amplo (como as de Norberto de Sousa, Sílvio Romero e José Veríssimo), não faltaram ensaios de história da filosofia, escritos por Sílvio Romero e Clóvis Beviláqua. Algumas histórias constitucionais da lavra de Aurelino Leal e Agenor de Roure, efetuadas na década de 1910, eram o máximo que se aproximava de uma história do nosso pensamento político. A razão era simples. Sem história, sem cultura, sem povo, sem grandes homens, não havia pensamento intelectual digno de ser inventariado. Poderiam ser redigidas “histórias do Brasil” de natureza pragmática, descritivas dos acontecimentos políticos, econômicos

e sociais ocorridos no país. Também poderiam ser produzidos trabalhos de utilidade para a realidade local ou consumo de suas elites, a partir dos modelos europeus. Mas nada disso tinha importância para a história do mundo. Essa sensação periférica teve repercussões na forma por que o “mazombo” avaliava suas atividades intelectuais no Novo Mundo. Se os frutos de sua atividade intelectual lhe pareciam sempre brilhantes, quando comparados àquele da população autóctone, vista como inferior e primitiva, por outro lado, eles lhe pareciam sempre de escasso valor, quando comparados àqueles oriundos dos países cêntricos, que lhe serviam de modelo.

Permitam-me fornecer alguns exemplos ilustrativos da tendência persistente de se avaliar negativamente a produção intelectual brasileira, por parte daqueles que se dedicavam a inventariá-la, desde o

lutas do pensamento”. As coisas não estavam melhores do ponto de vista estético. Num estudo chamado “Belas Artes” (1889), em que descrevia e avaliava o estado delas entre nós, o Barão do Rio Branco declarava que, “no Brasil, como na maior parte da América do Sul, a cultura das artes não está ainda suficientemente desenvolvida”. De notável, a época colonial legara apenas o Aqueduto da Carioca e “algumas igrejas de estilo jesuítico com imitações desastrosas do antigo, e alguns vastos edifícios, mais sólidos do que graciosos, que serviram de residência aos governadores e aos vice-reis”. No que diz respeito à escultura, o país

“ESTE PAÍS NÃO TEM IMPULSOS ORIGINAIS. NÃO EXISTE UMA SÓ IDEIA DEPOSTA ENTRE OS TESOUROS INTELECTUAIS DA HUMANIDADE QUE SEJA ORIUNDA DO BRASIL”

final do Império até a Primeira Guerra Mundial. Em “A Filosofia no Brasil” (1886), Sílvio Romero foi terminante: “Este país não tem impulsos originais. Não existe uma só ideia deposta entre os tesouros intelectuais da humanidade que seja oriunda do Brasil”. O brasileiro era “um povo de quarta ou quinta ordem, quanto às

produzira um único “estatuário de real mérito”; quanto à arquitetura, ela lhe parecia mesmo ter regredido. Sua conclusão geral era desalentadora: “Seria preciso recomeçar a obra mal tentada por D. João VI, chamando ao Brasil, durante uma vintena de anos, professores estrangeiros”. Em 1896, Clóvis Beviláqua reconhecia que o “Brasil não contribuiu com uma escola própria, sequer com um conceito original de vulto, para a desenvolvimento da filosofia humana”. A atividade filosófica entre nós só

poderia ser compreendida como composta da repercussão do movimento europeu no Brasil. O brasileiro lhe parecia ter voo baixo para a especulação intelectual: “Faltam-nos asas para esses voos”. As mesmas considerações pessimistas se encontram nos inventários da literatura brasileira. Em sua “História da Literatura Brasileira” (1912), José Veríssimo (IHGB e CPII) avaliava a produção literária nacional da seguinte forma:

“Uma literatura (...) só existe pelas obras que vivem, pelo livro lido, de valor efetivo e permanente e não momentâneo e contingente. A literatura brasileira (...) é uma literatura de livros na máxima parte mortos, e sobretudo de nomes, nomes em penca, insignificantes, sem alguma relação positiva com as obras. (...) Não pode haver maior argumento da sua desvalia.”

A aceitação da filosofia eurocêntrica da história, que tornava a produção intelectual dotada de originalidade privativa das potências europeias, se refletiu, assim, na sua preferência pelo produto cultural oriundo daqueles países, em detrimento dos próprios, vistos invariavelmente como inferiores, precários, parciais, locais. Ao se dirigir aos diplomatas estrangeiros chegados ao Rio para a Exposição de 1922, o próprio presidente da República, Epitácio Pessoa, foi o primeiro a preveni-los de que de que a cultura brasileira “naturalmente” não estava ao nível daqueles dos países “mais adiantados em civilização”. Depois

de desculpar-se com o “argumento etário” da juventude da nação, que só contava um século de existência, Epitácio pediu aos presentes a sua indulgência: o Brasil estava no bom caminho, ele afirmava, pois estava emulando os bons exemplos dos países cênicos, a que eles pertenciam – países que eram, afinal, os protagonistas verdadeiros da história universal:

“Veja que não ficamos estacionários; que o Brasil, compenetrado da missão que lhe cabe na cena internacional, tem prestado devotadamente o seu concurso à *obra da civilização em que viveis empenhados* e é digno da consideração com que o honrais neste momento – vós, que decerto reconhecereis no esforço pertinaz da *nostra adolescente nacionalidade* a promessa de uma larga política de realizações.” (grifos meus) (Pessoa, 1961:155).

É preciso reconhecer, por outro lado, que o advento de um paradigma cultural nacionalista entre as duas guerras mundiais desencadeou no subcontinente uma mudança importante no modo de conceber o lugar dos países periféricos no mundo e de aferir a qualidade da sua produção cultural. A crítica às concepções evolucionistas unilineares que haviam predominado sob o paradigma cosmopolita permitia agora identificar a singularidade da cultura de cada nacionalidade. Essa crítica matizava a crença na universalidade dos modelos, avançando, em seu lugar, a tese de que cada país possuía

uma trajetória própria; que não havia linearidade, mas pluralidade das linhas de evolução nacional. Por outro lado, a singularidade da trajetória de cada país se refletia na especificidade de sua cultura, que ganhava também, ao menos potencialmente, o selo de “originalidade”. Entre nós, nosso confrade Oliveira Vianna parece ter sido o primeiro a proclamar, na introdução de “Evolução do Povo Brasileiro” (1922), a inexistência de leis gerais da evolução dos povos, conforme haviam pregado Comte, Marx, Spencer, Darwin e Haeckel. Ele pregava a necessidade de que os intelectuais brasileiros voltassem suas atenções para o nosso passado. Pelo conhecimento das singularidades de sua formação, seria possível compreender as leis da nossa evolução e colaborar para a superação de nossa condição periférica. Afirmava ele então: “Nenhum erro maior do que o daqueles que, partindo de uma suposta identidade entre nós e os outros grandes povos civilizados (porque temos a mesma civilização), julgam-se dispensados de estudar o nosso grupo nacional nas suas peculiaridades”. Daí a “necessidade de estudarmos o nosso povo em todos os seus aspectos; no imenso valor prático destes estudos: somente eles nos poderão fornecer os dados concretos de um programa nacional de reformas políticas e sociais”.

Seu apelo não caiu no vazio. Nas décadas seguintes vieram a lume os principais clássicos da formação nacional, como “Casa Grande e Senzala”, de Gilberto Freire; “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda; “A Aventura

Política do Brasil”, de Azevedo Amaral; ou “Formação do Brasil Contemporâneo”, de Caio Prado Jr.. Surgiram também obras de análise política que teriam impacto por muitas décadas, como “Eleição e Representação”, de Gilberto Amado; “Brasil Errado”, de Martins de Almeida, “O Sentido do Tenentismo”, de Virgínio Santa Rosa; “Maquiavel e o Brasil”, de Otávio de Faria. Surgiram as primeiras histórias do pensamento político brasileiro, destituídas de viés autodepreciativo, como “Inteligência do Brasil”, de José Maria Belo, e “Orientações do Pensamento Brasileiro”, de Néelson Werneck Sodré. E as histórias das ideias propriamente ditas também não tardaram. Obras gerais publicadas por Néelson Saldanha e João Camilo de Oliveira Torres denominaram respectivamente “História das Ideias Políticas no Brasil” (1967) e “Interpretação da Realidade Brasileira – Introdução à história das ideias políticas no Brasil” (1968). Foi também em 1967 que a obra resultante do maior esforço desenvolvido pelo Instituto na produção de uma história da filosofia brasileira acabou batizada por seu autor, Antônio Paim, como “História das Ideias Filosóficas no Brasil”.

Entretanto, não se deve imaginar que a mudança de paradigma – do cosmopolita para o nacionalista – tenha sido de tal monta, que essas obras se traduzissem invariavelmente no reconhecimento de uma igualdade da sua reflexão frente àquela dos países cêntricos. Considerar e hierarquizar as diversas nacionalidades no plano de uma

“história universal” não significava equiparação automática entre eles no plano da dignidade. Embora matizada e relativizada, o elemento evolutivo da filosofia da história oitocentista – e, com eles, a sua produção intelectual – permanecia, porém, a escaloná-los. Euclides da Cunha já exprimia essa perspectiva do nacionalismo periférico em 1907: “Mais vale ser um original do que uma cópia, embora esta valha mais do que aquele. O ser brasileiro de primeira mão, simplesmente brasileiro, malgrado a modéstia do título, vale cinquenta vezes mais do que ser a cópia de segunda classe, ou servil oleografia, de um francês ou de um inglês”. A antiga classificação entre países civilizados e bárbaros foi substituída por outras que, embora supusessem a vocação de todos para se encontrarem na “linha de chegada”, não deixava de reconhecer que eles se achavam em graus diferentes de “desenvolvimento” (novo nome do velho “progresso” ou “civilização”). Da mesma forma, o reconhecimento de um lugar a cada nacionalidade e à sua respectiva cultura não significava que uma e outra estivessem à altura de seus equivalentes cêntricos. Era possível assim reivindicar a singularidade e a originalidade da cultura nacional, sem prejuízo de seu caráter exótico, ou subalterno, quando comparadas aos países cêntricos.

Forjou-se assim, por força do caráter crítico do paradigma nacionalista, adaptado pelos nacionalistas ibero-americanos, a perspectiva daquilo a que chamarei

inserção subalterna da cultura ibero-americana. Diferentemente do paradigma anterior, quando o produto intelectual periférico estava simplesmente à margem da civilização, porque desprovido de originalidade, reconhecia-se que ele estava integrado ao movimento intelectual do mundo e que ele tinha o seu valor. No entanto, ele era considerado qualitativamente inferior aos dos países cêntricos, ficando seu valor adstrito à nação que o havia produzido, para fins de autoconhecimento e valorização de sua cultura. Passava-se da condição de uma não cultura para a de uma meia cultura, quando comparada àquela dos países cêntricos. Exemplo de internalização da nova concepção da inserção subalterna da cultura periférica na “história universal” pode ser encontrado na obra clássica de Jorge Luís Romero sobre o pensamento político argentino (1944). Para Romero, haveria dois tipos de reflexão política: “vigoroso e original”, o primeiro deles era produzido em países como a Inglaterra, a França, a Alemanha; o segundo, constituído de “arremedos de ideias”, em decorrência de sua condição de países colonizados, seria elaborado em países como Argentina, Brasil e Chile. É verdade que aqueles “arremedos” eram importantes para os países ibero-americanos, pois serviam para que eles se conhecessem e pudessem modificar seus destinos. Bem se vê, todavia, que o interesse em conhecer

o pensamento periférico não se justificava no seu valor heurístico intrínseco (como o europeu), mas como mero documento histórico do passado nacional:

“Nem na Argentina nem no resto dos países hispano-americanos floresceu um pensamento teórico original e vigoroso em matéria política, nem era verossímil que florescesse. Mas (...), à parte o que seja ou não original no plano doutrinário, o pensamento político de uma coletividade possui sempre um altíssimo interesse histórico; não somente enquanto é ideia pura, mas também – e acaso mais – enquanto é consciência de uma atitude e motor de uma conduta.” (Romero, 2008: 10).

Entre nós, em 1956, seria o filósofo João Cruz Costa a expor visão semelhante na sua “Contribuição à História das Ideias no Brasil”: prolongamento da Europa, a América não teria civilização própria, nem filosofia original – ela tinha apenas esboço de filosofia. Sua posição era a mesma de Jorge Luis Romero na Argentina, quando afirmava que o estudo das “ideias” brasileiras só se justificava na medida em que era preciso conhecer a “experiência americana” da filosofia. O pensamento europeu teria adquirido na América um “estilo” próprio, decorrente do transplante das ideias para este lado do oceano. As “transformações ou deformações” sofridas neste processo era o que

tornavam o pensamento brasileiro digno de ser estudado. Dois anos depois, em “Formação da Literatura Brasileira”, Antônio Cândido reiterava a perspectiva da inserção subalterna, partilhada por seus colegas da sociologia e da filosofia. Embora reconhecesse a peculiaridade da literatura brasileira, o autor não deixava de reconhecer a sua inferioridade, quando comparada à dos países cêntricos: “Comparada às grandes,

mais generalizantes, ao passo que os países periféricos produziram somente “pensamento”, reflexões de alcance puramente particular ou local, de caráter menos abrangente e contingente, orientado para a ação prática. Quem produzia teoria era

EM “FORMAÇÃO DA LITERATURA BRASILEIRA”, ANTÔNIO CÂNDIDO REITERAVA A PERSPECTIVA DA INSERÇÃO SUBALTERNA, PARTILHADA POR SEUS COLEGAS DA SOCIOLOGIA E DA FILOSOFIA

a nossa literatura é pobre e fraca”. Ela era “um galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem do jardim das musas”.

Não há como desvincular o estudo da história do pensamento brasileiro da visão de mundo daqueles que o produziram, de acordo com a qual o Brasil se achava na periferia do mundo “civilizado”. Assim é que, nela, o emprego da palavra “pensamento” no lugar de “teoria”, para designar os seus produtos intelectuais, parece já embutir o reconhecimento da sua inferioridade. Havia implícita uma espécie de divisão do trabalho intelectual: os países cêntricos produziam a “teoria”, ou a “ciência”, ou a “filosofia”, ou seja, reflexões de alcance “universal” e, portanto, mais densas, mais abstratas,

um autor, isto é, um especialista, um acadêmico, um cientista. Quem produzia pensamento, ao contrário, era um ator, voltado para a aplicação da teoria para um contexto mais circunscrito no tempo e no espaço. O pensamento se caracterizaria pela aplicação prática, por parte dos atores dos países periféricos, à sua realidade política específica, concreta e particular, da teoria política produzida por autores que, instalados nos países cêntricos, elaborariam uma reflexão dotada de um nível maior de abstração e uma pretensão de validade universal. O pensamento era considerado um subproduto da teoria, tanto quanto se considerava a periferia um subproduto do centro, e os atores políticos, subproduto dos autores. O conhecimento do pensamento político periférico, entendido como um ramo de segunda ordem, qualitativamente inferior ao europeu, porque examinado por meio de critérios como

“originalidade”, só teria serventia para os membros da própria comunidade política igualmente periférica que o produzira. O centro produziria teoria, filosofia e ciência na forma de tratados originais e universais; da periferia, só se poderiam esperar pensamentos ou histórias das ideias, plasmados em ensaios sem originalidade ou simplesmente de baixa densidade intelectual.

Entretanto, é preciso destacar que esse quadro não permaneceu estático. Ao longo do século vinte, houve uma atenuação do grau de inferioridade do pensamento brasileiro na percepção de suas elites, que acompanhou a mudança de atitude imposta pelo paradigma nacionalista, adaptado para a periferia. Ela foi impulsionada pelas transformações operadas no âmbito da estrutura social, política e econômica brasileira, no sentido de uma maior urbanização, demografia, integração do mercado interno e desenvolvimento social e tecnológico. Ao mesmo tempo, persistia, ainda que matizada, uma abordagem tributária de uma cronosofia etnocêntrica, que pensava a ideia como um ente essencializado, absoluto, desencarnado das pessoas, que tinha um “lugar” (o “centro”) e que sofria alterações qualitativas negativas quando transferido a outro (a “periferia”). Essa concepção do pensamento político brasileiro como existente, mas qualitativamente inferior, persistiu em maior ou menor grau em instituições como o Instituto Brasileiro de Filosofia, o ISEB (com a

notável exceção de Guerreiro Ramos) e a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, que não puderam ser abordadas no presente discurso. Seja como for, o processo de superação da “condição periférica” pelo pensamento político brasileiro sofreria uma importante inflexão na década de 1970, com a pesquisa de Wanderley Guilherme dos Santos desenvolvida nos primeiros anos de existência do IUPERJ; e uma segunda, nos últimos vinte anos, ao longo dos quais erodiram muitos dos pressupostos por que se justificara, no passado, a crença da inserção

O PROCESSO DE SUPERAÇÃO DA “CONDIÇÃO PERIFÉRICA” PELO PENSAMENTO POLÍTICO BRASILEIRO SOFRERIA UMA IMPORTANTE INFLEXÃO NA DÉCADA DE 1970, COM A PESQUISA DE WANDERLEY GUILHERME DOS SANTOS

subalterna da nossa cultura. Hoje, raros são os estudiosos brasileiros que ainda proclamam – em público, ao menos – a inutilidade do estudo do pensamento nacional em razão de sua “inferioridade”.

Entretanto, muitas questões permanecem abertas. Este discurso esteve mais preocupado em comprovar a má impressão que nossos próprios intelectuais tinham do nosso pensamento político do que em esmiuçar as razões por eles apresentadas para justificá-la. Outras questões estão por investigar. Por que nossos intelectuais consideravam que não existia o povo? Em algum momento, mudaram de diagnóstico?

De que modo os “males da formação nacional” afetaram a percepção da qualidade ou da própria existência do pensamento político nacional? Como foi que cada modalidade de filosofia da história – a liberal, a positivista, a culturalista e a materialista – impactou no processo de cognição

sociopolítica nacional e se refletiu, em cada época, no modo de se avaliar nossos produtos intelectuais? Compreendido de modo detido o modo por que o nosso pensamento político foi fabricado na periferia, seria possível, mais adiante, sugerir um método alternativo de estudá-lo, apto a suprimir a distinção qualitativa entre “teoria política” (“universal” – cêntrico – superior) e “pensamento político” (“local” – periférico – inferior). Essa tarefa passaria, também, pela superação da consideração das “ideias políticas” como dotadas de vida e lugar próprios, bem como de sua indeclinável historicidade. ●

O autor é professor do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ) e pesquisador da Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB)
clynch@iesp.uerj.br