

REVISTA DO
LIVRO
DA BIBLIOTECA NACIONAL

Nº 56 ANO 20 2022



RIO DE JANEIRO



A *Revista do Livro* (RL) 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 fomentar 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, divulgando 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 é dedicado ao exame da trajetória e da produção do eminente sociólogo e pensador político Alberto Guerreiro Ramos, autor célebre por sua contribuição para o estudo das questões raciais e para o avanço da sociologia enquanto disciplina acadêmica no Brasil e no exterior.



Diogo Chiuso é o curador editorial responsável pela seleção, supervisão e revisão do material publicado no nº 56 da *Revista do Livro*, da Fundação Biblioteca Nacional, que versa sobre a vida e a obra do paradigmático intelectual brasileiro Guerreiro Ramos. 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.

R E V I S T A D O
LIVRO
DA BIBLIOTECA NACIONAL

Nº 56 ANO 20 2022

RIO DE JANEIRO



COORDENAÇÃO DE EDITORAÇÃO
Av. RIO BRANCO, 219, 5º ANDAR
RIO DE JANEIRO – RJ | 20040-008
EDITORACAO@BN.GOV.BR
[HTTPS://WWW.GOV.BR/BN/PT-BR](https://www.gov.br/bn/pt-br)



CONFIRA OUTRAS
PUBLICAÇÕES DA
FUNDAÇÃO BIBLIOTECA
NACIONAL

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

Presidente da República
JAIR BOLSONARO
Ministro do Turismo
CARLOS ALBERTO GOMES DE BRITO
Secretário Especial da Cultura
HÉLIO FERRAZ

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL

Presidente
LUIZ CARLOS RAMIRO JÚNIOR
Diretor Executivo
João CARLOS NARA JÚNIOR
Centro de Pesquisa e Editoração
ELTON GOMES DOS REIS
Coordenação de Editoração
CLAUDIO CESAR RAMALHO GIOLITO

CONSELHO EDITORIAL

CLEBER RANIERI RIBAS DE ALMEIDA
DANIEL ANDRÉ PACHECO FERNANDES
DIOGO CHIUSO
EDUARDO DE ALENCAR ABREU MATOS
ÉRICO NOGUEIRA
FLÁVIO DALTRÔ 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

Preparação de Originais
CARLOS SANTA ROSA
PAULA ROCHA MACHADO
TAIYO JEAN OMURA

Revisão de Provas
PAULA ROCHA MACHADO

Pesquisa Iconográfica
DANIEL ANDRÉ PACHECO FERNANDES
DIOGO CHIUSO
PAULA ROCHA MACHADO

Projeto Gráfico Original
ELIANE ALVES

Projeto Gráfico Adaptado, Diagramação e
Tratamento de Imagens
VARNEI RODRIGUES - PROPAGARE COMERCIAL LTDA.

Assistente Editorial
JANILDA RODRIGUES DE SOUZA
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.
Formato 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 | LIÇÕES DO VELHO GUERREIRO PARA TEMPOS PRESENTES | 62 |
| BIBLIOGRAFIA DESTA EDIÇÃO | 7 | <i>Renata Ovenhausen Albernaz e Ariston Azevêdo</i> | |
| O PAPEL DO INTELECTUAL NA CULTURA | 15 | A ÚLTIMA ENTREVISTA DE GUERREIRO RAMOS | 69 |
| <i>Fabrício Tavares de Moraes</i> | | <i>Lucia Lippi</i> | |
| ENTREVISTA Fernando Henrique Cardoso | 24 | ANTROPOLOGIA DA MODERNIDADE SECULAR | 104 |
| <i>Por Diogo Chiuso</i> | | <i>Cesar Alberto Ranquetat Júnior</i> | |
| LIVROS PUBLICADOS POR GUERREIRO RAMOS | 29 | OS PARÂMETROS CURRICULARES PARA O ENSINO DA FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO | 114 |
| GUERREIRO RAMOS, LEITOR DE ERIC VOEGELIN: TEORIA PÓS- COLONIAL E ALTERNATIVAS À MODERNIDADE LIBERAL | 30 | <i>Fábio Florence</i> | |
| <i>Christian Edward Cyril Lynch</i> | | POR QUE LER LIVROS? | 122 |
| O PAPEL DO SOCIOLOGO NA MUDANÇA SOCIAL: SOCIOLOGIA NACIONAL, HISTÓRIA E INTERPRETAÇÃO DO BRASIL NA FASE ISEBIANA DE ALBERTO GUERREIRO RAMOS | 52 | <i>Natália Sulman</i> | |
| <i>Helio Cannone</i> | | LIVRO E AUTORA: ENTREVISTA COM NOEMI JAFFE | 126 |
| | | <i>Daniel André Pacheco Fernandes (Gabinete-FBN)</i> | |

Editorial

A Revista do Livro nasceu, em 1939, como um inventário dos livros recém-publicados pelo então crescente mercado editorial brasileiro. O intuito era facilitar a pesquisa de títulos com suas resenhas e especialidades. Foram cinco edições naquele ano, e mais quatro em 1940. Depois, retornou apenas em 1956, quando abriu-se para o debate de ideias, publicando, além de um catálogo de publicações, críticas literárias, ensaios e resenhas. Tudo com “critério rigoroso, visando a honrar as tradições de bom gosto”, informava o seu editor, José Renato Santos Pereira, que aproveitou a ocasião para convocar “todos os brasileiros de inteligência a unirem esforços na luta pela elevação do nível cultural do nosso povo”. Segundo o nosso primeiro editor, nada poderia nos separar “da jornada civilizatória e cultural” que deveríamos empreender. Não seriam “credos políticos, ideológicos ou religiosos” que nos impediriam de darmos as mãos e marcharmos ombro a ombro “em direção ao generoso coração do povo brasileiro, para lhe ofertar o pão e a rosa da cultura”. Descontando a pieguice dessa oferta de pão e rosa da cultura, o apelo de Santos Pereira é sempre válido, ainda mais diante de pesquisas recentes, como os *Retratos da Leitura no Brasil* (Instituto Pró-Livro/CBL, 2021), demonstrando uma queda significativa no número de leitores, que andam gastando tempo demais nas redes sociais. A esperança é que, nas mesmas pesquisas, as pessoas revelam que gostariam de ler mais, ainda que justifiquem a falta de leitura na falta de tempo. A escassez é um paradoxo na nossa época.

Porém, é sempre preciso lembrar que a literatura não é uma coisa supérflua, mas uma necessidade civilizacional. O livro ainda é o principal suporte para a cultura porque, como dizia Borges, “é uma extensão da memória e da imaginação”. E não sobreviveríamos sem memória e imaginação. Sem livro, o cientista não poderia comunicar suas descobertas, o legislador não poderia fazer conhecer as leis, e, o mais importante, os professores não poderiam educar seus alunos.

Outro paradoxo da nossa época é a abundância de espaço para publicação, que acabou por nos fazer perder a capacidade de edição. Antes os jornais e as revistas preocupavam-se com o espaço físico, por isso era preciso descartar tudo o que não parecia relevante. Hoje, com o advento da *internet*, o espaço parece infinito, embora a vida seja curta demais para a longa quantidade de conteúdo. Editar, portanto, é definir bem os critérios de importância, de rigor acadêmico e também dos conhecimentos específicos necessários para pensarmos objetivamente. Antes, precisamos editar a nós mesmos, para livrarmo-nos de nossos preconceitos e não tomarmos como certo apenas aquilo que confirmam as nossas crenças, isolando-nos numa autoridade fictícia de quem pretende explicar tudo a partir daquilo que sequer comprehende. Uma abertura para o diálogo é necessária porque, como nos lembra o filósofo Rémi Brague¹, “a vida na pólis certamente será composta por trocas entre seus membros. E o ato por meio do qual os cidadãos reconhecem uns aos outros como concidadãos é um ato de linguagem”, afinal, nada é mais comunitário do que o ato de ouvir o que o outro tem a dizer e considerar as suas razões.

Viver em comunidade nos permite descobrir que o outro também é um ser individual com ideias e vontades próprias, e que é necessário estabelecer um diálogo com base em valores e fundamentos

¹ BRAGUE, Rémi. *Introdução ao mundo grego*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 175.

comuns. Daí a necessidade de se pensar o país, de se estabelecer exatamente esses valores comuns que irão nos orientar para a construção de uma sociedade mais saudável. Esse, inclusive, é o legado da vida e obra do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, o homenageado desta edição. Segundo o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, numa excelente conversa que pode ser conferida nas próximas páginas, Guerreiro Ramos era um pensador que sabia conjugar uma visão acadêmica e científica, com a realidade social e política do país. E Guerreiro via essa realidade de uma maneira muito pessimista. Na sua última entrevista antes de morrer, cedida em junho de 1981 para a professora Lucia Lippi² e que reproduzimos nesta edição da Revista do Livro³, Guerreiro afirma que a sociedade brasileira era absolutamente entrópica, e que nossos problemas só poderiam ser solucionados através de um milagre. Para ele, o Brasil era uma ficção, um país que não existe. Portanto, era preciso construí-lo.

Mas construir um país não é tarefa fácil – e podemos sempre recorrer a um evento literário para tratar do assunto. A fuga de Eneias que o levou ao Lácio para lá fincar as raízes de Roma, assim como profetizado pelos deuses, é a história mitológica do que até hoje conhecemos como Cidade Eterna. Porém, os versos de Virgílio salientam que muitos padeceram na “negra noite que recobria o mar”, que muitos ficaram pelo caminho com tantas guerras, “com tantos escudos lascados, capacetes e corpos carregados pelo rio Simoente”². Sem falar da discussão fratricida que antecedeu o trabalho de demarcação dos limites da cidade. Depois de enterrar o irmão, Rômulo usou uma relha de bronze no arado para marcar os contornos onde seriam erguidas as muralhas. Dessa vez, é Plutarco quem nos conta que, após todos os percalços e violências, Rômulo mandou abrir um fosso onde seriam depositadas as primícias de tudo o que era considerado bom e necessário. Por fim, cada cidadão jogaria uma porção de terra de seu país de origem, como símbolo de união entre os povos tão diversos que estavam prestes a formar uma nova pátria.³

Mitologias à parte, o conhecimento humano progride de forma colaborativa. O poeta retrata o mundo na beleza dos versos, os historiadores buscam atestar a história com o que os antigos deixaram como legado, e aos intelectuais resta a tarefa de compreender e explicar o passado, o presente e, sobretudo, orientar o futuro da humanidade.

Deixemos os cantos virgilianos e os arados com relha de bronze para os heróis das epopeias. Como um *faiseur de livres*, como diria Montaigne, propus-me a organizar aqui um registro comentado das coisas que possam ser úteis a quem tenha interesse. Assim, em vez de encerrar com uma frase de efeito, o melhor é agradecer encarecidamente a cada uma das pessoas que aqui depositaram as premissas do que é bom e necessário e, obviamente, as que contribuíram na organização deste registro.

Diogo Chiuso
São Paulo, novembro de 2022

² VIRGÍLIO. *Eneida*. I, 91-102.

³ Cf. PLUTARCO. *Vida de Rômulo*. 11, 2.

Bibliografia desta edição

Os livros indicados nos artigos e ensaios e alguns outros relacionados ao tema

Literatura

O que ela sussurra

Noemi Jaffe

Cia. das Letras, 2020

192 p.

ISBN: 978-8535933246

O novo romance de uma das autoras mais originais da literatura brasileira retrata a vida de Nadejda, a jovem russa que guardou na memória os poemas de seu marido morto pela censura soviética para evitar que fossem apagados para sempre da história. Livro finalista do Prêmio Literário Biblioteca Nacional, 2020.

Por que começo do fim

Ginevra Lamberti

Editora Âyiné, 2021

280 p.

ISBN: 978-8592649784

E se a vida fosse pensada a partir da morte? E se a ironia pudesse revelar novas perspectivas sobre o fim da vida, olhando com inteligência e humor para um dos tabus mais complexos de nossa época? Ginevra Lamberti, autora italiana cuja escrita se revela precisa e articulada, caracterizada por profunda capacidade de observação e leveza, não teme investigar os interstícios mais incômodos da nossa sociedade, tornando-os motores de sua busca. Misturando gêneros – o romance autobiográfico, que combina realidade e ficção, se entrelaça às formas da crônica e do conto –, empreende uma aventura poética e filosófica para conhecer a morte em suas múltiplas camadas: a organização de uma funerária, o mestrado em *Death Studies*, e as práticas de uma tanatoesteta são algumas das situações relatadas pela autora que ensinam a enfrentar esse capítulo da existência sem censurá-lo. Vista de perto, a morte se torna mais humana, e a seu caráter trágico e solene se acrescentam a ironia e a leveza que permitem todo tipo de reflexão, iluminando também aqueles espaços mais escuros. Lamberti fala da poesia do cotidiano a partir de outro ponto de vista: mergulhar na vida, partindo de seu fim.

Ciências sociais

A política da fé e a política do ceticismo

Michael Oakeshott

É Realizações, 2018

232 p.

ISBN: 978-8580333510

Na obra são apresentadas as duas posturas que polarizam a condução da política desde o início da modernidade. De um lado, a política da fé, que confia na capacidade governamental de solucionar problemas. De outro, a política do ceticismo, que, em lugar de instituir um fim comum aos cidadãos, assegura que os indivíduos disponham de espaço para seguir os seus propósitos. As duas atitudes são inelimináveis no mundo moderno, e ambas apresentam riscos; a predominância da política da fé, no entanto, leva o autor a enfatizar a necessidade de aprendermos com o pensamento cético. Esta edição conta com prefácio do filósofo Luiz Felipe Pondé; introdução da maior autoridade nos estudos sobre Oakeshott e Timothy Fuller; e posfácio do tradutor do volume e pesquisador da obra oakeshottiana, Daniel Lena Marchiori Neto.

Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social

Simone Weil

Editora Áyiné, 2020

142 p.

ISBN: 978-6586683134

Aos 25 anos, em 1934, Simone Weil escreveu essas *Reflexões*, um verdadeiro talismã que deveria proteger qualquer pessoa que fosse forçada a atravessar a imensa massa de mentiras que circunda a palavra sociedade. Weil foi a primeira a dizer com perfeita clareza que o homem se emancipou da servidão à natureza apenas para se submeter a uma opressão ainda mais sombria, ainda mais caprichosa e incontrolável: aquela exercida pela própria sociedade, pois parece “que o homem não consegue aliviar o jugo das necessidades naturais sem agravar na mesma proporção o jugo da opressão social, como pelo jogo de um misterioso equilíbrio”. Mas, como sempre em Weil, o olhar é tão preciso exatamente porque vai além do presente imediato e percebe uma imagem inabalável do Bem, em relação à qual julga o mundo. É um olhar que nos permite “fugir do contágio da loucura e da vertigem coletiva, reatando, por conta própria, acima do ídolo social, o pacto original do espírito com o universo”.

Os limites da política – uma divergência

José Arthur Giannotti e Luiz Damon Santos Moutinho

Cia. das Letras, 2017

168 p.

ISBN: 978-8535929591

Qual o lugar da política em nossas modernas sociedades capitalistas? De que política se trata? Como a democracia deve se haver com uma economia que provoca riqueza gerando desigualdades insalubres? Essas são algumas das questões sobre as quais se debruçam os filósofos José Arthur Giannotti e Luiz Damon Moutinho em *Os limites da política*. Instigado pelo alcance e profundidade do e-book *A política no limite do pensar*, de Giannotti, publicado pela Companhia das Letras, em 2014, Luiz Damon reagiu escrevendo um ensaio em que refletia sobre as bases filosóficas dos argumentos do colega. As provocações de Damon levaram Giannotti a acentuar ou corrigir algumas de suas ideias. *Os limites da política* nasceu de um intenso debate entre os dois filósofos, com réplicas e tréplicas, agora reunidas em um só volume juntamente ao ensaio original que deu origem à polêmica.

O futuro da democracia

Norberto Bobbio

Paz & Terra, 2009

304 p.

ISBN: 978-8577530878

Um estudo importante para entender os conceitos de liberdade, justiça social e o dinamismo inerente aos estados democráticos. *O futuro da democracia* reúne sete ensaios que foram publicados originalmente entre 1978 e 1984 e que reavivam o debate sobre as diversas transformações pelas quais passou a democracia. Bobbio fala sobre o que seria a democracia real e a ideal, e pondera: “mesmo a democracia mais distante do modelo (ideal) não pode ser de modo algum confundida com um Estado autocrático e, menos ainda, com um totalitário”. O autor confronta o que foi prometido e o que foi efetivamente realizado nas sociedades democráticas, combina o liberalismo clássico com a tradição socialista, construindo uma polêmica vibrante e refinada contra os reacionarismos e os dogmatismos. Aponta, ainda, o que seriam as seis promessas não cumpridas nas democracias estudadas: o pluralismo, a representação de interesses, a persistência das oligarquias, o espaço limitado, o poder invisível, e a educação para a cidadania.

Ideologia e utopia de Karl Mannheim

Thiago Mazucato
Ideias & Letras; 2014
120 p.
ISBN: 978-8565893640

Apresenta a produção intelectual e a trajetória de Mannheim, sociólogo alemão. São destacados e analisados com maior profundidade dois conceitos-chave: ideologia e utopia, termos que perfazem o título da obra mais famosa e mais importante do autor, e também sua derivação – quase inevitável na lógica proposta por Mannheim de uma ciência dotada de capacidade de transformação – para o domínio da ação política.

A ideologia e a utopia

Paul Ricoeur
Autêntica, 2015
368 p.
ISBN: 978-8582176047

Desde Mannheim, Ricoeur é o primeiro a abordar ideologia e utopia num mesmo quadro conceitual. Analisa textos do jovem Marx, discute teses de Althusser, Weber, Habermas e Geertz: a distorção ideológica se baseia na estrutura simbólica da vida social e não se reduz a justificações e identificações – ilusões socialmente necessárias. Com Mannheim, Saint-Simon e Fourier, a utopia, não reduzida a patologias desconectadas da “realidade”, promove um distanciamento crítico e fecundo – utopia como poesia social. Nesse sentido, prolonga-se e aprofunda-se um problema formulado por Ricoeur desde *Du texte à l'action* (1986): a utopia impede o “horizonte de expectativas de fundir-se com o campo da experiência”? A hipótese é que a conjunção de utopia e ideologia constitui um exemplo do que Ricoeur chama imaginação social e cultural.

Política como vocação e ofício

Max Weber
Editora Vozes, 2021
120 p.
ISBN: 978-8532664464

O que entendemos por política? O texto aqui apresentado resulta de uma conferência proferida por Max Weber em Munique no ano de 1919. Aqui ele aborda política como “*Beruf*”, termo alemão que possui dois aspectos: de um lado, é “vocação”, e de outro é “profissão” ou “ofício”. Por se tratar, naturalmente, de um conceito vasto, Weber logo foca na definição central de política como sendo a direção ou a influência na direção de uma associação e, especificamente, de um Estado. A partir da observação sociológica, “política” significaria a aspiração a influenciar a partilha do poder, seja ele entre Estados ou, no interior de um Estado, entre

os grupos humanos nele contidos. Quem faz política aspira sempre ao “poder”, seja ele visto como meio para atingir outros fins (ideais ou egoístas) ou como fim em si mesmo, como “poder pelo poder”, a fim de gozar da sensação de prestígio que ele proporciona.

Sociologia da cultura

Karl Mannheim

Perspectiva, 2014

240 p.

ISBN: 978-8527302470

Três ensaios fundamentais que são, não só uma continuação da *Sociologia do Conhecimento*, mas, também, um novo ponto de partida de suas teses em *Ideologia e Utopia*. Aqui, o autor abandona deliberadamente sua visão anterior *ad hoc* em relação a temas históricos e estuda a *intelligentsia* e o processo democrático acima do nível histórico, buscando relacionar o crescimento da atitude democrática com a epistemologia, abarcando o pensamento discursivo como a gama inteira da expressão simbólica na qual inclui a arte e a religião.

Da monarquia à oligarquia: história institucional e pensamento político brasileiro

Christian Edward Cyril Lynch

Editora Alameda, 2014

284 p.

ISBN: 978-8579392641

O livro examina as transformações sofridas pela representação política brasileira durante as duas primeiras etapas de construção do seu Estado nacional: a monárquica, vivenciada sob as formas constitucionais imperiais e marcada pela hegemonia da representação enquanto personificação exercida pela Coroa (1822-1860); e a oligárquica, que começou a se esboçar sob o Império e se consolidou sob as formas constitucionais republicanas, caracterizada pela hegemonia da representação enquanto mandato dos setores oligárquicos (1860-1930). Depois de comparar os dois períodos, o autor aponta a timidez ou a pouca relevância do tema da representação durante a República.

Sob três bandeiras: anarquismo e imaginação anticolonial

Benedict Anderson

Editora da Unicamp, 2014

304 p.

ISBN: 978-8526812222

Neste seu instigante novo trabalho, Benedict Anderson oferece uma envolvente análise da política e da cultura do final do século XIX contra o pano de fundo do anarquismo militante na Europa e nas Américas, o levante armado de José Martí, em Cuba, e os protestos anti-imperialistas na China e no Japão. Anderson mapeia as complexas interações intelectuais de dois grandes escritores filipinos – o romancista político José Rizal e o pioneiro folclorista Isabelo de los Reyes – com a vanguarda europeia da literatura e da política, conectando os movimentos nacionalistas da época. *Sob três bandeiras* é um trabalho brilhante e original sobre a história explosiva das independências nacionais e da política global.

Ensaios

A mente imprudente

Mark Lilla

Record, 2017

196 p.

ISBN: 978-8501111326

Os intelectuais na atividade política. *A mente imprudente* mostra um perfil de pensadores que se deixaram iludir de tal maneira pelas ideologias e convulsões da sua época que fecharam os olhos ao autoritarismo, à brutalidade e ao terrorismo de Estado, com resultados graves para nossa vida intelectual e política. Traçando perfis de seis destacados pensadores do século XX – Martin Heidegger, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Michel Foucault e Jacques Derrida –, Mark Lilla explora a psicologia do compromisso com o pensamento político, explicando de que modo intelectuais que se revelam incapazes de dominar as próprias paixões podem ser arrastados para uma esfera política que mal compreendem.

Filosofia

As fontes do “self” – a construção da identidade moderna

Charles Taylor
Edições Loyol, 1997
672 p.
ISBN: 978-8515015450

Do ponto de vista ético, o autor identifica três fontes que emergem da história da identidade moderna: o pano de fundo teísta; a visão naturalista do livre pensamento, que hoje assume as formas do cientismo; e o expressionismo romântico. A visão ética da modernidade, construída sem nenhuma referência à noção de Bem, é apresentada como fruto do conflito e dos pontos em comum entre essas visões. O livro, escrito de forma bastante clara e acessível, poderá ser usado com êxito nas disciplinas que envolvem a compreensão deste fenômeno: sociologia, linguística, literatura, psicologia, pedagogia, filosofia etc. Charles Taylor é professor emérito de filosofia política da Universidade de McGill, Canadá.

Filosofia e antifilosofia

Michele Federico Sciacca
É Realizações, 2011
144 p.
ISBN: 978-8580330090

A história do pensamento do homem é uma luta contínua entre filosofia e filodoxia, a qual, optando pelo particular e o mundano que não é concreto, perde o logos e com ele o saber; e a filosofia, empenhada, por sua vez, contra a filodoxia, em manter inabalável o logos – para ela questão de ser ou de não ser – sem perder o mundano, antes se esforça para torná-lo verdadeiro ou iluminá-lo pela luz da verdade. No cumprimento dessa tarefa, ela é solicitada e estimulada por exigências indeclináveis que lhe põem a filodoxia ou a sofística. Assim, Sócrates e Platão, filósofos ou amantes do logos, se opõem aos sofistas, amantes das sensações e da opinião e negadores do ser ou da verdade, mas sem que ignorem o valor do mundo da doxa. Falamos dos sofistas e de sofística, de filodoxos e de filodoxia, para indicar aquela posição que, negando o princípio da verdade, o substitui pela doxa, considerada como o único conhecimento do qual o homem é capaz; ela nega, por isso mesmo, o princípio do saber enquanto tal, e o filosofar se põe como antifilosofia ou pseudofilosofia, que significa a “falsa filosofia” e também a “filosofia do erro”.

Foucault – ou o niilismo de cátedra

José Guilherme Merquior

É Realizações, 2021

440 p.

ISBN: 978-6586217223

Traduzido para diversos idiomas e celebrado por intelectuais como Camille Paglia e Kenneth Minogue, este volume – originalmente integrante da coleção *Modern masters*, editada por Frank Kermode – faz uma bem-informada avaliação crítica tanto da figura como da obra completa de Michel Foucault, um dos mais prestigiados pensadores franceses. José Guilherme Merquior examina cada um de seus livros e denuncia a inexatidão com que os dados históricos são tratados na maioria deles; ao mesmo tempo, se esforça por compreender o projeto foucaultiano, identificando seus pontos altos e reconhecendo sua pertinência. Ao fim, a imagem de um retórico melancolicamente desencantado com a ciência e com a razão é o que emerge de *Foucault – ou o niilismo de cátedra*. Esta edição inclui a entrevista que Foucault concedeu a Merquior e a Sergio Paulo Rouanet, além de prefácio e posfácios de estudiosos da obra merquiorana e fac-símiles do Arquivo José Guilherme Merquior.

Depois da virtude

Alasdair MacIntyre

Vide Editorial, 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.

O papel do intelectual na cultura

*o escritor é uma sombra de uma sombra
o que fala põe-o fora de si
e de tudo o que não existe.*
Manuel António Pina
(“Transforma-se a coisa
estrita no escritor”)

Fabrício Tavares de Moraes⁴

Cynthia Ozick disse certa feita, num aforismo cuja condensação talmúdica nos desconcerta em um primeiro momento, que, “sem críticos, incoerência”. Ora, talvez nosso repúdio ou desconforto interno para com essa parataxe seja precisamente o efeito que a autora desejava suscitar-nos com essa formulação conscientemente desajeitada, como que exemplificando, sintaticamente, que a ausência de trabalho crítico numa sociedade impede a mínima conjunção entre os diversos estratos e instituições da mesma.

No entanto, num primeiro momento, a visão de um conjunto difuso de críticos trabalhando contra o caos que espreita toda comunidade aparentemente se deve antes ao gnosticismo que a uma concepção moderna e secularizada desses que são muitas vezes tidos como os “leitores especializados”, num mundo, em tese, cada vez mais avesso à leitura e, contudo, cada vez mais

dominado pela “barbárie da especialização”. No cenário contemporâneo, a *crítica* e os *intelectuais* constituem na verdade um binômio, pois se supõe sempre que o intelectual, nos dizeres de Sartre, seja aquele que “se intromete onde não é chamado”, mas, de igual modo, movido talvez por uma impertinência reprovável, busque uma radiografia de todas as estruturas existentes numa ordem social.

Obviamente, porém, o intelectual pode livrarse de seu aparato crítico, valendo-se, pelo contrário, do obscurecimento da linguagem, bem como de confusões teóricas deliberadas, quando, por exemplo, se torna vassalo de certa plataforma política ou projeto social – e aí a imagem do próprio Sartre distribuindo panfletos maoístas pelas ruas de Paris também nos serve não só de advertência, como igualmente de confirmação poética da insensatez de muitos intelectuais.

.....
⁴ Doutor pelo programa de pós-graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Juiz de Fora, com estágio de doutorado sanduíche em *Queen Mary University of London*, Londres, Inglaterra. Professor adjunto do curso de Linguagens e Códigos, da Universidade Federal do Maranhão, *campus São Bernardo*. Tradutor e ensaísta. Autor do livro *À sombra da modernidade: ensaios sobre antimodernos* (editora Monergismo). Contato: fabricio.tavares@ufma.br.

Ora, nas quatro últimas décadas, especialmente após a queda do muro de Berlim, não faltaram relatos, monografias e ensaios tratando sobre fenômenos como o *terrorismo intelectual*, a *traição dos intelectuais*, os *radicais nas universidades* e a *húbris* dos pensadores. Mark Lilla, em seu livro *A mente imprudente*,⁵ analisando pensadores modernos e distintos como Martin Heidegger, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Jacques Derrida e Alexandre Kojève, dentre outros, diz que a experiência decepcionante de Platão com Dionísio, o tirano de Siracusa, marca, na história ocidental, uma relação sempre problemática, por vezes pérvida, entre os intelectuais e o poder político.

Uma breve análise da história mundial do século XX, diz-nos Lilla, evidencia que figuras extravagantes ou mesmo execráveis como Amin Dada, Stalin, Mao Tsé-Tung, Ho Chi Minh e José Efraín Ríos Montt tiveram seus turibulários, sempre disponíveis para a manufatura de justificações ou análises dos atos ou agendas de seus senhores.

A causa por trás do apoio de homens e mulheres brilhantes a tiranos e tiranetes ao longo do século XX, isto é, o impulso que mobilizou os intelectuais *filotirânicos* a balizarem teoricamente regimes que desprezavam o império da lei se deve, de acordo com Lilla, a uma “força maior”, mais especificamente, o amor ou *eros* que age em todos os seres humanos, ora dirigindo-os à forma mais elevada, que é a ordenação da alma e das casas, ora dirigindo-os à dimensão inferior, que é a tirania. A reputação de muitos desses intelectuais do século passado (e, claro, deste século XXI), os quais desprezavam toda humildade e prudência pedagógica, se baseava antes “na excitação das paixões do que em sua canalização”. A mente imprudente, em suma, crê que só pode sentir-se realizada convertendo tiranos ou convertendo-se a tiranos...

O livro de Lilla, sendo rigoroso e elucidativo, se sobressai em meio a uma tradição de obras críticas aos intelectuais, as quais, não raro, além das generalizações e ausência de esclarecimentos conceituais, reduzem personalidades a caricaturas. Evidentemente, essa representação superficial não se limita às antigas críticas reacionárias ou nacionalistas, que veem respectivamente o intelectual como o paradigma da “doença da abstração” ou do desenraizamento em relação ao húmus da nação, como diria um Maurras. Pelo contrário, no âmbito da esquerda acadêmica, bem como nos libertários de todos os matizes, não nos faltam variações sobre os antigos temas do intelectual nefelibata ou do panfletário irresponsável, que justifica as ações atrozes de determinado líder político ou simplesmente abjura, sem maiores consequências, seus equívocos ou irresponsabilidade.

Portanto, as descrições e retratos dos intelectuais vão desde os livres-pensadores da ilha de Laputa (do romance de Swift), imersos na abstração, no estudo da música e da matemática e frequentemente distraídos a ponto de terem a postos um criado para despertar-lhes sempre que se perdiam em raciocínios, até à visão prevalente nesta era dita pós-ideológica, quando tanto as utopias de esquerda quanto os modelos integralistas falharam, na qual o intelectual é o manufator de ideologias, espécie de Rasputin que turva a inteligência coletiva e envenena o senso comum com seus discursos. Obviamente não faltam também as representações idealizadas do intelectual como guia espiritual dos povos, ou como indivíduo conduzido exclusivamente pela busca desinteressada do Bem, do Belo e do Justo.

Se tivéssemos, porém, de pautar-nos num momento histórico que servisse de marco de origem do intelectual moderno, possivelmente não nos caberia alternativa senão o caso Dreyfus, como propõe Enzo Traverso.⁶ Afinal, diz-nos o historiador italiano, esse evento “colocou em

5 Mark Lilla. *A mente imprudente*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2017.

6 TRAVERSO, Enzo. *Onde foram parar os intelectuais?* Tradução de Lucas Neves. Belo Horizonte/Veneza: Áyiné, 2020.

PÉTITION

A Messieurs nos Députés

Messieurs,

Au milieu de l'effervescence créée par l'explosion des sentiments admirables de nos chers étudiants, qui, à la grande joie des vrais patriotes, réclament enfin, et combien impérieusement ! l'immédiate suppression des dispenses de service militaire à eux imposées en dépit des mémorables protestations dont le quartier Latin retentit encore, il échappera peut-être à votre haute attention un fait d'une gravité exceptionnelle, et qu'en conséquence je me permets de vous signaler, humblement.

Une feuille audacieuse entre toutes, et, qui plus est, subversive, j'ai nommée — est-il besoin de le dire ? — *le Temps*, vient d'outrager l'armée française avec une impudence qui appelle l'impitoyable sévérité des lois, des justes lois.

En ces temps troublés, il faut affirmer bien haut la pureté de ses intentions ! Je déclare donc qu'il ne s'agit pas ici d'une basse délation, messieurs les Députés. Pareille vilenie serait indigne de citoyens !

Billot se sera soucié de que si ard la pétition du pouvill !

C'est pour que je crois d'appeler ve qu'il y ait feuilles su Votre vigila ma pétition porte. Déjà, justement v la presse, qui vais citoyen d'hui, vous les déliés de Ils sauront de main et à l'exemple pareilles cal l'honneur de pays et pou jors, il ne r bien pensan honneur d'a

Faites vot tés, tout vo un châtime ses congén enfin les réc bons jeunes pôt du sang d'ouvriers !

L'Aurore, 23 de janeiro de 1898. Fonte: Gallica, Biblioteca Nacional da França.

questão a República, a justiça, os direitos humanos, o antisemitismo". De fato, "a transformação do adjetivo 'intelectual' em substantivo se opera no fim do século XIX", embora, é claro, a atividade em si seja muito anterior. Traverso é ainda mais específico: "o primeiro a empregá-lo [o termo] em sua acepção atual é, sem dúvida, Georges Clemenceau, em 23 de janeiro de 1898, em seu jornal *L'Aurore* (A Aurora), aludindo a uma petição em defesa do capitão Dreyfus".

Com efeito, a década de 1890 testemunha a transformação da impressa numa indústria; cultura e lazer são termos cada vez mais próximos no vocabulário e imaginário da burguesia europeia, especialmente. Desse modo, naquele momento, o próprio mercado é um "vetor de emancipação dos intelectuais", pois permite que

vivam de sua pluma, "não mais às custas do príncipe a quem serviam de conselheiros".

Traverso, portanto, segue a linha mais progressista que concebe o intelectual como aquele que questiona (ou deveria fazê-lo) o poder, o contestatário das doutrinas e discursos dominantes, que provoca amigavelmente a discordia no meio social, como praticante e imitador talvez da maiéutica de Sócrates. Desse modo, vê-se que o intelectual, ao menos nessa linha que hoje prevalece nas democracias do Ocidente (ou de suas periferias, como é o caso do Brasil), é quase infalivelmente identificado ao liberal, isto é, ao indivíduo que, em tese, recusa toda sorte de vassalagem doutrinária e se mostra moderado, tolerante e avesso aos preconceitos vigentes nesta ou naquela sociedade. Há aqui, por óbvio, uma confusão entre uma atividade (que por vezes possui uma dimensão de sentido que ultrapassa a mera perspicácia teórica) e um posicionamento sociopolítico — um equívoco, porém, que se explica pela coincidência de ambos em vários nomes célebres.

A questão incontornável, no entanto, é esta: e quando o próprio discurso dominante é pensado e sustentado por intelectuais? Ou quando o "ponto de vista crítico" introduzido pelo intelectual é antes um elemento disruptivo das frágeis e ocasionais concórdias que uma sociedade vivencia? Pois, afinal, o próprio caso Dreyfus teve, de um lado, um Bernard Lazare, o esquecido escritor judeu que cunhou o lema *J'accuse* (embora o mérito tenha sido posteriormente atribuído a Zola), e, por outro, como verdadeiro antípoda, um León Daudet, filho do talentoso Alphonse Daudet e autor do sintomático *Le stupide siècle XIX* [O estúpido século XIX], com suas generalizações, condenações apressadas e denúncias de conspirações semitas que supostamente se estendiam por todo o território francês. À vista disso, é possível que, diferentemente do que propunham os mais exaltados dentre os iluministas, a oposição não seja tanto entre iluminados e bárbaros, entre esclarecidos e obscurantistas, mas sim entre diferentes propostas existenciais

(ou metafísicas) de ordenação da alma humana e, concomitantemente, da sociedade.

É claro que, ainda assim, faz-se necessário um juízo ético que considere e sopesse cada proposta, com base num quadro de valores humanitários e/ou religiosos. No entanto, é talvez nesse ponto que uma crítica tão célebre como a de Albert Camus, em seu *O homem revoltado*, nos desvele outra dimensão no engajamento do intelectual, nomeadamente, a constatação melancólica de que mesmo os sistemas que propõem valores elevados e louváveis, quando assumem o poder

ou são postos em prática, não raro traem esses mesmos ideais, do que se segue que “o crime é racionalizado”, consequentemente “assumindo todas as figuras do silogismo”.⁷

Embora Camus paradoxalmente tenha se tornado quase referência obrigatória nas listas de apologética de neoconservadores estadunidenses dos anos 80, não se trata aqui simplesmente da velha retórica da intransigência, analisada por um Albert O. Hirschman, que supostamente sempre lobriga o perigo e entrevê apenas perversidade, ameaça ou futilidade em qualquer ação

em prol das melhorias do ambiente e circunstâncias humanas. Antes, há, como é óbvio, um hiato entre os ideais e nossa práxis, entre o domínio da inteligibilidade e a massa de acontecimentos que nos rodeia. O reconhecimento e aceitação dessa lacuna entre real e ideal é, ainda segundo Lilla, uma das definições possíveis de ironia – e diríamos mais: um sinônimo possível de maturidade.

*

José Geraldo Vieira, em um artigo intitulado “A crítica e seu *handicap*”, publicado originalmente no *Jornal de Notícias*, em maio de 1949, diz, com certa ironia, que caso a crítica literária especializada se quisesse de fato honesta e competente, não se contentando em “alinhavar uns conceitos protocolares”, teria em tese de atualizar-se com a produção recente de todos



7 CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 13.

os grandes centros universitários, forrando-se “com uma densa bibliografia de cursos de físicos, matemáticos, economistas, psicólogos e estetas, levando para a rua sempre um Alvin Hansen ou um Raphael Demos”, “receber assinaturas de revistas de Harvard”, exercitando-se, enfim, nas atuais filosofias da arte e “consultando sempre um Alfred Tarki”.⁸

Como, porém, Fausto já recebeu, em nosso lugar, a justa condenação por esse devaneio, resta ao crítico apenas “o *handicap* de quem se abalança, fazendo crítica literária, querer, em face dum livro que mesmo lendo lhe fica difuso, fingir conhecimento global, como se um setor de crítica fosse sempre aclarado pelo Pentecostes”.⁹ Desse modo, há uma defasagem da crítica em relação ao conhecimento científico – ou mais corretamente, o crítico (o intelectual) é, em tese, um retardatário na marcha da história. Pois, afinal, como diria Virgil Nemoianu, a arte como um todo, mas especialmente a literatura, se encontra no rescaldo ou na ressaca das avalanches históricas, frequentemente reunindo os estilhaços e cacos que restaram dos conflitos entre as ideologias (que, diferentemente da filosofia e a religião, estão necessariamente atreladas à história, sendo pois dela dependentes), oferecendo ao fim, e após certa protelação, um quadro estético amplo, verdadeira síntese e ordenação das tensões e dicotomias que antes recusavam a integração.

Numa analogia bíblica, portanto, talvez o papel do intelectual em nossa sociedade esteja próximo ao do profeta Ezequiel, convocado a colocar-se na brecha diante do Senhor e a favor da Terra, para que ele não destruísse esta. Dito de outro modo, os intelectuais não são apenas as antenas da raça, como Pound concebia os poetas, mas também os *amortecedores* do maquinário social, já que idealmente suprimem ou lançam suas frágeis pontes sobre os abismos, colocando-se, tal como o profeta no exílio, numa posição de defesa, entremeio, integração, e (por que não?) de expulsão ou exílio. São, ao menos nesse

sentido, vigias que observam a intensificação ou arrefecimento da entropia, que sempre espreita as sociedades humanas, e ao mesmo tempo são as primeiras vítimas potenciais de todo e qualquer ataque externo, ou da condenação interna, que sempre pune com rigor as sentinelas que adormecem e assim colocam a cidade em risco.

O intelectual, portanto, é esse leitor (no sentido amplo do termo como hermeneuta de tudo que é semiótico, vale dizer, toda a realidade) imerso no mundo da cultura, mas que tem, mais agudamente que a maioria dos demais homens, o olhar de fora, um olhar integrador. Cabe aqui, pois, a lembrança de que *teoria*, etimologicamente, se refere à visão. Portanto, entre um intervalo e outro, entre um acontecimento e outro, entre a obra e sua recepção, resta esse entremeio que é o lugar por natureza do intelectual – o estreito espaço onde a ironia, como vimos acima, é possível.

O escritor Ricardo Piglia, no seu prefácio ao romance *Facundo: civilização e barbárie*, de Domingo Faustino Sarmiento, obra fundante da literatura argentina, propõe uma imagem para a dinâmica existencial de sua nação. Ora, arriscar, neste ponto, uma ampliação do entendimento original de Piglia, seria uma radiografia não apenas do intelectual argentino, mas também, se nos é permitido aqui o hiperônimo, do intelectual latino-americano, que inclui, por óbvio, os pensadores e críticos brasileiros.

Para Piglia, “a perspectiva estrábica é a verdadeira tradição nacional” (diríamos: de toda a América Latina), pois “se constitui nessa dupla visão, nessa relação de diferença e aliança com outras práticas e outras línguas e outras tradições. Um olho é o *aleph*, o próprio Universo; o outro olho vê na sombra dos bárbaros o destino sul-americano”. Esse olhar estrábico “é assincrônico: um olho mira o passado, o outro está posto no que virá”, de modo que temos aí uma literatura (e uma crítica) “marcada pela cisão, pela dupla temporalidade, pelas duas autonomias, pelo olhar

8 VIEIRA, José Geraldo. *Impressões & Expressões*. Curitiba: Arcádia, 2016. p. 53-54.

9 *Ibid.*, p. 55.

do vesgo”.¹⁰ Com efeito, as várias vanguardas estéticas e políticas do nosso modernismo, por exemplo, transformaram (ou ao menos intetaram fazê-lo) o que antes se mostrava como subserviência cultural em dupla consciência, em um trabalho de convergência e síntese de fontes e interpretações de mundo distintas.

Nesse sentido, de forma mais intensa que os intelectuais de outros contextos nacionais e culturais, os nossos lidam também com essa perspectiva dupla, que por vezes só se mantém por um precário equilíbrio, que se esquia tanto da alienação disfarçada de cosmopolitismo quanto dos preconceitos paroquiais.

*

No entanto, uma ênfase no trabalho crítico do intelectual possivelmente obnubila sua dimensão *criativa* ou estética. Afinal, o artista também não participa do domínio do sentido? E sendo a arte, segundo Schelling, a síntese do infinito no finito, não seria a crítica necessariamente um trabalho secundário e, portanto, inferior, isto é, uma atividade de epígonos? A discussão, como se sabe, extrapola o âmbito acadêmico e subsiste até proverbialmente no senso comum, constituindo-se mais uma das inúmeras *idées reçues* que, por vezes, servem antes de véu obscuro que de substrato para a reflexão.

Por mais que sejam apressadamente dispostas como atividades antípodas ou mesmo rivais, crítica e produção artística são não apenas complementares, mas estão embrionariamente ligadas: Bruno de Cessole, o crítico e romancista francês, nos lembra que, para um Oscar Wilde, “a antítese entre faculdade criativa e faculdade crítica é puramente arbitrária. Na fonte de toda criação artística se encontra o espírito crítico, sua faculdade de compreensão e de discernimento, sua intuição quanto à omissão salvadora”.¹¹ A crítica fornece ferramentas também ao artista

para que este encontre, em outras obras de arte, os elementos necessários para a construção de sua própria síntese. Daí a necessidade de um espírito e sensibilidade plásticos, por parte do crítico, a fim de que haja, de fato, empatia com a consciência dos artistas. Esta é possivelmente a razão por que Julien Gracq diz que a crítica é “uma criação dentro da criação”. Assim, ainda segundo Bruno de Cessole, se há uma baixa em determinada literatura, isto se deve, em parte, ao enfraquecimento do espírito crítico.

O mundo moderno, em especial, em virtude das aceleradas transformações sociais, políticas e filosóficas que vivenciou, testemunha nitidamente essa conjunção essencial à produção estética; não surpreende, pois, que os grandes poetas e escritores do século XX sejam também os principais críticos e, ao mesmo tempo, escavadores de fórmulas esquecidas e proponentes de novas interpretações: T.S. Eliot, Pound, Paul Valéry, Miłosz.

Ora, o intelectual artista certamente corre mais riscos – sua sinceridade estética confunde-se por vezes com cinismo ou ingenuidade. Há também o risco de criar-se uma obra natimorta ou póstuma. É o caso, para citarmos nosso rincão, de Qorpo Santo, tido como precursor obscuro tanto dos surrealistas quanto da patafísica de Jarry, e cuja obra “saltou” as categorias interpretativas de sua época. São esses intelectuais, no entanto, que preparam o tempo, cultivam o futuro. E embora caiba aqui a profecia de Harold Bloom, em seu *Mapa da desleitura*, que, “com o prolongamento da história literária, toda poesia se torna necessariamente crítica em verso, bem como toda crítica se torna poesia em prosa”¹² (conforme outros poetas, oprimidos pela influência de seus predecessores, os *desleem* ou os *desapropriam*), vemos, porém, que os críticos, em geral, se mostram muito mais suscetíveis

10 PIGLIA, Ricardo Piglia. Sarmiento escritor. In: SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: civilização e barbárie*. Tradução de Sérgio Alcides. São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 15.

11 CESSOLE, Bruno de. *Le déclin politique de la France est inséparable de son déclin littéraire*, Philit. 14 fev. 2016.

12 BLOOM, Harold. *Um mapa da desleitura*. Tradução de Thelma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p. 23.

ao esquecimento e à infâmia que, por exemplo, artistas menores.

Entretanto, reafirmando as funções distintas (mas não opostas) do intelectual criador e do intelectual crítico, qual seria a relação deste último com o primeiro? E qual é o dever ou papel dos dois para com o âmbito social? Ora, num primeiro momento, talvez o papel social da crítica em relação à criação seja a preparação do substrato cultural para uma obra, aliás, para as futuras obras. Pois, afinal, a “obra forte”, para valermos-nos da expressão de Bloom, é aquela que se arraiga no tempo, e aí vai maturando e criando raízes mais profundas até confundir-se ou fundir-se ao imaginário social, ao repertório semântico e semiótico de uma comunidade. Portanto, uma obra cumpre seu destino, isto é, sua escatologia estética, quando sua linguagem se torna linguagem corrente e suas formas oferecem as categorias ao pensamento ordinário. Pensemos aqui, por exemplo, nas descrições que Dante faz do inferno, que constituem, hoje, um arquivo imagético a que tanto parte da cultura popular quanto a indústria cultural recorrem nas suas composições e formulações estéticas. Essa dispersão e enraizamento é fenômeno raro, mas verificável. Possivelmente essa também seja a função mais nobre do intelectual criador.

Desse modo, a crítica (e obras artísticas e autores menores), a longo prazo, “adubam” a consciência social para a recepção de obras maiores, ao mesmo tempo que preparam a matriz para a gestação de novos universos simbólicos e estéticos. Como já disse certo crítico, um monumento como o *Fausto*, de Goethe, se assenta sobre inúmeras outras obras pequenas ou irregulares, que se constituem como as bases simbólicas e semióticas.

À vista disso, o intelectual crítico, se se atém ao seu trabalho legítimo, fornece as ferramentas básicas para a apreensão de uma obra de arte que,

por sua vez, caso tenha força e sorte, unir-se-á, numa coalescência, ao consciente e ao inconsciente de uma sociedade. Em suma, o intelectual que interpreta uma obra “exercita”, pois, a sociedade para que esta não só receba, mas também *produza* obras. Fornece os complexos de ideias e símbolos de determinada literatura, filosofia ou atividade artística, os quais, posteriormente, servirão aos artistas como materiais para fundação de outras obras, ou de outras “liturgias culturais”. Daí a parcela de verdade na opinião proverbial de que todo bom artista é um bom crítico, ainda que o inverso nem sempre seja verdadeiro...

É claro que se o crítico é, *idealmente*, o intelectual responsável tanto pela percepção dos símbolos de uma cultura – as constelações de representações e ritos que a coerem – quanto por vazá-los em linguagem teórica,¹³ sem esquecer-se jamais da sensibilidade, existem também, por óbvio, o risco de autoengano e o desejo vicioso de domínio sobre uma sociedade. Transverso, mais uma vez, nos lembra que François Cusset, filósofo francês contemporâneo, aponta, em sua obra *La décennie: le grand cauchemar des années 1980* [A década: o grande pesadelo dos anos 80], para uma “reorientação da fábrica de opinião”, com “a ascensão de *think tanks* que se encarregam de neutralizar o pensamento crítico e elaboram estratégias de poder”.

Ora, os intelectuais que integram partidos, repartições burocráticas ou grupos de planejamento têm realmente poder sobre as decisões, ou servem antes de advogados de vontades de potência que dispõem deles a seu talante? No atual domínio socioeconômico, em que os interesses, fobias e desejos de uma comunidade são supostamente apreendidos por fórmulas e sistemas de análises quantitativas, qual é o espaço para o sujeito que trabalha principalmente no âmbito dos valores?

*

13 Numa definição arriscada, diríamos que, diferentemente do intelectual crítico, o artista transporta esse feixe de elementos imagéticos, afetivos e míticos numa *linguagem estética* que lhe é própria e que se estrutura segundo uma síntese (nomeadamente, seu estilo) de princípios derivados de sua personalidade, de sua visão de mundo e do momento histórico no qual vive.

Como sempre se testemunhou na história, certos pensadores hoje veem determinados elementos como o princípio do esboroamento de sua ordem social; assim, a expansão dos algoritmos, para alguns, culminaria no fim de toda sorte de curadoria e dos cânones, restando assim uma humanidade conduzida pelas indicações e recomendações interativas nos nossos dispositivos eletrônicos. Por outro lado, outros nomes nos relembram que os mecanismos de buscas ofereceram, notoriamente, mais possibilidades associativas e maior amplitude nas pesquisas. As diferentes previsões sobre a relação entre inteligência e algoritmos escapam ao nosso presente interesse; no entanto, é inegável que se trata de um problema que exige, desde já, a reflexão e mobilização da classe intelectual.

Ademais, a despeito do que dissemos acima sobre sua atenção ao universo axiológico, o intelectual atua num mundo que, em grande medida, é visto não mais como uma área sobre o qual se estende uma rede de valores, mas sim como um campo ou diagrama de forças naturais ou sociais – e, no entanto, sempre, e paradoxalmente, impessoais. No debate público, exige-se frequentemente a opinião do intelectual nos momentos de crise: a crise atômica, a crise econômica e, agora, a crise biológica. Também amiúde se condena o intelectual por intrometer-se em assuntos que estão fora de sua alçada e além de sua especialidade. Ainda que caiba sim a reprimenda a muitos intelectuais denominados (com não pouca ironia) *ultracrepidários*, os quais reduzem a complexidade de uma discussão a três ou quatro chavões, é certo que os problemas suscitados por uma crise não são nunca fatos nus e crus. Antes, como todos os fenômenos humanos, têm, evidentemente, suas dimensões ética, social e simbólica, que são sempre do interesse do intelectual – e é aí que ele opera com legitimidade.

A cisão entre academia e sociedade civil é um terceiro problema que se apresenta ao intelectual

contemporâneo – cisão esta que, naturalmente, é acompanhada pela aparição de instâncias que buscam colocar-se como intermediárias. Trata-se de um processo também visível na história, especialmente no continente europeu, com suas escolas e repúblicas das letras, que vicejaram em determinados momentos. Enquanto atuam na formação de pontes e canais de comunicação entre as duas esferas com dinâmicas distintas, essas organizações e grupos são obviamente legítimos e benéficos. A tensão, porém, surge quando a responsabilidade e “previsibilidade” (isto é, sua forma protocolar e ritualística de ação e intervenção) das instituições sociais são vistas *invariavelmente* como simples apatia ou fossilização intelectual e, por conseguinte, dignas apenas de suspeição. Daí procede o fenômeno que Tom Nichols denominou “a morte da competência”, que se vê atualmente por meio do repúdio das camadas populares aos especialistas e da capilaridade vertiginosa da desinformação.¹⁴

De certo modo, a academia, não obstante seus problemas e falhas, ainda coordena as vozes e retóricas dissonantes de uma sociedade e apresenta convenções e práticas disciplinadas para a gestão do dissenso entre interpretações coletivas da vida humana e da ordem social. Além disso, a constante inquirição e o questionamento dos pares servem, em geral, como limites para extrações interpretativas ou especulações infundadas de outros acadêmicos. Esses elementos dificultam, embora por óbvio não impeçam, que as universidades se tornem parte das indústrias das narrativas, hoje *por vezes* encarnadas pelos grupos culturais à margem das instituições, que quase sempre se debruçam sobre as circunstâncias e controvérsias efêmeras da política, antes justificando que explicando o estado das coisas, já que seu trabalho é muitas vezes comendatório, e não analítico; à vista disso, não lançam, pois, luz sobre a existência individual, nem dão inteligibilidade ao mundo.

14 NICHOLS, Tom. *A morte da competência: os perigos da campanha contra o conhecimento estabelecido*. Lisboa: Quetzal, 2018.

Como nos demais problemas mencionados, esse terceiro também merece a atenção dos intelectuais, visto que, não raro, são convocados como árbitros nos embates entre interpretações rivais na arena pública. Sua tarefa, nesse tocante, não é inquisitiva nem punitiva; pelo contrário, cabe-lhes precisamente a formulação de pontos de contatos entre sociedade civil e academia, assim como a cerzidura, mediante o diálogo e pesquisa, de grupos e movimentos intelectuais que se formam orgânica e saudavelmente para além dos muros das universidades. As visões reducionistas que tratam desdenhosamente do papel do intelectual em sua sociedade como sendo *sempre* uma subserviência ao partido ou aos interesses das elites impossibilitam o trabalho nuançado, que busca a verdade nas reentrâncias desse grande domínio do debate público. Ora, a diferença, talvez, não esteja no suposto hiato *temporal* que existe entre a ação (o domínio da política) e a reflexão (o domínio do intelectual), visto que uma exige resposta imediata e a outra,

como vimos, só é possível na retração relativa ao presente.

A bem da verdade, em última análise, o intelectual (tanto o crítico quanto o criativo) integra-se nessa comunidade histórica mas, ao mesmo tempo, metafísica (ou mística) de interpretação do mundo. Todos os que leem ou escrevem um livro fazem parte espontaneamente – em maior ou menor intensidade – de uma sociedade espiritual que está sempre em busca do sentido do mundo, do sentido da realidade, da relação de Deus com o homem.

Essa comunidade do sentido, embora não seja a guardiã da memória, é, entretanto, a comunidade de sua articulação. Portanto, um dos papéis *existenciais* do intelectual é tornar-se parte dessa comunidade histórica e espiritual, que reflete o ímpeto profundo do homem em busca de sentido. Como os monges copistas, o intelectual tem, se exerce corretamente seu trabalho, a clara percepção da vagarosidade e, principalmente, da fragilidade de seus esforços.



Entrevista

Fernando Henrique Cardoso

Por Diogo Chiuso

O governo do presidente Fernando Henrique Cardoso costuma ser lembrado pela estabilização monetária, pelo controle da inflação e pelas reformas estruturais do Estado brasileiro. No entanto, outra característica foi marcante e, aqui, muito nos interessa quando o assunto é o papel dos intelectuais no desenvolvimento nacional. Ainda que, para alguns, no governo FHC os intelectuais tenham sido “premiados com cargos federais”, como dizia frei Betto, ressentido, nas páginas da *Folha de S. Paulo*, em maio de 1996, é inegável que, naquela época, a transição dos intelectuais da teoria para a prática vinha cumprir um ideal que fora buscado pelo nacional-desenvolvimentismo brasileiro. A partir da década de 30, com o avanço da industrialização, a necessidade do desenvolvimento econômico e social fez com que as principais forças políticas do país se reunissem em torno de um projeto nacional e os intelectuais fossem requisitados a contribuir com estudos e soluções para os obstáculos ao fluxo do desenvolvimento.

Em 1955, Juscelino Kubitschek criou o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), o mais importante núcleo de estudos estratégicos

do Brasil. Segundo um dos seus fundadores, Alberto Guerreiro Ramos, a ideia era ser uma espécie de *Collège de France*, um dos mais prestigiados centros de pesquisas da Europa, fundado em Paris em 1530. Assim como a instituição francesa, a ideia do Iseb era reunir intelectuais de diversas áreas, fora do ambiente estritamente acadêmico, para produzir estudos e projetos para o desenvolvimento nacional. Na visão de Fernando Henrique Cardoso, eram intelectuais que “tinham uma ideia de país e pensavam em como poderiam melhorá-lo”, e “faziam conexão com o poder, tinham muita capacidade de influenciar” por meio dos jornais, nos quais expunham e defendiam suas opiniões.

A premissa desta edição é que o tema dos intelectuais e o poder, embora sempre controverso, guarda sua importância exatamente no fato apontado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso em relação aos membros do Iseb: “tinham uma ideia de país e pensavam em como poderiam melhorá-lo”. Eram, portanto, intelectuais que não se contentavam em elaborar teorias e conceitos abstratos, mas atuavam na sociedade para ajudar a criar uma estrutura des-

tinada à criatividade colaborativa. No entanto, o exercício do poder não é algo frequente na vida dos intelectuais, que costumam atuar principalmente do outro lado, na crítica. No caso de FHC, ele soube transitar em ambos os lados, o que lhe confere certa autoridade para falar sobre o assunto que decidimos abordar nesta edição da *Revista do Livro*.

RL – Presidente, a pauta desta entrevista é o papel do intelectual na cultura, mas também estamos homenageando Guerreiro Ramos nesta edição, o senhor o conheceu bem?

FHC – Na verdade, quem era amigo e admirador do Guerreiro Ramos era uma pessoa a quem eu devia muito, o Florestan Fernandes. Tive pouco contato com o Guerreiro porque ele era uma pessoa importante na época. Eu me lembro que fiz uma pesquisa aqui em São Paulo por causa dele. Era uma pesquisa sobre evasão escolar no Senai.

RL – Dizem que ele tinha uma personalidade difícil...

FHC – Nas poucas vezes que nos encontramos, nos demos bem. Se ele tinha uma personalidade difícil, eu não sei. Não sentia isso. Mas o interessante é que no começo, nós, da USP, vivíamos uma visão mais acadêmica, muito distanciada da vida prática. O pessoal do Rio, ligado ao Iseb (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), se preocupava com a questão do desenvolvimento industrial e também tinha uma certa proximidade com a vida política. Para nós da USP, isso era ser ideólogo; nós nos víamos como uma comunidade de cientistas. Naquela época, a USP era muito São Paulo ou França. Eu era da USP, mas nasci no Rio, então era ambivalente, mas no fundo era USP. Nós éramos mais, digamos, caipiras, achávamos que São Paulo era bom, e o bom fora de São Paulo era só na França. Já o pessoal do Rio era mais aberto. E o Guerreiro, que tinha uma grande formação, meio que fazia uma ponte entre essa visão mais científica, que nós apreciávamos,

com uma mais prática do desenvolvimento industrial, das conjunturas políticas. Por isso ele era apreciado por todos, especialmente pelo Florestan, que o respeitava e admirava muito. Outra coisa é que, com o tempo, fomos amadurecendo e percebendo que o trabalho do Iseb era importante para o país. Porque nós pensávamos muito em relação à luta de classes, dos conceitos, até que um dia o Alain Tourraine esteve por aqui e abriu um pouco a nossa visão para outras questões. Daí em diante, fomos percebendo que era importante o que o pessoal do Rio fazia.

RL – E qual era essa importância?

FHC – Esse grupo do Rio teve uma importância muito grande porque, primeiro, eles pensavam o Brasil. Eram nacionalistas, digamos assim, e o que eles fizeram teve influência prática nas coisas. Tinham uma ideia de país e pensavam em como poderiam melhorá-lo. Nós, da USP, tínhamos uma visão das estruturas da sociedade, mas não do poder. No Rio, eles faziam conexão com o poder, tinham muita capacidade de influenciar o poder. E para isso era preciso influenciar as pessoas, por isso eles escreviam



Presidente Juscelino Kubitschek inaugura o Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1956. Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Presidente_Juscelino_Kubitschek_inaugura_o_Instituto_Superior_de_Estudos_Brasileiros.tif.

nos jornais, tomavam partido, defendiam suas opiniões. Na época, a ideia deles de Brasil passou a ser dominante. Era a ideia de subdesenvolvimento e, consequentemente, da necessidade de o governo investir quando a iniciativa privada não tinha condições de investir.

“Quando fui para a política, eu nunca quis ser nada, as coisas vão acontecendo e você faz o que pode.”

RL – Faz falta esse tipo de iniciativa intelectual hoje em dia? Que pense em soluções para os problemas do país?

FHC – Sem dúvida. Se você não tiver uma noção de para onde vai o país, para onde vai o mundo, você não tem o que fazer na política. As ideias pesam na vida da sociedade, temhamos ou não consciência disso. E o Iseb foi um núcleo propagador de projetos para o Brasil. Na época, colocavam a questão nas ideias desenvolvimentistas porque percebiam que o Brasil tinha espaço para crescer... E também tinha que crescer, ganhar autonomia, não ser explorado e nem depender de ninguém. Para colocar em prática essas ideias, o Estado precisava mudar o rumo, definir o caminho. Hoje o mercado se desenvolveu muito e o setor privado tem o que dizer, é mais ativo. Claro, nas sociedades democráticas, todos tentam colocar suas ideias em ação. Mas é preciso se definir o rumo, e nisso os intelectuais tem um papel importante porque produzem conhecimento. E, sempre, se você não tiver ideia, não avança. Tem que ter ideia, e quando você não tem nenhuma, é preciso alguém que tenha.

RL – Mas o senhor não acha que atualmente temos muitas ideias e poucas ações?

FHC – Pode ser, mas não existe essa separação da vida cotidiana, da vida do poder e da vida das ideias, porque o que há é um tipo de mistura de tudo isso. Ocorre que chega uma hora em que você percebe que, ou você usa o seu conhecimento para a prática política ou você não consegue nada. E não acho que isso seja uma decisão, é a vida que leva a isso. Você acha que algum dia eu imaginei que eu ia ser presidente? Não! Eu queria ser papa, era católico e queria ser papa, como se isso fosse possível. Quando fui para a política, eu nunca quis ser nada, as coisas vão acontecendo e você faz o que pode. Depois as pessoas reescrevem a história dizendo que desde pequenino foi atrás de poder e tal. Mas isso é conversa. Tudo depende um pouco da situação.

RL – Essa polarização, por exemplo, não seria fruto mais das ideias do que das ações?

FHC – No passado também tínhamos essa polarização entre esquerda e direita. Mas eram países que representavam... Havia um conflito entre a União Soviética e os Estados Unidos. Hoje praticamente não existe isso. Aqui no Brasil a polarização se dá não pelas ideias de direita e esquerda, mas pelo poder. Claro que a tendência da política é ser um pouco assim, amigo-inimigo, mas aqui parece ter se tornado só isso. Mas é preciso levar em consideração qual o interesse da maioria. Num país como o nosso, tem muita desigualdade, além do limite que se pode imaginar, e nós estamos aceitando isso quase que implicitamente, como se fosse natural. E não é natural! E outra coisa: essa polarização não vem de uma polarização entre as pessoas mais pobres contra as mais ricas, vem dos partidos, é luta pelo poder! Então, se não temos fatores equilibradores, a tendência é polarizar. Por isso que eu acho que o papel do presidente da república de um país como o Brasil deveria ser o de ponte, e não o de acirrar os polos. Porque quando o presidente acirra os polos, ele os fortalece e tudo passa a ser visto apenas por esse ângulo do amigo-inimigo.

RL – Boa parte da sua obra trata do autoritarismo. Você acha que essa confusão política, essa falta de diálogo, que é mundial, pode nos levar a ideias autoritárias?

FHC – Acho que certos setores flirtam com o autoritarismo; alguns são naturalmente dóceis a quem está no poder, mas não creio que a sociedade brasileira seja propícia ao autoritarismo. O importante é manter as instituições funcionando, a imprensa livre e o congresso renovando a cada período de tempo; enquanto houver isso, não há risco maior. E eu não creio que numa sociedade tão dinâmica quanto a nossa, com gente tão jovem, que quer se fazer na vida, que precisa de mercado, de economia, de vibração, não creio que há clima para posturas autoritárias. Porque quando temos um ambiente de autoritarismo, as pessoas têm medo de expor suas opiniões. Eu me lembro que, em certos momentos, quando tocava a campainha à noite, a gente ficava com medo porque poderia ser a Oban, a repressão..., eu não vejo isso hoje, não vejo que as pessoas tenham receio de que possa vir uma situação política autoritária que possa levar ao arbítrio. A tendência ao

“Não creio que haja clima para posturas autoritárias numa sociedade tão dinâmica quanto a nossa, com gente tão jovem, que quer se fazer na vida, que precisa de mercado, de economia, de vibração.”

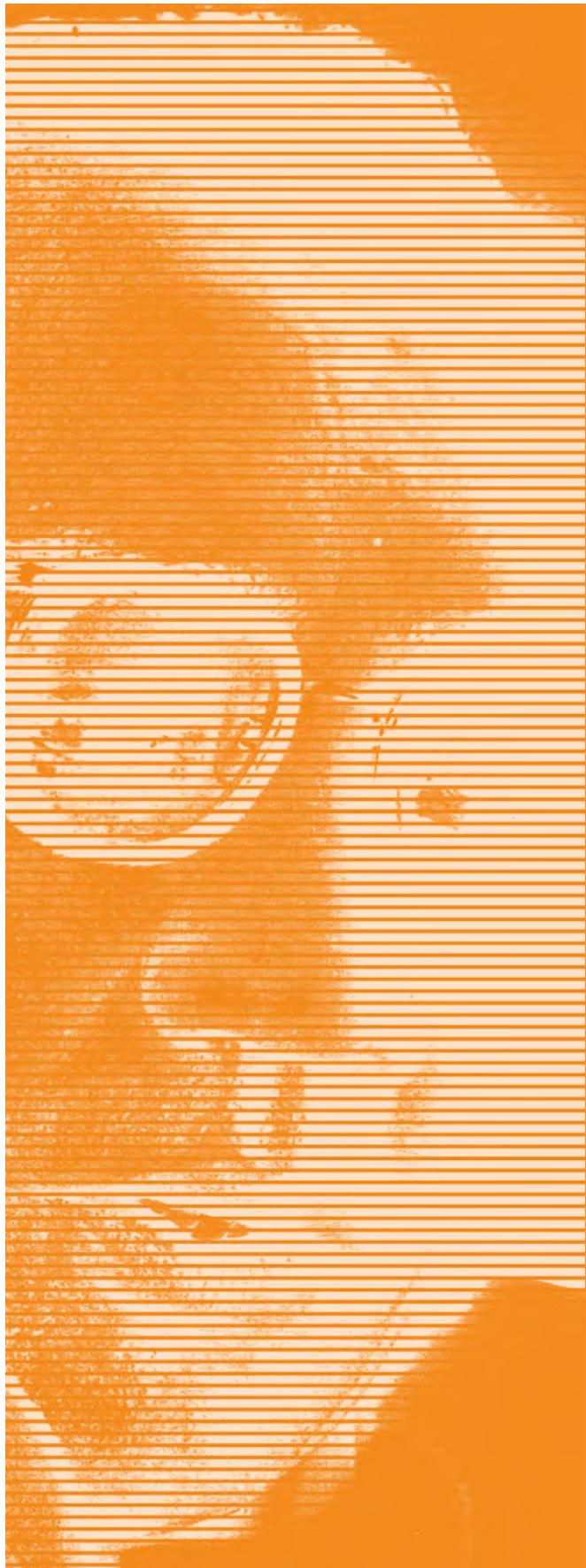
atentos. Eu gosto de repetir a frase do Otávio Mangabeira: a democracia é uma planta tenra, jovem, que precisa de atenção, precisa ser regada.

RL – A tal da eterna vigilância...

FHC – Sim. Mas eu não vejo no mundo de hoje, apesar de existirem algumas tendências aqui e ali, uma predominância nacionalista autoritária, de forma universal. Nessa conjuntura, porque análise política é sempre conjuntural... porque pode ocorrer algo que mude tudo. Mas a nossa forma de produção atualmente de mercado exige interação, exige troca. Isso leva a uma necessidade do outro. Quando tem uma ditadura, ela é nacionalista também na economia, é fechada. Mas nesse momento ninguém quer fechar, mas trocar. Tanto que cada vez que sai uma notícia sobre o comércio do Brasil com a China que aumentou, todo mundo aprova. Provavelmente os chineses também. Então, nós vivemos uma fase do mundo que, desse ponto de vista, não é propícia ao autoritarismo, a não ser em países em desenvolvimento: mundo árabe, mundo africano. Aqui na América Latina há um ou outro que tem mais tendência, mas no geral, não! A ideia da liberdade se espalhou no mundo. Então, eu acho que, havendo essas diferenças que, em parte são culturais, em parte do regime político, a tendência mais ampla, se é que podemos falar assim, não é no sentido de fortalecer os regimes autoritários.

“Polarização não vem de uma polarização entre as pessoas mais pobres contras as mais ricas, vem dos partidos, é luta pelo poder!”

arbítrio e tipos de personalidades autoritárias têm em todo lugar e o tempo todo. O problema são as instituições, se elas são fortes ou não. Mas hoje o que vemos é que todo mundo emite opinião, isso é bom, quer dizer que o clima não é autoritário, nem no mundo! Não há uma ordem autoritária emergente, forte no mundo. Mas isso não quer dizer que não devemos ficar



.....

Alberto Guerreiro Ramos foi um dos intelectuais mais influentes do Brasil. Nasceu em Santo Amaro, cidade do Recôncavo baiano, no dia 13 de setembro de 1915. Começou seus estudos filosóficos em 1939, na época com 24 anos, orientado pelo monge beneditino alemão Dom Béda Keckiesen, no Mosteiro de São Bento, em Salvador. Já em 1942, formou-se pela Faculdade Nacional de Filosofia no Rio de Janeiro, bacharelando-se no ano seguinte em direito.

Foi um dos fundadores do Iseb (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), junto com Hélio Jaguaripe, um dos mais importantes centros de pesquisas e de incentivo ao desenvolvimento nacional. Na década de 1960, filiou-se ao PTB e candidatou-se a deputado federal, obtendo apenas a segunda suplência. Assumiu o mandato na Câmara entre agosto de 1963 e abril de 1964, quando teve os seus direitos políticos cassados pelo Ato Institucional número 1.

Autor de 10 livros importantes para o pensamento sociológico brasileiro, Guerreiro Ramos foi convidado a lecionar na Universidade do Sul da Califórnia em 1966, e mais tarde tornou-se *visiting fellow* da Universidade de Yale. Morreu em 6 de abril de 1982, em Los Angeles, com 66 anos de idade.

.....

Livros publicados por Guerreiro Ramos



1949 – *Introdução ao histórico da organização racional do trabalho*. Rio de Janeiro: Editora Departamento Administrativo do Serviço Público (Dasp). Reproduzido, em 2009, pelo Conselho Federal de Administração.

1950 – *Sociologia do orçamento familiar*. Rio de Janeiro: Editora Departamento de Imprensa Nacional.

1952 – *A sociologia industrial: formação, tendências atuais*. Rio de Janeiro: Editora Cândido Mendes.

1955 – *Sociología de la mortalidad infantil* (Biblioteca de Ensayos Sociológicos). México: Instituto de Investigaciones de la Universidad Nacional.

1957 – *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial Andes Ltda.

1958 – *A redução sociológica: introdução ao estudo da razão Sociológica*. Rio de Janeiro: Editorial MEC/Iseb. Reeditado em 1965 e 1996.

1960 – *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Editorial Saga.

1961 – *A crise do poder no Brasil* (Problemas da revolução nacional brasileira). Rio de Janeiro: Zahar.

1963 – *Mito e verdade da revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.

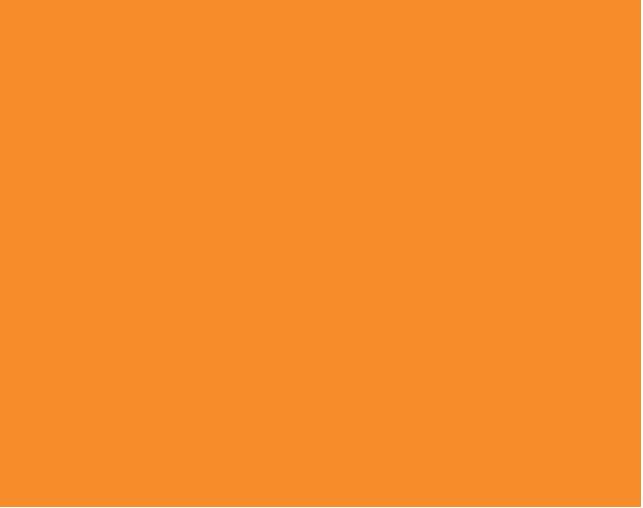
1966 – *Administração e estratégia do desenvolvimento: elementos de uma sociologia especial da administração*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

1981 – *A nova ciência das organizações: uma reconceituação da riqueza das nações*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas. Reeditado em 1989.

1983 – *Administração e contexto brasileiro: esboço de uma teoria geral da administração*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

1983 – *Sociologia e a teoria das organizações: um estudo supra partidário*. Santos: Editora Leopoldianum.





Guerreiro Ramos, leitor de Eric Voegelin: teoria pós-colonial e alternativas à modernidade liberal¹⁵

Christian Edward Cyril Lynch

Como Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), reconhecido como um dos três pais da ciência social brasileira moderna, assimilou, durante os últimos dez anos de sua carreira nos Estados Unidos, a crítica da modernidade de Eric Voegelin? Além do aparente obstáculo das fronteiras disciplinares (mais aparentes do que reais), uma das razões mais fortes para o assunto ser pouco lembrado reside no fato de que a maioria dos cientistas sociais brasileiros se sente desconfortável em associar Ramos a um pensador conservador como Voegelin. No entanto, as coisas são sempre mais complexas do que as abordagens ideológicas podem sugerir. O aparente paradoxo de um cientista social progressista incorporando uma crítica conservadora da modernidade liberal deve ser compreendido por meio de um estu-

do cuidadoso de como Ramos desenvolveu sua sensibilidade intelectual durante a juventude, as desilusões que sofreu após o colapso político de 1964 e suas reações, como um emigrado, ao seu novo ambiente acadêmico nos Estados Unidos.

O presente artigo visa compreender como Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), que junto com Gilberto Freyre e Florestan Fernandes são reconhecidamente os pais da ciência social brasileira moderna, assimilou, durante os últimos dez anos de sua carreira nos Estados Unidos, a crítica de Eric Voegelin à modernidade. À primeira vista, tal objetivo pode parecer estranho devido às diferenças entre Voegelin e Ramos, considerando o local de nascimento (Alemanha e Brasil), a ideologia (conservadora e progressista) e o desenvolvimento acadêmico (na

15 Texto redigido originalmente em inglês: LYNCH, Christian Edward Cyril. 2019. *Guerreiro Ramos, reader of Eric Voegelin: post-colonial theory and alternatives to liberal modernity*. A tradução de Diogo Chiuso foi revisada pelo autor.

primeira metade do século XX, a ciência social ainda estava dando os primeiros passos para a sua institucionalização no Brasil). No entanto, quando se considera suas origens intelectuais, não é difícil encontrar afinidades. Voegelin e Ramos receberam forte educação católica e desenvolveram, desde cedo, um grande interesse pela filosofia e pela história das ideias políticas. A religião continuou desempenhando um papel relevante em seus trabalhos, embora de maneira muito mais sutil no caso de Ramos do que no de Voegelin.¹⁶ A religião era, para ambos, uma estrutura básica para estabelecer uma antropologia humanística baseada em valores morais. A formação católica fez deles críticos ferozes do utilitarismo liberal, do positivismo e do marxismo, além de tê-los transformado em críticos da indiferença liberal em relação aos valores civilizacionais. Ambos testemunharam o tumultuoso processo de massificação da política em seus países, e escreveram contra o racismo e o autoritarismo político, tentando, ao mesmo tempo, entender o que se passava em suas sociedades. Após o surgimento dos regimes ditatoriais na Alemanha nazista (1933) e no Brasil militar (1964), Voegelin e Ramos fugiram para os Estados Unidos em busca de segurança pessoal e liberdade de expressão, e tiveram que se adaptar ao novo ambiente. Assim, considerando todas essas afinidades, a comparação parece mais do que natural.

Porém, o assunto é um pouco mais complexo. No Brasil, Ramos é amplamente conhecido e celebrado como um intelectual de esquerda comprometido com os ideais de emancipação

nacional e da social-democracia durante a Terceira República (1946-1964). Ele se engajou ativamente numa campanha pública com o objetivo de sustentar um processo de industrialização baseado no Estado, a fim de alcançar a autodeterminação nacional e conseguiu criar as bases de uma sociologia brasileira comprometida com esses esforços. Como uma estrela em ascensão no debate político intelectual, ele se envolveu na política militante a partir de 1958 e tornou-se deputado federal eleito pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), fundado por Getúlio Vargas e presidido, após seu suicídio, por seu herdeiro político, João Goulart. Mas tudo chegou ao fim de forma abrupta, com o regime militar inau-

“O aparente paradoxo de um cientista social progressista incorporando uma crítica conservadora da modernidade liberal deve ser compreendido por meio de um estudo cuidadoso de como Ramos desenvolveu sua sensibilidade intelectual durante sua juventude, e também as desilusões que sofreu após o colapso político de 1964, além de suas reações como emigrado ao seu novo ambiente acadêmico nos Estados Unidos.”

gurado com o golpe de 1º de abril de 1964, que o privou de seus direitos políticos e o destituiu de suas funções públicas. A fase subsequente, e a última da carreira de Ramos, durante a qual ele passou formalmente para o campo da teoria administrativa e se tornou professor na Universidade do Sul da Califórnia, é quase totalmente ignorada pelas ciências sociais brasileiras. Ao lado do aparente obstáculo das fronteiras disciplinares (mais aparentes do que reais), uma das

16 Falando deste jovem pouco antes da sua morte, Ramos confessou: “Durante uma parte da minha vida foi a religião que me sustentou, como ainda hoje: sou religioso. A religião foi um momento muito importante e muito sério em minha vida. E ainda hoje sou uma pessoa profundamente religiosa. Acho que essa é uma das coisas que me dá força, porque tenho uma vida religiosa muito intensa”. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995, p. 165-167 (a íntegra dessa entrevista está reproduzida nesta edição).

razões mais fortes para esse desconhecimento reside no fato de que a maioria dos cientistas sociais brasileiros se sente desconfortável em associar Ramos a um pensador conservador como Voegelin.

No entanto, as coisas são sempre mais complexas do que as abordagens ideológicas podem sugerir. O aparente paradoxo de um cientista social progressista incorporando uma crítica conservadora da modernidade liberal deve ser compreendido por meio de um estudo cuidadoso de como Ramos desenvolveu sua sensibilidade intelectual durante sua juventude, e também as desilusões que sofreu após o colapso político

mudança, deve seguir alguma lógica, especialmente quando a credibilidade do autor depende da expectativa pública de tal coerência.

Examinar a forma como Ramos reagiu ao trabalho de Voegelin na década de 1970 também pode ajudar a esclarecer suas atividades intelectuais naquela época. Ao contrário dos outros dois fundadores da ciência social brasileira, o legado de Ramos não teve uma boa fortuna crítica. E aqui precisamos notar que, mais uma vez, as diferenças ideológicas desempenharam algum papel. Gilberto Freyre (1900-1987) pertenceu a uma família tradicional e abastada e desenvolveu sua vasta obra segundo uma ideologia de conservadorismo político que, desde o início de sua carreira, o ajudou a encontrar a consagração acadêmica.¹⁷ Já Ramos pertencia a uma família afrodescendente nada abastada. Sua abordagem progressista, incluindo uma militância pioneira contra o que ele chamou de “ideologia da branquitude” hegemônica na sociedade brasileira, impediu-o de receber o mesmo tipo de reconhecimento oficial – fato que lamentou amargamente no final da vida.¹⁸ Por outro lado, Ramos não era esquerdista o suficiente para ser reivindicado pela ciência social marxista, que era hegemônica no Brasil durante a década de 1970, e tinha consagrado como figura principal e icônica Florestan Fernandes (1920-1995), professor na Universidade de São Paulo (USP). Ramos rejeitou veementemente o marxismo-leninismo e o comunismo, expondo suas razões num de seus melhores livros publicados – *Mito e verdade sobre a revolução brasileira* (1961) – no qual criticava o Partido Comunista Brasileiro e suas tentativas de aplicar o marxismo-leninismo à realidade brasileira. Para tornar as coisas mais difíceis, Ramos morreu relativamente jovem (com 66 anos) em Los Angeles, como professor da Universidade do Sul da Califórnia, na época

“Sob a influência de sua leitura do pensamento católico de Jacques Maritain, Berdyaev e Mounier, o jovem Ramos começou a estudar Tomás de Aquino no Mosteiro de São Bento da Bahia e fundou um centro cultural católico em Salvador.”

de 1964, além de suas reações, como emigrado, ao seu novo ambiente acadêmico nos Estados Unidos.

Mas não é possível compreender as profundas motivações das obras de Ramos sem considerar seus trabalhos anteriores e posteriores. Embora não devamos interpretar as ideias políticas de nenhum autor como inteiramente coerentes, também é razoável supor que, mesmo uma

17 LYNCH, Christian Edward Cyril; PAGANELLI, Pía. O conservadorismo culturalista de Gilberto Freyre: sociedade, declínio e mudança social em Sobrados e Mucambos. *Sociologia e Antropologia*. Rio de Janeiro, v. 07, n. 3, p. 879-903, dezembro de 2017.

18 Em sua última entrevista, Ramos admitiu sem rodeios: “Sou uma pessoa frustrada, socialmente frustrada, mas existencialmente completa. Não tenho o reconhecimento que mereço no Brasil”. (In: OLIVEIRA. *A sociologia do Guerreiro*, op. cit., p. 166-167).

ca em que se preparava para voltar ao cenário intelectual brasileiro, após mais de dez anos de ausência. No entanto, os trabalhos de Ramos foram fortemente revisitados durante os últimos 20 anos por um número crescente de estudantes, devido à complexidade e validade permanente de seu pensamento.

Ramos antes dos Estados Unidos da América: formação católica e seu trabalho como sociólogo durante a primeira experiência democrática brasileira (1951-1964)

Ramos nasceu numa pequena cidade baiana chamada Santo Amaro da Purificação. Foi criado, durante o final de 1920 e início dos anos 1930, numa escola dirigida por padres maristas em Salvador. Eram os anos dourados do catolicismo do século XX no Brasil: o liberalismo havia entrado em colapso após a Grande Guerra e havia uma espécie de renascimento religioso na vida cultural brasileira. Profundamente influenciado pelo pensamento católico francês de Emmanuel Mounier, Arnaud Dandier, Jacques Maritain e Nicholas Berdyaev, alguns brasileiros como Jackson Figueiredo, Tristão de Athayde, e Hamilton Nogueira desempenharam um papel fundamental no debate nacional, expressando as perspectivas da Igreja Católica sobre a reorganização do Estado e como ele deveria restabelecer os vínculos com a sociedade civil em matéria de educação, família e trabalho. Eles acreditavam que a civilização humana vivia uma crise devido à hegemonia do pensamento materialista e utilitarista, e se propunham a restaurar a ordem espiritual na sociedade, substituindo-a por uma filosofia do espírito caracterizada por uma abordagem existencial e personalista. Experimentando profundamente o despertar religioso da época,

o jovem Ramos tornou-se entusiasta de um autor que, embora um pouco esquecido hoje em dia, gozava de grande popularidade durante o início do século XX: Nicholas Berdyaev. Em livros como *Espírito e Liberdade*, *O problema metafísico da liberdade*, *Liberdade e Espírito*, *O problema do homem*, *Solidão e sociedade*, *Escravidão e liberdade*, *O significado da história* e *O destino do homem*, Berdyaev criticou a antropologia do Renascimento por suas presunções secularizantes, e sustentava que só o cristianismo apresentava uma antropologia capaz de dar uma resposta mais profunda e fundamental aos enigmas do homem e de seu destino. Nessa perspectiva, uma pessoa era um ser único e original, diferente dos outros, mantendo um estreito vínculo de dependência de Deus. Portanto, uma filosofia alicerçada nesta base deveria ajudar os homens a expressar sua criatividade a partir de um ponto de vista comunitário e, assim, a encontrar a harmonia.¹⁹ Mais tarde, Ramos reconheceu publicamente o forte impacto de Berdyaev em seu pensamento:

“A partir de 1951, Ramos passou a defender uma sociologia brasileira engajada e comprometida com a mudança social e a emancipação da cultura nacional de suas antigas restrições culturais. Coerentemente com suas ideias anteriores, ele considerava as nações como pessoas coletivas que também precisavam desenvolver e adquirir autoconsciência.”

¹⁹ AZEVEDO, Ariston. *A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos*. Florianópolis, programa de pós-graduação em Sociologia e Política, 2006, p. 80-100.

“Realmente não houve influência mais poderosa em minha vida do que a de Berdyaev”.²⁰

Sob a influência de sua leitura do pensamento católico de Jacques Maritain, Berdyaev e Mounier, o jovem Ramos começou a estudar Tomás de Aquino no Mosteiro de São Bento da Bahia, e fundou um centro cultural católico em Salvador. Publicou também um livro de poemas intitulado *O drama de ser dois*, onde expressou

sua angústia como um ser fragmentado (dividido ou fraturado), como uma pessoa que vivia entre dois mundos que ele não podia definir, terra e céu, corpo e alma. Depois disso, Ramos mudou-se para o Rio de Janeiro para estudar direito e ciências sociais. Morando em um convento, continuou flertando com a filosofia, a poesia e a crítica literária. Na época, apaixonou-se pela filosofia existencialista de Karl Jaspers e Martin Heidegger. Em 1939, publicou *Introdução à cultura*, um livro em que reivindicava uma nova cultura, um novo homem e uma nova civilização baseada na noção de pessoa humana e comunidade. A realização pessoal não poderia ser alcançada sem a participação de Deus. Nesse livro, ele opôs cultura e civilização, pessoa e indivíduo, orgânico e mecânico, o sentimento trágico da vida e sentimento burguês da existência: “A verdadeira revolução”, escreveu Ramos, “é aquela que ensina o homem a ser homem antes de tudo, dando-lhe o sentido do belo, tornando-o responsável pelas suas ações, tornando-o capaz de ser uma pessoa que se opõe aos outros, procurando realizar-se à sua maneira, porque é original e único”.²¹

Logo após sua formatura, Ramos foi contratado pelo Departamento Administrativo do Serviço Público, criado por Getúlio Vargas para remodelar o Estado brasileiro. A partir daí, ele manteve suas crenças católicas em sigilo, abraçou a ideologia nacionalista e desenvolveu um profundo interesse pela sociologia alemã do conhecimento e seus estudiosos culturalistas, como Alfred e Max Weber, Karl Mannheim e Hans Freyer. Na medida em que a ciência social



O filósofo católico Jacques Maritain (18 de novembro de 1882 em Paris - 28 de abril de 1973 em Toulouse) foi importante inspirador e um dos redatores da “Declaração Universal de Direitos Humanos” (1948), da ONU, e influenciou muitos pensadores católicos da América Latina. Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Maritain_Jacques.jpg.

20 Em LIPPI, *op. cit.*, p. 135.

21 *Apud AZEVEDO, op. cit.*, p. 118-121.

positivista tratava os fatos sociais como estáveis e isolados no tempo e no espaço, Ramos rejeitou seus pressupostos universalistas. A verdadeira ciência social deveria ser capaz de reconhecer o caráter histórico e culturalmente condicionado de todos os fenômenos sociais e, assim, compreender o caráter dinâmico e situado da realidade.

De fato, a partir de 1951, Ramos passou a defender uma sociologia brasileira engajada e comprometida com a mudança social e a emancipação da cultura nacional de suas antigas restrições culturais. Coerentemente com suas ideias anteriores, ele considerava as nações como pessoas coletivas que também precisavam desenvolver e adquirir autoconsciência. Em um país subdesenvolvido como o Brasil, as ciências sociais não poderiam se dar ao luxo de ficar indiferentes aos esforços de desenvolvimento nacional por meio da industrialização que visava transformar o Brasil em uma sociedade desenvolvida. Objetividade era algo que “não se conquista de uma vez por todas no domínio da realidade histórico-social, e sempre se alcança dentro de limites”.²² Como os fatos sociais eram apenas momentos de uma totalidade a ser transformada, seus significados só poderiam ser apreendidos por meio de um processo de interação que relacionasse pensamento e realidade, teoria e prática. Embora a sociologia fosse, em todos os lugares, um método de pensar corretamente os fatos, os países mais jovens deveriam enfrentar o desafio de adaptar-se conscientemente à teoria europeia para torná-la própria, adequada às suas circunstâncias específicas. Isso era algo que aconteceria sempre que uma sociedade começava a tomar consciência de si mesma: “A autoconsciência coletiva e a consciência crítica são produtos históricos”, escreveu ele. “Elas surgem quando

um grupo social põe entre si e as coisas que o circundam um projeto de existência”.²³

Mas a tarefa de construir suas próprias sociologias impôs dificuldades adicionais aos países emergentes da colonização. Por possuírem a consciência da liberdade e da personalização, as sociedades desenvolvidas tiveram uma aptidão autodeterminativa e uma consciência crítica que lhes permitiram ter existência histórica. Uma vez que sua cultura refletia a dependência estrutural de sua metrópole, as sociedades coloniais ou semicoloniais foram privadas de tal elemento. As sociedades dependentes não existiam para si mesmas: sua autoimagem era uma extensão e um instrumento das sociedades metropolitanas. Não tinham história própria, sendo apenas “versões da história dos colonizadores, ou material etnográfico desses povos”.²⁴ Entendido como “uma totalidade que impõe um certo tipo de evolução e psicologia coletiva às populações colonizadas”, o colonialismo privou as nações subdesenvolvidas da “possibilidade de uma identificação da personalidade do colonizado com sua circunstância histórico-social imediata”.²⁵ Submetidas a um tipo de imperialismo cultural, assegurado pelo próprio fascínio que as instituições dos países colonizadores exerciam sobre os colonizados, as elites culturais das nações dependentes tendem a repetir atitudes, doutrinas e fórmulas estranhas ao seu contexto cultural. No campo das ciências sociais, o ideal sociológico da universalidade numa sociedade semi-colonial foi definitivamente “um mecanismo compensatório do complexo de inferioridade de alguns elementos da elite”.²⁶ Visando o exemplo de pensamento econômico autóctone desenvolvido pela Comissão Econômica para a América Latina das Nações Unidas (Cepal), Ramos pensava que a ciência brasileira deveria deixar de ser “um subproduto

²² RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995, p. 36.

²³ Idem. *A redução sociológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996, p. 46.

²⁴ Idem. *O processo da sociologia no Brasil*. Rio de Janeiro, 1953, p. 11.

²⁵ Idem. *Introdução crítica à sociologia brasileira*, *op. cit.*, p. 37.

²⁶ Idem. *O processo da sociologia no Brasil*, *op. cit.*, p. 9.

natimorto do pensamento sociológico europeu e americano".²⁷

O afloramento de uma consciência crítica era o sinal de que a nação estava prestes a adquirir autonomia cultural e integrar a história universal. Como o Brasil vivia um forte processo de industrialização destinado à criação de um mercado nacional, a elaboração de uma autêntica sociologia brasileira tornava-se, então, uma possibilidade real. Considerada uma agente por excelência do "processo civilizacional", a industrialização levou o país a viver para si mesmo e não para os outros.²⁸ A autodeterminação brasileira dependia da continuidade desse processo de industrialização nacional: a formação de um mercado interno impactou o campo político,

levando à decadência da antiga sociedade política aristocrática, e ao surgimento de uma nova, social, urbana e democrática. Não havia necessidade de reinventar a roda para constituir uma sociologia nacional: bastava repetir os procedimentos adotados nos países desenvolvidos. Cada um deles havia criado uma sociologia universal em seus "princípios gerais de raciocínio sociológico",²⁹ mas também uma particular, como um "instrumento de autoconhecimento

e desenvolvimento das estruturas nacionais e regionais".³⁰ Com o objetivo de estimular "a realização de um trabalho sociológico dotado de valor pragmático, quanto ao papel que pode exercer no processo de desenvolvimento nacional", Ramos desenvolveu, em *A redução sociológica* (1958), um método para adaptar as teorias estrangeiras às necessidades do estágio de desenvolvimento específico de cada coletividade nacional.³¹

Se a sociologia europeia forneceu o arca-bouço geral necessário para a elaboração de uma teoria pós-colonial, seu conteúdo nacional teve que vir das contribuições anteriores de cientistas sociais brasileiros. Daí o interesse desenvolvido por Ramos pela história das ideias

sociais e políticas: como ocorreu na Alemanha, nos Estados Unidos e na França, as ciências sociais brasileiras deveriam ser o resultado do processo cumulativo de elaboração intelectual das gerações anteriores. Em *O processo da sociologia no Brasil* (1953), ele escreveu que havia uma tensão entre duas correntes de ideias sociológicas em países periféricos da América Latina. Por ter um caráter cosmopolita, Ramos chamou a primeira de "consular" porque não passava de uma

27 Idem. *Introdução crítica à sociologia brasileira*, op. cit., p. 107.

28 Idem, *ibidem*, p. 145.

29 Idem. *A redução sociológica*, op. cit., p. 80.

30 Idem. *Introdução crítica à sociologia brasileira*, op. cit., p. 107.

31 Idem. *A redução sociológica*, op. cit., p. 41.

“Segundo Ramos, a população negra era algo natural no contexto brasileiro e, portanto, tal “problema” não tinha natureza étnica ou biológica. O racismo e a discriminação étnica eram antes de tudo resíduos do preconceito da mentalidade colonial, e ele esperava que cessassem num futuro próximo, já que estava para vir a autoconsciência nacional: ‘O negro no Brasil não é uma anedota, é um parâmetro da realidade nacional’.”

“Na virada de 1954 para 1955, Ramos começou a acreditar que o Brasil tradicional estava para desaparecer. A industrialização, a urbanização e o surgimento de um mercado interno, integrando o território nacional, haviam desencadeado uma verdadeira revolução (a “Revolução Brasileira”), ao criar as condições objetivas de superação da condição colonial.”

“repetição das orientações doutrinárias vigentes nos centros de cultura estrangeira”.³² Por sua vez, devido a seus esforços de autodeterminação, a segunda corrente foi denominada “autêntica”, já que seus representantes pertenciam a uma “tradição sociológica realmente comprometida com a problemática da sociedade brasileira”.³³ Seu segundo ensaio sobre a história das ideias sociológicas brasileiras foi *O problema do negro na sociologia brasileira* (1954). Segundo Ramos, a população negra era algo natural no contexto brasileiro e, portanto, tal “problema” não tinha natureza étnica ou biológica. O racismo e a discriminação étnica eram antes de tudo resíduos do preconceito da mentalidade colonial, e ele esperava que cessassem num futuro próximo, já que estava para vir a autoconsciência nacional: “O negro no Brasil não é uma anedota, é um

parâmetro da realidade nacional”.³⁴ Deste modo, a situação do negro deveria ser estudada a partir de sua situação autêntica na vida brasileira, ou seja, a de cidadãos comuns, iguais aos brancos. Por outro lado, em *O tema da transplantação institucional na sociologia brasileira* (1954), Ramos sustentava que a transplantação de teorias ou instituições para a periferia constituía um meio de modernização acelerada pelo qual várias etapas do desenvolvimento poderiam ser saltadas: ele era “um fato normal e inevitável, resultante da interação de fatores objetivos em que se enfatizam os econômicos”.³⁵

No final de 1954, Ramos já contava com os elementos para uma primeira síntese do pensamento sociológico brasileiro, a fim de denunciar seus cinco principais vícios. O primeiro foi o da *simetria*, resultante da inclinação do cientista brasileiro para adotar literalmente teorias estrangeiras apresentadas como as mais avançadas da Europa e da América do Norte. O segundo foi o *dogmatismo*, descrito como a “ampla adoção de argumentos de autoridade na discussão sociológica, ou em certa tendência a discutir ou avaliar fatos pela mera justaposição de textos de autores de prestígio”.³⁶ O terceiro vício era o *dedutivismo*: uma vez que sistemas estrangeiros eram vistos como possuidores de validade universal e absoluta, eles foram adotados como pontos de partida para a explicação da vida nacional brasileira. Sua principal característica seria “a abstração da contingência e a identificação do presente de nosso país com o presente de outros países em estágio superior de desenvolvimento ou, em todo caso, de formação histórica diferente da nossa”.³⁷ O quarto defeito da ciência social brasileira era a *alienação*: em vez de mobilizar para a autodeterminação do país, os brasileiros prefeririam ver a realidade nacional em abstrato como se fossem estrangeiros, com uma tendência

³² Idem. *O processo da sociologia no Brasil*, op. cit., p. 12.

³³ Idem, *ibidem*, p. 21.

³⁴ Idem. *Introdução crítica à sociologia brasileira*, op. cit., p. 200.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 242.

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 39.

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 40.

de enxergar sua própria realidade como exótica. O quinto e o último problema era a *inautenticidade*: a ciência brasileira não foi produzida a partir de experiências cognitivas genuínas, mas a partir de uma grande escala de categorias e processos pré-fabricados em outro lugar.

Na virada de 1954 para 1955, Ramos começou a acreditar que o Brasil tradicional estava para desaparecer. A industrialização, a urbanização e o surgimento de um mercado interno, integrando o território nacional, haviam desencadeado uma verdadeira revolução (a “Revolução Brasileira”), ao criar as condições objetivas de superação da condição colonial. Uma consequente teoria da sociedade brasileira deveria, portanto, ir além de descrever o passado para contribuir com a concepção de uma “ideologia” capaz de sustentar o projeto de Estado desenvolvimentista baseado na industrialização. Então, já muito mais próximo da ciência política, Ramos definiu tal “ideologia” como prescritiva e normativa ao mesmo tempo. Deveria ser uma “teoria da sociedade brasileira capaz de sustentar as tendências de autodeterminação vigentes hoje em nosso país”.³⁸ A criação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), pela Secretaria Federal de Educação do Rio de Janeiro, e sua nomeação como chefe do departamento de sociologia, proporcionaram um espaço ideal para a implantação de seu projeto teórico. Em busca de subsídios para a formulação de uma “ideologia nacional-desenvolvimentista”, Ramos voltou-se para a história do pensamento político brasileiro, para distinguir as ideologias progressistas daquelas de natureza conservadora. Nessa época, Ramos escreveu alguns de seus melhores artigos sobre a história das ideias políticas: *Esforços politicamente orientados para teorizar a realidade nacional de 1870 até nossos dias*; *A ideologia da Jeunesse Dorée*; e, por fim,



O sociólogo e economista alemão Max Weber (Erfurt, 21 de abril de 1864 - Munique, 14 de junho de 1920) é considerado o fundador da sociologia moderna.

O inconsciente sociológico: um estudo sobre a crise política no Brasil na década de 1930.

Em 1958, Ramos decidiu abraçar a política militante. Como seu herói Max Weber e outros cientistas sociais alemães fizeram o mesmo, ele considerou esse caminho natural. Como um dos mais destacados intelectuais do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), Ramos sustentou uma perspectiva socialista não marxista em livros e artigos como *O problema nacional do Brasil*, *A crise do poder no Brasil*, “Princípios do povo brasileiro”, “Cinco princípios do povo brasileiro” e “Panorama do Brasil contemporâneo”. *Mito e verdade sobre a Revolução Brasileira* (1963) foi o último livro que publicou nesta época de grande instabilidade e efervescência social, e continha críticas agudas à ideologia do marxismo-leninismo que se espalhou por toda parte após a Revolução Cubana. Ele argumentou que, alienados da realidade nacional e excessivamente confiantes, os comunistas

38 Idem, *ibidem*, p. 60.

brasileiros estavam provocando um pânico que acarretaria uma reação na forma de um golpe de Estado na direção contrária. Ramos atingiu seu clímax como político em 1963, quando se tornou deputado federal pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Alarmado com a crescente desordem da vida política devido à polarização radical da sociedade brasileira, Ramos criticou a esquerda e a direita em conjunto. Segundo ele, muitos esquerdistas foram intelectualmente servis aos modelos soviéticos e incapazes de pensar as especificidades do processo de modernização brasileiro. Como resultado, tendo perdido todo o senso de objetividade, o movimento nacionalista tornou-se uma fé em vez de uma verdadeira teoria.³⁹ Enquanto isso, incapazes de pensar o país fora do modelo norte-americano, os políticos de direita decidiram resistir de uma vez por todas a todo tipo de reforma social. Os dias da democracia estavam contados.

Ramos nos Estados Unidos da América: a carreira posterior de Ramos como acadêmico profissional após o golpe militar brasileiro (1964-1982)

Após o golpe de estado de 1º de abril de 1964, a carreira pública de Ramos chegava a um fim traumático. Acusado de subversão e corrupção, o Comando Supremo da Revolução decidiu privar os principais atores da classe dominante de seus direitos políticos por dez anos, entre eles Guerreiro Ramos.⁴⁰ Ele parou de aparecer em

público e decidiu se dedicar às ciências sociais profissionais ao estilo americano. Graças a uma bolsa da Fundação Ford, fechou-se por dois anos em seu gabinete na Escola Brasileira de Administração Pública da Fundação Getúlio Vargas (Ebape) para redigir um extenso tratado, *Administração pública e estratégias de desenvolvimento* (1966). Neste livro, Ramos consolidou muitas de suas reflexões anteriores sobre as ciências sociais a respeito do planejamento do Estado, o papel da burocracia e o problema da modernização nos países periféricos. Por outro lado, como os militares adotavam uma visão tecnocrática do desenvolvimento como princípio fundamental para garantir a segurança nacional, Ramos expressou dúvidas crescentes sobre o papel da burocracia racional para o desenvolvimento nacional, pois as crises haviam enfatizado a importância da ação humana (incluindo crenças pessoais e idiossincrasias dos principais atores) sobre a burocracia e as relações econômicas: “A burocracia não tem natureza, tem história. Conferir-lhe atributos fixos e imutáveis é enfocar um erro de perspectiva histórica”.⁴¹ A burocracia deveria limitar-se à racionalidade e aos negócios rotineiros do Estado e desligada da esfera da política: “A execução direta de toda modernização de estratégia de gestão é sempre uma tarefa de elite nas condições atuais de nosso tempo”.⁴² A validade do progressismo ou do conservadorismo como escolhas ideológicas sempre dependeu do contexto de uma ação definida e numa determinada perspectiva, nunca de maneira geral.

Depois de terminar a *Administração pública e estratégia de desenvolvimento*, Ramos decidiu emigrar por acreditar que ele e sua família estavam

39 Idem. *Tipologia do nacionalismo no Brasil* (um caso de colapso político). Los Angeles, fevereiro de 1968.

40 As razões da perda dos direitos políticos de Ramos, determinados pelo regime militar, não são facilmente constatadas. Embora pertencesse ao Partido Trabalhista Brasileiro, havia dezenas de outros colegas de partido que não foram cassados. Além disso, embora defendesse um projeto de desenvolvimento social-democrata para o Brasil, Ramos era um crítico ferrenho do marxismo, do leninismo e do Partido Comunista. O senador Orestes Quérzia, por exemplo, acreditava que os militares pensavam que Ramos era um subversivo só porque havia uma foice e um martelo na primeira página de seu último livro *Mito e verdade sobre a Revolução Brasileira* – ironicamente, um livro acidamente crítico do marxismo, leninismo e o Partido Comunista. O presidente Castelo Branco teria reconhecido o erro, mas não fez nada para a emendá-lo (Ver *Jornal do Brasil*, edição de 21 de agosto de 1978, p. 3).

41 Idem. *Administração pública e estratégia de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: FGV, 1966. p. 264.

42 Idem, *ibidem*, p. 266.

com a segurança pessoal ameaçada sob o regime militar. Em 1966, ele se mudou para Los Angeles e se tornou professor visitante da Escola de Administração Pública da Universidade do Sul da Califórnia. Durante os primeiros anos nos Estados Unidos, continuou escrevendo sobre o desenvolvimento, porém, como um sociólogo cosmopolita, atualizado com a bibliografia corrente nas ciências sociais norte-americanas. Desde que se tornou cada vez mais identificado com as teorias positivistas da modernização produzidas por estudiosos como Walt Whitman Rostow e Seymour Martin Lipset, Guerreiro Ramos abandonou sua antiga crença na industrialização como a chave para o desenvolvimento social e político. Em *Modernização: rumo a um modelo de possibilidade* (1967), Ramos voltou-se contra a teoria da modernização, criticando seus automatismos e compromissos ideológicos com uma filosofia teleológica e cumulativa da história de origens deístas. Ele argumentou que a modernização não foi guiada por uma necessidade histórica que impulsionaria todas as sociedades a buscarem o estágio das chamadas sociedades desenvolvidas: “A modernidade não é uma espécie de entidade metafísica ou um complexo de elementos prescritivos a serem adotados por nações periféricas como a única melhor maneira de proceder”.⁴³ De acordo com sua nova teoria baseada em um “modelo de possibilidades”, toda nação sempre teve suas próprias possibilidades de modernização, qualquer que seja sua configuração contemporânea. A modernização sempre exigiu um comportamento estratégico da classe dominante, de acordo com as circunstâncias da cultura e do tempo de cada sociedade. Este processo de modernização guiado pelos juízos de valor sobre o certo e o errado em relação às

pessoas reais não deve ser perturbado pela sobreposição de “um modelo congelado, normativo, extrínseco a essas possibilidades”.⁴⁴

Em 1968, Ramos decidiu dar um exemplo concreto desse “modelo de possibilidade” em um artigo que nunca publicou: *Tipologia do nacionalismo no Brasil (um caso de colapso político)*. Para ele, o nacionalismo não era mais uma perspectiva heuristicamente fecunda, e havia se tornado um assunto encerrado para as ciências sociais brasileiras. Tal declaração não pode ser considerada uma surpresa, já que ele vinha criticando a desnaturação do movimento nacionalista pelo menos desde 1961. Além disso, ele nunca considerou a nação como forma definitiva ou eterna de organização de um povo na história. Ramos considerava, com ênfase, que o nacionalismo sempre fora um meio circunstancial ou provisório de mobilização de massa para libertar os países periféricos da dependência colonial. Além disso,

“Ramos sentiu-se mais uma vez atraído pela questão das crises civilizacionais e retomou suas velhas preocupações sobre o destino do homem em um tempo de mudança. Evitando expressar visões abertamente religiosas, Ramos começou a pensar numa teoria geral de caráter interdisciplinar.”

o sucesso da ‘modernização’ trazida pela ditadura militar desafiou uma geração de intelectuais que costumavam pensar no desenvolvimento capitalista como a face mais visível da democracia, da cidadania e da soberania. Segundo

43 Idem. A modernização em nova perspectiva: em busca de um modelo de possibilidade. *Revista de Administração Pública* n. 2, Rio de Janeiro, 1968. p. 42.

44 Idem, *ibidem*, p. 44.

Edison Bariani, como a razão e a modernização não eram mais convergentes, Ramos decidiu se distanciar da política e passou a criticar a razão instrumental, a serialização histórica e a ideia de planejamento racional e democrático, pensando a transformação não mais em termos de modernização, mas de humanização.⁴⁵ A tarefa da nova era no Brasil era estabelecer os fundamentos teóricos e metodológicos de uma verdadeira ciência social. Aqui Ramos sublinhou a importância de compreender as motivações dos atores e suas idiossincrasias, muito além de explicações como conflito de classes ou determinismo histórico:

O processo histórico e social não é uma sequência cega de eventos em que o ator humano sempre desempenha um papel passivo. A história e a sociedade são fabricadas por decisões humanas, embora dentro dos limites impostos pelas circunstâncias. Em qualquer processo social, particularmente no processo político, é possível argumentar a responsabilidade dos agentes humanos. Sucesso e fracasso, realização e colapso podem ser visualizados de um ponto de vista voluntarista que não nega o impacto de fatores objetivos. Em outras palavras, as assim chamadas ‘condições objetivas’ e ‘forças sociais e históricas’ não são toda a história em todo curso dos acontecimentos. Na verdade, muitas vezes são alegadas como desculpas para a irresponsabilidade e erros de cálculo ocasionais ou sistemáticos. Não existe conquista sem mérito, não existe colapso sem demérito. Ambos são resultados de atos intencionais de vontade, em certa medida, grandes ou pequenos, de acordo com as circunstâncias. Determinismo entendido como fatalismo é inaceitável nas ciências sociais. A sociedade é um sistema aberto.⁴⁶

A partir de 1968, embora mantendo suas crenças humanísticas anteriores obtidas no Brasil, Ramos tornou-se um estudioso adaptado ao ambiente cosmopolita da academia norte-americana de administração. Conforme afirma Mario Bick, os artigos e livros escritos e publicados por Ramos na América do Norte demonstram “sua impressionante capacidade de adaptação às novas possibilidades intelectuais. Nesses artigos, ele mudou de um enfoque erudito no Brasil e na América Latina para um engajamento pleno com a literatura norte-americana na sociologia e especialmente na administração pública, ao mesmo tempo em que manteve seu papel de crítico criativo”.⁴⁷ Cada vez mais interessado por questões globais após os acontecimentos de 1968 nos Estados Unidos (incluindo uma consideração simpática pelo movimento *hippie*), Ramos sentiu-se mais uma vez atraído pela questão das crises civilizacionais e retomou suas velhas preocupações sobre o destino do homem em um tempo de mudança. Evitando expressar visões abertamente religiosas, Ramos começou a pensar numa teoria geral de caráter interdisciplinar. Mais uma vez caracterizada por uma abordagem descriptiva/normativa, era preciso que tal teoria estivesse ancorada numa antropologia centrada no ser humano, e fosse capaz de superar as restrições sociais impostas pelo paradigma mercadológico e favorecer o auto-aperfeiçoamento dos homens num contexto cívico. Essa nova perspectiva veio à tona pela primeira vez num artigo publicado em 1970: *A nova ignorância e o futuro da administração pública na América Latina*. Apresentado originalmente para uma conferência na Universidade do Texas, Ramos expressou no artigo a sua crença de que o paradigma normativo tradicional de administração baseado na escassez havia chegado a um beco sem saída. Um novo modelo de adminis-

⁴⁵ BARIANI, Edison. O longo caminho: Guerreiro Ramos e sociologia da administração antes de a nova ciência das associações. *Organizações & Sociedade*. Escola de Administração da Universidade Federal da Bahia, v. 17, n. 52, p. 17-28, 2010.

⁴⁶ RAMOS, Alberto Guerreiro. *Tipologia do Nacionalismo no Brasil*, op. cit., p. 1-2.

⁴⁷ BICK, Mario. A trajetória intelectual de Guerreiro Ramos nos Estados Unidos vista em sua escrita. *Revista ILHA*, v. 18, n. 1, junho de 2016. p. 229-253.

tração de caráter essencialmente não prescritivo deveria estar ciente da sua própria ignorância para superar, como uma “douta ignorância”, a diferença entre o que os homens sabiam e o que deveriam saber para cumprir os seus deveres de administradores e cidadãos.

Reafirmando seus compromissos anteriores com a perspectiva humanista adquirida durante sua formação católica, Ramos propôs, em 1970, um novo modelo de organização social baseado em três pressupostos como premissas de valor da conduta profissional. O primeiro era um *compromisso com o mundo*. Havia problemas de desenvolvimento mundiais que não poderiam ser resolvidos sem que um esforço de construção institucional fosse empreendido em escala planetária. Tal desenvolvimento poderia ser concebido de acordo com a “abordagem possibilista”, anteriormente apresentada em sua própria teoria da modernização. Cientistas sociais e administradores deveriam tentar influenciar a formulação de políticas públicas em relação ao desenvolvimento mundial. O segundo pressuposto era um *compromisso com o crescimento humano*. As burocracias foram se tornando incapazes de responder às novas demandas de bem-estar e, por isso, as novas gerações tenderam cada vez mais a sentir os sistemas sociais como verdadeiras prisões. A situação era ainda pior na América Latina, onde “burocratas de classe média, conservando regras impessoais, agravam a impotência e a alienação dos desfavorecidos perante os serviços governamentais”. Nessa época, Ramos repetia seu mantra: “Sem um compromisso de valores humanísticos, as ciências sociais não têm sentido”.⁴⁸ O terceiro e último pressuposto era um *compromisso com a legitimidade*. A legitimidade era mais do que uma questão de puro princípio: era uma condição de desenvolvimento na medida em que tornou o sistema político e administrativo mais ágil e responsável em relação às necessidades dos cidadãos. Aqui ele já estava supondo

que o mundo ocidental estava entrando numa era pós-industrial cujos paradigmas anteriores de organização social, baseados no mero legalismo, estavam condenados: “No quadro da legalidade, a injustiça econômica pode ser institucionalizada, enquanto o dever essencial do Estado agora é implementar políticas públicas de redução da desigualdade”.⁴⁹ Na América Latina, Ramos recomendou mais atenção à teoria e prática da construção institucional, pois a institucionalização era, em última análise, um corretivo da ilegitimidade, bem como um indicador social de eficácia administrativa.

O impacto da obra de Eric Voegelin nas obras posteriores de Guerreiro Ramos (1972-1981)

Segundo Mario Bick, apesar de muito ativo, dando palestras e participando de conferências, entre 1966 e 1969, Ramos lecionava apenas em faculdades e universidades da Califórnia, e seus artigos eram publicados nos livros editados por seus colegas e nos periódicos por sua universidade. Mas não demorou para que ele se expandisse para além desse ambiente. Durante o período de 1969-1973, suas atividades ocorreram principalmente na Costa Leste, incluindo seu ano sabático em Wesleyan e Yale. Ele ultrapassou claramente a órbita da Universidade do Sul da Califórnia para se tornar uma figura nacionalmente respeitada no campo da administração pública. As ideias de Ramos estavam causando impacto nacional, principalmente na teoria de administração pública, e sua trajetória norte-americana contrastava “com a exibição erudita e cosmopolita de referências em seus primeiros artigos e em suas publicações brasileiras, impregnadas de referências à literatura francesa, alemã, latino-americana e brasileira em suas notas de rodapé e nas suas bibliografias. Já nos seus escritos

48 RAMOS, Alberto Guerreiro. A nova ignorância e o futuro da administração pública na América Latina. *Revista de Administração Pública*, n. 17 (1), jan./mar. Rio de Janeiro, 1983. p. 63.

49 Idem, *ibidem*, p. 64.

produzidos nos Estados Unidos, as referências eram sempre das literaturas das ciências sociais

“A primeira vez que Ramos citou Voegelin foi num artigo intitulado 'Modelos de homem e teoria administrativa' (1972). Com o objetivo de atacar a antropologia baseada em teorias de escolha racional ou econômica, ele argumentou que o problema fundamental da sociedade a partir do século XVIII era superar a escassez de bens materiais e serviços elementares.”

e da Administração Pública norte-americanas, e os artigos foram publicados em periódicos da Administração Pública”.⁵⁰

Foi precisamente neste início dos anos 1970 que Ramos parece ter conhecido o tipo de ciência política produzida por emigrados alemães nos Estados Unidos, como Hannah Arendt, Leo Strauss e Eric Voegelin, que tinha um forte contraste com a abordagem comportamentalista hegemônica de Gabriel Almond, Karl Deutsch e Seymour Lipset. Mais uma vez, não há nenhuma razão para nos surpreendermos com o impacto positivo dessas leituras no pensamento de Guerreiro Ramos. Apesar de viver num distante país da América Latina, ainda jovem ele havia aprendido sociologia e filosofia em livros alemães produzidos durante a crise espiritual da República de Weimar. Aquele aprendizado permaneceu intimamente ligado à filosofia e sociologia alemãs pelo resto de sua vida, especialmente os que eram críticos do positivismo, do marxismo e da modernidade liberal. Do ponto

de vista espiritual, não é exagero afirmar que, na verdade, o próprio Ramos foi um emigrado alemão nos Estados Unidos. Por sua crítica à racionalidade moderna baseada em cálculos econômicos, e sua crença na possibilidade de substituí-la por outra mais adequada à natureza humana, Ramos sentiu-se especialmente atraído pelas obras de Voegelin, e havia vários motivos para tal apego tão especial: Voegelin sempre foi um crítico severo do pensamento utópico e ideológico. Por causa da influência duradoura de sua educação católica, ele acreditava na possibilidade de um verdadeiro conhecimento que pudesse ajudar as pessoas a se reconectarem com Deus, e correlacionar valores como alma, amor, nação ou comunidade.

Embora profundamente influenciado pela sociologia de Weber, Voegelin também não estava muito satisfeito com a ciência limitada a descrever fatos independentemente dos valores. Ele também rejeitou os pressupostos fundamentais do positivismo ou marxismo, cuja antropologia considerava os homens movidos exclusivamente por propósitos egoístas, e cuja filosofia negava o papel desempenhado pelas ações e crenças humanas nos eventos históricos. De acordo com essa perspectiva, para Ramos e Voegelin, a ciência não poderia ser nada mais do que um conhecimento da salvação. Essa é a razão pela qual ambos apostaram suas fichas na história das ideias sociais e políticas para descobrir o verdadeiro conhecimento científico, lutaram contra o racismo e o autoritarismo político e pagaram o alto preço de fugir de seus países de origem.

A primeira vez que Ramos citou Voegelin foi num artigo intitulado “Modelos de homem e teoria administrativa” (1972). Com o objetivo de atacar a antropologia baseada em teorias de

50 BICK, Mario. *A trajetória intelectual de Guerreiro Ramos nos Estados Unidos como vista através de sua escrita, op. cit.*, p. 242.

escolha racional ou econômica, ele argumentou que o problema fundamental da sociedade a partir do século XVIII era superar a escassez de bens materiais e serviços elementares. Por essa razão, a teoria social tradicional, baseada no darwinismo social, criou dois modelos de homem: o *homem operacional* e o *homem reativo*. O operacional era igual ao *homo economicus* da *economia* clássica e exigia quatro elementos: 1) um método autoritário de alocação de recursos e um treinamento como técnica para ajustar os indivíduos às necessidades de maximizar a produção; 2) uma antropologia baseada na escolha racional, segundo a qual o homem era um ser calculista movido exclusivamente por recompensas materiais; 3) uma crença na neutralidade da teoria social, bem como uma indiferença sistemática em relação às premissas éticas e de valor do meio ambiente; 4) a crença de que aspectos da liberdade pessoal eram estranhos ao modelo organizacional e que o trabalho deveria ser algo oposto à satisfação. O homem reativo, por sua vez, foi um modelo desenvolvido a partir do século XIX pelos progressistas (qual a dúvida?) para minimizar o desconforto de indivíduos, simplesmente ajustando-os ao seu contexto de trabalho, ainda sem considerar suas necessidades de crescimento individual. Apesar de suas diferenças, ambos compartilhavam pressupostos semelhantes sobre a natureza humana. No entanto, o problema da escassez havia sido resolvido nas últimas décadas nos países desenvolvidos, e as pessoas agora buscavam a satisfação de necessidades muito além do nível da simples sobrevivência. Enquanto isso, a teoria organizacional tradicional parecia incapaz de projetar um novo modelo de homem para as sociedades prestes a entrar na era pós-industrial, de acordo com uma racionalidade alternativa. Foi quando ele citou Eric Voegelin pela primeira vez: não deveria ser mais uma racionalidade “instrumental”, mas “noética”.

A citação foi extraída de *Sociedade industrial em busca da razão*, texto que Voegelin publicou em 1963. Segundo Ramos, “racionalidade noética” derivava de “imperativos imanentes somente à razão (qual a dúvida?), entendida como atributo especificamente humano, que exclui a obediência cega às demandas de eficiência”.⁵¹ Ele sugeriu um novo modelo de homem para substituir o operacional e o reacionário – o *homem parentético*, cuja atitude crítica seguiria parâmetros de racionalidade noética semelhantes aos existentes na sociedade antes da Revolução Industrial:

*O homem parentético pode classificar o fluxo da vida diária para examiná-lo e avaliá-lo como um espectador. Ele pode se afastar do ambiente familiar. Ele tenta deliberadamente quebrar suas raízes. Ele é um estranho em seu próprio ambiente social, a fim de maximizar sua compreensão da vida. A atitude parentética é definida pela capacidade psicológica do indivíduo se separar de seu ambiente interno e externo. Homens parentéticos prosperam quando o período de engenhosidade social termina.*⁵²

Graças ao ano sabático passado nas universidades de Wesleyan e de Yale, por volta de 1972-1973, Ramos começou a escrever seu último livro, intitulado *A nova ciência da organização: a reconceitualização da riqueza das nações*. Sua ambição era fazer uma crítica geral do paradigma da civilização, centrado no mercado, associado ao positivismo, ao behaviorismo e à escolha racional, a fim de reconstruir a teoria administrativa. Um paradigma baseado na racionalidade instrumental violava a natureza humana na medida em que impedia os indivíduos de desenvolverem suas potencialidades como pessoas. O paradigma dos sistemas sociais baseados apenas na racionalidade do mercado deveria ser substituído por uma visão multifacetada da racionalidade.

⁵¹ RAMOS, Alberto Guerreiro. Modelos de homem e teoria administrativa. *Revista de Administração Pública*, v. 18, n. 2: 3-12, abr./jun. Rio de Janeiro, 1984. p. 7.

⁵² Idem, *ibidem*, p. 8.

O paradigma civilizacional alternativo proposto por Ramos seria caracterizado pela “delimitação dos sistemas sociais”, o que delimitaria o papel do mercado, que regularia apenas um dos sistemas sociais e deixaria que os demais se guiassem pela racionalidade natural. O restabelecimento de valores sociais primordiais como solidariedade, criatividade, amor ou amizade abriria espaço para reequilibrar a vida humana e para construir uma nova ordem global ecologicamente assegurada. Publicado em 1981, o último livro de Ramos teve dez capítulos; os cinco primeiros compreendendo uma crítica completa da razão moderna: “Crítica da razão moderna e sua influência sobre a teoria da organização” (1); “No rumo de uma teoria substantiva da vida humana associada” (2); “A síndrome comportamentista” (3); “Colocação desapropriada de conceitos e teorias da organização” (4); e “Política cognitiva – a psicologia da sociedade centrada no mercado” (5). A segunda metade do livro tinha outros cinco capítulos e propunha uma nova teoria organizacional baseada na racionalidade substancial: “Uma abordagem substantiva da organização” (6); “Teoria da delimitação dos sistemas sociais: apresentação de um paradigma” (7); “A lei dos requisitos adequados e o desenho de sistemas sociais” (8); “Paraeconomia: paradigma e modelo multicêntrico de alocação” (9); e, finalmente, “Visão geral e perspectivas da nova ciência” (10). Em outras palavras, Ramos estava oferecendo um novo modelo de desenvolvimento social baseado na racionalidade substantiva:

A ciência social deveria libertar-se de sua obsessão com o desenvolvimento, e começar a compreender que cada sociedade contemporânea está potencialmente apta a se transformar numa boa sociedade, se escolher se despojar da visão linearista da história. Este livro aventa a existência de muitas possibilidades para as nações do chamado mundo subdesenvolvido,

de imediata recuperação quanto à condição periférica em que se colocam, se ao menos encontrassem seu próprio arbítrio político e assim se libertassem da síndrome da privação relativa que internalizam ao tomarem a sociedade avançada de mercado como o paradigma de seu futuro.

A delimitação do sistema de mercado, tal como é defendida pela nova ciência, envolve a formulação e a implementação de novos critérios e políticas de alocação no contexto das nações e entre elas. A novidade desses critérios resulta, sobretudo, de sua sensibilidade às nocivas circunstâncias externas, ecológicas e psicológicas, produzidas pelas não atividades não reguladas do sistema de mercado. A administração de freios ao funcionamento do sistema visa a preservação, tanto da sanidade ecológica do planeta, quanto da saúde psicológica da humanidade.⁵³

É possível medir a extensão da influência de Voegelin no último livro de Ramos? Esta não é uma pergunta simples de responder. Ramos era uma pessoa orgulhosa que gostava de se apresentar como um homem sem mestres vivos. Além disso, ele citou Voegelin ao lado de outros autores que foram críticos da modernidade, como Weber, Mannheim, Horkheimer e Habermas. No entanto, um estudo mais cuidadoso sugere que a influência de Voegelin sobre Ramos não deve ser subestimada. Para começar, há registros de troca de cartas que revelam um impacto profundo. A primeira carta de Ramos para Voegelin data de 3 de abril de 1973 e foi escrita em papel timbrado da Universidade Wesleyana, onde Ramos se encontrava durante seu ano sabático. Depois de se apresentar, o sociólogo brasileiro comunicou que estava escrevendo um livro para “avaliar as abordagens atuais do desenho organizacional e da formulação de políticas”.⁵⁴ Uma vez que o

53 Idem. *A nova ciência das organizações* (uma reconceitualização da Riqueza das Nações). Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1981. p. 196.

54 Agradeço ao professor Eric Schmidt Passos que gentilmente me enviou fotocópias desta correspondência epistolar coletada nos arquivos privados de Eric Voegelin.

verdadeiro significado da racionalidade havia sido distorcido, Ramos decidiu concentrar seu trabalho “de acordo com o ponto de vista restaurador que você (Voegelin) tem articulado em seus escritos”. Ele afirmava já ter lido todos os trabalhos de Voegelin em inglês, que eram “de suma importância para o meu trabalho”. Numa segunda carta, de 23 de abril, Ramos disse a Voegelin que vinha estudando suas obras desde 1971, e que pretendia explorar algumas linhas de seu pensamento nas suas atividades acadêmicas. A correspondência epistolar sugere, ainda, que ambos se conheceram em janeiro de 1974 e Ramos convidou Voegelin para uma palestra que chamou: “Da História à Humanidade”.⁵⁵ Ramos se sentiu à vontade para contar a Voegelin sobre sua formação intelectual católica, fato que, por muitos anos, vinha evitando em público por considerar algo inapropriado para sua condição acadêmica. Esse pano de fundo espiritual comum o levou a uma melhor compreensão da intenção de Voegelin:

Desde que eu era um jovem estudante no Brasil, tive contato com o idealismo alemão, o marxismo, a fenomenologia, a filosofia existencial e, especialmente, os ensinamentos de Karl Jaspers e N. Berdyáev. Apesar da qualidade irregular dos livros de Berdyáev, vejo neles muito do que me parece uma compreensão correta do legado cristão. Sua interpretação de Jacob Boehme teve um significado tremendo para mim, e me ajudou a entender melhor as implicações de sua abordagem da existência humana como ‘Intermediário’, sua atualização de símbolos como metaxia e apeiron, bem como o impulso de seu pensamento sobre Gnosticismo, visões dóxicas e o fenômeno da psique contraída (segundas realidades).

Além da correspondência epistolar, existem outros meios para se medir a influência de Eric Voegelin no último livro de Ramos. A primeira



Karl Theodor Jaspers (Oldemburgo, 23 de fevereiro de 1883 - Basileia, 26 de fevereiro de 1969) foi um psiquiatra e filósofo germano-suíço que teve uma forte influência na teologia moderna, na psiquiatria e na filosofia.

e mais óbvia reside no próprio título (*A nova ciência da organização*), que é, indubitavelmente, uma referência direta ao livro de Voegelin, *The New Science of Politics*, e também sugere a mesma intenção de reconstruir uma área diferente, de acordo com os mesmos princípios. Comparar as citações de Voegelin com as de outros autores mencionados por Ramos como críticos da razão moderna é outra maneira frutífera de medir tal influência. Primeiro, ele dedicou mais atenção à crítica de Voegelin à modernidade do que a qualquer outro cientista social, como sugere os vários textos escritos sobre eles. Ele escreveu seis parágrafos sobre a teoria crítica de Max Weber, quatro sobre Karl Mannheim, dez sobre Horkheimer, nove sobre Habermas e treze sobre Eric Voegelin. Voegelin também foi de longe o autor mais citado de todos aqueles mencionados por Ramos ao longo do livro, sendo mencionado em seis dos dez capítulos. O segundo lugar pertence a Mannheim, sendo os outros mencionados apenas em um ou dois capítulos.

⁵⁵ Esse encontro com Voegelin certamente aconteceu porque o próprio Ramos faz alusão às palestras e conversas que tiveram em seu livro *A nova ciência da organização*, p. 21.

Tabela 1: Citações de autores alemães no livro de Ramos *A nova ciência da organização*

| | Weber | Mannheim | Horkheimer | Habermas | Arendt | Strauss | Voegelin |
|---------|-------|----------|------------|----------|--------|---------|----------|
| Cap. 1 | ● | ● | ● | ● | | | ● |
| Cap. 2 | ● | | | | ● | ● | ● |
| Cap. 3 | | | | | | | ● |
| Cap. 4 | | | | ● | | | ● |
| Cap. 5 | | ● | | | | | ● |
| Cap. 6 | | ● | | | ● | ● | ● |
| Cap. 7 | | | | | | | |
| Cap. 8 | | | | | | | |
| Cap. 9 | | | | | | | |
| Cap. 10 | | | | | | | |

Tabela 2: Lista dos trabalhos de Voegelin citados por Ramos em *A nova ciência das organizações*

| | |
|---------------|---|
| Cap. 1 | 1952. <i>The new science of politics</i> . Chicago: University of Chicago Press 175 Chapter 2. |
| | 1960. <i>El concepto de la 'Buena Sociedad'</i> . Cuadernos del Congreso por la Libertad, suplemento del n. 40. |
| | 1961. <i>On readiness to rational debate</i> . In: A. Hynold ed, <i>Freedom and Serfdom</i> . Dordrecht: D. Reidel Publishing. |
| | 1963. <i>Industrial society in search of reason</i> . In: R. Aron ed, <i>World Technology and Human Destiny</i> . Ann Arbor: University of Michigan Press. |
| | 1967. <i>On debate and existence</i> . The Intercollegiate Reviewer, March April. |
| | 1974. <i>Reason: the classic experience</i> . The Southern Review, spring. |
| Cap. 2 | 1952. <i>The new science of politics</i> . Chicago: University of Chicago Press. |
| | 1968. <i>Configurations of history</i> . In: P.G. Kuntzed, <i>The Concept of Order</i> , Seattle, Wash.: University of Washington Press. |
| Cap. 3 | 1952. <i>The new science of politics</i> . Chicago: University of Chicago Press. |
| Cap. 4 | 1956. <i>Necessary Moral Bases for Communication in a Democracy</i> , in R. C. Seitz ed, <i>Problems of Communication in Pluralistic Society</i> . Milwaukee, Wis.: Marquette University Press. |
| Cap. 5 | 1963. <i>Industrial society in search of reason</i> . In: R. Aron ed, <i>World Technology and Human Destiny</i> . Ann Arbor: University of Michigan Press. |
| Cap. 6 | 1964. <i>Order and history</i> . V. I: <i>The World of the Polis</i> . Baton Rouge: Louisiana State University Press. |
| | 1969. <i>The new science of politics</i> . Chicago: University of Chicago Press. |
| | 1970. <i>Equivalences of experiences and symbolization in history</i> . In: Eternita E Storia. Florence: Vallecchi Editore. |
| | 1974. <i>Reason: the classical experience</i> . The Southern Review, spring Weisskopf, W. A. |
| | 1957. <i>The psychology of economics</i> . London: Routledge and Kegan Paul. |
| | 1971. <i>Alienation and economics</i> . New York: E.P. Dutton. |

Embora Ramos tenha dado espaço considerável à crítica de Voegelin da modernidade, seu endosso estava longe de ser completo. Mesmo concordando com sua crítica da racionalidade instrumental e a ideia de que filósofos políticos clássicos como Platão e Aristóteles eram úteis para ajudar a resgatar a racionalidade substantiva da humanidade, Ramos tinha sérias restrições à parte proposicional da obra de Voegelin por seu caráter excessivamente reacionário ou restaurador, o que explica por que as citações de Voegelin quase desaparecem na segunda parte de seu livro. O conteúdo prescritivo da obra de Voegelin era muito amplo e vazio de preocupações pragmáticas imediatas. A filosofia clássica era muito generalista e insuficiente para enfrentar os desafios da sociedade contemporânea. A crítica de Voegelin ao conhecimento científico moderno era exagerada: havia outros cientistas sociais que também recusavam completamente o positivismo e o marxismo, e cujo trabalho deveria ser valorizado para substituir o mercado como único paradigma de organização social: Wright Mills, Karl Polanyi ou Whitehead. Para Guerreiro Ramos, *The great transformation*, de Karl Polanyi mostrou, de forma magistral, os limites ideológicos das teorias econômicas liberais na organização das sociedades reais do século XX na Europa, e por isso ele se tornou o pioneiro de uma teoria econômica substantiva nos EUA. Embora Polanyi também acreditasse que uma sociedade centrada no mercado era uma deformação da vida humana coletiva, ele não pretendia (ao contrário de Voegelin) “justificar um retorno ao passado, mas sugerir que seria possível um industrialismo diferente daquele que conhecemos, mais condizente com as exigências permanentes da existência humana”.⁵⁶ Em outras

palavras, as obras de Voegelin serviram para demolir, e não para reconstruir a teoria social:

*Nenhum retorno a qualquer forma histórica de vida humana pode estar contido na ideia de uma restauração verdadeiramente criadora dos ensinamentos clássicos. Tal restauração consiste em tornar os pensadores clássicos, através da apropriação daquilo que puderam compreender, em parceiros ativos dos estudiosos contemporâneos na busca do conhecimento. A restauração da herança conceitual clássica, nesse caso, visa apenas superar o esquecimento dela. Os pensadores clássicos não devem ser considerados autoridades canônicas infalíveis. Afinal, não se tem muito a aprender com o Aristóteles que justificava a escravidão, mas do Aristóteles compatível com a definição do ser humano como *zoon politikon*.⁵⁷*

Independentemente de suas críticas, Ramos foi influenciado por Voegelin até o fim da vida. A maioria dos artigos de jornal que publicou, entre 1978 e 1981, baseava-se na crítica ao industrialismo moderno e destacava, frequentemente, a importância de reavaliar a tradição clássica para substituir as visões ideológicas fornecidas pelas filosofias positivistas e marxistas da história. É fácil detectar o toque de Voegelin em artigos como “Limites da modernização”⁵⁸; “Aristóteles, Whitehead e a bifurcação da natureza”⁵⁹; “Platão e a conversa das gerações”⁶⁰ e “Economia política reconsiderada”⁶¹. Ramos também citou Voegelin em sua última entrevista (1981), demonstrando o quanto ele havia absorvido categorias como “destrilhamento” e “ordem” para explicar suas próprias ideias sociológicas. Sobre a influência de Durkheim e Weber em sua formação acadêmica, por exemplo, Ramos disse: “Esses homens erra-

56 RAMOS, Alberto Guerreiro. Notícias sobre a nova teoria econômica. *Jornal do Brasil*, 26 jul. 1981.

57 Idem. *A nova ciência das organizações*, op. cit., p. 22.

58 Idem. Limites da modernização. *Jornal do Brasil*, 22 jun. 1979.

59 Idem. Aristóteles, Whitehead e a bifurcação da natureza. *Jornal do Brasil*, 05 maio 1981.

60 Idem. Platão e a conversa das gerações. *Jornal do Brasil*, 08 mar. 1981.

61 Idem. Economia política reconsiderada. *Jornal do Brasil*, 11 out. 1981.

ram, não compreenderam, são criaturas de que eu chamo o ‘destrilhamento’, usando uma palavra de Voegelin. A ciência social é um blefe para mim, uma falácia, exceto Max Weber”.⁶² Mais tarde, quando se referindo à história do Brasil, Ramos recorreu mais uma vez à tese de Voegelin sobre o destrilhamento do pensamento ocidental após a Revolução Industrial: “A categoria na qual a história do Brasil está inserida é a decadência. Todos eles aceitam a teoria das fases, que a revolução industrial foi um processo positivo, que o Brasil se deveria fazer independente para ficar uma nação industrializada. Tudo isso está errado”.⁶³ Após ser lembrado pela entrevistadora o quanto ele havia mudado seu pensamento sobre o tema da industrialização como meio de alcançar modernidade desde que partiu para os EUA, Ramos continuou a sua análise a partir do referencial filosófico de Voegelin:

Há um legado teórico que nunca atingiu o Brasil. Lemos Platão e Aristóteles como se fossem uma relíquia, mas nós não sabemos. Esses trabalhos não têm nenhuma importância para a história intelectual do Brasil, mas sem isso você não se situa na história universal. Nós somos modernos, nascemos dentro da história moderna, o que é um desvio. A história moderna é um destrilhamento.⁶⁴

Ramos finalmente recorreu à categoria de “ordem” de Voegelin para criticar a nova sociedade industrial brasileira forjada pela modernização do Estado durante o regime militar:

As pessoas internalizam a desordem, não veem a desordem. O sujeito é socializado dentro da desordem. No Brasil, as pessoas comem errado, vivem errado, amam errado. Tudo está errado, porque não há ordem. O problema é a ordem, que começa dentro de você. Este país é a desordem.⁶⁵

Conclusão

Não é fácil medir o impacto da leitura de Voegelin no pensamento político e social tardio de Ramos, que percorreu um longo caminho desde o início de sua carreira como sociólogo no Brasil. Embora um crítico implacável do positivismo e do marxismo desde a juventude, Ramos inicialmente percebera o nacional-desenvolvimentismo como uma alternativa progressista e humanista no contexto periférico. Ele acreditava que um projeto nacional de desenvolvimento baseado na industrialização era condição prévia fundamental para elevar o padrão econômico e cultural do povo brasileiro a um nível análogo ao dos EUA e da Europa Ocidental. No entanto, o processo autoritário de modernização econômica imposto pelo regime militar, com o golpe de Estado de 1964, revelou os limites de um projeto de desenvolvimento puramente centrado no mercado.

Ter vivido posteriormente nos Estados Unidos também ajudou Ramos a mudar o ponto de vista do qual ele via o mundo: não estava mais em uma sociedade que se percebia como periférica e atrasada, buscando desesperadamente a modernização, mas numa sociedade centrada, na qual o processo de modernização já havia sido concluído, e havia se tornado o principal motor da economia mundial. Apesar dos inegáveis avanços proporcionados pela sociedade industrial, Ramos pôde perceber nos Estados Unidos as limitações, ilusões e malefícios gerados pela modernização da sociedade industrial, dada a excessiva centralidade do mercado como mecanismo de regulação social (consumismo, destruição ambiental, mediocridade cultural etc.).

Ramos concluiu que o caráter ideológico das teorias modernizadoras era mais extenso do que ele acreditava, e acabou considerando o estruturalismo econômico e o desenvolvimentismo apenas como novas instâncias de aplicação de ideologias modernizadoras, ao lado do positivis-

62 In: OLIVEIRA. *A sociologia do Guerreiro*, op. cit., p. 146-147.

63 Idem, *ibidem*, p. 177.

64 Idem, *ibidem*, p. 177-178.

65 Idem, *ibidem*, p. 177-179.

mo e do marxismo. O ideal de industrialização já havia se tornado um projeto em ruínas nos países desenvolvidos, e levaria os subdesenvolvidos ao mesmo beco sem saída, agravado pelo caráter dependente de suas economias e culturas – um tecido de desigualdade social, destruição do meio ambiente e violência urbana. Dali em diante, Ramos desejava criticar a racionalidade instrumental por trás do processo de modernização e articular uma alternativa teórica para uma sociedade pós-industrial. Mas ele ainda não havia formulado a noção mais ampla de que a modernização deveria ter sido impossível sem uma filosofia teleológica e acumulativa da história, dotada de um pressuposto do progresso contínuo como elemento ideológico.

Nesse sentido, a leitura dos emigrantes alemães e a descoberta da tradição clássica ajudaram-no a consolidar uma ideia diferente de história e conhecimento. Trazer o conhecimento clássico de volta ao presente lhe permitiu pensar nos problemas modernos da vida coletiva – tais como a vida em comunidade e a alocação de recursos – numa chave diferente daquela fornecida pelo positivismo e pelo marxismo. A ciência poderia ser algo mais do que a indiferença aos valores ou apenas uma ideologia de modernização destinada a desnaturar os homens de suas vocações reais. Em suma, Ramos endossou as visões de Voegelin, como a crítica à racionalidade instrumental das teorias modernizadoras baseadas no mercado, as categorias explicativas como *destrilhamento* e *desordem*, assim como a crença na tradição clássica como uma fonte alternativa de um conhecimento substantivo, comprometido com os valores permanentes dos homens.

Porém, Ramos não acompanhou o ponto de vista restaurador de Voegelin sem críticas. Ele acreditava que o filósofo alemão era muito radical ao rejeitar quatro séculos de conhecimento em bloco. Embora reconhecendo a inevitabilidade de elementos ideológicos, perecíveis ou simplesmente errados no conhecimento científico ao longo da história, Ramos também discerniu nele elementos de verdade. Afinal, mesmo que

de forma parcial, os homens sempre souberam interpretar a realidade, e a modernidade não era diferente. Apesar da síndrome comportamental e serialista de homens como Seymour Lipset e Gabriel Almond, sempre se pode contar com verdadeiros cientistas como Wright Mills e Karl Polanyi, que conseguiram fugir do reino da ideologia. Voegelin também parecia ingênuo demais ao acreditar que os desafios de uma sociedade contemporânea poderiam ser resolvidos pela mera restauração da autoridade clássica de Platão ou Tomás de Aquino.

A filosofia antiga foi uma fonte permanente de inspiração na busca de uma racionalidade substantiva para a sociedade moderna. Mas, se Ramos procurava realmente constituir uma ciência social alternativa ao marxismo e ao positivismo, e à altura dos desafios contemporâneos de um mundo pós-industrial, ele tinha que ir além. A crítica mais geral da modernidade teórica fornecida por Voegelin em *A nova ciência política*, para ser plenamente operacional, deveria ser complementada pela nova teoria econômica de Polanyi, apresentada em *The great transformation*. Embora a sabedoria do passado fosse crucial, os homens não podiam abdicar da tarefa de interrogar seus problemas contemporâneos para alcançar a salvação. Aqui podemos notar claramente que, apesar de todas as afinidades, havia diferenças que impediam Guerreiro Ramos de ser um verdadeiro discípulo de Voegelin.

Por outro lado, quando se comprehende as decepções de Ramos com a teoria da modernização após o golpe militar brasileiro de 1964, o seu novo ambiente profissional norte-americano e também como ele resgatou suas antigas preocupações com relação a uma nova organização social favorável ao desenvolvimento pessoal após maio de 1968, parece que se dissipou o paradoxo ideológico de um sociólogo progressista se apropriando de uma crítica conservadora à modernidade liberal. Parafraseando Shakespeare, há muito mais coisas entre o céu e a terra do que sonha nossa vã ideologia.



Inauguração do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), 1956. Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Inaugura%C3%A7%C3%A3o_Instituto_Superior_de_Estudos_Brasileiros.tif.

O papel do sociólogo na mudança social: sociologia nacional, história e interpretação do Brasil na fase isebiana de Alberto Guerreiro Ramos

Helio Cannone⁶⁶

Alberto Guerreiro Ramos nasceu em Santo Amaro (Bahia) em 1915. Em 1942, se formou em ciências sociais na Faculdade Nacional de

Filosofia da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, e no ano seguinte graduou-se pela Faculdade Nacional de Direito da mesma instituição.

.....
66 Bacharel e licenciado em História pela PUC-Rio, mestre e doutorando em Ciência Política pelo Iesp-Uerj. É membro do Grupo de Estudos de Economia e Política (Geep) e do Grupo de Estudos e Pesquisa em Teoria Política e Pensamento Político Brasileiro (Beemote), ambos do Iesp-Uerj.

Nos anos 1950, foi catedrático de sociologia do Iseb e professor de administração pública da Fundação Getúlio Vargas. Após sua saída do instituto, ingressou no Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), no qual ocupou cadeira de deputado federal entre 1963 e 1964, quando teve seus direitos políticos cassados pelo primeiro ato institucional após o golpe militar.⁶⁷

Este artigo pretende explorar a importância da história na defesa de uma epistemologia sociológica adequada ao Brasil feita por Alberto Guerreiro Ramos durante sua atuação no Iseb. Pretende-se também ver a relação de tal projeto com as ideações políticas mais amplas do autor. Segundo indica Christian Lynch (2015), Guerreiro Ramos queria formular uma teoria da sociedade brasileira que se realizou apenas no plano epistemológico, a partir da obra *A redução sociológica*. Contudo, o analista poderia reconstituir essa teoria não sistematizada a partir do exame dos textos do autor.

O conceito de história de Alberto Guerreiro Ramos e sua sociologia crítica do transplante

Edison Bariani (2015) destaca a importância do contexto internacional na produção de *A redução sociológica*. De fato, o contexto externo parece ajudar a explicar porque o autor escreveu seu livro naquele momento e em qual quadro mais geral ele estava inserido. Afirma Bariani:

Era uma época de confiança no progresso, no desenvolvimento, nas possibilidades técnicas e nas transformações políticas; de agitação e ousadia artística e cultural, de renovação política da esquerda após as revelações do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética. Após a Conferência de Bandung (em 1955), dava-se a ascensão do nacionalismo, decaía o colonialismo europeu e persistia a

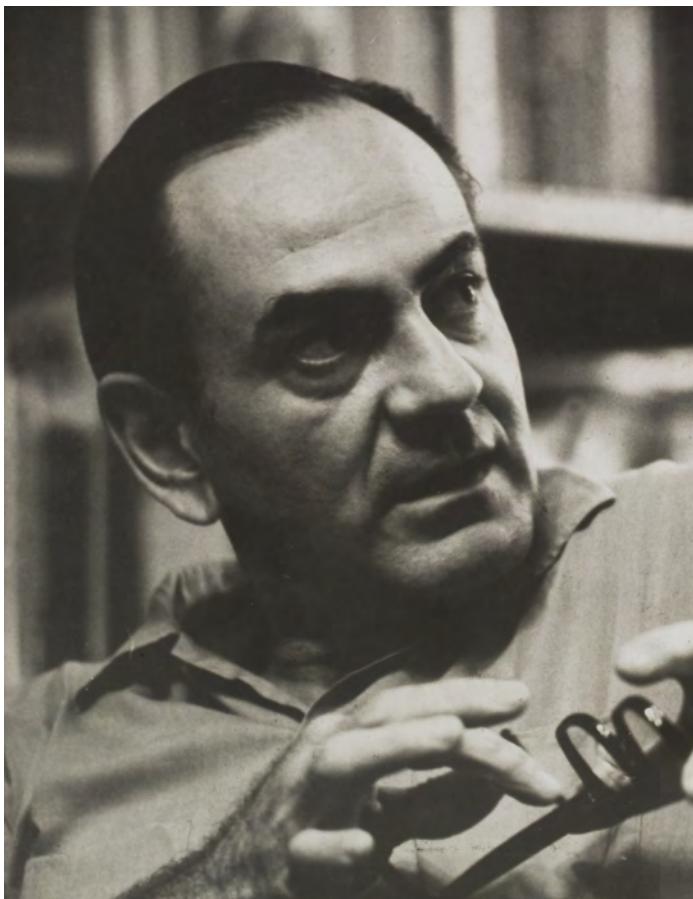
“guerra fria”, mas seu sistema dicotômico já apresentava fissuras pela posição de não alinhamento e neutralidade de alguns países. (BARIANI, 2015, p. 16).

Tal conjuntura é compatível com a análise de Christian Lynch (2015). Segundo o autor, a sociologia de Guerreiro Ramos era um plano deliberado de criar uma teoria pós-colonial aplicada ao Brasil. Alberto Guerreiro Ramos tinha como plano maior formular uma teoria da sociedade brasileira, entretanto, ela se concretizou apenas em parte, na sua dimensão epistemológica, com *A redução sociológica*. Segundo o autor:

O reconhecimento do caráter culturalista, relativista e historicista da ciência social impunha ao cientista social a obrigação de pensá-la à luz das necessidades e particularidades do contexto latino-americano, onde grassava o semicolonialismo e a dependência cultural. (LYNCH, 2015, p. 28).

Dentro do Iseb, Hélio Jaguaribe já havia apontado em *Condições institucionais do desenvolvimento* (1958c) que, para o Brasil se desenvolver, seria preciso superar os dois gargalos culturais do desenvolvimento: a alienação e o nativismo. O primeiro se caracterizaria por uma atitude de subserviência para com as culturas estrangeiras, que, ao mesmo tempo, ignoraria os produtos nacionais. Já o segundo, seria seu inverso, uma preservação exagerada das características brasileiras que não atentaria para o fato de a história de uma nação ser dinâmica, portanto, seus símbolos tenderiam a ser superados pelo tempo. *A redução sociológica*, de Guerreiro Ramos, foi o esforço de levar adiante a crítica de Jaguaribe e aplicá-la aos problemas da sociologia dos anos 1950. O autor apostava que esta ciência seria a única capaz de interpretar o Brasil e lhe propor as mudanças necessárias para o seu desenvolvimento.

⁶⁷ Informações retiradas de: <https://www18.fgv.br/CPDOC/acervo/dicionarios/verbete-biografico/alberto-guerreiro-ramos-1>



Hélio Jaguaribe. Fonte: Wikimedia Commons.
Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A9lio_Jaguaribe_\(1970\).tif](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:H%C3%A9lio_Jaguaribe_(1970).tif).

Alberto Guerreiro Ramos definiu a redução sociológica como a aplicação do procedimento científico geral da redução para a sociologia⁶⁸. Seria um método comum na química, no qual ocorre a extração dos elementos secundários que prejudicariam a matéria para manter apenas sua parte essencial. Na sociologia, isto seria feito a partir de alguns pressupostos gerais. Seriam eles: a não admissão da existência de realidade social *a priori* e estática, entendimento de que a relação

do objeto com o seu observador é relacional e feita a partir de sua visão de mundo e, por fim, a compreensão de que os objetos só existem como tal em seus contextos determinados. Em todos esses componentes da redução sociológica os pontos de contato com a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim parecem ser evidentes. Guerreiro Ramos seguiu a crítica ao transplante feita por Alberto Torres e Oliveira Viana e deu sistematicidade e desenvolvimento sociológico com a recepção que o autor fez da sociologia de Karl Mannheim para o contexto brasileiro.

Guerreiro Ramos definiu em sua obra que a relação com o conhecimento estrangeiro deveria ser crítico-assimilativa. Longe de um isolacionismo ou de um nacionalismo epistemológico essencialista, o autor propôs que o transplante de conceitos, ideias e teorias produzidas em outros lugares e contextos deveria ser crítico e consciente. Feito isto, se poderia evitar que a importação de noções estrangeiras fizesse com que a realidade local fosse representada como distorcida e exótica toda vez que não correspondesse à teoria exógena⁶⁹. Tal procedimento crítico assimilativo parece ser exatamente a maneira como Alberto Guerreiro Ramos se apropriou do conhecimento produzido por Karl Mannheim. De fato, não é difícil perceber a influência de Karl Mannheim na sociologia feita por Guerreiro Ramos.

Para os dois sociólogos, a história é um insu-
mo necessário para as ciências sociais. Segundo

68 Embora no livro o autor se refira especificamente à sociologia, ele deixa entrever no decorrer da obra, assim como nas suas produções posteriores, que o aparato teórico-metodológico da redução sociológica serve para as ciências sociais como um todo. O autor deixa isso claro quando critica alguns antropólogos de sua época pela ausência de redução, e quando usa esta mesma abordagem nos seus textos sobre política.

69 Na *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo* (RAMOS, 1995), Guerreiro Ramos chamou o procedimento não crítico de transplante de saberes estrangeiros de “sociologia enlatada” (RAMOS, 1995, p. 105) e a opôs ao seu projeto de sociologia, que, inspirado em Mannheim, ele intitulou de “sociologia dinâmica” (RAMOS, 1995, p. 105).

Guerreiro Ramos, os humanos também são seres dentro da história e deveriam se pensar a partir dela para que pudessem tomar consciência de sua situação no processo histórico. Logo, o cientista social, que é também humano e, por isso, produto histórico, deveria partir dos problemas que se apresentassem no seu tempo para elaborar análises, diagnósticos e soluções. Guerreiro Ramos parte de um critério temporal (a história) e um critério espacial (a nação) para defender a formulação de uma sociologia adequada ao Brasil.

Se a história foi colocada como matéria-prima – ou insumo – das ciências sociais, foi também de uma visão histórica que o autor partiu para chegar a conclusões de cunho epistemológico. Na obra *A redução sociológica*, ele coloca o seu projeto como uma forma de adequação da sociologia brasileira com o método de criação desta ciência nos outros países do mundo. Alberto Guerreiro Ramos criticou o fato de que os cientistas sociais no Brasil apenas reproduziram as teorias, métodos e objetos que eram utilizados na Europa e nos Estados Unidos. Isto porque, segundo o autor, cada um dos países os quais o sociólogo brasileiro tenta imitar teria partido da análise dos problemas locais no seu fazer científico. Inspirado pela posição de Alberto Torres, Guerreiro Ramos, também advogou que a verdadeira imitação dos países centrais seria copiar o procedimento geral usado e não os resultados específicos que ele deu em cada lugar. Seria dentro da história que se faria a sociologia.

Embora apresente contundentemente a necessidade de reversão do quadro, o autor não atribuiu o transplante à vontade daqueles que o fizeram. Ele o explica também dentro de sua teoria da história. Para Alberto Guerreiro Ramos, a história da humanidade deveria ser percebida a partir de uma “Lei de Fases” (RAMOS, 1996, p. 129). Nesta, os problemas que se apresentariam para uma sociedade seriam determinados pela fase do desenvolvimento em que ela se encontraria. O autor entende que os períodos da história deveriam ser explicados de acordo

com as condições da vida material e que a existência social determinaria a consciência. Deste modo, o mesmo concluiu que a parte mais alta de evolução até o seu presente seriam as sociedades capitalistas ou socialistas, existindo uma tendência dos povos ocidentais periféricos de atingir o padrão de vida dos que estão no centro. Na medida em que o progresso técnico gerasse aumento de produtividade, novos grupos iriam tomando consciência de seu papel histórico e participando efetivamente da política.

Em *A dinâmica da sociedade política no Brasil*,⁷⁰ Guerreiro Ramos (1995) desenvolveu uma análise política da história do Brasil que se assemelha às análises de Mannheim sobre os estilos de pensamento, tanto pela referência imediata à dinâmica no título quanto pela equivalência das categorias usadas pelo brasileiro com o conteúdo das do húngaro. O autor dividiu as tendências ideológicas em três grupos: ascensão (progressistas), domínio (conservadores reformistas) e decadência (reacionários). Os grupos em ascensão seriam os que prometeriam “[...] com o advento de seus ideais, o fim da história ou o reino da liberdade e da razão” (RAMOS, 1995, p. 63). O problema destes seria que eles acabariam por perder “[...] a dialética infinita da realidade social” (RAMOS, 1995, p. 63) uma vez que procurariam uma síntese última da história. Já os dominantes: “tendem a considerar definitivo o estádio atual da estrutura social” (RAMOS, 1995, p. 63), no máximo eles assumiriam defeitos que deveriam ser reparados. Sua visão da sociedade e da história seria estática. Por sua vez, os grupos em declínio “[...] esforçam-se por voltar ao passado [...]” (RAMOS, 1995, p. 64), sendo expressão do próprio atraso. A classe média, para o autor, teria caráter ambíguo: atuaria como aliada ora das classes ascendentes, ora das classes dominantes, e ora das classes em declínio. O papel político ocupado por esta dependeria de seu nível de vida. Em situação melhor, apoiaria as classes dominantes, e, quando pior, se aliaria às classes ascendentes.

70 O texto é fruto de conferência dada em Paris em 1955.

Guerreiro Ramos discordava da ideia de que haveria uma síntese última a se atingir. Uma vez que a história jamais seria estática, para todo grau de desenvolvimento haveria sempre outro superior. O que caberia ao sociólogo não seria encaminhar a humanidade para um *telos*, mas adequar-se às exigências do seu tempo, fornecendo sofisticação teórica a elas. Nesta teoria dinâmica da história, tudo seria perene e tenderia a ser superado. A essência da realidade social seria a transitoriedade. A consequência sociológica e política seria a compreensão de que uma determinada tendência, que em um momento apresentava-se como progressista, na medida do avanço da história, tenderia a se tornar conservadora.

Interpretação histórica e projeto político para o Brasil

Embora não tenha dado sistematicidade para a sua teoria da sociedade brasileira, a mesma pode ser reconstituída a partir da análise de textos do autor, tal como apresenta Christian Lynch (2015). Nos textos isebianos de Alberto Guerreiro Ramos, encontram-se três pontos de crítica comum dos intelectuais do Iseb, fazendo também uso da história para entendê-los e buscar solucioná-los. São eles: a problemática do latifúndio e da industrialização; o povo, seu conteúdo e papel, e a revolução brasileira.

A problemática do latifúndio e da industrialização

Embora não tenha ficado famoso como Nelson Werneck Sodré pelo seu diagnóstico feito sobre a situação da terra no Brasil, Alberto Guerreiro Ramos não tem posição tão distinta daquele autor. Embora não classificasse as relações existentes no campo brasileiro durante sua época de feudais, ele as percebia como atraso, acreditando que elas teriam de ser superadas pela crescente industrialização e consequente

urbanização do país. Em *A redução sociológica* (1996), o autor chega a colocar estes fatores como precondição para a entrada do país na história. Na *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo* (1995), ele enaltece a industrialização como categoria fundamental da sociologia na América Latina. Em suas palavras:

É essencialmente, e, sobretudo nos países da periferia econômica, um processo civilizatório, isto é, aquele mecanismo por meio do qual se operam as mudanças quantitativas e qualitativas nas estruturas nacionais e regionais. Estas estruturas só alcançam alto grau de civilização mediante o desenvolvimento industrial. (RAMOS, 1995, p. 145).

Para o sociólogo, os altos níveis de saúde e bem-estar dos países industrializados seriam causados pelo desenvolvimento tecnológico. Na medida em que ele aumentaria, não só aumentaria junto a qualidade de vida de um país, mas também a qualidade política, razão pela qual o Brasil deveria almejá-lo. Porém, o latifúndio seria impedimento para o avanço da urbanização, travancando o próprio país. Em *A dinâmica da sociedade política no Brasil*, Guerreiro Ramos (1995) traça uma breve história do papel político dos latifundiários brasileiros, partindo das categorias de classes: ascendente, como progressista; dominante, como conservadora (e reformista); e em declínio, como reacionária. O autor interpreta os latifundiários como classe ascendente em 1822, quando teriam feito a independência e organizado o Estado. Desta data até 1930, eles eram classe dominante, tornando-se, após a revolução, em declínio. Haveria à época uma possibilidade de mudança: “E nestes dias já se descontina como possível uma aliança (que parece esboçada na última eleição presidencial de 1955) do proletariado com a burguesia industrial numa luta contra seus inimigos comuns” (RAMOS, 1995, p. 67). Estes inimigos comuns seriam justamente os latifundiários, contrários ao interesse de desenvolvimento da indústria nacional. Assim como os demais intelectuais

do Iseb, Guerreiro Ramos propôs uma coalizão entre diferentes setores da sociedade para permitir o desenvolvimento do Brasil.

Em 1930, teria se iniciado o declínio da burguesia do latifúndio mercantil como classe dominante, perdendo sua posição no centro do poder para a burguesia industrial. A manobra política que deu início ao Estado Novo em 1937 foi interpretada pelo autor como um ordenamento político-estatal de Vargas para conseguir orientar a produção para consumo interno sem grandes percalços. Isto porque seria preciso dar um sentido intervencionista ao Estado. Graças à ascensão do proletariado como força política nos anos 1930, estariam se fazendo possíveis as condições de dar fim à situação alienada do Brasil, via aliança de seus setores progressistas.

O povo, seu conteúdo e papel

As referências à categoria Povo e suas potencialidades são abundantes na obra de Alberto Guerreiro Ramos, aparecendo mais na fase propriamente sociológica de sua produção. Sobretudo na *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo* (1995) e em *A redução sociológica* (1996). No segundo livro, após afirmar que “a autoconsciência coletiva e a consciência crítica são produtos históricos” (RAMOS, 1996, p. 46), o autor advoga que em seu tempo o povo estaria formando esta consciência de si. Na sua definição: “A personalização histórica de um povo se constitui quando, graças a estímulos concretos, é levado a percepção dos fatores que o determina, o que equivale à aquisição de consciência crítica” (RAMOS, 1996, p. 47). O termo povo seria próprio em países periféricos para definir os habitantes de determinado território que, se entendendo como parte da mesma nação e tomando consciência de sua condição de subalternidade em relação aos outros povos, buscariam superá-la.

Mesmo após a saída de Alberto Guerreiro Ramos do Iseb, a referência ao povo que estava presente desde os anos 1950 na sua produção não desapareceu e foi ganhando conotação mais pró-

xima das práticas políticas imediatas. O sociólogo saiu do Iseb em 1958 e dois anos depois veio a se filiar ao Partido Trabalhista Brasileiro. Em conferência dada na Faculdade Nacional de Filosofia em 1959 de título *Princípios do povo brasileiro*, o autor define povo como: “[...] um conjunto de núcleos populacionais articulados entre si pela divisão social do trabalho, participantes de uma mesma tradição e afetados de uma mesma consciência coletiva de ideais e de fins” (RAMOS, 1960, p. 228). Guerreiro Ramos partiu de um conceito genérico e foi procurar sua aplicação na história do Brasil. De modo semelhante ao feito por Oliveira Viana em *Populações meridionais do Brasil* (1952), ele diferenciou população e povo, uma vez que o segundo implicaria consciência.

Para o sociólogo, na independência não haveria povo, este começaria a se formar na república para ter seu ápice após a revolução de 1930, quando a massa de trabalhadores teria começado a ganhar consciência de seu papel. A tarefa que estaria colocada nos anos 1950 e 1960 seria a de libertar-se da condição colonial, tanto no domínio cultural quanto no econômico, para permitir o desenvolvimento das indústrias nacionais e de todos os seus frutos benéficos. Contudo, o povo precisaria de um condutor para dirigir o processo histórico-social. Esta vanguarda era, possivelmente, o Partido Trabalhista ao qual o autor estava filiado. Análoga ao conceito de *intelligentsia* de Mannheim (1986), esta seria a que, informada pelos interesses do povo, daria direção ao processo nacional, o representando. Mas a ela caberia apenas coordenar o processo, sendo o povo o ator do desenvolvimento. Segundo o autor:

A emancipação econômica do país não será obtida, se o povo não exercer efetivamente a categoria que a história já lhe conferiu, de empresário principal do desenvolvimento, se não se fizer apelo à sua capacidade produtiva e não lhe for assegurado o controle ideológico da programação econômica. (RAMOS, 1960, p. 235).

“Cinco princípios do trabalhador brasileiro” foi publicado originalmente, em 1959, no periódico *Vanguarda Popular*. Nele, Alberto Guerreiro Ramos (1960) aprofundou a sua associação entre trabalhadores e povo. Observando sua época, o autor afirmou que “Atualmente o povo se tornou no Brasil realidade histórica concreta. O povo é, para o sociólogo brasileiro contemporâneo, a categoria cardinal de seu trabalho. O teste de validade de sua produção científica é aprovação popular” (RAMOS, 1960, p. 260). Ele percebia não só a entrada do Brasil em uma fase histórica em que existiria povo, mas também ressaltava que a sociologia precisaria se aproximar e se pensar a partir dele.

No final do breve texto, ele descreveu os cinco princípios dos trabalhadores brasileiros, os quais teriam sido retirados de ideias já aceitas por líderes sindicais reunidos na Confederação Nacional da Indústria em novembro de 1958. Trabalhador e povo são entendidos como sinônimos. Nestes princípios, o trabalhador aparece como sócio do desenvolvimento nacional e como força política sem a qual um governo não mais se sustentaria. O autor previa uma relação direta entre planejamento econômico do Estado e interesse popular que vincularia diretamente a questão nacional com os interesses dos trabalhadores. Segundo Guerreiro Ramos: “Os trabalhadores condenam toda forma de sectarismo e reconhecem que [...] devem ajustar as suas reivindicações aos imperativos da emancipação nacional” (RAMOS, 1960, p. 261). Ponto concluído no quinto e último princípio: “Os trabalhadores brasileiros só apoiam soluções nacionais dos problemas nacionais” (RAMOS, 1960, p. 262).

Na definição do trabalhador como sócio – o que indicaria parceria – do desenvolvimento, assim como na condenação a sectarismos, e a associação entre interesses nacionais e populares, deduz-se o encontro das teses de Guerreiro Ramos com a dos demais isebianos. Para ele, também se faria necessária uma aliança política entre os setores interessados em soluções nacionais para o desenvolvimento do Brasil para que o processo se realizasse. Mesmo depois de sair

do Iseb, Guerreiro Ramos ainda defendia um modelo de desenvolvimento – tido por ele como revolução – composto por uma frente ampla na qual os trabalhadores não fossem prejudicados pelos outros integrantes dela.

A revolução brasileira

Alberto Guerreiro Ramos dedicou uma obra inteira ao tema da revolução brasileira. Em *Mito e verdade da revolução brasileira* (1963), ele apresenta o marxismo como uma teoria emprestada, que não seria condizente com a realidade brasileira por não ter sido feita para pensá-la. Esta corrente de pensamento seria, portanto, ameaça ao desenvolvimento nacional. O sociólogo justificou no livro sua saída do Iseb pelo fato de o instituto ter sido envolvido por estas ideias. Embora reconhecesse as contribuições de Marx para o entendimento da história e de seu desencadear, Guerreiro Ramos não alinhou a revolução brasileira ao paradigma marxista de compreensão do conceito. Para o autor, o filósofo alemão teria contribuído com a teoria da revolução ao submetê-la à análise científica e por isso teria percebido que o elemento objetivo se sobreporia ao subjetivo, permitindo que se compreendesse a revolução como expressão de uma realidade histórica e social. Lenin, após Marx, viria a contribuir para a teoria ao propor uma forma de organizar o elemento subjetivo. Amarrando estas ideias, Guerreiro Ramos arranjou o seu conceito:

[...] revolução é o movimento, subjetivo e objetivo, em que uma classe ou coalizão de classes, em nome dos interesses gerais, segundo as possibilidades concretas de cada momento, modifica ou suprime a situação presente, determinando mudança de atitude no exercício do poder pelos atuais titulares e/ou impondo o advento de novos mandatários. (RAMOS, 1963, p. 30).

Para o autor, a revolução seria a substituição das classes que estão no poder por outras, a

partir das leituras das condições objetivas que se apresentariam em determinado momento histórico. Não existiriam etapas a serem seguidas, a revolução brasileira não seria uma revolução burguesa em termos marxistas, mas um processo constituído por elementos burgueses e trabalhadores, unidos pela defesa do interesse nacional. No juízo do sociólogo, seria “[...] anacrônico o clássico modelo marxista de revolução, segundo o qual cada sociedade teria de percorrer, um após outro, os diferentes modos de produção até chegar ao socialismo” (RAMOS, 1963, p. 44).

Embora fosse crítico da internacionalização proposta pelo marxismo de seu entendimento da história através de etapas, Alberto Guerreiro Ramos não deixou de elogiar um aspecto da Revolução Russa: ela teria sido a revolução que a Rússia precisaria naquele momento de sua história. Lenin e seus correligionários teriam lido bem as condições objetivas de seu país e dela derivado uma teoria da ação que teria sido responsável por superar os problemas que se apresentavam no país. A revolução brasileira deveria ser o mesmo, mas no Brasil, buscando, assim, solucionar seus problemas específicos. Ela viria a cumprir o papel de submeter a direção da economia nacional ao Estado, que, por sua vez, canalizaria o desenvolvimento para o interesse dos trabalhadores. A revolução nacional necessária não precisaria passar por um estágio de amadurecimento do capitalismo, podendo substituí-lo por um socialismo de tipo estatal, afinal a história seria “[...] rebelde à teoria” (RAMOS, 196, p. 68). Advoga o autor:

A História não confirmou a hipótese de que o socialismo surgiria, de início, nos países de capitalismo maduro. [...] O socialismo assume cada vez mais, em nossa época, feição de método político e econômico, adequado para promover o desenvolvimento acelerado de nações onde o capitalismo ou não chegou a medrar, ou se encontra em condições ainda rudimentares. (RAMOS, 1963, p. 73).

Considerações finais

Alberto Guerreiro Ramos marca um momento do Iseb no qual as teses apresentadas por Hélio Jaguaribe já tinham sua interpretação à esquerda. Ao mesmo tempo, o período de atuação do sociólogo no instituto antecede à fase na qual o marxismo teria ganhado força. Enquanto intelectual do Iseb e deputado pelo PTB, Guerreiro Ramos se caracterizou pela busca de um modelo econômico, social e também cultural para o Brasil que permitisse a democratização, na medida em que dava ao povo agência nos processos de mudança.

Sua redução sociológica e sua crítica ao transplante desenvolveram os enunciados de Alberto Torres e de Oliveira Viana de modo a evidenciar a necessidade de uma visão do Brasil por si. A contribuição de Karl Mannheim deu a esta sociologia um radicalismo histórico, por meio do qual não bastaria só entender o país, mas compreendê-lo no momento estudado, tanto para ver suas continuidades com o passado quanto para notar as diferenças. Guerreiro Ramos não se conteve apenas no esforço de compreensão do Brasil, ele se via ao mesmo tempo como intelectual e ator político, preocupado em apreender a transformação em curso no seu tempo a fim de servir-lhe como agente. Além de recorrer à história para a formulação de uma sociologia brasileira que compreendesse os problemas nacionais, Alberto Guerreiro Ramos fez também política, uma vez que assumiu posição nos conflitos colocados, propondo resolvê-los com sua sociologia de cunho histórico.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Sob três bandeiras: anarquismo e imaginação anticolonial*. Campinas: Unicamp, 2014.

AZEVEDO, Ariston. *A sociologia antropocêntrica de Guerreiro Ramos*. Florianópolis. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Uni-

versidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

BARIANI, Edison. Certidão de nascimento: a redução sociológica em seu contexto de publicação. *Caderno CRH*, v. 28, n. 73. Salvador, jan./abr. 2015, p. 15-27.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. 5. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

CAMPOS, Luiz Augusto. “O negro é povo no Brasil”: afirmação da negritude e democracia racial em Alberto Guerreiro Ramos. *Caderno CRH*, v. 28, n. 73. Salvador, jan./abr. 2015, p. 91-111.

JAGUARIBE, Hélio. *Condições institucionais do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1958.

JAGUARIBE, Hélio. *O nacionalismo na atualidade brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1958.

JAGUARIBE, Hélio. *O problema do desenvolvimento econômico e a burguesia nacional*. 2. ed. São Paulo: Fórum Roberto Simonsen, 1958.

LOWY, Michel (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Cartografia do pensamento político brasileiro: conceito, história, abordagens. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 19. Brasília, jan./abr. 2016, p. 75-119.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica. *Revista Dados*, v. 56, n. 4. Rio de Janeiro, 2013, p. 727-766.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico. *Caderno CRH*, v. 28, n. 73. Salvador, jan./abr. 2015, p. 27-45.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução à sociologia rural*. São Paulo, 1981.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MANNHEIM, Karl. *Liberdade, poder e planificação democrática*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

MARRECA, Pedro Paiva; CANNONE, Helio. Nacionalismo Periférico no Pensamento de Alberto Guerreiro Ramos e Nelson Werneck Sodré: História, Política e Epistemologia. 9º Congresso Latino-americano de Ciência Política. Montevidéu, 2017.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A redução sociológica*. 3. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Notas para um estudo crítico da sociologia no Brasil. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 35-48.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Crítica e auto-crítica. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 49-55.

RAMOS, Alberto Guerreiro. A dinâmica da sociedade política no Brasil. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 59-78.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Esforços de teorização da realidade nacional politicamente orientado, de 1870 aos nossos dias. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 79-102.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 103-214.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O tema da transplantação na Sociologia brasileira. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 271-290.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Mito e verdade da revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Princípios do povo brasileiro. In: *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1960, p. 225-256.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Cinco princípios do trabalhador brasileiro. In: *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1960, p. 257-262.

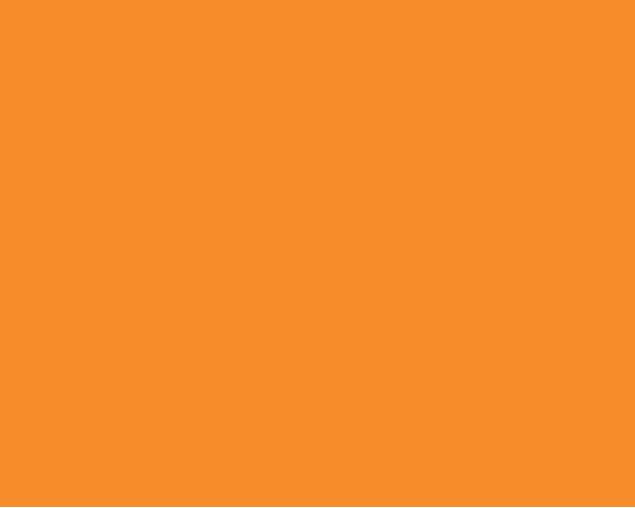
SANTOS, Wanderley Guilherme dos. Raízes da Imaginação Política Brasileira. *Revista Dados*, n. 7. Rio de Janeiro: Iuperj, 1970.

TORRES, Alberto. *Problema Nacional Brasileiro*. Fonte Digital ebooksbrasil.com, 2002.

Disponível em: <https://sagres.org.br/artigos/ebooks/1.%20Alberto%20Torres%20o%20problema%20nacional%20brasileiro.pdf>. Acesso em: 21 set. 2022.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 5. ed., 1952.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1999.



Lições do velho Guerreiro para tempos presentes

*Renata Ovenhausen Albernaz⁷¹
e Ariston Azevêdo⁷²*

Nascido em Santo Amaro da Purificação, Bahia, em 13 de setembro de 1915, Alberto Guerreiro Ramos foi um dos maiores sociólogos deste país. Viveu no Brasil até meados de 1966, pois teve seus direitos políticos cassados durante o exercício do mandato de deputado federal pelo estado da Guanabara. Seu nome figura no 53º lugar do rol de cassados pelo Ato Complementar n. 4, instituído em 13 de abril de 1964, quatro dias após entrar em vigor o Ato Institucional n. 1 (AI-1). O motivo da cassação estaria relacionado com a proposta de emancipação do Brasil pela via revolucionária socialista que ele apresentou em seu livro *Mito e verdade da revolução brasileira*, publicado no ano anterior. Em sua ficha no Conselho de Segurança Nacional, constava: “mulato, metido a sociólogo”.

Em sua obstinada tarefa intelectual para elaborar uma sociologia autenticamente nacional e que o pudesse levar à formulação de uma “teoria da realidade brasileira”, Guerreiro Ramos foi, sem sombra de dúvidas, o sociólogo que mais combateu a permanência da mentalidade colonialista entre nós brasileiros. Nenhuma proposta seriamente preocupada em compreender o Brasil e sanar seus verdadeiros problemas poderia se esquivar do enfrentamento dessa questão. Ele percebeu que, contra a institucionalização do colonialismo, intelectuais de várias gerações se ergueram para afirmar e solidificar, entre seus contemporâneos, o fato de que todo pensamento, toda teoria e instituições estão expostas a condicionamentos histórico-sócio-culturais específicos que merecem ser devidamente aclarados, antes

71 Renata Ovenhausen Albernaz é doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008), mestre em Direito pela Universidade Estadual de Maringá (2002) e graduada em Direito e em Administração. Atua, como professora associada, nos cursos de graduação em Administração Pública e Social e em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e também nos cursos de mestrado e doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural, junto à Universidade Federal de Pelotas (PPGMP/UFPel). Sua linha de pesquisa envolve os temas do pluralismo jurídico, interculturalidade, gestão pública e patrimônio cultural.

72 Ariston Azevêdo é graduado em Engenharia Mecânica pela Universidade Estadual do Maranhão (Uema), mestrado em Administração (1997) e doutorado em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (2006). É professor da Escola de Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (EA/UFRGS).

de qualquer tipo de sua transplantação literal para outros contextos distintos daqueles de que são originários.

Assim, ele vislumbrou uma tradição do pensamento social e político brasileiro que denominou por *pragmáticos críticos*, onde figuravam intelectuais como Paulino José Soares de Souza (Visconde de Uruguai) (1807-1866), Sílvio Romero (1851-1914), Euclides da Cunha (1866-1909), Alberto Torres (1865-1917) e Oliveira Viana (1883-1951). Tratava-se de uma linhagem de intelectuais comprometidos com a questão nacional, e que, em razão desse compromisso, adotavam uma atitude crítico-assimilativa frente a todo saber, conhecimento, tecnologia, técnica e instituição exterior. Esses intelectuais teriam condenado duramente a prática da *hipercorreção* ou do *mimetismo*, característica daqueles intelectuais que, descomprometidos com a realidade local, ou mesmo por hábito de servidão voluntária, desconsideravam os condicionamentos sócio-históricos a que todo saber, conhecimento, tecnologia, técnica e instituição estavam submetidos, conferindo-lhes caráter de verdade absoluta e universal e consumindo-os como enlatados.

A proposta da “redução sociológica” seria, aos olhos de Guerreiro Ramos, o apogeu desse esforço coletivo promovido pelos pragmáticos críticos, pois proporcionaria não somente os elementos metodológicos necessários para que se pudesse compreender a realidade nacional livre de vícios colonialistas, mas, ao mesmo tempo, poderia levar à elaboração de um corpo teórico a partir do qual fosse possível extraír diretrizes para o desenvolvimento da nação. O projeto de elaboração dessa teoria sociológica periférica e de teor nacionalista voltada para explicar o Brasil restou, infelizmente, inacabado, embora seja possível alinhavar seus pontos e diretrizes principais, tal como procuraram fazer Edison Bariani, no livro *Guerreiro Ramos e a redenção*

sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil (2011), João Marcelo Maia, no texto “Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro” (2011), e, principalmente, Christian Lynch, em “Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955)” (2015).

Não é este o momento para nos lançarmos também nessa mesma direção. O que aqui nos interessa é, desse esforço intelectual ao qual o velho Guerreiro esteve dedicado, extraír elementos que possam contribuir para a continuidade das estratégias de resistência ao colonialismo que ainda nos acomete. Isso implica também em resgatar ideias contidas em seu último livro – *The new science of organizations: a reconceptualization of the wealth of nations*, que foi escrito ao longo de toda a década de 1970 e publicado em 1981, quando ele já havia se estabelecido como professor titular na Universidade do Sul da Califórnia (USC), em Los Angeles, Califórnia, EUA, para onde partiu em 1966, e onde faleceu, em 6 de abril de 1982, após brilhante carreira universitária.

*

Podemos dizer, em apertada síntese, que a dominação colonial é aquela que promove a exploração do outro através de, basicamente, quatro táticas: (a) a negação da alteridade enquanto dignidade; (b) a demarcação da diferença colonial, enquanto relação superior-subalterno; (c) a naturalização dessa diferença colonial e de sua suposta hierarquia; e (d) a mitificação do colonizador, levando o colonizado a adorá-lo. Qualquer tentativa de elaborar uma sistematização das estratégias de resistência a essa dominação a partir de uma miríade de movimentos teóricos e de práxis sociais que as expressam na atualidade não é tarefa fácil, obviamente. Há, como sabemos, intenso movimento intelectual na América Latina⁷³ dedicado à questão. Contu-

73 Movimento intelectual decolonial latino-americano que inclui, entre outros, autores como: Arthuro Escobar, Edgaro Lander, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Ramon Grosfoguel, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Antonio Carlos Wolkmer, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernández Osco, Jorge Sanjinés, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff e María Lugones.

do, acreditamos que algumas tendências dessas estratégias podem ser extraídas do conjunto da obra de Guerreiro Ramos, a partir de quatro eixos: (I) o eixo da personificação nacional; (II) o eixo das estratégias de composição de identidades coletivas ou de lutas identitárias; (III) o eixo da atitude intelectual de redução sociológica e da sociologia como saber de salvação; e (IV) o eixo das resistências pessoais e cotidianas, pela disseminação da atitude parentética. Estamos cientes, claro, que nesses eixos também ecoam e se redefinem aspectos daquele movimento intelectual mais amplo mencionado.

Comecemos pelo eixo da “personificação” ou “personalização nacional”, situação em que os membros de determinada nação adquirem, a partir de estímulos sociais concretos, consciência crítica coletiva da condição colonial que os acomete e, assumindo como propósito superá-la, passam a adotar projetos e estratégias que proporcionam à nação ingressar em uma nova etapa de seu desenvolvimento histórico-social, abandonando, de vez, a situação colonial dependente da metrópole. Fundamental para a elaboração e implementação dessa estratégia é o diagnóstico da situação em que se encontra a realidade nacional, sob diversos aspectos.

No caso de Guerreiro Ramos, a síntese do diagnóstico da realidade brasileira pode ser encontrada em seu livro *O problema nacional do Brasil*, de 1960, embora esteja dispersa em outras obras. Em *Introdução crítica à sociologia brasileira*, livro de 1957, ele procura deixar claro que a cultura brasileira não teria como, de início, ter-se furtado à lógica da situação colonial a que foi exposta, de tal sorte que foi incontornável passar por fases de assimilação, aculturação e associação. Isso fez tal cultura vítima de uma sociologia coletiva de dependência e de duplidade. A alteração desse estado psicológico não seria possível sem que ocorressem alterações substanciais na estrutura da sociedade brasileira. Nos anos de 1950, colaboravam positivamente para a concretização dessas alterações: a industrialização, a urbanização, a sofisticação do consumo popular, o fortalecimento do mercado interno e a

minimização da dependência de uma economia de complementaridade no Brasil dentro do cenário global. Essas alterações estruturais, desde que encaminhadas para a autonomia e independência da nação, poderiam levar à formação de uma nova psicologia social, capaz de consolidar, enfim, uma cultura nacional autêntica. Elas funcionariam, assim, como uma espécie de dispositivo estratégico para um país que, até então, se caracterizava por possuir uma população amorfa, dependente e colonizada. Nesse sentido, ajudariam a converter, definitivamente, o Brasil em uma nação, uma pessoa coletiva histórica no cenário nacional e global. O anelo dos pragmáticos críticos, portanto, era, naquele momento histórico, mais do que uma simples perspectiva, era uma possibilidade objetiva à espera de uma vanguarda intelectual e de lideranças políticas capazes de levar a termo a tarefa necessária.

Essa aspiração pela liberdade, pela auto-determinação e pela personalização da pessoa humana e da nação lhe era tão importante, que temas como o da questão racial, por exemplo, foram tratados nos mesmos termos. Assim, nesse mote de personificação nacional, não fazia sentido tratar o negro como um grupo à parte, olhá-lo de forma isolada, exigir suas especificidades culturais e identitárias, pois havia o perigo disso ser feito com uma certa roupagem de “romantismo cultuológico”, imprimindo ao negro a subalterna condição do “exótico”, ao gosto imperialista. Em defesa da negritude e da democracia racial, dizia ele:

O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional, o negro é povo no Brasil. (RAMOS, 1957, p. 200).

Como povo, nosso sociólogo queria para o negro nada menos que simplesmente tudo



Abdias do Nascimento (Franca, 14 de março de 1914 - Rio de Janeiro, 23 de maio de 2011). Considerado um dos mais importantes ativistas dos direitos civis e humanos das populações negras brasileiras. Foi professor emérito a Universidade do Estado de Nova York, em Buffalo, e professor visitante na Escola de Artes Dramáticas da Universidade Yale. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abdias_do_Nascimento_\(15387506416\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Abdias_do_Nascimento_(15387506416).jpg).

que o avanço civilizacional da ocidentalização e modernização no Brasil, daquele tempo, estava provendo, sem particularismos, sem pieguismos, sem exotismos culturais identitários. Essa foi sua tônica enquanto dirigiu o Instituto Nacional do Negro, departamento de estudos e pesquisa do Teatro Experimental do Negro (TEN).

Vista à luz do eixo das estratégias de composição de “identidades coletivas” ou de “lutas identitárias”, pode-se, porém, questionar: mas nada de identitário, como no caso da luta negra, haveria nessa proposta guerreiriana? Havia, sim, um algo identitário. No caso, uma posição ontológico-epistêmica que desafia, por exemplo, a proposta cartesiana do *cogito, ergo sum*. Para o

velho Guerreiro, o correto seria dizer: *niger sum*, ou seja, “sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo a sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes de meu orgulho pessoal”; e decretava: “eis aí toda uma propedéutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil” (RAMOS, 1957, p. 199). O *niger sum* não representava uma essência, mas um modo de ser brasileiro, premissa ou condição, portanto, da personificação nacional.

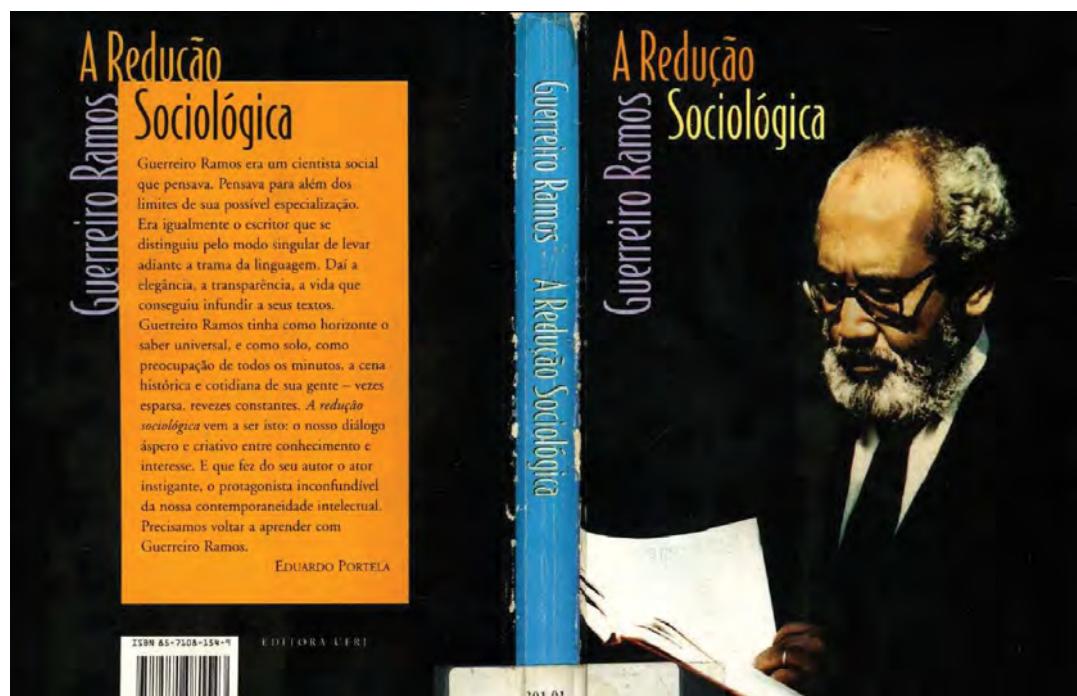
Com essa proposta, nosso autor promove o que os estudos subalternos da atualidade chamam de um “giro decolonial”: ao invés de tratar do “problema do negro” no Brasil, ele buscou observar a “patologia social do branco brasileiro”, espécie de neurose do brasileiro em buscar, tão desesperadamente, identificarse com um europeu que lhe é distante e alheio e afastar-se do seu legado negro e mestiço, que lhe é tão próprio (RAMOS, 1957, p. 221). Essa neurose que acomete o branco e, notadamente, o “branco” brasileiro – branquitude estudada, por exemplo, por Lourenço Cardoso – estaria na origem de cisões raciais e de classe que, de tão profundas no Brasil, dissolvem sentimentos naturais de simpatia, reciprocidade e bilateralidade, comuns quando se partilha sentidos de semelhança comunitário, alimentando posturas de ódio, violência e exploração nas relações sociais no país. Assim, sob o prisma das estratégias de resistência pela afirmação identitária, parece que Guerreiro Ramos não se atentava, necessariamente, a uma identidade, mas ao *entre* dessas identidades, ou ao espaço da interação e estruturação social daí resultante. Aliás, a referência que faz em seu livro *A redução sociológica*, de 1958, à ideia de “Europa como uma encruzilhada”, de Aimé Cèsare, reforça a defesa

de uma leitura identitária coletiva *in between* guerreireana, o que o põe em alinhamento com os atuais estudos sobre “interculturalidade” de Catherine Walsh, por exemplo.

Essa questão possibilita que adentremos em nosso terceiro eixo – a redução sociológica como uma “atitude intelectual” e a sociologia como um “saber de salvação”. O Brasil vivia, nos anos de 1950, o que Guerreiro Ramos chamou de “momento fichteano”, ou seja, emergia enquanto ser histórico autodeterminado, pois transitava de sociedade da idade da inocência para a idade da razão. Em momentos como esses, os intelectuais se sentem convocados a um empreendimento de fundação histórica, expresso no contribuir, pelo esclarecimento, para que as suas comunidades possam se constituir como personalidades culturais que, mesmo diferenciadas, tenham a estatura e a originalidade para serem inclusas no repertório da cultura universal.

Imbuído desse propósito, ele confere acabamento teórico à sua noção de redução sociológica,

intuída já desde o início dos anos 40, e a apresenta em livro de título homônimo. Concebida primeiramente como método, ela seria um instrumento fundamental para que se pudesse superar a idade da inocência ou fase infantil da sociologia, onde o consumo de “sociologia enlatada” é a regra, para adentrar-se, definitivamente, na idade da razão, no caso, quando se passa a adquirir consciência crítica da realidade social e, assim, capacidade de elaborar uma “sociologia autêntica” que possa ser mobilizada como um “saber de salvação” da nação (RAMOS, 1958, p. 27). A redução sociológica seria, nesse sentido, um método de apreciação crítica tanto dos fatos sociais quanto das ideias e concepções elaborados em um contexto sociocultural distinto daquele ao qual o pesquisador pertence e atua. Em outras palavras, um “método de assimilação crítica da produção sociológica estrangeira” elaborado para combater a alienação intelectual que acometia à grande maioria de nossos sociólogos, antropólogos, políticos, líderes etc. (RAMOS, 1958, p. 16).



Capa do livro *A Redução Sociológica*, editado pela UFRJ em 1996. Atualmente fora de catálogo.

Nos anos 70, esse exercício da redução sociológica o levou a ocupar-se da configuração de sua importante “Teoria da Delimitação de Sistema Sociais”, cerne de seu livro *A nova ciência das organizações*, de 1981. Esse livro, junto com *A redução sociológica* (1958) e *Administração e estratégia do desenvolvimento* (1966), e outros espaçados textos, condensariam seu esforço intelectual de denunciar e superar a colonização epistêmica para, assim, produzir teoria social com finalidade emancipadora, ainda que da periferia do mundo, em um primeiro momento, e depois a partir de um país cêntrico, já que ele atuou por mais de quinze anos em uma das melhores universidades dos Estados Unidos. O velho Guerreiro, portanto, nos evoca atitudes intelectuais para um trabalho intelectual verdadeiramente criador. Que trabalho intelectual criador seria esse? Um saber que inclui não só um esforço crítico de revisão macroestrutural contra o que aprisiona o país às margens da cultura universal, como também aquele que capacita visibilizar e viabilizar efervescências sociais únicas do Brasil; o saber (empírico, mas não positivista!) cujos métodos, sem deixar de ser científicos e rigorosos, permitissem captar, de modo pedestre, essas efervescências sociais, já que os métodos convencionais e abstratos poderiam deixá-las despercebidas; o saber de iniciativa de um intelectual capaz de olhar o Brasil com ternura e proximidade, excretando as pechas dos preconceitos autodegradantes impostos pelo saber hegemônico colonial; enfim, o saber que, feito desse modo, permitisse ao Brasil não só ingressar, com originalidade, na composição da tradição universal do saber, mas também a compreender-se e construir-se de forma cada vez mais autodeterminada.

Por fim, mas na base de toda a discussão guerreireana, desde suas primeiras inquietudes expressas no seu livro de poemas *O drama de ser dois* (1937), até sua última obra-prima, *A nova ciência das organizações* (1981), está o eixo das “resistências pessoais e cotidianas”, resistências existenciais cabíveis a cada um de nós, e que ele as traduz como “atitude parentética”. A defesa

da liberdade e da realização (ou atualização) das potencialidades humanas, bem como o combate às instituições e padrões sociais que obstaculizam o processo de personalização humana foi uma constante na trajetória pessoal e intelectual de Guerreiro Ramos.

Em seu já aludido *Mito e verdade da revolução brasileira*, e em alguns outros textos escritos no final dos anos 1960 e início dos 1970, ele reflete com afinco sobre a redução sociológica enquanto um tipo atitudinal ou *habitus* que pode ser incorporado nas ações cotidianas de cada cidadão comum. A atitude parentética é a principal característica do que o sociólogo denominou de homem parentético. Ela é a “capacidade psicológica do indivíduo de separar-se de suas circunstâncias internas e externas”, o que possibilita ao homem parentético, por exemplo, “abstrair-se do fluir da vida diária, para examiná-lo e avaliá-lo como um espectador”; “distanciar-se do meio que lhe é familiar”; “romper [deliberadamente] suas raízes e ser um estranho em seu próprio meio social, de maneira a maximizar sua compreensão desse meio” (RAMOS, 1972, p. 245). Indivíduos parentéticos aspiram liberdade, autonomia e resistem à conformidade de sua psique aos moldes operacionais da vida social. Afastam-se, portanto, do tipo humano ajustado docilmente aos quadros sociais, pois possuem uma “consciência crítica altamente desenvolvida sobre as premissas de valor latentemente presentes em seu dia-a-dia” (RAMOS, 1972, p. 244).

Em *A nova ciência das organizações*, Guerreiro Ramos observa que, ao contrário das teorias clássicas que afirmavam a natureza política do homem no fato de ele ser portador da razão em sua psique, o que lhe permitia, transcendendo aos ditames de sua condição natural, ser capaz de formular juízos de bem e mal, de verdadeiro e falso, de belo e feio, e de assim dirigir sua ação e sua sociabilidade, a modernidade, em um processo de “transvaloração da razão”, inculcou no ser humano a predominância de uma outra razão, a calculista-instrumental, como eixo de sua ação não apenas econômica (onde ela é cabível), mas também em relações políticas e de sociabilidade.

Além dessa transvaloração da razão, a externalização dessa razão ao social é outro aspecto alienante da modernidade ao exigir a atitude parentética como um freio a esses padrões estabelecidos, por esse suposto “social”, como inescapáveis e inquestionáveis aos sujeitos. Nessa doença que acomete o sujeito, e que Guerreiro Ramos chama de “síndrome comportamentalista” (1981, p. 52), prevalece uma disposição socialmente normalizada, ofuscando-se o senso pessoal de conduta, criando-se uma generalizada fluidez dos juízos pessoais em um formalismo obediente cujo fim se desconhece ou não se questiona, e submetendo-se a personalidade ao amorfismo das contingências e ao operacionalismo que reduz o bem ao que funciona. Contra essa doença é que a atitude parentética aparece como uma postura e estratégia de resistência. Nesse processo, as tensões entre a pressão desses sistemas para impor conformidade comportamental e a resistência humana em não se render a tal normalização, podem ser, na verdade, expressões dos resquícios da humanidade expressa na luta do ser humano para manter o mínimo de sua integridade racional e para exercer sua capacidade de juízo próprio e autodeterminativo. Essa postura de resistência à normalização não se confunde, alerta nosso autor, com individualismo; muito pelo contrário, pois a razão substantiva a qual a atitude parentética pretende fazer expressar é uma razão de ser do humano com os outros, não é o domínio do desejo egoíco ou o dos interesses particulares, mesmo que não os exclua. Essa resistência cotidiana, esse exercício que, talvez, às vezes, de maneira truncada, inexata, não tão metódica quanto Guerreiro Ramos esperava que fizéssemos, que é a da atitude parentética, desenha-se como a última categoria estratégica de resistência decolonial em nosso modelo sistematizador.

Esses eixos, na nossa interpretação, ajudam a compreender, mesmo que de forma panorâmica, as frentes de luta teórica de Guerreiro Ramos, ao longo de sua trajetória intelectual, em prol de um projeto de emancipação humana e social. Mas, como dissemos, esses eixos também conectam nosso sociólogo baiano, em seus estudos das décadas de 1950 a 1980, com o atual movimento decolonial latino-americano, já que, segundo Catherine Walsh (2008), esse também milita contra quatro eixos da expressão colonial: 1) a colonialidade do poder, que se faz pela classificação e hierarquização de grupos humanos segundo um critério de raça no intuito de atender às demandas da “capitalização” da vida humana; 2) a colonialidade do saber, com o eurocentrismo assumindo-se como a única perspectiva válida de conhecimento, incutindo, na América Latina, segundo Maldonado-Torres, a infecta e parasita “razão colonial”; 3) a colonialidade do ser, por meio, tanto da criação de categorias identitárias como a de etnicidade, que só serviam para classificar (e inferiorizar) os grupos não brancos, como da invisibilização, domesticação, extermínio de modos de vida tidos como “não racionais” (na perspectiva da racionalidade instrumental moderna), selando o que Franz Fanon identificou como a criação da “não existência” e, por fim; 4) a colonialidade da mãe natureza e da vida mesma, por meio da imposição de uma noção de bem-estar neoliberal de cunho possessivo e de gozo infinito e individualista dos elementos vivos e não vivos do planeta. Tal aproximação de eixos de luta revela que não só Guerreiro Ramos já percebia as causas de problemas estruturais profundos de nosso país e continente, como também que esses problemas, infelizmente, persistem e, assim, ensejam, ainda mais, nossos esforços intelectuais para desconstruí-los e resolvê-los.

A última entrevista de Guerreiro Ramos

*Lucia Lippi*⁷⁴

Alzira Alves – Professor Guerreiro Ramos, gostaríamos de começar esta entrevista pedindo-lhe que nos falasse sobre sua formação intelectual.

Guerreiro Ramos – Eu não preparei nada, realmente, para este encontro. Vim com a disposição de conhecer o tipo de perguntas que fazem, neste momento, as pessoas que estão interessadas nas ideias sociológicas, na evolução da ciência social brasileira; o tipo de pergunta que se está fazendo a respeito dos meus trabalhos. Estou também interessado em, indiretamente, entrevistar quem está me entrevistando, porque as perguntas que vocês me fizerem de certo modo irão revelar não só a curiosidade pessoal de vocês, como também a pressão do ambiente que sobre vocês se exerce, em termos do que eu sou e do que eu não sou. Isso me interessa bastante, para que eu tenha uma ideia do terreno em que estou pisando. Há mais de 15 anos tenho estado ausente, nos Estados Unidos, e realmente sinto-me estranho à sociedade brasileira. Como estou decidido a voltar a atuar sistematicamente no Brasil

– sem voltar a viver aqui, porque isso é impossível, mas em termos de produção de livros e artigos – o conhecimento do ambiente me interessa muito.

Sou um homem de sorte. A vida me tem dado imensos privilégios, mas tenho a impressão de que eles não me levaram a perder a cabeça ou a pensar que os mereço. E por isso eu desfruto desses privilégios com um senso de responsabilidade perante a vida e perante o público. Muito jovem, recebi uma bolsa de estudos do governo do estado da Bahia. Isto foi em 1939 e eu tinha 24 anos, se não me engano. Com essa bolsa, que naquele tempo representava uma ajuda substancial em termos de salário, vim para o Rio de Janeiro e fiz o curso da Faculdade de Filosofia, onde me formei em ciências sociais. Mas antes disso, ainda na Bahia, participei da organização da Faculdade de Filosofia de lá, com o irmão do governador Landulfo Alves, Isaías Alves, que era secretário de Educação. E uma das ironias da minha carreira é que, como fundador da Faculdade de Filosofia da Bahia, me tornei

74 Esta entrevista foi realizada em 09 de junho de 1981 por Alzira Alves de Abreu e Lucia Lippi Oliveira. Nove meses depois, Guerreiro Ramos morreu em Los Angeles, Califórnia, sem ter revisto seu depoimento. Originalmente publicada no livro de Lucia Lippi Oliveira, *A sociologia do Guerreiro*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 131-183, foi gentilmente cedida pela autora para a reprodução na *Revista do Livro*, n. 56.

catedrático sem ter nem mesmo o primeiro ano de ciências sociais.

A.A. – Mas o senhor já tinha o curso de direito?

G.R. – Não tinha nada, não tinha curso nenhum. Como membros da administração Landulfo Alves, fundamos com Isaías Alves a Faculdade de Filosofia. Pela lei, todas as pessoas que fundaram a faculdade tinham o direito de se tornar catedráticos. Então, eu me tornei catedrático de ciência social antes de começar o curso de ciências sociais. É isso que eu chamo de sorte. E a minha vida é cheia de coisas assim. Sou um homem que hoje está na maior escola de administração pública do mundo, onde tenho tido sob a minha orientação muitas pessoas que obtêm Ph.D., e eu não tenho Ph.D.; só tenho B.A., sou bacharel. A minha vida está cheia de coisas desse tipo. As coisas vêm a mim, e a maneira como elas vêm não requer de mim o esforço que os outros teriam que fazer. Evidentemente, tenho atravessado momentos difíceis na vida, mas quando ponho tudo numa balança, sinto mais as coisas favoráveis do que as desfavoráveis. Talvez, objetivamente, o observador discorde de mim e ache que eu não sou tão feliz ou não tenho tanta sorte. Mas eu me vejo como um homem que não tem queixas da vida.

A.A. – Qual era a sua função na administração Landulfo Alves?

G.R. – Quando Landulfo Alves se tornou interventor na Bahia, um homem chamado Rômulo Almeida foi incumbido de atrair as jovens inteligências de Salvador. Várias pessoas foram recrutadas, eu entre elas. Eu era muito jovem – completava 18 anos quando fui nomeado assistente na Secretaria de Educação, que era chefiada pelo Isaías Alves.

Eu já escrevia regularmente em *O Imparcial*. Isso é interessante, escrevi dezenas e dezenas de artigos nesse jornal, era uma espécie de crítico literário. Seguia muito de perto o movimento europeu de ideias. Nessa época, nos anos 30,

“Ainda hoje acho que esse é um traço fundamental do meu perfil: eu não pertenço a nada. Não pertenço a instituições, não tenho fidelidade a coisas sociais; tudo o que é social, para mim, é instrumento. Eu não sou nada, estou sempre à procura de alguma coisa que não é materializada em instituição, em linha de conduta. Ninguém pode confiar em mim em termos de socialidade, de institucionalidade, porque isso não é para mim, não são funções para mim. O meu negócio é outro.”

eu era muito influenciado pela revista francesa *L'esprit*, fundada por Emmanuel Mounier, com quem mantive uma certa correspondência. Estava muito a par também de uma outra revista que se chamava *L'ordre nouveau*, por Arnaud Dandier, cujo livro – não me lembro mais do título – foi de grande importância para mim. Além disso, tinha ligações pessoais com Jacques Maritain. Inclusive, ele passou uma vez pela Bahia, e o seu navio encostou no porto. Nós sabíamos, pelo jornal, que o navio traria o grande filósofo Jacques Maritain. Fomos lá e mandamos chamá-lo. Naturalmente, ele não esperava que pudesse ter um contato com intelectuais na Bahia. Ele veio, e nós nos apresentamos como seus leitores. Eu me lembro até hoje: uma figura angélica, o Maritain, um rosto iluminado. Saímos pela cidade – acho que o navio ficou lá umas nove horas, uma coisa assim –, e ele ficou surpreendido com o conhecimento acurado que nós tínhamos da sua obra.

Não conteve a surpresa e nos perguntou: "Mas como é possível isto?". O Afrânio Coutinho e eu éramos as principais pessoas que estavam lá. E nós dissemos que acompanhávamos aquilo, que éramos profundamente influenciados por ele.

Aliás, nessa ocasião eu já tinha publicado o meu primeiro livro, um livro de poema: *O drama de ser dois*. É um livro que não tenho mencionado, um livro desconcertante por causa do tema, que é religioso. Mas de certa maneira,

é um traço fundamental do meu perfil: eu não pertenço a nada. Não pertenço a instituições, não tenho fidelidade a coisas sociais; tudo o que é social, para mim, é instrumento. Eu não sou nada, estou sempre à procura de alguma coisa que não é materializada em instituição, em linha de conduta. Ninguém pode confiar em mim em termos de socialidade, de institucionalidade, porque isso não é para mim, não são funções para mim. O meu negócio é outro.



Jacques Maritain teve uma marcante influência nos intelectuais católicos brasileiros.

se uma pessoa fizer um estudo – não de má fé, mas de boa fé, não precisa nem ser simpático a mim, apenas ser objetivamente de boa fé –, o livro realmente revela toda a minha história. *O drama de ser dois* é um livro em que eu confesso o meu desconforto permanente com o mundo secular. Nesse poema eu me descrevia como uma espécie de pessoa entre dois mundos que eu não sabia definir. E ainda hoje acho que esse

“Mas a minha formação é uma coisa complicadíssima. Através de Berdiaeff eu desenvolvi uma certa paixão pelos escritores russos: Soloviev, Tolstói, Turguêniev, Tcheckhov, Dostoiévski, que eu li muito. Nessa primeira fase, eu era um pensador russo. Minha mulher, aliás, é muito atingida por Dostoiévski, embora nesse tempo eu não a conhecesse. Eu senti o que Berdiaeff chamava “a alma russa”: uma nostalgia... Havia um poeta que também me influenciou muito naquela época: Rainer Maria Rilke, que contava uma história sobre o camponês russo.”

De modo que esse livro é um livro seminal. Não tem importância o mérito intrínseco. Poeticamente, não vale nada. Mas é realmente uma expressão do que eu sempre fui. Em inglês existe uma expressão: *in betweeners*. Estou sempre *in between*. Nunca estou incluído em nada. As minhas metas são a única coisa em que estou incluído, não há pessoas que me incluam.

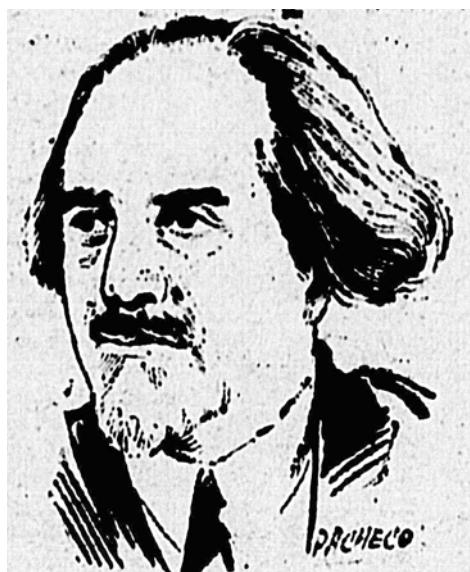
L.L. – Esse seu grupo da Bahia se ligava a algum movimento da Igreja, como a Liga Eleitoral Católica, por exemplo?

G.R. – Não. Mas eu fundei o Centro de Cultura Católica. Fiz até uma revista, fizemos várias palestras. Minha formação foi católica. Fui educado, de uma certa maneira, por um padre alemão dominicano, dom Béda Keckiesen, que foi o autor do primeiro missal em português. Era em latim, e ele fez em português. Dom Béda Keckiesen foi, durante muitos anos, quase um mentor. Eu nunca tive mentor, mas ele foi um homem por quem eu tinha uma grande simpatia. Frequentei aulas de tomismo no mosteiro de São Bento, estudei profundamente o tomismo, quando tinha uns 19, 20 anos, através do curso de filosofia do Maritain; li várias vezes aquele compêndio. Conhecia quase toda a obra dele, ou o máximo que se podia conhecer. E a literatura francesa: Daniel Rops, o novelista sobre quem Afrânio Coutinho escreveu um livro, François Mauriac, historiadores da literatura francesa, como Albert Daudet.

As influências sob as quais eu estava no fim da década de 30 e nos princípios da década de 40 hoje foram desaparecendo, mas uma permaneceu. Aliás, é interessante, porque o meu livro *O drama de ser dois* é dedicado a Nicolau Berdiaeff, um teólogo russo que vivia na França. Morava em Clamart, perto – eu acho – de Meudon, onde morava o Maritain. E nesse dia em que encontrei o Maritain, dei meu livro a ele e disse: "Este livro é dedicado a Nicolau Berdiaeff". E ele disse: "Pois eu estou sempre com ele". Eu perguntei: "O senhor pode dar isso a ele?" E Maritain levou o livro para Berdiaeff. Depois o Berdiaeff me escreveu uma carta, mandou um retrato seu, e coisa e tal. Ele morreu muitos anos depois. Um dia, recebi uma carta da cunhada dele, dizendo que tinha encontrado uma carta minha sobre a mesa dele. E me convidava a escrever um arti-

go em homenagem a ele, artigo que eu não escrevi, aliás. Mas ele foi uma grande influência na minha vida, uma influência irrestrita. Não há realmente nenhuma influência mais poderosa na minha vida do que a do Berdiaeff.

Vocês sabem que Berdiaeff saiu da Rússia expulso. Primeiro, ele quase foi condenado à morte pelo czar. Depois, foi condenado pelos comunistas, porque não pertencia nem ao czarismo nem ao comunismo. Uma vez vi uma referê-



Nicolau Berdiaeff (1874-1948), filósofo russo.

cia, se não me engano de Lenin, que chamava o Berdiaeff ou o Sorokin de *rascal*, canalha, lacaio etc. O Sorokin era um sociólogo poliglota e leu o meu livro, *A sociologia da mortalidade infantil*, publicado no México em 1955. É um livro interessante, mas mal traduzido. Só saiu em

espanhol. E ele me incluiu, quando fez o *survey*, o levantamento da sociologia na primeira metade do século, entre os sociólogos eminentes por causa daquele livro.

A.A. – Pelo que o senhor está contando, a influência maior na sua vida foi a filosófica.

G.R. – É, filosófica. Mas vocês devem ver que

“Eu não me vejo escrevendo memórias, porque sou extremamente vaidoso e não gosto de ser velho. Minha vaidade é tão poderosa que eu jamais me vejo escrevendo num livro: ‘Nasci em tal lugar assim, assim.’”

o Berdiaeff foi um homem que escreveu vários estudos admiráveis sobre o marxismo. O marxismo era a obsessão dele. E eu conheci o marxismo, isto é, tive notícia de Marx, através dos estudos de Berdiaeff, no final da década de 30. Agora estou escrevendo um livro que se chama *Teoria e destino*. Este livro é a minha história intelectual, sem narração de fatos. Eu não me vejo escrevendo memórias, porque sou extremamente vaidoso e não gosto de ser velho. Minha vaidade é tão poderosa que eu jamais me vejo escrevendo num livro: “Nasci em tal lugar assim, assim”. Quando a pessoa começa a fazer isso, está passando um certificado de que está acabando. E eu me sinto começando. Quero viver uns duzentos anos, mais ou menos.

A.A. – Nós todos.

G.R. – Pois é, mas eu vou conseguir. Mas a minha formação é uma coisa complicadíssima.

Através de Berdiaeff eu desenvolvi uma certa paixão pelos escritores russos: Soloviev, Tóltói, Turguêniev, Tchekhov, Dostoiévski, que eu li muito. Nessa primeira fase, eu era um pensador russo. Minha mulher, aliás, é muito atingida por Dostoiévski, embora nesse tempo eu não a conhecesse. Eu senti o que Berdiaeff chamava “a alma russa”: uma nostalgia... Havia um poeta que também me influenciou muito naquela época: Rainer Maria Rilke, que contava uma história sobre o camponês russo. Eu tinha fascinação pela estepa russa, pela paisagem russa...

A.A. – Como era o acesso a esses livros, na Bahia dos anos 30? Era fácil?

G.R. – Não, era difícil. Eu tinha a minha biblioteca particular.

A.A. – Mas naquela época em que as dificuldades encontradas por um intelectual no Rio de Janeiro para saber o que estava se passando e obter livros eram muito grandes, como é que um jovem baiano podia ter acesso a isso tudo?

G.R. – Não havia dificuldade nenhuma. Eu estava a par de tudo, assinava revistas, sabia o que estava se passando. Esta, aliás, foi a razão pela qual fui apresentado pelo Rômulo Almeida a Isaías Alves, quando ele chegou a Salvador. Você sabem como são essas coisas: “Aqui, uma grande inteligência, blá-blá-blá”. E o Isaías foi à minha casa e perguntou: “Mas como é que você, um menino, tem uma biblioteca dessas?” Eu tinha tudo! Comprava, mandava buscar o livro. Nós falamos em Heidegger, antes de o resto do Brasil falar. Jaspers... Lançamos isso na Bahia, tínhamos acesso direto. Antes de o Rio de Janeiro falar nas coisas, nós falávamos. Éramos eu e o Afrânio Coutinho, com quem não me dou hoje: briguei com ele.

A.A. – Rômulo Almeida também fazia parte desse grupo?

G.R. – Não. Rômulo até fazia parte do grupo, mas não era dado a esse tipo de leitura. Era

CORRESPONDENCIA DE UM BRASILEIRO COM BERDIAEFF

EFRAIN TOMAS BÓ

NICOLAS Berdiaeff, em formosa conjugação com o veemente sentido de responsabilidade moral que animava sua ação e sua obra, morreu sobre sua mesa de trabalho. Conta-se que foi encontrado certa manhã sentado, com a cabeça inclinada, coberta com seu gorro de veludo e apertando um crucifixo entre as mãos com o gesto natural que todos lhe conheciam.

Quem era Berdiaeff neste mundo contemporâneo em que as idéias do conhecimento se transformam numa ética e num dogma de partido? O filósofo russo não acreditava em uma filosofia nacional (*notionelle*). Como Pascal, como Kierkegaard, como Dostoevski, como Solovieff, acreditava somente numa expressão da existência, no fortalecimento da saúde moral para a salvação da alma. Seu pensamento está fillado aqueles que afirmam ser a pessoa humana a mais elevada transcendência do espírito no reino da liberdade. Este russo, de ascendência fidalga, queria refletir em seu pensamento "a insurreição da pessoa humana contra a harmonia universal objetiva, ilusória e opressiva, contra a ordem social objetiva, contra toda sacrifcação de

uma ordem cósmica objetiva".

Este pensamento, impregnado de irracionalismo e de subjetivismo, tinha algo de profético e de apóstólico. Os



Berdiaeff, num retrato que dedicou a Guerreiro Ramos

livros de Berdiaeff, como *A NOVA IDADE MÉDIA*, se multiplicavam nas línguas e na polêmica mundial. Encontram-se em nossas mãos duas cartas que nos mostram as relações que houve

entre o filósofo russo e o escritor brasileiro Alberto Guerreiro Ramos.

Em 1939, da Bahia, Guerreiro Ramos escreveu a Berdiaeff. A resposta de Berdiaeff (que transcrevemos mais adiante) foi cordial e amiga. Fala de sua preocupação dominante sobre a filosofia da pessoa, tema que trata num livro terminado nesta época. Recomenda ao jovem escritor brasileiro a leitura de Maritain, Arnaud Dandieu, Mounier e Jean Wahl sobre temas também relativos à pessoa.

Quase dez anos depois, quando ocorre a súbita morte de Berdiaeff, a cunhada do filósofo russo, com emocionada devoção, dedica-se a manter a memória e os princípios de seu ilustre cunhado. Entre os papéis deste, encontra a antiga carta de Guerreiro Ramos e lhe escreve pedindo a remessa de tudo o que se publicou no Brasil depois da morte de Berdiaeff. Os amigos do autor de *O SENTIDO DA HISTÓRIA* pensam em editar um volume com artigos que tenham sido escritos depois de seu desaparecimento e pretendem manter o fervor do mestre na luta para defender o homem, sua grandeza, sua dignidade e sua liberdade.

A correspondência de Guerreiro Ramos com Berdiaeff publicada no jornal *Correio da Manhã*, em 1948.
Arquivo FBN. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/114774/1287>.

Berdiaeff escreve para Guerreiro Ramos

Clamart (Seine) 83, rue Moulin de Pierre
28 Mai

Cher ami! Je vous remercie pour votre livre quoique ce sera difficile pour moi de le comprendre. Il m'est très agréable que vous vouliez écrire sur ma philosophie. Je vois d'après votre lettre que connaissez déjà mes livres les plus importants. Il faut ajouter encore le livre paru en anglais chez mon éditeur Bles: "Spirit and reality". Je n'ai pas d'exemplaire de ce livre, c'est pourquoi je ne peux vous l'envoyer. Les éditeurs anglais ne donnent presque pas les livres au auteurs. J'ai encore un nouveau livre "The Origin of Russian Communism", édition Bles. Je ne sais pas si vous connaissez mon livre "The Fate of Man in the modern world", édition Student Christian Movement Press.

J'ai écrit encore un nouveau livre très important pour moi, "De l'esclavage et de la liberté de l'homme, essai de philosophie personneliste", qui paraî-

tra bientôt en russe. Mais dans les langues étrangères ce livre n'existe pas encore.

Clamart (Seine) 83, rue Moulin de Pierre

28 Mai

C'est avec l'espérance pour toutes celles que j'ai écrit l'essai dans lequel je compare de nos jours, également que vous vouliez l'écrire sur ma philosophie. Je vous l'offre sous cette forme d'anglais, mais il sera difficile pour vous d'arriver à la traduction en français. Il faut également recourir à l'aide d'un anglophone, chez nos éditeurs Bles, "Student Christian Movement". Je n'ai pas l'envie d'arriver à la traduction en français, mais l'éditeur anglais n'a pas de presses pour le faire, en revanche, j'en ai pour la traduction. Je vous envoie mon manuscrit, édition Bles, je ne suis pas sûr que ce manuscrit n'arrivera pas dans les éditions russes, mais je n'en suis pas sûr.

J'ai écrit aussi un nouveau livre "L'Esclavage et de l'homme", qui sera édité par la Société d'Éditions Personnaliste, par l'éditeur Bles, édition Bles, mais je n'en suis pas sûr.

Fac-simile de uma página da carta de Berdiaeff

La thèse d'Eugène Porret sur ma philosophie religieuse n'a jamais été publiée, elle existe seulement en manuscrit.

Des livres français je vous recommande: Maritain, "L'humanisme intégral", Aron et Durieu "La révolution nécessaire" (ed. Crasset), E. Mounier "Manifeste au service du personnalisme" (ed. Montaignes), Jean Wahl "Etudes Klerkegardiennes" (ed. Montaignes), Denis de Rougemont "Penser avec les mains" (ad. Albin Michel). Mon livre sur "le sens de l'acte créateur" n'existe qu'en allemand.

C'est difficile d'unir le théisme et ma philosophie. Personnellement nous sommes très amis avec Maritain mais en philosophie nous discutons toujours. Je vois chez nous conflit intérieur entre la pensée et le sentiment.

Je serai très content d'avoir la possibilité de vous rencontrer un jour et de causer avec vous. C'est toujours mieux que la communication par des lettres. Merci pour votre photographie.

Votre bien sympathiquement dévoué N. Berdiaeff".

A carta da cunhada de Nicolau Berdiaeff

"Clamart (s)

18 de julho.

Senhor,

Entre os papeis de meu cunhado Nicolau Berdiaeff encontrei vossa carta e comprehendi que amais seu pensamento e que eu posso me dirigir a vós.

Os amigos de Berdiaeff desejam publicar um livro composto de artigos de escritores de diferentes países para apurar que aspecto de suas obras e de seu pensamento teve mais influência em cada país. Talvez, o senhor possa escrever o artigo para esse livro. Se não conhece alguém que possa fazê-lo?

Organizamos ao mesmo tempo a associação dos amigos de Nicolau Berdiaeff. Em cada país

desejamos criar um grupo de seus amigos para difundir suas idéias e suas obras. Estes gru-

pos organizarão conferências e cursos para a propaganda de suas idéias.

Toda sua vida meu cunhado lutou para defender o homem, sua grandeza, sua dignidade e sua liberdade. Penso que agora quando o homem é atacado de todos os lados e quando a liberdade está quase esmagada, é dever de todos os intelectuais defendê-lo.

Se em vosso país apareceram artigos elaborados após a sua morte, peço-lhe que m'os envie. Antecipadamente agradeço-vos.

etc...
Vossa devotada E. RAPP
83, rue du Moulin Des Fierres
Clamart (s)

FRANCE

VELHA DOR

SEVERINO SILVA

As águas rolaram, rolaram,
Arrastando-me, em bramantes [caudais,
Da verde colina para a planície [árida,
Inutilmente cantei, amigos.
Inutilmente lutei, companhei-
iros...
Inutilmente chorei, irmãos...
Forças não tenho para lutar,
Nem lágrimas para chorar,
Nem lírismo na voz para cantar.
Amigo, ou amiga desconhecida,
Empresta-me da tua mocidade
O entusiasmo, o calor,
Para que eu possa arrancar, do [céu e da terra,
Novos cânticos para uma nova [alegria.
Novos motivos trágicos para uma [velha dor.

um organizador, metido com estudantes, organizou a União Baiana dos Estudantes, e eu não dava nenhuma bola para isso. Eu não vivia militando, vivia lendo.

A.A. – O senhor nunca militou em nenhum partido político?

G.R. – No integralismo. Quando o integralismo começou, fui atraído por aquilo, vesti a camisa verde.

A.A. – O integralismo foi muito importante na Bahia, não é?

G.R. – Foi. Mas eu militei logo no início, depois saí, não era para mim. Eu tinha uns 17 anos. Isso foi em 33, e eu ainda estava no ginásio.

A.A. – O senhor não chegou a ler nada sobre o integralismo?

G.R. – Li tudo. É claro que li tudo. Escrevi na revista deles, *Cadernos da hora presente*. Essa revista deve ter saído em 32, 33, 34 e 35. Há um artigo meu lá, muito interessante. Eu até gostaria de reler, porque é um artigo muito influenciado pelo Maritain. Publiquei quando saiu um livro dele e de Raisa, sua mulher, um livro que os dois escreveram, interessante. Talvez eu fale em Heidegger naquele artigo, um ensaio de Heidegger sobre Hölderlin. Vocês sabem que um dos primeiros trabalhos de Heidegger foi sobre o poeta alemão, *Hölderlin ou a essência da poesia*. Eu gostaria de saber se é isso mesmo. Mas eu já conhecia Heidegger nos anos 30. Depois vocês veem o existencialismo me atingindo, fragmentos de Jaspers me atingindo. E o Berdiaeff, filósofo da existência, me atingindo profundamente. Eu estava sob a influência do tomismo, da filosofia da existência, quando veio a ciência social. Vim para o Rio de Janeiro e aqui fui exposto a professores franceses: Maurice Byé, professor de economia... Não, acho que não fui aluno dele,

mas de René Poirier, que era filósofo, Jacques Lambert... Mas esses homens não me influenciaram.

A.A. – Artur Ramos foi seu professor?

G.R. – Artur Ramos, idiota. Eu não tolerava



O psiquiatra e filósofo Karl Jaspers, que teve grande influência na formação de Guerreiro Ramos.

aquele negócio dele, me irritava com aquele negócio de negro, e fizemos um pacto. Eu não ia à aula e ele não ligava, porque também ficava incomodado com a minha presença. Uns cretinos! Uns cretinos! Nunca tive um professor que eu respeitasse. Nunca! Eram uns cretinos de pai e mãe! Por aí vocês veem que eu não pertencia àquela coisa, estava ali para conseguir o diploma.

A.A. – Mas o senhor terminou a faculdade?

G.R. – Terminei e tenho dois diplomas: sou formado em ciências sociais pela Faculdade de Filosofia, e em direito, pela Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, que também frequentei assim. E meu curso de direito na Bahia. Vim para cá, interrompi um ano e depois continuei. Eu me formei em ciências sociais em 42 e em direito em 43. Mas não me lembro de ninguém nesses cursos, de uma pessoa que eu respeite.

L.L. – Nem na Faculdade de Direito?

G.R. – Não, não tinha ninguém. Havia o Nestor Duarte na Faculdade de Direito da Bahia, que era pernóstico e tinha escrito aquele livro sobre a ordem privada. Ele não foi meu professor, era um sujeito com quem eu me dava. Mas achava aqueles caras pedantes, metidos a besta, baianos e tal. Olhe, isso aqui já é um negócio meio chato, porque eu sou baiano.

A.A. – E aqui no Rio, não houve nenhuma influência importante?

G.R. – Na Faculdade Nacional de Filosofia, não. Mas uma coisa interessante é que um homem insignificante teve uma importância muito grande na minha formação cultural. Chama-se Donald Pierson. Ele apareceu aqui no Rio, contratado por uma organização dessas, e deu umas aulas sobre sociologia americana, com que eu não tinha contato. Meu contato era com Le Play, era a sociologia francesa; eu andava estudando coisa filosófica. Pois bem, aquela coisa do Donald Pierson me deu um impacto. Ele citava o nome dos autores, dava conceitos de sociologia... Eu tive um *affair* com a sociologia americana e resolvi estudá-la profundamente. Quando me formei, em 1942, fui indicado para suceder a dois professores. Um chamava-se André Gros, que era professor de ciência política, e o outro, Jacques Lambert. Inclusive existe uma história muito interessante, de que o Costa Pinto foi indicado...

A.A. – Costa Pinto foi seu colega?

G.R. – Foi, fizemos a faculdade juntos. Ele foi indicado para ficar como professor na faculdade, e eu também. Mas aí, o Brasil estava em guerra. Eu tinha ligações, evidentemente, com o Landulfo e com o Isaías Alves, e os comunistas fizeram uma conspiração, uma coisa qualquer, e me acusaram de colaboracionista. Fizeram uma onda política contra mim. O San Tiago ficou com medo e não me nomeou.

A.A. – San Tiago Dantas era o diretor da Faculdade Nacional de Filosofia.

G.R. – É. Então, eu fiquei sob a suspeita de colaboracionista, o que é um negócio terrível.

A.A. – Mas naquela época a faculdade era dominada pelos integralistas. O próprio San Tiago, Thiers Martins Moreira...

G.R. – Pois é. Mas o San Tiago ficou com medo. Veja você: indicado por dois professores, e não consegui ser nomeado. Para ciência política, foi nomeado o Vítor Nunes Leal, e para sociologia, o Costa Pinto. Eu não tenho nenhuma mágoa disso, mas foi difícil aquele ano de 1943. Os comunistas fizeram o negócio contra mim, levantando a minha ficha de integralista, ligado às forças do Landulfo Alves... Sei lá o que disseram. Então o San Tiago, que também era integralista, ficou com medo e me arranjou um curso no Departamento Nacional da Criança. Depois que o médico se forma, precisa fazer um curso para entrar na carreira de puericultura. Então, eu ensinei, e daí vêm os meus estudos sobre puericultura, mortalidade infantil, medicina popular. Inclusive, eu fiz uma enquete sobre 500 menores, ligada a esse negócio. E daí a influência de Donald Pierson. Não é influência propriamente, mas é muito americano o trabalho que eu fiz nessa época. Conheci profundamente a sociologia americana.

A.A. – Ele lhe deu um método e uma técnica de pesquisa?

G.R. – Não, ele não me deu nada! Não me deu nada, nada, nada.

A.A. – Mas ele deu uma coisa que na faculdade vocês não tinham.

G.R. – Ah, não tínhamos. Ele era americano, e a faculdade era toda europeia. Ele abriu um horizonte, mas não teve influência nenhuma em mim, eu fiz o negócio por mim mesmo. Se alguém ler aqueles livros verá que apliquei pela primeira vez a técnica do *survey social*, escrevi coisas muito americanizadas.

Eu estudei muito, o que me valeu quando fui para os Estados Unidos, porque em geral os americanos se esquecem das coisas. Em aula eu começava dizendo: “Em mil novecentos e tanto...” Perguntavam: “Como é que o senhor sabe disso?” Eu respondia: “Eu me formei em Chicago” – Donald Pierson é da escola de Chicago. “Desde menino eu conheço essas coisas... Vocês não sabem disso, mas a escola de Chicago é a minha escola; eu me formei, eu conheço”. O sujeito entendia o que eu estava dizendo. Eu gosto muito de fazer isso em aula. Essas coisas me valem muito; ninguém fica indiferente às minhas aulas porque eu conto piada, conto histórias. Mas a influência americana foi muito grande. Depois vem Marx; li Marx realmente.

“Fui influenciado por Murilo Mendes, porque eu era metido a poeta. Ainda cheguei aqui com a ideia de ser poeta e publiquei várias poesias. Havia uma revista em Minas Gerais, *Tentativa*, que publicou várias das minhas poesias. Eu frequentava muito o apartamento do Murilo Mendes, na rua Marquês de Abrantes, e ele ouvia Mozart todo dia.”

A.A. – Leu Marx antes de ter lido Durkheim e Weber? Ou esses autores não influenciaram a sua formação?

G.R. – É claro que sim. Como eu estava contando, depois que terminei a Faculdade de Filosofia passei um ano desempregado, um ano terrível, de grandes dificuldades. Meus amigos me arranjavam emprego, eu tratava com o sujeito, e no dia seguinte, quando eu ia trabalhar, o sujeito voltava atrás. Certamente chegava algum comunista e dizia: “Olhe, esse cara aí...” Essa é a minha interpretação. Levei um ano procurando emprego, e duas ou três vezes, quando chegava lá, não era bem assim, não existia mais o emprego, e tal. Era cassado; essa era a minha impressão. Cassado por quem? Por inimigos, inimigos companheiros de turma. Mas, por outro lado, tinha amigos também. E o problema é que mesmo desempregado e sem bolsa, eu não queria voltar para a Bahia. Mas pensava: “Tenho que voltar, porque afinal o estado pagou pela minha educação”. Foi então nomeado interventor na Bahia o Pinto Aleixo, e o primeiro decreto que ele assinou foi minha demissão. Primeiro decreto do Pinto Aleixo, exonerando o sr. Alberto Guerreiro Ramos do cargo de não sei o quê. Ele acabou me dando de presente aquele negócio.

A.A. – O senhor não precisou mais voltar para retribuir o tempo da bolsa.

G.R. – Não precisei voltar, estava exonerado. E aí nunca mais fui à Bahia; fiquei por aqui e levei um ano desempregado. Mas foi um ano interessantíssimo, um ano em que eu testei a bondade humana, encontrei as pessoas mais interessantes da minha vida, inclusive uma mulher, a minha primeira namorada. Eu nunca tinha tido uma namorada até esse ano de 1943; eu tinha 28 anos. Ela era uma menina muito interessante, lindíssima. Foi uma paixão, um negócio muito sério! E eu desempregado. Os meus amigos me davam dinheiro, e eu vivia uma vida de nababo: tinha uma mulher, tinha a Orquestra Sinfônica Brasileira... Eu vivia nos

concertos. Um detalhe: durante os meus estudos na Faculdade de Filosofia, fui influenciado por Murilo Mendes, porque eu era metido a poeta. Ainda cheguei aqui com a ideia de ser poeta e publiquei várias poesias. Havia uma revista em Minas Gerais, *Tentativa*, que publicou várias das minhas poesias. Eu frequentava muito o apartamento do Murilo Mendes, na rua Marquês de Abrantes, e ele ouvia Mozart todo dia. O irmão dele também era um apaixonado por música clássica. Então, eu também desenvolvi um gosto pela música e fiz uma discoteca. Eu morava num convento na rua das Laranjeiras. Tem uma igreja ali, dos padres, e aluguei um quarto enorme. Ficava ali retirado e dava concertos diários aos meus amigos: Mozart, Beethoven, tudo o que era clássico. Tive uma fase de clássico, em que sabia distinguir a regência. Eu era muito exigente, não suportava Leopold Stokovski, achava um charlatão. Tinham que ser regentes de grande categoria. Devo esse gosto ao Murilo Mendes e ao seu irmão. Nessa época li Platão, os textos sobre poesia e *A República*. Também li muito Rilke, Hölderlin, Novallis, Gérard de Nerval...

“Max Weber é um familiar. Eu acho que entendo Max Weber como poucas pessoas no mundo.”

A.A. – O senhor lia em alemão?

G.R. – Lia. Eu tinha aprendido alemão aqui no Rio de Janeiro. Traduzi Rilke, a *Terceira elegia*. O Vinícius de Moraes também traduziu Rilke, *Elegias de Duíno*, e eu não sei se dei a minha tradução para o Vinícius, para ver se estava boa. Mas eu traduzia, e falei alemão. Hoje me

esqueci, não tenho mais fluência. Mas vejam como foi complexa a minha formação. Nessa época, virou alemão: influência alemã, literatura alemã.

Bom, continuando, no final de 43 fui nomeado técnico de administração do Dasp. Um amigo meu, que era professor no curso do Departamento Nacional da Criança e também era técnico de administração, ouvia falar de mim como uma revelação. Eu sou um bom professor. Os alunos, os médicos, me achavam uma figura. E esse homem, Custódio Sobral de Almeida, se aproximou de mim e disse: “Você não quer ir trabalhar no Dasp?” Respondi: “Estou sem emprego, quero um emprego”. O Dasp tinha umas vagas de técnico de administração, mas só estava admitindo pessoas para preencher interinamente aqueles cargos. E um sujeito que morreu recentemente, esqueço o nome dele, me entrevistou e deu um parecer: “Francamente indicado”. Fui então nomeado técnico de administração interino, e aí comecei a ganhar dinheiro. Eu escrevia na *Revista do serviço público*. Por exemplo, quando saiu o livro de Max Weber, pela editora Fundo de Cultura, em 1944, escrevi um longo artigo, estudando Max Weber. Mais tarde, alguém fez um artigo sobre a história de Max Weber no Brasil e aponta a mim e ao Emílio Willems como as primeiras pessoas a falar em Weber. Então, aí vai: Max Weber é outra grande influência sobre mim, junto com Durkheim, Karl Mannheim... Vocês veem, por aquela série de artigos, a influência dos sociólogos. Conheci-os assim de base, lendo os livros no original. Mas não ainda Marx. A influência mais poderosa desde os anos 40 até hoje, em termos da minha profissão de homem de ciência social, é Max Weber.

A.A. – O senhor entrou em contato com Max Weber em 44 através de *Economia e sociedade*?

G.R. – *Economia e sociedade*. Depois li tudo, tudo o que saiu em francês e em espanhol. Nessa época, eu também lia Dilthey, que conheci muito bem, lia os alemães, Ortega y Gasset, que foi formado na Alemanha e refletia o pen-

samento alemão, eu já falava em Heidegger... Era toda a literatura alemã traduzida pelos espanhóis que emigraram da Espanha. Eu lia tudo aquilo. Você vê que esse livro aí [referindo-se ao livro *A nova ciência das organizações*] começa com Weber. Max Weber é um familiar. Eu acho que entendo Max Weber como poucas pessoas no mundo. Se você se der ao trabalho de examinar isso, poderá ler, por exemplo, meu primeiro estudo em inglês, publicado em 1970, que mostra como os americanos não compreenderam Max Weber. Inclusive um sujeito chamado Talcott Parsons, que pretende ter sido influenciado por Weber, não entende, não sabe o que é aquilo. Eu destruo aquele negócio com dois ou três parágrafos, porque ele não entendeu nada. Max Weber é uma pessoa familiar, estou sempre com ele, é uma pessoa das minhas relações. Eu o entendo, é uma afinidade enorme. E isso foi antes do marxismo. Quando fui ler Marx, eu já tinha um estofo de coisas.

Existe uma revista, publicada pelo Abdias do Nascimento, *Quilombo*, que eu queria achar, porque nela eu escrevi sobre a minha formação. Ficou muito bonito aquele negócio. Há um número em que eu conto com uma certa poesia a viagem através das coisas, mostrando os mistérios da minha formação.

**“Meu julgamento sobre Durkheim, sobre toda a sociologia, é de que aquilo é uma porção de bestei-
radas.”**

L.L. – Foi através de Weber que o senhor começou a se interessar pela teoria das organizações, administração?

G.R. – Claro, evidente.

L.L. – Porque até então seu interesse era basicamente filosófico.

G.R. – Eu começo a entrar na teoria da organização e começo a voar para os grandes temas, que não respeitam fronteiras: economia, sociologia... O negócio weberiano é multidisciplinar. Aquele é que era o meu perfil. Foram as duas grandes influências da minha vida: a primeira de Berdiaeff, de caráter pessoal, ligada às minhas emoções. Encontrei aquele homem numa idade imatura, e ele me educou; fico cada vez mais encantado, e isso nunca cessou. Com Max Weber já faço críticas, mas o considero o maior sociólogo. Por exemplo, meu julgamento sobre Durkheim, sobre toda a sociologia, é de que aquilo é uma porção de besteiadas. Esses homens erraram, não compreenderam, são criaturas do que eu chamo o “destrilhamento”, usando uma palavra de Voegelin. A ciência social é um blefe para mim, uma falácia, exceto Max Weber. Aliás, agora saiu em inglês o livro da mulher dele: *Max Weber, um retrato*. Muito interessante, estou lendo com muita alegria. Esta foi uma grande influência.

A.A. – Ao entrar para o Dasp, o senhor fez contatos com outros grupos intelectuais no Rio?

G.R. – Fiz contatos com literatos.

L.L. – O senhor escrevia na *Cultura política*, sobre literatura latino-americana.

G.R. – É, imagine que coisa louca! Eu era um literatão.

A.A. – Mas nessa época, esse grupo todo era muito mais voltado para a literatura e a filosofia, não acha? Havia uma preocupação muito grande...

G.R. – Filosofia... Sei lá. A minha memória é apagada, nesse período do Dasp. Foi um período meio chato.

A.A. – O que o senhor fazia no Dasp?

G.R. – Analisava projetos de organização de departamentos, como o Departamento de

Agricultura, de penitenciárias, ia para as reparações e dava nova forma, pois eles precisavam se reorganizar. Organizava a polícia... Chato, um negócio chato. Fazia recrutamento de pessoal para o governo federal, fui chefe da seção de recrutamento. Mas era uma coisa chatíssima. Desde o começo eu vi que aquilo era chato.

L.L. – Nessa época, o senhor entrou em contato com Azevedo Amaral?

G.R. – Nunca vi Azevedo Amaral.

L.L. – Vocês escreveram na *Revista do serviço público* na mesma época.

G.R. – Ah, é? Não, eu nunca vi Azevedo Amaral. Eu o descobri depois, nos meus estudos sobre o Brasil, quando comecei a escrever o meu livro *O processo da sociologia no Brasil*. Quando o Getúlio reassumiu, em 1951, fui trabalhar na Casa Civil e pude ver o governo mais diretamente. Eu trabalhava com o Rômulo Almeida, que foi chefe da Assessoria Econômica. Éramos Rômulo, Jesus Soares Pereira, Inácio Rangel e eu. Fazíamos as mensagens, e eu participava, não profundamente, mas participava. Foi nessa época que comecei a compreender o governo do Brasil, comecei a ver o que é a presidência da República. Quantos anos eu tinha? Uns 37 anos. O governo do Getúlio foi muito importante para eu compreender o Brasil.

A.A. – Até então o senhor não tinha nenhum interesse pela política, estava totalmente voltado para seus estudos de filosofia...

G.R. – Poesia, sociologia, literatura, música...

L.L. – O senhor já estava na Fundação Getúlio Vargas?

G.R. – Não. Eu sou professor fundador da Ebap, dei a primeira aula lá em 1952. Foi aí que eu entrei. O Simões Lopes era diretor do Dasp quando eu estava lá. Nunca trabalhei com o Simões, mas ele se sensibilizou depois que eu saí, depois que eu não dava mais impor-

tância ao Dasp. Na época em que eu estava no Dasp, as pessoas diziam: "Esse sujeito é meio suspeito...". Ninguém era meu amigo. Mas depois todos ficaram meus amigos, porque a minha vida posterior é que explica a anterior. É natural que pessoas com uma formação técnica não me entendessem, eu era um peixe fora d'água. Mas o que veio depois explicou tudo. E aí começou a paixão. Eles hoje são apaixonados por mim.

O Simões, por exemplo, é um homem a quem eu devo uma atenção muito grande. Quando fui cassado, fiquei um mês e meio em Brasília, com medo de voltar para o Rio de Janeiro, porque estavam interceptando os automóveis na estrada. Não quis me expor a isso e só vim depois. Estava saltando no Santos Dumont quando o Simões se encontrou comigo e me disse: "Eu vi nos jornais que você está... Você vai à Fundação amanhã?" Quando cheguei na Fundação, ele disse: "Tem aqui um grant da Ford para você. Tem uma sala para você aí". Eu estava num mato sem cachorro, não tinha dinheiro, não tinha nada. Deu-me um grant da Ford em dólares, com o qual eu escrevi aquele livro *Administração e estratégia do desenvolvimento*. Além disso deu-me, parece, o ordenado que eu tinha. Uma coisa assim, não me lembro bem. E aí vinham ofícios do Conselho de Segurança, dizendo: "Sabemos que o sr. Alberto Guerreiro Ramos está trabalhando neste órgão. Ele está envolvido em delitos. Queremos saber...". O Simões não me dizia nada, para não me incomodar, e procurava resolver. Uma carta em cima da outra. Um dia, o Alim Pedro me revelou: "Está havendo qualquer coisa, há umas cartas contra você. O Simões e a Beatriz não querem que você saiba, para não perturbá-lo". Eu pensei: "Se essas cartas começarem a vir para cá a toda hora, esses homens vão ficar em xeque". Aí eu pedi ao Alim: "Que diabo! Mostre essas cartas". Eram umas cartas cretinas. Se eu estava envolvido em delito, eles deviam dizer logo que delito era esse. Quer dizer, repetia-se em 64 o negócio de 42.

A.A. – Num o senhor era da direita, noutro da esquerda...

G.R. – É, comunista, não sei o quê. Mas o governo do Getúlio foi importante, porque eu comprehendi o que é o mecanismo de governar o Brasil. Aí é que vem o Grupo de Itatiaia, que formamos, com o objetivo de compreender o governo brasileiro.

Mas o que eu realmente não me lembro é de quando comecei a estudar o marxismo. Sei que conheço Marx bem: *O capital, Contribuição à crítica da economia política*, o livro de Marx e Engels sobre a formação da classe operária inglesa. Eu conheço tão bem o marxismo! Havia aquele francês, Maximilien, que fez aquelas análises; Mehring, a biografia de Marx... Era uma paixão que eu tinha, Lenin, *Materialismo e empirocriticismo*, a filosofia soviética, Stalin. Em 52, eu escrevi uns artigos; e muita gente pensava que eu era comunista. A *Imprensa Popular* falava em meu nome, os economistas eram meus camaradas...

A.A. – O que o senhor fazia especificamente, trabalhando com Rômulo Almeida na assessoria econômica de Vargas?

G.R. – Eu não tinha uma participação profunda, mas ia lá frequentemente.

A.A. – Trabalhava na elaboração de projetos...

G.R. – É, participava na elaboração de projetos.

A.A. – Fazia discursos também?

G.R. – Ah, isso sim; fazia a mensagem do presidente. Eu coordenava os papéis, por ocasião da mensagem de 15 de março. Muitas pessoas faziam, e eu cozinhava um pouco aquele negócio.

Naturalmente, escrevi capítulos da mensagem – não me lembro mais – ou reescrevi coisas que outros escreviam. A gente pede que o camarada faça o capítulo, mas tem mais uma coisa ou outra, e aí o Rômulo dizia: “isso aqui você completa”. O sujeito que trabalhava

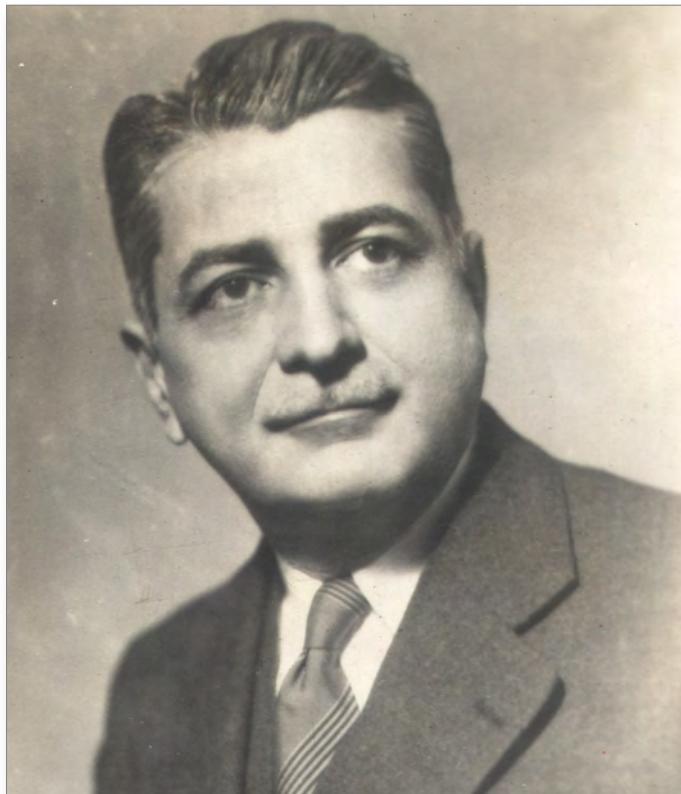
profundamente em projetos era o Jesus Soares Pereira – aquele negócio da Petrobrás, Eletrobrás etc. Eu não estava muito interessado nisso, dava uma colaboração muito marginal. Mas era íntimo das pessoas.

“Quando voltei, escrevi uma série de artigos no *O Jornal* sobre a China e a União Soviética, escutinhando. Uma série de artigos interessantíssimos, dizendo o que eu achava: muito chato. Eu me irritei muito com a China. Passei três meses lá, uma chatice, uma conversa puramente ideológica.”

A.A. – E foi durante esse período que o senhor passou a se interessar pelo Brasil.

G.R. – Pelo governo. Até então eu estava preocupado com ideias. Informações, estudar os autores... Acho que por essa época eu já conhecia bem Marx, mas nunca tive a coisa sistematizada. As pessoas poderiam dizer que eu tive um namoro com o Partido Comunista, sem nunca ter tido nenhum contato. Uma vez o Gilberto Freyre disse a um amigo meu: “Esse é o sociólogo do Partido Comunista”. E há muita gente que diz: “Eu conheço o Guerreiro! Ele já faz um namoro com a Igreja Católica, com o Partido Comunista, ele anda em todas...”. Recebi um convite para ir à China, por intermédio do Partido Comunista, através do meu querido

amigo Mário Alves. Já o conheci como comunista, mas gosta muito dele, e ele gostava de mim. Aliás, quem me conseguiu uma viagem à China foi esse desembargador Osny Duarte Pereira, que é comunista; o Osny e o Mário Alves. É curioso; eu devia ser levado em muito boa conta pelo Partido Comunista, porque em Pequim o Mário Schemberg, que foi no mesmo grupo, perguntou: "Por que o senhor não faz um estágio na União Soviética?". Respondi: "Ninguém me convidou. Mas se receber um convite, eu vou". Fui convidado pela Nauk Akademia, a Academia de Ciências de Moscou, e estive lá uma semana ou duas, como hóspede. No meu hotel tinha uma placa escrita Nauk Akademia na mesa em que eu almoçava; é a maior honra que se dá a um escritor. Então, as



Gilberto Freyre, 1956. Fonte: Wikimedia Commons.
Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gilberto_Freyre,_1956.tif.

“O que nós queríamos era pensar o Brasil.”

pessoas me serviam. Fiquei como hóspede do governo soviético. Eu estava nas alturas.

L.L. – Quando foi isso?

G.R. – Em 1961. Quando voltei, escrevi uma série de artigos no *O Jornal* sobre a China e a União Soviética, esculhambando. Uma série de artigos interessantíssimos, dizendo o que eu achava: muito chato. Eu me irritei muito com a China. Passei três meses lá, uma chatice, uma conversa puramente ideológica. Eu ia às bibliotecas e não via nem um Marx; eles só conhecem *O capital*. Um primarismo! E a conversa na União Soviética, uma chatice! Os sujeitos não entendem de Brasil. Aliás, fui muito franco e disse: "Vocês não entendem o Brasil". A notícia saiu na *Última Hora*. Eu nunca me senti do Partido Comunista. Escrevi uma série de artigos em que eu dizia que não me via como amigo profissional da União Soviética nem da China, mas era um sujeito que admirava certas coisas. Fiz uma série de artigos no *O Jornal*, acho que lá por 1962. Os comunistas ficaram dana-dos comigo: traidor, oportunista etc.

A.A. – Voltando à Assessoria Econômica, é lá que o senhor vai conhecer os intelectuais que vão criar o Grupo Itatiaia?

G.R. – É nesse momento, mas não lá. Eles não tinham nada a ver com a Presidência.

A.A. – Houve um contato nessa época entre um grupo do Rio e um grupo ligado à filosofia, de São Paulo.

G.R. – Esses eu conheci vagamente. Eles foram integralistas, o Vicente Ferreira da Silva, um outro rapaz... Mas eu não tinha ligações. Uma vez ou outra o Corbisier ia a Itatiaia.

A.A. – Aqui no Rio eram o Hélio Jaguaribe...

G.R. – Principalmente o Jaguaribe.

A.A. – Mas havia ainda o Rômulo Almeida, Cândido Mendes, Inácio Rangel, Klabin...

G.R. – Não me lembro do Cândido nesse grupo. O Jaguaribe pode incluir essas pessoas, mas...

A.A. – Como eram essas reuniões em Itatiaia?

G.R. – Ficávamos dois dias lá pensando, fazendo relatórios. Cada um de nós era incumbido de um relatório sobre os problemas brasileiros: economia, processo político, essas coisas.

A.A. – Como a Cepal entra nisso? Vocês tiveram alguma influência da Cepal?

G.R. – Claro! A Cepal era a mais importante.

A.A. – Aqueles primeiros trabalhos da Cepal de 1948, 49...

G.R. – Ah, sim!... Tiveram uma importância enorme, um impacto. Aquilo foi uma coisa muito importante, a coisa mais eminente na história cultural da América Latina. Hoje estou completamente em desacordo, mas tenho um grande respeito. Aquilo teve uma grande influência sobre mim e sobre todos nós. O que nós queríamos era pensar o Brasil. Não me lembro dos detalhes, mas já era um negócio político, da formação brasileira, de governar o Brasil, da forma que o Brasil deveria ter.

A.A. – Vocês discutiam um modelo de desenvolvimento para o Brasil?

G.R. – É, coisas dessa ordem. Eram os temas da Cepal, que nós pensávamos em termos brasileiros. Mas aí começa realmente a minha atenção para a política. Eu me tornei amigo de João Goulart, com quem tinha conversas demora-

das. O Goulart me respeitava muito, me pedia para fazer discursos; eu fazia para ele...

“E eu dizia coisas assim: ‘Jango, com essa molecada em torno de você’ – eu citava os nomes – ‘não dá! Você está com a imagem de cafajeste!’.”

A.A. – Ele era o ministro do Trabalho.

G.R. – Como ministro do Trabalho eu não o conhecia. Ele tinha um quarto lá no Catete, mas eu não tinha contato com ele. Só o conheci depois da morte de Vargas, na campanha de 55. Sei que quando ele era vice do Juscelino, eu era muito chegado a ele e ele a mim. E havia coisas curiosas. Por exemplo, o gabinete dele estava sempre cheio, a casa dele cheia. Então ele mandava me chamar. Quando eu chegava, ele me atendia imediatamente, e eu ficava horas e horas com ele. E uma porção de gente esperando. Um dia um sujeito encontrou um amigo meu, Efraim Tomás Bó, um rapaz muito ligado aos paulistanos, um industrial, e perguntou: “Quem é esse tal Guerreiro Ramos?”. O Efraim, que falava muito em mim – era um dos meus maiores amigos –, perguntou: “Por que você está perguntando?”. E o outro: “Porque esse cara deve ter um prestígio fabuloso. Imagine que ele chega no gabinete do Jango, está todo mundo esperando, ele entra imediatamente e fica duas, três horas conversando com o Jango”.

A.A. – O que o Jango queria conversar com o senhor?

G.R. – Discutir as posições políticas dele. E eu dizia coisas assim: “Jango, com essa molecada em torno de você” – eu citava os nomes – não

dá! Você está com a imagem de cafajeste!”. Conversas desse tipo. Quando voltei da China ele foi para lá, e quando houve a queda do Jânio ele estava na China. Aí eu já tinha profundas ligações com os políticos do PTB: Sergio Magalhães, Baby Bocaiúva, Almino Afonso, a cúpula do PTB. Tinha um grupo do PTB que era o nosso grupo. Eu era tido, algumas vezes, como o teórico. Quer dizer, os sujeitos que estavam disputando a posição de teórico do PTB – pelo menos eu me sentia disputando – eram o San Tiago Dantas e eu.

A.A. – O senhor continuou ligado ao San Tiago Dantas esse tempo todo?

G.R. – Não! Nunca fui ligado ao San Tiago Dantas. Mas ele – isso é interessante – foi quem me mandou para a ONU, como delegado do Brasil, em 1962. Ele me distingua assim, mas tinha uma certa reticência comigo. Mas como eu sou uma pessoa grata... Eu ataquei muito o San Tiago. Ele queria ser ministro da Agricultura, e eu fiquei danado da vida.

A.A. – Quando foi isso?

G.R. – Logo no princípio, quando ele conheceu o Jango. Então, houve uma manobra para ele não ser nomeado. Porque ele já entrou vitorioso, e isso irritava o nosso grupo: Almino, Bocaiúva e os outros. Assim, eu fiz umas coisas contra ele, escrevi um artigo na *Última Hora*, onde eu tinha uma coluna, que era assinada por cada um de nós – Jesus Soares Pereira, Domar Campos, Inácio Rangel e eu. Chamava-se “Do ponto de vista brasileiro”.

A.A. – Depois que saiu do Iseb o senhor também teve uma coluna em *O Semanário*.

G.R. – É, uma coluna muito interessante. Eu abri o espaço no *Semanário*, fazia uma página inteira. Nunca pertenci ao *Semanário*, mas fiz essa coluna para não ser liquidado, porque quando saí do Iseb o negócio era para me liquidar. Então, tive que amortecer. Eu ainda estava nesse molejo da esquerda, estava querendo ser deputado. No período de *O Semanário* eu já

estava posando de político. Quando fui para lá, pensei: agora vou entrar no proscênio político, eu mesmo. Já estava fazendo a minha ficha de político militante, na vida pública.

A.A. – Voltando ao Grupo de Itatiaia, o que vocês queriam fazer exatamente quando criaram o Iseb?

G.R. – O Ibesp foi um encontro de estudiosos, mas o Iseb foi feito à minha revelia, praticamente, pelo Jaguaribe. Foi ele quem fez tudo. Eu era amigo íntimo dele, e ele foi muito elegante comigo na época. Em 55, eu fiz uma viagem, convidado pelo governo francês, fui visitar a Universidade de Paris.

“Nós pretendíamos ser uma coisa equivalente – assim era a ideia inicial – ao Colégio de França. Queríamos ser uma instância de processamento do pensamento brasileiro. Uma ideia muito, muito alta.”

A.A. – Foi em 55 que foi criado o Iseb.

G.R. – É. Havia uma grande camaradagem intelectual com o Jaguaribe, mas eu tinha projetos muito pessoais. Do Ibesp eu gostava, participei, mas o Iseb, é aquela coisa... Objetivamente eu não entendo. Sei que em 1955 eu já era uma pessoa com uma fisionomia nítida, do ponto de vista da minha linha sociológica. Eu tinha publicado um livro chamado *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*, que é o Iseb *avant la lettre*. Eu já tinha posições que você diria: é o Iseb. E aquele livro foi a paixão de muitas

pessoas que hoje negam isso, teve um impacto muito grande. Depois foi reeditado com o nome de *Introdução crítica à sociologia brasileira*.

Tudo isso foi antes do Iseb; a minha posição é a essência do pensamento isebiano. As pessoas leram aquilo, e ninguém sabia, ninguém estava pensando. As pessoas tinham paixão por aquele negócio. E eu era uma pessoa querida. De maneira que eu me vi no Iseb como uma pessoa que toma um ônibus e tem que ir para algum lugar. Se você tomou o ônibus... Excepto Jaguaribe, não escolhi ninguém de lá para ser amigo; muitos entraram como transeuntes. Eu era amigo do Jaguaribe, e ele me inclui no negócio. Evidentemente ele tinha um interesse, porque na medida em que começávamos a nos encontrar, as pessoas se tornavam... Mas desde aquele momento eu senti imediatamente que aquelas pessoas não eram da minha geração.

A.A. – Sim, mas o que se pretendia com o Iseb?

G.R. – Nós pretendíamos ser uma coisa equivalente – assim era a ideia inicial – ao Colégio de França. Queríamos ser uma instância de processamento do pensamento brasileiro. Uma ideia muito, muito alta.

A.A. – Vocês queriam ser a Escola Superior de Guerra...

G.R. – Não, não tem nada a ver, ao contrário. A Escola Superior de Guerra não tem nada a ver com a nossa façanha, não era referência de nada. Isso aí já é o negócio que os outros dizem. E acaba sendo, porque os outros dizem que nós queríamos ser a ESG.

A.A. – Mas a organização, a forma como se estruturou o Iseb e como se estruturava a Escola Superior de Guerra era muito semelhante.

G.R. – Eu andei pela Escola Superior de Guerra, várias vezes. Sou a única pessoa do Iseb que deu cursos lá. Mas era outra coisa; na minha cabeça a ESG não tinha nenhuma função de referência. Nossa referência era o Colégio de

França, e era exatamente isso que me apaixonava. O Colégio de França é um órgão de pesquisa.

Mas o meu julgamento, *a posteriori*, é de que o Iseb foi uma ideia muito alta para pessoas que não souberam merecer. Nem o Jaguaribe. Hoje, penso que o Jaguaribe, que era o homem mais extraordinário que eu conheci... Eu escrevi uma coisa que até hoje não me perdoam. Uma vez eu fiz uma declaração: "Duas coisas eu gostaria de fazer: escrever a biografia do Hélio Jaguaribe...". Está escrito num livro meu. Se reeditarem eu deixo lá, não vou suprimir. Mas é uma dessas coisas... Você às vezes ama uma mulher e quando deixa de amar, diz: "Mas como é possível que eu tenha amado aquela mulher?". Essas coisas são assim. Mas eu não a nego; eu era amigo dele e gostava dele.

A.A. – Havia uma identificação de pensamentos, de ideias, entre o senhor e Hélio Jaguaribe?

G.R. – Havia, e grande, porque ele tinha uma formação muito parecida com a minha: culturalista, Jaspers, Ortega... Ortega, propriamente não teve grande influência nele mas, por intermédio de Ortega, a coisa alemã, Weber. O Jaguaribe conhecia isso; era o único que conhecia isso, que podia discutir comigo. Ele tinha formação alemã – como eu – e tinha uma formação filosófica muito boa. Eu não conhecia tão bem a filosofia alemã. Ele conhecia muito bem Jaspers, por exemplo, e tinha uma facilidade! Era um sujeito fascinante, brilhante, criador, extremamente dedicado, polido. Foi um grande momento aquele. O Iseb foi uma grande intenção, que não encontrou pessoas à altura. Isso ficou patente logo. Queríamos fazer um Colégio de França. O que é um Colégio de França? É um órgão que reconhece as pessoas que não têm carreira na universidade francesa, mas que são os grandes luminares, não importa que tenha títulos ou não. É a grande instituição de consagração. O Colégio de França foi o nosso modelo no Iseb.

A.A. – Em termos de modelo econômico, modelo de desenvolvimento, vocês tinham alguma coisa a dizer?

G.R. – Éramos estudantes, tínhamos a revista *Cadernos do nosso tempo*, aquelas coisas. *Cadernos do nosso tempo* era um ricochete, refletia o começo da nossa própria formação. Havia um sentimento a respeito de defender o Brasil, a posição brasileira, qual devia ser a estratégia brasileira para organizar o processo da nossa autonomia, o pensamento da autonomia brasileira.

“Eu tinha uma impressão positiva da Semana de Arte Moderna; não tinha negativa, pelo menos. Hoje eu acho aquilo uma bobagem.”

A.A. – Como o nacionalismo marcou vocês todos? Principalmente o senhor, como o nacionalismo o marcou?

G.R. – Meu nacionalismo é muito irônico. Em um dos meus estudos eu divido os tipos de nacionalismo. Acho que é um estudo que está em *O problema nacional do Brasil: princípios do povo brasileiro*. Se você ler aquilo com cuidado, verá que eu digo que há um nacionalismo que eu chamo de circunstancial, que é o meu. Eu digo que a nação é uma coisa provisória, que desaparece, e que então, se você nasceu no Brasil... Eu nunca me senti nacionalista. Eu sou oportunista, no sentido de que não estou em nada. Sou um professor americano. O que é isso? Nada. Eu não pertenço a coisa nenhuma. Eu sou eu, tenho um destino pessoal. Sou oportunista, mas não no sentido mesquinho da palavra. Quer dizer, aquilo era uma tarefa,

tinha-se que ser nacionalista, era a coisa mais viável naquele momento, mais positiva. Agora, para os outros não, era um negócio absoluto, a nação é uma categoria... A nação nunca foi uma categoria, ela é existencial!

L.L. – Mas na *Cartilha Brasileira do aprendiz de sociólogo* há uma afirmação do tipo: “Ciência nacional só existe em país de cultura autêntica”. Possivelmente, a preocupação de discutir a cultura tem a ver também com a sua formação alemã. Embora isso fuja um pouco da linha que estávamos vendo, o que o senhor considerava cultura autêntica, naquela época? E aí eu volto à sua análise sobre a Semana da Arte Moderna e o modernismo...

G.R. – Eu tinha uma impressão positiva da Semana de Arte Moderna; não tinha negativa, pelo menos. Hoje eu acho aquilo uma bobagem.

L.L. – Em relação a Gilberto Freyre, por exemplo...

G.R. – Ah, isso está claro. Eu o considero uma piada. A maior falácia brasileira é Gilberto Freyre. Ele não é nada; não é sociólogo, tecnicamente falando, é um literato. E do ponto de vista brasileiro, é um homem que se identifica com o Brasil de um modo ambívalente. Você vê, por exemplo, que os pretos aparecem em situações precárias, o Brasil é engraçado, é pitoresco... Bobagem! Eu não sei como é que esse homem tem tantas ambições. Tecnicamente errado, um homem que não sabe o que é pesquisa, não sabe o que é ciência; é um literato.

L.L. – O que a gente sente lendo o seu texto é que naquela época o senhor tinha uma preocupação muito grande com o fato de que a sociologia pretendia se ocupar da salvação nacional. Isso era uma coisa muito marcante. Como o senhor vê isso hoje?

G.R. – A mesma coisa. O *paper* que eu fiz para vocês, nesse simpósio de setembro sobre a Revolução de 30, eu o terminei com a maior ironia. Chama-se: “Salvar o fenômeno brasileiro”.

O que eu digo ali? “Não se nasce num país por deliberação.” Você vê o que eu estou querendo dizer: “Afinal, eu nasci nesta merda, então vamos salvar esta merda!”. Porque eu não vou negar que nasci nesta merda, não é? Isso é parte da minha história, parte do meu ser. Mas que isto é uma merda, é uma merda! Este é um país governado por sargentos, um país em que a pusilanimidade domina o meio político. Um grupo de sargentos atemoriza 120 milhões de pessoas! Uma sociedade amorfa, não há nada neste país. O sujeito diz: “O Brasil não vai cair num abismo, porque nossos financiadores não deixarão”. Puta que pariu! Quando você diz isso, não vê a enormidade do que está dizendo. Um troço horrível! É viável porque os estrangeiros não vão deixar...

L.L. – Então, nesse sentido, a categoria de nação, não como categoria genérica, mas como uma preocupação...

G.R. – Quando eu falo em nação, falo com profunda ironia. Este país é uma merda! Este país é um zero! É assim que eu vejo este país. Mas é o meu país. Eu não pedi a Deus para ser brasileiro, para nascer no Brasil. Não quero dizer com isso que nascer neste país não tenha sido uma coisa muito boa para mim. Outro dia, um ex-aluno meu me visitou e, pegando esse livro que acabei de publicar, disse: “Você também não pertence à comunidade americana. Este livro é escrito em inglês por um acadêmico brasileiro”. É exatamente isso. Eu não pertenço a coisa nenhuma. Eu não sou um acadêmico americano, como o sujeito pensa que eu sou. Eu não caibo no negócio. Isso é uma batata quente, esse livro não tem nada a ver, é contra toda a ciência americana. Mas isso eu devo ao Brasil, porque o Brasil me deu essa amorfa,

esse caráter amorfo. Eu não estou em nada, em coisa nenhuma, não pertenço a coisa nenhuma. Eu sou eu. Eu estou onde o meu interesse está. Onde não está, não existe.

L.L. – Nesse sentido, como o senhor classificaria a sua produção?

G.R. – Um troço formidável! Quero realmente aproveitar esta oportunidade e deixar registrado aqui o que penso sobre a obra – se é que é obra – que fiz no Brasil. Fico admirado quando o homem do sebo me diz: “Toda semana chega uma pessoa aqui procurando seus livros; são disputados!”. Fico surpreendido. E rio, pensando: “Como é isso?”. Mas é verdade, o sujeito diz que toda semana chega alguém procurando livros de

“Eu me vejo como o maior sociólogo brasileiro. Você pode discordar, mas eu sou o maior sociólogo brasileiro. É claro que sou!”

Guerreiro Ramos. Como é que pode um negócio desses?! Porque eu acho uma merda, acho os meus livros umas porcarias, umas merdas. Eu tenho sentimentos contraditórios a respeito da minha obra. De um lado acho uma merda, do ponto de vista do acabamento; nada foi acabado, fui um sujeito acuado. Mas, por outro lado, quando leio os meus livros, sobretudo os livros sobre o Brasil, é uma coisa de uma intuição, de uma lucidez, puta que pariu! Mas que lucidez! Então eu digo: para salvar esses trabalhos, é preciso que alguém que me ame escreva um livro sobre mim, porque não pode ser reproduzido. Agora querem reproduzir, e estou resistindo. Estão me propondo reeditar a *Introdução crítica, A redução, A crise do poder no Brasil*, esses três livros, com adição de coisas. Inclusive acrescentando o *paper* que eu fiz para o CPDOC e mais outras coisas. Naquela conferência, eu dou uma série de informações a meu respeito, desse 1951, que as pessoas não sabem. Mas eu acho... Aquilo está abaixo de mim.

L.L. – Qual a sua percepção sobre o seu papel nas ciências sociais?

G.R. – Eu me vejo como o maior sociólogo brasileiro. Você pode discordar, mas eu sou o maior sociólogo brasileiro. É claro que sou! Eu me vejo como o preceptor das gerações brasileiras. Um preceptor importante, lúcido. Talvez aí eu me perceba mal, mas realmente eu me via como o único sujeito que sabia tocar aquele negócio, que sabia dizer. As posições que tomei no Congresso, na vida, foram de grande risco. Uma pessoa que tem vacilações não toma as posições que eu tomei; eu afrontei tudo! Ninguém faz o que eu fiz, só loucos. Eu desafiei a Igreja, desafiei o Iseb, desafiei o PC, o PTB, quando era deputado. Falava contra o PTB. Fiquei sem nada. Quando o sujeito não concordava comigo, eu abria a boca!

A.A. – O senhor diz que se considera o maior sociólogo brasileiro. Eu lhe pergunto: que relação o senhor faz entre as ciências sociais no Rio de Janeiro e em São Paulo?

G.R. – Guilherme Figueiredo, irmão do presidente João Figueiredo, escreveu uma vez: “Há três categorias de brasileiros; os que são burros em São Paulo e são burros no Rio de Janeiro, os que são inteligentes em São Paulo e burros no Rio de Janeiro, e alguns que são inteligentes em São Paulo e inteligentes no Rio de Janeiro”. Ele citava um ou dois. São muito raras as pessoas que são inteligentes em São Paulo e no Rio de Janeiro. Aquele pessoal de São Paulo é inteligente em São Paulo e burro no resto do Brasil. Para você ver, Florestan é burro. Burro!

A.A. – Mas ele formou uma escola em São Paulo. O Rio de Janeiro não tem escola.

G.R. – O que tem isso? O critério para avaliação da qualidade não é o sucesso social. Do ponto de vista do sucesso social, eles são os mais importantes.

A.A. – Acho que nós estamos discutindo duas coisas diferentes.

G.R. – Não, é a mesma coisa. Você está perguntando uma coisa, e eu estou respondendo. Os mais importantes sociólogos brasileiros são Gilberto Freyre e Florestan Fernandes, pessoas que não têm formação científica. São importantes porque vendem. Mas isso não é um critério para você avaliar. Eu estou falando da importância intrínseca, da compreensão. Você pode não ter sucesso algum, pode ser completamente desconhecido, o que, aliás, não é o meu caso. Mas você conversa com Guerreiro Ramos e vê que ele é um sujeito lúcido, uma pessoa de uma formação muito complicada, que poucos brasileiros têm. É um homem que domina uma porção de coisas. É difícil encontrar na Europa ou nos Estados Unidos, ou mesmo no Brasil, uma pessoa com a minha formação. E mais, com minha lucidez.

Eu sou um sujeito a respeito de quem alguém vai dizer: “Mas esse cara, como é que ele pôde viver alegre e contente?!” As pessoas vão saber que eu sou um sujeito feliz.

Eu acho que o Brasil não me deu o que eu mereço. Quando fui cassado, a minha ficha na Comissão de Inquérito do Conselho de Segurança começava assim: “Alberto Guerreiro Ramos: mulato, metido a sociólogo”. Palavra de honra: “metido a sociólogo”. É a minha ficha no Exército. Eu aí olhei para o coronel e disse: “Cadê a ficha do Dr. Afonso Arinos?”. Ele me deu a ficha do Afonso Arinos, e eu disse: “Mas, seu coronel, não tem a cor do Afonso Arinos! Por que é que na ficha que o Exército brasileiro fez de mim tem a minha cor? E depois tem esse negócio: metido a sociólogo. Eu não sou metido a sociólogo. Eu sou um dos maiores sociólogos do mundo”. Está lá na minha ficha.

Isso mostra a você como o Brasil... Às vezes, fala-se no meu nome e o pessoal escutinha, diz que eu sou um homem de bem, honrado. Você não descobre nada na minha vida. Sou um homem íntegro. Não tenho medo, não tenho rabo. Se eu tivesse rabo, com essa “boquirrotice” que eu tenho...

A.A. – Mas minha questão é a seguinte: o senhor diz que Florestan Fernandes não tem nenhuma formação científica. Ocorre que Florestan...

G.R. – Eu não disse que ele não tem nenhuma formação científica, a frase não seria adequada. Ele não atende. Ele lê uma porção de livros, ensina métodos, mas o segredo... Há uma parte esotérica da ciência – esotérico com s – que não adianta você ler; não é só ler. O exotérico – com x – conhece a parte externa, lê os livros. Mas não dá, não atende. Ele faz aquelas obras, descreve... É um trabalhador, mas não dá. Porque não é só a leitura, é uma coisa qualquer que eu não sei explicar. Ele não está por dentro, como os outros. Não vejo ninguém em São Paulo que seja... São uns livrescos, ledores, *up-to-date*; estão a par de tudo, aquela coisa paulista... A formação em São Paulo gera uma coisa qualquer anormal. O paulista é descentrado, sei lá, Mário de Andrade... São uns pernósticos. Há coisa mais pernóstica do que a Semana de Arte Moderna? Mais pedante? Os pedantes, os dândis, como diz o Miceli, Oswald de Andrade, com aquelas coisas... São uns cretinos de pai e mãe! Expatriados. E o Brasil compra isso como se fosse uma revelação. Não há nada de brasileiro, são uns cretinos totais, que absorvem a moda mais decadente da Europa, que era o surrealismo, não sei o quê, e fazem no Brasil. Não tem nada. É claro, um sujeito como Mário de Andrade, que fez muitas pesquisas sobre o índio e tal, faz, mas no fundo, veja a atitude dele para o dado nacional. O que ele descobre no dado nacional é o Macunaíma, é o cafajeste.

L.L. – Mas o senhor mesmo disse que este país era uma merda...

G.R. – Mas você tem que inventar o Brasil. O Brasil é uma merda, mas você não pode... Você tem que inventar esse país, tem que fazer um contrabando, e dizer que não é. Eu sou o homem do contrabando, estou dizendo que o Brasil é grande, vamos vender esse negócio como se fosse grande. Essa é a minha vida

toda. Então, você vai procurar quem é que teve alguma ideia. Veja você os homens que eu estou sempre citando: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres – que diz que, no Brasil, a sociedade não chegou a se formar. O maior sociólogo brasileiro é Alberto Torres. Depois de Alberto Torres não há nada, exceção a eu.

L.L. – E Oliveira Viana?

G.R. – Também, mas não tinha a elegância do Alberto Torres, que foi um homem realizado. O meu desgosto pela minha obra – se é que é obra, a palavra não se aplica bem – aparece quando eu me comparo com Alberto Torres. Veja *O problema nacional brasileiro*, um livro redondo, completo. Não há nenhum livro meu que se equipare.

L.L. – Que critério o senhor usa para classificar intelectuais e obras? O senhor estava se referindo antes ao grupo paulista, que tem sucesso, mas não tem êxito existencial. O que seria uma obra redonda, acabada?

G.R. – Alberto Torres, Alberto é um homem que tem o êxito intelectual e o êxito social; foi ministro do Tribunal, governador do estado do Rio...

L.L. – Mas escreveu depois.

G.R. – E daí? Foi representante do Brasil numa conferência internacional; teve o êxito social. Eu nunca tive os cargos que ele teve, nunca me deram um cargo que representasse uma consagração. Ao contrário, me cassaram. Quando eu entrei no Congresso, entrei para não sair mais, porque meu nome estava nos jornais, todo mundo sabia disso. Eu inventei um negócio, levava os discursos prontos para os jornalistas. Estava sempre nos jornais e tinha minha reeleição garantida; já tinha substância política.

Agora, Alberto Torres foi um homem que escreveu os livros mais lúcidos, que influenciou o integralismo, que influencia até hoje; há uns apaixonados dele. *O problema nacional brasileiro* é um livro que antecipa toda a questão na

formação dos países africanos. O problema nacional de Gana, do *institution building*. Muito antes, está ali.

L.L. – Mas pelo que o senhor está mostrando, essa lucidez só seria percebida *a posteriori*. Como se percebe a lucidez de um texto? Como se pode pegar um determinado livro e dizer: “Isto aqui não é uma percepção correta, lúcida”.

G.R. – Não há critérios externos e a grandeza. Você tem que ser grande. Ou você é grande ou não é. Se você não é grande está do lado de fora. Eu olho para um moleque e digo assim: “Esse é grande”. Eu não vejo roupa, vejo a pessoa. Essa vidência é inexplicável. A pessoa diz uma frase, e eu penso: “Isso é um negócio grande. Essa pessoa tem que ser grande”. Isso é o que certos críticos literários têm. Você sente o autor.

Alberto Torres é a figura mais eminente e egrégia da história da inteligência brasileira. Eu não vejo ninguém que se compare a ele. Eu sou um sujeito que o entende, mas não tenho uma obra equivalente. Isso para mim é o motivo de profundo desgosto. Mas a minha obra tem lucidez. Você lê, e eu fico admirado: como foi possível? Às vezes, meus amigos citam frases minhas e dizem: “Você disse isso?”. E eu digo: “Mas como é bonito! Eu disse isso mesmo?”. Está lá, no meio das coisas.

A.A. – Toda a sua vida, inicialmente, é uma vida intelectual. Depois o senhor resolve ser político. É possível conciliar o intelectual e o político?

G.R. – Claro que é! Cada um de nós é parcialmente produto de circunstâncias. Você não pode pretender que tudo na sua vida seja deliberação sua.

A.A. – Mas você faz opções, não é?

“Eu não tenho realização. Eu sou uma pessoa frustrada, socialmente frustrada, embora existencialmente completa. Não tenho o reconhecimento que mereço no Brasil. Não estou fazendo queixa, isso é uma coisa objetiva.”

G.R. – Faz opções. Eu sou professor desde os 14 anos de idade. Quando tinha 14, 16 anos, eu era explicador dos filhos de algumas famílias, que me pagavam regiamente. E eu ganhava dinheiro, porque era disputado por aquelas famílias como professor de matemática. Daí, eu era um sujeito que estava no ginásio e ganhava fortunas, relativamente. Então, assinava as revistas europeias. Não tinha problema nenhum, tinha acesso direto. Eu sou professor, gosto de gente... No fundo, há qualquer coisa aí de messiânico.

Durante uma parte de minha vida foi a religião, como hoje ainda é: eu sou religioso. Mas a religião foi um momento muito importante, muito sério. E ainda hoje. Sou uma pessoa profundamente religiosa. Acho que isso é umas das coisas que constituem a minha força, porque eu tenho uma vida religiosa muito intensa. Portanto, sou uma pessoa que pode ficar sozinha e nada acontece, estou muito satisfeita. Não preciso de ninguém. Não preciso de sua aprovação para ser feliz. As pessoas precisam de aprovação, eu não preciso. Evidentemente, gosto de aprovação, mas vivi sem aprovação. Não sou um sujeito aprovado no Brasil, ninguém me aprova. Mas eu tenho 66 anos e nunca tive uma doença do coração. Eu sou intacto, estou virgem do corpo e da alma, não tenho lesões. Fico horrorizado com o que dizem contra mim. Mas não me atinge, porque tem um negócio que eu sei, eu falo com Deus, converso com Deus, sou familiar.

L.L. – Como o senhor vê a distinção que Weber faz entre política e ciência: política como vocação, ciência como vocação.

G.R. – Max Weber tem uma influência muito grande em mim, até nesse negócio. O apêndice da *Crise do poder no Brasil* é um ensaio sobre Max Weber, em que eu mostro que ele foi um sujeito que vivia preocupado com política, inclusive quis ser membro do Congresso. Fracassou, porque o *boss* dele não deu o apoio que ele queria. Ele foi um político frustrado. E aquilo, pelo que se lê na biografia dele, magoou-o muito. O que ele conseguiu foi ser emissário do governo alemão na Conferência de Versalhes, na discussão da paz. Como intelectual, Weber foi um isebiano, um ibespiano. Nesse sentido, Max Weber é uma espécie de fundamento meu e do Jaguaribe. O negócio aí é comum, foi o grande modelo. Aquela coisa egrégia do Max Weber.

L.L. – A gente poderia dizer que a sua vocação é de político, mas a sua realização se deu como intelectual, cientista?

G.R. – Eu não tenho realização. Eu sou uma pessoa frustrada, socialmente frustrada, embora existencialmente completa. Não tenho o reconhecimento que mereço no Brasil. Não estou fazendo queixa, isso é uma coisa objetiva. Afinal de contas eu tenho outras coisas, e os tais sujeitos que têm o reconhecimento são inquietos, infelizes. E eu não tenho nada, não tenho úlcera, não tenho nem isso nem aquilo. Eles estão doentes, não podem comer, não podem beber, não podem fazer outras coisas que eu até hoje posso fazer, o que é um negócio fantástico. Eu sou amado. O que você quer mais? Isso é a vida, viver é isso; não é o artigo do jornal dizendo que você é isso ou aquilo. Embora eu gostasse demais disso também. Sou socialmente frustrado, mas existencialmente sou um sujeito completo; as pessoas se dedicam a mim. Você não imagina, são as dedicações mais absolutas! Tenho interesses materiais no Brasil, e tenho pessoas que tratam dos

meus interesses materiais. Vão às repartições, aos cartórios, resolvem casos, e eu nem sei. Eu tenho dinheiro no Brasil, sou um sujeito rico. Está cheio de gente que quer fazer coisas para mim.

L.L. – Nos seus livros o senhor fala em “ciência em hábito” e em “ciência em ato”. O que é ciência em ato?

G.R. – A ciência em ato, a ciência em hábito. Aí volto àquela coisa: por que é que eu considero Gilberto Freyre? Ele tem a ciência em hábito. Quer dizer, aprendeu a receita de Franz Boas, que diz aquele negócio: um, dois três, quando você faz a pesquisa. O nome de Gilberto Freyre foi feito porque ele aplicou Franz Boas e não sei o quê. Quando o sujeito vai fazer uma pesquisa, tem que fazer A, B, C, D. Então, eles aprenderam. Aí vem Florestan Fernandes, o estruturalismo funcional, Talcott, Parsons, Merton, a distinção entre as funções manifestas e funções latentes, pesquisa do negro. Ele aplicou o negócio. Você aprende, você é formado. Isso é a sociologia em hábito. Você tem os hábitos, as atitudes formadas. Todos eles são assim. O outro é marxista, o Fernando Henrique Cardoso. O que ele escreve é marxista, rodapés, Marx não sei o quê, essas coisas todas, o negócio dele está cheio de Marx.

A sociologia em ato é um estado de espírito. Você é sensibilizado para um problema e reage. Esse negócio de Max Weber, de Marx, de tudo isso, se você não passou por isso não sabe nada. Quem não passou por Marx não sabe nada, quem não passou por Max Weber não sabe nada. Você tem que saber esse negócio todo. Mas isso está no inconsciente, são pontas de lápis que você faz. Mas quando você escreve, você é o Alberto Guerreiro Ramos! Você pode citar os sujeitos mas reage aos problemas. Eu sou um sujeito que pode falar a qualquer hora, não preciso preparar aula. É claro que eu preparo aula. Eu dou um curso sobre isso, sobre aquilo. Mas falo, porque eu sei tudo.

L.L. – Mas então essa capacidade de fazer ciência social ou ciência em ato seria uma qualidade imanente da pessoa.

G.R. – O sujeito diz: “Para Weber isso é assim; para fulano de tal...”. Você nunca me viu fazendo isso. Eu sou eu. O sujeito está lá, mas isso é outra coisa. Eu tenho uma obsessão: o que é meu. Não tem nada a ver com Marx. Essa marcação que eu tenho com o marxismo, no fundo, é uma preocupação cretina pelo Brasil, pois acho que o marxismo é a maior desgraça na história do pensamento brasileiro, que vinha se formando, se internacionalizou. Os marxistas internacionais se organizaram, e as universidades americanas são da Internacional. Os caras vão fazer Ph.D. na América e entram na Internacional americana ou na Internacional soviética, ou chinesa, marxismo, não sei o quê. As pessoas ficam aprisionadas. Os jovens mais inteligentes que eu conheci destroem-se nesse negócio. Depois não podem sair. Daí a minha irritação com o negócio do marxismo. Em quase todo artigo eu arranjo um meio de derrubar. Talvez seja contraproducente, mas essa escravidão é um negócio que me dá pena. Não pode haver cultura no Brasil, porque você tem a Internacional americana e a Internacional de esquerda. Você não pode conversar com as pessoas. Não há cultura sem conversa, e no Brasil não se conversa, porque as pessoas estão com medo de dizer. As pessoas não são livres. O Brasil é um país oligarquizado, profundamente oligarquizado. A oligarquia dos intelectuais... Não se sabe o que é cultura, é sempre a última moda: é Gramsci, Habermas, e quando vier um outro... Antes era Althusser, Lacan...

A ciência em ato, a ciência em hábito, eu tirei isso de Immanuel Kant, quando ele diz – está até citado em alguma parte da *Redução sociológica*: “Não há filosofia, há o filosofar”. O sujeito vai estudar filosofia e lê um capítulo de Spinoza, um sobre Hobbes, um sobre Leibniz, um sobre Locke, um sobre Kant, Hegel. Então, o cara estuda filosofia. Você pode estudar tudo isso e não ser filósofo. Pode saber toda a vida

deles, ser competente. Agora, você pode desconhecer tudo isso e ser filósofo. Quando você é filósofo e tem mais o conhecimento disso, como Kant, aí é um negócio fantástico. Não estou dizendo que você deva desprezar, mas é preciso distinguir a filosofia em hábito... a coisa mais absurda é o Ph.D. em filosofia, porque não se aprende a ser filósofo na escola. Filosofia é um negócio que transcende ao Ph.D. Eu não tenho Ph.D. e preparam os Ph.D. São os mais brilhantes da minha universidade, e eu sou disputado pelos caras que querem ter um bom Ph.D.; tem que ser meus orientados. Não é fantástico? Não tem nada a ver com a minha formação acadêmica; eu tenho um cursinho de merda no Brasil.

L.L. – O senhor não teve bons cursos, mas leu os clássicos sozinho.

G.R. – Fui educado na Universidade do Brasil, o máximo que o Brasil podia dar no meu tempo.

“A maior desgraça que já houve foi esse negócio de Ph.D. Preparar cientistas sociais e filósofos em massa... Não se faz isso, isso é chantagem. E eu vivo nessa chantagem também, porque não sou palmatória do mundo.”

A.A. – Mas a orientação de suas leituras não foi dada na universidade.

G.R. – Quando eu estava na universidade, e mesmo depois, não tive nenhum professor que

tivesse lido essas coisas. Eu sabia mais do que os professores.

L.L. – O senhor não acha que poderia acontecer de uma pessoa filosofar, achar que está questionando de forma inovadora e, no entanto, aquilo já pertencer à tradição da filosofia?

G.R. – Pois é, por isso você tem o conhecimento. Não é em vão que o sujeito tem o conhecimento. Mas as pessoas podem filosofar e dizer coisas novas sem... Algumas pessoas geniais. Não me lembro de ninguém, mas você pode fazer coisas. Eu me lembro, por exemplo, de uma mulher que viveu numa favela, Maria José, uma novelista.⁷⁵ Uma força! Diz coisas que têm importância sociológica, é citada nos livros de sociologia do mundo inteiro. É uma iluminação qualquer.

L.L. – Mas então essa é uma qualidade inata, o indivíduo nasce com ela?

G.R. – Mas o filósofo não pode ser... A maior desgraça que já houve foi esse negócio de Ph.D. Preparar cientistas sociais e filósofos em massa... Não se faz isso, isso é chantagem. E eu vivo nessa chantagem também, porque não sou palmatória do mundo. Ph.D. em massa, o sujeito aprender a ser cientista social, isso é uma cretinice. A maioria deles é burra. Se você admite que vai aprender com o Ph.D., você é burro. Não é assim; isso tudo é chantagem.

L.L. – Nesse sentido, o senhor é contra a própria ideia de criar uma escola, uma relação entre mestre e discípulos.

G.R. – A escola não é produzida necessariamente por pessoas formalmente graduadas. É escola? É claro que é escola. Mas graças a Deus não me foi dado isso, porque ia ser uma desgraça esse negócio de escola.

L.L. – Assim como o senhor não teve mestres, também não teve discípulos?

G.R. – Acho que tenho... Discípulos não, é uma palavra que me repugna, eu desprezaria discípulos. Não há nada que comprometa mais as pessoas do que discípulos; isso me repugna. Mas eu tenho pessoas aqui no Brasil que – é uma coisa fantástica – foram influenciadas por mim, inclusive na vida, no pensamento.

A.A. – Mas é nesse sentido que nos referimos a discípulo: aquele que recebe uma influência intelectual.

G.R. – Como é que você reagiria a essa frase, que, aliás, eu disse ali na *Redução* – diga frankly, eu agora estou interessado em você: “Eu sou um dos mais influentes sociólogos do Brasil. A minha influência não é reconhecida, mas é uma das mais efetivas. Todos esses sujeitos detectam a minha presença e eu influencio esses caras”. Se você fizer uma análise da situação da ciência social no Brasil até o momento em que eu começo a escrever, ela é dominada por São Paulo. Depois São Paulo perde a influência. Então vem o Ibesp, e o meu pensamento empolga todo mundo. Eles mudam, vêm para um negócio mais prático, concreto. Eu sou silenciado por 15 anos. Então os sujeitos vêm e tomam, o sujeito que escreve sobre o populismo me nega... Fui eu que falei em populismo de uma maneira analítica. Eu criei o estudo do populismo e não sou citado. Eu fui um sujeito que teve militância como sociólogo, e todo mundo está aí me dando como morto, mas no fundo repetindo o meu perfil. Eu influencio nas ideias como modelo existencial. As pessoas são influenciadas por mim.

L.L. – Quem o senhor nomearia?

G.R. – Não quero citar ninguém, mas estou dizendo isso para você pensar e ver quem é. O estudo sobre o negro... Eu sou o sujeito que disse a coisa mais lúcida sobre o negro. Você leu o que eu escrevi sobre o negro? Não? Então você não conhece nada. Você precisa ler a última parte da *Introdução*, que é a coisa

75 Certamente, Carolina Maria de Jesus.

mais lúcida que há. Até então, a sociologia do negro no Brasil eram uns sujeitos que falavam no problema do negro no Brasil. Artur Ramos – um cretino –, Luís Costa Pinto, essas coisas.

A.A. – Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni.

G.R. – Mas eu escrevi antes deles, antes do estudo do Florestan. Primeiro, eu fiz o Congresso dos Negros Brasileiros e o expliquei como um congresso do branco brasileiro, porque até aquele momento só se tinha feito congresso sobre o negro brasileiro. O sujeito analisava o sangue do negro brasileiro, o tamanho do nariz, o cabelo etc. Era preciso, assim analisa o sangue, o nariz e o cabelo do branco brasileiro. Há um estudo meu chamado *Patologia social do branco*, onde eu inverti o problema. Num país de negros, como o nosso, falar do problema do negro é uma cretinice. Eu esculhambei publicamente com esse negócio. Fiz, inclusive, militância. No Congresso Eucarístico Universal fiz um concurso de pintura sobre o Cristo preto. Os padres ficaram contra mim, porque era um Cristo preto. E fiz as análises dos estudos sobre o negro brasileiro, mostrando que todos esses estudos são cretinos, são idiotas, os autores são uns pacholas que assimilam a postura do europeu perante o Brasil – estou falando de postura existencial. Até mulatos, como Edison Carneiro, escrevem sobre o problema do negro brasileiro. Preto escrevendo sobre preto, como se fosse uma coisa curiosa. Mostrei que isso é um absurdo.

A.A. – Como são as suas relações com Abdias do Nascimento?

G.R. – Abdias foi um sujeito que se revoltou contra esse negócio, tem a intuição... Conheci Abdias, em 1939, aqui no Rio. Abdias, Gerardo Melo Mourão e Efraim Tomás Bó são os maiores amigos que eu tive; nós nunca deixamos de ser amigos. Gerardo Melo Mourão, um grande poeta, Abdias do Nascimento, que fundou o Teatro Experimental do Negro.



Em 1944, Abdias fundou o Teatro Experimental do Negro, entidade que rompeu a barreira racial no teatro brasileiro. Foi a primeira entidade afro-brasileira a ligar a luta pelos direitos civis e humanos dos negros à recuperação e valorização da herança cultural africana.

A.A. – Ele organizou vários movimentos de negros, não é?

G.R. – Fez, e eu participei de vários, como o *Quilombo*. Fiz experiências de psicoterapia, aplicando conceitos, eliminando tensões, o que me valeu a inclusão como *editor* de uma revista americana em 1950. Era a revista do J. L. Moreno. Fiz várias experiências de psicodrama e sociodrama com empregadinhos domésticas que tinham problemas emocionais e resolvi os problemas de meninas conversando, fazendo dramatização das coisas. Mas você tem que ler a última parte da *Introdução crítica*, Alzira, senão você não se salva. Essa parte do negro brasileiro é muito importante.

“O Brasil é o país mais racista do mundo. Isso é um país cretino, um país cretino e de cretinos.”

L.L. – Uma obra que o senhor diria que é fundamental para conhecê-lo, uma obra básica da sua formação das ciências sociais seria *A redução sociológica*?

G.R. – Não, não possuo nenhum livro, não tenho nada que... As coisas que escrevi não dão, acuradamente, uma percepção do que eu sou; eu estou muito além disso. Não gosto de nada que publiquei, mas foram todos trabalhos lúcidos.

L.L. – O senhor diria que seus textos, mesmo os que o senhor desconsidera, seguem uma mesma trajetória? Há uma linha mestra que guia os seus trabalhos?

G.R. – Existe uma linha mestra, que é a minha postura existencial. Agora, os estudos de sociologia, orçamento familiar, organização racional do trabalho, sociologia industrial... Como eu estava interessado em administração pública, fui professor de organização durante muitos anos, e foi muito importante para a minha formação. Mas essas coisas não têm importância, porque são coisas localizadas. A importância começou com o estudo sobre a mortalidade infantil; aí eu já estava fazendo uma percepção brasileira. Começou em 1951, com *O processo da sociologia brasileira*.

Eu fiz a primeira pesquisa de padrão de vida nacional no Brasil, que está no *Anuário do Brasil*, de 1954, uma pesquisa nacional; criei uma metodologia adequada ao Brasil. Aquilo é interessante, e o dicionário de sociologia que estão fazendo aí na Fundação Getúlio Vargas, tem que mencionar essas coisas. Mas para o tipo de conversa que estamos tendo aqui isso não tem importância; tem importância a minha história pessoal. Se você tivesse experiência de

técnicas psicanalíticas, se as perguntas fossem menos superficiais, a minha vida serviria para iluminar uma porção de coisas da vida cultural brasileira. Mas isso depende da natureza das perguntas.

“Eu me meti no negócio do teatro e me prejudiquei, inclusive politicamente, porque eu era um sujeito bem colocado, e as pessoas passaram a dizer que eu me misturei com negro... Inclusive, uma pessoa me chamou e disse: ‘Você está misturado; você não é preto, você é moreno, porra!’”

L.L. – Aproveitando a sua deixa, sua ficha no Conselho de Segurança Nacional dizia: “Alberto Guerreiro Ramos, mulato metido a sociólogo”. O senhor acha que seu insucesso social tem alguma coisa a ver com o fato de ser mulato?

G.R. – Deve ter, estou convencido de que tem. O Brasil é o país mais racista do mundo, do meu ponto de vista. Há um negócio contra o preto. Isso é um país cretino, um país cretino e de cretinos. É uma coisa paradoxal, pois eu não tenho nenhum problema nos Estados Unidos. Sou negro e nos Estados Unidos nunca senti a minha cor. No primeiro dia de aula eu digo, às vezes: “Como vocês estão vendo, eu sou um preto”. Os sujeitos ficam chocados. É mesmo, ninguém percebe.

L.L. – O senhor acha que embranqueceu, pela posição que tem?

G.R. – Sou incolor, não tenho cor. Só se eu disser, e o cara fica assim: “Porra, é preto mesmo!”. Mas no Brasil sou preto. No Congresso, quando eu fazia discursos, fulano de tal ficava dando comigo e dizia: “Eta mulato besta!”. Vem logo o negócio da cor. Porque as pessoas, no fundo, acham que é mulato descarado, negro safado. É o negócio do Conselho de Segurança: mulato. É o retrato do Brasil. Na minha vida, o negócio da cor sempre... Mas eu não vou me permitir ficar ofendido com isso, nem vou ser militante. Eu me meti no negócio do teatro e me prejudiquei, inclusive politicamente, porque eu era um sujeito bem colocado, e as pessoas passaram a dizer que eu me misturei com negro... Inclusive, uma pessoa me chamou e disse: “Você está misturado; você não é preto, você é moreno, porra!”.

L.L. – O senhor acha que essa teoria do branqueamento existe? Na medida em que se ascende socialmente, muda-se de cor?

G.R. – Claro que existe! O mulato aceita ser protegido. Muita gente ficou chateada comigo porque queria que eu fosse da cozinha, da copa. Mas eu entrava no grupo e era par, daí o choque: “Como é que você é par? Eu sou bem-nascido”. Eu também sou bem nascido. Sou filho de pais normais, não sou espúrio, não sou bastardo. Mas na hora em que você é apontado como o teórico do partido, o sujeito reclama: “Mas como?! Com essa cor?”. Ele não diz isso. Mas é o que está pensando: “Com essa cor você quer ser o nacional?”. Eu queria ser o nacional, nada menos do que o máximo. Estou disputando nessa linha. Isso vocês não podem perceber, porque não estão dentro da minha pele. Aliás, é uma coisa curiosa: o mulato percebe coisas que o branco e o preto não percebem, porque o mulato está sempre entre os dois. A minha psicologia de mulato me dá uma percepção... Mulato já é o limite, eu já sou entre os dois... Preto não confia em mim, branco não confia em

mim. E mulato, você sabe, desconfia de mulato, porque mulato é malandro. Veja a minha situação como é.

“Os quatro séculos são séculos da decadência. Nós não temos nenhuma consciência – nenhum historiador brasileiro tem consciência – de que a categoria na qual a história do Brasil está inserida é a decadência. Todos eles aceitam a teoria das fases, que a revolução industrial foi um processo positivo, que o Brasil se deveria fazer independente para ficar uma nação industrializada. Tudo isso está errado.”

L.L. – A vida fora do país durante esses anos todos alterou a sua visão do Brasil ou a sua visão das ciências sociais?

G.R. – Não. Ela deu mais acuidade, mais percepção, refinou a minha percepção. Ela me deu mais paz, menos irritação. No Brasil, eu era um homem zangado; hoje não sou mais, e isso devo aos Estados Unidos.

A.A. – Por quê? Aqui no Brasil havia uma competição maior do que nos Estados Unidos?

G.R. – É, os Estados Unidos são um paraíso para mim! Paz, estabilidade, respeito, poder.

L.L. – O senhor teve lá o reconhecimento que não teve aqui?

G.R. – Reconhecimento não é o caso. Eu sou uma pessoa considerada no Brasil. Eminent, membro da comunidade acadêmica da minha profissão. Sou uma pessoa de quem as pessoas falam, estou nos compêndios como um inovador, pacificamente. Hoje, a minha ascensão como teórico nos Estados Unidos é uma beleza. Esse último livro foi editado pela Universidade de Toronto, que é uma das universidades mais disputadas; está no nível de Harvard ou acima. Ela tem sede em Londres, são três países. Para publicar um livro pela biblioteca de Toronto, você passa por um escrutínio. As coisas são fantásticas; é um horizonte tudo isso. E uma vida muito gostosa, muito tranquila. Eu tenho uma casa enorme, um palácio – eu nunca tive casa... Minha mulher vive satisfeita, a gente sente a casa. O estar físico da minha vida é um prazer. Todo dia é um gozo, um *enjoyment*. Não preciso de comando, dou cursos que quero, invento, e sou pago por isso. O que você quer mais da vida? Eu faço, os outros vêm e querem associar-se comigo. Tenho uma datilógrafa, telefone, computador, o diabo. Já visitei todas as grandes universidades americanas: Harvard, Berkeley, Stanford... Que universidades eu visitava antes? São Paulo não me deixava entrar...

L.L. – Nesse sentido, sua percepção do Brasil ficou mais apurada?

G.R. – Sim. Hoje tenho uma visão da história do Brasil. Aqui há um pouco dessa coisa, é o CPDOC, não é? A história do Brasil é muito mal contada, é preciso reescrevê-la. Aliás, estou planejando uma série de artigos, pretendo escrever um longo estudo. Chama-se *Reescrever a história do Brasil*, porque a história do Brasil está contada errada; eu vou contar direito. Isto é, não vou contar direito, porque não vou contar a história; vou colocar as regras

para contar direito. A história do Brasil é contada na base da capitulação; a base da narração da história brasileira está na capitulação de quem escreve, que é o não reconhecimento de que a existência do Brasil transcorre até agora dentro do ciclo da decadência. Os quatro séculos são séculos da decadência. Nós não temos nenhuma consciência – nenhum historiador brasileiro tem consciência – de que a categoria na qual a história do Brasil está inserida é a da decadência. Todos eles aceitam a teoria das fases, que a revolução industrial foi um processo positivo, que o Brasil deveria se fazer independente para ficar uma nação industrializada. Tudo isso está errado.

“A cidade do Rio de Janeiro é pura entropia. Olhe para a estrutura física dessa cidade. É impossível viver nessa cidade! Não é uma cidade onde o ser humano possa viver! Você passa nas ruas e está se destruindo! É entropia! Total entropia! Basta andar na rua. Não é possível ter sanidade psicológica andando na cidade.”

L.L. – O senhor está achando isso agora, porque antes partilhava dessa visão faseológica.

G.R. – Você tocou num ponto interessante. Eu, inclusive, estava nessa chave. Embora, se você

ler os meus trabalhos, verá que havia umas coisas realmente... Mas posso dizer que estava nessa chave. Você lembrou, e isso é um negócio da maior importância. É o que digo nesse trabalho: há um legado teórico que nunca atingiu o Brasil. Nós lemos Platão e Aristóteles como se fossem uma relíquia, mas nós não sabemos. Esses trabalhos não têm nenhuma importância para a história intelectual do Brasil, mas sem isso você não se situa na história universal. Nós somos modernos, nascemos dentro da história moderna, o que é um desvio. A história moderna é um destilhamento. Esse é o assunto do meu próximo livro. Tem uma grande importância, porque vai mostrar como isso não tem saída.

O Brasil não tem saída dentro da história moderna e hoje está completamente capturado dentro da história moderna, que é uma história de fracassos. O maior fiasco que já houve é a sociedade industrial. Um grande fiasco! Destruiu os elementos permanentes da existência humana, destruiu a natureza, e nós ainda estamos nessa mentalidade moderna de desenvolvimento, nessas coisas. Está tudo errado. Mas isso já acabou. O modelo de civilização industrial, que constitui o espelho em que devíamos nos mirar, acabou, não há mais possibilidade, porque estamos na época dos princípios limites. Você tem que organizar e desenhar a vida pessoal e social dentro da categoria dos princípios limites, para salvar a natureza e salvar a integridade psíquica do homem. O homem está, em toda a parte, desintegrado, porque a sociedade industrial está destruindo, agravando a perplexidade dos homens, das mulheres, das crianças. Isso é uma loucura total! Está destruindo a natureza.

A cidade do Rio de Janeiro é pura entropia. Olhe para a estrutura física dessa cidade. É impossível viver nessa cidade! Não é uma cidade onde o ser humano possa viver! Você passa nas ruas e está se destruindo! É entropia! Total entropia! Basta andar na rua. Não é possível ter sanidade psicológica andando na cidade. As pessoas internalizam a desordem,

não veem a desordem. As vidas estão desordenadas. Vocês todos estão desordenados. Vocês não têm ordem! O sujeito é socializado dentro da desordem. Da maneira como o sujeito dirige o automóvel, é a vida que está sendo exposta a cada minuto, e ele não percebe. É preciso que você viva numa sociedade normal para saber que tudo é anormal. Você está expondo a sua vida, está simplesmente brincando com a morte. Então eu digo: "Meu Deus! Seu doido, não faça isso!". Eu sou um sujeito que tem a ordem dentro de si.

No Brasil as pessoas comem errado, vivem errado, amam errado. Tudo está errado, porque não há ordem. Nos Estados Unidos também. Agora, a minha ordem eu consegui lá, não porque são os Estados Unidos, mas porque eu consegui a ordem. O problema é a ordem, que começa dentro de você. São Paulo é o orgulho do Brasil, mas você devia chorar! Este país é a desordem. E hoje a desordem está assumindo proporções tais no Brasil que ninguém mais domina; nós estamos dominados pela desordem. Então, não há nada. Qual é a reivindicação? Não há reivindicações no Brasil.

Eu não posso ser parte disso, não posso viver no Brasil. O sujeito me pergunta: "Você voltou?". E eu: "Não, nunca!". Não pode ser, não posso voltar para isso. Mas isso não quer dizer que eu tenha um sentimento negativo. Eu tenho piedade pelo Brasil. Mas não posso viver num país desses, que é a desordem. Você não pode ter paz. Eu tenho indignação moral a toda hora. As pessoas estão sendo enganadas, exploradas! Você vê as pessoas vencidas. O ser humano é vencido, esmagado. Eu vejo esse rapaz que entrou aqui; ele está velho, velho! É um menino que deve ter uns 30 anos. Eu o vi entrar aqui como contínuo. Velho! Todos esses caras da Fundação Getúlio Vargas estão senis. Isso é uma entidade senil! Eu fui a essa livraria aqui; uma senilidade os livros editados. O dinheiro que esse país gasta para manter instituições senis! Não posso ter comércio com essas pessoas! Não posso matá-las, evidente-

mente, mas são defuntos, *corpses*, cadáveres que deixamos de enterrar. Um país terrível!

“Não há perspectiva, ninguém sabe nada do Brasil hoje. A coisa pior que pode acontecer a uma pessoa lúcida é ter uma posição no governo, porque não há o que fazer. Se for lúcida, pague para não assumir funções, porque não é possível fazer nada nessa sociedade. A inércia não permite que se faça nada.”

L.L. – Esse seu discurso tem semelhanças com o discurso europeu dos anos 20 sobre o problema da decadência e da desordem.

G.R. – Não tem nenhuma relação.

L.L. – Objetivamente, essa decadência da ordem industrial do Ocidente é muito maior e mais patente hoje em dia. Mas os pensadores europeus dos anos 20, pós-Primeira Guerra, também tinham esse impacto: a decadência do Ocidente, a desordem...

G.R. – Mas o que é a decadência do Ocidente? Documentos faleológicos, de que as civilizações nascem e têm seu pico, apogeu, essa besta. Spengler, Marx, que faz a mesma coisa, escravidão, integralismo, capitalismo, socialismo.... Uma loucura! Eles têm mania, pobres diabos! No fundo, estão obcecados pelo modelo inglês. Marx é um burguês, fruto da economia

burguesa. Adam Smith parou no capitalismo, e Marx disse: “Não, termina mais além, no socialismo”.

A história é contada como se tivesse um retorno, a história brasileira e outras histórias, o que está envenenando esse país. Ninguém pode entender esse livro meu, porque é o contrário. Para entender, o sujeito precisa ser bom, moralmente correto. Moralmente não é a palavra própria. É Deus, a natureza, os pássaros, o mar; sentir a indignação contra a poluição. Hoje eu estava conversando com a Albertina, uma parente minha. Ela estava dizendo: “Não se pode comer peixe mais aqui porque o mar está poluído”. Tudo é poluído. Vão acabar com a produção de alimentos. Os resultados do censo de 1970 trazem revelações espantosas, um descalabro! As populações estão saindo dos campos, afugentadas. As terras são compradas para exportar coisas. Agora é a cana-de-açúcar que estão exportando... Vão acabar com isso. O país é adjetivo. Vão acabar com esse negócio para mover automóvel. Qual é o acréscimo existencial que os automóveis trazem à vida de um ser humano? É preciso reinventar a civilização brasileira, em termos de elementos permanentes, não de elementos modernos. Modernismo e modernidade são categorias precárias, e não se pode ser precário. Não se tem noção da essencialidade humana no Brasil.

L.L. – O senhor não acha que, como o Brasil está inserido num processo de internacionalização, dificilmente...

G.R. – É muito mais internacionalizado do que se pensa. Você não imagina como esse país é internacionalizado. Esse país não é nada! Nada, nada! Esse país é profundamente internacionalizado. Mesmo aquelas pessoas que pretendem resistir a isso estão internacionalizadas. Isso é um país sem vertebração nenhuma, inválido! As pessoas são vagas, não entendem, estão exercendo funções para as quais não estão preparadas. É uma melancolia...

L.L. – Sem perspectiva?

“Um país de picaretas. Os políticos são uns picaretas. Só tem picareta na política brasileira. O sujeito tratando de interesses... Ninguém tem a visão do Brasil. É o país da picaretagem.”

G.R. – Não há perspectiva, ninguém sabe nada do Brasil hoje. A coisa pior que pode acontecer a uma pessoa lúcida é ter uma posição no governo, porque não há o que fazer. Se for lúcida, pague para não assumir funções, porque não é possível fazer nada nessa sociedade. A inércia não permite que se faça nada. O Brasil é uma coisa desesperante. Só um milagre, sei lá, mas eu não sei. Não posso fazer especulações sobre os desígnios de Deus. Mas não vejo como, na minha humanidade... Para mim, é melancólico. Só há o indivíduo. As pessoas podem se salvar, o país não. A Alzira pode se salvar, eu posso me salvar, mas o país não pode. É uma inércia muito grande. Aí você tem que deixar na mão de Deus, porque está além da minha especulação; não fecha na minha cabeça. As pessoas estão mortas.

A.A. – O senhor está sendo muito depresso.

G.R. – Mas eu tenho que revelar o meu estado de espírito. Eu vou escrever. Sem esse grau de desespero – não vejo assim tão desesperadamente – não há o que dizer, não há o que conversar no Brasil. As pessoas estão iludidas, estão brigando a briga errada. Um país de picaretas. Os políticos são uns picaretas. Só tem picareta na política brasileira. O sujeito tratando de interesses... Ninguém tem a visão do Brasil. É o país da picaretagem. Não tem ninguém com grandeza, a grandeza de Alberto Torres, do

visconde de Uruguai, do barão do Rio Branco, de José Bonifácio, de Getúlio Vargas. Acabou, o país destruiu a todos nós. Somos pigmeus. Acabou a arrogância! Está tudo batendo em retirada. O Partido Comunista está em retirada. Todo mundo em retirada. Mas que coisa! Mas está todo mundo em retirada!

L.L. – Como o senhor combina essa visão pessimista com seu projeto de reescrever a história do Brasil?

G.R. – Se é que ainda há tempo, porque a gente pode terminar amanhã. Estou com pressa de fazer isso. Mando os artigos para o *Jornal do Brasil* com ansiedade. Tenho que dizer isso agora, antes do livro. Tenho que dizer isso, porque tudo pode acabar amanhã. Escrever a história do Brasil, minha filha, é um negócio que...

L.L. – Reescrever uma história, tomando alguma coisa que possa ser valorizada nessa história...

G.R. – Não, não tem valor, não há história do Brasil, há a crônica. O Brasil tem crônica, faz crônica da servidão cultural, da servidão econômica. Tem as pessoas, mas o país não existe, isso é uma ficção. Aliás, o Alberto Torres diz: “A nação é uma ficção”. Mas pelo menos ele tinha uma ideia de que era uma ficção. Alberto Torres é genial.

L.L. – Mas o grupo que segue o Alberto Torres pretende depois criar essa vertebração da sociedade brasileira através do Estado.

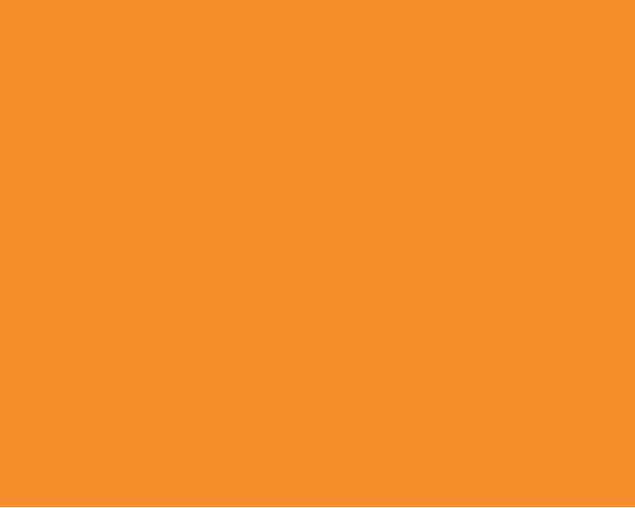
G.R. – É, tem fascismo, integralismo... As pessoas têm lucidez, mas elas não podem ser completamente conscientes da lucidez, porque isso está além das pessoas. Você é visitado, é possuído. Eu sou um sujeito que está sendo visitado por forças... Eu faço coisas que me admiro. É uma possessão que se apodera de mim. Então, eu começo a falar e fazer. E como é que eu fiz aquilo? Depois eu fico apavorado com as coisas que fiz. As pessoas são possuídas, é um negócio

que eu não entendo. A vida intelectual é uma possessão. Há um momento em que você não é mais dono, você começa a falar, e são as línguas que estão dentro de você. E você: “Que diabo é isso? Estão falando e me usando como aparelho?”. Você não pode ter consciência total. Então, quando as ideias tentam se materializar, elas se pervertem. Quando se tenta materializar uma ideia, a perversão imediatamente acontece. Por isso é que eu tenho horror a escolas. Por isso é que para me conhecer você

precisa gostar de mim, conversar comigo, mas conhecer mesmo. Você vê que o livro é uma porcaria. Eu sou bom de *tête-à-tête*.

A.A. – Eu queria propor que voltássemos a conversar outras vezes.

G.R. – É bom, é interessante. Estou preocupado em deixar alguém... Alguém tem que fazer um estudo sobre mim. E tem que ter uma pálida ideia do que está por trás desse negócio que fiz. Tem que ser um encontro pessoal, com a pessoa, um negócio sem mediações.



Antropologia da modernidade secular

Cesar Alberto Ranquetat Júnior⁷⁶

As ciências sociais surgem na modernidade com o objetivo de descrever e analisar os traços essenciais da sociedade humana – principalmente a moderna. Esta nova configuração cultural, sob muitos aspectos representa uma ruptura radical com a estrutura amplamente religiosa e sacral das sociedades tradicionais. No discurso sociológico e antropológico, bem como nas discussões políticas, predominou de maneira incontestável, por algum tempo, a imagem de que a modernidade expressaria o triunfo definitivo da razão; a emancipação e a autonomia total das sociedades do jugo da tradição e dos valores religiosos. Este processo dessacralizador da vida social e cultural, visto por muitos como verdadeiramente libertador e revolucionário, recebeu o nome de secularização, e sua projeção no âmbito político e jurídico foi definida como laicidade ou laicização do aparato estatal e legal. Contudo, nas últimas décadas a visão que identifica a modernidade com o secularismo e a laicidade está sendo questionada na sociologia e na antropologia. É sobre este intrincado tema que este ensaio procura tratar.

A religião na modernidade: secularização, secularismo e laicidade

Segundo Talal Asad (2003), a antropologia, ao contrário de outras áreas das ciências sociais, como a sociologia e a ciência política, não tem dado a devida atenção ao “secular” e ao “secularismo”, dimensões basilares na construção e desenvolvimento da modernidade ocidental. Entretanto, acredito que uma antropologia das sociedades modernas, uma antropologia do centro, conforme o ensinamento de Bruno Latour (2004), que não se volte unicamente aos aspectos marginais e periféricos da modernidade, deve concentrar sua atenção no entendimento das relações entre o religioso e o secular, bem como no lugar da religião nas sociedades modernas, ensejando, dessa forma, um repensar crítico acerca dos processos e conceitos de secularização e laicização.

Nessa tentativa de elaboração de uma antropologia do secularismo, fundamental é a expli-

76 Doutor em Antropologia Social (UFRGS) e professor universitário na área de Ciências Humanas na Unipampa (Universidade Federal do Pampa).

tação e o exame da teoria da secularização, dos seus pressupostos, lacunas e valores heurísticos. Haja vista que esta tem sido a moldura teórica e analítica através da qual as ciências sociais têm observado a relação entre religião e modernidade. Assim sendo, dedico-me inicialmente a compreensão e análise crítica dessa teoria, para, em um segundo momento diferenciá-la da laicidade. Como será visto, a secularização é um processo societal mais vasto, que, em determinadas conjunturas históricas, engloba a laicidade, mas que não pode, em termos teóricos e conceituais, ser confundida com essa última.

A teoria ou tese da secularização apresenta um caráter multidimensional e polissêmico. Como outros conceitos e categorias das ciências sociais, não comporta uma única definição. Grosso modo, diz respeito ao refluxo da religião na modernidade. O advento de uma sociedade moderna, marcada pela urbanização, industrialização e pelo progresso técnico e científico acarretaria o enfraquecimento da religião. Diferentemente do que ocorria em sociedades arcaicas, “primitivas” ou tradicionais, nas quais a religião ocupava um lugar central, na modernidade o sagrado, ou o religioso, torna-se uma esfera, um domínio, em separado e restrito. É, na verdade, um processo de perda e “saída da religião”, que não mais estrutura a vida política e social. Desse modo, a religião deixa de ser o princípio norteador da vida social: os comportamentos, atitudes e instituições são guiados por outros valores, isentos de matiz teológico.

De acordo com Tschannen (1991), as “teorias da secularização”, apesar de divergentes, se baseiam em alguns conceitos centrais, o que indica a existência de um “paradigma da secularização”. Esse paradigma se ancora em três conceitos nucleares: diferenciação, racionalização e mundanização. Esses conceitos centrais dão origem, por sua vez, a outras categorias analíticas secundárias, como: autonomização, privatização, generalização, pluralização e colapso da visão de mundo. Enfatizo aqui, brevemente, os três conceitos nucleares. O conceito de diferenciação sinaliza o processo pelo qual a religião tornou-se

um domínio particular, diferenciado dos demais domínios da vida social. A racionalização diz respeito à emergência de uma visão de mundo racional e científica, distanciada de preceitos religiosos, dessa forma, a visão religiosa do mundo perde plausibilidade. Com a mundanização, o “transcendente”, o “sobrenatural” perde cada vez mais espaço no mundo social.

Interessante notar a etimologia dos termos secular e secularização, pois ambos têm uma origem religiosa, mas especificamente ligada à tradição cristã e ao direito canônico. A palavra secular deriva da expressão século, que se origina do latim *saeculum*. Conforme Catroga (2004, p. 53): “[...] no cristianismo, a palavra *saeculum* foi aplicada na Vulgata (São Jerônimo), para traduzir o grego *Kósmos* numa acepção negativa: 'o momento presente', este 'século', em oposição à eternidade, ao futuro – o reino prometido por Deus”.

Por sua vez, o termo secularizar e secularização derivam do latim *secularizatio*, possuindo inicialmente o sentido de transição e passagem de um religioso regular ao estado secular. Já no século XV o termo *secularizatio* referia-se ao ato jurídico e político dos príncipes protestantes de expropriação dos bens e propriedades da Igreja Católica. A própria noção de secular surge, no interior da tradição cristã, para enfatizar um domínio da realidade que é caracterizado como mundano, temporal e meramente natural. Contudo, segundo Koselleck (2003), o conceito, a expressão secularização tem seu sentido ampliado a partir da Revolução Francesa. A partir desse momento, além do sentido jurídico-canônico e jurídico-político, a secularização se torna uma categoria hermenêutica de uma determinada filosofia da história que, analogamente aos conceitos de emancipação e progresso, intenciona uma interpretação da história universal inteira da idade moderna.

Nesse sentido, o termo “secular” tornou-se uma categoria central do pensamento ocidental moderno, dando origem a uma particular ideologia e visão de mundo: o secularismo, que surge e se espalha como doutrina política no Ocidente a

partir do século XIX. Para essa doutrina, a moralidade, a educação e o Estado não devem basear-se em princípios religiosos. Em consonância com a ideologia secularista, para que uma sociedade seja moderna ela tem que ser necessariamente secular, impedindo a presença da religião no espaço político. Assim sendo, a religião torna-se assunto meramente privado. Genealogicamente, a cosmovisão secularista deita suas raízes no humanismo da Renascença, no iluminismo e, em parte, na filosofia da história de Hegel. O liberalismo, o republicano, o positivismo e o socialismo são correntes políticas e filosóficas que se desenvolvem na esteira da ideologia secularista. É importante notar que a secularização é um processo social e um programa político que tende a alinhar perigosamente a religião com a tradição e a superstição, e a secularidade com a modernidade, a racionalidade e a ciência.

Conforme explica Dobbelaere (1999), é preciso diferenciar, no que tange à teoria da secularização, entre níveis de análise: um nível macro ou societal, um nível meso, e um nível micro ou individual. No nível macro ou societal, verifica-se uma autonomização das diferentes esferas da vida social, educação, direito, política, economia, arte e outras, do controle e autoridade das instituições religiosas. As esferas sociais não são mais regidas por normas religiosas, mas por princípios próprios. Dessa maneira, a religião torna-se também uma esfera autônoma, um campo particular e diferenciado, não possuindo mais um domínio sobre as demais esferas sociais. Na modernidade, o religioso não é mais o elemento axial em torno do qual gravitam os variados campos sociais, declinando à medida que perde influência e força sobre as instituições sociais. No nível meso, observa-se a pluralização das crenças que resulta na formação de um mercado religioso, altamente competitivo e dinâmico. Por sua vez, no nível micro, percebe-se a individualização, a descrença, a *bricolage* e o declínio do envolvimento dos indivíduos com as igrejas institucionalizadas. Porém, a religiosidade dos indivíduos não pode ser exclusivamente explicada pela secularização do sistema social.

Outros fatores como a destradicionaisação, a mobilidade e o individualismo utilitário contribuem para o enfraquecimento das crenças e práticas religiosas. Entretanto, a secularização do sistema social, em nível macro, influencia a religiosidade dos indivíduos, havendo pontos de contato entre o nível macro e micro. A relação entre os níveis não é causal, nem unidirecional, mas sobretudo dialética. Dessa forma, Dobbelaere (1999), não descarta o núcleo duro da teoria da secularização, mas apenas ressalta seu aspecto multidimensional, enfatizando a secularização em nível macrossocietal.

Para o sociólogo José Casanova (2007), a tese da secularização apresenta três conotações básicas. A primeira refere-se à decadência das práticas e crenças religiosas nas sociedades modernas; a segunda diz respeito à privatização da religião e a terceira indica a distinção das esferas sociais, que se emancipam do religioso. Todavia, segundo esse autor, as evidências empíricas têm demonstrado que a tese da secularização como decadência das práticas e crenças religiosas, e como privatização da religião, não se manteria. Apenas a noção da secularização como diferenciação funcional teria validade.

Defendo aqui uma postura que observa na realidade concreta das diversas sociedades humanas um permanente embate e interação entre forças secularizantes e valores e agentes religiosos. Secular e religioso se interpenetram e estão em constante tensão. Concordo, dessa maneira, com o que afirma Catroga (2006, p. 453):

Pensando bem, tanto as posições que sentenciaram a inevitável morte do sagrado, como as que cantam a involução do processo, pecam por excesso, pois, esquecem que a secularização não é sinônimo de antirreligião, mas afirmação da autonomia do século. Assim, se a primeira atitude padece de um exagerado otimismo racionalista e antropocêntrico que as experiências históricas concretas não confirmam, as que enfatizam, em termos “restauracionistas”, o comportamento “regresso”, mostram-se insensíveis a esta outra evidência:

a gradual infiltração de atitudes, comportamentos individuais e relações institucionais, de inspiração secular, nas próprias religiões, relações de vasos comunicantes que se torna particularmente visível nas sociedades pós-industriais.

Enquanto a secularização é um processo social e cultural de maior amplitude envolvendo o declínio e a perda da posição central e estruturante que a religião detinha em tempos pretéritos, a laicidade é eminentemente um fenômeno político e jurídico relacionado à consolidação do Estado moderno. Acerca dessa distinção assevera Ari Oro (2008, p. 83):

De fato, a laicidade é tida muitas vezes como sinônimo de secularização. Mas aqui também não há um alinhamento conceitual. O termo secularização, usado preferencialmente no contexto anglo-saxônico, e o de laicização, ou laicidade, usado nas línguas neolatinas, não se recobrem totalmente. Secularização abrange ao mesmo tempo a sociedade e as suas formas de crer, enquanto laicidade designa a maneira pelo qual o Estado se emancipa de toda a referência religiosa.

É o Estado moderno, pressionado por atores sociais laicos, que se separa e desvincula-se do religioso. O Estado laico é conceitualmente um Estado neutro em matéria religiosa, imparcial e não confessional que procura, também, tratar todas as organizações religiosas com isonomia. Caracteriza-se fundamentalmente pela autonomia do político frente ao religioso, e pela ideia de que a soberania e a legitimidade do poder derivam do povo e não do sagrado.

Porém, concretamente, o Estado laico não é neutro, pois advoga uma determinada visão de mundo e defende certos valores como a democracia, os direitos humanos, a igualdade e a liberdade. Ademais, há uma grande variedade de exemplos empíricos que atestam que o Estado laico interfere, regula e define a esfera religiosa. Na realidade, o Estado laico assume uma tarefa

pedagógica e positiva, inculcando determinados valores e princípios, preocupando-se assim com a “formação das almas”. O Estado laico intenciona forjar um “homem novo”, o cidadão, imbuído de virtudes cívicas. Assim, é no terreno do ensino, da educação, que o processo de laicização se afirma prioritariamente; por isso, a defesa intransigente da escola laica. Juntamente com a laicização da escola pública, outras medidas laicizadoras são levadas a cabo como indica o historiador Fernando Catroga (2004, p. 111):

[...] separação das Igrejas da Família, garantida pela introdução do casamento civil e do divórcio; a separação da Igreja e da saúde, conseguida através da proibição da enfermagem e da assistência religiosas nos hospitais. Num registro mais cultural, também se desejava laicizar o capital simbólico, visando a produção (e reprodução) do consenso social e nacional, quer mediante a substituição de Deus pelo culto da pátria e a abolição dos juramentos religiosos nos atos políticos e judiciais, quer através da instauração de feriados civis (extinguindo ou restringindo os religiosos) e da promoção de festas e de uma nova hagiografia cívica.

Em muitos países, o projeto laicizador acabou por desenvolver religiões cívicas e políticas, que acabaram por “substituir” as religiões tradicionais. A formação de religiões políticas, alternativas seculares as religiões tradicionais, é uma das facetas da ideologia secularista.

É, sobretudo, nos países de tradição católica que o processo laicizador assumirá feições radicais e fortemente anticlericais. Devido à ampla influência cultural e à união da Igreja Católica com o Estado nos países do sul da Europa e da América Hispânica, os atores sociais e correntes políticas que defendiam a separação entre Estado e religião assumiram posturas combativas e de enfrentamento com o grupo religioso hegemônico. Na América Latina, em várias situações históricas, parece ter prevalecido o laicismo mais que a laicidade. O laicismo indica uma atitude de

rechaço ao religioso, uma “laicidade de combate”, que concebe a religião como um oponente.

Nos países de tradição protestante, a relação entre a religião e o Estado foi e continua sendo menos conflituosa. Estabeleceu-se, em muitos desses países, regimes de igrejas de Estado, como é o caso do anglicanismo na Inglaterra e do luteranismo na Finlândia, Dinamarca, Noruega e Suécia. Por outro lado, nos países ortodoxos (Grécia, Rússia e Sérvia) a religião é um elemento fundamental da identidade nacional e com significativa presença na arena política. Mesmo em outros países europeus, como Irlanda e Polônia, a religião foi e continua sendo importante na formação e consolidação do Estado nacional.

Parece-me que os Estados Unidos e a França são casos paradigmáticos para pensar as relações entre Estado e religião, e dessa forma compreender o caráter problemático da laicidade estatal. Nos Estados Unidos, o processo de laicização ocorreu de forma rápida e relativamente pacífica; foi este o primeiro país a consagrar a separação entre Estado e religião na primeira emenda de 1791. Apesar desse documento jurídico proclamar a separação entre a esfera política e a esfera religiosa, a sociedade norte-americana é altamente religiosa e a religião influencia e interfere nos grandes debates públicos. Além disso, cabe acrescentar que essa nação formou-se por meio de uma “religião civil”. Contudo, mais recentemente, uma série de medidas jurídicas laicizantes vêm sendo tomadas pela Suprema Corte Americana, como, por exemplo, a proscrição de orações das escolas públicas em 1962 e a legalização do aborto em 1973.

Por outro lado, a França é vista como o berço e símbolo maior da laicidade. A Lei de Separação, de 1905, busca fazer da religião assunto meramente privado. Trata-se de um dos únicos países do mundo que se afirma laico em sua carta magna. Não obstante, mesmo nesse país verificam-se pontos de contato entre o Estado e a religião. Escolas confessionais cristãs e judaicas são subsidiadas pelo Estado; na região da Alsácia e Mosela, os pastores, padres e rabinos, são pagos pelo Estado; no exército, nas escolas, prisões e

hospitais existem capelões pagos pelo Estado; por fim, ritos funerários judaicos e islâmicos são permitidos nos cemitérios, sendo estes controlados e mantidos pelo Estado. Ademais, em 1996, o “Estado laico” francês celebrou uma missa católica na Notre-Dame de Paris em honra ao ex-presidente François Mitterrand e comemorou os 500 anos do batismo de Clóvis.

Nota-se, de um modo geral e por toda parte, uma relação dinâmica e mutável entre a ordem estatal e as organizações religiosas, marcada ora por uma aproximação e mútua penetração, ora por um afastamento e, até mesmo, uma confrontação. Dessa maneira, me parece bastante acertada a observação do antropólogo Mart Bax (1991) de que Estado e religião são “antagonistas interdependentes”. Conforme esse autor, as organizações religiosas têm um importante papel no processo de formação e desenvolvimentos dos Estados nacionais. Por outro lado, as religiões dependem para sua expansão, em alguma medida, dos Estados. Enquanto, em alguns momentos históricos, os Estados procuram incorporar e, até mesmo, destruir as organizações religiosas, em outros, as religiões tentam dominar e instrumentalizar os Estados para seus fins. Além disso, há uma acirrada disputa e competição entre o Estado e as religiões para monopolizar diversos campos da vida social.

Repensar a secularização e a laicidade

O surgimento do fundamentalismo islâmico, a expansão pentecostal, o revigoramento do integrismo católico, a explosão de novos movimentos religiosos e a atuação contundente e expressiva de discursos e atores religiosos nos grandes debates públicos contemporâneos, incita a um redimensionamento da teoria da secularização. A concepção de uma “privatização da religião” contrasta com a realidade empírica, na qual se pode verificar a pujante presença de demandas, valores, personagens e símbolos religiosos na esfera pública. Esses fatores indicam que não

se verifica um “eclipse do sagrado”, mas uma reconfiguração do religioso na modernidade, que conduz a novos arranjos entre Estado, religião e sociedade.

Em verdade, a teoria da secularização não tem alcance universal, não podendo, dessa forma, ser aplicada a outras conjunturas culturais. Pode ser válida, em parte, no contexto ocidental e cristão, onde nasceu. Entretanto, em culturas influenciadas pela tradição islâmica, budista, hinduista, confuciana e taoísta, muitos dos elementos básicos da tese da secularização não parecem ter validade teórica e empírica. Questões como participação e ativismo religioso, importantes na teoria da secularização, não podem ser verificadas nessas tradições espirituais que não se organizam em forma de igrejas, assim como a noção de autonomização das diferentes esferas da vida social. Sobre essa necessidade de relativizar e contextualizar a tese da secularização, afirma o sociólogo José Casanova (2007, p. 6):

Como uma conceitualização analítica de um processo histórico, a secularização é uma categoria que tem sentido dentro de um contexto de dinâmicas externas e internas particulares da transformação da cristandade europeia ocidental desde a Idade Média até o presente. Mas a categoria se torna problemática uma vez que se generaliza como um processo universal de desenvolvimento social e quando transfere a outras religiões do mundo e outras áreas civilizacionais com dinâmicas muito diferentes no momento de estruturar as relações e tensões entre a religião e o mundo, ou entre a transcendência cosmológica e a imanência profana.

Nesse sentido, a tese da secularização pode apresentar um caráter normativo, teleológico e a-histórico ao sublinhar uma relação intrínseca entre modernidade e secularidade. A religião é vista como parte de um passado pré-moderno que deve ser superado pela razão e pelo conhecimento técnico e científico. A secularização torna-se uma narrativa que ressalta a emanci-

pação que a modernidade ocidental efetuou do domínio arcaico e irracional da religião. Um dos pontos fulcrais da ideologia secularista é a distinção entre espaço público e espaço privado.

O espaço público é concebido, na tradição liberal, como o espaço da discussão racional entre sujeitos despidos de suas identidades particulares, todos sendo vistos como iguais, pois, são cidadãos com os mesmos direitos e deveres. Assim sendo, as crenças religiosas devem estar alocadas na esfera privada, não podendo adentrar e influenciar a arena pública. O pressuposto que subjaz nessa afirmação é de que a religião é um assunto e uma prática ligada às emoções e às paixões, à autoridade e ao constrangimento, não devendo ocupar e participar dos debates que se travam no espaço público. O ideário liberal e republicano, de teor secularista, teme a intrusão da religião nos negócios do Estado, devido à percepção de que o religioso, fora do âmbito privado, pode apresentar-se como uma força passional, destrutiva e desestabilizadora, originadora de conflitos e violência. Igualmente, há uma tendência do discurso secularista em associar a religião com a irracionalidade, com o conservadorismo e com o autoritarismo. Desse modo, não caberia ao religioso fornecer e prover normas e valores para uma sociedade. Busca-se assim uma neutralização das identidades religiosas. Porém, o espaço público, concretamente, não é um espaço homogêneo e vazio, caracterizado pela discussão racional, mas sim um espaço carregado de sensibilidades, memórias e aspirações, habitado por sujeitos portadores de identidades religiosas, filosóficas, étnicas, culturais e políticas. A ideologia secularista parece ter levado em consideração a dimensão cívica e política dos agentes, mas deixou de lado a dimensão cultural e religiosa, que é parte integrante dos atores sociais em sua vida pública e privada. Acerca disso, Madan (1987), tem enfatizado que o secularismo não passa de um “mito social e político”. No entendimento desse autor, o secularismo é uma espécie de utopia, o sonho de uma minoria que busca impor à maioria a sua imagem de uma ordem social completamente afastada do

religioso. Por consequência, o “mito secularista” tende a não levar em conta a importância da religião na vida individual e coletiva.

Ora, como observa o filósofo Charles Taylor (2011), o religioso e o secular formam uma diáde, ou seja, duas dimensões da realidade que estão em constante tensão e inter-relação. O problema surge quando há uma explícita negação de um desses níveis. Quando o religioso ou o transcendente é negado, e só se afirma e se reconhece a imanência e, assim, o secular, o polo espiritual é tomado como uma quimera, uma mera invenção sem maior importância. Por sua vez, o secular é percebido como a única realidade, o único campo no qual a ação humana se desenvolve. Desse modo, o religioso, o “eclesial”, é visto como uma opção acessória e que, além disso, frequentemente causa distúrbios e incômodos no curso da vida secular.

Ademais, a própria noção de que a passionaldade e a violência são características exclusivas das religiões é abusiva e generalizadora. Na verdade, as tradições religiosas não possuem o monopólio da violência e da intolerância, e, dessa maneira, não há qualquer garantia objetiva de que, domesticando as crenças, valores e “paixões religiosas”, a vida política e cultural das sociedades seculares será mais segura. O século XX presenciou uma terrível onda de guerras, genocídios e intolerâncias perpetradas por ideologias seculares, como o nazismo alemão, o comunismo soviético, o maoísmo chinês, o republicanismo na Espanha na década de 1930 e a ditadura kemalista na Turquia. Como assevera Asad (2003, p. 100): “a equação de instituições religiosas com violência e fanatismo não pode ser feita”.

Há assim, também, uma intolerância secularista, ou laica. O secularismo e a laicidade não são garantias de sociedades democráticas, pacíficas e liberais. Por outro lado, a participação e atuação de atores e discursos religiosos no espaço público, bem como a relação de proximidade entre Estado e grupos religiosos não significa, necessariamente, autoritarismo e anacronismo. De acordo com Casanova (2007, p. 15):

Não posso encontrar uma razão convincente, de acordo com os fundamentos democráticos e liberais, para proscrever os princípios religiosos da esfera pública democrática. Poder-se-ia, como muito, defender sobre princípios históricos pragmáticos a necessidade de separar a “Igreja” do “Estado”, ainda que não esteja convencido que a separação completa seja uma condição necessária e suficiente para a democracia. Mas, em qualquer caso, o intento de estabelecer um muro de separação entre “religião” e “política” é tão injustificado como provavelmente contraproducente para a própria democracia.

Seguindo semelhante linha de argumentação, o cientista político Alfred Stepan (2009) tem enfatizado que o secularismo, e, por consequência, a própria separação entre Estado e religião não é um elemento estritamente necessário para o funcionamento de uma democracia. A laicidade não é um princípio central e caracterizador de sociedades democráticas. Existem democracias com igrejas estabelecidas e regimes autoritários com Estados laicos. A noção de que uma democracia deva ser laica e secular é apenas um pressuposto ideológico, que se fundamenta em um modelo específico e particular de relação entre Estado, religião e sociedade. Em realidade, não existe uma afinidade intrínseca entre democracia e secularismo; a princípio, boa parte das organizações religiosas não são contrárias à construção e ao fortalecimento de sociedades democráticas. Como exemplo histórico, vale lembrar que a Igreja Católica no Brasil, durante o regime militar, desempenhou um importante papel na defesa dos direitos humanos e em prol da democratização. Do mesmo modo, na Polônia e em outros países do Leste Europeu, essa instituição religiosa atuou a favor da instituição de regimes democráticos, batendo-se contra o totalitarismo comunista. Seguindo semelhante linha teórica, Bader (2011) pensa que a questão axial não é se o Estado e a política são modernos ou seculares, mas se de fato são liberais e democráticos. Colocando de outro modo: a distinção

principal a ser feita não é entre o religioso e o secular, mas entre liberal e não liberal, democrático e não democrático.

Não há uma relação direta ou de causalidade entre modernidade, secularização e laicidade. Haja vista a existência de sociedades modernas fortemente religiosas, como o caso dos Estados Unidos, e Estados nacionais vinculados a uma determinada confissão religiosa, mas que, entretanto, são sociedades seculares, como é o caso dos países nórdicos. A modernidade não conduz necessariamente a um declínio e enfraquecimento do religioso e a uma separação entre Estado e religião. A religião não é uma mera ilusão, uma fantasia irracional de tempos primitivos que sobrevive no mundo moderno. Em suma, como demonstra Diotallevi (2011), a laicidade é somente uma das alternativas que a modernidade apresenta para pensar e efetuar a distinção entre a esfera religiosa e o poder político. Para este autor, o modelo norte-americano baseado na noção de *religious freedom*, e caracterizado pela existência de duas cláusulas que se referem ao religioso, o *free exercise* e o *disestablishment of church*, consagradas na primeira emenda da Constituição norte-americana, aprovada definitivamente em 1791, oferece uma forma de relação entre Estado e religião significativamente diversa do tradicional modelo de *laïcité* francês. No modelo norte-americano, a separação entre o poder político e o poder religioso não prevê a expulsão da religião da esfera pública e, ainda, não é marcado por uma monopolização do espaço público pela política.

É inegável que o Estado moderno controla, fiscaliza e intervém no campo religioso. É este que define o lugar e o papel da religião no interior de uma determinada sociedade. Através de uma série de medidas jurídicas e políticas se concretiza uma regulação do religioso, por parte do Estado, que, dessa forma, não se preserva neutro nessa matéria. Além disso, muitas funções e atividades que outrora eram cumpridas pelas instituições religiosas, no campo da educação, saúde e assistência social, são hoje conduzidas pelo Estado. Em termos empíricos, pode-se citar

a decisão do governo francês de vetar a utilização de signos religiosos ostensivos em repartições públicas, na polêmica sobre o véu islâmico, como uma tentativa do Estado de regular e definir o religioso. Comentando sobre essa polêmica, Talal Asad (2004), destaca uma relação assimétrica entre Estado e religião, pois o Estado toma decisões que afetam o livre exercício das religiões, mas a religião não pode intervir na esfera estatal. Pode-se falar, assim, em uma “normatividade secular” devido à ânsia dos Estados modernos, laicos, em delimitar e regulamentar a religião, remodelando-a e tornando-a mais adequada e palatável aos valores seculares.

Os Estados laicos assumem em determinados momentos históricos uma postura de “emancipadores filosóficos” ou mesmo de “magistrados”, intencionando libertar os indivíduos e as coletividades de quaisquer afiliações religiosas, vistas como incompatíveis com os valores seculares e democráticos. O Estado assume assim uma postura intervencionista e “positiva”.

Acrescenta-se, ainda, o fato de que em muitas experiências históricas, como na França jacobina, os princípios republicanos foram sacralizados. Os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, bem como o próprio princípio de separação entre Estado e religião, tornaram-se “novos dogmas”, a serem seguidos de forma irrestrita e absoluta. Dessa forma, a laicidade republicana francesa acabou por redundar em uma “religião civil”, centrada no culto do Ser Supremo, em 1791, e no culto da deusa Razão em 1793. Em lugar da religião católica erigiu-se um novo culto, uma nova religiosidade, baseada também em mitos, heróis fundadores e símbolos.

Considerações finais

A laicidade não é um conceito monolítico. Há, na realidade, variadas e contrastantes noções e definições de laicidade. Além disso, a religião e a política, o sagrado e o poder estatal, sempre mantiveram contatos e envolvimentos, o que coloca em xeque a concepção republicana de fronteiras fixas entre a esfera religiosa e a esfera estatal.

Existem múltiplos e distintos padrões de laicidade e, por consequência, diversificados arranjos nas relações entre Estado e religião. Tais arranjos variam desde a existência de religiões oficiais de Estado, Estados teocráticos e clericais, até uma mais estrita e rígida separação entre Estado e religião, da conhecida e paradigmática laicidade francesa.

De maneira geral, os processos de secularização e laicização nunca se caracterizam pelo surgimento de Estados neutros em matéria religiosa e de uma arena pública “desnuda”. Como efeito disto, em muitas situações históricas a laicidade transmutou-se em laicismo, dando origem ao fenômeno das religiões políticas e civis. As religiões políticas surgem, muitas vezes, na esteira de processos secularizadores, engendrando novos valores e símbolos que entram em choque com o imaginário e a imagética religiosa tradicional.

Importa ressaltar que a nascente antropologia do secularismo mostra como esse é uma estrutura cultural com seus próprios símbolos, ícones, discursos e práticas. Dessa forma, o secularismo não intencionaria apenas a construção de uma arena pública neutra e laica, pois é pleiteado por atores sociais com interesses específicos, que defendem um determinado estilo de vida e uma particular visão de mundo. Trata-se, sobretudo, de uma ideologia central na formação das sociedades modernas. A antropóloga Saba Mahmood (2008, p. 462), que segue essa corrente teórica, iniciada por Talal Asad, assevera que o secular e o religioso são duas categorias interdependentes. Sendo assim, “é impossível traçar a história de um sem simultaneamente traçar a história do outro”.

Como foi comentado neste ensaio, o próprio Estado laico, de teor liberal e republicano, não parte de uma neutralidade axiológica. Este defende determinados valores éticos e políticos, como a liberdade individual, a igualdade de todos perante a lei e os direitos humanos. Malgrado a pretensa indiferença e a imparcialidade dos chamados Estados laicos no que se refere a questões religiosas e morais, não há como desvinculá-los de uma particular doutrina comprensiva,

sob pena de despolitizá-los por completo e, assim, reduzi-los à função de meros gestores ou administradores. Querendo ou não, implícita ou explicitamente, qualquer Estado moderno expressa e representa um conjunto de princípios vistos como fundamentais. Os Estados laicos não são somente os guardiões de uma dada ordem jurídica, mas portadores de uma ideia-força que justifica e legitima o próprio ordenamento legal e constitucional. Em síntese, mesmo os Estados liberais, seculares, tendem a intervir nas mais diversas esferas da vida social e, até mesmo, no âmbito do espaço privado. Assim, por meio de mecanismos e procedimentos legais, jurídicos e administrativos, procuram controlar e regular o religioso. Sob determinado aspecto, o recuo e o enfraquecimento da moral religiosa tradicional como elemento de controle e regulação social foi substituído pelo Estado moderno e o aparato jurídico-legal que busca ordenar a vida social por meio de um amplo conjunto de regras e leis positivas.

Referências

- ASAD, Talal. *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*. California: Stanford, 2003.
- ASAD, Talal. Reflection on laïcité & the public sphere. *Items and Issues*, vol. 5, n. 3, 2004. Disponível em: https://issuu.com/ssrcitems-sues/docs/i_i_vol_5_no_3_2005. Acesso em: 22 set. 2022.
- BADER, Veit. Beyond secularisms of all sorts. *The Immanent Frame*, 2011. Disponível em: <http://tif.ssrc.org/2011/10/11/beyond-secularisms-of-all-sorts/>. Acesso em: 22 set. 2022.
- BAX, Mart. Religious regimes and State-formation: toward a research perspective. In: WOLF, Eric (org.). *Religious regimes and States-formation: perspectives from European ethnology*. New York: State University of New York, 1991, p. 7-27.
- CASANOVA, José. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial.

Relaciones internacionales, Madri, n. 7, nov. 2007. Disponível em: <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4928>. Acesso em: 22 set. 2022.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

CATROGA, Fernando. Secularização e Laicidade: uma perspectiva histórica e conceitual. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 25, p. 51-127, 2004.

DIOTALLEVI, Luca. Alternativas a la laïcité. Para um conocimiento menos augusto de la cultura europea. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, ano 12, n. 13, p. 15-36, fev. 2011.

DOBBELAERE, Karel. Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. *Sociology of religion*, v. 60, n. 3, p. 229-247, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos, 2003.

LATOUR, Bruno. Por uma Antropologia do Centro. Entrevista com Bruno Latour. Mana, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 397-414, 2004.

MADAN, T. N. Secularism in its place. *The Journal of Asian Studies*, v. 46, n. 4, p. 747-759, 1987.

MAHMOOD, Saba. Secular Imperatives? *Public Culture*, New York, v. 20, n. 3, p. 461-465, 2008.

ORO, Ari. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, Roberto (org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 81-96, 2008.

STEPAN, Alfred. Multiple secularisms. 2009. Disponível em: https://www.india-seminar.com/2009/593/593_alfred_stepan.htm. Acesso em: 10 fev. 2001.

TAYLOR, Charles. Western secularity. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 31-53.

TSCHANNEN, Olivier. The secularization paradigm: a systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 30, n. 4, p. 395-415, 1991.

Que importância teria a filosofia na elaboração de uma cultura política propriamente democrática? Respondemos sem titubear: pouca, quase nenhuma. A finalidade da reflexão filosófica é – como Sócrates e Platão estabeleceram de maneira, a nosso ver, definitiva – criar a possibilidade de um crescimento espiritual que conduza o indivíduo a uma posição de liberdade interior. É a partir dessa condição que este passa a ser um elaborador de cultura.

Os parâmetros curriculares para o ensino da filosofia no ensino médio

Fábio Florence⁷⁷

O objetivo dessa reflexão é fazer uma breve análise do Parâmetro Curricular do MEC para a disciplina de filosofia no ensino médio e apontar os principais problemas subjacentes à missão outorgada pelo ministério aos profissionais da área. Nossa hipótese geral é de que o documento é redigido de maneira vaga e confusa e que a viga mestra sobre a qual seus autores buscam embasá-lo é, na verdade, um mal-entendido teórico cuja causa é a incompreensão da natureza das relações entre cultura e poder. Mais ainda, entendemos que a grande dificuldade na elaboração de um programa viável para o ensino de filosofia nos colégios brasileiros é a ausência de uma cultura nacional de contornos nítidos, que possa dar substrato a uma reflexão de cunho filosófico.

Dividiremos nossa exposição em duas partes. Na primeira delas, analisaremos alguns aspectos

do Parâmetro Curricular do MEC, chamando a atenção para suas principais incoerências. Na segunda, faremos breves indicações sobre o principal empecilho para o estabelecimento de uma cultura propriamente brasileira: a falta de um espírito ético sedimentado em nosso país. A partir desses apontamentos, apresentaremos sugestões de melhoria dos objetivos do ensino de filosofia em nossos colégios.

O professor de filosofia como “Herói Civilizador”

O Parâmetro Curricular Nacional elaborado pelo Ministério da Educação para orientar o ensino de filosofia no ensino médio consiste em um documento que prima pelo caráter vago, incompleto e lacunar de suas formulações. É

.....
77 Doutor em Filosofia da Educação pela PUC-SP.

evidente que um defensor da perfeita adequação da *démarche* adotada poderia contra-argumentar que, num país onde a organização do ensino médio é incumbência dos governos estaduais, o papel do MEC seria apenas fornecer diretrizes de cunho geral, delimitando a maneira como o ensino da filosofia se vincula às finalidades mais gerais da educação estabelecidas na Lei de Diretrizes e Bases. Contudo, do nosso ponto de vista, o problema não reside no alto grau de abstração adotado pelos formuladores do documento, mas nos raciocínios sinuosos, que investem o professor de filosofia de uma tarefa hercúlea sem demonstrar os meios a partir dos quais tal empreendimento poderia ser levado a cabo de maneira satisfatória. Mais ainda, entendemos que, mesmo que as condições materiais e institucionais da educação básica autorizassem a espera de resultados substanciais provenientes do ensino da filosofia, não haveria condições de sonhar tão alto quanto o parâmetro do MEC nos leva a pensar.

Analisemos alguns dos problemas que ferem de maneira contundente os propósitos apresentados pelo ministério. Em primeiro lugar, a finalidade básica do ensino de filosofia é interpretada em consonância com o disposto no artigo 36, da Lei 9.394/96, cujo inciso III, do parágrafo 1º, assim dispunha, antes de sua recente revogação: “domínio dos conhecimentos de Filosofia e Sociologia necessários ao exercício da cidadania”⁷⁸. A primeira dificuldade deste preceito é prontamente reconhecida pelo parâmetro: delimitar o que se entende por exercício da cidadania; questão que, por si só, consiste em objeto de complexas indagações filosóficas. Fugindo ao enfrentamento do problema, o texto remete a outro diploma legal, o artigo 2º, da Resolução CEB nº 3, de 26

de junho de 1998, que estabelece como valores próprios da cidadania: “I – os fundamentais ao interesse social, aos direitos e deveres dos cidadãos, de respeito ao bem comum e à ordem democrática; II – os que fortaleçam os vínculos da família, os laços de solidariedade humana e de tolerância recíproca”. Tentando especificar o conteúdo de indicações tão genéricas, o artigo 3º, do mesmo diploma legal, fala em “Estética da Sensibilidade, Política da Igualdade e Ética da Identidade”⁷⁹.

É até embaraçoso dizer – mas é preciso fazê-lo – que todas as grandes reflexões filosóficas sobre estética, política e ética, cujo acervo constitui a rica tradição do pensamento ocidental, se apresentam como defensoras dos princípios elencados pela norma jurídica. Nenhuma dessas correntes de pensamento se apresentaria como opositora da “criatividade”, do “espírito inventivo”, da “constituição de identidades capazes de suportar a inquietação” e “conviver com o incerto e o imprevisível”⁸⁰; os exemplos se multiplicam. Se as exigências básicas não fornecem critérios para saber em qual dos grandes sistemas filosóficos se deve buscar as fontes para a constituição de um ensino que cumpra os objetivos previstos, a saída lógica seria um apelo ao ecletismo, tomando-se de cada um deles aquilo que o docente achar mais interessante.

De maneira surpreendente, a seção dedicada aos aspectos metodológicos dos cursos de filosofia no ensino médio rechaça a adoção do ecletismo, taxado como “saída de emergência para professores sem formação devida”⁸¹. A orientação, portanto, é que os professores devem ter uma formação adequada e defender pontos de vista pessoais e bem fundamentados em sala de aula. Diante disso, o perigo que claramente se

78 A revogação deste inciso se deu pela lei n. 11.684/2008, que estabeleceu oficialmente a obrigatoriedade do ensino de filosofia e sociologia como disciplinas autônomas para o ensino médio a partir da inclusão do inciso IV no art. 36 da LDB. Como esta foi promulgada em 1996, época em que não existia essa obrigatoriedade, a modificação legislativa posterior tornou redundante a exigência do inciso III, do parágrafo 1º. Todavia, interpretando a lei de maneira conjunta, percebemos que a ideia ainda se faz presente.

79 Resolução CEB n. 3, de 26 de junho de 1998.

80 *Orientações curriculares para o Ensino Médio*. Brasília: MEC, 2006. p. 25.

81 Idem, p. 38.



O jovem estudante, melancólico, na sua escrivaninha, Pieter Codde,
c.1630-1633. Museu de Belas Artes de Lille, França.

coloca é o da transformação das aulas de filosofia em um simples programa de doutrinação ideológica no qual se ministram alguns *slogans* que, uma vez decorados e reproduzidos em provas, passam a incorporar o senso comum dos egressos da rede pública de ensino. Antecipando-se a esse risco, o parâmetro afirma que a garantia mais importante de um bom ensino de filosofia não é

propriamente o conteúdo ministrado – uma vez que o professor supostamente tem autonomia razoavelmente ampla para selecioná-lo – mas a *forma* específica da reflexão filosófica:

Cabe, então, especificamente à Filosofia a capacidade de análise, de reconstrução racional e de crítica, a partir da compreensão de

que tomar posições diante de textos propositos de qualquer tipo (tanto filosóficos quanto textos não filosóficos e formações discursivas não explicitadas em textos) e emitir opiniões acerca deles é um pressuposto indispensável para o exercício da cidadania.⁸²

Se o texto do parâmetro se limitasse a esta citação teríamos um programa consistente para o ensino de filosofia no colegial, com ênfase na lógica clássica formulada por Aristóteles: teoria da predicação, estrutura das proposições, argumentos válidos, falácia formais e não-formais, silogismos, argumentos retóricos, dialéticos e, por fim, a estrutura da explicação científica. Em vez de insistir nessa linha, o documento afirma que a centralidade deve recair na história da filosofia, que deve ser o ponto de fuga para o tratamento das questões filosóficas⁸³. Percebemos, então que, além de pouco elaborado, o parâmetro sobrecrecarrega de expectativas o parco ensino de filosofia no ensino médio. De outra parte, a experiência mais ordinária nos diz que é necessário fazer uma opção clara entre uma abordagem histórica – que tende ao ecletismo e a uma visão panorâmica – e o aprofundamento em determinados temas.

No final das contas, o pressuposto sobre o qual se assenta toda a argumentação do parâmetro é que a filosofia – em qualquer uma de suas vertentes – tem como especificidade a reflexão, movimento de volta do pensamento sobre si próprio e sobre seus pressupostos, o que resultaria num esclarecimento da gênese e das implicações do produto desse pensamento (aparentemente os autores confundem reflexão com crítica da ideologia, no sentido marxiano). Tal suposição é, no mínimo, ingênua, ainda mais se combinada com as demais exigências colocadas pelo documento. Ao contrário da lógica clássica – cuja utilidade é de clareza meridiana para a compreensão dos problemas atuais – o sentido do termo reflexão (ainda mais quando

se trata de reflexão histórica) é plurívoco, assim como o de cidadania e democracia.

“Nos países em que o sistema educacional consegue cumprir sua função reparamos que existe uma profunda afinidade entre ensino e cultura. Tal conjunção de fatores não ocorre de maneira fortuita, mas devido a um longo processo de elaboração cultural e de ajuste entre este e as técnicas pedagógicas.”

Em síntese, o veredito que damos ao parâmetro curricular do MEC é de um texto irremediavelmente confuso e de pouca utilidade prática para a montagem do material didático e das aulas expositivas de filosofia no ensino médio. Se sopesarmos as exigências expostas e os recursos materiais e intelectuais disponibilizados para embasar a atividade do professor, veremos que a demanda é de ordem hercúlea; o professor é incumbido de uma tarefa análoga à de um herói civilizador, mas a ele não são outorgados os meios para que possa desempenhá-la a contento. Propomos, então, levantar alguns pontos que porventura possam orientar a elaboração de uma linha de diretrizes mais consistentes para a elaboração dos cursos de filosofia no ensino médio.

⁸² Idem, p. 26.

⁸³ Idem, p. 17.

O problema central da cultura brasileira: o desequilíbrio entre o fator ético e o fator estético

Nos países em que o sistema educacional consegue cumprir sua função, reparamos que existe uma profunda afinidade entre ensino e cultura. Tal conjunção de fatores não ocorre de maneira fortuita, mas devido a um longo processo de elaboração cultural e de ajuste entre este e as técnicas pedagógicas. Para compreender essa possibilidade, é necessário reconhecer que a primazia cabe sempre ao caldo cultural, que uma vez sedimentado permite sua transmissão pela via pedagógica.

“Em uma nação construída a partir da miscigenação de muitos povos é natural que a construção de uma identidade nacional dependa do empréstimo de elementos culturais surgidos em outros contextos.”

O problema no caso brasileiro é que carecemos de uma cultura propriamente dita: nossa literatura nacional é pobre; se comparada aos centros produtores da cultura europeia (França, Grã-Bretanha, Itália, Áustria, Alemanha, Espanha, Rússia), ela tem poucos nomes de relevo, e suas variações temáticas abrangem setores muito limitados das possibilidades humanas. É sintomático que o maior de nossos escritores, Machado de Assis, tenha se consagrado pela construção magistral de tipos humanos medi-

ocres. Nossas artes plásticas e nossa arquitetura carecem de uma identidade própria, tendo sempre andado a reboque de tendências muito particulares que estiveram em voga no cenário europeu. As grandes tentativas de construção de um movimento cultural especificamente brasileiro (o romantismo e o modernismo paulista da Semana de Arte Moderna de 1922) também não fugiram à regra, ficando inicialmente reféns de modelos emprestados da Europa e – diante da dificuldade de enraizamento como cultura autenticamente popular – encontrando seu ocaso em pouco tempo, quando seus principais protagonistas abraçaram formas artísticas tradicionais.

Em uma nação construída a partir da miscigenação de muitos povos, é natural que a construção de uma identidade nacional dependa do empréstimo de elementos culturais surgidos em outros contextos. A grande questão é saber quais são os critérios que presidem esses empréstimos em cada tempo histórico de nossa formação e – de posse deles – orientar nossas futuras apropriações culturais no sentido de suprir nossas carências mais acentuadas.

Fornecendo preciosos subsídios para a viaibilidade dessa discussão, o filósofo Mário Vieira de Mello, na obra *O conceito de uma educação da cultura*, observou que a grande lacuna para a formação de uma cultura brasileira é a sobrecarga do elemento estético tanto em nossas manifestações culturais quanto em nossa vida cotidiana, ao passo que falta ao brasileiro a construção e o enraizamento de um espírito ético. Assim explica o autor a distinção entre ambos os conceitos:

Se cada um dos brasileiros pudesse, como indivíduo, olhar para dentro de si mesmo e fazer um exame crítico de seus sentimentos e opções, chegaria talvez à posição ética que lhe permitiria compreender que muitos de seus gestos e atitudes são puro teatro e não correspondem a nenhum elemento real de sua personalidade – estaria na verdade se eticizando muito mais do que se resolvesse de repente assumir posições moralistas. O conceito de ético é não só mais amplo como também

mais profundo do que o conceito de moralidade e corresponde muito menos à atividade do pensador ocupado com normas e deveres do que à atividade do pensador preocupado com a autenticidade da existência. Um homem que se apodera de uma ideia para vivê-la, para existir nela, é um homem ético: essa ideia, naturalmente, deve possuir um valor moral; mas um homem que pensa existencialmente uma ideia de valor moral moderado (como por exemplo, a ideia de cumprir uma promessa de fácil realização) é indubitavelmente mais ético do que um outro que gira em torno de uma ideia de um valor moral muito mais alto (como a ideia de se sacrificar por alguém), mas que, entretanto, não a realiza porque não a pensa existencialmente.⁸⁴

A preponderância do elemento estético em nossa sociedade é amplamente constatável se observarmos as críticas presentes em nossos melhores romances – como *Memórias Póstumas de Brás Cubas* e *O Ateneu* – ou mesmo a história da política e a vida cotidiana do povo brasileiro. Entre nós, conceitos e ideias que culturalmente designam profundas realidades existenciais são apropriados de maneira precária, sendo que a ênfase recai sempre em sua aptidão para agradar o público e não em sua dimensão de vivência interior.

O principal efeito colateral do predomínio do estético é que vivemos em meio a uma “cultura” da exterioridade, deixando de nos apropriarmos do patrimônio mais valioso que a humanidade já produziu e – a partir dele – pensarmos nosso caminho enquanto nação. Para compreendermos um pouco melhor esse efeito e sua repercussão, é importante recordar que o principal fator que alimenta sua gênese é a progressiva separação entre a vida cultural das elites e a do povo brasileiro que, segundo o sociólogo Gilberto Freyre, se acentuou com a decadência dos engenhos coloniais – entre o final do século XVIII e a

metade do século XIX – e a formação de uma nova elite urbana cuja aspiração mais profunda era a emulação do modo de vida europeu. Enquanto a vida cotidiana da casa-grande do engenho era bastante propícia às várias formas de intercâmbio com a senzala, a vida urbana das elites dos sobrados voltava sua alma para a civilização europeia, identificando-se emocionalmente com ela e fazendo pouco caso do povo e dos mais velhos, que não tiveram a oportunidade de “ilustrar-se”:

Os bacharéis e doutores que iam chegando de Coimbra, de Paris, da Alemanha, de Montpellier, de Edimburgo, mais tarde os que foram saindo de Olinda, de São Paulo, da Bahia, do Rio de Janeiro, a maior parte deles formados em Direito e Medicina, alguns em Filosofia ou Matemática e todos uns sofisticados, trazendo com o veredor brilhante dos vinte anos, as últimas ideias inglesas e as últimas modas francesas, vieram acentuar, nos pais e avós senhores de engenho, não só o desprestígio da idade patriarcal, por si só uma mística, como a sua inferioridade de matutões atrasados. Ao segundo Imperador, ele próprio, nos seus primeiros anos de mando, um menino meio pedante presidindo com certo ar de superioridade europeia, gabinetes de velhos acaboados e até amulatados, às vezes matutos profundamente sensatos, mas sem nenhuma cultura francesa, apenas a latina, aprendida à palmatória ou vara de marmelo, devia atrair, como atraiu, nos novos bacharéis e doutores, não só a solidariedade da juventude, a que já nos referimos, mas a solidariedade da cultura europeia. Porque ninguém foi mais bacharel nem mais doutor nesse país que D. Pedro II. Nem menos indígena e mais europeu. Seu reinado foi o reinado dos bacharéis.⁸⁵

Na época em que os bacharéis dos sobrados brasileiros se impregnaram de cultura europeia,

84 MELLO, Mário Vieira. *O conceito de uma educação da cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 81.

85 FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global, 2006. p. 713.

a última moda em Paris era o romantismo, cuja pedra de toque era precisamente a ênfase sobre o lado passional e emocional da existência humana, a outorga ao indivíduo do poder de criar e recriar o mundo do nada e o consequente desprezo tanto pelas noções de autoridade quanto de responsabilidade individual. Essa visão de mundo desembarcou em terras brasileiras precisamente na época em que se impunha para nós o imperativo da construção de uma identidade nacional, mas teve como efeito paradoxal aprofundar o abismo que já se delineava entre nossas classes dominantes e o povo. No lugar da rudeza dos senhores de engenho entrou o beletrismo, a pompa da fala jurídica e a elaboração literária de uma imagem ideal da terra e do homem brasileiro.

“Podemos afirmar que o ensino de filosofia, sem um caldo cultural que lhe dê substância, é empreitada de utilidade bastante duvidosa, correndo o risco de servir como palanque político e não como auxílio ao verdadeiro pensamento.”

O tema exposto comportaria profundos e detalhados desenvolvimentos, mas o que nos importa salientar aqui são as repercussões que a predominância do elemento estético e a separação cultural entre povo e elites tiveram na acentuação das dificuldades enfrentadas para formar uma cultura autenticamente brasileira e que pudesse seguir o curso que toda verdadeira cultura é destinada a seguir: a criação de um universo simbólico comum e a sedimentação em

uma política educacional de contornos claros e consistentes.

Quando pensamos em termos como “democracia” e “cidadania”, avaliando-os sobre o pano de fundo da evolução histórica brasileira, percebemos que sua utilização se dá de maneira predominantemente “estética”. Não temos uma tradição de instituições democráticas nem de participação popular e, não obstante, os discursos políticos do período republicano são repletos dessas expressões. Hoje em dia não há nenhum grupo político de relevo que se coloque abertamente contra ambas, mas a maneira como se comprehende seu conteúdo é abertamente vaga e confusa. Que importância teria a filosofia na elaboração de uma cultura política propriamente democrática? Respondemos sem titubear: pouca, quase nenhuma. A finalidade da reflexão filosófica é – como Sócrates e Platão estabeleceram de maneira, a nosso ver, definitiva – criar a possibilidade de um crescimento espiritual que conduza o indivíduo a uma posição de liberdade interior. É a partir dessa condição que este passa a ser um elaborador de cultura.

A grande confusão que se faz no parâmetro curricular do MEC é entre poder político e cultura, fenômenos fundamentalmente distintos e cuja simbiose usualmente resulta em catástrofes, como tão bem evidenciam os totalitarismos do século XX. É preciso compreender a filosofia em sua especificidade e reconhecer que sua natureza é distinta daquela do poder político e que seu exercício frequentemente conduzirá a atritos entre o indivíduo filosófico e o sistema de poder estabelecido (como tão bem demonstrou a morte de Sócrates). Quanto ao sistema democrático, é sintomático que não tenha surgido a partir da reflexão de nenhum filósofo, mas de homens pragmáticos e de profundo bom senso prático; em síntese, de homens do poder (não de pensadores), como Sólon, Clístenes, George Washington e Thomas Jefferson.

Diante disso, podemos afirmar que o ensino de filosofia, sem um caldo cultural que lhe dê substância, é empreitada de utilidade bastante duvidosa, correndo o risco de servir como palan-

que político e não como auxílio ao verdadeiro pensamento. Para não dizer que se trata de algo a rejeitar, pensamos que o ensino da lógica clássica (matéria axiologicamente neutra e de uso universal) pode ser de grande valia num país em que o analfabetismo funcional atinge níveis alarmantes, mesmo no meio universitário. Se o curso de filosofia no ensino médio se reduzir a uma proposta mais modesta, cumprirá melhor sua função do que investido da missão de salvar a pátria e trazer substância à participação democrática.

Conclusão

Quando Hegel diz que a coruja de Minerva levanta voo ao entardecer, ele aludia ao fato de que a reflexão filosófica só é possível quando tem por objeto uma cultura altamente elaborada. A dificuldade do ensino da filosofia no Brasil reside aí: não temos uma cultura própria e o critério por meio do qual nos apropriamos das manifestações culturais estrangeiras é alheio aos interesses e à experiência existencial da maioria do povo, resultando num ornamental da cultura ocidental – mutilada – pelas elites.

Diante desse problema e do fato consumado do estabelecimento legal dos cursos de filosofia já no ensino médio, propomos uma redução drástica de suas pretensões. Não se deve pensar que a filosofia esclarecerá o cidadão para o exercício do poder de maneira democrática, mas pode-se esperar que ela o ajude a pensar melhor sua condição humana e o primeiro passo para isso é o estudo da lógica clássica e das regras de coerência do pensamento e do discurso. Se esse projeto for assumido com seriedade, podemos esperar que – em alguns anos – teremos não um conjunto de cidadãos preparados para o exercício da democracia, mas pessoas capazes de repensar nossos desafios culturais.

Referências

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global, 2006.

MELLO, Mário Vieira. *O conceito de uma educação da cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ORIENTAÇÕES CURRICULARES PARA O ENSINO MÉDIO. Brasília: MEC, 2006. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf. Acesso em: 22 set. 2022.



Por que ler livros?

Natália Sulman

Os livros estão no limiar da vida intelectual; eles podem nela introduzir, mas também afastar. Uma vez que convertem vozes passageiras em ressonâncias eternas, ainda nestes tempos nós podemos ouvir discurso semelhante ao de um antigo⁸⁶: existe uma mesma relação entre o poder do livro para a disposição da alma e a disposição dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois, assim como, dentre os fármacos, uns cessam a doença e outros a vida, assim também, dentre os livros, uns edificam, outros emparvem; uns conduzem à realidade, outros incitam a ideologia; e alguns, por meio de uma má persuasão, entorpecem e enfeitiçam a alma.

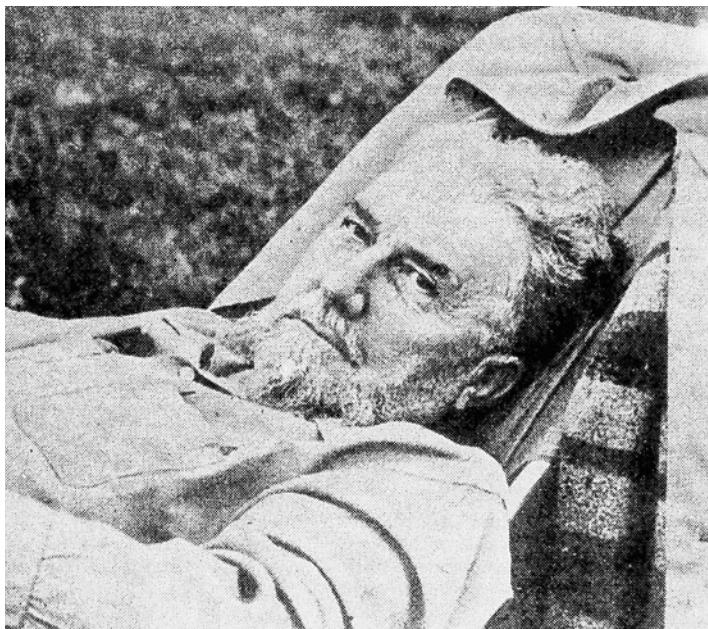
Eis por que a leitura é insuficiente: quando o espírito tem à sua disposição alimentos pouco nutritivos, certas almas dissimulam a fome de verdade, para devorar obras desprovidas do alento dos clássicos. Ser ou não ser clássico? – esta questão não é subjetiva. Ela é delatada ou estimada sob o critério de Pound:⁸⁷ “Grande literatura é simplesmente linguagem carregada

“Platão zelou para jamais escrever palavra insignificante. Seja qual for a semântica, espaço geográfico, tempo verbal, movimento dramático, tudo em absoluto tem efeito de sentido.”

de significado ao máximo grau possível”. Ao que a qualidade da obra nem se avalia pelo gosto do leitor, que pode ser típico apedeuta, nem pelo número de vendas, que pode ter bom marqueteiro. A perfeição e a imperfeição é o critério, como dizia Goethe: “Um poema deve ser perfeito ou não existir”. Ele tinha razão: perfaz-se a obra em cujo fim há nada a tirar, nada a acrescentar.

⁸⁶ GÓRGIAS. Elogio de Helena. Tradução de Gabrielle Cavalcante. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Campinas, n. 32, jan./dez, 2018.

⁸⁷ POUND, Ezra. *ABC da literatura*. São Paulo: Editora Cultrix, 1969. p. 40.



Ezra Weston Loomis Pound (Hailey, 30 de outubro de 1885 - Veneza, 01 de novembro de 1972) foi poeta, tradutor e crítico literário americano, considerado um dos principais representantes do movimento modernista do início do século XX.

Gosto de dizer que um livro bem-acabado tem unidade platônica. Platão zelou para jamais escrever palavra insignificante. Seja qual for a semântica, espaço geográfico, tempo verbal, movimento dramático, tudo em absoluto tem efeito de sentido. Por exemplo, a abertura da *República*⁸⁸ prefigura o seu centro e o seu epílogo. É como Sócrates (327a) começa a narrativa: “Desci (*κατέβην*) ontem (*χθες*) ao Pireu (*Πειραιᾶ*)”. Sob a conjugação de *κατάβασις*, o filósofo-artista delimita a intertextualidade entre o *logos* socrático e os mitos de descida ao submundo: o herói de Homero, na *Odisseia*,⁸⁹ desce ao Hades para descobrir o caminho de retorno à Ítaca; o herói dos mistérios, no orfismo, desce ao *Infernus* para ressuscitar Eurídice; e ambos os movimentos são imitados na narrativa de Platão. Na alegoria da caverna, o filósofo retorna às sombras do mundo subterrâneo e mimetiza Odisseu; no mito de Er, o guerreiro ressuscita

por amor ao homem terreno e lembra Orfeu. O tempo mítico é imitado por *χθες*, a palavra homérica seguida de *κατέβην*, que na língua de Camões pode ser traduzida por “passado”. Trata-se do passado que não passou, e sempre pode ser recontado. Já o espaço em que a narrativa adquire forma, o Pireu (*Πειραιᾶ*), figura uma região rumorosa ou baixa, e, portanto, simboliza o Hades, ou *Infernus*. Destarte, na *República* em particular, como nos clássicos em geral, tudo está conectado, o que edifica o imaginário. Já na literatura de momento, algumas palavras aparecem desprovidas de sentido, e, portanto, emparvem a imaginação.

Além de que a grandeza do clássico conduz à realidade, sob o critério de constituir-se de símbolos autênticos, enquanto a obra de momento costuma incitar as ideologias, sob o critério de constituir-se de símbolos corrompidos. Símbolos autênticos são engendrados pela experiência de participação na realidade e, portanto, fazem parte do caráter metaxial da consciência.⁹⁰ Símbolos corrompidos, por outro lado, são invenções da consciência imanentista, reduzida ora pela atenção da mentalidade revolucionária, ora pela simples negação das percepções. Ambos os movimentos, enfim, configuram um descompasso ou ruptura entre a experiência simbólica e a experiência real.

Finalmente, no que diz respeito à simbólica, esta é a diferença entre a ciência e a ideologia. O amante da sabedoria reconhece a simbologia como ciência, no sentido de *episteme*, posto que

88 PLATÃO, *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

89 HOMERO, *Odisseia*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

90 Cf. VOEGELIN, Eric. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008.

o símbolo dispõe das três condições de possibilidade para haver objeto científico, como afirma Mário Ferreira dos Santos⁹¹: objeto material (e.g. todas as coisas finitas, reais ou possíveis), formal-terminativo (a perfeição ou significabilidade a que tende o simbolizado), e formal-motivo (o símbolo ou referente em si mesmo). O amante das ideologias, por outro lado, sugere que o símbolo pode oscilar como um significante flutuante; ao seu bel-prazer. Todavia, a sua polissignificabilidade consiste na aptidão de se referir a mais de um simbolizado, mas não a todo ele. A cruz, por exemplo, “é símbolo das quatro estações do ano, dos quatro pontos cardeais, das quatro idades do homem, também do homem, de Cristo, da morte”⁹². Mas ela não pode significar qualquer coisa, como a abundância material, em oposição ao sacrifício; o egoísmo, em contraste ao despojamento de si; nem a sua inversão deve remeter ao diabo, quando simboliza o sacrifício de Pedro.

No entanto, muitos intelectuais orgânicos afastam da simbólica o rigor epistêmico, a fim de corromper o imaginário das massas. Exemplos de tal afastamento estão dispersos nos contos de fadas. Noutros tempos, as narrativas fantásticas serviam para representar a realidade em símbolos comprehensíveis às crianças e aos iletrados. Por meio delas, o homem e o menino, o intelectual e o povo, eram todos capazes de distinguir o verdadeiro do falso, o bem do mal, o belo do feio, a segurança do perigo. Mas as narrativas foram terrivelmente ressignificadas, com o fim supracitado, como ilustram as novas versões de Chapeuzinho e Rapunzel.

Na primeira narrativa tradicional,⁹³ o lobo come a vovó e, no final, a própria neta é morta; não há a presença do caçador para abrir a barriga da fera. Ou seja, através da figura de Chapeuzi-

nho, a tradição simboliza as sérias consequências da desobediência e da maldade. Por vezes, estas são irreversíveis, como se dissessem: “*Memento mori!*” (Lembra-te da morte!). Já as novas histórias trabalham para atenuar as consequências do mal e ressignificar o lobo, o monstro, a bruxa. (Quantas narrativas contemporâneas não justificam as ações do vilão por efeito de um passado sofrido? Esforçam-se por simbolizar o homem como produto do meio, ao passo que os clássicos diligenciam para ilustrar que “a vida não é recepção [pura] do que se passa fora, antes consiste em atuação, um processo de dentro para fora, em que invadimos o entorno com atos, obras, costumes, maneiras, produções segundo estilo originário que está previsto em nossa sensibilidade”⁹⁴. É exatamente isso que Ortega y Gasset chama de reabsorção das circunstâncias.).

Na história mais recente de Rapunzel também existe tal perversão. Tradicionalmente,⁹⁵ simboliza a conveniência, ou naturalidade, do resgate da princesa por parte do príncipe. A realeza jamais é reduzida à disposição material e política; o príncipe é detentor de virtudes práticas, intelectuais e espirituais. Ele precisa de tudo isso para conquistar a princesa, que só se entrega depois de sacrifício, provações e persistência. Afinal, por mais bela e talentosa que a mulher possa ser, existe sempre um passado ou meio tenebroso que a impede de se entregar completamente. Em contrapartida, o novo filme da Disney⁹⁶ suprime a nobreza masculina; quem resgata Rapunzel é um ladrão ambicioso e aproveitador, além de um sujeito néscio e desengonçado. O “príncipe” não aparece na vida da princesa para matar os seus dragões; aparece porque deseja roubar a sua coroa.

91 SANTOS, Mário Ferreira dos. *Tratado de Simbólica*. 2. ed. São Paulo: Logos, 1959. p. 11.

92 SANTOS, Mário Ferreira dos. *Op. cit.*, p. 16.

93 IRMÃOS GRIMM, *Contos completos*. Porto: Temas e Debates. 2013.

94 ORTEGA Y GASSET, José. Temas de viaje. El espectador IV. *Obras completas*. 3^a reimpressão. v. II. Madrid: Alianza, 1998. p. 378.

95 IRMÃOS GRIMM, *Contos completos*. Porto: Temas e Debates. 2013.

96 *Enrolados*. Direção: Byron Howard e Nathan Greno. Burbank: Walt Disney Animation Studios, 2010. 1 DVD (100 min.).

Somente após longa convivência, ele fica sensibilizado a ajudá-la, tanto quanto a deixar os seus maus caminhos. Há nisso uma articulação tão temível, mas tão admirável; uma perversão sobre o masculino e, ao mesmo tempo, sobre o feminino. Ela instaura no imaginário do homem a irrelevância de ser virtuoso para conquistar a mulher, pois pode cativá-la em desordem; e implementa na mulher o desejo de mudar o caráter do homem mau, apenas por estar ao seu lado.

Mas, assim como existem os livros que entorpecem o universo psíquico, há as obras que encantam o mundo anímico, como os últimos cantos da *Ilíada*⁹⁷ e a vingança de *Hamlet*.⁹⁸ Na narrativa homérica, Aquiles fica sabendo da morte do amigo e busca vingar-se do inimigo; segue e arrasta o corpo insepulto de Heitor. Uma vez que o funeral é necessário para um destino bem-aventurado, segundo os gregos, a ação dramática mostra o seguinte da parte de Aquiles: ele não só quer castigar o corpo, como profanar a alma de Heitor. Sim, o herói tem razões subjetivas para ultrajá-lo, mas algo mais revela a grandeza da *Ilíada*: o estado sentimental, a comoção individual importa menos

do que o mistério universal, a harmonia cósmica. Homero quase não perde tempo cantando as suas reclamações, e muito canta o seu crime de impiedade. O poeta mostra como a vingança deixa o herói desnorteado, a ponto de esquecer mesmo o funeral do amigo. A lição homérica é que a impiedade para com os inimigos torna o homem tão caótico a ponto de ser incapaz de piedade para com os amigos. No final, porém, os deuses intervêm, Pátrocló aparece em sonho, e ambos os funerais são realizados, restabelecendo a experiência de ordem. Em *Hamlet* acontece o contrário, isto é, o espectro gera desordem na alma do protagonista, exigindo-lhe a vingança, e o desfecho shakespeariano é a morte do tio e o suicídio do sobrinho; as más consequências da desordem humana restauram a bondade da ordem cósmica.

Por todos esses aspectos, há de se saber por que ler livros que edificam, conduzem à realidade e encantam a alma. Pois, como dizia Proust,⁹⁹ a boa literatura deve tornar-se uma espécie de disciplina curativa e civilizadora, e se encarregar, por incitações sucessivas, de introduzir uma alma pueril na maturidade do espírito.

97 HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Cia das Letras. 2013.

98 SHAKESPEARE. *Hamlet*. São Paulo: Cia das Letras. 2015.

99 PROUST, Marcel. *Sobre a leitura*. 4. ed. Campinas: Pontes, 2003. p. 33.

Livro e autora: entrevista com Noemi Jaffe, finalista do prêmio Biblioteca Nacional 2020

*Daniel André Pacheco Fernandes
(Gabinete-FBN)*

D.P. – Quando você descobriu que queria escrever ficção? Como foi o processo de tornar-se escritora?

N.J. – Deve ter sido na adolescência, quando comecei a perceber que realmente gostava de escrever e também que os outros gostavam do que eu escrevia. O processo de tornar-me escritora foi bem longo e demorado. Como eu atuava principalmente como professora, coisa que sou até hoje, e trabalhava em várias escolas ao mesmo tempo, não tinha tempo nem coragem de me assumir como escritora. Foi só aos 43 anos, quando publiquei meu primeiro livro e tive alguns retornos positivos, que me dei conta de que poderia exercer também essa face da minha personalidade.

D.P. – A leitura representa algo de fundamental na sua escrita?

N.J. – Talvez o que haja de mais importante, junto com o próprio ato de escrever. Gosto mais de ler do que de escrever, mas, infelizmente, isso não é uma profissão. Sempre digo a todos que me perguntam, mas principalmente aos meus alunos, que, para um escritor, ler é tão importante quanto escrever. E ler de tudo: nacionais e estrangeiros, antigos e atuais, clássicos e pop, jornais e revistas.

D.P. – Você poderia nos contar um pouco sobre como foi o seu desenvolvimento como escritora?

N.J. – Desde que comecei, aos 43, com um livro de poemas, *Todas as coisas pequenas*, não parei

mais. Fui na direção de realizar um projeto de vida, que era escrever um livro sobre a história de minha mãe, prisioneira de um campo de concentração e escrevi *O que os cegos estão sonhando?*. A recepção foi boa, consegui um contrato com uma editora importante, a Companhia das Letras, e fui experimentando várias possibilidades narrativas, com livros de gêneros diferentes. Escrevi o *Livro dos Começos*, que são lâminas destacáveis, como se fosse um jogo; *A verdadeira história do alfabeto*, que são genealogias ficcionais das letras do alfabeto; *Comum de dois*, diálogos imaginários (um livro eletrônico) e também romances, como *Írisz: as orquídeas* e, mais recentemente, *O que ela sussurra*.

“Penso que a boa literatura, por princípio, é política, no sentido de que a própria linguagem literária representa um gesto de resistência em relação à linguagem funcional e utilitária do dia a dia. [Mas] quando a literatura se presta a causas, geralmente ela se torna panfletária, o que é algo antiliterário.”

D.P. – Na sua opinião, o que é importante para escrever bem, além de aprimorar-se tecnicamente?

N.J. – Penso que é fundamental arriscar-se. Experimentar formatos, linguagens e construções inéditas, claro que sempre com alguma

razão e não apenas gratuitamente. Não se acomodar e nem se pautar por formas tradicionais ou já consagradas. E arriscar-se também no sentido de não fazer apenas aquilo que, supostamente, deve agradar o leitor.

D.P. – Quais os seus livros preferidos? Tem algum autor que influenciou na sua forma de escrever ou mesmo que foi responsável pela sua escolha em se dedicar à literatura?

N.J. – É difícil, pois como leio bastante, mudo de preferências continuamente. Mas não posso deixar de citar Guimarães Rosa, Kafka, Ali Smith e Herta Müller. Sobre influências, alguns citam Italo Calvino como uma influência, outros Clarice Lispector. Não consigo pensar em autores específicos, pois sou muito influenciável por autores, pelas circunstâncias, pelas línguas, pela etimologia, por quase tudo.

D.P. – Nessa época de redes sociais, você acha que o autor deve necessariamente procurar ter um contato direto com o leitor?

N.J. – Eu, particularmente, gosto muito desse contato. Mas não acho que deva ser obrigatório. Muitos autores preferem ficar recolhidos e acho isso igualmente respeitável.

“Pela literatura e pelas artes, de forma geral, compreendemos até mais sobre nós mesmos do que na vida real.”

D.P. – O tema do totalitarismo aparece em algumas de suas obras. *O que ela sussurra?*, romance situado durante o stalinismo na Rússia recebeu o Prêmio Literário da Fundação Biblioteca Nacional. Você teve alguma inspiração na obra de Alexandre Soljénitsin ou de Varlam Chalámov?

N.J. – Não tive inspiração em nenhum desses dois autores, embora goste muito de Chalámov e da literatura russa em particular. A história de minha mãe, sobrevivente do nazismo, é o que mais me inspira nesse interesse que tenho pelo fenômeno do exílio, da sobrevivência, do testemunho da catástrofe. Mas também a história da ditadura brasileira que agora, infelizmente, ameaça retornar.

D.P. – Um romance pode ser apolítico ou é preciso um tipo de engajamento em algum movimento político?

N.J. – Penso que a boa literatura, por princípio, é política, no sentido de que a própria linguagem literária representa um gesto de resistência em relação à linguagem funcional e utilitária do dia a dia. Nesse sentido, a literatura é sempre política. Quanto ao engajamento temático, acho que ele pode existir de muitas formas diferentes, inclusive de formas, às vezes, menos perceptíveis, gerando perturbações, incômodos e questionamentos sobre as perspectivas dos leitores. Quando a literatura se presta a causas, geralmente ela se torna panfletária, o que é algo antiliterário.

D.P. – Você acha que Octávio de Faria estava certo quando dizia que “a literatura reflete, ou deve refletir, o que há de mais profundo no homem”?

N.J. – Acho que sim. E na mulher também, não é? (risos). Como a literatura é vida inventada, ela cria seres imaginariamente reais e, com isso, amplifica nosso olhar sobre a existência,

as idiossincrasias e os detalhes, tanto subjetivos como objetivos. Pela literatura e pelas artes, de forma geral, compreendemos até mais sobre nós mesmos do que na vida real.

D.P. – Será que ainda existe uma função social para a literatura no século XXI? Qual seria, na sua opinião?

N.J. – Sim, acho que essa “função” nunca se perdeu. Coloquei entre aspas a palavra “função” porque, como disse anteriormente, essa não é uma prioridade da literatura. Mas, como resultado, ela pode e deve produzir efeitos de deslocamento nas posições consolidadas, transformando lentamente a sociedade.

D.P. – Então a literatura ainda tem importância na sociedade em que vivemos hoje.

N.J. – A literatura tem ainda mais importância numa sociedade como a brasileira, que, com esse regime que está aí, tende a desprezar a arte e a cultura. Dessa forma, é preciso escrever mais, melhor e resistir bravamente às tentativas de censura e depredação.

D.P. – Michel Houellebecq diz que o romance é a arte da provocação. Você concorda?

N.J. – Concordo sim. Buscar a qualidade na linguagem, novas maneiras de pensar e expressar a realidade e o mundo, experimentar outras possibilidades e ter o olhar sempre dedicado ao que não conhecemos, à diferença e ao outro é sempre uma provocação. E não é preciso ser irônico, como ele, para ser provocador. É possível sê-lo de várias formas possíveis.

Fontes utilizadas nesta publicação:

Bell MT e Rockwell

Impressão e Acabamento

Tavares & Tavares

Miolo impresso em papel couchê matte 115 g/m² e
capa em cartão Duo Design 300 g/m²

ISSN 0035-0605



O insigne sociólogo Alberto Guerreiro Ramos é o autor focado pela presente edição da *Revista do Livro*. O destacado pensador brasileiro se notabilizou pela capacidade de coadunar uma rigorosa perspectiva acadêmica e científica com o exame arguto da realidade sócio-política nacional. Em sua análise ultrarrealista e, não raro, pessimista do problemas sociais brasileiros, em especial da questão racial, Guerreiro atentava para o fato da sociedade brasileira ser absolutamente entrópica; marcada por relações sociais profundamente assimétricas arquitetadas através de trajetórias históricas de difícil reversão. Em sua dura crítica societária, o autor denunciava o caráter artificial do Estado brasileiro, ao qual definiu como uma ficção. Esse quadro que provocava desilusões não era, segundo o teórico, algo que engendrava em si a incapacidade de transformações dinâmicas, pois, se o Brasil era um país que não existia, seria, portanto, não apenas possível como também necessário construí-lo, recorrendo a novos mitos fundacionais capazes de erigir e sustentar uma ordem sociopolítica legítima e estável.



Bicentenário

DA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL

1 8 2 2 - 2 0 2 2



Fundação BIBLIOTECA NACIONAL

SECRETARIA ESPECIAL DA
CULTURA MINISTÉRIO DO
TURISMO



PÁTRIA AMADA
BRASIL
GOVERNO FEDERAL