

Sérgio Eduardo Montes Castanho²⁷⁵

NASCE A NAÇÃO.

*Roland Corbisier, o nacionalismo e a
teoria da cultura brasileira.*

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida por E. M. Castanho e aprovada
pela Comissão Julgadora em _____

Data: 22/06/1993

Assinatura: José Luiz Lipietz

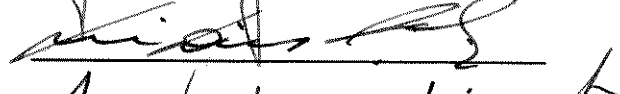
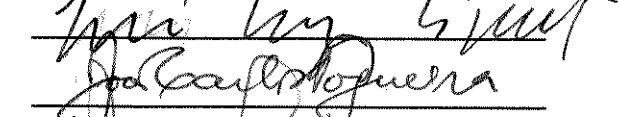
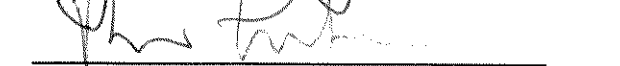
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1993

Tese apresentada como exigên-
cia parcial para obtenção do
grau de Doutor em Educação,
na área de Filosofia da
Educação, sob a orientação do
Prof. Dr. José Luiz Sigrist.

COMISSÃO JULGADORA

DEDICATÓRIA.

Dedico esta tese, empreendimento do espírito, a todos os parceiros dessa aventura, especialmente a:

*Padre José Narciso Vieira Ehrenberg, amigo, mestre e companheiro. Filósofo.
In memoriam.*

José Luís Sigrist, orientador de tese, amigo, companheiro de descobertas filosóficas e de embates políticos.

Roland Corbisier, professor de filosofia, meu professor em curso do ISEB, homem de coragem.

Também a dedico, grato e comovido, aos que aquecem meu coração, especialmente a:

Maria Eugênia, esposa e companheira, doutora em educação, que me alentou na continuidade deste trabalho.

Daniela, Sérgio e Camila, meus filhos, universitários, pacientes e ativos interlocutores sempre, especialmente na fase febricitante de elaboração da tese.

AGRADECIMENTOS.

Para a realização deste trabalho concorreram a solicitude, o apoio e a colaboração de diversas pessoas. A todas, e em especial às que nomeio a seguir, aqui expresso minha mais sincera gratidão. E as que, por lapso de memória, tenha deixado de mencionar, não posso pedir que me relevem, mas apenas que tenham um dedo de compreensão diante do ser sofredor que é o doutorando nos últimos dias do prazo para a entrega da tese.

* Professores do curso de pós-graduação da Faculdade de Educação da Unicamp, cujos cursos tive a felicidade de poder freqüentar entre 1984 e 1989. Faço questão de nomeá-los, na seqüência dos cursos realizados. No mestrado: Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben, Prof. Dr. Pedro L. Goergen, Prof. Dr. Dermeval Saviani, Prof. Dr. José Dias Sobrinho, Prof. Dr. José Luís Sigrist, Prof. Dr. Maurício Tragtenberg e Prof. Dr. Joaquim Brasil Fontes Jr. No doutorado: Prof. Dr. João Francisco Régis de Moraes, Prof. Dr. Pedro L. Goergen, Prof. Dr. José Luís Sigrist, Prof. Dr. Antônio Muniz de Rezende, Prof. Dr. José Luís Sanfelice, Prof. Dr. Newton Aquiles Von Zuben, Prof. Dr. Augusto Novaski, Prof. Dr. Hermas Gonçalves Arana e Prof. Dr. Sílvia Gamboa.

* Professores do curso de pós-graduação em ciências sociais, área de sociologia, da USP, que freqüentei desde 1969, e muito especialmente o saudoso Prof. Dr. Rui Coelho.

* Colegas de cursos de pós-graduação, que enriqueceram, com sua participação, as aulas e seminários.

* Funcionários da pós-graduação da Faculdade de Educação, zelosos, atenciosos, prestativos e competentes. Cheguei a dedicar uma crônica, das que escrevia semanalmente para a imprensa de Campinas, a uma funcionária, através da qual pretendi homenagear todo o corpo funcional da secretaria de pós.

* Colegas de magistério, funcionários e administradores da PUCCAMP, de cujo convívio fui levado a me afastar por licença, para cumprir os compromissos do doutorado.

* Pessoal de apoio, que, no meu escritório de trabalho, no *bureau* de informática que executou a editoração eletrônica da tese e na gráfica que reproduziu os exemplares e encadernou os volumes, tornou visível o que era um projeto.

*"Por que meu verso não se enche de força nova?
Por que não varia? Por que se esquivava de mudar?
Por que, passando o tempo, não se renova meu olhar,
Com novos métodos e novas alianças?"*

*Por que ainda escrevo aquilo, o mesmo de sempre,
E escondo a invenção no uniforme sempre igual,
De sorte que cada palavra repete o meu nome
E mostra onde nasceu e de onde se origina?"*

SHAKESPEARE, Soneto 76.

*"O caminho do fogo é a água,
Assim como
O caminho do barco é o porto.
O caminho do sangue é o chicote,
Assim como
O caminho do reto é o torto.
O caminho do risco é o sucesso,
Assim como
O caminho do acaso é a sorte,
O caminho da dor é o amigo,
O caminho da vida é a morte".*

RAUL SEIXAS, Caminhos II.

*"Caminhante, são tuas pegadas
O caminho, nada mais.
Caminhante, não há caminho,
se faz caminho ao andar".*

ANTONIO MACHADO, poeta espanhol.

RESUMO.

O presente trabalho situa-se na área da filosofia e pretende ser um esclarecimento sobre a questão da teoria da cultura. Não em geral, mas da cultura brasileira, e a partir da contribuição que lhe trouxe um específico autor, Roland Corbisier, fundador e diretor de 1955 a 1961 do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros.

O primeiro capítulo, denominado *Introdução*, compõe-se de três seções. Na primeira define-se o problema: Roland Corbisier, o nacionalismo e a teoria da cultura brasileira. Na segunda aborda-se a questão do método, que se define como o dialético, na linha do historicismo. E distinguem-se os métodos da pesquisa e da exposição. A terceira seção é de natureza conceitual. Nela se intenta o afloramento e o esclarecimento dos conceitos da modernidade implicados pela questão em estudo, em especial os de história, cultura, nação, estado nacional, conhecimento, interesse e ideologia.

O segundo capítulo, intitulado *Os marcos históricos*, partindo do pressuposto, que esclarece, de que um trabalho crítico sobre um empreendimento cultural não pode prescindir da sua contextualização, intenta estabelecer tais marcos. O período abrangido pelo estudo é de 1940 a 1993. Apresentam-se, como tendências dominantes na formação desse período, a dependência e a industrialização. E estabelecem-se, em homologia com as estruturas sócio-econômicas em que se produzem, os *blocos culturais* que confluem na modernidade.

O terceiro capítulo, *Corbisier, nação e cultura*, contém o núcleo da tese. Sua primeira seção mostra a inserção de Corbisier no *bloco cultural da modernidade* pela vertente tradicional. A segunda introduz o conceito de *paradigma* no trato da evolução cultural. Em seguida, caracteriza os momentos paradigmáticos da obra de Corbisier. O primeiro é o do intelectual tradicional em trânsito para a modernidade: 1940 - 1954. O segundo é o da plena inserção de Corbisier na modernidade, com a ruptura da ideologia do tradicionalismo oligárquico e a elaboração da ideologia isebiana do nacionalismo desenvolvimentista: 1954-1964. Nesta seção apresentam-se, em perspectiva crítica, a elaboração filosófica e teórico-social e a formulação ideológica de Corbisier. Na terceira seção é estudado o terceiro momento paradigmático, quando Corbisier, tendo tido seu mandato de deputado federal cassado pelo golpe de 1964 e seus direitos políticos suspensos, volta-se inteiramente à atividade intelectual e identifica-se com a *teoria da práxis*. Aí se estuda a síntese hegeliano-marxista de Corbisier e o sentido de sua "prática teórica", que segue nacionalista.

O quarto capítulo é uma retomada dos movimentos paradigmáticos e uma reflexão historiocrítica sobre seus momentos. Uma das conclusões aponta para a atualidade do pensamento de Corbisier e para o papel privilegiado que esse autor confere à filosofia. Outra é a de que o nacionalismo, ou um pós-nacionalismo racional, talvez ainda seja um instrumento eficaz de oposição ao pós-colonialismo selvagem.

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES DE NATUREZA FORMAL.

1) Os livros de Roland Corbisier, mencionados ao longo do trabalho e relacionados, ao final, em item à parte, na Bibliografia, são citados na seguinte forma:

a) No corpo do texto: por extenso, na primeira vez que surgem, e reduzidos a uma, duas ou três palavras, seguidas ou não de reticências, nas próximas vezes. Assim: *Formação e problema da cultura brasileira* e suas reduções *Formação e problema...* ou *Formação...* ou enfim *Formação*.

b) Nas notas de rodapé: por extenso, na primeira citação, e abreviados com as iniciais maiúsculas nas seguintes. Assim: *Consciência e nação* e *CEN, Reforma ou revolução?* e *ROR?* Quanto às citações imediatamente posteriores, acompanho as normas: *id.* (por *idem*), o mesmo autor; e *ibid.* (por *ibidem*), a mesma obra.

2) Os nomes de autores brasileiros são citados, assim no corpo do texto como nas notas de rodapé e também na *Bibliografia*, de acordo com o padrão ortográfico vigente no Brasil, não se respeitando a grafia original dos respectivos assentos civis ou canônicos. Assim, grafo Rui Barbosa, Gilberto Freire e Antônio Cândido e não Ruy Barbosa, Gilberto Freyre e Antonio Candido, o mesmo valendo para pseudônimos como Tristão de Ataíde, em lugar de Tristão de Athayde.

3) Quanto aos autores estrangeiros, acompanho a tendência brasileira de não traduzir nome nem prenome, assim como não adaptar ao padrão ortográfico nacional os que tenham a mesma forma porém grafia diversa na sua língua de origem. Assim, não traduzo William Shakespeare para Guilherme Shakespeare nem grafo Antônio Gramsci o nome do italiano Antonio Gramsci.

4) Toda vez que menciono "o autor", por extenso ou na forma abreviada usual "o A.", refiro-me a Roland Corbisier, não ao redator da tese.

5) Raramente emprego a inicial maiúscula para designar instituições, como o Estado; prefiro a orientação francesa: o estado. Penso que uma certa irreverência com relação aos "grandes entes" é saudável e ajuda a desmistificá-los. No entanto, mantenho a inicial maiúscula quando o nome é próprio. Assim, *O Estado de São Paulo* é um jornal que circula no estado de São Paulo.

ÍNDICE

1.00.	<i>INTRODUÇÃO.</i>	1
1.01.	<i>Problema, projeto e processo.</i>	1
1.01.1.	O problema.	1
1.01.2.	O nome do problema.	2
1.01.3.	A área do problema.	6
1.01.4.	Um problema: a nação.	7
1.02.	<i>A questão do método.</i>	9
1.02.1.	O método do discurso.	9
1.02.2.	O movimento do real em movimento.	9
1.02.3.	O método do autor.	10
1.02.4.	Da aparência à essência.	12
1.02.5.	Do idealismo ao historiocriticismo.	18
1.02.6.	Da investigação à exposição.	21
1.03.	<i>Os conceitos intervenientes.</i>	23
1.03.1.	A modernidade e os seus conceitos.	23
1.03.2.	O conhecimento, seus níveis e a ideologia.	25
1.03.3.	Nação e estado nacional.	29
1.03.4.	História e cultura.	35
1.03.5.	Rumo à próxima estação.	42
2.00.	<i>OS MARCOS HISTÓRICOS.</i>	43
2.00.1.	O sentido de um trabalho crítico.	43
2.00.2.	Sob o signo da dependência.	44
2.00.3.	Industrialização e dependência.	45
2.00.4.	Do sistema de compromisso ao condomínio do poder.	47
2.00.5.	A cultura da dependência.	49
2.00.6.	Da cultura do eu ao eu da cultura.	51

3.00.	<i>CORBISIER, NAÇÃO E CULTURA.</i>	55
3.01.	<i>Inserção no bloco cultural da modernidade.</i>	55
3.02.	<i>Um itinerário paradigmático.</i>	58
3.02.1.	<i>Das origens até 1954: o intelectual tradicional.</i>	58
3.02.1.1.	O tipo gramsciano de intelectual tradicional.	62
3.02.1.2.	A modernização como processo de mudança ideológica.	64
3.02.2.	<i>Do ISEB à ditadura: o nacionalista.</i>	72
3.02.2.1.	A filosofia como o empreendimento histórico da autoconsciência da cultura.	77
3.02.2.2.	Formação e problema da cultura brasileira.	81
3.02.2.3.	Síntese temática e superação crítica.	93
3.02.2.4.	Nasce a nação: A nação morre de golpe.	96
3.02.3.	<i>Enfim, o teórico da práxis. Que práxis? Ainda a nação.</i>	100
4.00.	<i>EM CONCLUSÃO, UM RECOMEÇO.</i>	116
4.01.	<i>Rompe-se o encanto: a fazenda vira cidade.</i>	119
4.02.	<i>Refaz-se a magia: a cidade vira nação.</i>	120
4.03.	<i>Quebra-se a cabeça: a nação vira mundo.</i>	121
4.03.1.	Firma-se o contrato social: internacional.	123
4.03.2.	Rompe-se o contrato: o pós-colonialismo selvagem.	126
	<i>BIBLIOGRAFIA.</i>	131
	<i>1. OBRAS DE ROLAND CORBISIER.</i>	131
	1.1. Bibliografia do autor.	131
	1.2. Traduções do autor.	132
	1.3. Hemerografia do autor.	133

2.	<i>BIBLIOGRAFIA GERAL.</i>	135
----	----------------------------	-----

<i>ANEXO 1.</i>	Roland Corbisier: a principal carência da cultura brasileira é a carência filosófica.	148
-----------------	---	-----

<i>ANEXO 2.</i>		183
-----------------	--	-----

1.00. INTRODUÇÃO.

1.01. *Problema, projeto e processo.*

1.01.1. *O problema.*

Há muito preocupado com a questão da teoria da cultura e, mais amplamente, com a filosofia da cultura, pretendia, em algum momento, pôr no papel as reflexões produzidas sobre essa matéria. Um primeiro passo chegou a ser dado, com um trabalho sobre a separação progressiva, no âmbito da ação estatal brasileira, da política cultural em relação à política educacional.¹ Embora o cerne desse trabalho, apresentado como requisito à obtenção do título de mestre em filosofia da educação, não fosse exatamente coincidente com o da teoria da cultura, era inevitável que na sua fundamentação, como de resto na própria apresentação dos resultados da pesquisa, a questão viesse à tona. Como de fato veio, o que se patenteia por uma simples vista panorâmica do índice da dissertação, que se inicia com as "Notas para um conceito de cultura", título quase igual ao do célebre ensaio do poeta T.S. Eliot, por sinal um dos pioneiros da teoria contemporânea da cultura.² Consignei-o, é bom dizer, como uma homenagem à diferença, já que os pontos de vista que assumo são diametralmente opostos aos do glorioso poeta dos Quartetos.

O projeto, no entanto, revelou-se muito amplo, ambicioso e, por que não dizer?, pretensioso. Uma teoria da cultura, com toda essa pompa, seria antes tarefa dos

1. Sérgio E.M. Castanho, *Política cultural: reflexão sobre a separação entre a educação e a cultura no Brasil*, Unicamp, mimeo, 1987.

2. T.S. Eliot, *Notas para a definição de cultura*, 1965. O ensaio de Eliot é brilhante. Enquanto descrição fenomenológica, irrepreensível, especialmente se se considera a cultura européia da primeira metade do século XX. No entanto, enquanto orientação política, o poeta inclina-se para o elitismo e um conservadorismo tão exacerbados que chega a tomar como *pars adversa*, à sua esquerda, Karl Mannheim. Como se sabe, Mannheim, sem dúvida uma das maiores expressões da teoria sociológica da cultura do século, jamais ultrapassou, politicamente, as fronteiras do aprofundamento democrático, sob a liderança da "intelligentsia descomprometida".

Weber, dos Gramsci, dos Bakhtin³; e uma filosofia da cultura, com solenidade ainda maior, era tarefa dos Hegel e dos Marx.⁴ Além disso, e até corroborando isso, pareceu-me que o tempo das "teorias" e das "filosofias", como sistemas compreensivos e grandes sínteses, estava ficando para trás, num passado marcado por outros andamentos: os "largo" e os "maestoso" cediam o passo aos "presto" e aos "allegro". Apesar de uma sede de totalidade, que deixa certa nostalgia no ar, nosso tempo se dedica a esclarecer "dimensões" e "aspectos" do real.

Foi assim que, por senso de proporção e também com a esperança de colaborar, em alguma sorte, com o progresso do conhecimento nessa área, decidi-me pela restrição do tema. Da teoria da cultura em geral, cingi-me à teoria da cultura brasileira. E da teoria da cultura brasileira em geral, limitei-me à contribuição de um autor específico.⁵ Deveria concentrar-me num "momento" da formulação dessa teoria por um autor significativo desse momento.

1.01.2. O nome do problema.

Qual autor? Preferível seria que esse autor não tivesse sido estudado à exaustão. Melhor ainda se o autor fosse brasileiro e tivesse, com sua obra, contribuído para a explicitação da teoria da cultura no Brasil, ou - a sutileza é válida - para a formação da teoria da cultura brasileira. Enfim, seria de todo conveniente que essa obra e esse autor, conquanto brasileiros, tivessem estado em diálogo com outras obras e outros autores representativos de tendências universais do pensamento. Afinal, o projeto como um todo situava-se na área da filosofia, que erige a universalidade em condição mínima de possibilidade de sua própria existência, mesmo que nada do que é filosófico deixe de submeter-se a exame e assim o próprio conceito de universal.

Ora, diz o poeta espanhol Antonio Machado, "o caminho se faz ao andar". Tendo andado, durante as pesquisas de que resultou o trabalho sobre política cultural, pelos

3. Refiro-me ao conjunto da obra, e não a este ou aquele título em especial, de Max Weber, Antonio Gramsci e Mikhail Bakhtin.

4. Embora, quanto a Hegel, seja na *Fenomenologia do espírito*, na *Filosofia do Direito* e em *A razão na história* que se encontrem suas mais determinadas contribuições à filosofia da cultura, e, quanto a Marx, seja em *A ideologia alemã*, o certo é que o conjunto da obra desses clássicos do pensamento é que responde por tal.

5. Existem estudos mais gerais, como: Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da cultura brasileira*, 1980; ou: Sérgio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*, 1979; ou ainda: Nelson Werneck Sodré, *Síntese de história da cultura brasileira*, 1984.

diversos momentos da história republicana em que se formou a teoria da cultura brasileira, o caminho já começava a ser traçado. Faltava localizar o autor e a obra que, nesse caminho, pudessem ser considerados relevantes, dentro do critério histórico implicado pelo termo "formação" (da cultura brasileira) e que, ademais, se enquadrassem nos pré-requisitos acima listados.

Não foi difícil chegar a *Roland Corbisier*, um intelectual de expressão, pensador de méritos reconhecidos e autor de uma obra que inclui dezessete títulos publicados sob a forma de livros, além de centenas de artigos em revistas culturais, pequenos ensaios e colaborações na imprensa diária.⁶

Roland Cavalcanti de Albuquerque Corbisier, nascido em São Paulo em 1914 e desde 1950 vivendo no Rio de Janeiro, foi um dos fundadores, em 1955, e o primeiro diretor do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros. O critério de relevância histórica, só por esse fato (não existissem outros, como existem) ficaria mais que evidenciado. Apesar disso, sua obra não foi objeto de estudo alongado e sistemático. Da pesquisa bibliográfica empreendida e do próprio depoimento de Corbisier⁷, ressaí que *nenhum livro* foi dedicado à sua biografia e à sua obra. Artigos, prefácios, citações, notas, comentários – são inúmeros; e, entre os autores desses textos, figuram intelectuais dos mais expressivos deste século no Brasil.⁸ Nem livro nem tese acadêmica. As únicas obras em que Corbisier é estudado são as que tratam do ISEB e dos "isebianos" em conjunto – e aí nosso autor aparece ao lado de Álvaro Vieira Pinto, Hélio Jaguaribe, Nélson Werneck Sodrê, Guerreiro Ramos e tantos outros.⁹ Também nessa condição, em companhia de outros, seu pensamento tem sido revisitado em teses acadêmicas. E é só.

Eis, portanto, que as condições prévias para viabilizar o projeto estavam dadas. Faltava verificar se o autor preenchia os dois outros requisitos: o de ter contribuído para a formação da teoria da cultura brasileira e o de ter estado em diálogo fecundo com tendências representativas do pensamento filosófico universal.

Quanto ao primeiro, é fora de dúvida a contribuição de Corbisier: *Formação*

6. V. *Bibliografia*, item separado: "Obras do Autor".

7. V. *Anexo I*: "Roland Corbisier: a principal carência da cultura brasileira é a carência filosófica", 1988.

8. Alceu Amoroso Lima, Barbosa Lima Sobrinho, Nélson Werneck Sodrê, entre muitos outros.

9. Entre outros: Caio Navarro de Toledo, *ISEB: fábrica de ideologias*, 1977; Miriam Lino de Almeida Cardoso, *Ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK-JQ*, 1978; Vanilda Pereira Paiva, *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*, 1980; e Lídia Maria Rodrigo, *O nacionalismo no pensamento filosófico: aventuras e desventuras da filosofia no Brasil*, 1988.

*e problema da cultura brasileira*¹⁰ é obra clássica sob um e outro aspecto: é uma reflexão séria sobre a questão da cultura - e nesse sentido contribui para a formação da teoria da cultura em geral - e é uma revisão crítica da cultura brasileira, inserindo-se, sob este aspecto, na linha dos "grandes intérpretes" do Brasil. Prefaciando outra obra de Corbisier, sua *Autobiografia filosófica*, Nélson Werneck Sodr  assim se manifesta: "*Além do mais, este livro representa precioso testemunho da história cultural brasileira. Suas páginas sobre a alienação, o elitismo, o sentido de classe de um saber que se presumia supremo, são magistrais. Roland Corbisier está presente, de corpo inteiro, com a sua imutável e indomável sinceridade e com sua honestidade intelectual, neste depoimento. Mas está presente também a nossa época, no campo da cultura, neste país tão atribulado e tão sofrido*".¹¹

Por fim, quanto ao último requisito,   inegável que Roland Corbisier foi e   um dos intelectuais brasileiros que mais têm mantido vivo o diálogo com os grandes pensadores do mundo inteiro. Seu longo e tormentoso itinerário intelectual, feito de adesões inflamadas e rejeições patéticas em relação aos sistemas filosóficos, é todo ele marcado por esse caráter de diálogo, às vezes doce e reverente, quase sempre áspero e contundente, com filósofos de importância fundamental. Esse caminho, ou "peripécia", como Corbisier muitas vezes denomina seu roteiro espiritual, passa por muitas estações, "das ideologias   filosofia da práxis"¹², do tomismo ao marxismo, incluindo o existencialismo e o hegelianismo. De todas essas passagens, a mais duradoura, e também a mais serena, é o hegelianismo. Mesmo hoje, quando se proclama um adepto da "filosofia da práxis" - denominação que adota por considerá-la mais conseqüente do que "marxismo"¹³, - muitas vezes, quando instado a definir sua posição filosófica, não hesita em se dizer "hegeliano-marxista". Chegou mesmo a se declarar: "Hegel é a paixão".¹⁴ Mesmo nos tempos isebianos, quando, na corrente geral que

10. Roland Corbisier, *Formação e problema da cultura brasileira*, 1960.

11. Nélson Werneck Sodr , no "Prefácio", in: Roland Corbisier, *Autobiografia filosófica: das ideologias   filosofia da práxis*, 1978, p.23.

12. Subtítulo da *Autobiografia filosófica*, cf. N. 11.

13. Roland Corbisier, *AF*, op. cit., p.14. O que o levou a preferir a denominação gramsciana de "filosofia da práxis" foi o fato de que "já no tempo de Marx, o marxismo não era apenas o pensamento e a obra de Marx, sendo também o pensamento e a obra de Engels" e também porque: "O marxismo, cuja fundação é devida tanto a Marx quanto a Engels, como acabamos de observar, inclui, aliás, todos os sucessores, desde Plekhanov e Rosa Luxemburgo, até Lênin, Trotski, Mao-T -Tung, Lukács, Gramsci etc."

14. V. Anexo 1.

empolgava seus componentes e que se vinha formando desde o *Grupo de Itatiaia*¹⁵, realizou aquilo que Hélio Jaguaribe denominou a "síntese existencial-cultural", o *existencial* provinha de Ortega y Gasset, de Gabriel Marcel, de Karl Jaspers e de Jean-Paul Sartre - enquanto que o *cultural* era basicamente de Hegel. Hegel é o antes e o depois na obra de Corbisier. Por isso mesmo, é o durante, o que dura. Em 1970, por ocasião do segundo centenário do nascimento de Hegel, a única homenagem ao filósofo, em todo o Brasil, foi um curso de nove conferências sobre a obra do autor da *Fenomenologia do Espírito*, ministrado no Centro de Estudos Universitários, no Rio de Janeiro, por Roland Corbisier.¹⁶ Tempos depois, em 1981, Corbisier publicou *Hegel: textos escolhidos*¹⁷, uma antologia sistemática dividida por grandes temas - origem, essência e sentido da filosofia; lógica dialética; filosofia da natureza; e filosofia do espírito, - precedida de um estudo muito claro e didático sobre a vida, a obra e o sistema de Hegel.

É importante acentuar que esse diálogo com os grandes filósofos não se fez apenas à distância, como a interlocução entre os *in-fólios* da biblioteca da abadia a que se refere Humberto Eco em *O nome da rosa*.¹⁸ É um diálogo direto, face a face, emocionado. Em 1951 Corbisier, na companhia de um pequeno grupo de intelectuais brasileiros, encontrou-se em Basiléia, na Suíça, com Karl Jaspers. A emoção desse encontro não tem como ser referida. Há que se ler, na *Autobiografia*¹⁹, a reverência, a palpitação, a contrição com que o jovem, ex-estudante de filosofia e de direito, professor de filosofia e jornalista, acercou-se do já consagrado filósofo Jaspers. Outros encontros pessoais, e igualmente carregados de paixão intelectual, foram com Gabriel Marcel e com Sartre, em momentos diferentes. Parece coisa de somenos, mas Corbisier faz questão de salientar: ao saudar Gabriel Marcel, em agosto de 1951, na Biblioteca Municipal de São Paulo, fê-lo em francês; já quando proferiu a saudação a Sartre, em outubro de 1960, no ISEB, o idioma foi o português, naturalmente vertido para o

15. O *Grupo de Itatiaia* precede o IBESP, que por sua vez precede o ISEB. Daí sua importância. Recebeu essa denominação porque se reunia mensalmente na sede do Parque Nacional de Itatiaia, a meio caminho entre São Paulo e Rio de Janeiro, no Km 155 da rodovia Presidente Dutra. Corbisier relata: "Do Rio, iam: Hélio Jaguaribe, Cândido Antônio Mendes de Almeida, Guerreiro Ramos, Oscar Lourenço Fernandes, Inácio Rangel, José Ribeiro de Lira, Israel Klabin, Cid Carvalho, Fábio Brevesma, Ottolmy da Costa Strauch, Heitor Lima Rocha e Rômulo de Almeida. De São Paulo, vinham: Vicente Ferreira da Silva, Ângelo Simões de Arruda, Almeida Salles, Paulo Edmundo de Sousa Queirós, José Luís de Almeida Nogueira Porto, Miguel Reale e um professor italiano, chamado Luigi Bagolini". Roland Corbisier, *AF*, *op. cit.*, p.83.

16. V. Anexo 1.

17. Roland Corbisier, *Hegel: textos escolhidos*, 1981.

18. Umberto Eco, *Pós-escrito a O nome da rosa*, 1985.

19. Corbisier foi acompanhado à casa do filósofo por Hélio Jaguaribe e Theodor Rosenthal, tendo este servido de intérprete, pois os outros dois não falavam alemão nem Jaspers falava francês. A visita vem relatada em: Roland Corbisier, *Imagens da Suíça*, 1953, p.49, e também em: *AF*, *op. cit.*, p.145.

francês por intérprete, pois o filósofo de *O ser e o nada* não conhecia o idioma de Camões.²⁰

E foi assim que o *problema* "teoria da cultura" acabou transformando-se no *projeto* "Corbisier", dentro de um *processo* a que o autor do trabalho não está, nem poderia estar, "ausente" ou "indiferente". Desde o envolvimento pessoal – por ter freqüentado um curso do ISEB em 1961, ministrado por Corbisier, e também por ter vivido a crise da cultura brasileira representada pela eclosão do movimento de *cultura popular* nos primeiros anos sessenta, como participante ativo da política estudantil universitária – tive oportunidade de "viver" acontecimentos que se transmudaram em "problemas".

1.01.3. A área do problema.

Nem por isso a importância da questão aqui tratada reduz-se ao subjetivo. Objetivamente, há o que dizer, e isso no teórico enlaçado ao prático, referentemente ao fenômeno cultural – essa estrutura fundamental do humano, distinta dos processos sociais com os quais se articula dialeticamente como condição e resultado. Objetivamente, há muito que dizer do processo de formação da cultura brasileira, tendo como hipótese, de um lado, o pressuposto isebiano da emergência de um "ente nacional", quadro onde se encontra e se reconhece na sua humanidade o "ser brasileiro"; de outro lado, a sua contrafação como ideologia a serviço da manutenção de sistemas de dominação, entrevista pelo último Corbisier pós-isebiano. Que papel desempenharam os intelectuais nesse processo? Que idéias filosóficas estiveram subjacentes a seu desempenho? E especificamente: como esse processo se tornou *crítico* num determinado momento da história brasileira em que Corbisier elaborou sua obra, pelo menos a mais polêmica e polemizante? Como pôde essa obra refletir-se tão fundamente no cenário político e cultural desse tempo? Há que lembrar que o ponto de partida dessa obra é a filosofia; e que sua inspiração central é Hegel. Estaríamos diante de uma "revolução filosófica hegelia-

20. Corbisier relata as duas saudações e refere o episódio idiomático em *AF, op. cit.*, p.100: "Usar minha própria língua parecia-me uma demonstração de autonomia... (...). O complexo de inferioridade estava superado, vencido, e também o 'temor reverencial', para usar a expressão do professor Hermes Lima". Quanto a Camões, não o coloquei casualmente no texto, mas para lembrar que Johann Gottlieb Fichte, o célebre criador da doutrina da ciência, a *Wissenschaftslehre*, aprendeu o português para ler Camões no original, assim como havia aprendido italiano para ler Dante, Petrarca e Maquiavel, e espanhol para ler Cervantes. Uma tradução para o alemão do episódio de Inês de Castro, correspondente às estrofes 118 a 135 do Canto 3º de *Os lusíadas*, assinada por Fichte, saiu publicada em Berlim, em 1810, na revista *Pantheon*. Cf. Rubens Rodrigues Torres Filho, "Inês de Castro e a doutrina da ciência", no caderno "Folhetim", da Folha de São Paulo de 12 de junho de 1987, pág.B-9.

na"? Deixando de parte o paradoxo, apesar de que, bem colocado, como em Chesterton²¹, ele pode constituir-se numa boa retórica do argumento, embora não como desenvolvimento lógico-filosófico, o que resta é que Corbisier não descarta, nem nunca descartou, a potência transformadora da filosofia. Mesmo antes de assumir como verdadeira a tese marxista sobre Feuerbach segundo a qual a filosofia, depois de muito buscar entender a realidade, devia agora ocupar-se em transformá-la, mesmo antes de sua "adesão" a Marx, já Corbisier entendia que as forças do *logos* tinham como agir em relação à *práxis*.

Mas o que é o filosófico para Corbisier? Apoiado em Hegel, para quem a filosofia consiste na infinita negatividade do espírito, Corbisier chega a que todo problema é filosófico, desde que tratado sob o aspecto da totalidade. E deixa de ser filosófico, podendo ser uma simples experiência do cotidiano, desde que considerado de maneira abstrata, ou seja, fora do todo em que adquire sentido pleno. Indo além, ele afirma que "a filosofia não tem sido, apenas, teoria do ser, ou ontologia, e teoria do conhecimento, ou gnosiologia, mas também política, ética e pedagogia".²² De sorte que o filósofo, na esteira, segundo ele, de Sócrates e de Hegel, "adotará, como método único da filosofia, o diálogo e a dialética, o que o levará a tentar esclarecer, isto é, educar seus interlocutores, que, a rigor, não deverão limitar-se ao pequeno número dos supostamente 'eleitos', mas, em princípio, incluir todos os membros ou habitantes da cidade. Não é possível, conseqüentemente, ser filósofo sem ser pedagogo, e não é possível ser pedagogo sem ser político, sem interferir, direta ou indiretamente, no governo da cidade, a fim de criar as condições que permitam o exercício da pedagogia filosófica".²³

Em resumo, o problema de que trata este trabalho, o projeto a que ele se liga e o processo de que resulta e como se movimenta – estão, em seu conjunto, do objeto ao método, ligados à filosofia.

1.01.4. Um problema: a nação.

Como trabalho de natureza filosófica, pretende, antes de tudo, um esclarecimento *radical* do seu conteúdo, não se limitando a um entendimento superficial das coisas

21. É realmente à retórica do argumento que o paradoxo serve, em Chesterton, que é antes um moralista, um pregador de moral, do que um filósofo ou um teólogo. Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, 1958, com um estudo-prefácio de João Ameal, "A revolução de Chesterton".

22. Roland Corbisier, *Filosofia política e liberdade*, 1975, p.21.

23. Roland Corbisier, *FPL*, *op. cit.*, p.36-37.

do jeito que aparecem. Mais: pretende um esclarecimento verificável na prática, ou seja, de caráter histórico, refletido na vida humana social, já que: "Se a filosofia consiste na reflexão sobre a realidade toda, ou sobre a totalidade do real, isto é, a natureza e a história, e se a natureza nos é dada historicamente, a filosofia consistirá na reflexão ou na tomada de consciência do processo histórico, em suas origens, estrutura e razão de ser".²⁴ Na obra de Corbisier, o filosófico, envolvendo o todo estruturado, supera o conjuntural, o parcial. Não que o cotidiano seja desprezível. Ao contrário, é para resgatá-lo em sua completa dignidade, o mais das vezes amesquinhada por apropriações particularistas no curso da história, que a filosofia empreende o caminho dramático da totalidade. Todos os empecilhos são postos no meio do caminho, como formas de "distração"²⁵, para evitar que se encontre o todo, sua verdade. Mas o filósofo, pelo menos aquele para quem a filosofia não é só ontologia e gnosiologia, mas política, ética e pedagogia, desembaraça-se dos empecilhos e segue sua busca. Demais disso, porque, por ser filosófica, a obra de Roland Corbisier é um contínuo debruçar-se sobre a história. Numa aventura intelectual de alto risco, a que ele mesmo denomina de "odisséia" ou de "peripécia", sempre se expondo e sempre se revendo, Corbisier é, ele próprio, uma espécie de "*consciência histórica*" da intelectualidade *pós-modernista*. É bom acentuar: *pós-modernista*, não *pós-moderna*, porque o compromisso básico de Corbisier é com a modernidade. A este ponto ainda voltarei, na expectativa de melhor esclarecê-lo.

O que não pode deixar de ser dito, nesta introdução, é que esse compromisso com a modernidade, como um refulgir do iluminismo nestes "tristes trópicos", implica, antes e acima de tudo, um compromisso com a construção da *nação*. O que fazer com esse conceito, o que ele significou na obra de Corbisier, de que maneira está ele tão indissolúvelmente ligado ao de cultura que falar de um sem o outro é predicar sem sujeito, é tombar no vazio, – tal será um dos objetivos centrais desse trabalho. Sei bem da miséria filosófica que timbra em acompanhar a questão da nação, do nacional e do nacionalismo. Que fazer? A filosofia só depõe as armas quando todas as oposições estiverem resolvidas. Mas nesse momento ela deixa de existir, porque se "realiza". Ela se torna a própria realidade, inteiramente transparente a si mesma.

24. *Id.*, *ibid.*, p.41.

25. No sentido pascaliano de "distração", o que afasta o pensamento do seu objeto. O pensador usa também o termo "*divertissement*" para referir o conceito. Pascal, *Pensées et opuscules*, 1934.

1.02. A questão do método.

1.02.1. O método do discurso.

Ainda é possível empreender o discurso do método? Ou essa empresa, em filosofia, já é desnecessária e até irrisória? Sim, porque o núcleo de toda questão metodológica na área filosófica tem a ver, de alguma maneira, com a lógica. E esta, como bem advertiu Kant, já disse tudo o que tinha por dizer com Aristóteles.²⁶ Tudo? Já esta interrogativa, com ar de dúvida cartesiana, desinstala a questão de sua posição e relança-a na roda do moinho a que são levadas as águas do pensamento.²⁷ A questão, por exemplo, de saber até que ponto uma lógica tradicional, formal, como a que foi empregada para construir o edifício da metafísica, pode dar conta de questões históricas, do ser em movimento no espaço e no tempo, é um problema que leva a repensar essa conformidade.²⁸

Digamos, portanto, que não é aqui o lugar do discurso do método e que o discurso pretendido é de outra ordem. De qualquer modo, pressupõe um método. Omiti-lo, no preâmbulo de qualquer investigação que se pretenda séria, é no mínimo omitir uma sinalização importante. Para não incorrer nessa falta, pretendo, nas linhas a seguir, explicitar o método do discurso aqui empreendido.

1.02.2. O movimento do real em movimento.

Recolocando a questão: é possível abordar uma realidade em movimento sem um instrumental adequado à captação desse movimento? É pensável filmar uma cena de cinema com uma câmara fotográfica? Mesmo que a câmara fotográfica registre diversos "mo-

26. No Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que a lógica está completa desde Aristóteles. Trata-se da lógica como conjunto das regras formais do pensamento. Ela não lida com os objetos do conhecimento, mas com o entendimento e sua forma, sendo, assim, um vestíbulo das ciências. Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*, 1983, p.9.

27. René Descartes, *Discurso sobre o método*, 1978.

28. Esta é a questão central de: Henri Lefebvre, *Lógica formal/lógica dialética*, 1975.

mentos" da realidade cênica, o que faltará, no fim, é exatamente o movimento. É necessário, para reproduzir o movimento, que sejam filmados, por uma câmara especial de cinema, tantos "fotogramas", representando os "momentos" da realidade cênica, quantos serão projetados por outro aparelho igualmente especial, numa velocidade tal que, captada pela retina humana, tenha a virtude de eliminar os "buracos negros", ou *fades*, destituídos de imagem. O resultado é o movimento, embora seja necessário advertir que não é o mesmo movimento da realidade cênica, mas uma leitura desse movimento pelos olhos da máquina. Mas também a realidade cênica não é a realidade da vida, porém a do roteiro. Que também não coincide à perfeição com a do estúdio, porque uma nova leitura foi feita pelo diretor do filme. O que este exemplo ilustra é que: primeiro, a reprodução dos movimentos da realidade – dê-se esta em que nível for – exige um instrumental adequado; segundo, que este mesmo instrumental é dotado de movimento; terceiro, que a adequação entre esses dois movimentos exige a intervenção de mais movimento.

Aplicado ao problema de que nos ocupamos, a realidade histórica, não é difícil concluir que, por ser ela extremamente móvel, e assim fugidia, o pensamento, ao confrontá-la, não tem mais do que três vias: a primeira é dizer que a ciência não se ocupa de tais assuntos imprecisos e imperfeitos, mas apenas daquilo que, perfeito em si, não se move: é a postura metafísica clássica. A segunda consiste em aceitar a história como objeto de ciência verdadeira, mas abordá-la, ou incompletamente, ou congeladamente: são as posturas do historicismo, do positivismo e, mais contemporaneamente, do estruturalismo. A terceira, que aqui nos interessa, é a *dialética*, capaz do prodígio de trazer a realidade viva ao pensamento vivo numa reprodução viva.

1.02.3. O método do autor.

Mesmo nas fases que mais tarde viria a chamar de "ideológicas", Roland Corbisier preocupou-se com essa questão do método do pensamento e, de maneira mais ampla, com a teoria do conhecimento como um todo.

"Só a filosofia", escrevia Corbisier em 1952,²⁹ "nos torna capazes dessa reflexão metódica sobre os fundamentos, a essência e a razão de ser das coisas, reflexão que as ilumina e explica, vinculando-as a esse sistema de relações e dependências que chamamos de mundo". Esta passagem remete em seguida à Estética de Hegel, na qual se apóia. Esse texto é de 1952! Três anos depois, em 1955, a explicitação é maior: "... temos da cultura e da his-

29. Conferência pronunciada por Corbisier no auditório da Biblioteca Municipal de São Paulo, na inauguração dos cursos do Instituto Brasileiro de Filosofia, em 20 de março de 1952. Com o título "Situação e problemas da pedagogia", foi inserida em: Roland Corbisier, *Responsabilidade das elites*, 1956.

tória uma concepção dialética...".³⁰ Em 1968, depois de amadurecer, como Gramsci, na prisão da ditadura, Corbisier, numa passagem à qual voltarei ao tratar especificamente da questão da "consciência nacional", aclara ainda mais sua concepção do conhecimento filosófico: "O desdobramento das contradições obedece a uma lei geral, que Hegel formulou em sua obra, (...). Essa lei, que coincide com o processo social e nos permite interpretá-lo, é a dialética. Ao contrário da lógica formal, que é uma lógica da identidade, exclusiva da contradição, a dialética, no sentido hegeliano, é precisamente a lógica da contradição, que nos torna capazes de compreender e explicar o movimento da história".³¹ Em 1979, preparando *Hegel: textos escolhidos*, obra publicada em 1981, Corbisier adverte que se trata de uma "antologia de textos hegelianos, elaborada do ponto de vista hegeliano".³² Qual é esse ponto de vista? - "Há uma razão, uma racionalidade, uma ordem, interior, imanente ao próprio objeto, à própria realidade, e é essa racionalidade do real que se confunde com a racionalidade da razão, na unidade do real pensado que é o pensamento do real. A identificação do pensamento e do ser, da forma e do conteúdo, é o fundamento e a essência da lógica dialética, que não é uma lógica do pensamento separado do ser, mas a lógica do próprio ser, enquanto pensado".³³ Basicamente, o real é racional e se apresenta à consciência na história. Por conseguinte, para que haja ciência do real e para que essa ciência possa formular a lei - "o conhecimento do que não varia no que varia, do que não muda no que muda"³⁴, - é necessário poder captar o que muda dentro da mudança, ou seja, no próprio devir, que se compõe de momentos contraditórios: o que não é passa a ser, o que é deixa de ser. Cabe à ciência compreender a relação entre os momentos contraditórios do real: "Ora se a lei é sempre uma relação, uma relação dialética entre dois termos contraditórios, o universal e o particular, a unidade e a variedade, a permanência e a mudança, e, por ser essa relação, nos permite prever, como pretender que o imprevisto seja uma lei?"³⁵. Aqui quem fala já é o Corbisier da maturidade, que refina sua produção filosófica. E passa a fazer a filosofia do jeito que Hegel aconselhava: história da filosofia. Às vezes o polemista dos primeiros anos retorna, e não raro contra os ídolos da juventude, Nietzsche, por exemplo: "Ora a hipótese do eterno retorno é uma escapatória que, a rigor, nega a mudança e restabelece a identidade, admitindo que os

30. Conferência pronunciada em dezembro de 1955 no auditório do Ministério da Educação e Cultura, no curso de "Introdução aos problemas do Brasil", do ISEB, depois editada em livro: Roland Corbisier, *Formação e problema da cultura brasileira*, 1960.

31. Roland Corbisier, *Reforma ou revolução*, 1968, p.139.

32. Roland Corbisier, *Hegel: textos escolhidos*, 1981, p.17.

33. Roland Corbisier, *HTE, op. cit.*, p.19.

34. Roland Corbisier, *Introdução à filosofia*, tomo 1, 1986, p.28.

35. Roland Corbisier, *IF-1, op. cit.*, p.28.

mesmos processos, naquilo que têm de idêntico e não em suas diferenças, deverão repetir-se indefinidamente".³⁶ No segundo tomo, primeira parte, de sua história, dedicado à filosofia grega, estabelece a linhagem a que se filia: "Heráclito e Hegel, quer dizer, a dialética, estão presentes, não só na obra de Marx e de Engels, mas na dos marxistas posteriores, como Lênin, Lukács e Gramsci, por exemplo".³⁷

1.02.4. Da aparência à essência.

Se, para captar a cultura brasileira e poder transformá-la (seu projeto teórico sempre se voltou para a prática), e para compreender o Brasil como "nação separada de si mesma" a fim de lutar para que se torne "nação consciente de si mesma", - que são, ao fim e ao cabo, o sumo do projeto de Corbisier, - ele necessitou, no específico de sua prática filosófica, de um instrumental dialético, é de toda evidência que necessitarei de ferramenta do mesmo tipo para recuperar esse movimento teórico-prático. Recuperação, é preciso dizê-lo, que deverá ser feita na perspectiva histórica, isto é, com uma distância temporal que permite o julgamento do conjunto do movimento em questão. Julgamento, por seu turno, que deve ser feito, não desde critérios exclusivamente subjetivos, mas de valores revelados no próprio trato da matéria histórica. Como diz Hegel ao explicitar seu método na *Filosofia do direito*, a dialética é aquele "método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz suas determinações de maneira imanente...".³⁸ O que significa que tais determinações não são trazidas "de fora", mas de dentro da matéria de que se trata.

A imagem da realidade em movimento captada pela câmara dotada de movimento, reproduzindo o movimento numa projeção também produtora de movimento, parece-me bem ilustrativa. Mas carece de algumas precisões.

Em primeiro lugar, quanto à realidade. Quer se trate da natureza, quer se trate do homem ou do seu produto cultural (o número, por exemplo), a realidade da qual o pensamento se acerca é sempre "humana", nisso em que está impregnada, no mínimo, do "interesse" do homem. Esse interesse, que é variável e se torna complexo, destaca partes da natureza, classificando-as para organizar seu conhecimento e poder dominá-las; e acaba por destacar a natureza em bloco, opondo-a a seu próprio mundo humano.

36. *Id.*, *ibid.*, p.34.

37. Roland Corbisier, *Introdução à filosofia*, tomo 2, parte 1ª, 1984, p.34.

38. G.W.F. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, s/d., p.52.

A realidade como um todo, que se opõe, enquanto objeto de conhecimento, mas que inclui o pensamento, não é dada abstratamente, porque a abstração já é uma operação humana. Ela é dada historicamente, o que significa que a própria mundanidade do mundo evolui no tempo. A maneira própria do homem de viver historicamente é a socialidade. É vivendo com os outros homens que o homem inventa o mundo, comunicando sua invenção e sendo dela comunicado pelos outros. Essa comunicação é a linguagem. Da coisa o homem evolui para a palavra, expressão simbólica da coisa. A socialidade desse processo resume-se no seguinte: inventar o mundo significa, em primeiro lugar, apropriar-se dele para subsistir, daí decorrendo outros usos, cada vez mais complexos, desse mundo. A apropriação do mundo implica transformá-lo. No interrelacionamento dos homens para essa tarefa de transformar a natureza criam-se relações sociais, que, se por um lado determinam a cadeia simbólica, também são, na seqüência, determinadas por esta.

Dessa maneira, a realidade como um todo, e não apenas aspectos do real, é histórica e é social. A partir do momento em que se constitui, a história social do homem tem uma mediação que a acompanhará em todos os momentos: a da palavra, ou seja, se quisermos alargar o conceito, a da cultura. Marx e Engels indicaram esse processo exemplarmente em *A ideologia alemã*.³⁹

Isto do lado da realidade. O pensamento, por sua vez, é todo movimento, pois se insere no movimento da realidade e dela se destaca no ato de conhecimento. Destaca-se, mas não se estanca, a não ser quando o interesse, que o constitui, indica-lhe esta via. Neste caso, gera o monumento, que não é mais o pensamento vivo, mas seu resultado ideológico petrificado.⁴⁰

De qualquer maneira, o primeiro grau do conhecimento é o entendimento, ou inteligência, capacidade mental de fragmentação do real em objetos distintos. O entendimento distingue-se da razão, que busca restabelecer a totalidade, o movimento total do real.⁴¹

O próprio real se dá a conhecer em partes, seja sob sua forma natural, seja sob a forma da *práxis*. Kosik alude à "*práxis* fragmentária dos indivíduos". Aliás, ao conjunto dos fenômenos a penetrar na consciência dos indivíduos agentes, com imediatismo e evidência, Kosik denomina, de maneira muito feliz, como o "mundo da *pseudoconcretici-*

39. Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã e outros escritos*, 1965, p.26: "Desde o início pesa sobre o 'espírito' uma maldição: a de ser 'oprimido' por uma matéria que se apresenta sob a forma de camadas de ar agitadas, de sons, de linguagem, em suma. A linguagem é tão antiga quanto a consciência - a linguagem é a consciência real, prática, que existe também para os outros homens, e portanto que existe igualmente para mim mesmo pela primeira vez, pois a linguagem, como a consciência, só nasce da necessidade, da exigência de intercâmbio com outros homens".

40. "Monumento", aqui, na acepção de Benjamin, que coincide precisamente com a noção de petrificação histórica. A propósito, v. Marilena Chauí, *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, 1982, p.16: "Essa petrificação do tempo é o que a sociedade propriamente histórica não pode conseguir, senão por meio da ideologia".

41. Henri Lefebvre, *Lógica formal/lógica dialética*, 1975, p.103.

dade".⁴² A concreticidade do imediato é falsa, não porque não possamos acreditar no que percebemos, posição que representa a quintessência do idealismo, mas porque o que percebemos é parte do todo; e, assim, é *abstrato*, abstraído do todo que lhe dá sentido e concretude.

É por isso que a intuição, tanto a sensível (as sensações) quanto a racional (as evidências intelectuais), não fornece senão o vestíbulo do conhecimento: o *imediato*. O conhecimento racional, que leva à superação da pseudoconcreticidade, é *mediato*. Para chegar à essência da coisa, ou *coisa em si*, o pensamento procede por *mediações*. O que distingue as mediações, dialeticamente consideradas, de categorias do tipo das kantianas é que as primeiras são *outras coisas*, que se relacionam, determinam e servem de mediação para conhecer a coisa de que se trata, enquanto as segundas são pressuposições do próprio pensamento.

Da mesma maneira como a dialética opõe o mediato ao imediato, ela também opõe o concreto ao abstrato. Lefebvre afirma: o que os empiristas chamam de "concreto", a dialética chama de "abstrato". E, citando Hegel: "Se o verdadeiro é abstrato, ele é o não verdadeiro".⁴³ Como o concreto é o que resulta do relacionamento dos elementos, numa riqueza progressiva de determinações, por via de mediações, ele é resultado. Mas, sob outro aspecto, ele é também ponto de partida. Porque o "objeto de pensamento" não é a experiência sensível enquanto "caos de sensações", mas é sua organização num primeiro nível. Podemos esquematizar, dizendo que o conhecimento tem como ponto de partida o particular concreto e como ponto de chegada o universal concreto.

O caminho é feito pela análise e pela síntese, que são "momentos" em relação ao desenvolvimento do todo. A análise, ou momento analítico, consiste de decompor uma realidade complexa em seus elementos. A síntese, que é a operação da razão, consiste de situar os momentos reais no todo real, recuperando seu movimento. Exatamente como na imagem da filmadora. Esse "movimento mais elevado da razão", no qual as "aparências separadas passam umas nas outras", superando-se, é o movimento dialético. Segundo Hegel, seu fim último é "atingir o contrário de uma representação, que lhe aparece, quer como sua contradição num ceticismo concludente, quer (...) como aproximação da verdade, meio termo muito moderno".⁴⁴ Em outras palavras: o mundo das representações, da percepção sensível, das "aparências separadas", na medida em que seja tomado como o único acessível ao homem, gera inevitavelmente o ceticismo, ou incapacidade radical de conhecimento essencial. Hegel, ironicamente, vê um ceticismo radical, que nega terminantemente o acesso à verdade, "concludente"; e um outro ceticismo, colocado no "meio termo", que admite uma "aproxi-

42. Karel Kosik, *Dialética do concreto*, 1989, 1ª seção do cap. I, "O mundo da pseudoconcreticidade e sua destruição", p.9 uq. 32.

43. *Apud* Henri Lefebvre, *op. cit.*, p.111, Nota 11.

44. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p.52.

mação da verdade".

A dialética, como concepção, e o método dialético, como instrumento, constituem um *realismo radical*: "A realidade é interpretada, não mediante a redução a algo diverso de si mesma, mas explicando-a com base na própria realidade, mediante o desenvolvimento e a ilustração das suas fases, dos momentos de seu movimento".⁴⁵ O horror à redução ("o reducionismo é o método do 'nada mais que'", diz Kosik⁴⁶) marca os esforços contemporâneos da dialética, que, mesmo quando se auto-rotula de "materialista", envolve essa identificação em tais precisões que pouco sobra do rótulo inicial. Nesse sentido, a matéria é cuidadosamente diferenciada da natureza, na crítica ao spinozismo; da *físis*, na crítica ao fisicalismo; do sensual, na crítica ao materialismo sensualista à Condillac; e, enfim, de todo e qualquer outro *substrato*, seja ele a idéia, o espírito, a razão – e a própria matéria, no limite.

Essa apreensão do real por via do real – de cujas determinações iniciais não cuidarei aqui (negatividade, ser e nada, qualidade e quantidade) – progride através de *contradições determinadas*. A contradição, que é a categoria central da dialética, não é a "negação formal" do senso comum, que exclui o termo negado. Ela inclui o negado, para superá-lo numa síntese de grau superior. A contradição não é, porém, uma simples "categoria de pensamento"; ela é o próprio modo de ser do real. Não fosse assim e recairíamos no idealismo. Por ser contraditório, o real fornece ao pensamento o instrumento para sua própria *explicação*. Por isso podemos dizer que a contradição é simultaneamente modo de ser do real e categoria do pensamento: porque o pensamento pensa a realidade a partir da própria realidade. Explicando-a: porque *ex-plicare* significa *des-dobrar*.

As categorias, a começar da contradição, são instrumentos, saídos da realidade objetiva, apropriados pelo pensamento para explicar a mesma realidade. Elas não têm força própria, não são transcendentais à realidade objetiva, são-lhe imanentes, podendo-se dizer que vêm e voltam da realidade e do pensamento, servindo para expressar, no movimento do pensamento, o movimento do real.

Por ser uma lógica "do movimento, no movimento", a dialética supera a lógica formal, considerando-a como o momento do entendimento, da decomposição ou análise do real. Permanecer ao nível do entendimento ou formalismo é congelar o real. Na nossa imagem da filmadora, seria o mesmo que considerar o real como um dos fotogramas que compõem seu movimento.

A contradição supera a identidade. Este superar não significa que não há a identidade; mas que há a identidade, a diferença e a relação entre ambas. O senso comum, via de regra, permanece apenas no nível do idêntico e do diferente, não os relacionando.

45. Karel Kosik, *op. cit.*, p.29.

46. *Id.*, *ibid.*, p.28.

A interação universal supera o finalismo e a ação recíproca supera a causalidade. É assim que se desenha a lógica do concreto, que, é bom acentuar, não derroga a lógica formal, mas engloba-a, mais compreensivamente.

Ao tratar desta matéria sob a epígrafe do método, não se pode deixar de considerar que simultaneamente estão sendo colocadas as questões do conhecimento em geral, ou gnosiologia, e do conhecimento rigoroso e estruturado, ou epistemologia. É o que tenho procurado fazer.

Pois bem: todo conhecimento tem uma ambição, que é a de ir além daquilo que é imediatamente dado. O exemplo de Hegel da semente, completado pelo da educação, é inteiramente ilustrativo. "Com a semente", diz Hegel, "começa a planta, mas a semente é, ao mesmo tempo, o resultado de toda a vida da planta: esta se desenvolve para a produzir".⁴⁷ E logo adiante: "O homem só é o que é pela educação, pelo treinamento. Imediatamente, ele só é a possibilidade de se tornar o que deve ser, quer dizer, racional, livre: imediatamente, ele é só sua destinação, seu dever-ser".⁴⁸ Pois o conhecimento, ao se deparar com a semente, exige ir adiante. Do mesmo modo, ao se deparar com o indivíduo humano, não se satisfaz com os dados de que imediatamente se apossa. Em um e outro caso, há uma ânsia por conhecer a "formação", seja a da planta, seja a do homem com quem se tem um primeiro contato. Porque a formação, ou a história do indivíduo, enriquece-o de determinações e permite ir além da aparência.

Esse "além da aparência" é o que distingue o mundo fenomênico do mundo essencial. E o que caracteriza este último é que ele é "mais real" do que o imediato; ou seja, nele a coisa é a um tempo enriquecida e depurada. Enriquecida de conexões. Depurada da dissimulação. O pensamento começa por captar o ser como ele se manifesta; mas - e aqui está o específico da dialética - penetra-o e acompanha seu movimento. Porque não há uma separação absoluta entre o fenômeno e a sua essência. A maneira como a coisa se manifesta não é a coisa, mas faz parte da coisa. De jeito que, seguindo pela outra mão, assim como a coisa reflete-se em nós na aparência, assim nós, pela reflexão, passamos por sua aparência e chegamos à sua essência. Em linguagem hegeliana, a aparência é um "momento" da essência, porque é como esta se mostra no fenômeno; mas também um momento da reflexão, porque é no fenômeno que buscamos a essência. Esta é uma das muitas maneiras de se dizer que o real é racional e que o racional é real.

No entanto, assim como está no fenômeno, a coisa também não está: o mundo fenomênico é verdade e dissimulação. Por outro lado, há fenômenos mais e menos essenciais; existe uma hierarquia entre os fenômenos. Exatamente porque certos fenômenos estão mais carregados de dissimulação, são menos permeáveis ao pensamento na tentativa de os penetrar e localizar suas determinações. O momento do conhecimento é o momento em que

47. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, 1971, p.78-79.

48. *Id.*, *ibid.*, p.79.

o pensamento atinge a totalidade das determinações da coisa.

Já se vê, e mais se verá quando precisarmos as condições histórico-sociais em que se processa o conhecimento, que há um movimento de mão dupla entre a realidade imediata, ou aparência, e a realidade mediata, ou essência. Como totalidade, ou "conjunto de determinações", a realidade essencial é mais rica do que a aparência. No entanto, como na essência só comparecem os aspectos responsáveis por sua formação, outros aspectos, negligenciáveis, foram abandonados pelo pensamento; e, neste sentido, como amálgama de determinações essenciais e não essenciais, a realidade imediata só ser mais rica do que a essência. Dessa mão dupla resulta que a cotidianidade, rica de profusões, é condição para um pensamento vigoroso; mas o perder-se no cotidiano é desolador. É necessário que o pensamento, enriquecido pela totalidade teórica, retorne ao cotidiano, iluminando-o com os conceitos a que acedeu.

E assim chegamos ao *conceito*.

Em Hegel, a primeira seção da lógica é a doutrina do ser; a segunda, a doutrina da essência; a terceira, a doutrina do conceito.⁴⁹ As três seções da lógica correspondem, dialeticamente, aos momentos do conceito. E equivalem, em *O Capital*⁵⁰, de Marx, às articulações que levam da representação, do ser abstrato, da falsa consciência, ao conceito, ao mundo real, à consciência real.

O primeiro momento é absolutamente lógico-formal. Partindo da multiplicidade dos fenômenos, tal como se apresentam à consciência imediata, o pensamento abstrai-lhes as notas individualizantes e atinge suas características gerais. Neste sentido, o conceito é um "pensamento", como diz Lefebvre, e fornece o "ser abstrato". Mas é importante observar que, já nesse primeiro momento, o conceito é derivado da prática, pois é no mundo cotidiano que temos, pelas sensações, os primeiros contatos com as coisas. O segundo momento é qualitativamente superior: superando o abstrato da representação, a conceituação consiste de descobrir todas as conexões essenciais, e assim se revela como o máximo de concretude e de objetividade. O ser abstrato e a essência são, pois, dois momentos do conceito. o terceiro é a prática. Como o primeiro já tinha sido, o terceiro é um retorno; mas um retorno "acrescido". Hegel, na passagem já citada, diz que o ser retorna a si mesmo e a seu "estar-em-si-evolvido", expressão que Corbisier, com mais felicidade, traduz como "seu ser-desenvolvido-junto-de-si".⁵¹ Em outras palavras, o ser abstrato, enriquecido de determinações, retorna à prática, como ser concreto. De sorte que a determinação mais elevada do conceito é a sua determinação prática.

O que estamos acompanhando é um movimento, que vai da imediatidade ao

49. G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, 1988, § 83, p.136.

50. *Apud* Karel Kosik, *op. cit.*, p.16, Nota 4.

51. Roland Corbisier, *HTE*, *op. cit.*, p.51.

conceito e retorna ao ponto de partida, só que num plano superior. Nesse movimento, cuja figura é a espiral, não o círculo, que antes se prestaria à imaginação do eterno retorno, a realidade imediata, contraditada, é superada; e, ao mesmo tempo, revela-se ligada a seu contraditório. A categoria dialética correspondente a esse movimento é a da *superação*: a volta ao passado, ou ao momento inicial, depois de ter chegado ao momento superior. Além de ser a figura mais conhecida da dialética, na tripartição de domínio público tese-antítese-síntese, o movimento que vimos de descrever leva-nos à realização mais perfeita da dialética: a *idéia*.

A *idéia*, no dizer de Lefebvre, é o cume da lógica concreta: "é a unidade de todas as grandes noções opostas que o entendimento separou". Na *idéia* unificam-se o real e o conceito, o sujeito e o objeto, a essência e a existência, a teoria e a prática.

É preciso ter claro, ao falar da *idéia*, que ela comporta uma visão idealista, em que é absolutizada como início e fim, ou como substrato a que se reduz toda a realidade, e uma visão que nega a um tempo o formalismo e o reducionismo. Esta é a visão propriamente dialética e é a ela que alude Lefebvre quando proclama que foi capaz de "restituir à *idéia* sua plena realidade", representando, assim, "a superação do idealismo metafísico e do materialismo unilateral (incompleto e igualmente metafísico porque mecanicista)".⁵²

Dessa maneira, a *idéia*, dialeticamente considerada, não é um ente de outro mundo, mas é o horizonte, ou "lei tendencial", em que os contrários se unem e os parciais se totalizam, sendo certo que tal unidade e tal totalidade não são enxertos "de fora".

1.02.5. Do idealismo ao historiocriticismo.

A concepção dialética, que vê o real como contraditório, e o método dialético, nela baseado, que toma a contradição como o principal instrumento de captação do real, foram, no seu sentido moderno, obra de Hegel. Mas é a partir da crítica da economia política do capitalismo empreendida por Marx que a dialética, como concepção e como método, ganharam sua feição de contemporaneidade. Mesmo que Lênin diga que a chave para ler *O Capital* seja a *Lógica* de Hegel⁵³, não resta dúvida que há uma crise de passagem do sistema idealista hegeliano para a concepção histórico-crítica marxiana. Diz Horkheimer: "Enquanto a articulação dessa dialética emerge, no caso de Hegel, a partir da lógica do Espírito Absoluto, a partir de sua metafísica, a apresentação marxista, ao contrário, rejeita a

52. Henri Lefebvre, *op. cit.*, p.256.

53. Muitas fontes referem esse pensamento de Lênin, inclusive Roland Corbisier (v. *Apêndice I*). Sobre a leitura "soviética" da dialética e da transição de seu registro hegeliano para seu registro marxiano, v. Herbert Marcuse, *Soviet marxism*, 1958, especialmente o capítulo 7 da 1ª parte, "*Dialectic and its vicissitudes*", p.136 uq. 159.

idéia de qualquer concepção logicamente supra-histórica que proporcione a chave para a compreensão da história". Não é necessário procurar na obra de Hegel passagens especiais que corroborem essa afirmação. Ela está presente na totalidade da obra do filósofo. O espírito é o começo e o fim no sistema de Hegel. A história é o *locus* da revelação progressiva do espírito. Tudo aquilo que a reflexão contemporânea apresentou como crítica ao reducionismo pode aplicar-se a Hegel no sentido de que a totalidade do real "reduz-se" ao espírito, ou à idéia, sua tradução lógica. Já na concepção de Marx, e ainda segundo Horkheimer, a teoria emerge "a partir do estudo de homens reais vivendo sob condições históricas específicas. As leis passíveis de serem descobertas na história não são construtos *a priori*, nem um registro de fatos por parte de um observador supostamente independente, mas produtos de uma reflexão da estrutura dinâmica da história, por um pensamento que está ele mesmo envolvido numa prática histórica".⁵⁴

O ponto nodal da passagem do idealismo hegeliano para a concepção dialética marxiana está com clareza colocado nesse texto de Horkheimer. Enquanto a dialética hegeliana emerge da metafísica do espírito, constituindo-se numa concepção "supra-histórica" para explicar a história, a de Marx surge da própria história, num duplo sentido: ela é a história (ou "a estrutura dinâmica da história") e ela é *dada na* história, captada por um pensamento "envolvido numa práxis histórica". A polêmica de Karl Korsch com o marxismo dos epígonos, e particularmente com Renner, Kautzki e Lênin, dizia respeito a questões desse tipo. Uma delas era a afirmação de Lênin de que Marx teria apenas invertido o sinal de Hegel, substituindo a perspectiva idealista que está na base de seu método dialético por uma "nova *perspectiva filosófica*, não mais 'idealista', mas 'materialista'", o que significaria uma simples troca de nome: o absoluto, que em Hegel se chamava espírito, em Marx passaria a chamar-se matéria.⁵⁵ Korsch, de início, e Horkheimer, depois, insurgem-se contra essa espécie de "continuidade metafísica". No seu entender, Marx não propôs uma nova filosofia, materialista, para se opor ao idealismo alemão em geral e ao hegeliano em particular. O que Marx fez foi uma crítica de raiz às condições históricas em que prosperou o idealismo. E o que propôs foi um movimento prático para transformar a realidade histórica geradora desse modo de pensar, juntamente com um movimento teórico que representasse a negação, no pensamento, dessas bases históricas. Esse o sentido da crítica à economia política do capitalismo.

Esse movimento histórico-crítico tem seu *momento prático* na luta dos trabalhadores, expropriados de sua essência humana pelo capitalismo, para reverterem essa situação, revolucionando a estrutura econômica, social e política que os mantém em privação; e

54. Max Horkheimer, "*Geschichte und Psychologie*" (1932), *apud*: Phil Slater, *Origem e significado da escola de Frankfurt*, 1978, p.75, Nota 236.

55. Karl Korsch, "*The present state of the problem of 'Marxism and Philosophy': an anti-critique*" (1930), *apud* Phil Slater, *op. cit.*, p.65, e também: Karl Korsch, *Marxismo e filosofia*, tradução de Pedro L. Goergen, Unicamp (mimeo), 1984.

seu *momento teórico* na reflexão sobre essa prática, gerando um novo modo de pensar que permita captar a verdade dessas relações sociais mantidas ocultas pelo pensamento dominante.

Feita essa precisão, é possível estabelecer, com Korsch, o *significado dialético* da continuidade dialética. A filosofia clássica alemã, que tem seu ponto culminante em Hegel, coincide também com a culminância do movimento revolucionário da burguesia. E o novo modo de pensar, de que a crítica da economia política feita por Marx é o início, representa a tomada de consciência da classe dos trabalhadores assalariados, gerada no próprio seio do modo de produção burguês. Este modo de pensar colide com o anterior. É mesmo sua antítese teórica, assim como o modo de ser do trabalhador assalariado colide com o modo de ser do proprietário dos meios de produção. Mas, assim como o resultado do conflito social não significa acabar com a sociedade ou com o homem, mas realizá-los, pela plena socialização deste e a plena humanização daquela, suprimindo a socialização abstrata do capitalismo e seu falso humanismo; assim também o resultado da *crítica teórica* não é a supressão da filosofia, mas sua superação, o que significa elevá-la a um nível mais aperfeiçoado.

Ora a superação, como já tínhamos visto na imagem da espiral, recupera o superado num nível acima. Penso ser assim que a dialética, formulada por Hegel, é recuperada pelo movimento teórico iniciado por Marx. Esse movimento, no dizer de Korsch, "deve ser considerado, em sua essência, uma filosofia: ou seja, uma filosofia revolucionária que vê sua função filosófica em efetivamente assumir, em determinada esfera da realidade, isto é, ao nível filosófico, aquela luta revolucionária deflagrada simultaneamente em todos os níveis da realidade social contra a situação social existente até o momento, para, ao final, efetivamente superar, desta forma, juntamente com a superação de toda a realidade social, também a filosofia que pertence a esta realidade, ainda que como o seu complemento a nível ideal".⁵⁶ Essa superação, tanto no momento de exclusão quanto no de inclusão, Marx nos fornece, de maneira muito rica e viva, no segundo *Manuscrito*, no capítulo intitulado "Crítica da filosofia dialética e geral de Hegel".⁵⁷ Mas, para quem torce o nariz aos "Manuscritos", por serem anteriores ao "corte epistemológico" que, para Althusser, ocorre entre o primeiro e o segundo Marx⁵⁸, um texto esclarecedor pode ser o da *Introdução (à crítica da economia política)*, onde Marx dedica um capítulo, o terceiro, exclusivamente à questão metodológica.⁵⁹

56. Karl Korsch, *op. cit.* (mimeo), p.30-31. Uma das preocupações de Korsch é a de que a crítica teórica se faça à realidade, e não à crítica de Marx à realidade.

57. Karl Marx, "Manuscritos econômicos e filosóficos", in: Erich Fromm, *Conceito marxista do homem*, 1962, p.157.

58. Louis Althusser, *Análise crítica da teoria marxista*, 1966, p.23 e ss.: o autor defende, nesse polêmico *Pour Marx*, um corte que separa o Marx ideólogo, das obras da juventude, do Marx científico, das obras de maturidade.

59. Karl Marx, *Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar*, 1982, p.14.

Fundamentalmente, o caminho metodológico é o que ficou descrito páginas atrás, com as determinações históricas de Marx na crítica à economia política do capitalismo. Assim, todo pensamento procura alçar-se das representações, onde o real é fragmentário e abstrato, ao conceito, máximo de concretude do real na sua riqueza de determinações. Marx: "O conceito é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação".⁶⁰

Nesse texto, diz Marx que a filosofia trabalha com *categorias*, as quais são a expressão dos conceitos. Aceitando a categorização como a maneira específica do trabalho filosófico, com o qual não manifesta qualquer oposição de princípio (ao contrário do que disseram muitos epígonos quando consideraram "a morte da filosofia"), o que Marx faz questão de acentuar é que a pretendida universalidade das categorias em si é abstrata e sua validade, sempre histórica: "... até as categorias mais abstratas – precisamente por causa de sua natureza abstrata, - apesar de sua validade para todas as épocas, são, contudo, na determinidade dessa abstração, igualmente produto de condições históricas, e não possuem plena validade senão para essas condições e dentro dos limites destas".⁶¹

1.02.6. Da investigação à exposição.

Isso posto, vejamos de que maneira trabalhar – que, aliás, é só para isso que serve o método. Kosik lembra, como sempre apropriadamente, que Marx distinguia o *método da investigação* e o *método da exposição*.⁶²

Aquilo que se denomina método dialético e que procurei esclarecer até aqui, evidentemente num nível de generalidade que é o único possível quando ele não é propriamente o objeto, mas o meio do trabalho; e que implica um ponto de vista epistemológico que em parte busquei explicitar e em parte será explicitado no trato de matérias específicas; esse método dialético, do qual não cheguei a apresentar as leis e as regras práticas, que, no entanto, estão implícitas na apresentação geral do seu desenvolvimento; esse método, já na investigação

60. *Id.*, *ibid.*, p.14.

61. *Id.*, *ibid.*, p.17.

62. Karel Kosik, *op. cit.*, p.31.

de um problema, distingue-se de qualquer outro, embora possua inúmeros pontos de contato com os demais.

O primeiro passo é a apropriação da matéria pertinente ao problema, recorrendo às fontes em que ele se manifesta, assegurando-se um pleno domínio de todo o material. Tratando-se de um trabalho teórico, como é o nosso caso, e especificamente filosófico, o material deve ser agrupado segundo o critério de totalidades temáticas. Ao material, assim reunido, devem ser trazidas todas as determinações históricas aplicáveis. O que não puder ser considerado a partir da situação histórica em que foi produzido é negligenciável numa investigação dialeticamente orientada. Este primeiro grau corresponde à fase de representação, onde o importante é garantir a quantidade de informações. A ele se segue a análise, ou decomposição do material, buscando-se a forma de seu desenvolvimento. A verdade de um fato não está no fato, ao contrário do que pensam os positivistas, mas na maneira como o fato se desenvolve. Da mesma maneira, uma informação, dentro de uma investigação científica, não se reduz à sua materialidade, como um *bite* de computador. Ela é também o seu desenvolvimento e isto tem a ver, não só com o processo lógico de seu afloramento, mas com sua produção histórica. Na pesquisa filosófica, que tende à formação de conceitos, é nesta fase que se determinam as *categorias* aplicáveis ao assunto, sem embargo do caráter de necessidade de que as de contradição e totalidade se revestem. E assim se chega ao terceiro grau, que coroa a pesquisa: a busca da unidade. A variedade de informações, agrupadas tematicamente mas ainda assim múltiplas, deve confluir para a unidade. O momento da unidade não é um apagar totalitário das diferenças; mas é a demonstração da coerência interna de uma determinada forma de desenvolvimento. Graças a isso, ela se torna *explicativa*. Estes graus da pesquisa estão fartamente exemplificados na *Introdução* (v. Nota 59) de Marx. A passagem do abstrato ao concreto, no caso, por exemplo, do conceito de "população", é ali definitivamente demonstrado. Também a força explicativa da unidade mais complexa, ou determinada, em relação às totalidades menos complexas, como é o caso da anatomia do homem em face da anatomia do macaco, ali se contempla de forma cabal.

"A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori*".⁶³ Nesta passagem do "Posfácio" à segunda edição de *O Capital*, em que Marx se rejubila com a compreensão que sua obra tinha encontrado mesmo de parte dos seus adversários, está a linha divisória entre a pesquisa e a exposição. No início é a confusão: *in principio erat chaos*. O ponto de partida da investigação não contém o ponto de chegada, e é por isso casual, arbitrário. Depois que a pesquisa está completa, e o pesquisador já está de

63. Karl Marx, *O capital: crítica da economia política*, 1983, "Posfácio à segunda edição", p.20.

posse de seus resultados, o caótico passa a ser ordenado. "A vida da matéria" a que alude Marx, e que não é senão a realidade objetiva, contraditória em si, depois da ordenação por que passa no pensamento, ou, na expressão marxiana, "espelhada idealmente", passa a se apresentar tão tranqüilamente que chega a figurar "uma construção *a priori*". Aqui se inicia a exposição, cujo método representa uma inversão completa em relação à investigação. É que na exposição o começo já contém o fim. Por isso, não é arbitrário; é necessário. "Expor", de *exponere*, é "pôr para fora", na escrita ou na fala, "aquilo que está dentro", no pensamento. A exposição coincide, assim, com a explicitação de uma totalidade já conquistada. "A ignorância do método da explicitação dialética (fundada sobre a concepção da realidade como totalidade concreta) conduz ou à subsunção do concreto sob o abstrato, ou à omissão dos termos intermédios e à construção de abstrações forçadas".⁶⁴ Explicitando as conquistas já realizadas, a exposição não omitirá as contradições com que a pesquisa trabalhou nem chegará a abstrações não permitidas pelo desenvolvimento da investigação. Ela reproduzirá o caminho tormentoso da captação do real. E assim será rigorosamente conforme à dialética, que "*é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade*, o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico".⁶⁵

1.03. Os conceitos intervenientes.

1.03.1. A modernidade e os seus conceitos.

O conceito de *nação* foi básico na formulação da teoria da cultura brasileira de Roland Corbisier no período isebiano. E não apenas para Corbisier, senão que para todo o corpo doutrinário do ISEB.⁶⁶ E não apenas dentro do ISEB, mas, em geral, para o conjunto da ideologia dominante nos anos cinquenta no Brasil. Foi na apropriação desse conceito abstratamente considerado que se formulou a ideologia do nacionalismo, que, enlaçada ao projeto das classes dominantes de expansão do capitalismo interno, gerou o nacionalismo desenvolvimentista, "idéia-força" desse período. Com a crise política de 1964 e a maré conservadora que montou com a ditadura militar, o nacionalismo desenvolvimentista foi silenciado. O eclíp-

64. Karel Kosik, *op. cit.*, p.32.

65. *Id.*, *ibid.*, p.32.

66. Cf. Caio Navarro de Toledo, *ISEB: fábrica de ideologias*, *op. cit.*

se do nacionalismo ligou-se ao "associacionismo" com o capital internacional, projeto montado e conduzido pelo empresariado em aliança com a tecnoburocracia civil e militar. O desenvolvimentismo perdeu seu caráter de "ideologia global" (Hélio Jaguaribe⁶⁷), sendo absorvido pela ideologia da segurança nacional, que o interpretou na doutrina do "Brasil potência". No início dos anos oitenta sobreveio novo episódio agudo da crise econômico-política que se vem arrastando nas últimas quatro décadas. O novo surto foi marcado por recomposições no seio das classes dominantes, que procuraram redefinir seu modelo de gestão do estado. A "redemocratização" foi o *leit motiv* desse esforço hegemônico. A necessidade de dar forma jurídica à revisão do modelo de gestão estatal levou à convocação da assembléia constituinte, acabando por gerar a nova lei de constituição do estado brasileiro. Nos debates constituintes retornou a "questão" nacional. Entre um nacionalismo esmaecido e uma forte reação conservadora e "internacionalista", que se autoproclamou "neoliberal" e "modernizadora", desenhou-se o quadro do debate ideológico contemporâneo no Brasil, marcado por um aparente "vazio", pela diminuição do espaço público da classe trabalhadora, pelo crescimento da marginalidade econômico-social de um *Lumpenproletariat* convertido em "exército de reserva" político e pelo devastador "efeito-demonstração" do desmoronamento do "socialismo real". Tudo isso no quadro da crise mundial do capitalismo ou, para usar a expressão de Kurz, do "sistema produtor de mercadorias".⁶⁸

Por esta exposição sumária (no correto sentido do termo, como resumo de desenvolvimentos posteriores) ficam aflorados diversos temas e conceitos, cujo esclarecimento é fundamental para este trabalho prosseguir ordenadamente. Assim, quando falamos em "ideologia do nacionalismo"; quando dizemos que Corbisier e os isebianos se apropriaram do conceito de "nação" para construírem a doutrina do nacionalismo desenvolvimentista, considerada uma "ideologia global"; quando afirmamos que esse conceito esteve também na base de uma concepção de cultura brasileira; em cada uma dessas proposições, e nas demais, são utilizados termos, designando conceitos, que podem não passar de formas vazias se não questionarmos seu conteúdo e testarmos sua consistência. A começar pela questão da ideologia, que se liga ao problema geral do conhecimento, do estatuto da ciência e da filosofia e de suas relações recíprocas e com a própria ideologia.

67. *Id.*, *ibid.*, p.140

68. Robert Kurz, *O colapso da modernização*, 1992.

1.03.2. O conhecimento, seus níveis e a ideologia.

Já tive oportunidade de abordar, ao tratar do método do discurso, a questão básica do conhecimento: sua possibilidade e as condições do seu desenvolvimento. Em resumo, entendo o conhecimento como radicalmente possível, mas a partir de uma situação original de interesse. Nenhum conhecimento é desinteressado, o que por sua vez pode ser assim formulado: não é o interesse que distingue, um do outro, os tipos de conhecimento. Ora esse interesse, tal como aqui entendido, não é uma pulsão meramente individual, embora esta possa estar mesclada ao que denomino de interesse. Este resulta, antes, da historicidade e da socialidade humana. O que leva o homem a discursar sobre a realidade (e o discurso é a expressão simbólica do conhecimento; na raiz, é o próprio conhecimento) é a necessidade de esclarecer, em conjunto com os outros homens (comunicação), sua própria situação no mundo. Em nenhum momento do discurso, desde que se tem registro de tais manifestações simbólicas, o homem deixou de expressar seus interesses fundamentais, a começar pelo da própria subsistência. Os desenhos rupestres são de animais que é preciso caçar, como alimento, ou repelir, como perigo. À medida em que o homem evolui, no sentido da complexificação técnica na produção de sua subsistência, a relação entre o discurso e o interesse torna-se progressivamente indireta, ou mais plena de mediações. Tal relação perde a imediatidade primitiva. Nem por isso deixa de existir. É que essa relação nunca foi imediata. Ela sempre teve pelo menos a mediação da relação social. Quer dizer: na produção de sua existência, os homens se relacionam socialmente. Há uma correlação estreita entre os dois modos, o de produção material da existência e o de relacionamento social para esse fim. O discurso tem a mediação, não diretamente da produção material, mas desta indiretamente, por via da forma como se organiza socialmente para a produção.

Esta relação interesse-discurso é fundante. Mas não esgota a questão. Porque uma coisa é o interesse do discurso. E outra é o discurso do interesse.

Entendamo-nos. Aquilo como usualmente se entende a ideologia - o discurso do interesse - é duplamente verdadeiro. Primeiro porque toda ideologia, como todo discurso, é interessada. E segundo porque, no caso da ideologia, o discurso se volta inteiramente à representação do interesse e à formulação das regras que moldam comportamentos na conformidade desse interesse.

O discurso da ciência e o discurso da filosofia, da mesma forma como o da ideologia, partem de uma situação de interesse, como, aliás, demonstra-o muito bem Jürgen Habermas, no ensaio "Conhecimento e interesse" (V.N. 71). Mas não se voltam, como a ideologia, à representação do interesse e à prescrição de modelos de ação conformes a ele.

A consciência, isto é, o homem como capacidade, não só de agir sobre a natureza, mas de representá-la pela linguagem, representando simultaneamente sua ação, articula-se, frente à realidade, em três níveis: empírico, teórico e racional.⁶⁹ O nível empírico, a empiria, é a vida cotidiana, os fatos à medida em que ocorrem, os acontecimentos à medida em que sucedem. Tais fatos, tais acontecimentos, repercutem no homem sob a forma de sensações, que ele organiza como percepções. A característica deste nível é a imediatidade. A representação empírica é o senso comum, a religiosidade comum, as regras de vida cristalizadas em aforismas, os anexins, os provérbios, a moralidade, o folclore. É neste nível também que se situa a ideologia, ou discurso do interesse imediato. O nível teórico supera a imediatidade, organizando os perceptos, que por sua vez já tinham sido organizados pelo entendimento, encontrando relações entre eles. Teoria é visão de conjunto: as coisas, quando determinadas, quer dizer, relacionadas umas às outras, deixam de ser separadas, passam a ser conjuntos. Toda ciência é teoria científica. A visão comum da ciência como manipulação direta dos fatos corresponde melhor à técnica; e mesmo sua concepção positivista, como organização direta dos fatos, acaba reduzindo-se à primeira. A ciência, como teoria, é mais densa. A densidade dos conceitos está na razão direta de sua riqueza de determinações. Uma pedra que cai é um fato físico. Já a queda dos corpos é uma questão teórica, e a lei da gravidade é sua explicação, no bojo de uma teoria científica, a teoria gravitacional. O nível mais elevado de teoria, aquele onde os conceitos são mais densos, é o da razão filosófica. Dos fatos da natureza à teoria física e desta à filosofia da natureza há diferença de graus; dos acontecimentos humanos à teoria histórica e desta à filosofia da história, dos fatos sociais à teoria sociológica e desta à filosofia social, idem. Só que os degraus não são necessários. Para fazer filosofia, mesmo *en métier*, não é preciso ter feito ciência ou ter passado pela teoria científica. A filosofia não é uma "reflexão sobre a ciência". Muito menos uma simples análise do discurso científico. Não obstante, a ciência constituída é um produto cultural, integra a práxis humana e, como tal, faz parte da realidade a ser pensada pela filosofia.

O interesse não derroga a objetividade. O pressuposto positivista e relativista, surto moderno do velho ceticismo, é que não há uma verdade objetiva; há verdades, dependendo do ponto de vista ou do interesse de quem as proclama. Há uma falácia no argumento, que consiste de identificar neutralidade com objetividade, eliminando a objetividade à constatação de falta de neutralidade. Se todo conhecimento, como estamos vendo, funda-se num interesse, que pode não ser imediato, como nas formulações teóricas e racionais, mas mediatizado pelas relações sociais, segue-se que a neutralidade absoluta é uma abstração. Não se segue daí, todavia, que a objetividade, como fidelidade da representação ao representado, e

69. Henrique C. de Lima Vaz, *Ontologia e história*, 1968. Admitindo os passos sucessivos de articulação da consciência face à realidade, apresentados por Lima Vaz às páginas 304 e 305, e admitindo mesmo a descrição do que é próprio a cada patamar, apenas inverte a denominação do segundo e do terceiro graus, por entender que o trabalho *teórico* se inicia no nível científico, em que "o imediato empírico é mediatizado pelo conceito", enquanto que o *racional* por excelência cabe ao filosófico, onde "a estrutura do mundo dos objetos constitui propriamente uma totalidade de sentido".

que consiste exatamente da recuperação do movimento do real no discurso, seja afetada pelo interesse que origina o conhecimento. Ao contrário: é na medida em que o discurso revela o tipo de interesse que se encontra por debaixo ou por trás dos fenômenos que mais objetivo se torna, ou seja, mais fiel à realidade, que não tem outra maneira de se apresentar aos indivíduos humanos senão por via do modo de ser social desses mesmos indivíduos.

A ideologia é a oração histórica por excelência. Como oração precisa ter sujeito, predicado e objeto. Como histórica, tem que ter os adjuntos circunstanciais de tempo, de lugar e de modo.

O sujeito da ideologia é coletivo. Pode ser uma classe social, uma fração de classe ou uma coalizão de classes. Dependendo dos adjuntos circunstanciais, que determinam historicamente o sujeito, este pode ser uma totalidade de espectro mais amplo, como uma *nação*, por exemplo. Mas, neste caso, trata-se de sujeito oculto, pois, proximamente, quem predica a ação ideológica é um sujeito mais identificado com a circunstância histórica, a classe, fração ou coalizão de classes.

O objeto da ideologia é o poder. Quer dizer: a ideologia só se articula como oração histórica do interesse quando este interesse se reveste de sua feição especificamente política, na disputa do poder.

Enfim, o predicado da ideologia, o seu *verbo*, seu conteúdo, seu núcleo de significação, é a justificação que o sujeito apresenta de sua pretensão ao objeto. A justificação é o predicado genérico da ideologia. Ele se reveste da característica específica da *legitimação* quando o sujeito já detém o poder. Neste caso temos uma ideologia conservadora. Toda vez que o sujeito é aspirante ao poder, um *novis rebus studens*, no sentido ciceroniano de "pretendente a novas coisas"⁷⁰, para si ou para um ou mais aliados, a ideologia não se reveste da forma de legitimação, mas da justificação propriamente dita. Em um e em outro caso, a explicação consiste de apresentar o que é uma postulação particular como sendo um *bem comum*, universalmente conveniente a todos os agentes históricos em presença.

Morfologicamente, o discurso ideológico caracteriza-se por ser *lacunar*⁷¹,

70. Marco Túlio Cícero, *In Catilinam orationes IV*, 1953, 1ª Oração, I.3, p.10. Nesta passagem, Cícero lembra ao Senado, dentro de uma linha rigorosamente conservadora, que os antigos não condescendiam com os inimigos da república. E foi assim que Servílio Ahala tinha matado com sua própria mão Esperidião Mélio, *novis rebus studentem*, "desejoso de novas coisas", um revolucionário. Danto exemplos do rigor dos antigos, Cícero queria induzir o Senado a tomar uma atitude contra Catilina, que vinha maquinando uma sedição contra a república. As *Catilinárias* representam um dos altos momentos do discurso ideológico conservador.

71. Marilena Chauí, *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, 1982, 2º capítulo, "Crítica e ideologia", p.15 uq. 38. Veja-se especialmente: "O discurso ideológico é um discurso feito de espaços em branco, como uma frase na qual houvesse lacunas. A coerência desse discurso (o fato de que se mantenham como uma lógica coerente e que exerça um poder sobre os sujeitos sociais e políticos) não é uma coerência nem um poder obtidos *malgrado* as lacunas, *malgrado* os espaços em branco, *malgrado* o que fica oculto; ao contrário, é graças aos brancos, graças às lacunas entre as suas partes que esse discurso se apresenta como coerente" (p.21 e 22). Um trabalho amplo sobre a questão da ideologia está em J. Habermas, *Técnica e conhecimento enquanto "ideologia"*, do qual dois ensaios, constituindo dois capítulos, um homônimo, outro "Conhecimento e interesse", estão em: Walter Benjamin *et al.*, Textos escolhidos, 1980.

possuir uma descontinuidade interna. Como peça de convencimento, a oração histórica do interesse político, que é a ideologia, consiste de apresentar, como argumento, o que pode realmente coincidir com o interesse geral e omitir o que, com toda a evidência, é interesse apenas do sujeito da oração ideológica.

Dessa maneira, a discussão sobre se toda representação da realidade histórica é ideológica parece-me poder esclarecer-se. A resposta é: nem toda. Mas toda representação da realidade histórica, formulada por sujeitos históricos determinados, tendo por objeto o poder, é ideológica.

A clássica orientação de Marx e Engels n'*A ideologia alemã* sobre a ideologia como falseamento do real para manter a dominação restringe-se, portanto, a um determinado discurso: o da classe dominante. E à condição de que, por "falseamento do real", entendamos a omissão do particularismo como estratégia retórica para acentuar o universalismo da proposta. Mas a mesma estratégia pode ser utilizada pelo sujeito não detentor do poder. E aqui me posiciono sobre essa longa disputa no interior da teoria socialista: se o discurso revolucionário do proletariado é uma ideologia ou se, coincidindo inteiramente com a verdade histórica, que em cada momento só cabe a um sujeito, o que se coloca na perspectiva da liberação das forças produtivas, deixa de ser ideologia e passa a ser propriamente *ciência*. Penso que a disjuntiva *se, se* está mal formulada nesses termos. Entendo que o discurso do sujeito aspirante ao poder é uma ideologia na mesma medida em que o é o discurso do sujeito mantenedor do poder. Entendo também que a questão da ciência não se coloca como alternativa à ideologia. A teoria científica, como já vimos no lugar certo, tem sua validade independentemente de ser ou não apropriada por sujeitos históricos em disputa do poder. Isto também não diz respeito à neutralidade da ciência. Como também já foi visto no lugar certo, nenhuma representação humana é *neutra*; toda ela se reveste de *interesse*. Mas a ciência, mesmo sem ser neutra e a despeito de sempre se revestir de interesse, pode ser e deve ser *objetiva* para que seja ciência. Quanto à objetividade, de que também já tratamos noutro lugar, ela diz respeito ao acesso do pensamento à totalidade do real.

Creio que a concepção de ideologia que acabo de expor seja dotada de alguma originalidade e possa prestar-se ao esclarecimento de uma área realmente inçada de malentendidos. Não posso deixar de prestar tributo a Antonio Gramsci, o primeiro pensador contemporâneo a contribuir para o deslinde dessa área controversa ao elaborar a teoria da ideologia ampliada.

Admitindo, pois, a separação que vimos de estabelecer, é possível afirmar que o discurso teórico e filosófico, se bem que tão interessado quanto o ideológico, dele se distingue por não se vincular, na prática social, diretamente ao projeto político. É a partir daí que será possível compreender a separação, feita pelo próprio Corbisier, entre o caráter ideológico de suas primeiras fases e sua superação na última.

1.03.3. Nação e estado nacional.

A ideologia do nacionalismo trabalha com o conceito de *nação*, tipicamente moderno e elaborado em conjunto com o de *estado nacional*. A doutrina do estado, construída após a ruína da feudalidade, precisava encontrar-lhe uma base humana, já que a base física (o território) estava em disputa. Encontrou-se a *nação*. Em comum com a territorialidade, base física, a nacionalidade, base humana, tinha a "naturalidade". Todo o esforço da doutrina do estado nacional consistiu precisamente de demonstrar que o liame nação-estado era da ordem da natureza, não da convenção. Porque a natureza é incontrastável, ao passo que a convenção pode ser denunciada sempre que as coisas mudam: *pacta sunt servanda* – os pactos devem ser mantidos – *rebus sic stantibus* – desde que as coisas permaneçam do mesmo modo. Já os direitos da natureza, estes não se derrogam, ainda que mudem as coisas. A assimilação do social ao natural, prevalecendo o natural, foi a estratégia de justificação da ordem sócio-política do capitalismo desde os seus albores. A teoria jusnaturalista perpassa o pensamento moderno ocidental do Renascimento ao Iluminismo. Sua primeira grande crise é com Hegel – mas aqui a crise não era mais apenas do lado do pensamento, senão que da realidade social.⁷²

Nação vem do latim *natio, onis*. Interessante observar que o seu significado moderno, de estrutura social global coincidente com a base humana do estado, já existia no latim. Mas não era seu primeiro nem o mais importante significado. Nação, primeiramente, queria dizer *nascimento* em geral e especialmente o das crias de um animal, a ninhada. Em segundo lugar nação já prefigurava o sentido moderno, designando o conjunto dos indivíduos nascidos no mesmo tempo ou no mesmo lugar. Por extensão, veio a significar o "povo" de certa unidade política. Este é, acrescido de outras determinações, o sentido moderno do termo. Ainda no latim, e por extensão figurada, designava a raça, a gente, a espécie. Neste último sentido, aplicava-se não apenas ao ser humano, mas às espécies animais: "uma nação de tigres". Finalmente, e sempre como extensão do significado que mais se aproxima do moderno, isto é, de estrutura social básica do estado, *nações*, no plural, indicava o outro, no sentido político-religioso, os povos pagãos, os gentios, a gentilidade. *Natio*, no latim, derivava de *nascor, natus sum*, verbo depoente, com o significado de "nascer". Por sua vez, *nascor* vinha internamente de *gnascor*, que por sua vez prendia com *gigno, genui, genitum*, o mesmo que *geno, ui, itum*, "gerar". Portanto, na origem de nação, "gerar", a causa, e "nascer", o re-

72. Sobre a interlocução entre Hegel e o jusnaturalismo, v.: Norberto Bobbio, "Hegel e o jusnaturalismo", in: *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*, 1989. Sobre a crise histórica do pensamento moderno ocidental, identificado com o idealismo alemão, em Hegel, v.: Karl Marx e Friederich Engels, *A ideologia alemã e outros escritos*, 1965.

sultado. Para o jusnaturalismo, um termo rico, pois a nação, causa natural do estado, acabava resultando, pelo exercício da positividade jurídica que lhe era ínsita, em sua conseqüência, também natural.

Além disso, *geno*, gerar, dá origem a *gens*, *gentis*, a "gente", que é o conjunto das pessoas descendentes de um mesmo ancestral, varão e livre; e também a *gentes*, *gentium*, nome feminino plural que designava as nações estrangeiras, por oposição ao *populus romanus*. Do mesmo tronco lingüístico vinha *genius*, ii, gênio, a divindade geradora que presidia ao nascimento de alguém, demais de significar, como hoje, o talento. De gerar para nascer, causa e efeito. A causa geratriz do nascer tinha que ser de natureza varonil; daí *Genius*, o deus do nascimento. Já o efeito, o nascer em ato, havia de ser feminino; daí *Natio*, *onis*, a deusa do nascimento, palavra perturbadoramente semelhante à etimogênica de nação. Ainda de *geno* provinham *genitor*, o pai, e *genitrix*, a mãe; *genitalis*, que procria; e também *generatio*, geração, por *genero*, gerar, o mesmo que *geno*.⁷³

De maneira que a apropriação do conceito de nação pelo jusnaturalismo, pela concepção do estado e do direito dominante na modernidade, tinha uma base lingüística ponderável. Sem querer, como Platão no *Crátilo*⁷⁴, fazer derivar a natureza das coisas das palavras que a designam, como se estas fossem reveladoras daquela; mas admitindo, desde que a lingüística firmou-se como ciência social, que os signos de língua revelam e se explicam pelas relações sociais de que se originam, não há dúvida de que essa ilustre ascendência da nação tem algo a ver com o seu significado. E isto me parece que fica bem claro no contexto do pensamento jusnaturalista. Mas também não é aqui o lugar de comprová-lo.⁷⁵

O certo é que a nação, como totalidade social historicamente determinada, está ligada ao estado, dito nacional, que se constrói com a destruição da feudalidade. Mas é possível falar da nação como uma "totalidade social historicamente determinada"? Ou antes a nação é uma noção abstrata, que só ganha corpo no corpo da ideologia, como uma das formas de legitimação do estado moderno? Habermas, por exemplo, distingue dois momentos em que a nação é chamada a legitimar o estado burguês: no seu período de formação, quando ela é tranqüila, pacífica, e convive com as diversidades culturais, bastando-lhe o denominador co-

73. Toda esta pesquisa etimológica, não a encontrando feita por autores que tratam da questão da nação, empreendi-a individualmente, para este trabalho de tese.

74. Platão, no *Crátilo*, diálogo sobre a justeza dos nomes, "sustenta que o nome de uma coisa significa a natureza dessa coisa. Assim adota uma concepção que se liga à origem sobrenatural do conhecimento e da palavra, segundo a qual falar não é emitir um simples sopro de ar, um *flatus vocis*, senão revelar a própria natureza dos seres", cf. Nota nº 22, pág. 166, in: Jean-Jacques Rousseau, "Ensaio sobre a origem das línguas", *Os pensadores*, 1983.

75. A escola do direito natural inclui um amplo arco, de Hobbes a Rousseau, com continuidade em Bentham e ruptura em Hegel. A necessidade desse estudo fica aí indicada. Sobre essa genealogia, v. Norberto Bobbio, *op. cit.*

mun da unidade lingüística; e no seu período dramático, quando o movimento operário passa a representar uma ameaça à integridade do estado.⁷⁶

O que confere realidade a uma totalidade social não é, evidentemente, a tangibilidade – o que é primário, nem a faticidade – o que, sem ser primário, contraria o pressuposto deste trabalho, já anunciado, de um desenvolvimento dialético, sabendo-se que a faticidade é a exigência básica do positivismo, de Durkheim a Gurvitch.⁷⁷ A realidade de uma totalidade social deriva de ser ela o resultado de uma síntese de determinações. Marx, na *Introdução*, aborda tão perfeitamente essa questão que não vejo inconveniente na citação um pouco mais longa:

"Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, em economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isso é falso. A população é uma abstração, se desprezar, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, essas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc., não é nada. Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. Chegados a esse ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não com uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas".⁷⁸

76. Jürgen Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, 1990, Cap.IV, "Problemas de legitimação no estado moderno", item e) *Nação*, p.233.

77. Émile Durkheim, *As regras do método sociológico*, 1966, e Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, 1963. Durkheim é o fundador da escola metodológica da faticidade. Quanto a Gurvitch, no início do segundo tomo de *La vocation*, estabelece claramente sua filiação e continuidade à escola de Durkheim, à pág.3 e ss.

78. Karl Marx, *Para a crítica da economia política*, op. cit., p.14.

Nesse mesmo texto, em que dá como exemplo de totalidade desse tipo, não só a população, mas igualmente a nação e o estado, Marx conclui: "O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese...".⁷⁹

Ora a nação, como totalidade, tem origem e desenvolvimento histórico determinados. Sua aparição, no dealbar do mundo moderno, é contemporânea da formação das classes sociais nascidas com o modo de produção capitalista. As classes sociais constituem ao mesmo tempo a negação da nação, já que representam a cisão do todo, e a sua afirmação, pois é no discurso da unidade, suscitado pela diversidade, que ela se reconhece. A partir de quê? Raciocinemos analogicamente: a classe social toma consciência de si mediante uma manifestação histórica, uma greve, por exemplo, no momento em que identifica um interesse comum, oponível a outro. A "fenomenologia do espírito de classe" já foi feita.⁸⁰ Da mesma maneira, a nação se reconhece como tal quando o interesse comum se patenteia, na oponibilidade ao outro. O conflito internacional, de que a guerra é um episódio extremo, é a contradição no plano das nações. Poder-se-á objetar que o denominado "conflito internacional" é antes um conflito entre estados do que entre nações. Sendo assim, não é determinante de realidades nacionais. Tal raciocínio (que opõe entre si as classes dominantes de diferentes estados) peca por trabalhar sobre o abstrato, em vez de partir de como concretamente cada nação produz e se posiciona, do ponto de vista das relações de produção, com outras nações. Em todas as suas fases de expansão, com base na concorrência, o capitalismo marcou-se, não só pelos conflitos internos entre classes sociais, mas por conflitos reais entre distintas nações. Não é preciso dizer o quanto foram agudos esses conflitos no período mercantilista, opondo metrópole e colônia, de um lado, e, de outro, metrópoles entre si, com base na divisão internacional do trabalho.⁸¹ Nem insistir nos conflitos posteriores entre as nações especializadas na extração de riquezas coloniais e as que se anteciparam na industrialização, justamente por terem sido as que, no momento anterior, tinham-se especializado na comercialização e financiamento da produção colonial e, assim, acumulado o capital necessário à fase posterior.

Também não se diga que estes conflitos deram-se antes entre estados do que entre nações. Tal raciocínio é eivado de formalismo. Por certo é o estado que declara a guerra – o que não é senão o momento formal de um conflito real.

79. *Id.*, *ibid.*, p.14.

80. Georg Lukács, *History and class consciousness: studies in marxist dialectics*, 1971.

81. Cf. Maurice Dobb, *A evolução do capitalismo*, 1965, especialmente o capítulo quinto, "A acumulação de capital e o mercantilismo", p.219 *uq.* 271. E também: Leo Huberman, *História da riqueza do homem*, 1967, com grande riqueza de dados compilados nos anais das monarquias européias do quinhetismo e dos seiscentismo.

Além disso, é incontestável que a formação de nações no mundo moderno foi simultânea à constituição do próprio "estado moderno", ou "estado nacional", e somente ganha sentido à luz dos profundos câmbios estruturais da economia na passagem da feudalidade para o capitalismo mercantil. De fato, o sistema feudal era o de uma economia agrária e pequeno-artesanal, baseada na propriedade individual dos meios de produção – ferramentas e utensílios – e relacionada à posse da terra por agricultores, que pagavam aos seus proprietários, os nobres, que também detinham o poder político local, a renda pelo uso do fundo e o imposto pela prestação de garantia. Quando esse sistema foi quebrado – e sua quebra se deveu ao desenvolvimento das forças produtivas, possibilitando a produção de excedentes e a ampliação do consumo, que era familiar e local, o que significava a necessidade de organizar a troca em grande escala, ou seja, o comércio, – e se instalou a *empresa mercantil*, juntamente quebraram-se vínculos políticos e valores culturais. Num ambiente de troca ampliada o poder local, propriamente feudal, ampliou-se territorialmente, o baronato perdendo força e ganhando-a a realeza. A nova classe mercantil, proprietária agora do capital, dito mercantil, de conquista em conquista, ampliou seu poder político, por via de alianças com a realeza. Esta também se fortaleceu pelo aporte tributário que escorreu do bolso mercantil. A simbiose realeza-burguesia mercantil reponta, exemplarmente, nas *companhias de comércio*, fundadas pela coroa e mantidas pela burguesia, para expandir o comércio e realizar os objetivos do capital comercial. A força expansiva do capital comercial criou a nação e gerou o estado nacional. Quando a teoria do estado, ensinada nas faculdades de direito, proclama, candidamente, em nossos dias, que o "estado em geral", quer dizer, o estado abstrato, tem por base a nação, isto é, a nação abstrata, e que esta tem como um dos seus elementos constituintes a língua, toda esta algarávia é rigorosamente incompreensível. Mas quando se capta o momento de formação do estado nacional, dentro do mesmo processo histórico onde se forma a nação, passa-se a compreender em que sentido a língua pode ser um dos seus elementos "constitutivos". É que a unificação da língua é exigência da expansão comercial, como elemento facilitador da troca no território ampliado do mesmo estado. Por isso o castelhano é adotado, pela corte de Castela, como língua oficial da "nação espanhola", em lugar do catalão, do basco ou do galego; o francês, da "nação francesa"; e mais tarde o prussiano, ou "alto alemão" (*hoch Deutsch*), em lugar do bávaro, do suábio etc., como língua da "nação alemã", e o toscano, em lugar do vêneto, do napolitano ou do siciliano, como língua da "nação italiana". Paralelamente, veio a unificação da moeda, não só para facilitar a troca física, mas para instituir o crédito, ou troca abstrata. Veio também a infra-estrutura de transporte, para viabilizar o escoamento de mercadorias, através das estradas reais, e o correio real, para acelerar a comunicação mercantil entre as "praças" do reino. O sistema tributário adequou-se à nova realidade, com a eliminação progressiva dos impostos feudais e a criação dos tributos da coroa. Por essa via é que a burguesia mercantil subsidiou a realeza. A contraprestação veio sob a forma do direito, que se nacionalizou, tornou-se protecionista e, sob a denominação de "direito comum", acabou por se sobrepor ao direito canônico. O processo nacional é, dessarte, um longo e penoso caminho, que encontrou pela frente inúmeras resistên-

cias, interna e externamente. Ou seja: a nação foi construída a partir de uma situação histórica concreta e como síntese de contradições surgidas a partir da contradição básica entre a nova forma de produzir e a antiga. Nesse processo o homem concreto provou sua superioridade sobre a natureza e impôs novas formas de dominá-la, criando, conjuntamente, novas formas de relacionamento social e de representação de seu novo ser-no-mundo. A cultura nacional, longe de ser uma abstração fantasiosa, tem suas raízes fincadas no solo histórico.⁸²

O pensamento marxista mais preso à "ortodoxia" demonstrou impermeabilidade e até aversão ao conceito de nação e à sua apropriação ideológica nacionalista. O fundamental dessa postura foi imaginar que admitir a realidade da nação seria aceitar a impostura burguesa que a criou, como unidade, para dissimular a diversidade contraditória do tecido social. Ademais, admitir a nação seria o primeiro passo para admitir o nacionalismo, o que seria rigorosamente contrário à tese do internacionalismo proletário.

Há muitos equívocos a esclarecer. Antes de tudo, admitir a realidade da nação, numa perspectiva dialética, não significa "comprar um elefante branco" e depois não saber como se desfazer dele. Admitir a nação, dialeticamente, é deixar de admiti-la ao mesmo tempo. Se a nação se determina na relação entre as nações, ela pode tornar-se uma abstração, isto é, destituir-se de conteúdo, se o tipo de relações conflitivas é superado.

Se a nação serve ao propósito de encobrir, esmaecer ou eliminar o conflito de classes, é porque sua realidade forte enfraqueceu e o que era a nação é agora o fantasma da nação. Cumpre à razão dialética solerte distinguir a história viva e os resíduos mortos da história. No entanto, sobrepor o modelo à realidade, ainda que o modelo proclame a contradição como princípio, é anti-dialético. É o supra-sumo do idealismo. Apesar da paixão que suscita (a ponto de um isebiano de esquerda, Álvaro Vieira Pinto, considerá-la uma mescla de racional e passional⁸³), a nação também pode converter-se num "obscuro objeto de desejo". Isto não elimina sua realidade, embora a incline substancialmente para o terreno do ideológico, onde as pulsões do desejo predominam, na configuração do lado utópico da ideologia. O conflito nacionalismo x internacionalismo situa-se neste terreno. Lênin afirmou que o nacionalismo poderia ser um importante momento tático na estratégia global do internacionalismo. Na base da discussão, o conceito de "classe universal" atribuído ao proletariado, entrando em conflito com a nação, que, portanto, não poderia deixar de ser um constructo burguês.⁸⁴ No entanto, o que se deixou de ver, na paixão do debate ideológico, é que aquilo que estava sendo internacionalizado ainda não era o conflito entre as classes fundamentais do capitalismo. No momento em que este conflito se internacionalizasse, então, sim, seria o caso

82. *Id. ibid.*

83. Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, 1960.

84. Vladimir Ilitch Lênin, *Sobre o direito das nações à autodeterminação*, 1978.

de se estabelecer a oposição ideológica nacionalismo x internacionalismo. A antecipação desse debate ideológico pode ter contribuído para a internacionalização mansa e pacífica de outros mecanismos de hegemonia internacional, que passaram despercebidos.⁸⁵ Sob este aspecto, a tática de Lênin não era errônea, apenas incompleta. Coube aos "heterodoxos", notadamente na Europa, chamar a atenção para aqueles mecanismos.⁸⁶ E coube à prática viva de amplos setores do povo e da intelectualidade de países de capitalismo tardio, como o Brasil, realizar a crítica em ato aos preconceitos teóricos. Da mesma maneira, o ressurgimento dramático de nacionalismos no leste europeu e na Ásia, além de outras partes, está a evidenciar que sua superação, ou era ilusória, ou incompleta, como o fogo que amortece nas brasas sob a cinza e a qualquer vento reacende e volta a flamejar.

No que toca à prática viva nos países de capitalismo tardio, como o Brasil, é o assunto de que estamos tratando.

1.03.4. *História e cultura.*

Outro conceito, interligado ao de nação, que é necessário esclarecer, não só porque historicamente se enlaça com ele, sendo até outra das bandeiras da modernidade, mas também porque no caso específico que estamos estudando, a obra de Corbisier, chega a ser emblemático, é o conceito de cultura.

Também a *cultura* é conceito moderno, só admissível a partir da profunda ruptura que representou a derruição da feudalidade. Na *Introdução* de *A razão na história*, de Hegel, Kostas Papaioannou observa que, no sentido em que chegou aos nossos dias, a história é algo inconcebível no pensamento antigo e no medieval.⁸⁷ Podemos acrescentar que a mesma coisa acontece com a cultura. Isto porque, na representação que fazia do mundo e de sua ação em relação ao mundo, o homem antigo e o medieval não viam a si próprio na condição de sujeito. Este era rigorosamente transcendente à existência: do mundo e do homem. Por isso,

85. A *nova ordem* internacional, inaugurada pelo presidente norte-americano George Bush, é o ponto de ruptura do sistema hegemônico construído pelos Estados Unidos após o fim da segunda grande guerra.

86. "Definimos *marxismo heterodoxo* uma leitura de Marx não regida pelos moldes 'ortodoxos' definidos pelo chamado 'marxismo-leninismo-stalinismo' ou 'marxismo-leninismo-trotskyismo', que fundamentam as análises dos PCs vinculados ao modelo da URSS...", diz Maurício Tragtenberg na "Introdução" a: Maurício Tragtenberg (org.), *Marxismo heterodoxo*, 1981. Neste sentido, compreendemos como heterodoxos os pensadores europeus, inspirados em Marx, que se ligaram, direta ou indiretamente, à chamada escola de Frankfurt.

87. Kostas Papaioannou, "*Hegel et la philosophie de l'histoire*", introdução a: G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire: introduction à la philosophie de l'histoire*, 1965, p.5 uq. 19.

a ordem do mundo era *dada* e correspondia, na antiguidade, à idéia de *cosmos*, e, no medievo, à de *providência*.⁸⁸ Só a descoberta da subjetividade, com a liberação da imensa energia produtiva que se encontrava encarcerada nos limites fechados da formação social feudal, permitiu representar o mundo como "ordenação", não como "ordem", a ação do homem sobre o mundo como "trabalho" e a representação dessa ação como "cultura". Esse triunfo sobre o caos, antes obra do destino, ou da providência, passa a representar-se como *história*, no mesmo contexto em que a escritura da história é a *cultura*.

A explosão cultural da modernidade, que, em geral, é conhecida na sua face erudita, na obra de seus grandes escritores, filósofos e poetas, foi, na verdade, um fenômeno de grande magnitude e profundidade, atingindo todas as camadas da sociedade e abrangendo os mais diversos âmbitos do conhecimento. A gente simples, presa do "grande medo" que se apossou do ocidente europeu no medievo,⁸⁹ súbito se viu liberta, dotada de asas, e se pôs a voar. Sistemas completos sobre a origem do mundo e do homem, revelando uma ousadia "intolerável" aos olhos dos que detinham o monopólio "legítimo" de tais conhecimentos e de sua docência, foram elaborados e postos a circular por moleiros, padeiros e tanoeiros, que não raro acabaram pagando alto preço por tal temeridade.⁹⁰ A heterodoxia religiosa, representada no nível erudito pela reforma protestante, deu numa profusão de "heresias" populares, que circulavam sob a forma de poemas cantados nos estratos iletrados. E as grandes revoluções burguesas, que são o coroamento desse período inquieto, tiveram seu contraponto "popularesco" em um sem-número de sedições, revoltas e rebeliões.

À medida que se abre, sob o influxo do novo modo de produção e suas técnicas prodigiosas, o homem europeu, depois de um longo sedentarismo, põe-se a viajar. Do que vê, nas suas andanças, dá conta aos parentes, amigos e vizinhos, quando volta. As "novelas", ou relatos das novidades, surgem por aí. Como as andanças percorrem as vias romanas, e cortam províncias romanas, as novelas passam a denominar-se *romances*. O romance identifica-se tão profundamente com a cultura da modernidade, ou esta se vê expressa tão fielmente naquele, que o momento mais profundo da cultura moderna é o romantismo. (Bem entendido: refiro-me à palavra "romantismo", não ao movimento romântico, bem posterior ao romance. Etimologicamente, "romantismo" prende com "romance" que por sua vez prende com "romano").

A filosofia da cultura encontra em Hegel seu momento superior de elaboração. Segundo Marx, isto se deve a que Hegel espelha a burguesia no seu auge de criatividade como classe revolucionária. A filosofia da cultura está contida na totalidade de sua obra,

88. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p.58.

89. Jean Delumeau, *O medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, 1989.

90. Carlo Ginzburg, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*, 1987. Assim como Delumeau (v. Nota anterior), Ginzburg participa do movimento de renovação historiográfica denominado "história das mentalidades", iniciado por volta de 1950 com Lucien Fèbvre, e que busca captar, não apenas o movimento histórico das grandes instituições e estruturas, mas o cotidiano dos "agentes miúdos", e não somente o desenvolvimento racional da humanidade, mas a história da paixão.

mas particularmente na *Fenomenologia do espírito*⁹¹ e na *Filosofia do Direito*⁹². A *Fenomenologia*, que é, no dizer de Jean Hyppolite (talvez seu mais reputado intérprete), "a elevação da consciência empírica ao saber absoluto"⁹³, tem uma estrutura que reproduz o itinerário dessa elevação: o primeiro capítulo é dedicado à consciência (sensação, percepção e entendimento); o segundo à autoconsciência; o terceiro à razão; o quarto ao espírito. É na dialética do espírito, no duplo movimento de sua exteriorização e interiorização, que se coloca a realidade da cultura, na seção intitulada: "O mundo do espírito estranha de si". Segundo Horkheimer, a melhor chave para decifrar Hegel é substituir "espírito" por "homem"⁹⁴. A exteriorização do espírito, ou: as relações dos homens com a natureza, pelo desejo (sistema de carências, na Filosofia do direito), pelo trabalho (atividade própria do homem no sistema de carências), pela linguagem, pelas instituições sociais (como a família), pelo estado (ápice do sistema da liberdade), pela religião, pela arte, pela ciência e pela filosofia – tais relações são a cultura. Inversamente dito: a cultura é o real enquanto manifestação do espírito. Então: o espírito é cultura, pois seu modo de existência é encarnado nela; e o real se define pela cultura. A dialética da cultura é o duplo movimento de exteriorização e interiorização do espírito. Ao se exteriorizar o espírito manifesta-se nas *obras* que produz; é o *espírito objetivo*. Ao se reconhecer nessas obras, isto é, ao compreendê-las como fruto de sua atividade, a si mesmo como produtor delas e enfim ver que as obras são ele próprio, o espírito interioriza-se, retorna a si mesmo; é o *espírito subjetivo*.⁹⁵

A crítica de Marx à filosofia da cultura de Hegel estabelece os parâmetros dentro dos quais se moverá essa disciplina filosófica na contemporaneidade. As conquistas hegelianas, a começar da translação da constituição do real da cosmologia e da teologia para a antropologia e de sua composição como cultura, manifestando-se historicamente (na e pela história), são conservadas. O momento de sua superação está na consideração de que essa história não é o itinerário do apossamento do espírito por si mesmo nem o de sua manifestação pelas obras que o revelam, senão que é o modo real como homens concretos produzem realmente suas condições de existência. Sabemos que esse modo real de produção da existência humana, que é radicalmente o ponto de partida de Marx, não é em Hegel senão o

91. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 1985.

92. *Id.*, *Princípios da filosofia do direito*, s/d.

93. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, 1974, p.18.

94. Max Horkheimer, "Teoria tradicional e teoria crítica", in: Walter Benjamin *et al.*, *Textos escolhidos* (Os Pensadores), 1980.

95. Em *Formação e problema da cultura brasileira*, como se verá oportunamente, Roland Corbisier trabalha especialmente a distinção entre o aspecto objetivo e o subjetivo da cultura, inspirando-se em Hegel.

"sistema de carências" – a vida econômica, um dos três momentos de sua sociedade civil.⁹⁶ Refletir sobre esse sistema é, ou tem sido, a tarefa de uma ciência específica, a economia política, na obra de J.B. Say, Adam Smith e Ricardo.⁹⁷ E é só. Já em Marx a realidade da produção é a origem de toda a cadeia de determinações. A partir dela, o homem produz, produz-se e se reproduz; também produz e reproduz, na forma do trabalho, sua relação com a natureza; produz e reproduz sua interação com os outros homens, na forma das relações sociais, que surgem das relações de produção, pela divisão social do trabalho e pela forma da propriedade; e enfim representa no pensamento essas relações pela cultura. Esta representação ou é fiel, na captação das relações sociais, ou é falseadora, na forma da ideologia.

Estes parâmetros, o hegeliano e o marxiano, com as respectivas linhas de descendência,⁹⁸ balizam, como disse pouco antes, o campo da filosofia da cultura contemporânea. Estudo realizado sob os auspícios de instituição especializada no trato da questão, dentro do quadro referencial marxista, dá conta de que, na teoria da cultura em geral, predomina largamente a tradição idealista, seja na sua inspiração kantiana, seja na hegeliana. Segundo esse estudo, o idealismo prepondera por ser a tradição filosófica burguesa predominante. E também porque a teoria inspirada no marxismo, se por um lado permitiu entender a natureza da determinação sócio-histórica das idéias, não conseguiu entender adequadamente a economia interna do campo das idéias. Faltou-lhe "uma teoria adequada da *representação*",⁹⁹ sem a qual a especificidade da "região ideológica" – ou, prefiro dizer, do "âmbito da cultura" – não pode ser compreendida.

Segundo Pierre Bourdieu, que me parece estar enriquecendo a tradição inaugurada por Marx, ao invés de a estar negando, a linha teórica inspirada no kantismo busca sobretudo as "relações internas" de um "campo de classificações". A cultura assim entendida é ontologicamente autônoma em relação aos processos sociais. Paradoxalmente, essa perspectiva não permite entender a autonomização do campo social da cultura no capitalismo desenvolvido. Precisamente porque não permite ver a cultura como um campo social. De outro lado, a tradição marxista, inaugurada com a *A Ideologia alemã*, só vê as "funções políticas" dos sistemas simbólicos, reduzindo o conjunto de sua economia a relações de poder e de dominação. Aliás, para Bourdieu, essa redução é comum a Marx e a Weber. Na perspectiva weberiana, os sistemas simbólicos são uma *alegoria* da organização social. Como o intento de

96. G.W.F. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, op. cit., seção 188, p.200.

97. *Id.*, *ibid.*, seção 189, p.201.

98. O mapeamento genealógico da filosofia contemporânea da cultura, e especificamente da teoria sociológica da cultura, está excelentemente feito em: Stuart Hall, "O interior da ciência: ideologia e a 'sociologia do conhecimento'", in: *Centre for Contemporary Cultural Studies, Da ideologia*, 1983.

99. *Id.*, *ibid.*, p.40. A instituição especializada, a que me refiro acima, é exatamente o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, da Universidade de Birmingham, Inglaterra.

Weber é descobrir a lógica da organização social, é possível estudá-la na forma alegórica da cultura. É o que ele faz em *O espírito do protestantismo e a lógica do capitalismo*.¹⁰⁰ Já para a tradição marxista, os sistemas simbólicos são uma *metáfora* determinada por condições de existência econômica e política, servindo para a reprodução e a transformação da sociedade.¹⁰¹

Na busca de uma síntese que supere tais orientações, Bourdieu mostra em que elas são inadequadas. A primeira, absolutizando as relações internas dos campos de significação, torna-se uma *lógica interior* à esfera simbólica, auto-suficiente, autônoma. É o problema epistemológico do idealismo. A segunda, Bourdieu considera reducionista, fazendo de todo campo de significações uma *ideologia* atada ao campo social das relações de classe. De nossa parte já vimos como superar o impasse, quando tratamos da questão da ideologia e de como sua ampliação por Gramsci permitiu-lhe sair do beco metafórico a que o sistema da *Ideologia alemã* tinha-a confinado. Quanto a Bourdieu, seu projeto é articular os dois campos, o das relações de significação e o das relações de classe. Para ele, as relações de significação não são "apenas" metafóricas de relações de classe, quer dizer, não correspondem apenas a uma translação de sentido (que é, por definição, a metáfora) da dominação social. A "ideologia revolucionária", no sentido gramsciano, não é nem uma contradição nos termos, absurdo lógico, nem apenas um ajuste automático da teoria correta ao sujeito social detentor da verdade própria de uma dada situação histórica. Mas também, na orientação de Bourdieu, as relações de significação não são "apenas" significantes; quer dizer, não são portadoras, isoladamente, do sentido que manifestam. "É *porque* elas realizam um trabalho simbólico de um certo tipo que podem funcionar como articulação de um outro campo - o campo das relações de classe; e conseqüentemente fazem também o trabalho de poder e dominação". Bourdieu: "É como instrumentos estruturados e estruturadores de comunicação e conhecimento que os 'sistemas simbólicos' cumprem sua função política como instrumentos de dominação... (Desse modo) o campo das posições ideológicas reproduz o campo das posições sociais numa forma transfigurada".¹⁰²

Assim como fiz com o conceito de nação, quero também aqui ver as lições que nos podem dar as palavras. Só que aqui podemos contar com pesquisa já feita, e feita com maestria, por Alfredo Bosi, na *Dialética da colonização*, de recente edição.¹⁰³ Ensina Bosi que *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, com particípio passado *cultus* e particípio futuro *culturus*. O verbo *colo* significava, na língua romana, "morar",

100. Max Weber, *Ensaio de sociologia*, 1968.

101. Centre for Contemporary Cultural Studies, *op. cit.*, p.40.

102. *Id.*, *ibid.*, p.40. V. também: Pierre Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, 1987.

103. Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, 1992, cap. 1, "Colônia, culto e cultura", p.11 e ss. O autor concede créditos, em nota remissiva, a Augusto Magne, com seu *Dicionário etimológico da língua latina*, editado em 1962, no Rio de Janeiro, pelo MEC.

"ocupar a terra", e, por extensão, "cultivar a terra". *Colônia*, derivada de *colo*, é o espaço que se ocupa e também a terra ou o povo que se pode trabalhar e sujeitar.

O núcleo ativo *colo* tem, assim, um lado operativo, indicador de trabalho, e um lado político, de exercício do poder, implícito na idéia de colonizar, de mandar ocupar, de fazer trabalhar. E dele derivam, de um lado o resíduo do trabalho, o que ficou no passado, *cultus*, o que foi trabalhado sobre a terra, cultivado, e também o que se trabalha sob a terra, o enterro dos mortos, o *culto*, o ritual em honra dos antepassados; de outro lado, o que se projeta para o futuro, *culturus*, o que se vai cultivar.

Trazendo esse cabedal significativo para as categorias com que estamos lidando, temos: 1º) o *trabalho*, relação "econômica" homem-natureza; 2º) o *produto* do trabalho, na sua forma diretamente econômica, o cultivado, e na mediação do signo, o culto; 3º) o *projeto*, quer dizer, o trabalho futuro, rigorosamente a *cultura*.

Estes três âmbitos significativos de *colo*, presente, passado e futuro, trabalho, culto e cultura, não são jamais encontrados em estado puro, quer dizer, na sua forma abstrata, mas sempre em estado de "impureza" histórica, mesclados à ganga dos conflitos que movem o acontecer humano no tempo. Nessa medida, aparecem como fruto da disputa social e, ao mesmo tempo, como crítica ativa dos desequilíbrios gerados na disputa. Particularmente o terceiro desdobramento de *colo*, a *cultura*, por ser o âmbito significativo que se projeta no tempo como o que está por ser feito, o projeto, o "a fazer", reveste-se dessa força crítica de que são dotadas só as potências genesíacas.

Assim, a cultura não se reduz à sua dimensão cognitiva (saber) nem à meramente ideológica (poder), mas é síntese desses momentos. Ela é um sistema simbólico, uma estrutura de significação, mas nem por isso é arbitrária. É produzida pelo trabalho coletivo dos homens, que interagem para sua produção. É social desde o início, como aliás fizeram ver Marx e Engels n'*A ideologia alemã*, na passagem que já citei sobre a origem da linguagem. Em relação ao grupo social - vizinhança urbana, povoado rural, aldeia indígena, classe social, meio acadêmico, nação etc. - a cultura, ou trama simbólica, é simultaneamente *constituída* e *constituente*. Como constituída, é uma realidade objetiva, que se expressa numa linguagem, em normas, em idéias acerca do mundo e da sociedade, num saber que organiza a própria vida. Determinada pelo modo como, em cada momento da história, os homens produzem as suas condições de existência, a realidade cultural, uma vez objetivada, tem sua economia própria. Objeto de estudo científico, a cultura, neste sentido, é o sistema de referência para a vida dos homens e de cada homem no interior do grupo ou dos grupos a que pertence. Já como constituinte, a cultura é o processo de destruição da realidade cultural objetiva, embora não se possa dizer que ela é a cultura subjetiva.

Em outros termos: determinada pelo tipo de relações que os homens mantêm entre si, a cultura possui um traço reverso de por seu turno determinar outros significados, aqueles mediante os quais os homens apreendem, classificam, ordenam o seu próprio mundo, num todo coerente que lhes serve de código, graças ao qual realizam outra função especificamente humana, a de comunicação.

Articuladas num circuito dialético de determinações, essas proposições podem unir-se da seguinte forma: é no curso de sua existência social que os homens produzem a cultura, que se distingue da produção material por sua estrutura significante; por sua vez, a cultura assim produzida é fonte de significados de que os homens se aproximam para a compreensão do mundo e de sua própria ação em relação ao mundo. A cultura, como significante, tem que se referir ao contexto mais amplo em que os homens se relacionam para a produção econômica, para o exercício do poder e para a própria troca simbólica.

Peculiar condição a da cultura, que ao mesmo tempo é determinada e determina. Foi para elidir a dificuldade que Althusser criou o conceito de *sobredeterminação*: entre a base econômica e a super-estrutura não há uma contradição simples, mas uma articulação complexa e desigual, onde uma estrutura condiciona a outra.¹⁰⁴ Sem adentrar a discussão sobre o estruturalismo, atribuído a Althusser, e sua variante reprodutivista, atribuída a Bourdieu, entendo que a *reversibilidade*, implicada por ambas estas teorias, fornece a chave para o entendimento do cultural no seio do sócio-econômico.

O que me parece indispensável, desde que o intuito seja efetivamente o estudo da cultura voltado para uma prática teórica desalienante, libertadora, comprometida com o resgate do homem separado de sua humanidade e identificado, no capitalismo, com a mercadoria, - é encontrar o *sentido dialético* da cultura. Se, como produto do modo histórico de produção, a cultura não faz mais do que reproduzir as relações sociais engendradas por esse modo de produção, então o projeto revolucionário, a prática teórica da resistência, a cultura de rebeldia - tudo isso não é senão um *flatus vocis*. Se, contrariamente, a cultura pode, assumida como prática teórica, retornar sobre a estrutura produtiva de que se originou, então há um sentido na ação cultural.¹⁰⁵ A realidade evolui contraditoriamente. Este é o princípio fundamental da dialética. Se a cultura, como dimensão do real, também evolui contraditoriamente, trata-se de descobrir, em cada momento, onde se encontra a positividade do simbólico, seu caráter conservador das relações sociais, e onde sua negatividade, seu caráter transformador da estrutura social.

104. Louis Althusser, no capítulo sexto, "Sobre a dialética materialista", na seção quinta deste, "Estrutura com dominante: contradição e overdeterminação", in: *Análise crítica da teoria marxista*, 1966, p.176 e ss. Na epígrafe da seção, Althusser destaca uma passagem da *Introdução à crítica da economia política*, em que Marx mostra onde está a dificuldade: "O ponto verdadeiramente difícil de compreender está aqui: como as relações de produção seguem um desenvolvimento desigual na qualidade das relações jurídicas?".

105. Acusado frequentemente de paralisar a ação política transformadora, por enfatizar demasiado a reprodutividade das instituições sociais capitalistas, Bourdieu defendeu-se exatamente na linha que indico acima: "A verdadeira ação política consiste em se servir do conhecimento do provável a fim de reforçar as chances do possível. Ela se opõe ao utopismo que - e nisto se assemelha à *magia* - pretende agir sobre o mundo através do discurso que formula performances a serem atingidas. O característico da ação política é exprimir e explorar, frequentemente de forma mais inconsciente do que consciente, as potencialidades inscritas no mundo social, nas suas contradições ou tendências imanentes". In: Pierre Bourdieu, *Questões de sociologia*, 1983. De outra parte, o conceito de *ação cultural*, no bojo do pensamento dialético, não poderia continuar prescindindo da reflexão sobre a questão do indivíduo. Esta foi uma das contribuições da Escola de Frankfurt para o enriquecimento da tradição marxista.

Caso sejamos incapazes de dialetizar o mundo da cultura, persistiremos em dilemas como o atual, quando as promessas de refazer a sociedade mudando as regras do sistema econômico parecem esboroar-se ante o fracasso do "socialismo real" e o revigoramento do capitalismo mundial.

1.03.5. Rumo à próxima estação.

Em resumo, tratei nas seções precedentes das seguintes questões: 1º) O conhecimento: sua possibilidade e suas condições; 2º) o interesse como condição básica do conhecimento; 3º) a ideologia como o discurso do interesse, sobre o interesse, para a realização do interesse; 4º) a consciência, seus níveis e os graus correspondentes de conhecimento; 5º) o conceito de nação: gênese histórica e problemas teóricos correlatos; 6º) cultura: gênese contemporânea à de nação; 7º) filosofia hegeliana da cultura; 8º) concepção marxiana de cultura: o impasse da ideologia; 9º) as sínteses do idealismo e marx-weberiana da cultura e a proposta de uma nova síntese por Bourdieu; 10º) em direção a uma re-dialetização da questão cultural.

Caso tenha tido algum êxito em dar conta dessas questões, creio ter elucidado o referencial a partir do qual volto-me agora para o objetivo principal deste trabalho: estudá-las no ambiente cultural brasileiro e, especialmente, no tratamento que receberam na obra de Roland Corbisier.

2.00. OS MARCOS HISTÓRICOS

2.00.1. O sentido de um trabalho crítico

Fazer um trabalho *crítico* sobre um empreendimento cultural, que significa tratar esse empreendimento dentro do processo histórico contraditório em que ele foi gerado, pressupõe indispensavelmente buscar os marcos históricos que balizaram sua manifestação, antes de adentrar sua massa propriamente simbólica. Ou seja: buscar compreender os movimentos da estrutura econômica, social, política e, por que não?, propriamente simbólica, no período em que se formou e realizou a obra cultural em estudo. Tal é o propósito deste trabalho.

Como aqui se pretende sopesar a contribuição de Roland Corbisier à formação da teoria da cultura brasileira, e o mais com isso correlato na esfera simbólica, – como, por exemplo, seu papel de ideólogo nas fases do ativismo pré-isebiano e isebiano – torna-se indispensável verificar os movimentos da sociedade brasileira no período de gestação e publicação de sua obra.

Esse período pode, *grosso modo*, ser fixado em cinquenta anos: dos anos quarenta aos anos noventa do século XX. Se tomarmos como critério historiográfico a data de publicação de seus livros, sem considerar artigos em revistas e jornais (que em muitos casos foram posteriormente compilados em livros), o período se escoaria de 1950, ano da publicação de *Consciência e nação*, a 1988, ano de edição da parte segunda do segundo tomo da *Introdução à filosofia*. No entanto, antes de 1950, ao longo dos anos quarenta, já Corbisier se manifestava como ativista político e escrevia artigos em revistas e jornais de São Paulo. E também depois de 1988, nestes primeiros e desconcertantes anos noventa, Roland Corbisier continua lampejando seu espírito vivaz em cursos, palestras e publicações na imprensa. De maneira que, se fixarmos o período de 1940-1993 como sendo o de referência histórica, não pecaremos por desmedida, nem restritiva nem ampliativa.

2.00.2. *Sob o signo da dependência*

O Brasil tardou muito a ingressar na economia capitalista moderna. Como país colonizado, viveu seus primeiros trezentos anos numa como que pré-história econômica e social. A economia colonial brasileira caracterizou-se por ter o seu centro dinâmico situado fora do país. A produção local, tirante a do subsistema da subsistência, destinava-se essencialmente à exportação. Como um todo, o empreendimento colonial brasileiro foi agenciado pelo estado português em associação com a burguesia mercantil em formação desde os tempos do Mestre de Aviz. Uma vez aqui estabelecida, a empresa colonial manteve sua característica de dependência externa, orientada desde fora, tanto em termos de decisão dos agentes quanto de destinação da produção. O sistema produtor implantado foi a agricultura de *plantation* – a grande plantação comum aos sistemas coloniais britânico, flamengo, ibérico, gaulês etc., – baseado na grande propriedade fundiária, no trabalho escravo e na economia de exportação. Nos dois primeiros séculos o produto básico foi o açúcar, que no terceiro século combinou-se com outros itens agrícolas e mais a mineração, acrescentando-se à pauta, e enfim dominando-a na segunda metade do século XIX, o café.

Gradualmente o sistema ganhou autonomia relativa. Primeiro porque, internamente, formou-se uma classe de grandes proprietários agrícolas com interesses nem sempre casados aos da coroa em ultramar. Segundo porque o próprio estado português entrou em rota de colisão com outras potências coloniais, notadamente a Inglaterra, cuja industrialização criou demandas que a diferenciavam em relação aos países europeus não industrializados, como Portugal. Tal colisão atingiu seu clímax, em relação ao Brasil, após a crise da Independência, quando a Inglaterra passou a ocupar o lugar de Portugal como potência metropolitana, num sistema já não puramente colonial, porém neocolonial.

Internamente, houve certa assimetria entre as estruturas de produção econômica e de posicionamento social. Pois se a primeira, ainda que sob o estatuto colonial, sempre foi capitalista, com a dinâmica, própria do capital, de formação de excedentes, acumulação e expansão, a outra, a social, na vigência do escravismo, que perdurou quatro séculos, permaneceu pré-capitalista. O trabalho assalariado só penetrou na estrutura de produção no fim do século XIX. Antes disso, apenas em subsistemas urbanos, a partir do século XVIII, foi possível ver no Brasil figuras sociais semelhantes às do capitalismo comercial da Europa: trabalhadores sob estipêndio no comércio, caixeiros, viajantes, funcionários do governo e da justiça etc.

Homologamente, é apenas no século XVIII, com o surgimento desses subsistemas urbanos, que também aparecem as primeiras manifestações autóctones na esfera simbó-

lica: a cultura dos inconfidentes de Minas Gerais, a poesia árcade, a escultura do Aleijadinho, a música de José Maurício¹⁰⁶.

2.00.3. Industrialização e dependência.

A formação econômica do Brasil¹⁰⁷ até ao momento do ingresso no século XX foi assinalada por certas características estruturais marcantes: 1) acentuada *dependência externa*, não conjuntural, mas *estrutural*, primeiro em decorrência do próprio estatuto colonial, segundo por força do modo de inserção do país no capitalismo internacional quando, rompida a situação de colônia de Portugal, o Brasil ingressou no sistema mundial de trocas monitorado pela Inglaterra; 2) ingresso *tardio* na *organização social capitalista*, com o prolongamento do escravismo por tempo muito mais dilatado do que em outros países colonizados da América espanhola e inglesa; e 3) *industrialização tardia*.

No que toca às relações sociais, com a demora na implantação do trabalho assalariado¹⁰⁸, persistiram uma certa *indiferenciação populacional* e *comportamentos mais estamentais que de classes sociais*. Na sua obra tornada clássica por muitos títulos, *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, Florestan Fernandes observa que a colonização coincidiu com a liquidação do feudalismo e a elaboração de novas formas sociais na Europa. No entanto, como tais formas encontravam-se "em elaboração", não foram transplantadas para o Brasil. Para cá vieram as formas estamentais. Vigiu o trinômio: grande plantação-trabalho escravo-expropriação colonial. Por seu turno, a descolonização foi um fenômeno político de relevância, que liquidou a expropriação colonial "legal", regulou o fluxo interno do excedente econômico e transferiu o poder político institucionalizado às elites nativas. Do ponto de vista econômico e social, as estruturas do mundo colonial ficaram intactas. Portanto, o Brasil surgiu para o capitalismo através do neocolonialismo inglês, por indução política, sem grandes transformações nas bases econômicas e sociais. Assim surgido, o capitalismo brasileiro orga-

106. Antônio Cândido e José Aderaldo Castello, *Presença da literatura brasileira*, vol. I, p. 133; e Alfredo Bosi, *História concisa da literatura brasileira*, p.61.

107. Sérgio Castanho, "História econômica do Brasil", in: *História do Brasil*, (ICEC, mimeo), 1969. Fontes da pesquisa: Celso Furtado, *Formação econômica do Brasil*, 1967, e Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil*, 1967.

108. O Brasil, como é sabido, foi o último país americano a abolir a escravatura. Mas havia muito que os padrões de avaliação do trabalho escravo eram referidos à moeda. Discutia-se, por exemplo, se custava mais ao empresário dar de comer, de morar e de vestir ao escravo e sua família ou se pagar salário ao empregado, que, inserido na economia monetária, cuidaria de se manter, envolvendo a *prole* (proletarizando-se) no trabalho para aumento do rendimento. V. Caio Prado Júnior, *op. cit.*

nizou-se com base nos negócios de comércio exterior: importação-exportação¹⁰⁹. É evidente que tais sinais macroestruturais não invalidam a existência de processos distintos em âmbitos menores ou de menor expressividade. Inúmeros estudos contemporâneos dão conta de conflitos sociais típicos de formações capitalistas, mesmo no século passado. Só que não tiveram a força impositiva de "marcos estruturais"¹¹⁰.

As contradições de que se nutre o tecido histórico até ao ponto de ruptura, uma vez iniciadas, prosseguem. Por esse motivo, o modo de produção capitalista instalado irá desenvolver-se até ao ponto em que as próprias forças produtivas, para prosseguirem na sua expansão, exigem um certo tipo de mudança qualitativa. Essa mudança será a industrialização.

A passagem do Brasil de uma estrutura colonial para uma de capitalismo comercial neocolonial, dependente, e desta para uma de capitalismo industrial, todavia dependente de um centro exógeno, é o quadro em que se dá a passagem do país para o século XX.

A crise da instituição da república não foi uma ruptura profunda: não chegou a caracterizar uma mudança estrutural. Foi antes uma alteração na forma de governo, típica dessas "recomposições no seio das classes dominantes", a que alude Gramsci. Entenda-se: a proclamação da república, a despeito de não configurar uma quebra estrutural, nem por isso foi um fato corriqueiro, como Eça de Queirós, com ironia magistral, quis inculcar, em célebre crônica¹¹¹. A classe senhorial, dos proprietários da empresa agroexportadora, e seus aliados clericais e da burocracia civil e militar, retiraram seu apoio à monarquia e participaram da construção republicana, que assumiu feição federativa justamente para fortalecer os núcleos de poder local dessa oligarquia¹¹².

A industrialização brasileira surge como consequência de tensões internas e

109. Florestan Fernandes, *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, 1968. A essas observações Florestan Fernandes acrescenta que, de qualquer maneira, mesmo que implantado por indução, o capitalismo brasileiro seria uma "modernização" se não fosse antes uma "europeização": assumimos padrões de comportamento e estilos culturais europeus sem partirmos das mesmas bases sobre as quais assentou a modernização européia. É esta, no entender de Florestan, a grande contradição entre capitalismo avançado e capitalismo dependente.

110. V., por exemplo, Bóris Fausto, *Trabalho urbano e conflito social*, 1983, e Edgar de Decca, *1930: o silêncio dos vencidos*, 1984. Com caráter mais monográfico, v. o excelente livro de Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*, 1985.

111. Eça de Queirós, "A revolução do Brasil", in: *Cartas inéditas de Fradique Mendes e mais páginas esquecidas*, s/d, p.219: "O marechal Deodoro da Fonseca dá um sinal com a espada: imediatamente, sem choque, sem ruído, como cenas pintadas que deslizam, a Monarquia, o Monarca, o pessoal monárquico, as instituições monárquicas desaparecem — e, ante a vista assombrada, surge uma República, toda completa, apetrechada, já provida de bandeira, de hino, de selos de correio e da bênção do arcebispo Lacerda". Mais adiante: "A surpreendente facilidade com que a República se substituiu ao Império provém de que há muito no Brasil nada separava a República da Monarquia — senão o Imperador" (p.220).

112. Ainda hoje o melhor estudo sobre poder local no Brasil é o clássico de Vítor Nunes Leal, *Coronelismo, enxada e voto*, 1978. A primeira edição é de 1945.

externas. Internamente, a apropriação dos excedentes da atividade agroexportadora e sua aplicação na empresa de manufatura, viabilizada pelos conhecimentos técnicos dos imigrantes europeus, ora é pacífica, quando o capital se move do campo para a cidade sem perda de titularidade, ora é conflitiva, quando o capital se transfere coercitivamente, na forma de confisco estatal.

Havendo condições internas – oferta empresarial (capital), tecnologia, mão de obra disponível, – a industrialização recebe novos impulsos dos desequilíbrios externos do capitalismo mundial. É o que acontece com a 1ª guerra mundial (1914-1918) e com a grande recessão que eclodiu sintomática e fragorosamente com o *crack* da Bolsa de Nova Iorque em 1929.

2.00.4. Do sistema de compromisso ao condomínio do poder.

Esse período, da crise republicana de 1889 à crise liberal de 1930, resulta ser um momento particularmente contraditório da história brasileira – em que elementos heterogêneos mantêm-se em coesão precária, como que à espera de maturação para poderem eclodir. É o chamado *sistema de compromisso*. De um lado, o que era velho mantinha-se: a estrutura de dominação da sociedade agrária e escravocrata. De outro lado, o que era novo, como conteúdo, exigia seus direitos e suas formas próprias: os trabalhadores assalariados, os imigrantes, a nova burguesia industrial, a pequena burguesia heterogênea, toda uma constelação social nitidamente urbana. E este era um outro câmbio significativo, que aos poucos ia-se manifestando: a urbanização. De uma população maciçamente rural no fim do império, o Brasil passava a contar, em 1930, com uma significativa parcela de sua gente habitando em cidades¹¹³.

O equilíbrio precário do "sistema de compromisso" rompe-se, em 1930, com o estabelecimento de um novo arranjo social: o *condomínio do poder*¹¹⁴.

A burguesia agroexportadora, apesar dos esforços para evitar a superprodução cafeeira e o aviltamento dos seus preços, sofreu o grande baque de 1929, com o colapso do mercado mundial e o desabamento da economia agrícola de produtos tropicais como um to-

113. Em 1930 não houve censo demográfico. Mas, sabendo-se que em 1920 a população urbana era de aproximadamente 3 milhões para uma população total de 30,6 milhões de habitantes, ou seja, 10%, e que em 1940 o recenseamento geral acusou 13,1 milhões de habitantes das cidades contra um total de 41,2 milhões, ou 31,8%, é possível avaliar o salto que estava em curso em 1930 no processo brasileiro de urbanização. Cf. Pedro Pinchas Geiger, *Evolução da rede urbana brasileira*, INPE-MEC, 1963.

114. Francisco W. Weffort, "Estado e massas no Brasil", in: *Revista Civilização Brasileira*, maio de 1968.

do, a do café inclusive. A expressão física dessa hecatombe, no Brasil, é a queima dos estoques de café. Sua expressão social é a ruína dos cafeicultores e exportadores de café.

O isolamento forçado da economia brasileira possibilitou um grande salto na industrialização por substituição de importações. O alargamento industrial foi feito pela combinação da iniciativa industrial privada com a intervenção do estado, especialmente na produção de bens de capital. Dessa maneira, ampliaram-se a burguesia industrial e a burocracia estatal intervencionista. E acabou surgindo o *proletariado*¹¹⁵, não apenas como conjunto de trabalhadores, mas como "categoria sócio-política"¹¹⁶. A classe média expandiu-se e adquiriu expressão política. Emergiu, enfim, um conjunto novo de elementos na formação social brasileira, ao qual Octávio Ianni denominou "o povo brasileiro"¹¹⁷. O "populismo", que é a política do povo brasileiro, como diz Ianni, ou a "política de massas", como prefere Weffort referindo o mesmo fenômeno¹¹⁸, é a face política, capaz de unir o conjunto heterogêneo, do projeto econômico da burguesia : o "desenvolvimento", nome com que a ideologia irá designar a industrialização. A passagem da estrutura agrária para a industrial obedecerá, pois, a um padrão político, a política de massas, e a um modelo de organização estatal, a democracia populista¹¹⁹. Nem por isso a história da república, quer na sua versão oligárquica anterior a 30, quer na sua face populista depois de 30, deixou de ser conflituosa. Se a análise privilegia a composição, é só porque e quando esta predominou. Mas o "silêncio dos vencidos" segue como um clamor surdo nas frinchas da história¹²⁰.

As contradições sociais, geradoras de insatisfação, levam os agentes sociais à busca de solução para os problemas que os afetam. A classe operária, com base no efeito de demonstração dos sucessos socialistas em outras partes do mundo, vê na transformação revolucionária do capitalismo a panacéia para a cura dos seus males sócio-econômicos. Surgem então diversos movimentos de orientação socialista, associações, ligas, grêmios e partidos políticos ligados aos trabalhadores assalariados. Mas a classe dominante, por definição avessa à revolução, está disposta a fazer concessões que, mantendo intocadas as estruturas básicas, reformem certas instituições, "modernizando-as". O palco e o instrumento dessas reformas será o estado. Seu sujeito será a nação, que estrategicamente, no bojo de uma forte ideologia,

115. Destaco o termo para indicar a necessidade de um reestudo do conceito, tendo em vista a possibilidade de que a ampliação do trabalho-mercadoria através da prole esteja sendo superada, tanto no capitalismo central quanto no periférico. Trata-se apenas de indicação para estudo, não conclusão de pesquisa.

116. Octávio Ianni, *O colapso do populismo no Brasil*, 1971.

117. *Id.*, *ibid.*

118. Francisco W. Weffort, *op. cit.*

119. Octávio Ianni, *op. cit.*

120. Edgar de Decca, *op. cit.*

postar-se-á como o espaço da convivência, "superior" ao espaço do conflito, ainda que a realidade deste seja inderrogável.

Do ponto de vista externo, a marca da *dependência* prossegue, e agora exacerbada como consciência das próprias classes dominantes internas, que se percebem fragilizadas diante do evidente controle exógeno da economia. Dia chegará em que esse conflito se resolverá pela força associativa do capital interno e externo e pela criação de mecanismos que, tornando o sistema interdependente pela mediação universal da moeda, farão dessas condições uma espécie de "doença infantil" do capitalismo. Só que esse momento ainda não havia chegado em 30, nem em 40, nem nos dramáticos, para o Brasil, anos cinquenta e sessenta. O que estava emergindo, sim, ligado à questão da dependência, era um quadro referencial para a cultura dessas décadas, composto de temas como: nação, nacionalismo, autonomia nacional, cultura nacional, alienação cultural, cultura autêntica, desenvolvimento, desenvolvimentismo, estado, estado nacional, estatismo, cultura popular, representação popular, democracia...

Mas, se estamos colocando aqui os marcos históricos à luz dos quais ganham sentido a obra e a ação cultural de Roland Corbisier nos anos cinquenta, não podemos deixar de lançar uma vista sobre o que ocorreu no âmbito do especificamente simbólico. Afinal, o cultural é tão histórico (constituente-constituído) quanto o econômico, o social e o político, não podendo nem ser excluído nem ser isolado.

2.00.5. *A cultura da dependência.*

Toda cultura pressupõe *sujeito*, *objeto* e *forma*. Tomada nesse sentido em que se diz "a cultura do quinhentismo", "a cultura nhambiquara", "a cultura do malandro" ou "a cultura brasileira ao tempo da Independência" – isto é, tomada como totalidade histórico-social, não como acervo individual nem como chave de acesso individual ao cofre simbólico, a cultura pressupõe sujeito social histórico além de objeto e forma sempre históricos. Para ser brasileira, a cultura deve ser expressa por um sujeito brasileiro, não no sentido jurídico de nacionalidade, mas como formação e interesse. Deve versar sobre matéria, ainda que universal na sua humanidade, a florada aqui e aqui tematizada por força de circunstâncias históricas dizendo respeito ao Brasil. E assumir uma forma, um peculiar arranjo simbólico, como uma determinada linguagem, que revele, na formalidade própria, a tensão estrutural da subjetividade e da objetividade.

Ora a colônia, assim como tardou em produzir relações econômicas e sociais que fossem algo mais que um apêndice da metrópole, tardou também em elaborar relações simbólicas que fossem algo mais que um reflexo da cultura metropolitana. A gramática "da língua mais falada na costa do Brasil", do padre Anchieta, é obra de sujeito colonizador, tendo por objeto instrumentalizar a empresa colonial e, por forma, as categorias da *Ratio* jesuítica,

num discurso vazado em castiço português quinhentista. A monumental obra de Vieira, em que pese a tensão que a percorre na indignação totalmente individual contra a escravização do índio¹²¹, é sobretudo o discurso do diplomata, advogando perante a coroa portuguesa a causa da união entre a realeza e a burguesia mercantil, no melhor estilo retórico-teológico do seiscentismo português.

É apenas no momento em que, organizando-se a vida local de modo próprio em termos econômicos, sociais e políticos, ainda que referida a um centro externo de dominação, e em que, portanto, a própria produção simbólica possa ser considerada como uma totalidade referida a um sujeito social internamente definido, a um objeto relevando claramente do interesse desse sujeito interno e a uma forma que denuncie, na sua especificidade, a relação original entre tal sujeito e tal objeto, é nesse momento que se estará diante de uma cultura, senão "nacional" no sentido carregado do termo, ao menos *endógena*: criada de dentro.

É difícil, temerário e até exorbitante do objetivo deste trabalho precisar o momento em que isso ocorre no Brasil. Mas seguramente não o será, como pretendeu Nélson Werneck Sodré, em 1930, ano que marcaria a separação entre a "cultura transplantada" de até então com a "cultura nacional" a partir de então¹²². Outros estudiosos, entre eles Alfredo Bosi¹²³, conseguem entrever uma cultura endógena já no século XVIII, com a urbanização decorrente do surto mineratório, em Minas Gerais, e seu sintomático coroamento com a transferência da capital de Salvador para o Rio de Janeiro em 1763. A cultura dos inconfidentes é a expressão simbólica de um grupo social que entra em conflito com a *longa manus* da máquina tributária metropolitana, sem, contudo, contestar a legitimidade do *establishment* em seus fundamentos *privatistas* (Tomás Antônio Gonzaga, sobre ser o Dirceu de Marília, era também o jurista, autor de um tratado de direito natural, em que defende a propriedade privada) e *escravocratas* (Tiradentes, líder e mártir da rebelião de 1789, não pretendia, se vitoriosa a sedição, abolir a escravatura)¹²⁴.

É ainda Bosi quem diz, em socorro da tese que venho sustentando: "A colônia só deixa de o ser quando passa a sujeito de sua história"¹²⁵. Mesmo assim, a *marca colonial* persiste em nossa cultura ainda depois do momento em que, por afirmação de uma subjetividade própria, a cultura se orienta para dentro. Sempre Bosi: "Resta, porém, o dado

121. Alfredo Bosi, "Vieira ou a cruz da desigualdade", in: *Dialética da colonização*, 1992, p.119.

122. Nélson Werneck Sodré, *Síntese de história da cultura brasileira*, 1984, p. 7, 9 e 63 e ss.

123. Alfredo Bosi, *História concisa da literatura brasileira*, 1978, cap. III, "Arcádia e ilustração", p.61 e ss.

124. *Id.*, *ibid.*, p.67.

125. *Id.*, *ibid.*, p.13.

preliminar de um *processo colonial*, que se desenvolveu nos três primeiros séculos da vida brasileira e condicionou, como nenhum outro, a totalidade de nossas reações na ordem intelectual"¹²⁶.

2.00.6. *Da cultura do eu ao eu da cultura.*

Esse "processo colonial", como diz Bosi, essa "marca colonial", como vínhamos dizendo, ou esse "complexo colonial", a que alude Corbisier na *Formação*, essa situação original de *dependência* marca a formação nacional do Brasil e imprime-se à sua cultura como um selo distintivo, uma tatuagem que adere à pele do simbólico de jeito que se diria peregrino. Ela é tão forte que toda a cultura brasileira, como se fossem personagens pirandelianas à procura de um autor, são novelas e poemas, ensaios e tratados, artigos e crônicas, relatos e narrativas, anedotas e chistes, palestras e charlas – em busca de *identidade*. É toda a cultura que se põe em busca da identidade, não por abismação nos refolhos de sua interioridade, mas por faceamento ao que lhe é exterior, por oposição ao *outro* que está fora. E isto não se aplica apenas à cultura elaborada no píncaro da sociedade. Mas, espalhando-se por toda a trama social, nela se infiltra, como a tinta no mata-borrão, impregnando-a e como que se fixando nos recônditos do "inconsciente coletivo" ou da "memória coletiva" (Mauuss, Durkheim)¹²⁷. Há todo um cancionário popular, uma literatura de cordel, e mais as brincadeiras, as canções de roda, todo um "cavaco de soleira", um "comadrear de vizinhança", mil formas, enfim, por que se expressa a cultura popular¹²⁸, dando conta dessa fixação do *eu simbólico* por oposição ao *outro simbólico*, estrangeiro e poderoso: o "emboaba" ou "buava", português, o "galego", que tanto é o espanhol da Galícia quanto o de qualquer parte da Espanha e até de Portugal, o "míster", que era primeiro o inglês, depois o americano do norte, e enfim o "gringo", o estrangeiro antonômico, *tout court*.

Revisitando a estrutura cultural (sujeito, objeto, forma) e considerando-a do ponto de vista de sua inflexão sobre o outro estrangeiro, permanência da marca colonial, creio podermos localizar quatro momentos paradigmáticos:

¹²⁶. *Id.*, *ibid.*, p.15.

¹²⁷. No contexto deste trabalho, encontrei tais conceitos citados por Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, 1985, 12 capítulo, "Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX", p.13 e ss. Quanto a uma fundamentação do conceito, v.: Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, 1963, cap. 12, "Représentations individuelles et représentations collectives", p.1 uq. 48

¹²⁸. V., entre outros: Eccléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*, 1973.

19) O *subjetivismo romântico*, que coloca a cultura na perspectiva do sujeito, na primeira pessoa, o *eu* romântico, que pela primeira vez pronuncia a palavra *nação* como antitética a *colônia*. Não podemos esquecer-nos que romantismo, lá como cá, significa profundidade de sentimento, paixão, e que esse *Sturm und Drang*, quando se aplica à sociedade, encontra o *povo*¹²⁹. Está claro que nem sempre com o mesmo *tonus*. Na prosa indianista de Alencar, de um lado, o nacional é o *bon sauvage*, o índio idilizado, que não se rebela, antes comunga com o colonizador, prestando-lhe dócil vassalagem¹³⁰. De outro lado, ou melhor, no outro extremo, encontramos a poesia condoreira de Castro Alves, repleta de indignação social. *Vozes d'África* e *Navio negreiro* foram poemas escritos e lidos em 1866 para os estudantes de direito do Largo de São Francisco, de São Paulo, dando "o arranque à primeira campanha abolicionista em uma semicolônia de senhores e escravos chamada Brasil"¹³¹.

20) O *objetivismo realista-cientificista*, que inverte a polaridade da cultura para o lado do objeto (por isso *objetivista*), propondo-se partir da realidade brasileira (por isso *realista*), o mais das vezes interpretando-a à luz de doutrinas filosóficas e teorias sociais transplantadas da Europa, tendo por denominador comum a ciência positiva (por isso *cientificista*): o mesologismo de Taine, o positivismo comtiano, o darwinismo social, o evolucionismo de Spencer. Na sua vertente realista, esse bloco cultural dá no romance de Machado de Assis, talvez seu fruto mais significativo, e na novela carioca de Lima Barreto, este num contato imediato com o popular, aquele numa relação mediatizada por espessas camadas de refinamento/ocultação¹³². Na vertente filosófico-cientificista, temos a filosofia da escola do Recife¹³³, capitaneada por Tobias Barreto, o culturalismo sociológico de Sílvio Romero, a etnologia racista de Nina Rodrigues e o ensaísmo de Euclides da Cunha. "Temos estado, mas não temos nação", afirma Tobias Barreto, diante da evidência do império e do anacronismo da sociedade escravista. Mais tarde Joaquim Nabuco, um dos mais ardorosos combatentes do escravismo, põe em questão o próprio estado. Sevcenko conclui: "Sem possuir propriamente uma nação e com um estado reduzido ao servilismo político, o Brasil carecia, portanto, de uma ação reformadora nesses dois sentidos: construir a nação e remodelar o estado, ou seja, modernizar a estrutura social e política do país. Foram esses os dois parâmetros básicos de

129. Cf. Otto Maria Carpeaux, *História da literatura ocidental*, 1961, vol.III, p.1544 e ss. A expressão *Sturm und Drang* é o título de uma peça de Maximilian Klinger (p.1554) e significa, literalmente, "vendaval e compulsão". Os *stürmer* pretendiam ir fundo para encontrar as raízes do "gênio do povo".

130. Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, 1992, p.177.

131. *Id.*, *ibid.*, p.265.

132. Roberto Schwarz, *Ao vencedor as batatas*, 1977.

133. Antônio Paim, *A filosofia da escola do Recife*, 1966.

toda a produção intelectual preocupada com a atualização do Brasil *face ao exemplo europeu e americano*"¹³⁴. (O grifo é meu).

3Q) O *formalismo modernista*, repontando na obra dos dois Andrades, Mário e Oswald, e de toda uma geração de intelectuais e artistas, voltados sobretudo para o lado *formal* do bloco cultural, que pela primeira vez se torna objeto de disputa no espaço público com a *Semana de Arte Moderna* de 1922. Passadas as tormentas da polêmica, Mário de Andrade verá no formalismo do movimento de 22, anos mais tarde, um certo "aristocratismo do espírito"¹³⁵. Mas no fragor da refrega, e referido ao exterior, onde a renovação literária formal ia avançada (e de par com o conteúdo, diga-se), o modernismo despejou fogo de artilharia contra o congelamento dos padrões sinais da cultura local. No "Posfácio" a *Amar, verbo intransitivo*, provavelmente de 1926, portanto anos depois da *Semana*, Mário reafirma sua plataforma: "empregar os brasileirismos vocabulares não só no seu exato sentido, porém já no sentido translato, metafórico, talqual (*sic*) eu fiz. A apropriação subconsciente das palavras, pra que elas tenham realmente uma função expressiva *caracteristicamente nacional*"¹³⁶. (O grifo é meu).

4Q) As *sínteses culturalistas*. Se os três momentos paradigmáticos anteriores privilegiavam dimensões, aspectos da cultura, fazendo-a pender, ora para o lado do sujeito, como no romantismo, ora para o lado do objeto, como no realismo cientificista da nossa *Belle Époque*, ou ainda, como no modernismo, para o lado de sua relação formal, o momento da síntese, da integração, ocorrerá, em homologia estreita com a cena sócio-política, a partir da ruptura liberal de 1930. Se a denomino de *síntese*, é porque vejo os três elementos do bloco cultural em integração, como se fosse o espírito hegeliano alienando-se no objeto (momento objetivo), reconhecendo-se como produtor do objeto (momento formal) e, em se reconhecendo, retornando a si (momento subjetivo). É *como se*, não *é o*. Não vejo essa dialética cultural como um movimento puro do espírito, mas como um fenômeno colado à realidade histórica, cujos marcos estruturais há pouco foram estabelecidos e que, em 1930, caracterizam-se por um rompimento com o poder oligárquico e o estabelecimento do "condomínio de poder" dos grupos sociais emergentes. Mas, se as denominei *sínteses*, no plural, é porque o mínimo a se dizer da cultura desse período é que nela, como num parlamento moderno, tiveram assento e fala todas as orientações ideológicas, com seus diferentes matizes de interesses e de doutrinas, da esquerda stalinista à direita fascista, passando pelas modulações de todo tipo e obedecendo a uma coleção enciclopédica de fundamentações teóricas – psicológicas, sociológi-

134. Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*, 1985, p.83.

135. Cf. depoimento de Mário de Andrade, in: Edgard Cavalheiro (org.), *Testamento de uma geração*, 1944, p.276.

136. Mário de Andrade, *Amar, verbo intransitivo: idílio*, 1989, "Posfácio", p.151.

cas, pedagógicas, antropológicas, jurídicas etc. – e filosóficas – do positivismo, do neotomismo, do historicismo, do vitalismo, do pragmatismo, da fenomenologia, do existencialismo, do culturalismo, do materialismo dialético etc. Em seu conjunto, denominei tais sínteses *culturalistas*, não por prenderem diretamente com o culturalismo filosófico de um Ortega y Gasset, por exemplo, mas por se referirem todas, sem exceção, à cultura como objeto de cultura. *Sans boutade*. E é apenas nesse sentido que Gilberto Freire convive com Antônio Cândido, Fernando de Azevedo com Mário Schenberg, Vicente Ferreira da Silva com Florestan Fernandes, e assim, não necessariamente aos pares, surgem os nomes de Alceu Amoroso Lima, Alexandre Correia, Leonardo van Acker, Lourenço Filho, Sérgio Buarque de Holanda, Francisco Campos, Miguel Reale, Nélson Werneck Sodré, Anísio Teixeira, Álvaro Vieira Pinto, Hélio Jaguaribe, Víctor Nunes Leal, Cândido Mendes de Almeida – e a lista, já de si incompleta, mais ainda o ficaria sem o nome de Roland Corbisier. Se tivesse que haver uma expressão para unificar esse "vasto mundo" drummondiano, a palavra seria *modernidade*, sem nenhum ponto de contato com a choldra "collorida" (referente ao ex-presidente Collor) destes tristes últimos tempos. Assim como a modernidade européia erigiu-se sobre a liquidação do pequeno mundo feudal, a modernidade brasileira construiu-se sobre a liquidação do pequeno mundo oligárquico e de sua última e contraditória manifestação simbólica à ocasião do modernismo. Emprego o termo "modernidade", aqui, na sua acepção historiográfica corrente, designando, no ocidente europeu, o período pós-feudal, capitalista mercantil, culturalmente renascentista e pós-renascentista, e seus desdobramentos até à contemporaneidade. No Brasil, a modernidade tardia chega com a derruição da ordem oligárquica.

3.00. CORBISIER, NAÇÃO E CULTURA.

3.01. *Inserção no bloco cultural da modernidade.*

Hoje, quando o pouco escrito sobre Corbisier é o suficiente para sabermos que seu nome é o que mais se destaca, perante a crítica da produção intelectual dos anos cinquenta, no âmbito específico da *teoria da cultura*¹³⁷, é difícil pensar que sua inserção no bloco cultural da modernidade tenha sido áspera e até dramática. Em todo caso, ela não foi automática e conheceu os maiores percalços. Feita de adesões apaixonadas e rupturas estrepitosas, conversões ardentes e repúdios públicos e marcantes, essa inserção, no entanto, guarda uma estreita correlação com o movimento global do país que quebra estruturas arcaicas, já não convenientes ao desenvolvimento de suas forças produtivas. Mantém, ademais, significativo paralelismo com o movimento do bloco cultural como um todo, composto de intelectuais que igualmente conheceram esse processo, produzindo seu universo simbólico em meio a contradições de classe e referidos a um modo específico de organização da cultura.

Ligados, de maneira geral, à velha sociedade oligárquica, que se vinha rompendo, os intelectuais responsáveis por pensar a transição tiveram que construir um universo categorial capaz de dar conta de uma realidade diversa daquela em que se formaram. É sabido, desde Marx, que nenhuma sociedade se desfaz de suas formas, aí incluídas as instituições sociais e as referências culturais fundamentais, senão quando estas passam a ser *inúteis* e, sobretudo, *onerosas*, no sentido de serem um peso contrário ao desenvolvimento dessa mesma sociedade, de suas energias produtivas. Nesses momentos de transição, como um besouro que troca a carapaça, a sociedade se desvencilha de seu aparato antigo; mas não de uma vez só, senão que no curso de um processo, em que passam a conviver formas novas e resíduos das antigas. Acrescente-se a isso um fenômeno para o qual a crítica do capitalismo empreendida por

137. V.: Caio Navarro de Toledo, *ISEB: fábrica de ideologias*, op.cit., p.93: "Roland Corbisier foi quem no ISEB mais concentrou seu interesse teórico pela esfera da cultura" e: Vanilda Pereira Paiva, *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*, op.cit., p.44: "Mas sem dúvida foi Roland Corbisier o isebiano que maior atenção dedicou à questão da cultura..."

Marx não se voltou: a organização da cultura como *mercado de bens simbólicos*¹³⁸, como tive oportunidade de analisar, com relação ao Brasil, no meu trabalho sobre *política cultural*.

De qualquer maneira, é importante acentuar que, na constituição do bloco cultural da modernidade no Brasil, tudo confluiu para ele, mesmo que em oposição interna. Dito de outra maneira, mesmo os intelectuais que perseveraram no antigo tiveram que fazer referência ao novo. E, mesmo se não avançaram para o radicalmente novo, utilizaram categorias de um novo modo de pensar para interpretar a realidade. Tenho à mão um exemplo. De Gilberto Freire se diz que sua visão é conservadora, elitista e coincidente, no atacado, com um entendimento oligárquico do país e, se não tudo isso, pelo menos impermeável a avanços políticos e culturais das classes populares. Não obstante, é inegável que o conjunto de sua obra, *Casa grande e senzala*, em particular, representou a introdução no Brasil de novos enfoques na área sociológica. Rigorosamente, mesmo o pensamento conservador, nesse bloco cultural, acabou referido à modernidade. No prefácio à sexta edição dessa que é sua obra capital, Freire disputa com Caio Prado Júnior, um historiador que praticamente inaugurou entre nós a teoria marxista da história, "a caracterização sociológica da economia brasileira como monocultura latifundiária e escravocrata"¹³⁹.

A *Revolução de 30*, como, de resto, qualquer ruptura histórica, é um processo de transformação da sociedade e do estado, com base em alterações no modo de produção, no Brasil, não coincidente, a não ser por caricatura, com um episódio determinado. A *Revolução de 30* não é Vargas amarrando o cavalo no centro do Rio de Janeiro, assim como a *Revolução Francesa* não é a tomada de uma prisão parisiense, a Bastilha. Mais que isso: 1930 não significa a derrota completa da oligarquia em bloco. Foi mais claramente a oligarquia paulista, ligada ao comércio exportador, que se desalojou do poder, cedendo o passo a oligarquias dissidentes de outras unidades federativas, aliadas a setores populares e de classe média, civil e militar (os "tenentes").

Ao se perguntar sobre a causa de suas derrotas, em 30 e posteriormente em 32, quando tentou reverter o quadro político, a oligarquia paulista concluiu que seu insucesso

138. A concepção marxiana de cultura como superestrutura determinada pela infra-estrutura produtiva levou Marx a estudar privilegiadamente os movimentos da base econômica, muito pouco os da organização social e quase nada os da organização política e cultural. Esse *parti pris* impediu-o de observar, já em seu tempo, a organização do mundo simbólico numa teia de produção e consumo, num "mercado" relativamente autônomo dentro da economia geral do capitalismo. No meu trabalho sobre *Política cultural*, *op.cit.*, especialmente no Cap. 2º, seção 2.5., "Os anos oitenta", a partir do item 4º — "Do nacionalismo ao *marketing* cultural", até ao item 9º — "Política cultural e indústria cultural", p.136 *uq.* 173, rastreio a formação desse "mercado de bens simbólicos" no Brasil. Bem entendido: não há que confundir o mercado de bens simbólicos, que na Europa se vinha formando e conquistando relativa autonomia desde o século passado, com a "indústria cultural", sua mais recente fase, nem com o fenômeno da "cultura de massa" — que é a transformação da cultura em "coisas" simples e passíveis de padronização para consumo em grande escala, — esta, por sua vez, condição e resultado da própria indústria cultural. Quanto à formação do mercado europeu de bens simbólicos, v.: Pierre Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, *op.cit.*

139. Gilberto Freire, *Casa grande e senzala*, 1963, "Prefácio à 6ª Edição", p.54.

devera-se à carência de recursos humanos, especialmente na área da cultura. E passou a investir nisso, criando estabelecimentos universitários e repartições públicas de fomento cultural, onde se deveriam desenvolver esses recursos humanos¹⁴⁰. Dessa maneira, contraditoriamente, o antigo contribui para a formação do moderno espaço público da cultura.

Nascido no seio de família de posses, que sucumbirá à quebra da Bolsa de Nova Iorque, em 1929, como tantas outras do *ancien régime*, Roland Cavalcanti de Albuquerque Corbisier, de nobre estirpe pernambucana, por parte de mãe, e de ascendência francesa, pelo lado paterno¹⁴¹, veio ao mundo na cidade de São Paulo em 9 de outubro de 1914. Pelo berço, pelo meio que freqüentou, pelos círculos intelectuais de que participou, pelos colégios e faculdades onde estudou, enfim, pelas primeiras quatro décadas de sua vida, Roland Corbisier esteve às voltas com a aristocracia social e intelectual paulista. Dessa maneira, sua inserção no bloco cultural da modernidade fez-se pela via oligárquica – o que é contraditório, se pensarmos nos desenvolvimentos posteriores de sua personalidade pública, e perfeitamente compreensível se nos lembrarmos que a contradição é essencial à história e se nos dermos conta de que o próprio aparato institucional de que se serviu o bloco cultural da modernidade foi fruto da iniciativa oligárquica.

Rastrear os caminhos de Roland Corbisier no interior desse bloco cultural é a tarefa que nos propomos nas seções seguintes deste capítulo, lembrando, preliminarmente, que seus movimentos coincidem com os do bloco como um todo. A inserção, num primeiro momento; a identificação com seu núcleo dinâmico, numa segunda fase; e sua superação crítica, na terceira hora, acompanham a ascensão, apogeu e esgotamento do bloco cultural da modernidade. De tal sorte, o itinerário do intelectual Roland Corbisier pode considerar-se *paradigmático* da própria cultura brasileira dos últimos cinquenta anos¹⁴².

140. Sérgio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*, *op.cit.*, p.21: "(...), os dirigentes da oligarquia paulista atribuem as derrotas sofridas em 1930 e 1932 à carência de quadros especializados para o trabalho político e cultural e, escorados nesse diagnóstico, passam a condicionar suas pretensões de mando no plano federal à criação de novos instrumentos de luta: a Escola de Sociologia e Política, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras no contexto da nova Universidade de São Paulo, o Departamento Municipal de Cultura, são iniciativas que se inscrevem nesse projeto".

141. Roland Corbisier, *Filosofia e crítica radical*, 1976, "Sobre o integralismo", p.32-33: "Monteiro de Barros, Lima e Silva e Cavalcanti de Albuquerque, por parte de mãe, não tinha raízes em São Paulo, mas no Rio de Janeiro e, remotamente, em Pernambuco, e Corbisier, por parte de pai, também não as tinha no Planalto, mas na Europa, na França".

142. Emprego o termo *paradigmático*, não no sentido corrente de "exemplar", algo em que se mirar para extrair norma de conduta pessoal ou social, mas na sua acepção sociolinguística, como o que se constitui em "momentos", por cortes perpendiculares à linha horizontal da continuidade. Dessa maneira, o que se está afirmando é que os "momentos significativos" da evolução intelectual de Corbisier coincidem com os "paradigmas" da evolução cultural brasileira como um todo no mesmo período.

3.02. *Um itinerário paradigmático.*

3.02.1. *Das origens até 1954: o intelectual tradicional.*

Quando Roland Corbisier nasceu, em 1914, o Brasil era uma república havia apenas vinte e cinco anos e a escravidão negra tinha sido abolida havia apenas vinte e seis anos. A mudança na forma de governo, de monarquia para república, não alterara a essência do estado; ao revés, mais a acentuara, tornando o poder oligárquico, mediatizado antes com a figura do imperador, agora mais direto, com delegados das oligarquias estaduais mais fortes, de São Paulo e Minas Gerais, junto ao poder central. Tal composição do estado foi celebrada na nossa literatura historiográfica como a "política do café com leite", a alternância dos representantes da oligarquia paulista (café) com os da mineira (leite) na presidência da república. Presidia-a, à ocasião do nascimento de Corbisier, o mineiro Venceslau Brás, que governou de 1914 a 1918, e que deveria ser sucedido pelo paulista de Guaratinguetá Rodrigues Alves, ex-presidente da república no período 1902-1906, reeleito mas não empossado por motivo de enfermidade. O período presidencial de Venceslau Brás coincidiu com a primeira guerra mundial de 1914-1918, de que o Brasil participou discretamente ao lado dos "aliados" ocidentais. Coincidiu também, em virtude do conflito internacional, com um dos primeiros surtos de industrialização por substituição de importações.

Os estudos secundários fê-lo Corbisier em duas escolas de tradição em São Paulo, os colégios São Luís e São Bento, entre 1925 e 1932. Eram estabelecimentos de ensino confessionais, católicos, destinados à elite. De acordo com a dicotomia então corrente, as escolas católicas deveriam proporcionar a seus alunos, mais do que a simples "instrução", a "formação", que haveria de fazer deles, não apenas bons cidadãos, respeitadores da lei, mas ainda bons católicos, tementes a Deus e fiéis à igreja¹⁴³. Em resumo, escolas de disciplina mental e social, preparando para a aceitação da verdade teológica, ministrada pelo magistério da igreja, e da verdade política, representada pela reverência ao poder constituído. A verdade teológica, que era conjuntamente filosófica, pois a filosofia era vista como "serva da teologia", era a da tradição escolástica, o tomismo. E, como a leitura de Tomás de Aquino era feita sob

143. No Brasil toda a pedagogia de inspiração católica, à época, fazia a distinção entre "instrução" (transmissão de conhecimentos) e "formação" ou "educação" (elevação da personalidade, edificação espiritual), dentro do dualismo corpo-alma, matéria-espírito, que caracterizou sempre sua antropologia. V.: Tristão de Ataíde, *Debates pedagógicos*, 1931, p. XIV, e: Alexandre Correia et al., *Pedagogia de escola nova*, 1931.

a perspectiva da obediência social, resultava uma verdade política coincidente com a defesa da ordem estabelecida, o conservadorismo mais radical. Filosoficamente tomista e politicamente reacionária, estas as marcas dominantes na formação de Roland Corbisier. Muito mais tarde, na idade da razão, demonstrará indignação ante o que lhe davam, como migalhas de pão ao espírito faminto, os professores e os manuais tomistas, não só na escola secundária como até na faculdade de filosofia. No livro de Leonel Franca, por exemplo, que tinha a pretensão de ser uma "história da filosofia", não havia mais que três linhas de referência a Marx e, quanto a Hegel, uma única página, acusando-o de "confuso"¹⁴⁴.

Enquanto Corbisier aprendia, na escola, a respeitar o poder estabelecido, fora da escola os novos grupos sociais emanados da industrialização e da urbanização contestavam esse mesmo poder. Intensos conflitos marcaram os anos vinte, geralmente protagonizados pelos "tenentes", a classe média militar, que se revoltou em 1922 com o levante do Forte de Copacabana e em 1924 em São Paulo com Isidoro Dias Lopes. É ainda em 1924 que começou a se deslocar pelo país a Coluna Prestes. Tão intensos foram os conflitos que o presidente mineiro Artur Bernardes governou durante toda a sua administração, de 1922 a 1926, em estado de sítio. Sucedeu-o o paulista Washington Luís Pereira de Sousa, o último oligarca da *república velha*, durante cuja gestão ocorreu a quebra da Bolsa de Nova Iorque, sinal visível da grande crise do capitalismo mundial, que trouxe como conseqüências, para o Brasil, a derrocada da economia cafeeira e um novo surto de industrialização. Em 1922, a criação do Partido Comunista Brasileiro, um grêmio de acentuada inspiração anarquista, que era uma das marcas do operariado de origem imigrante italiana, pode ser citado como marco da articulação de um proletariado urbano¹⁴⁵.

Em 1929, tragada pela derrocada da economia cafeeira de exportação, a família de Corbisier perdeu a fortuna¹⁴⁶. Andava o jovem Roland pelos seus quinze anos, quando travou conhecimento com Alceu Amoroso Lima, nessa altura intelectual já consagrado, o *Tristão de Ataíde*. Conta Amoroso Lima que o conheceu "apaixonado pelo reacionarismo político de Jackson de Figueiredo"¹⁴⁷.

A preocupação filosófica será uma constante na vida intelectual de Corbisier.

144. Corbisier se refere, com indignação, à obra *Noções de história da filosofia*, do padre Leonel Franca, onde, ademais do menoscabo a Marx e a Hegel, dedica apenas quinze linhas a Nietzsche, mas, "em compensação, a Alfred Fouillée, filósofo francês de quinta categoria, sem importância alguma, o Padre dedica seis páginas", in: Roland Corbisier, *Introdução à filosofia*, tomo II, parte 1ª, p.19.

145. Nélson Werneck Sodré, *A coluna Prestes: análise e depoimentos*, s/d., p.66-67. Werneck vê sucederem-se no PCB, antes de se tornar um "partido de massas", as "estrias" anárquica, primeiro, e militar, em seguida.

146. Roland Corbisier, *AF*, op.cit., p.50.

147. Tristão de Ataíde, "Prefácio", in: Roland Corbisier, *Filosofia política e liberdade*, 1978, p.14.

Pois foi nessa época, em 1930, no colégio de São Bento, que se deu "a revelação filosófica". Para os interessados nesse tema, de que já trataram Sócrates, Platão, Aristóteles, Décartes e Husserl, e a que Gerd Bornheim denomina "o comportamento originante do filosofar"¹⁴⁸, remeto ao santo, mas não conto o milagre, deixando que na fonte, em contato com suas águas frescas, a alma milagreira melhor se compraza: é na *Autobiografia filosófica* que Corbisier relata seu *estalo*¹⁴⁹.

Terminados os estudos secundários, Corbisier inicia em 32 os estudos superiores, que irá concluir em 1936, na tradicional Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, de São Paulo. Ainda por esse tempo Corbisier matriculou-se na Faculdade de Filosofia de São Bento, sem, contudo, terminar o curso de filosofia ali iniciado. A tradicional escola de direito paulista, criada, juntamente com a de Olinda, por lei imperial de 11 de agosto de 1827, e instalada em março de 1828¹⁵⁰, era "a instância suprema no campo da produção ideológica, concentrando inúmeras funções políticas e culturais", ocupando "posição hegemônica por força de sua contribuição à integração intelectual, política e moral dos herdeiros de uma classe dispersa de proprietários rurais aos quais conferia uma legitimidade escolar"¹⁵¹.

"Perdido" no espaço social, aristocrata sem fortuna, conservador da propriedade dos outros, não da sua, – o casarão paterno em que vivera desde menino acabou sendo vendido em 1939 – Corbisier era presa fácil do pensamento radical de direita, geralmente uma via de acesso ao prestígio social de atores que perderam sua própria identidade em face do processo da produção econômica. Corbisier aderiu ao integralismo, não apenas intelectualmente, mas como militância: inscreveu-se membro da *Ação Integralista Brasileira*, fundada em 1932 por Plínio Salgado, e chegou a fazer parte do seu órgão de direção superior, a "Câmara dos Quarenta", onde Alceu Amoroso Lima o viu em 1936. O integralismo como vetor de ascensão já foi bem estudado¹⁵², mas é sempre útil, a respeito do assunto, ouvir a opinião judiciosa de Antônio Cândido, na "Introdução" a uma das edições de *Raízes do Brasil*: "O integralismo foi, para vários jovens, mais do que um fanatismo e uma forma de resistência reacionária. Foi um tipo de interesse fecundo pelas coisas brasileiras, uma tentativa de substi-

148. Gerd A. Bornheim, *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*, 1980, p.1.

149. Roland Corbisier, *AF*, *op.cit.*, p.33: "A revelação ocorreu aos dezesseis anos, durante uma aula de filosofia ...".

150. Ernesto de Sousa Campos, *História da universidade de São Paulo*, 1954, cit. op.: Casemiro dos Reis Filho, *A educação e a ilusão liberal*, 1981, p.159.

151. Sérgio Miceli, *op.cit.*, p.35.

152. *Id.*, *ibid.*, p.58: "As expectativas e os projetos de Plínio Salgado, Olbiano de Mello e Gustavo Barroso, três dos principais dirigentes do movimento integralista, todos eles órfãos de pai e carentes de 'protetor' político, se delineiam em função dos serviços que vinham prestando aos grupos dirigentes nos anos 20".

tuir a platibanda liberalóide por algo mais vivo. Isso explica o número de integralistas que foram transitando para posições de esquerda"¹⁵³. A estas considerações de Antônio Cândido, sensatas e pertinentes, quero aduzir o seguinte: o desencanto com o liberalismo, a busca de algo que substituísse a "platibanda liberalóide", não era algo que se acrescentasse à postura ideológica do tradicionalismo aristocrático, mas o seu próprio conteúdo essencial. O liberalismo, ideologia da burguesia, era uma proposta que ainda teria seu espaço social: estava em disputa. Os ideólogos do poder oligárquico, aí incluído Corbisier, negavam-lhe justamente esse espaço.

Uma das leituras de Corbisier, nessa época, era Jacques Maritain, não o democrata liberal que colaborou na redação da *Declaração universal dos direitos humanos*, aprovada pela assembléia geral da ONU em 1948, mas o integrista de *Les trois réformateurs*, que investia contra as heresias religiosa de Lutero, intelectual de Décartes e social de Rousseau, por terem preparado o leito do "apocalipse da Revolução Francesa"¹⁵⁴. Usando a tríade cabalística, Corbisier informa que, ao se converter ao catolicismo, estando no quinto ano de direito, em 1936, completou suas *três verdades*: a verdade filosófica, o *tomismo*; a verdade política, o *integralismo*; e a verdade religiosa, o *catolicismo*¹⁵⁵. Dentro desse quadro nitidamente *integrista*, Corbisier leu quanta filosofia tomista lhe caía às mãos: Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Régis Jolivet, Etienne Gilson; leu os pensadores católicos, como Léon Bloy, Georges Bernanos, François Mauriac, Charles Péguy, Julien Green, Daniel Rops, os literatos Marcel Proust, André Gide e Paul Valéry; e – evidenciando-se o acerto de Antônio Cândido quanto ao interesse pelas coisas do Brasil via pensamento autoritário – os ensaístas brasileiros como Alberto Torres, Euclides da Cunha, Oliveira Viana, Tristão de Ataíde, Plínio Salgado e Octávio de Faria.

Em 1939, ingressando por concurso no ensino público estadual de São Paulo, Corbisier deu início a uma atividade na qual perseverou por quinze anos, até 1954, quando se mudou para o Rio de Janeiro: a de professor de filosofia do Colégio do Estado. Essa nova atividade, pondo-o em contato com alunos da nova geração, ajudou a balançar um dos pilares de sua crença: o pilar filosófico. É que as mudanças que se processavam sob seus olhos, no centro mais avançado da industrialização e da urbanização do país, São Paulo, já não cabiam mais dentro do modelo fixista da metafísica clássica. As novas leituras que vinha fazendo, – de Dostoiévski, que mostrava a dor como o caminho da conquista da liberdade; de Bergson, que introduzia as categorias de duração e de vida num universo filosófico até então impermeável ao tempo e ao movimento; de Platão, com a redescoberta da missão pedagógica e política

153. Antônio Cândido, "Introdução", in: Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 1967.

154. Roland Corbisier, *AF*, *op. cit.*, p.36.

155. *Id.*, *ibid.*, p.37.

do intelectual; de Spengler, em *A decadência do ocidente*, onde as culturas se mostram como organismos vivos, distintos uns dos outros, marcados por "estilos"; de Nietzsche, que procede à crítica do mundo moderno e introduz a *paixão* como categoria legítima do pensamento; e enfim de Kierkegaard, sua porta de entrada na filosofia existencial, legitimando uma vida apaixonada, dolorosa e patética, como a sua própria, – essas novas leituras reforçavam a convicção que lentamente se vinha plasmando da necessidade de uma revisão conceitual. A ruptura ocorreu em 1941 e, como sempre, no seu estilo estrepitoso: com um artigo publicado na imprensa, sob o título de "*Adeus ao tomismo*", que inicia em tom de separação amorosa: "Não é sem melancolia e saudade que nos despedimos do sistema que foi, por assim dizer, a armadura espiritual da nossa inquieta e fervorosa adolescência. Abandonar o tomismo, e confessar publicamente esse abandono, significa romper com um dos nossos maiores entusiasmos..."¹⁵⁶.

A descoberta da filosofia da existência vai marcar uma virada na visão de Corbisier. Mas esta mudança no referencial filosófico ainda não será suficiente para operar uma alteração substancial na sua relação, como intelectual, com a sociedade. A trajetória de Corbisier, durante todos os anos quarenta e os primeiros anos cinquenta, mesmo modernizando-se no referencial teórico-categorial, seguirá sendo a de um *intelectual tradicional*.

3.02.1.1. O tipo gramsciano de intelectual tradicional.

Em *Os intelectuais e a organização da cultura*¹⁵⁷, Gramsci mostra que todos os homens são intelectuais, cada um à sua maneira. Não existindo um trabalho puramente "físico", o "gorila amestrado" de Taylor, aplicado ao homem, revela-se apenas uma metáfora. Se todos são intelectuais, nem todos exercem funções intelectuais, assim como nem todo mundo, por saber "fritar dois ovos ou costurar um buraco no paletó (...) seja cozinheiro ou alfaiate" (p.7). Os intelectuais são especialistas: aqueles que, de maneira profissional, são os "funcionários da superestrutura"; aqueles que, na construção do edifício social (o "bloco histórico") de determinada época, cimentam os tijolos, ou seja, dão coesão às partes através do cimento ideológico. Nessa mesma obra Gramsci descreve os tipos de intelectuais. Não se trata de uma tipologia acadêmica, de validade pretensamente supra-histórica, nem trans-histórica, como a dos tipos ideais de Weber, mas de uma análise rigorosamente histórica, da história italiana, um pouco mais, talvez, da história européia, da qual ressaem os tipos. O primeiro tipo é o dos *intelectuais orgânicos*: "Cada grupo social, originário de uma função essencial no

156. *Id.*, *ibid.*, "*Adeus ao tomismo*", p.123 uq. 125.

157. Antonio Gramsci, *Os intelectuais e a organização da cultura*, 1982.

mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência de sua própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político" (p.3). O intelectual orgânico de uma classe fundamental – e isso, no capitalismo, significa basicamente, de um lado, os detentores do capital, a burguesia, de outro lado, os trabalhadores assalariados, – não precisa necessariamente ser membro ativo, produtivo, dessa classe, um empresário ou um operário. O intelectual orgânico não se define pela origem, mas pela função. E essa função, que é dupla, Gramsci define-a com rara clareza: dar homogeneidade e autoconsciência à classe.

A par dos intelectuais orgânicos, diretamente ligados à posição dos atores sociais na estrutura de produção, há os *intelectuais tradicionais*, que são como que o "resquíio dialético" da história cultural. A expressão é minha, não é de Gramsci. Mas resulta de uma leitura quase literal do filósofo da práxis. Com efeito, ao se estabelecer uma formação social, com suas classes essenciais e sua cultura orgânica, isso não quer dizer que se tenham apagado, qual num golpe de mágica, os grupos sociais precedentes e a cultura anterior – ou, a expressão agora é de Gramsci, as *categorias intelectuais preexistentes*. Estas representam, em relação ao novo tempo, "uma continuidade histórica que não fora interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e econômicas" (p.5).

Na história intelectual, a mais típica dessas categorias é a dos eclesiásticos, que surgiu "organicamente ligada à aristocracia fundiária", assim como inicialmente também os médicos e, mais tarde, os juízes ("aristocracia togada"), os administradores, os cientistas, os teóricos, os filósofos não eclesiásticos etc. (p.6). De maneira que, no seu conjunto, essa categoria dos intelectuais tradicionais, inicialmente marcada pela pertença à igreja católica, ampliou-se posteriormente. Mas – explica-o Gramsci numa nota de rodapé – a palavra *clérigo*, propagada através do latim eclesiástico, passou a significar, não apenas aquele que pertence ao clero, como ainda o "intelectual", o "especialista", em oposição ao *laico*, o "leigo", o "não especialista" (Nota 3, p.6). Na linguagem cotidiana, no Brasil, esta última expressão ainda é muito empregada: "Não vou mexer nesse computador porque sou *leigo* na matéria".

Desta nota de Gramsci originou-se o termo *clericalismo*, que se aplica a toda a atividade intelectual tradicional, designando, especificamente, a ideologia elaborada por essa categoria de intelectuais para representar os interesses não fundamentais de grupos sociais em processo de superação histórica.

Os intelectuais tradicionais, desvinculados, portanto, numa estrutura capitalista, das posições fundamentais que a movimentam, apresentam algumas características salientes: 1. *corporativismo*, "espírito de grupo": já que a história não os legitima, eles se fecham, circulam entre si os símbolos do arcaísmo, como numa seita de iniciáticos; 2. *atemporalidade*: como seu tempo não é o presente e faz parte de toda postulação ideológica não admitir que seu tempo seja o passado, pois o poder é presente, os intelectuais tradicionais colocam-se para além do tempo, numa "ininterrupta continuidade histórica"; 3. *alta qualificação*: os

intelectuais tradicionais, como herdeiros de uma competência que no alto clericalismo era um monopólio, têm seu saber por indiscutido e chegam a olhar com desprezo a cultura impregnada de massa histórica dos intelectuais orgânicos; e 4. *autonomia e independência social*: os tradicionais fazem questão de demonstrar que não dependem do grupo social dominante.

Com tais características, a ideologia do clericalismo, por definição, não pode refletir a realidade enquanto movimento real, mas apenas representá-la como movimento ideal. Daí a relação, apreendida por Gramsci com muita clareza, entre a posição dos intelectuais deste grupo e o idealismo: "toda a filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com esta posição assumida pelo complexo social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam ser independentes, autônomos, revestidos de características próprias etc." (p.6).

Gramsci chega a aventurar uma excursão, nas páginas de *Os intelectuais...*, pela América do Sul, onde constata que "a base industrial é muito restrita, não tendo desenvolvido superestruturas complicadas: a maior parte dos intelectuais é de tipo rural e, já que domina o latifúndio, com extensas propriedades eclesiásticas, tais intelectuais são ligados ao clero e aos grandes proprietários" (p.21). Referindo-se ao Brasil, entre outros países que, por essa época (novembro de 1930), passavam por "insurreições militares-populares" (p.22), Gramsci, não só demonstrava grande *aggiornamento* (o movimento chefiado por Vargas ocorreria em outubro de 1930), mas uma aguda percepção da natureza ("militar-popular") desse acontecimento. Até mais: ele percebeu que, no *front* cultural, havia uma oposição entre o tradicionalismo jesuítico e as expressões emergentes dos câmbios econômico-sociais em processo.

Os intelectuais tradicionais, apesar da impermeabilidade e equidistância em que se colocam relativamente aos grupos essenciais, e até porque seu reino não é "deste mundo", na verdade estão em disponibilidade, podendo a qualquer tempo ser cooptados pelos grupos em disputa. "Uma das mais marcantes características de todo grupo social que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista, ideológica, dos intelectuais tradicionais" (p.9).

3.02.1.2. *A modernização como processo de mudança ideológica.*

Como ficou dito antes do excursus gramsciano, a trajetória de Roland Corbisier, ao longo dos anos quarenta e início dos cinquenta, mesmo modernizando-se no referencial filosófico, seguirá sendo a de um *intelectual tradicional*. O que agora deve acrescentar-se é que a modernização é o próprio quadro, ou o processo através do qual Corbisier se desvencilhará progressivamente da defesa dos interesses e posições da oligarquia decadente e se identificará, progressivamente, com os interesses e posições da burguesia ascendente.

Quando se completar o processo, das cinzas do intelectual tradicional terá nascido o *intelectual moderno*, engajado na luta pelo desenvolvimento brasileiro.

Foi em 1942 que Corbisier conheceu Vicente Ferreira da Silva, um dos responsáveis pela introdução no Brasil do pensamento existencial. Vicente foi um parceiro constante, apesar de alguns desencontros iniciais, logo superados, da aventura intelectual de Corbisier nos quinze anos que se seguiram. Juntos matricularam-se no curso de filosofia da Faculdade de Filosofia do Estado, em 1942. Aliás, foi em virtude do seu incidente pessoal com Vicente que Corbisier abandonou o curso, em 1943. Reatadas as relações pessoais, em 1946, segue a trajetória comum dos dois: a criação da revista *Colégio*, em 1948, e a fundação do *Instituto Brasileiro de Filosofia*, em São Paulo, em 1949.

No curso de filosofia, Corbisier foi aluno de Jean Maugué, "um excelente professor francês que nos explicou Spinoza, Hegel e Augusto Comte"¹⁵⁸. O estudo sistemático da filosofia moderna, somado ao seu magistério e ao alargamento de relações com um grupo intelectual com preocupações na mesma linha, levou Corbisier a aprofundar sua pesquisa nesse âmbito. Em 1946, tendo em vista seu projeto de abrir uma livraria, viajou à França, detendo-se um mês em Paris "comprando livros para a firma. Talvez tenha trazido para o Brasil os primeiros exemplares de *L'être et le néant*, comprados com muita dificuldade, no mercado negro. Trouxe, também, duzentos exemplares de *L'existencialisme est un humanisme*, que se venderam todos, em poucos dias"¹⁵⁹. A *Livraria do Planalto* foi constituída em 1947, tendo como sócios, além de Corbisier, João Pacheco Chaves e Neddy Quartim de Moraes. Teve efêmera duração. O mesmo destino fugaz teve a revista *Colégio*, criada em 1948 com Vicente Ferreira da Silva, Almeida Salles, Paulo Edmur de Sousa Queirós, Francisco Brasileiro e Inácio da Silva Telles: apenas cinco números foram editados. Essa plêiade de ilustres nomes da aristocracia paulista, que se unia, assim, em empreendimentos modernizantes na área cultural, mantinha-se politicamente refratária a qualquer avanço. Na *Autobiografia*¹⁶⁰, Corbisier retrata com cores vivas o contorno do grupo de *intelectuais tradicionais*, de que participava, como se tivesse à sua frente a partitura gramsciana que vimos de ler: "A posição do grupo com o qual convivía era nitidamente de direita, embora nenhum de nós militasse em partidos políticos. Éramos teoricamente de direita, e até mesmo reacionários. Sob o signo de Nietzsche, Spengler e Jaspers, discutíamos, pelas noites adentro, sobre a crise do mundo moderno e a decadência do Ocidente. Pessimistas, desesperados e catastróficos, cultivávamos uma atitude aristocrática, de príncipes e mandarins do espírito, alérgicos à massa, ao povo, à

158. Roland Corbisier, *AF, op.cit.*, p.41. Jean Maugué foi um dos intelectuais franceses "importados" por ocasião da implantação da USP à época em que a procurou Corbisier. A informação, bem como o quadro completo dos professores contratados no exterior, está em: Luís Antônio Cunha, *A universidade temporã*, 1986.

159. Roland Corbisier, *AF, op.cit.*, p.42.

160. *Id.*, *ibid.*, p.41 e ss.

multidão. Incompreendidos e marginalizados, por uma sociedade de novos ricos e *parvenus*, que só valorizava o êxito econômico e o dinheiro, nem por isso deixávamos de ser conservadores dessa estrutura que nos expelia como se fôssemos indesejáveis ou inúteis" (p.41). "Vivendo em função da cultura européia, cujos produtos consumíamos, sôfrega e imoderadamente, sentíamos-nos sempre desajustados, deslocados no contexto brasileiro, que, a nosso ver, se caracterizava pelo primarismo e pela inconsciência. Éramos como que exilados no próprio país, repelidos pela monstruosa engrenagem que se erguia no Planalto, réplica de Nova Iorque, cidade caótica e babélica, em que o ser humano se desvaloriza e anula na proporção em que há gente de mais e coisas de menos" (p.42). Esse deslocamento em relação à nova fisionomia social, típica do intelectual tradicional de raízes rurais, provocava em Corbisier, como de resto em seu grupo, o *estranhamento urbano*: "... a cidade em que nascera e me educara se tornava cada vez mais estranha e irreconhecível", provocando "em mim o sentimento de inadaptação e estranheza" (p.47). Por aí se vê que a oposição entre um pensamento que se moderniza e um posicionamento social que se fixa é articulável e, exatamente por isso, resolve-se num equilíbrio compensatório: "A afirmação intelectual era a única desforra, o único mecanismo de compensação de que dispunha" (p.47).

Corbisier não o esconde: chegara até ao momento da fundação do Instituto Brasileiro de Filosofia, e isso em 1949, trinta e dois anos após a revolução soviética e vinte e dois anos depois da fundação do PCB – "sem ter lido uma página sequer da obra de Marx, Engels ou Lênin" e, não obstante essa lacuna, "considerava o marxismo refutado e superado, tanto no plano da cultura quanto no plano da história" (p.48-49). Mais ainda: "Qualquer movimento, de qualquer tipo ou natureza, que se propusesse combater o materialismo e o comunismo contava, *a priori*, com minha adesão e meu aplauso" (p.49).

Convivendo com Oswald de Andrade e com ele mantendo "cordial diálogo que freqüentemente se convertia em áspera polêmica" (p.43); lendo e estudando o existencialismo, de que tinha sido "um dos introdutores" em São Paulo; freqüentando o círculo de Vicente Ferreira da Silva, Miguel Reale, Heraldo Barbuy, ou seja, dos filósofos do IBF; dando palestras sobre a filosofia existencial, que ainda chocava a consciência bem-pensante da aristocracia paulistana, e, por isso, suavizando-a com apontar suas origens mais remotas no pensamento cristão de Santo Agostinho; escrevendo artigos na revista Colégio; e, desde 1949, trabalhando como colaborador e redator do jornal *O Estado de São Paulo*, a convite pessoal de seu diretor, Júlio de Mesquita Filho; era assim que Roland Corbisier realizava sua missão de intelectual, "quer dizer, sacerdote desse culto profano, o culto da própria cultura" (p.53). Corbisier demonstra consciência profunda do seu papel de ideólogo e de como o existencialismo dava cobertura às suas posições, não em geral, mas especificamente, como intelectual de grupos sociais em declínio: "Filosofia do desespero, da angústia, do tédio, da náusea, o existencialismo poderia ser ou tornar-se a ideologia de uma classe dominante em decadência, mas, de modo algum, de uma classe dominante em pleno apogeu de seu poderio econômico, em plena ascensão social e política, como era o caso, na década de 40, da burguesia paulista, cosmopolita e de formação recente" (p.53). Em verdade, a filosofia existencial poderia ser

apropriada por um ou por outro grupo social, como de resto ficou provado por sua própria experiência de ideólogo a serviço, primeiro de um, depois do outro, com os mesmos apoios filosóficos.

Em 1950 saiu publicado seu primeiro livro, *Consciência e nação*, editado pela própria revista *Colégio*, coletando artigos "publicados, de fevereiro de 1949 a junho de 1950, no 'O Estado de São Paulo', no 'Jornal do Comércio' e em 'Letras e Artes', suplemento literário de 'A Manhã', do Rio de Janeiro"¹⁶¹. O livro reflete todas as preocupações culturais que vimos de rastrear – e é fortemente marcado pelo projeto ideológico do autor. Mas há nele algo, que deixei propositadamente para comentar neste momento de entrada nos anos cinquenta, e que seria como que a senha para a virada ideológica de 1954. São dois movimentos, que se integram: um, a nítida e crescente influência do filósofo espanhol Ortega y Gasset, para quem a metafísica da subjetividade possui uma estrutura que inclui o eu e a circunstância em que o eu se plasma, circunstância essa que se dá a conhecer pela mediação da cultura¹⁶²; dois, a conversão ao Brasil, como exigência dessa atitude fundamental orteguiana de lançar o olhar à circunstância e, a partir daí, pelas leituras que faz dos "intérpretes" da nação, como Sérgio Buarque de Holanda, com suas *Raízes do Brasil*, e Plínio Salgado, com sua *Psicologia da revolução*. Se a alguém ainda possa causar estranheza uma conversão pelas mãos de ninguém menos que o fundador do fascismo brasileiro, sempre vale a pena remeter à análise equilibrada que do assunto fez Antônio Cândido, a que já remeti anteriormente¹⁶³.

Consciência e nação, como obra de um intelectual tradicional, acompanhando o vaticínio de Gramsci, é um trabalho de nítida inspiração *idealista*: "Continuamos a achar que a nossa crise maior é a do pensamento e que, enquanto não conseguirmos pôr ordem nas consciências e converter os corações, nada poderemos fazer de realmente sério e eficaz", diz o autor logo no umbral¹⁶⁴. O propósito dos artigos mostra o perfil da obra: o primeiro é uma conclamação à reação contra os omissos da classe dominante e os obstinados da "outra

161. *Id.*, *Consciência e nação*, 1950, p.2.

162. Essa intuição central do pensamento de Ortega y Gasset, segundo a qual o mundo, pela cultura, integra o sujeito, impressionou tão fortemente Corbisier, desde o seu primeiro contato com a obra do filósofo espanhol, em 1941, que jamais o abandonou, tornando-se um dos apoios preferidos de todos os seus raciocínios. Pode-se dizer que esta tenha sido a "segunda revelação filosófica" de Corbisier, e foi a que iniciou a ruptura com o idealismo radical do esquema espírito-mundo. Cf.: Roland Corbisier, *AF*, *op.cit.*, pp.59, 65, 67 etc.

163. A caracterização do integralismo como "fascismo brasileiro" não é mansa e pacífica. Hégio Trindade, in: *O fascismo brasileiro na década de 30*, 1970, defende a tese. Já J.Chasin, in: *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio*, 1978, rejeita-a, por o considerar como "ideologia utópico-reacionária", que se ergueu contra as formas de acumulação do capital na década de 30. Cf.: Luís Antônio Cunha, *op.cit.*, p.240, N.4.

164. Roland Corbisier, *CEN*, *op.cit.*, p.13, "Prefácio".

classe que, envenenada pelo ressentimento e pelo ódio, prepara a subversão da ordem e o assalto ao poder" (p.15 a 18); o segundo denuncia o "impasse liberal", impotente para conter o perigo comunista (p.19 a 29); o penúltimo artigo, "Consciência política", mantém o mesmo tom, a mesma temática, critica o liberalismo por induzir à passividade do espontaneísmo, procura uma política capaz de superar "tanto o individualismo quanto o socialismo", apóia-se no ultraconservadorismo de Joseph de Maistre... mas já cita Mannheim, apesar que fora do contexto e em direção oposta à *democratização fundamental*¹⁶⁵, tese central do sociólogo alemão da cultura.

Evidentemente não é aqui o lugar de um estudo crítico, nem literário nem de vigor conceitual, a respeito de uma obra isolada, razão por que não pretendo seguir na *découpage* desse livro de estréia de Corbisier. Basta fixar-lhe o significado. E este é, a meu ver, precisamente a certidão de batismo de Roland Corbisier no bloco cultural da modernidade – o que, de modo algum, invalida a tese, aparentemente paradoxal, de que é aí também que se revela, por inteiro, sua função ideológica como intelectual tradicional. Isso posto, e dado como assente, convém registrar que outras três obras, escritas nesse mesmo período, confirmam esse perfil do primeiro Corbisier: *Situação e problemas da pedagogia*, editado em 1952 pela Secretaria da Educação de São Paulo; *Imagens da Suíça*, editado pela embaixada Suíça em 1953; e *Responsabilidade das elites*, publicado em 1956 pela editora da Livraria Martins, mas contendo trabalhos produzidos entre 1948 e 1952¹⁶⁶. O primeiro deles, por sinal reproduzido como último capítulo de *Responsabilidade...*, foi dado como conferência inaugural dos cursos do Instituto Brasileiro de Filosofia em 20 de março de 1952. É um trabalho que merece atenção, porque nele repontam temas, orientações, autores e conceitos filosóficos mais consistentes e duradouros. Destaquemos alguns pontos: 1º) A *filosofia* como alfa, ômega e centro de preocupações e interesses intelectuais. Até hoje, como se pode ver no *Anexo*, Corbisier considera a "carência filosófica" como a principal lacuna do ambiente intelectual brasileiro. Dizia em 52: "Por força do primarismo, que sempre caracterizou a cultura brasileira, e da total carência de formação filosófica, de que ainda padecemos, não temos sabido transpor, na consideração dos problemas que tocam de perto o destino do país, o plano da superfície e o limite das aparências". A cultura, por escassez filosófica, fica desamparada, "pois só a filosofia nos torna capazes dessa reflexão metódica sobre os fundamentos, a essência e a razão de ser das coisas, reflexão que as ilumina e explica, vinculando-as a esse sistema de relações e dependências que chamamos de mundo". Citando Hegel, e de Hegel a *Estética*, ambos, autor e obra, aparecendo pela primeira vez no seu texto, e assim iniciando um vínculo que nele se perpetuará, Corbisier irá privilegiar a categoria que será um permanente instru-

165. Karl Mannheim, *O homem e a sociedade: estudos sobre a estrutura social moderna*, 1962.

166. Roland Corbisier, *Situação e problemas da pedagogia*, 1952; *id.*, *Imagens da Suíça*, 1953; *id.*, *Responsabilidade das elites*, 1956. Neste último, cf. datas apostas ao fecho de cada artigo.

mento de seu pensamento, a *totalidade*. A passagem de Hegel é esta: "Só a filosofia em seu conjunto nos dá o conhecimento do universo como totalidade orgânica, totalidade que se desenvolve a partir de seu conceito e que, sem nada perder do que faz dela um conjunto, um todo, no qual todas as partes estão ligadas umas às outras pela necessidade, entra em si mesma e nessa união consigo mesma forma um mundo de verdade"¹⁶⁷. A filosofia, nessa passagem de Hegel, é um sistema constituinte da mundanidade. Insistindo na idéia, Corbisier acentua que a ciência também constitui seu objeto por um processo de totalização, mas num nível ainda abaixo do da filosofia, porque continua operando, pela especialização, com uma "fragmentação do real" (p.222). Se a carência brasileira básica é filosófica, ela o é em todos os âmbitos da vida nacional, inclusive no da educação: "...o problema pedagógico não é essencialmente técnico, mas filosófico e ético" (p.224). Daí voltar-se contra a postura dos "técnicos em educação", que por sinal encontravam-se em ascensão no que respeita ao prestígio intelectual¹⁶⁸. Neste ponto, porém, a reflexão serena do filósofo cede lugar ao discurso inflamado do ideólogo, que inicia uma série de diatribes contra o "mundo moderno", a destruição das hierarquias legítimas, a perda da tábua de valores etc. 2º) A *síntese cultural-existencial*, da fórmula feliz de Jaguaribe, já começa a se delinear com força neste ensaio. É visível a influência de autores culturalistas, como o suíço Jacob Burckhardt¹⁶⁹, existencialistas, como Jaspers, Marcel e Sartre, e principalmente de um autor que liga as duas pontas da linha e intenta sintetizá-las, Ortega y Gasset. Ortega, como influência, passa a ser dominante. Sua acrimônia em relação ao "mundo burguês", que dissolve a cultura na propaganda, encontra no Ortega de *La rebelión de las masas* o apoio preciso. Em trabalhos posteriores, quando a virada ideológica já não exigir o ataque à modernidade, esse ponto de vista, da psicologia multitudinária de Gustave Le Bon, Max Scheler e Ortega¹⁷⁰, será retomado em outra perspectiva, a de crítica interna, voltada à dissolução dos empecilhos opostos à emergência da nação. 3º) O despontar de "*uma certa idéia de Brasil*" – e se, usando essa expressão, parafraseio De Gaulle,

167. Roland Corbisier, "Situação e problemas da pedagogia", in: *RDE*, op. cit., p.221.

168. Cf.: Carlos R. Jamil Cury, *Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais*, 1984.

169. Jacob Burckhardt foi um historiador suíço germanógrafo, nascido e falecido em Basiléia no século passado, autor, entre outras obras historiográficas, de uma *História da cultura grega*, em quatro volumes, citada por Corbisier in: *RDE*, op. cit., p.229, N.3.

170. Da tríade citada, os dois últimos dedicaram-se sobretudo a uma "filosofia da crise moderna", enquanto Gustave Le Bon (1841-1931), formado na área científica positiva (era médico, além de ter sido sociólogo), voltou-se para os mecanismos psicossociais das sociedades capitalistas européias. Le Bon estudou especificamente o mecanismo psicológico da propaganda, desenvolvendo as idéias de Gabriel Tarde a respeito do binômio sugestão-imitação. Em *Psicologia das massas* (1895), estudando, do ponto de vista da psicologia multitudinária, a formação do público, defendeu a existência de uma "*alma coletiva*", idéia que entusiasmou diversos intelectuais brasileiros, entre eles Roland Corbisier. É de ver, contudo, que entidades desse tipo, quais "enteléquias" socioculturais, serão mais tarde explicitamente rejeitadas por Corbisier.

com o conceito autoritário d'*une certaine idée de France*¹⁷¹, é porque o voltar-se de Corbisier para a "circunstância nacional" ainda é impregnada de autoritarismo, que ele então bebe na tradição de Alberto Torres e Oliveira Vianna. Reagir contra o marginalismo em que se colocaram as elites brasileiras, "afirmando a necessidade e a urgência de tomarmos uma clara consciência do que realmente somos e poderemos ser"¹⁷², tal é o problema; "Sílvio Romero, Alberto Torres, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna", os vetores teóricos dessa tomada de consciência (p.103); a filosofia, "com o senso da totalidade", o pressuposto; e a psicologia multitudinária mais o culturalismo, o caminho científico para "levar em conta a realidade da estrutura psicológica e dos comportamentos coletivos dos grupos humanos tradicionais" (p.103).

Enquanto Corbisier afinava os instrumentos para conhecer o Brasil, a realidade brasileira, menos paciente, evoluía a passos rápidos. A industrialização, iniciada por substituição de importações em setores industriais de baixa exigência de capital e de tecnologia não desenvolvida, deu um salto, após a recomposição estatal de 1930. O estado, sob direção burguesa, substituiu a iniciativa privada na indústria de base (na siderurgia, por exemplo) e complementou-a onde necessário. A política de massas, sob a liderança de Getúlio Vargas, não apenas no largo lapso de seu primeiro governo, de 1930 a 1945, mas até 1954, quando de seu suicídio, aí incluídos o governo Dutra (1946-1951) e o segundo governo Vargas (1951-1954), organizou o capitalismo como um todo, inclusive no tocante à regulamentação jurídica das relações entre o capital e o trabalho, com a legislação trabalhista e a organização sindical. A sociedade civil, quer dizer, o conjunto das instituições sociais não governamentais, tornou-se complexa e organizada, passando a abrigar, como novidade, a *esquerda*, representada por associações e partidos que, nesse conjunto, vincularam-se às perspectivas e interesses dos trabalhadores e seus aliados.

Em 1952 a modernização de Corbisier deu um passo à frente: por iniciativa sua e de José Luís de Almeida Porto, é fundado o *Instituto de Sociologia e Política*, sob o patrocínio da Federação do Comércio do Estado de São Paulo. Corbisier foi eleito diretor do novo instituto¹⁷³. Desincumbindo-se de suas novas funções de intelectual a serviço de um órgão da burguesia paulista, Corbisier começa por encontrar uma fórmula de compromisso entre os pontos de vista tradicionalmente defendidos e as novas perspectivas que deveria adotar. Surge o "*capitalismo social*". Foi numa nota publicada no jornal *O Estado de São Paulo*, de 27 de junho de 1952, que Corbisier, comentando a criação do instituto, promove a crítica do

171. Charles de Gaulle, *Le fil de l'épée*, cit. p.: Roger-Gérard Schwartzberg, *O estado espetáculo: ensaio sobre e contra o Star System em política*, s/d.

172. Roland Corbisier, "Perspectivas da democracia no Brasil", in: *RDE*, op.cit., p.103.

173. *Id.*, *AF*, op.cit., p.78.

laissez-faire liberal e defende a intervenção e o planejamento do estado no âmbito da economia¹⁷⁴. Sobre essa mudança de ótica, dirá mais tarde: "Estava a meio caminho entre o capitalismo liberal, que não podia mais aceitar, e o que chamava de 'capitalismo social', fórmula ingênua, de compromisso, que supunha a possibilidade de conservar o 'lado bom' do capitalismo, eliminando seu 'lado mau'. Fórmula que, transposta para o século XVIII, por exemplo, teria permitido a sobrevivência do feudalismo que, conservando seu 'lado bom' e excluindo seu 'lado mau', poderia ter evitado a Revolução Francesa"¹⁷⁵. Em novembro desse mesmo ano Corbisier fez uma palestra no 1º Congresso Nacional de Serviço Social, promovido pela Confederação Nacional do Comércio, sobre a "filosofia do serviço social", redigindo, posteriormente, a pedido de Brasília Machado Neto, presidente da federação dos comerciantes paulistas, uma extensa monografia, que deveria ter sido editada sob os auspícios da entidade. Acabou não sendo publicada, a não ser, parcialmente, na *Autobiografia*¹⁷⁶.

Já a esta altura pouco faltava para se completar a transição de Corbisier. Este pouco foi representado por três fatos: sua participação, em 1953, no *Grupo de Itatiaia*¹⁷⁷, onde refulgia Hélio Jaguaribe, que nessa altura impressionou fortemente Corbisier; a fundação, também em 53, do IBESP - *Instituto de Economia, Sociologia e Política*, presidido pelo mesmo Jaguaribe e predecessor imediato do ISEB; e enfim, em 1954, a mudança de São Paulo para o Rio de Janeiro, em caráter definitivo. Levado para o Rio pelas mãos de Hélio Jaguaribe e de Augusto Frederico Schmidt, poeta e influente homem de negócios, Corbisier logo se aloja na burocracia federal do MEC, primeiro como simples assessor de gabinete, em seguida como contratado da CAPES e logo como secretário geral da ATEC¹⁷⁸. Corbisier estava enfim no *nicho*; podia dar livre curso às idéias, agora no *seu lugar*. "Sofria grande influência do grupo carioca", confessa na *Autobiografia*, "e, por isso mesmo, atravessava uma crise, grave e decisiva, que me levaria a uma revisão geral de todas as idéias e crenças que, até então, constituíam minha visão do mundo"¹⁷⁹. Acresce que, tendo desfeito a sociedade conjugal, numa época em que o catolicismo era particularmente rígido na condenação à separação, sentia-se inteiramente deslocado na comunhão da igreja. E então, ruidosamente como sempre,

174. *Id.*, *ibid.*, p.166, "Instituto de Sociologia e Política", *O Estado de São Paulo*, 27 de junho de 1952.

175. *Id.*, *ibid.*, p.79.

176. *Id.*, *ibid.*, p.169 uq. 223.

177. *Id.*, *ibid.*, p.83.

178. *Id.*, *ibid.*, p.87 e 88.

179. *Id.*, *ibid.*, p.89.

rompe com o catolicismo: "A nova situação existencial, que me incompatibilizava com a Igreja, me ajudou a abrir mão dos restos de catolicismo que formalmente exibia, digo formalmente porque havia mais de dez anos que não praticava a religião" (p.89). E: "Estava em crise, quer dizer, dividido, dilacerado, entre o passado do qual tentava me libertar e o futuro, que começava a construir" (p.90).

3.02.2 Do ISEB à ditadura: o nacionalista.

A reviravolta foi tão grande que o próprio Corbisier comentou, na entrevista que com ele mantive: "Mas gostaria de acentuar um acontecimento muito importante que é a minha vinda de São Paulo para o Rio de Janeiro. Porque essa minha vinda para o Rio prepara a minha conversão da direita à esquerda sob o signo do ISEB"¹⁸⁰. É preciso, diante dessas palavras, considerar duas coisas: a primeira é que o processo dessa "conversão" não é tão rápido quanto uma sinopse historiográfica pode dar a impressão de ser nem quanto um depoimento pode querer que seja; a segunda é que não se trata, desde o início, de uma conversão à esquerda no sentido mais radical que a expressão possa comportar. Ao contrário, trata-se de um processo lento, contraditório, mais ou menos semelhante ao que um conjunto de pessoas, pertencentes à classe média urbana, e especificamente ligada à intelectualidade – professores, estudantes, jornalistas, artistas etc., – também vinha conhecendo. De um modo geral, sob as mais diversas rubricas ideológicas, isto é, atendendo a uma pluralidade de interesses sociais e justificando-os por meio de um leque teórico amplo, essas pessoas e grupos vieram a constituir o fenômeno da *esquerda brasileira*. Este fenômeno foi muito bem estudado por Ianni, no seu livro sobre o populismo no Brasil, a que já fiz mais de uma remissão¹⁸¹. É então dentro desse leque ideológico amplo que se pode dizer de Corbisier que ele se "converteu da direita à esquerda". Mas, dentro da linha de análise que estamos seguindo neste trabalho, antes diríamos que o novo momento paradigmático de Roland Corbisier caracteriza-se por completar seu trânsito do tradicionalismo, em que esteve vinculado aos interesses oligárquicos, para a modernidade, em que se identifica com os interesses das classes emergentes, sob o comando da burguesia. Cheguei a perguntar diretamente a Corbisier se ele concordava em que tinha sido um "ideólogo da burguesia brasileira". Sua resposta, conquanto negativa, abriu a porta à afirmativa: "Não, porque o ISEB para mim é a história de um processo. Eu vim de São Paulo convalescendo de uma posição de direita e me converti à esquerda ao longo do ISEB. E essa conversão se consumou depois do golpe de 64, quando passei a estudar seriamente o

180. V. "Entrevista" no Anexo I.

181. Octávio Ianni, *O colapso do populismo no Brasil*, 1971.

marxismo. Aí consumou-se e consolidou-se a conversão da direita para a esquerda"¹⁸². Se, ao invés de nos atermos à literalidade da negativa, prestarmos atenção ao sentido de sua resposta, veremos que ela contém, com a idéia de *processo*, o "sim" e o "não". Quando Corbisier diz "não", ele está significando que seu engajamento no ISEB foi mais amplo do que o de um ideólogo da burguesia. Ele não concorda, por exemplo, em ser tão ideólogo da burguesia quanto Roberto Campos, que também passou pelo ISEB nos seus primórdios. E, realmente, há profundas diferenças entre ambos. No entanto, é preciso eliminar um tipo de equívoco muito freqüente, que consiste de pensar a ideologia da burguesia como algo intrinsecamente reacionário. Esse equívoco impede de ver que, em certo momento da história, quando disputa o poder com a velha oligarquia, a burguesia naturalmente assume posições progressistas. Não pode ser conservadora, exatamente para não coincidir com o grupo que busca desalojar. Mas, entre o regressismo e o progressismo, há muito mais espaço ideológico do que pode imaginar a vã filosofia dos desatentos à história. Um desses espaços é o da conciliação, o compromisso entre o velho e o novo, à direita, e entre o novo e o novíssimo, à esquerda. Nesse sentido, convergindo para o mesmo ponto ideológico, quer dizer, para a justificação das mesmas pretensões de poder, é possível que dois pensamentos aparentemente irreduzíveis tenham algo em comum, assim como muito em contrário. Isso posto, é evidente que, já nos seus primórdios, a linha profundamente *humanista* perfilhada por Corbisier haveria de se chocar com o *tecnicismo* de Roberto Campos, mais tarde um dos expoentes ideológicos do golpe militar de 64¹⁸³. Voltando a analisar a resposta de Corbisier, verificaremos que a idéia de *processo* significa, além do "não" literal, o "sim" oculto, como se estivesse dizendo: "Sim, fui uma espécie de ideólogo da burguesia, mas estava em trânsito para posições mais avançadas, propriamente de esquerda, às quais chegaria dez anos mais tarde, após o golpe de 1964". E quem não o foi? O movimento da esquerda engajou-se na "política de massas", foi *nacionalista* com Getúlio, lutou pelo monopólio estatal do petróleo; foi *desenvolvimentista* com Juscelino, lutou pelas "metas" que pretendiam fazer o país "progredir 50 anos em 5"; foi *reformista* com Jango, lutou pelas "reformas de base" que permitiriam resgatar a "dívida social" gerada pelo desenvolvimento a qualquer preço. A esquerda só não pôde continuar acompanhando a burguesia quando esta mudou de barco e, como classe, temerosa dos rumos que o reformismo vinha tomando, aderiu ao golpe e deu consequência ao tímido "associacionismo" iniciado na era JK. Mas agora começamos a distanciar-nos do raciocínio e urge voltarmos ao ponto em que nos encontrávamos.

O trânsito de Corbisier do paradigma tradicional para o moderno, do nacionalismo autoritário do ex-integralista para o nacionalismo liberal do desenvolvimentista co-

182. Roland Corbisier, "A principal carência da cultura brasileira...", *Anexo 1*.

183. Cf.: René Armand Dreyfuss, 1964: *a conquista do estado. Ação política, poder e golpe de classe*, 1981; Alfred Stepan, *Os militares na política: as mudanças de padrões na vida brasileira*; e: Roberto de Oliveira Campos, "Educação e planejamento", in: Humberto Bastos (coord.), *Educação para o desenvolvimento*, s/d.

nheceu alguns episódios. O primeiro, já referido, foi o contato com o Grupo Itatiaia, seguido da mudança para o Rio e do seu alojamento na burocracia do MEC. O segundo foi ter conhecido Juscelino Kubitschek de Oliveira, ex-governador de Minas Gerais, candidato à presidência da república. O encontro com Kubitschek é relatado com vivacidade na *Autobiografia*¹⁸⁴. Na entrevista que mantivemos Corbisier acrescentou que esse contato foi facilitado "por diversos motivos, inclusive relações pessoais da família da minha mulher com Kubitschek"¹⁸⁵, o que o levou a se tornar um "comensal" de JK: numa semana jantou cinco vezes com o presidente. Conheceu-o em novembro de 1954, numa reunião promovida por Augusto Frederico Schmidt, com a presença de diversos itatiaianos, ibespianos e futuros isebianos. A reunião tinha por finalidade montar uma assessoria para a campanha de Juscelino, responsável pela elaboração de sua plataforma de governo e pela redação de seus discursos e entrevistas. É importante acentuar que os *ghost writers* recrutados nessa reunião eram mais do que "redatores" de peças de comunicação: constituíam um núcleo de *ideólogos*, que acabaram por elaborar um corpo completo de doutrina, a qual embasou, não somente a campanha de Kubitschek, mas sua ação governamental, e, em geral, marcou o espírito de toda uma década. A contribuição de Corbisier foi a redação e leitura de comentários diários, de dezembro de 54 a junho de 55, defendendo a candidatura JK¹⁸⁶.

O outro episódio significativo foi propriamente a criação do ISEB. Conta Corbisier, tanto na *Autobiografia* quanto na entrevista do *Anexo 1*, que a idéia vinha sendo desenvolvida já de algum tempo. Hélio Jaguaribe havia feito o projeto do Colégio do Brasil. No exercício da secretaria geral da ATEC do MEC, Corbisier "perseguiu, ao mesmo tempo, a idéia de fundar um centro de estudos, cujo esboço era o *Colégio do Brasil*, elaborado por Hélio Jaguaribe...". Mas o projeto acabou abandonado. Em seu lugar chegou a figurar um *Instituto Latino-americano*. Também descartado. Enfim, um dia, Corbisier foi chamado ao gabinete do ministro da educação do governo Café Filho, Cândido Mota Filho, que lhe propôs a criação de uma *escola superior de paz*, réplica civil da outra, militar, a *de guerra*. Corbisier deu andamento imediato à efetivação do propósito do ministro. O projeto, de Hélio Jaguaribe e Hélio de Burgos Cabal, estava pronto. Hélio Jaguaribe escreveu o decreto de criação do ISEB. Roland Corbisier deu-lhe a redação final. E assim, no dia 14 de julho de 1955, era publicado o decreto de número 57.608, instituindo, no âmbito do MEC, o ISEB: *Instituto Su-*

184. Roland Corbisier, *AF, op. cit.*, p.94.

185. Roland Corbisier, "A principal carência...", *Anexo 1*.

186. Roland Corbisier, *AF, op. cit.*, p.94.

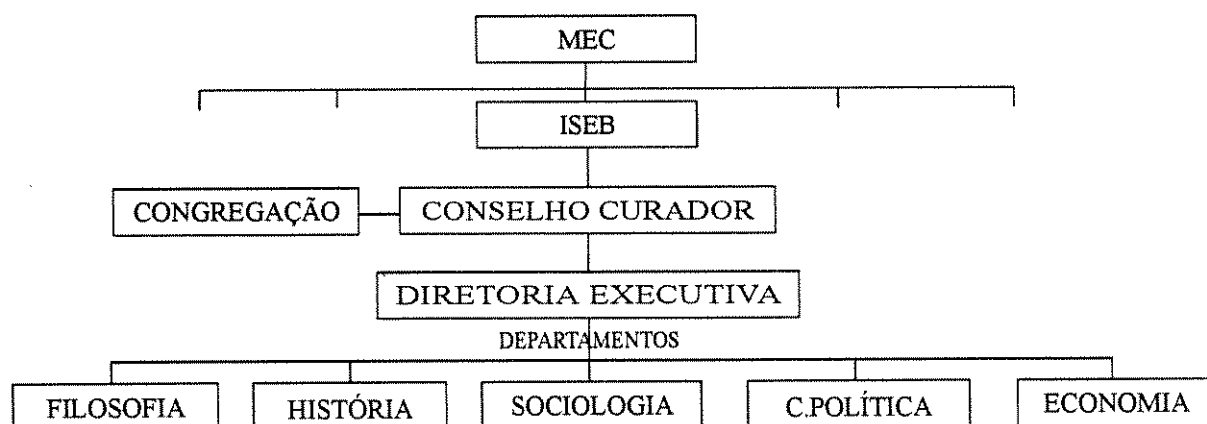
*perior de Estudos Brasileiros*¹⁸⁷.

A estrutura do ISEB compreendia um conselho consultivo, encarregado de sua orientação geral e composto de 50 membros, nomeados pelo ministro da educação; um conselho curador, órgão de direção, com 8 membros, também nomeados pelo ministro; e uma diretoria executiva, exercida por um diretor, eleitos pelo conselho curador entre seus membros. Tais órgãos respondiam pela orientação e administração do ISEB. As atividades culturais, didáticas e de comunicação, competiam a cinco departamentos, encarregados dos cursos e outras atividades. Eram os departamentos de filosofia, história, sociologia, ciência política e economia. Em trabalho anterior, *ISEB, a universidade paralela dos anos 50*¹⁸⁸, procurei estudar essa *homologia de modelos* entre o ISEB e a universidade. Esse paralelismo ainda mais se acentuou com a reforma do regimento geral do ISEB em 1959, quando, para desmanchar os nichos tradicionalistas enquistados no conselho consultivo, na primeira virada política do instituto, aquele órgão foi substituído por uma *congregação*, integrada pelos professores responsáveis pelos departamentos. A congregação, eliminando os "notáveis" de eleição ministerial pelos "profissionais" docentes, reforçou o traço universitário da instituição¹⁸⁹.

187. *Id., ibid.*, p. 95-96. Entre os fundadores do ISEB Corbisier menciona Álvaro Vieira Pinto, Hélio Jaguaribe, Nelson Werneck Sodré, Guerreiro Ramos, Cândido Mendes de Almeida, Ignácio Rangel, Evaldo Correia Lima, José Ribeiro de Lira e Domar Campos. Mas aí também estavam — e isso explica a primeira fase isebiana de ecletismo — personagens do mais amplo espectro ideológico: Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Campos, Horácio Lafer, Lucas Lopes, Miguel Reale, Pedro Calmon, Paulo Duarte, Heitor Villalobos, Santiago Dantas, Fernando de Azevedo, Luís Viana Filho, Hermes Lima, Augusto Frederico Schmidt e Sérgio Milliet, cf.: Caio Navarro de Toledo, *ISEB: fábrica de ideologias, op. cit.*, "Anexo", p.186. Toledo, no local indicado, considera tal composição um "autêntico arco-íris ideológico", que se reproduz "igualmente dentro do conselho curador", composto por Anísio Teixeira, Ernesto Luís de Oliveira Júnior, Hélio Burgos Cabal, Hélio Jaguaribe, José Augusto de Macedo Soares, Nelson Werneck Sodré, Roberto de Oliveira Campos e Roland Corbisier.

188. Sérgio E.M. Castanho, *ISEB, a universidade paralela dos anos 60*, Unicamp (mimeo), 1988.

189. *Id., ibid.*, p.4. A estrutura tinha a seguinte figura:



Nesse mesmo trabalho, e acompanhando uma pista antes levantada por Caio Navarro de Toledo¹⁹⁰, entrevejo três fases na evolução político-ideológica do ISEB: a do *ecletismo pré-desenvolvimentista*, da fundação em 1955 às primeiras recomposições em 56, culminando com a reforma regimental de 59; a do *nacionalismo desenvolvimentista*, que é, propriamente, a alma do ISEB, acompanhando-o do início, quando ainda se mescla a uma certa ganga tradicionalista, até ao fim, quando é fechado pelo golpe militar, com propostas do populismo radicalizado, mas especialmente no meio, quando formula a "ideologia global do desenvolvimento"; e a do *reformismo radical*, nos seus últimos dois anos (1962-1964)¹⁹¹.

Roland Corbisier participou do ISEB, e não só participou como ainda foi seu diretor executivo, desde a sua fundação até novembro de 1960, quando se elegeu deputado estadual e constituinte à assembléia da então nova unidade federativa brasileira, o estado da Guanabara. Uniu seu destino ao do órgão que fundou e dirigiu. Uniu-os tão fundamente que sua própria evolução político-ideológica seguiu colada à do ISEB. Também Corbisier, egresso do tradicionalismo, refulgiu no nacionalismo-desenvolvimentista, como uma de suas mais luzentes estrelas, e culminou no reformismo, parada de reflexão e reabastecimento espiritual para a última estação de sua tormentosa viagem intelectual.

A campanha de JK tinha sido um momento importante para Corbisier testar o poder de fogo de sua nova artilharia. A candidatura do ex-governador mineiro era a alternativa dos setores mais progressistas da burguesia ao ultradireitismo passadista de Plínio Salgado, ao populismo conservador de Ademar de Barros e ao autoritarismo e moralismo da aliança militar-oligárquico-pequena burguesa de Juarez Távora, este egresso do velho tenentismo que, ao se desvincular de Vargas depois de 30, aliara-se ao antigo inimigo, a oligarquia. No seu livro de campanha¹⁹², Corbisier não chega a formular qualquer novidade teórica que mereça maior atenção de nossa análise. Peça de combate, o cronicário radiofônico de 54-55 interessaria sobretudo a um estudo monográfico do progressivo ajuste político-ideológico de alguém que ajeita as camadas do novo ninho. Não é o nosso caso.

É no ISEB, na produção teórica isebiana, na práxis do nacionalismo isebiano, que Corbisier revelaria seu modo próprio de pensar e daria sua contribuição – não importa se radicalmente "original" ou se um "arranjo" de influências – à teoria da cultura brasileira. Viajando, organizando cursos, dando aulas, proferindo conferências, escrevendo, passava por um momento de riqueza pessoal. Tinha, pela primeira vez na sua vida, "a experiência do con-

190. Caio Navarro de Toledo, *op. cit.*, p.186. A observar que, mantendo o critério faseológico de Toledo, alterei-lhe a denominação das fases, minimamente.

191. Por esse tempo já Corbisier estaria fora do ISEB, exercendo mandato de deputado estadual constituinte do estado da Guanabara. Mas acompanhará, no trabalho legislativo estadual e, depois, no federal, a partir de 1963, a radicalização que seus companheiros remanescentes do ISEB, sob a direção de Vieira Pinto, e mais os novos, egressos do movimento estudantil e sindical, imprimirão ao órgão.

192. Roland Corbisier, *JK e a luta pela presidência*, 1976. Embora editado em 1976, as crônicas radiofônicas são, como acima explico, de dezembro de 1954 a junho de 1955.

tato direto, pessoal, com a mocidade universitária do país, as lideranças sindicais, os representantes das profissões liberais, os parlamentares nacionalistas e a oficialidade jovem de nossas forças armadas"¹⁹³. Sentia-se portador de uma missão: a de, "durante o quinquênio que coincidiu com o governo Kubitschek, elaborar e difundir no país o que chamávamos de 'ideologia global' do desenvolvimento, quer dizer, o nacionalismo". Na esteira do que Mannheim entrevira como o papel da intelectualidade, Corbisier sentia-se nada menos do que "um órgão da consciência coletiva, a serviço dos interesses comuns do povo brasileiro e da realização do seu destino histórico". A *alienação* sucumbia à realidade do próprio país: "Todas as atenções e todo o interesse se voltavam para os problemas brasileiros e a realidade nacional. O tema constante de minhas preocupações e ocupações deixava de ser a produção cultural estrangeira e passava a ser o próprio país". Na linguagem existencial orteguiana, que empregou em todas as suas fases, Corbisier verificava que "assumia" enfim a sua própria "circunstância", "promovendo a coincidência entre o projeto pessoal de existência e o projeto coletivo, de desenvolvimento e emancipação nacional". Algo se sacrificaria. Esse algo, que passava agora a ser desprezível, mas já havia sido o centro de todo o interesse "durante a fase de alienação existencial e filosófica", era a "vida interior", a "subjetividade", que Corbisier "cancelava" gostosamente, "para coincidir com a objetividade do 'espírito' nacional". Mesmo essa descoberta do Brasil não era agora, como de certa forma o fora nos tempos em que se iniciara na "brasilidade" pelos caminhos autoritários de Alberto Torres, Oliveira Viana e Plínio Salgado, a de uma entidade exterior e acabada. A nação já "não era uma coisa, mas um processo, um projeto, a ser realizado com esforço, trabalho e luta". E enfim a consciência do papel de ideólogo a serviço de um projeto político da burguesia, justificado com o argumento de que ainda não era o momento de denunciar a contradição capital *versus* trabalho, mas a oposição, ao tempo "principal", nação *versus* antinação: "Embora preconizasse a revolução democrático-burguesa e pregasse o nacionalismo entendido como 'ideologia global' do desenvolvimento, nem por isso deixava de pôr a tônica na 'contradição principal', denunciando o imperialismo como o principal obstáculo à promoção do desenvolvimento independente (...)" (p.97).

3.02.2.1. *A filosofia como o empreendimento histórico da autoconsciência da cultura.*

Duas conferências pronunciadas por Corbisier em cursos regulares do ISEB, uma em dezembro de 1955, intitulada "Situação e alternativas da cultura brasileira", no curso

193. Roland Corbisier, *AF, op. cit.*, p.96.

de "Introdução aos problemas do Brasil"¹⁹⁴, outra no curso regular de 1956 do instituto, na cadeira de "Filosofia no Brasil", com o título de "Formação e problema da cultura brasileira", foram compiladas num único volume: *Formação e problema da cultura brasileira*¹⁹⁵. Esta obra é considerada, de modo geral, como a mais importante de Corbisier. Livro compacto, com não mais que uma centena de páginas, alcançou grande repercussão ao tempo de sua publicação e de suas sucessivas reedições. O próprio Corbisier, na entrevista do *Anexo 1*, considera-o "muito importante". Mas também é Corbisier quem explica que os pontos tratados nessa obra faziam parte de um conjunto mais amplo, justamente o curso "Filosofia no Brasil", inédito na sua quase totalidade. Apenas quatro capítulos desse curso acabaram sendo publicados, como anexos da *Autobiografia*¹⁹⁶, razão por que convém, antes de percorrer os meandros filosóficos da *Formação*, fazer uma visita ao seu vestibulo conceitual. É o que faremos agora.

O capítulo primeiro da "Filosofia no Brasil" busca responder à pergunta "que é a filosofia?". Apoiando-se especialmente em Ortega y Gasset e em Dilthey, mas também, subsidiariamente, em Spengler, Husserl e Hartmann, Corbisier faz o seguinte caminho: 1º) Para se pronunciar sobre o estado atual da filosofia no Brasil, é preciso ter em mente *o que é a filosofia*. Mas quando pergunto o que uma coisa é, tenho um pressuposto, que é uma "crença preteorética" (Ortega): o de que as coisas *são*. E outro pressuposto (desde Sócrates): o de que *posso conhecê-las*. 2º) Que a filosofia *seja* alguma coisa é uma antiga evidência; assim como o é a de que lhe cabe "explicitar o implícito" e "iluminar o obscuro". Mas daí não se segue que essa coisa que ela é esgote o seu ser. Porque, a rigor, não se pode propriamente dizer o que uma coisa *é*, mas o que ela *tem sido*. É nesse sentido que Dilthey, na *Essência da filosofia*, prefere pesquisar "a que fatos psíquicos corresponde a filosofia"; e Ortega, nas *Idéias e crenças*, mostra que todo pensamento "é um diálogo com a circunstância", uma reflexão sobre o concreto. 3º) O contato com a filosofia se dá na história e, inicialmente, com a filosofia como instituição social. O que vemos historicamente é a diversidade dos sistemas filosóficos. E então percebemos que o que há em comum entre eles não é o conteúdo das respostas, mas a atitude reflexiva em relação a tudo o que o homem faz e a tendência à universalidade, a considerar "a totalidade do mundo dado" (Dilthey). 4º) Enfim, chegamos a que a filosofia, como esforço de explicitação do implícito, é uma forma de conhecimento que

194. Esse curso, considerado "extraordinário", no sentido de não "regular", foi ministrado no ISEB. Posteriormente, foi repetido em diversos pontos do país, inclusive em Campinas, no Centro de Ciências, Letras e Artes, onde o freqüentei, em 1960.

195. Roland Corbisier, *Formação e problema da cultura brasileira*, op. cit., (1956) 1960.

196. Roland Corbisier, *AF*, op. cit., p.231 uq. 271. Na "Apresentação" (p.231 uq. 235) Corbisier resume os objetivos e fornece o programa do curso, com três partes: "Filosofia e circunstância", com três capítulos, que estão nos anexos de *AF*; "A circunstância brasileira", com três capítulos, o primeiro dos quais também nos anexos de *AF* e os outros dois constituindo a segunda parte da *FPCB*, op. cit.; e a terceira parte, "História e prognóstico", totalmente inédita.

se distingue das ciências particulares por considerar a totalidade do dado, buscando a determinação da essência e da significação de todas as formas do fazer e do agir humano, isto é, a revelação do ser através do ente e, principalmente, através do ente privilegiado, porque "detector do ser" (Sartre), que é o homem. 5º) Se a filosofia é uma reflexão sobre o fazer e o agir humano, ela reflete sobre o mundo criado pelo homem, isto é, sobre a cultura. Daí a síntese de Corbisier: "*A filosofia é a autoconsciência da cultura*"¹⁹⁷.

O segundo capítulo, intitulado "*O homem como ser em situação*"¹⁹⁸, trabalha mais a categoria da *historicidade*, aflorada no anterior. Seus passos: 1º) Todo o pensamento ocidental, desde o século XIX, é *antropológico* (Heidegger: a ontologia fundamental é a do ser humano) e *histórico* (Jules Monnerot: o homem como ser situado e datado). Ao longo da história humana, a *consciência histórica* só veio a aflorar no século XIX, disso sendo exemplos a obra de Dilthey, Nietzsche, Dostoiévski e Kierkegaard. 2º) A consciência histórica, vista como "consciência da historicidade essencial", não tem lugar na filosofia clássica, por isso que, para a metafísica, a presença do homem no tempo não afeta a sua essência. Ainda que, "dentro de certos limites, possa mudar sua situação", o homem não pode, definitivamente, "deixar de estar sempre em situação" (Jaspers). 3º) Se a historicidade é essencial à antropologia, ela o será ao seu conhecimento, à filosofia, de sorte que, "para compreender as coisas humanas, pessoais ou coletivas, é necessário contar uma história" (Ortega). Enfim, conclusão de Corbisier: "Se é essencial ao ente humano estar sempre em situação e se o conteúdo ou determinação concreta da situação é a história, devemos concluir que o estar no mundo ou em circunstância é, essencialmente, estar na história. (p.251).

O capítulo terceiro, "Verdade e perspectiva", é um esforço por ir além da fenomenologia, instrumento, para Corbisier, inadequado ao tratamento de questões radicalmente históricas como a do homem e a da cultura: 1º) Husserl, contestando remotamente Aristóteles e proximamente Brentano, fez uma das descobertas mais importantes da filosofia contemporânea: a estrutura intencional da consciência. A crítica husserliana ao idealismo kantiano da "coisa em si" – apontando para as mitologias da "consciência oca" e do ser "fora" da consciência – e estabelecendo a intencionalidade como mão dupla, todo ser sendo dado na perspectiva da consciência e toda consciência referindo-se sempre necessariamente ao ser – foi um grande serviço ao pensamento atual. Mas ficou incompleta. Faltou acrescentar que a consciência de alguma coisa é sempre *de alguém*: "Ao descrever as estruturas e o funcionamento da 'consciência pura', a fenomenologia husserliana é levada a perder de vista o que constitui o suporte concreto e a condição existencial de possibilidade da própria consciência. Pondo 'entre parênteses' a existência, o pensamento abstrato escamoteia o paradoxo e a con-

197. *Id., ibid.*, p.243. A expressão é também o título da segunda seção do terceiro capítulo da terceira parte do programa do curso "Filosofia no Brasil": "A filosofia como autoconsciência da cultura", p.235.

198. *Id., ibid.*, p.244.

tradição, na medida mesmo em que escamoteia o concreto" (p.254). A crítica que empreende à fenomenologia não o leva muito longe, porém. Ela é feita do ponto de vista do vitalismo ontológico e perspectivismo lógico de Bergson, do historicismo de Dilthey e... da filosofia da existência!: "Reconhecer que a consciência, além de ser consciência de alguma coisa, como faz a fenomenologia, é sempre a consciência de alguém, como faz a filosofia da existência, é recolocar a consciência no concreto, é restituí-la à temporalidade da existência humana e, portanto, à história" (p.258). 2º) Se a historicidade é essencial ao homem e a tudo o que ele faz (o mundo humano), reafirma-se a tese da filosofia como consciência da historicidade. Pela primeira vez, Corbisier cita Marx diretamente de seu próprio texto: "Os filósofos não saem da terra como cogumelos, mas são o fruto de sua época, do seu povo, cujas energias mais sutis, mais preciosas e menos visíveis se exprimem nas idéias filosóficas. O mesmo espírito que constrói os sistemas filosóficos no cérebro dos filósofos constrói as estradas de ferro com as mãos dos operários. A filosofia não é exterior ao mundo"¹⁹⁹.

O quarto capítulo é "Significação da cultura" – e está tão bem encadeado com os três anteriores e leva tão organicamente às formulações de *Formação e problema...*, que devemos nos dedicar a ele com alguma atenção. Sigamos seus passos: 1º) A formação da consciência histórica do homem contemporâneo passou por três momentos, ou fases: numa primeira, o homem percebeu-se como ocupando um lugar no *espaço* (ou no tempo, considerado de maneira *punctiforme*, o que dá na mesma): trata-se mais de uma consciência cósmica do que histórica; numa segunda, descobriu a história, mas como algo *exterior* a si mesmo; e enfim, numa terceira, que é a atual, descobriu a história como algo *interior* a si mesmo, constitutivo de seu ser. Esta é propriamente a *consciência histórica* e se caracteriza, segundo Nicolas Berdiaeff (*Le sens de l'histoire*), por perceber o homem que sua vida é menos biologia e mais biografia. 2º) A *circunstância* que se insere, conforme Ortega, na própria ontologia humana, tem uma *estrutura* com duas camadas: a natural e a cultural. Esta é a dimensão propriamente humana da circunstância. Mas a própria natureza é dada historicamente. Segue-se um historicismo radical, e assumido: "Não tem sentido, portanto, na posição historicista em que nos colocamos, pretender um julgamento das diversas interpretações ou visões da natureza que não seja também uma interpretação, uma 'visão', a partir de uma perspectiva determinada" (p.266). 3º) Localizada a cultura na estrutura da circunstância, resta ver o que ela é essencialmente. Mas, ao invés de defini-la, *o método da filosofia concreta* aconselha outro caminho: ver como ela *se manifesta*. Uma primeira forma de aparecer da cultura é nesse sentido em que se diz a *cultura grega*. Nesta acepção, dita antropológica, a cultura "é o conjunto de crenças e valores, monumentos e obras, usos e costumes, através dos quais se revelou, ao longo da história, a alma, o espírito, o gênio desse povo ou dessa nação" (p.268). Mas há uma dificuldade, que – é bom dizê-lo logo – acompanhará Corbisier por muito tempo: como posso dizer o que quer seja de algo denominado "cultura grega" senão à condição de lhe

199. *Id.*, *ibid.*, p.261.

atribuir realidade? de considerá-la como um ser? Esta dificuldade, que atormentou e segue atormentando Corbisier em todo texto seu sobre cultura, tem solução, dependendo, evidentemente, do partido epistemológico adotado. Marx, por exemplo, com seu conceito de "níveis de determinação", resolve-a sem grandes transtornos. O conceito de *estrutura social*, dotada de realidade de ordem diversa da dos agentes que a compõem, é outro exemplo de solução tranqüila para a questão. No entanto, em Corbisier o problema permanece até certo ponto aberto, e, se o ênfase nesta quadra, não é porque lhe atribua a importância e o grau de dificuldade que noto no autor em estudo, mas porque ele se revela recorrente na sua obra. Ao lhe negar a realidade que se atribui a qualquer ser, enfatiza Corbisier que a cultura não é dotada de uma *entelêquia* (uma "alma" ligada a um "corpo" institucional), mas possui *unidade*, que lhe é garantida, dependendo do ponto de vista de quem a estuda, pelas "afinidades morfológicas" (Spengler), pela "conexão viva" de um "todo ordenado" (Werner Jaeger, *Paidéia*), pelo "estilo" (Nietzsche) ou, como resume o próprio autor, por uma "lógica interior" que faz do mundo cultural algo semelhante a um organismo vivo (p.270). Uma segunda acepção, ou sentido da cultura, é a *subjetiva*, que transparece na expressão: *a cultura humanística de Goethe*. Neste sentido, a cultura é aquele acervo simbólico da primeira acepção, mas não enquanto patrimônio coletivo, senão como apropriação individual. Finalmente, num terceiro sentido, dito *dinâmico*, a cultura é vista como o *processo* de sua própria criação, seja coletiva, ao longo da história dos povos, seja individual, pela educação.

É armado com estes conceitos, alguns dos quais desenvolverá, outros restringirá, mas sempre a eles se referindo, que Corbisier parte para a *Formação e problema...*

3.02.2.2. *Formação e problema da cultura brasileira.*

Início com estas palavras de Carlos Guilherme Mota: "Mas talvez aquele que melhor formalizou a idéia da cultura brasileira dentro dos parâmetros nacionalistas tenha sido Roland Cavalcanti de Albuquerque Corbisier". E mais: "O principal livro de Corbisier é *Formação e problema da cultura brasileira*". E ainda: Corbisier fornece "...uma noção acabada de cultura brasileira, documentando de maneira clara o caldo ideológico em que se navegava nos anos 50", apresentando "teses mais ou menos fechadas", fazendo questão de uma "utilização adequada das palavras", "procurando fazer obra de ciência", não de qualquer ciência, mas "com símbolos, valores e significações, como ocorre com as ciências da cultura ou do espírito"²⁰⁰.

Para abordar esta obra, que, como já deve ter ficado claro, é capital para des-

200. Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974: pontos de partida para uma revisão histórica*, 1980, p.164-165.

vendar o núcleo do problema aqui proposto, usarei a seguinte estratégia: primeiro, analisar, quer dizer, decompor as duas partes que a constituem, as duas conferências que, com um intervalo de cerca de seis meses, Corbisier pronunciou em cursos do ISEB, numa operação de desmontagem; em seguida, sintetizar, quer dizer, agrupar em blocos temáticos as questões tratadas; enfim, criticar, quer dizer, expor as sínteses teóricas de Corbisier à luz da situação histórica em que se formularam.

Situação e alternativas da cultura brasileira.

A primeira conferência, com o título supra, compõe-se de três seções: 1. *Significação da cultura*, em que Corbisier apresenta seu conceito de cultura; 2. *Estrutura da situação colonial*, um estudo original sobre o significado da colônia, não como fase passada de nossa história, mas como "estrutura social remanescente"; e 3. *As alternativas do presente*, em que Corbisier, trabalhando com o conceito de cultura da primeira seção e com o de situação colonial descrito na segunda, traça, na terceira, as alternativas da contemporaneidade brasileira, em especial a da formação da consciência crítica, que irá provocar a "ruptura da situação colonial".

Significação da cultura

Caminhando em paralelo com a a tábua das ciências de E. Husserl²⁰¹ e absolutamente no mesmo leito de Ortega y Gasset²⁰², Corbisier vê três tipos de ciências: as da natureza, tendo por objeto os corpos sensíveis; as da cultura, lidando com símbolos, valores e significações; e as eidéticas, cuidando de objetos ideais. Do objeto das primeiras e das últimas pode-se ter uma imagem. Pode-se fazer um experimento laboratorial em física. Pode-se construir uma figura que represente uma relação matemática. Mais difícil é figurar o objeto das ciências da cultura: "Nas ciências da cultura, porém, esse confronto, essa acareação com o real nem sempre é possível, sendo, às vezes, totalmente impraticável" (p. 10).

Como trabalhar com uma tal ciência? Sendo ela uma "construção do espírito", não pode ser *empíria*, dado *a posteriori*, mas, ao revés, construção categorial, *a priori*. "Esse núcleo de categorias *a priori*, que independe da experiência e não pode dela provir, por isso mesmo que é a condição de possibilidade da própria experiência, se articula com os fatos por meio das hipóteses, as quais, por sua vez, orientam a generalização da experiência de que resultam as leis" (p.11).

Há, pois, as *categorias*, que, na visão ainda idealista de Corbisier, não res-

201. Para Husserl as ciências são: do sensível, categoriais e eidéticas. E a fenomenologia é uma ciência eidética. Cf.: Arion L. Kelkel e René Schérer, *Husserl*, 1982.

202. Ortega y Gasset, "Historiologia", in: *Obras completas*, cit. p.: Roland Corbisier, *FPCB*, op. cit., p.10.

saem do trato dialético com a realidade histórica, mas são construções apriorísticas do espírito; há, na outra ponta, os *fatos* , estes, sim, fornecidos pela realidade histórica; e há, como liame entre as duas pontas, as *hipóteses* , formuladas com base nas categorias e na observação dos fatos, cuja verificação permitirá realizar o escopo de toda ciência, a regra geral, a *lei* .

No entanto, Corbisier não quer distanciar-se da realidade ao tratar da questão da cultura. E afirma que seu método é o "que caracteriza a filosofia concreta" (p.12). O que está sendo rejeitado, é importante ter isso claro, é o método da metafísica clássica: "Embora nossa análise pressuponha essas categorias *a priori* , que lhe permitem configurar seu objeto e dirigir a sua pesquisa, *não partiremos de uma definição abstrata desse objeto que é a cultura* " (p.12. O grifo é meu).

A aproximação da realidade se faz partindo do que Gabriel Marcel chama "a situação fundamental do homem" e que Corbisier prefere denominar de "situação original": o homem como *presença no mundo* . Nenhum filosofar será consistente se não partir da condição humana como *situada e datada* (p.13).

Esse mundo, ou "circunstância" (Ortega), tem uma "estrutura" (aqui intervêm as categorias), formada por três "dimensões": a natureza, a *physis* dos gregos, os entes naturais; a cultura, resultado do trabalho humano (Hegel) sobre a natureza, os objetos culturais: religião, filosofia, ciência, arte, usos, costumes, instituições sociais, linguagem e a própria atividade humana; e a terceira dimensão, o próprio homem, os seres humanos, participando simultaneamente dos dois domínios.

Apoiado em Hegel, para quem o espírito é, ao mesmo tempo, "a atividade criadora do ser humano e os objetos por ele criados" (p.14), Corbisier monta o esquema: homem de um lado (espírito), mundo de outro lado (natureza), fluxo de trabalho entre os dois (cultura). Os objetos culturais resultam ser "encarnações" do espírito humano: são o próprio espírito "objetivado".

Para explicitar como se dá essa objetivação do espírito, Corbisier monta um novo esquema: a estrutura do objeto cultural. Este comporta uma parte natural, que é a matéria, uma parte humana, que é a forma significativa, e uma mediação propriamente cultural, que são os valores: "A objetivação do espírito não se processa arbitrariamente, mas de acordo com certos critérios e normas impostos pelos valores vigentes" (p.15).

Este esquema interpretativo é de importância capital, porque nele voltará Corbisier a se apoiar logo mais quando procurar estabelecer o papel da ideologia na transformação do mundo. Por ora ele serve para caracterizar o mundo da cultura, tendo um pólo subjetivo, um pólo objetivo e um fluxo de valores percorrendo-os. Corbisier remete à *Filosofia da história* , de Hegel, numa nota em que faz longa citação de um texto do filósofo sobre o "espírito do povo". Outra remissão, desta feita a Gabriel Marcel, que distingue a cultura como patrimônio coletivo e como apropriação individual desse patrimônio, e então surge a distinção entre *cultura objetiva* e *cultura subjetiva* , e a educação como passagem da primeira à segunda. Como o assunto de Corbisier é histórico, a cultura que lhe interessa é a objetiva.

Novamente nosso autor se embaraça aqui com a questão da *unidade da cul-*

tura. Sem unidade não se pode falar em cultura objetiva, porque esta seria apenas o mosaico das culturas subjetivas. Mas estatuir a unidade cultural corre o risco de cair no "ontologismo" que Corbisier quer evitar, afastando cuidadosamente a idéia de que o corpo da cultura seja dotado de uma "enteléquia". Aceitando, com Spengler e Frobenius, cujo naturalismo e biologismo²⁰³ também evita com cuidado, a idéia da unidade das culturas, acaba encontrando o fator unificador novamente nos "valores vigentes", na *Weltanschauung*, na visão de mundo predominante, e isto de acordo com Eduard Spranger: "A unidade da cultura não consiste nos meros sujeitos acidentais, nem nos bens, nem na comunidade cultural, mas na concepção do mundo, que implica uma norma ética e culmina em um ideal concreto da cultura"²⁰⁴.

Em suma: a cultura é o mundo das coisas feitas e criadas pelo homem, suas realizações objetivas, sua apropriação pelos indivíduos humanos e também o processo de sua produção.

Quanto ao fundamento dessa teoria da cultura, Corbisier esquiva-se do "materialismo" e do "idealismo" – ou pelo menos da leitura que então fazia desses "mitos"; e, buscando fugir aos dilemas da determinação monocausal da cultura, deságua num pluricausalismo que atribui a Max Weber: em cada época da cultura prepondera uma causa (p.20). Com isso é possível admitir que em certos momentos a causa determinante seja a econômica, em outros seja a religiosa, em outros a militar etc.

Neste ponto Corbisier desenha um novo esquema, um tanto confuso devido à sua excessiva preocupação de não se comprometer nem à direita com o idealismo, nem à esquerda com o materialismo, mas que é necessário aqui recuperar porque é chave de desenvolvimentos posteriores. Intervêm no esquema: "fatores reais", "fatores ideais", "ideologia" e "processo cultural". Os "fatores reais" constituem a economia e os interesses econômicos. Os "fatores ideais" constituem as crenças fundamentais, a concepção de mundo predominante numa cultura. A "ideologia" é, no plano ideal, a representação de interesses situados no plano dos "fatores reais". E o "processo cultural" coincide com a dinâmica da cultura objetiva que se está estudando. A visão que o texto explicita é a de que, numa determinada cultura, a que os fatores ideais dão unidade, as mudanças restringem-se exatamente ao leque de possibilidades aberto por esses fatores ideais. No entanto, as ideologias suscitadas pelos interesses reais (econômicos) podem intervir decisivamente para orientar e ditar o ritmo dessas mudanças.

Ao formular esse quadro, num esquema fortemente marcado pelo idealismo da consciência, que hoje seguramente não subscreveria, Corbisier fazia obra de ideologia. Tanto que, logo a seguir, preocupado ainda com um eventual "arrojo" do esquema proposto, passível de encontrar resistências, faz novas conciliações, admitindo que o processo cultural

203. Oswald Spengler, *A decadência do ocidente*, 1973, capít. 3º, seção II, "As culturas como organismos", p.94; e Leo Frobenius, antropólogo alemão, autor de *Kulturgeschichte Afrikas*, "História cultural da África" (1933).

204. Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, p.55, cit. p.: Roland Corbisier, *FPCB*, op. cit., p.17.

seja "poroso" à "interferência da liberdade humana", à ação dos "gênios" carlyleanos, ao "acaso" ("de acordo com o esquema proposto por Hélio Jaguaribe"), à "transcendência" e ao "mistério" (p.20 e 21)²⁰⁵. Quer dizer: o esquema proposto abria-se à aceitação múltipla, de liberais e autoritários, de espontaneístas e providencialistas, de religiosos transcendentalistas e místicos. Tais cautelas na fundamentação eram tanto mais plausíveis quanto o que vinha a seguir, no diagnóstico de realidade, parecia-lhe radical.

Estrutura da situação colonial.

A crise de uma cultura, exacerbando seus traços, facilita sua compreensão. Uma cultura entra em crise quando se confronta com outra. O Brasil, embora já não possa considerar-se uma colônia como as possessões inglesas na África e na Ásia, pois já passou pelo menos por um processo de independência política, também não pode arrolar-se entre as nações "plenamente independentes", aquelas "cuja existência não entraria em colapso na hipótese de se verem privadas do contato com o exterior" (p.22).

Ora o confronto de culturas, conforme Spranger, pode dar-se no tempo e no espaço. O que caracteriza a época atual (anos 50) é uma "transculturação à distância". Diferentemente do colonialismo clássico, que tinha o "propósito consciente de transplantar a cultura" no mesmo território e em presença, o neocolonialismo dispensa essa ação direta de transplante e se exerce à distância. É o preço a pagar "pela expansão da revolução tecnológica" (p.26), nestes tempos de "colonialismo generalizado" (Balandier)²⁰⁶.

O que caracteriza uma sociedade colonizada, como é o caso do Brasil, é que seu caráter de colônia não afeta apenas uma ou outra de suas estruturas, mas o conjunto delas. Novamente Balandier: "A sociedade colonizada pode ser considerada uma sociedade globalmente alienada, que é atingida, em sua organização sócio-cultural (em um grau que varia com sua capacidade de resistência), e tanto mais submetida à pressão da sociedade dominante e estranha quanto mais degradada estiver" (p.28). E aqui Corbisier cunha uma expressão que terá longa sobrevida: *complexo colonial*, coincidente com o que está implicado pela noção de "sociedade globalmente alienada" de Balandier.

A chave para deslindar a essência do *complexo colonial* vai localizá-la

205. Lembra-me um episódio pitoresco, ocorrido na instalação da Frente de Mobilização Popular, em Campinas, em 1963. O orador, ligado ao PCB, falava sobre as comemorações do Dia do Trabalho na "gloriosa Praça Vermelha, em Moscou". Percebeu que no local havia adeptos da linha chinesa e completou: "E também na gloriosa Praça da Paz Celestial, em Pequim". Mas aí se deu conta de que havia inúmeros "cristãos progressistas" e, não se dando por achado, fez a grande conciliação: "E também na gloriosa Praça de São Pedro, em Roma". Evidentemente, a hilaridade tomou conta do ambiente até então sério e tenso.

206. Georges Balandier, citado por Corbisier a partir de um artigo intitulado "*Sociologie de la dépendance*", publicado nos *Cahiers internationaux de sociologie*, é figura de proa da sociologia francesa deste século, com uma obra em que procura superar o estruturalismo e o historicismo em favor de uma linha funcionalista.

Corbisier em Hegel, na *dialética do senhor e do escravo*, que constitui um dos passos mais marcantes do processo da autoconsciência na *Fenomenologia do espírito*²⁰⁷. Diz Corbisier: "... a colônia é organizada para funcionar como 'instrumento' da nação colonizadora. Desde o início, desde a instauração das relações entre conquistados e conquistadores, dominados e dominadores, se estabelece um tipo de relação correspondente ao do senhor e do escravo..." (p.29).

A riqueza com que Corbisier faz a análise do complexo colonial a partir de sua caracterização como relação senhor-escravo levou-me a montar o seguinte quadro:

COMPLEXO COLONIAL

SENHOR – Colonizador	ESCRAVO – Colonizado
Sujeito	Objeto
Como senhor, detentor de direitos e privilégios.	Como escravo: deveres e obrigações.
Autoconsciente: reconhece-se a si mesmo.	Não tem autoconsciência: não se vê. E não é reconhecido pelo senhor.
Tem seu próprio ser e é livre.	Não tem ser próprio. Alienou para o "outro", o senhor, a sua liberdade.
Tem seus valores e fixa os do colonizado.	Não tem tábua própria de valores: recebe os do colonizado.
Tem seus próprios instrumentos.	Não tem instrumentos. É instrumento do senhor. É <i>ser instrumental</i> (Heidegger).
Tem seu próprio projeto e usa o colonizado para o realizar.	Não tem projeto.

Dessa análise resultam, ou nela estão implícitos, alguns conceitos, ou categorias, que é necessário agora explicitar:

Imperialismo econômico. O imperialismo não é o "cerne" da situação colonial. Ele é a "mola", no nível dos "fatores reais", que gera o complexo colonial. Junto com suas máquinas, o neocolonizador exporta sua cultura.

Alienação. "A estrutura colonial se configura na base da alienação, que faz

207. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia del espíritu*, 1985, B., "Autoconciencia", IV.A, 3., "Señor y siervo", p.117.

da colônia instrumento a serviço da metrópole" (p.30). A alienação é global: é todo o ser da colônia, sua liberdade, que se aliena.

Inautenticidade. "Essa alienação explica, também, a fundamental inautenticidade do complexo colonial" (p. 30). Não há nada autêntico na colônia: é uma "radical inautenticidade" (p.31). Tudo é "duplicidade", "transplantação", "amorfismo", "heteronomia".

Ideologia e projeto. A dominação "real", que é o imperialismo econômico, casa-se com o "projeto" do colonizador de manter sua dominação, gerando uma justificação, que é a *ideologia*. A ideologia do colonizador inculca sua "superioridade" em relação ao colonizado, fazendo com que este aceite a dominação como "natural". Mas os valores que compõem essa ideologia são elaborados à distância, com base na realidade própria da metrópole, e entre eles está a *tese democrática*. Como o colonizado assume globalmente, não parcialmente, os valores do colonizador, assumirá também a tese democrática, que será o germe de sua revolta (p.30).

Tomada de consciência e ruptura. Essa percepção da situação colonial é a todo o tempo impedida pelo colonialismo. A tomada de consciência exige um *juízo de valor* a respeito da situação colonial; implica uma *ruptura* do complexo colonial; e isso, na vigência do complexo colonial, é impossível.

Quando, como e por que meios se dará tal ruptura? É o que Corbisier estuda na seção seguinte.

As alternativas do presente.

Estudando a *formação* da cultura brasileira, Corbisier descobre que, desde os seus primórdios, o Brasil foi conformado por Portugal a não ser uma nação independente. O propósito do colonizador era predatório. E o aparelho de estado que ele implantou visava assegurar a exploração da colônia. Até ao começo do século XX, com o início da industrialização, o Brasil esteve inteiramente voltado para o exterior. Portugal, ao chegar aqui, não encontrou "as pirâmides de Teotihuacán", mas tribos "na idade da pedra lascada" (p.35), pelo que não ocorreu um "conflito cultural": Portugal "transplantou sua cultura para um contexto que não era histórico, mas geográfico" (p.36). Por isso, a questão da *duplicidade cultural* não é, entre nós, original, mas adventícia: data da Independência, em 1822 (p.38). Durante quatro séculos o complexo colonial impediu que "tivéssemos consciência crítica de nós mesmos" (p.39). Até 1930 – Corbisier testemunha-o com sua biografia e chama, em apoio do seu, depoimentos de Santiago Dantas e Gilberto Amado – o que se sentia aqui era a dependência da cultura de fora e um enorme complexo de inferioridade. Os intelectuais brasileiros, não conseguindo *conhecer* o Brasil, punham-se a exaltá-lo, em atitude de *ufanismo*, ou a denegri-lo, no comportamento do *pessimismo*, sem nunca chegar ao *realismo*. "Compreendemos hoje que a *tomada de consciência de um país por ele próprio não ocorre arbitrariamente, nem resulta do capricho de indivíduos ou grupos isolados, mas é um fenômeno histórico que implica e assinala a ruptura do complexo colonial*" (p.41,

grifo do A.).

Como advém a consciência crítica? Corbisier arrola diversos fatores inter-venientes: 1. As *guerras*, com o desequilíbrio no mercado internacional, levando à produção interna para substituir importações, colaboram para a ruptura do "complexo utensiliário" (Heidegger); 2. As *crises internas*, como a Revolução de 30, revelam o mau funcionamento das instituições e levam à fermentação política, que é um fator de conscientização. A desagregação das instituições locais por vezes estabelece um "limite de tolerância à alienação". No caso brasileiro, a crise de 30 revelou que aqui conviviam "todas as épocas da cultura", da primitiva (índios) à moderna (sul) passando pela arcaica (interior, norte, nordeste); 3. O estabelecimento de *novas relações econômicas e culturais*. Resultado e sintoma desse processo, estas novas relações levam à tomada de consciência, pelo: a) advento de uma "*intelligentsia*" nacional, "capaz de converter-se em órgão da consciência nacional"; b) formação de uma "consciência nacional popular"; c) surgimento de um movimento operário com "ideologias trabalhistas e nacionalistas"; e d) organização de um "movimento de libertação nacional" (p.44). Quanto ao Brasil, "a reação contra o semicolonialismo e o subdesenvolvimento só se poderá fazer com apoio das classes que o suportam como um entrave à própria expansão – expansão da indústria nacional e do mercado interno, – quer dizer, a burguesia industrial, o comércio ligado a essa burguesia, os setores esclarecidos da classe média e o proletariado industrial. É com apoio nessas classes, nos seus interesses e nas suas reivindicações, que coincidem, aliás, com os interesses do desenvolvimento do país, que a "*intelligentsia*" brasileira poderá forjar a ideologia de libertação nacional" (p. 44-45).

Para ver se essa "*intelligentsia*" já está preparada, Corbisier analisa a sua formação histórica. Começa por afirmar que, até à Semana de Arte Moderna, de 1922, "não há propriamente história, mas pré-história do Brasil" (p.45). Foi a *industrialização* que, juntamente com a criação de um mercado interno, acrescentou-lhe, "paralela e simultaneamente, todo um trabalho de pesquisa e de conhecimento da realidade e dos problemas brasileiros" (p.47). Essa "*intelligentsia*" nacional encontrou a resistência do imperialismo, interessado em "manter-nos em estado de próspero subdesenvolvimento" (p.47). Que fazer?

Segundo Corbisier, diante do imperialismo as atitudes possíveis e seus respectivos vetores sociais seriam os seguintes: a) *Aceitação passiva*, tipicamente colonial: camponeses, comerciantes, classe média não esclarecida; b) *Aceitação ativa*, dos ideólogos e políticos do imperialismo, da "*intelligentsia*" reacionária, da imprensa subvencionada pelo capital estrangeiro, e dos grupos sociais: burguesia latifundiária, burguesia mercantil, comércio importador e setores parasitários da classe média; c) *Oposição ativa* (há também a "oposição passiva", mas sem expressão e repercussão social, puramente individual). A oposição ativa, que resulta da plena consciência do problema nacional, consiste na denúncia do semicolonialismo e da dependência, sendo exercida: 1) no *plano cultural* pela "*intelligentsia*", *órgão da consciência nacional*; 2) no *plano político*, pelos partidos e movimentos nacionalistas; e 3) no *plano econômico*, pelos produtores, industriais autóctones, proletariado industrial e lavoura de base tecnológica (p.49).

Muita ênfase no plano econômico? Corbisier responde: o problema nacional é um só. E o Brasil "ou completa seu desenvolvimento econômico, ultimando a sua industrialização, reformando o seu sistema agrícola, comercial e financeiro, e adotando as medidas políticas e administrativas correspondentes, ou retrocede à condição de país colonial" (cit. Hélio Jaguaribe, p. 49).

O *take-off* do desenvolvimento tinha sido dado. Retroceder, inviável. Restava assumir, no plano existencial, o projeto *eu + Brasil*, e, no plano sócio-cultural, a elaboração e implantação da *ideologia do desenvolvimento* (p. 50).

Por um pensamento nacional autêntico.

A segunda conferência, "Formação e problema da cultura brasileira", tinha o título do livro. Iniciava com uma seção intitulada "A nação como processo histórico", retomando o tema da cultura brasileira, considerada como "totalidade das manifestações vitais que, em seu conjunto, definem o povo brasileiro" (p. 53). Desse ponto de vista, com apoio em Burckhardt e em Alfred Weber²⁰⁸, identifica a formação da cultura brasileira com a formação histórica do povo brasileiro. Porque "a história é a biografia da cultura humana em geral ou das diferentes culturas em particular" (p. 54), compreender o homem a partir de sua circunstância significa historicizá-lo e compreender uma nação é vê-la na história. Ora os "grandes intérpretes do Brasil"²⁰⁹, por falta de consciência histórica, mesmo esforçando-se por compreender a nação, tentando captar o "caráter nacional" brasileiro, não tiveram êxito, porque sua visão era "*eleática*": pretendiam descobrir o ser nacional, identificando-o a uma "*substância nacional*", uma soma de atributos do tipo "hospitalidade", "luxúria", "preguiça", "verbalismo" etc.²¹⁰. Com o advento da consciência crítica da história brasileira, já se sabe que "a nação não é uma substância, mas uma função" e que não é isto ou aquilo, "mas está sendo" deste ou daquele jeito. Rastreado em Bergson, na sua *razão narrativa*, no seu conceito de consciência como memória, Corbisier chega a que o Brasil, a nação brasileira é o seu passado, o que ela foi, e mais o seu futuro, o que pretende ser, enfim, o seu *projeto*. Concretizando: o projeto brasileiro na atualidade (anos 50) é completar a *industrialização* e ti-

208. Quanto a Jacob Burckhardt, v. N. 169. Já Alfred Weber, irmão de Max Weber, foi, na linha dos "sociólogos da cultura, um dos mais empenhados em "situar os imponderáveis e não sistematizáveis da história, bem como da personalidade criadora, em sua própria esfera...". Cf. *Dicionário de sociologia Globo*, 1963, p.14-15.

209. Os "grandes intérpretes" citados por Corbisier são o Conde de Afonso Celso, Paulo Prado, José Veríssimo, Sílvio Romero, Alberto Torres e Oliveira Viana. Cf.: Roland Corbisier, *FPCB, op. cit.*, p.40.

210. Em extensa nota ao fim do volume da *Autobiografia*, Corbisier refere a polêmica entre Cassiano Ricardo e Sérgio Buarque de Holanda, sobre qual seria o "*traço definitivo do caráter brasileiro*", se a "cordialidade" de Holanda, se a "bondade" de Ricardo, para concluir pela perfeita ociosidade desse tipo de divagação sobre a constituição "eleática" do ser brasileiro. Cf. Roland Corbisier, *FPCB, op. cit.*, Nota e), p.99.

rar daí suas conseqüências de emancipação econômico-cultural (p.58).

A segunda seção, "Sentido de nossa formação", é uma retomada dos passos da seção "As alternativas do presente" da primeira conferência: 1. O projeto português não era construir uma nação independente, mas dilatar seu próprio império. 2. A economia brasileira marcou-se pelo caráter de "complementaridade" (Ignácio Rangel). 3. Voltado para o exterior, o Brasil fez uma civilização litorânea, sendo que as pequenas cidades do interior quase não tinham comunicação entre si; éramos uma "geografia sem história e sem cultura", um país "oco", porque "vazio no interior" (p.62). Assim como Ortega y Gasset concluiu que os argentinos, como seqüela da colonização, ficaram ocos, também Corbisier verificava que o Brasil padecia da mesma vacuidade interior.

A terceira seção, "Colonialismo econômico e colonialismo cultural", começa por reclamar os direitos da filosofia para um conhecimento adequado da situação colonial. As ciências particulares, a psicologia, a sociologia, a política, a economia e a história, não esgotam o assunto, e uma simples justaposição de seus resultados, como um mosaico, igualmente não prospera. É preciso pensar filosoficamente, isto é, por categorias. Pesquisando-as, Corbisier vai localizar as de *totalidade*, em Gurvitch, e de *movimento*, na dialética. A colônia, a situação colonial, assim como seu oposto dialético, a nação, só se explicam, uma e outra, como totalidades, fenômenos sociais totais, e no movimento da história em que se constituem. A nação, que emerge da colônia, só tem existência a partir do momento em que adquire sua "ossatura", sua infra-estrutura própria, "a coesão de sua economia" (p.66). O colonialismo, di-lo Sartre, é um "sistema", que se baseia no expansionismo capitalista, a essa época "à procura de novos mercados" (p.68). Esse sistema, como fenômeno de totalidade, tem simultaneamente uma base (a infra-estrutura econômica capitalista) e uma superestrutura ideológica e cultural. Não se pode compreender uma sem a outra. Assim como não se pode entender a colônia fora do sistema colonial. Dessa maneira, a colônia é "globalmente alienada" (Balandier). Terá de ser "globalmente" libertada e, para isso, é essencial que seja "globalmente" compreendida, o que é uma tarefa para a ciência da globalidade: a filosofia. Esta passagem de Corbisier é altamente reveladora: "Uma filosofia do colonialismo – empresa ainda não tentada – nos revelaria, por exemplo, que a colônia não é cultura mas natureza, não é história mas geografia, não é tempo mas espaço, não é vigília mas torpor, não é sujeito mas objeto, não é destino mas instrumento, não é forma porém matéria, não é consciência mas automatismo..."(p.69). Essa mesma filosofia mostraria que, tanto no plano econômico quanto no plano cultural, *a colônia produz o não ser e importa o ser*, produz e exporta a matéria-prima e importa o produto acabado. A análise, que guarda certa semelhança com a de Marx a respeito do fetichismo da forma-mercadoria, acaba retornando ao leito existencial, com a introdução de uma nova categoria, a de *destino*: "Enquanto colônia não temos forma própria porque não temos destino". Ora o destino está ligado ao projeto que por sua vez se liga à tomada de consciência crítica que enfim reflui à questão da ruptura da situação colonial.

A quarta seção, tendo por título "Erudição e torpor", intenta a aplicação das categorias da filosofia da existência ao esclarecimento da cultura brasileira. Se o eu concreto

só se entende relacionado ao mundo pela mediação da cultura, então o problema da cultura brasileira não é exterior, mas é o *meu* problema. Mais ainda: se somos globalmente colônia, dada a "profundeza do vínculo metafísico que existe entre o homem e o mundo em que vive" (p.71), então eu sou colônia. Reportando-se a um artigo de Ortega y Gasset sobre os Estados Unidos²¹¹, em que o pensador espanhol lança o desafio: "Por que não se estudou esse gigantesco fenômeno – vida colonial – em toda sua amplitude?", Corbisier resolve dar algumas "indicações" para um futuro e necessário estudo em profundidade sobre a questão: 1º) Na colônia não há *cultura*, há *erudição*. 2º) Na colônia não há projeto próprio, só há projeto *alheio*. 3º) Não tendo o mito do passado, a colônia, ao iniciar a ruptura da situação colonial, tem que ter o projeto do futuro, porque: "A cultura implica vigília, consciência desperta, tensão espiritual, esforço constante para resolver os problemas que a realização do projeto ou do destino suscita" (p.74). 4º) O ser da colônia é o não ser, é metafisicamente oco: "No tempo vazio, porque privado de protagonismo, o homem colonial não tem o que fazer, e a única forma de cultura que lhe é possível é o conhecimento da cultura alheia. Metafisicamente oco, enche o seu vazio interior com os produtos culturais estrangeiros, que nele se depositam, arbitrária e caprichosamente, sobre um fundo de torpor e sonolência vegetal, como as folhas mortas na superfície das águas estagnadas" (p.75).

A quinta seção dá continuidade à quarta e, sob o título de "Alienação e inautenticidade", segue no intento de aplicar categorias filosóficas ao estudo da cultura brasileira: 1º) *Alienação*. É vista como a essência do complexo colonial, a colônia-escravo sendo um objeto, um instrumento, em relação à metrópole-senhor. 2º) *Coisificação*. A colônia-escravo reduz-se a uma coisa na consciência do colonizador-senhor, que, imbuído de sua própria ideologia da superioridade, redu-la a um seu direito real. 3º) *Trabalho sem reconhecimento*. Segundo Hegel, o trabalho escravo não tem reconhecimento. É o que se dá na colônia: "Trabalhando para 'outro' e não 'para si', o escravo 'objetiva' o espírito do senhor, não o próprio espírito" (p.78). 4º) *Vazio cultural*. Resulta que a cultura da alienação também não tem ser próprio, é vazia, é inautêntica, espelha-se toda na cultura do senhor metropolitano, sendo por isso livresca e palavrosa. Como é "através das idéias que descobrimos o real" (p.80) e como, na colônia, não se produzem idéias, mas elas vêm prontas de fora, segue-se que as idéias, em relação ao intelectual brasileiro, não lhe serviam para revelar, mas para ocultar "o mundo em que realmente vivia" (p.80). 5º) *Reificação da ciência*. Sendo a cultura vazia, as palavras inúteis, as idéias inservíveis, a ciência, importada como todo o mais, passava a ser uma *coisa* cuja única serventia era ser "ensinada"; passado o período escolar, já não se prestava a mais nada.

A última seção, finalmente, retomava, sob o título "Desenvolvimento e auto-consciência nacional", as questões também deixadas para o fim na primeira conferência, dizendo respeito à ruptura com o colonialismo, o ingresso no desenvolvimento e o papel dos in-

211. Ortega y Gasset, "Sobre los Estados Unidos", cit. p.: Roland Corbisier, *FPCB*, p.72.

telectuais. Seus passos: 1º) A tomada de consciência é um processo histórico, não uma mera conversão individual (embora esta esteja implicada naquela), que leva à ruptura do complexo colonial (p.82). 2º) Essa conscientização se dá a partir das novas relações econômicas e sociais características da industrialização. Ao afirmá-lo, Corbisier de imediato faz questão de dizer que não o fundamenta no marxismo, para o qual "as criações culturais não passam de epifenômenos do processo de produção econômica", nem no idealismo, para o qual "as idéias se geram a si mesmas, sem conexão com os fatores reais do processo social" e "as criações do 'espírito' nada têm a ver com a infra-estrutura econômica da sociedade" (p.83). Mais tarde, ao refinar sua produção filosófica, Corbisier reverá tais leituras. Por ora, indica apenas que a categoria de "totalidade" permite considerar os dois planos, o econômico e o cultural, como "ingredientes de uma só realidade que a ambos transcende e que é o fenômeno social total" (p.84). 3º) A mudança da situação de colônia para a de nação é uma mudança de *essência*. O elenco de "transformação das estruturas de base" consta de: substituição de importações, implantação da indústria nacional e criação do mercado interno. Para que isso ocorra, é preciso gerar "comportamentos livres, racionalmente planejados e executados", exigindo transformações "paralelas e simétricas no plano da educação e da cultura", já que "a industrialização do país requer a formação de técnicos capazes de projetá-la e dirigi-la", levando "à transformação do aparelho pedagógico e à criação de escolas técnicas e profissionais". Mas o projeto é amplo e exige ainda, "além da formação de técnicos, de economistas, engenheiros e médicos, a formação de políticos, de homens dotados de visão global e panorâmica dos problemas nacionais..." (p.85).

O conjunto dessas transformações, que implicam tarefas, exige, antes de tudo, a autoconsciência, a capacidade "de nos vermos com os próprios olhos" e de fazermos "uma interpretação objetiva do nosso próprio ser". O trabalho é *ideológico*: "À luz do projeto ou da ideologia do desenvolvimento nacional tomamos consciência de nós mesmos, do que somos e do que queremos ser, *tomamos consciência da nação como de uma tarefa, de uma empresa comum a realizar no tempo* (p.87, grifo do A.).

Corbisier chega a propor uma *filosofia brasileira*, "entendida como autoconsciência da cultura", "como tarefa histórica de libertação e não como exercício acadêmico", uma filosofia que traga "a revelação de nossa própria entidade, de nosso ser como destino" (p.87).

Aos intelectuais cabe o mais importante papel: "Engajados no processo histórico da nação, como vanguarda consciente de seu desenvolvimento, não seremos mais os gratuitos comentadores do pensamento estrangeiro, mas os intérpretes lúcidos do destino nacional" (p. 87). Citando Lênin, mas sem revelar a fonte: "Se é verdade, como já se disse, que 'não há movimento revolucionário sem teoria do movimento revolucionário', não haverá desenvolvimento sem a formulação prévia de uma ideologia do desenvolvimento nacional" (p.87).

Mais explícito impossível: "Não nos parece ser outro o problema da cultura brasileira...". O problema tem uma *solução ideológica*.

Tudo se encaixa. E o ISEB, como núcleo aglutinador dessa vanguarda leninista, não da revolução proletária, mas do desenvolvimento capitalista, terá a tarefa de ser, não talvez uma "fábrica de ideologias", mas *a usina da única ideologia* exigida pelo momento: a do desenvolvimento nacional, ou desenvolvimentismo, ou nacional-desenvolvimentismo, ou nacionalismo desenvolvimentista.

3.02.2.3. Síntese temática e superação crítica.

Como foi prometido, após a desmontagem (*análise*), dou início ao reagrupamento das questões tratadas (*síntese*), como condição para confrontar seus resultados com a realidade histórica em que foram formuladas e, assim, examinar sua superação no movimento mesmo em que foram geradas (*crítica*).

Creio ser possível proceder a tal reagrupamento em três grandes grupos temáticos: o dos fundamentos filosóficos; o da teoria social (história, nação e cultura); e o da ideologia nacional-desenvolvimentista.

Quanto aos *fundamentos filosóficos*, sua importância reside em que Corbisier, antes, durante e depois da *Formação...*, jamais admitiu fazer obra que não fosse filosófica. Há um propósito deliberado de dar ao trabalho o sentido da filosofia. Mesmo mais tarde, quando, por exigência do marxismo a que dará sua adesão, terá forçosamente de admitir a unidade do conhecimento, continuará privilegiando o tratamento filosófico dos problemas. Se é possível usar *in casu* a categoria weberiana de *Beruf*²¹², eu diria que a filosofia é a *vocação* de Corbisier.

Por filosofia Corbisier entendera, entendia e continuará entendendo mais tarde a reflexão sobre o humano em nível de totalidade, categoria que, como já foi visto, é haurida em Hegel. Se se argumentar a Corbisier que a ciência, como teoria científica, também labora em nível de totalidade, ele dirá – e me parece que com razão – que isso ocorre em "outro nível" de generalidade que não coincide com a totalidade filosófica. Por isso, para ele, as "ciências particulares" seguirão sendo "particulares", isto é, "abstratas" em relação à filosofia. Mais tarde ele poderá acrescentar, o que ainda não faz ao tempo de *Formação...*, que as ciências, ainda que menos concretas do que a filosofia, são mais concretas do que o entendimento, o senso comum.

Em relação ao período anterior, em que fundamentava seu tradicionalismo ora na metafísica clássica, ora na filosofia moderna, especialmente na sua versão existencial, o

212. Max Weber, *Ensaio de sociologia*, 1968, p.79, "A política como vocação" (no original: "*Politik als Beruf*") e p.154, "A ciência como vocação" (no original: "*Wissenschaft als Beruf*"). É que a palavra *Beruf*, em alemão, tanto significa "vocação" quanto "profissão".

Corbisier da *Formação*... assume a contemporaneidade – e toda a sua fundamentação é moderna, em três vertentes: a filosofia existencial, o culturalismo e o historicismo. As influências predominantes são: Ortega y Gasset, Hegel, Dilthey, Bergson, Nietzsche, Marcel, Kierkegaard, Jaspers e Sartre. Da filosofia existencial ele capta a idéia metodológica de *concretude* imbricada com a idéia antropológica de *situação*. Dela ainda lhe advêm as categorias existenciais de *alienação*, *autenticidade*, *destino e projeto*, que ele relê em âmbito social. Em Bergson e em Nietzsche ele encontra fundamento para a valorização do *vital*, que, igualmente transposto para a pauta da sociedade, resulta na equação: fenômenos sociais = manifestações vitais. Particularmente em Bergson ele encontra a idéia de *razão narrativa*, que lhe permite ler a história como "biografia". Ortega está presente nos três âmbitos: no existencial, no cultural e no histórico. A síntese orteguiana – "eu sou eu e minha circunstância" – diz tudo para Corbisier: o que o homem é está nele e fora dele, no mundo; o que o mundo é está nele e fora dele, na cultura; o que a cultura é está nela e fora dela, no homem e no mundo; o que o homem, o mundo e a cultura são está neles e fora deles, na história; e o que a história é não é senão o movimento pelo qual o homem age sobre o mundo e cria a cultura. Hegel entra na fundamentação da cultura e da história: a história como *locus* e a cultura como *ens* da manifestação do espírito. De Hegel vem ainda a idéia de uma *progressiva* manifestação do espírito, da qual uma das fases é a da *autoconsciência*, resultante de um áspero confronto de consciências no terreno histórico: a dialética do senhor e do escravo. A concepção hegeliana de história é completada pelo historicismo de Dilthey. Este acaba fornecendo uma categoria, fundamental não apenas para Corbisier, mas para toda uma geração universitária posterior, a de *consciência histórica*²¹³.

Que podemos dizer diante desse quadro, como, de resto, diante de toda e qualquer formulação filosófica que se proponha como base de uma interpretação da realidade social histórica? Evidentemente não cabe um juízo do tipo certo-errado; quando muito, caberá um juízo do tipo adequado-inadequado – quanto à capacidade do instrumental de dar conta de interpretar a realidade social histórica – e um juízo do tipo consistente-inconsistente – quanto à coerência interna do esquema filosófico. No que diz respeito ao primeiro, é o próprio Corbisier, na *Autobiografia*, na entrevista do *Anexo 1* e em diversas passagens de sua bibliografia, quem considera as posições filosóficas desse período como sendo "de transição". No entanto, o mesmo Corbisier considera que sua produção desse tempo era toda ideológica, quer dizer, voltada para a justificação do projeto econômico da burguesia, o desenvolvimento, e do seu projeto político, a democracia burguesa. Ora, nesse sentido instrumental, o quadro filosófico de Corbisier era, sem dúvida, adequado. Já quanto ao segundo aspecto, o da coerência interna, creio não ser possível dizer o mesmo. Só mesmo uma "nobre causa" poderia juntar no mesmo balaio tão díspares e até conflitantes filosofias!

Apesar do manifesto propósito de Corbisier, que era o de estar lançando os

213. José Luís Sigríst, *Fenomenologia da consciência cristã no Brasil*, 1973.

pilares de uma nova filosofia, a que ele até chegou a denominar, na *Formação...*, como uma *filosofia brasileira*, penso que o mais sério, do ponto de vista da consistência teórica de sua produção no período, tenha sido o da *ausência de uma teoria científico-social*. E este é o segundo aspecto desta recomposição em perspectiva crítica.

Oscilando entre o biologismo de Spengler, Frobenius e Spranger e o neopositivismo sociológico de Gurvitch e, em certa medida, de Balandier, o mais correto é afirmar que Corbisier *não tinha uma teoria social* e que, por essa razão, usava *diretamente*, sem mediações científicas, o instrumental filosófico para a análise da história brasileira e da sua realidade presente. Por isso ressentia-se sua literatura do período de fundamentação econômica, de uma teoria sociológica que explicitasse melhor a dinâmica das classes sociais (que surgem *ex nihil* na parte final da *Formação...*), de uma teoria política que melhor caracterizasse o surgimento da nação e do estado nacional no Brasil, de uma antropologia social que desse mais solidez às suas brilhantes descobertas sobre a formação da cultura brasileira. À falta dessa teoria social, e usando imediatamente as categorias filosóficas, Corbisier acabou fazendo o que não queria e mais temia fazer: ontologismo social.

Mas, se isso pode ser um defeito quando considerado na perspectiva do rigor científico e filosófico, acaba sendo uma excelsa virtude, quando posto na prumada ideológica. A ideologia nacional-desenvolvimentista, elaborada por Corbisier na *Formação...*, nos cursos que deu no ISEB, nas entrevistas, nas palestras, em outros livros desse período, é, do ponto de vista formal e de conteúdo, completa, global, pertinente, histórica, explica o passado e o presente, dá o modelo do futuro, mobiliza, prescreve comportamentos e define tarefas.

É completa porque vai dos fundamentos (concepção de homem e de mundo) às conexões imediatas da nação, das classes e dos indivíduos. É global porque não exclui nada e ninguém do universo em questão e é também global porque só exclui das tarefas os que já se excluíram da história, os comprometidos com o passado colonial; mas, dos que se dotaram de consciência histórica e dos que ainda podem alcançá-la, inclui a todos, burguesia industrial, proletariado urbano, classe média esclarecida, lavoura de base tecnológica, os políticos, engajados em movimentos e partidos nacionalistas, e tudo sob a direção da intelectualidade, órgão da consciência nacional. É pertinente, porque não descarta em nenhum momento do fim que persegue e porque, pretendendo contar uma história, consegue contá-la com vivacidade, dando alma às personagens e verosimilhança ao relato. Por isso mesmo é histórica, envolvente e mobilizadora. O passado é explicado, mas não de uma explicação distante, acadêmica, porém de uma explicação que guarda nexos com a explicação do presente, tornando a história inconclusa e clamando por sua conclusão. Essa conclusão é posta como pertencendo a outro tempo, o futuro, cujo modelo apresenta: o desenvolvimento, a industrialização, a nação emergente graças ao projeto que prefigura seu destino. Por não estar concluída, a história mobiliza. E o ideólogo prescreve os comportamentos a adotar: oposição ativa, engajamento nos partidos e movimentos nacionalistas, ação governamental de apoio à industrialização e de provisão de infra-estrutura para seu desenvolvimento na área da educação e da cultura.

3.02.2.4. Nasce a nação. A nação morre de golpe.

No quinquênio Kubitschek (1956-61) o desenvolvimentismo passou de ideologia "de fora" a ideologia "de dentro" do estado brasileiro. E o nacionalismo, que na versão isebiana é inseparável do desenvolvimentismo, na sua adoção pelo estado passa por reciclagem atenuadora, de jeito a comportar um nacionalismo "sadio" (o estatal) e outro "xenófobo" (extra-estatal). É que o governo JK empenha-se em garantir a participação de três agentes de desenvolvimento: o estado, a iniciativa privada nacional e o capital estrangeiro. Por isso não pode admitir a xenofobia. Ao estado, como agente de desenvolvimento, cabe, precipuamente, implantar a infra-estrutura (*Programa de metas e Diretrizes gerais do Plano Nacional de Desenvolvimento*²¹⁴: energia, transportes, indústria de base, alimentação e a nova capital, Brasília), garantir a ordem e a segurança pela criação de um clima geral de prosperidade, estimular a industrialização, viabilizar mercados externos, combater a inflação pelo aumento da produção e produtividade (a visão predominante é não monetarista), adequar a política educacional às necessidades do desenvolvimento e preservar os valores políticos da liberdade e da democracia. O empresariado nacional é convocado a participar, principalmente com a iniciativa, já que o governo se dispõe a subsidiá-lo amplamente, desde a prestação infra-estrutural até à criação de oportunidades (subcontratação no setor público) e à oferta de crédito privilegiado (criação do BNDE). Finalmente, a associação com capitais estrangeiros é estimulada em grandes projetos como o da indústria automobilística²¹⁵.

É evidente que essa poderosa união de forças, da burguesia de dentro e de fora do estado com os setores de classe média também de dentro e de fora do estado, destes com o proletariado urbano cada vez mais organizado, recebendo ainda aportes de capital estrangeiro numa fase de expansão todavia extensiva²¹⁶, só poderia dar num efetivo crescimento econômico. No entanto, para não se cair num falso ufanismo desenvolvimentista, é necessário ter presente que, nesse período, também os indicadores da miséria social cresce-

214. Apud Miriam Limoeiro Cardoso, *Ideologia do desenvolvimento - Brasil: JK-JQ*, 1978.

215. O modelo associacionista de desenvolvimento capitalista, diferentemente do que muitos pensam, não começou em 64, mas com Kubitschek. O nacionalismo foi inteiramente compatibilizado, a nível governamental, com as necessidades de captação internacional de recursos. O que muda a partir de 1964 é o tipo de associação, que mais tarde, a partir dos anos 80, mudará novamente, iniciando o que Celso Furtado denomina de sistema de "capitulações". Cf. Celso Furtado, *Brasil: a construção interrompida*, 1992, cap. I., "A ordem mundial emergente e o Brasil", p.11.

216. Celso Furtado, *op. cit.*, p.11 e ss.

ram assustadoramente²¹⁷ e, por outro lado, as resistências oligárquicas não desapareceram de todo. No próprio aparelho governamental os resquícios da velha república seguiram na sua ruminação burocrática, obrigando a nova classe hegemônica a criar sua "administração paralela"²¹⁸. E permaneceram em latência até novamente criarem-se condições para se pronunciarem, o que acabou acontecendo em 1964... Mesmo antes disso, porém, irrupções do passadismo aconteceram no âmbito militar, com as revoltas de Aragarças e Jacareacanga²¹⁹, e com sua mobilização ao lado da candidatura Jânio Quadros em 1960, vitoriosa no confronto com o marechal Henrique Lott, candidato nacionalista. A despeito desse componente do passadismo residual na fase eleitoral, o governo Jânio Quadros, uma vez instalado, mostrou que era uma continuidade histórica das forças hegemônicas no governo anterior, lideradas pela burguesia nacional e com a crescente participação da classe média. O "fortalecimento nacional" foi seu objetivo primordial, só que com foco nas relações externas e tendo como estratégia a formação do bloco subdesenvolvido²²⁰. Internamente, dava satisfação ao moralismo da classe média, com medidas de grande sonoridade e pequeno alcance, cujo fim era nitidamente a desmobilização política. O episódio da renúncia, atribuído a "forças ocultas" que tanto poderiam ser as do passadismo udenista que o ajudou a eleger-se quanto as do bloco ocidental descontente com sua política externa independente e "não alinhada", mas que economicamente não teria de que se queixar (a famosa *Instrução 204*, da SUMOC, liberando o câmbio, atendeu os interesses estrangeiros), com a abertura da crise sucessória, iniciou um período de radicalização intensa da vida política brasileira. Na mesma medida em que as demandas dos setores populares, no governo Goulart (1961-1964), cresciam, a burguesia como classe, temerosa dos rumos a que essa política poderia conduzir o país – especificamente: temerosa de um desfecho socialista, – iniciava a denúncia do pacto pluriclassista que era a base da ideologia do nacionalismo desenvolvimentista. Dessa maneira, quando chega 1964, não é apenas o *reformismo* de João Goulart, da UNE e da CUT, da CONTAG e do PCB, da JUC e da AP, da Frente Parlamentar Nacionalista, dos CPCs, das Ligas Camponesas e do Movimento de Alfabetização Paulo Freire, que é golpeado. Mas, fundamentalmente, era uma denúncia unilateral de contrato: a burguesia rompia o pacto pluriclassista que havia celebrado ao tempo em que se firmava no estado e dele desajolava a oligarquia. Tal ruptura significava a *morte do nacionalismo*, pelo menos daquele nacionalismo desenvolvimentista de que o ISEB se fizera porta-voz. Não é preciso dizer que "desapareceu a burguesia nacional" é uma afirmação abusiva, sem base na realidade sócio-econômica, só possível se, conjuntamente, fosse dito que

217. Evaldo Vieira, *Estado e miséria social no Brasil: de Getúlio a Geisel - 1951 a 1978*, p.97.

218. *Id.*, *ibid.*, p.95-96.

219. *Id.*, *ibid.*, p.78.

220. Miriam Limoeiro Cardoso, *op. cit.*, p.287 e ss.

"desapareceu o capitalismo nacional" – o que igualmente seria abusivo, mesmo considerando-se sua progressiva integração no capitalismo mundial. O que é possível dizer é que a burguesia nacional deixou de ser nacionalista. E como lhe cabia e ainda lhe cabe hoje o comando do estado, pode dizer-se, sem medo de errar, que o modelo político do nacionalismo extinguiu-se em 64 como modelo hegemônico. É esse o sentido do título desta seção: "Nasce a nação. A nação morre de golpe". O golpe militar de 64 matou o nacionalismo hegemônico da burguesia. Talvez, em novas composições, acabe ressurgindo.

Corbisier dirigiu o ISEB até 1960, ano em que resolveu candidatar-se à Assembléia Legislativa, que também seria constituinte, do estado da Guanabara. Candidatou-se pelo PTB, por indicação da comissão executiva nacional do partido, cuja legenda lhe foi garantida pelo próprio vice-presidente da república João Goulart. Segundo afirmou na *Autobiografia*, pretendeu, com a candidatura, ter uma outra tribuna para defender as teses nacionalistas, temeroso que estava de que a vitória das candidaturas de Jânio Quadros presidente da república e Carlos Lacerda governador do estado acabasse acarretando o fechamento do ISEB (p.102). Elegeu-se. O contato direto com a realidade social do país, com a miséria do morro carioca (p.104), durante a campanha, e com o mecanismo da política, "os bastidores do poder" (p.105), já no exercício do mandato legislativo, levaram-no a constatar a veracidade da "tese do estado como órgão de opressão de uma classe sobre outra" (p.105) e "a dar um passo adiante, do nacionalismo ao socialismo" (p.106). Corbisier dá uma data para isso: 1962. Penso, contudo, que essa data seja mais consentânea com o início de sua radicalização no sentido da esquerda reformista do que propriamente com uma "conversão ao socialismo". Pelo menos a sua produção intelectual do período não revela isso, como em seguida se verá. Nesse ano de 1962 candidatou-se a deputado federal, novamente pelo PTB, mas não logrou eleger-se, ficando com a primeira suplência do partido na câmara federal. Em 1963 foi nomeado pelo presidente João Goulart procurador adjunto substituto da justiça do trabalho. Segundo seu depoimento, viu a luta de classes "por dentro" (p.107). Em julho de 1963, assumiu o cargo de deputado federal, por motivo de licença do titular Leonel Brizola, permanecendo em exercício até ser cassado pelo golpe militar em abril de 1964. No fim de 64, ao golpe político acresceu o golpe pessoal: a morte do pai. Em 65, a experiência da prisão política, como suposto mediador de um acordo entre os partidários da candidatura de Negrão de Lima ao governo da Guanabara, entre os quais se incluía, e os comunistas, a cujo partido jamais pertenceu (p.111), intermediação essa que não fizera. Depois disso, não voltou a exercer atividades políticas, porque, como comentou na entrevista do *Anexo 1*, foi cassado por dezoito anos, os dez da cassação propriamente dita e mais oito em que, por força da proibição de filiação dos ex-cassados aos partidos políticos, ficou sem o direito de ser votado, só com o de votar.

Em 1960 saíra publicado pelo ISEB seu sexto livro, *Brasília e o desenvolvimento nacional*²²¹. Não me deterei nesta obra, que pouco ou nada acrescenta, em termos

221. Roland Corbisier, *Brasília e o desenvolvimento nacional*, 1960.

teóricos, à *Formação e problema...*, senão que ela foi escrita na perspectiva isebiana do nacionalismo desenvolvimentista e que, se interesse existe, é quanto ao tema urbano. Mais tarde Corbisier, influenciado por Henri Lefebvre, voltará a refletir sobre a cidade, mas numa outra perspectiva.

Em 1966 saiu publicado na revista *Civilização Brasileira*, que era uma espécie de abrigo para a intelectualidade desarticulada e desalojada pelo golpe de 64, um artigo de Corbisier, um pequeno ensaio filosófico denominado "Notas para uma definição de cultura"²²². Na entrevista do *Anexo 1* Corbisier disse-me que este artigo fora escrito ainda no ISEB e que, tendo caráter documental de uma fase na sua evolução, foi incluído na *Autobiografia* (p.308 uq. 321). Do ponto de vista metodológico e conceitual, realmente este ensaio nada acrescenta à *Formação...* de onze anos antes.

Em 1967 saiu publicada uma tradução por Corbisier de uma importante obra de Henri Lefebvre, a *Metafilosofia*, precedida de uma longa "Introdução" do tradutor, com nada menos que 55 páginas!²²³. Um verdadeiro ensaio. Vejo aqui, tanto quanto em *Reforma ou revolução?*²²⁴, editado em 1968, mas escrito em 1964, o verdadeiro momento de transição do ex-intelectual tradicionalista e do ideólogo do nacionalismo e do desenvolvimento burguês em direção ao pensamento e à prática do socialismo.

Também, a rigor, pouco importa se em 62, se em 64 ou se em 67. Eu até havia pensado numa fórmula genérica do tipo: "em algum momento dos anos sessenta". O que realmente marca, no meu entender, é que se tratou de mais uma "conversão". Estrepitosa, como todas as outras. Ele, que se convertera ao catolicismo e depois se desconvertera, fazendo de seus atos de crença e descrença verdadeiros atos públicos; ele, que encontrara a "verdade filosófica" no tomismo e que mais tarde a abandonara publicamente, em nota de imprensa; ele, que militara com ardor na direita e com igual flama deixara o tradicionalismo para deslizar pela via liberal até às águas amplas da esquerda nacionalista; ele, Corbisier, não poderia chegar ao socialismo sem grandes gestos. É por tudo isso que Tristão de Ataíde deu-lhe o epíteto de *filósofo da paixão*, designou sua construção teórica como uma *filosofia passionalista* e afirmou, em 1976, que estava "lançando os fundamentos de uma verdadeira *Crítica da paixão pura*", à qual deveria seguir-se, "oportunamente, uma *Crítica da paixão prática*"²²⁵. Essa "conversão ao socialismo" vem pintada com cores fortes, dramáticas, apaixonadas, num quadro impressionista de raro impacto, nas últimas páginas da *Autobiografia*

222. Roland Corbisier, "Notas para uma definição de cultura", revista *Civilização Brasileira*, março de 1966, p.231 uq. 247.

223. Henri Lefebvre, *Metafilosofia*, 1967, "Introdução" de Roland Corbisier, p.1 uq. 55.

224. Roland Corbisier, *Reforma ou revolução?*, 1968.

225. Tristão de Ataíde, "Carta ao autor", p.25 uq. 30, in: Roland Corbisier, *AF*, op. cit..

que antecedem os anexos²²⁶.

3.02.3. *Enfim, o teórico da práxis.*

Que práxis? Ainda a nação.

O Corbisier que emerge para este terceiro momento é, rigorosamente, um intelectual que completou seu trânsito no interior do bloco cultural da modernidade. Voltando à imagem do escaravelho que troca a carapaça, eu diria que em algum lugar do passado, numa dessas tortuosas picadas abertas no meio da mata escura, ficaram derelitos os petrechos, as vestimentas e as armas do velho ideólogo. Agora, tendo chegado à larga estrada real, que é o leito da história, banhada do generoso sol da consciência histórica, ele vai caminhar sem vacilações, sem as idas e vindas dos compromissos, sem as preocupações de se justificar à esquerda e à direita. Isso não quer dizer que Corbisier abandone o projeto ideológico. Ao contrário, ele o retomará com o vigor acrescido de quem consegue "ver o sentido da história". É que, agora, a história passa a ter unidade, conforme ele o mostra nos trabalhos sobre o hegelianismo e o marxismo.

À exceção de *Reforma ou revolução?*²²⁷, que na verdade, em vez de um, são "dois livros", um, escrito entre 1962 e 1964, mais na perspectiva da reforma, outro (o capítulo 99), reescrito em 1967, mais na perspectiva da revolução, – o restante de sua obra, a extensa bibliografia dos vinte anos compreendidos entre 1968 e 1988, é dotada de impressionante e raríssima unidade. A essa unidade convém acrescentar, por ser de justiça, um rigor crescente no trato das questões do conhecimento. Cada coisa ocupa o lugar que deve ocupar – e o pensamento, enfim disciplinado, ao contrário de se aprisionar, liberta-se.

O trabalho intelectual de Corbisier orientou-se, neste terceiro momento paradigmático que ora começamos a rastrear, por três linhas teórico-práticas de concentração:

a linha *filosófica*, que para ele é básica, pois a filosofia fundamenta e globaliza todo o mais, caracterizando-se, no caso, pela busca de esclarecimento e articulação de sua *dialética hegeliano-marxista* e sua aplicação ao cotidiano, como Adorno com suas *minima moralia*, Lefebvre com sua *metafísica do cotidiano* e Giannotti com sua *filosofia miúda*;

a linha *teórico-científica*, com a busca, enfim viabilizada pela concepção marxista da unidade do conhecimento, de uma *teoria social* que permita encontrar respostas

226. Roland Corbisier, *ibid.*, p.105 a 116.

227. Roland Corbisier, *Reforma ou revolução?*, 1968.

para os inúmeros problemas sociológicos (especialmente a questão das classes sociais) e antropológicos (notadamente a questão da cultura), que o atormentaram nos tempos isebianos;

a linha propriamente *ideológica*, com a tentativa de reelaboração, na perspectiva socialista, do *nacionalismo* e do *desenvolvimentismo*.

Como essas três linhas se interpenetram, mas, a bem do rigor, estão, acima, na ordem inversa de globalização; e como, atendendo à ponderação de Althusser, o mais das vezes os resultados científicos precedem, condicionam e servem de veículos às sínteses filosóficas²²⁸, vou abordá-las, a seguir, da última para a primeira.

Nacionalismo e desenvolvimento.

Se, antes, na perspectiva do pluriclassismo isebiano, o nacionalismo era a ideologia "global" do desenvolvimento, sob a liderança da burguesia nacional, agora, na perspectiva socialista, o nacionalismo permanece, mas sofre uma mudança qualitativa. A própria existência da burguesia nacional é posta em dúvida em *Reforma ou revolução?*²²⁹, talvez a mais preocupadamente ideológica das obras pós-isebianas. Tanto que, no prefácio, Corbisier propõe-se "mencionar, de preferência, autores insuspeitos" (p.15); e declara, como objetivo de sua plataforma, "ajudar o povo brasileiro a vencer a opressão, a sacudir a tutela estrangeira e a construir, pela luta e pelo trabalho, a nação livre e soberana com que todos sonhamos" (p.16).

O *nacional* é redefinido e agora, livre de preocupações com a "enteléquia", ele diz respeito "ao país como um todo" (p. 28). Os malabarismos para distinguir "fatores reais" de "fatores ideais" desaparece. O *povo brasileiro* e a *consciência nacional* passam a ser função, pura e simplesmente, da estruturação de um *mercado interno*, que é resultado da *industrialização*, concomitante com a *urbanização*. O *problema nacional* passa a existir, como problema e como nacional, a partir do momento em que a produção muda qualitativamente, com a indústria, internalizando-se em termos de origem e destino: produção interna dirigida a mercado interno. Em outras palavras: o surgimento da *nação*, que coincidira, na Europa, com a liquidação da feudalidade pelo capitalismo mercantil, coincidiu, no Brasil, com o capitalismo industrial. E, assim como na Europa o mercantilismo foi uma empresa resultante da associação de uma classe social com o estado (a burguesia e a monarquia), também aqui o capitalismo industrial foi empreendido pela burguesia nacional em associação com o estado republicano democrático. É assim que agora, com clareza, Corbisier vê as coisas: o problema nacional surge quando o estado nacional planeja a economia nacional (p.29). A análise já não

228. Louis Althusser, "Aos leitores brasileiros" (artigo de apresentação da tradução brasileira de *Pour Marx*, aqui intitulado *Análise crítica da teoria marxista*, *op.cit.*), in: revista *Civilização Brasileira*, nº 16, novembro-dezembro de 1967, p.171 uq. 176.

229. Roland Corbisier, *ROR?*, *op. cit.*, pp. 220, 242, 243 e diversas outras passagens.

passa por cima das contradições sociais; ao contrário, pressupõe-nas. E Corbisier, apesar de continuar achando que a principal contradição é a externa, e que o problema do subdesenvolvimento, sendo mundial, revela que um pouco por toda parte vive-se a mesma questão do antagonismo nação *versus* antinação, acabou deixando para trás todo o "gradualismo" de antes, que consistia de resolver, primeiro, o global, ou seja, o nacional, depois o "parcial", isto é, o social. Agora o nacionalismo continua querendo o desenvolvimento nacional, continua achando que o estado deve ser seu principal artífice, mas transfere sua liderança para as classes populares. Assim, o desenvolvimento, sob a égide do nacionalismo, leva à revolução, entendida como transformação estrutural (p.135), dizendo respeito ao regime de propriedade, ao modo de produção e à divisão em classes. Citando Paul Baran, da esquerda marxista norte-americana a que também pertencem Leo Huberman, Paul Sweezy e Maurice Dobb, Corbisier conclui que o caminho das revoluções nacionais latino-americanas, por falta de uma liderança burguesa efetiva, não deverá passar pela democracia burguesa, mas pela revolução socialista (p.151).

Para que esta ocorra, são necessárias condições objetivas e subjetivas. As condições (conceito de origem kantiana, segundo Corbisier - p.157) são a tradução lógica das contradições reais. Ora as contradições estão aí, tanto as externas, opondo cada vez mais as nações imperialistas aos povos subdesenvolvidos, num sistema de dependência que leva ao endividamento e à pauperização progressiva, quanto as internas, com o confisco de renda das classes populares, reduzidas à miséria e ao desamparo.

As condições subjetivas são a ideologia, a liderança, a organização e o planejamento. Ao destacar o papel da ideologia, Corbisier faz a ponte entre o novo intelectual a serviço das classes populares e o isebiano. Já naquele tempo, ocultando a fonte, bebia em Lênin. Agora, já não omite o santo. O êxito da transformação revolucionária da sociedade depende, segundo Lukács e segundo Lênin, do movimento revolucionário, da consciência da classe revolucionária, da ideologia que a mobiliza e dos intelectuais a seu serviço (p.272). Mais cedo ou mais tarde a contradição básica entre a necessidade de expansão das forças produtivas e as relações de produção sob o capitalismo acabará por se tornar insuportável. Nem por isso a revolução ocorrerá espontaneamente – ela resulta, obrigatoriamente, da conjunção do objetivo com o subjetivo.

Anos mais tarde, em 1980, sairá publicado um opúsculo de Corbisier, denominado *Os intelectuais e a revolução*²³⁰, em que o papel da ideologia e dos seus fautores é novamente trazido à baila. Dedicado "à memória de Lênin, filósofo e político" – e tendo por epígrafes citações de Hegel: "a Revolução recebeu seu primeiro impulso da filosofia...", de Marx: "A filosofia não pode realizar-se sem a supressão do proletariado e o proletariado não pode ser suprimido sem a realização da filosofia", e de Lênin: "não há movimento revolucionário sem teoria do movimento revolucionário" – esta obra primeiro responde à pergunta:

que são os intelectuais? Segundo Marx, em *O capital*, intelectual é o homem, que tem o projeto na cabeça antes de executar a obra. Mas não é esta acepção genérica de intelectual que interessa a Corbisier neste trabalho, e sim o sentido específico da figura gramsciana do especialista. A bem da verdade, Gramsci, por quem Corbisier, em diversas obras, demonstra nutrir grande admiração, inexplicavelmente não é citado nesta monografia sobre um dos temas prediletos do filósofo italiano. Pois bem: o ângulo pelo qual Corbisier aborda o tema é perfeitamente coerente com seus pressupostos e é original. O intelectual, na sociedade capitalista, é o resultado de uma contradição profunda entre o universal e o particular; o universal de sua formação, na universidade, em que toma contato com a ciência e esta o leva a descobrir relações mais e mais globais; e o particular de sua inserção na vida prática, dominada pelas relações de produção capitalistas, onde o interesse privado sobreleva ao coletivo. A solução dessa antinomia está na adesão a um dos pólos antitéticos: ao universal, conforme à ciência, que leva à visão revolucionária do mundo, ou ao particular, conforme ao interesse, levando à visão conservadora. Ao aderir à revolução, o intelectual revela-se por inteiro na grandeza de sua vocação.

A teoria social dialética.

Em 1967 saiu publicada uma tradução de Corbisier de uma obra clássica sobre o colonialismo clássico, isto é, não sobre o neocolonialismo, de Albert Memmi: *Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado*²³¹. Obra conhecida, mais ainda se celebrizara depois do ensaio de Sartre a seu respeito. O prefácio de Corbisier à obra traduzida foi por ele considerado tão significativo que, anos mais tarde, fez questão de incluí-lo como o quarto capítulo de *Filosofia política e liberdade*²³². Meu interesse por esse prefácio cifra-se no seguinte: pela primeira vez Corbisier explicita como trabalhar dialeticamente com realidades históricas. Diz ele que, para compreender o colonialismo, é necessário usar as categorias dialéticas da totalidade, da contradição e da alienação. Assim, a sociedade pré-colonial é uma totalidade, uma vida que se completa. Com a colonização, a totalidade pré-colonial se rompe e se restaura em outra ordem: tudo é referido ao colonizador – desde a produção até à elaboração cultural. Essa totalidade é cimentada pela ideologia. No entanto, e aqui intervém a segunda categoria dialética, no interior dessa totalidade os interesses são antagônicos e esse antagonismo acaba por se revelar à consciência dos colonizados, não obstante o poder de inculcação da ideologia do colonizador. No próprio bojo desta ideologia estão os germens de sua destruição. Ao justificar sua dominação como sendo a força do progresso, do desenvolvimento, da democracia, do bem-estar, ela acaba por instalar, no horizonte cultural dos

231. Albert Memmi, *Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado*, trad. e prefácio de Roland Corbisier, 1967.

232. Roland Corbisier, *Filosofia política e liberdade* (1975), 1978.

dominados, o anseio por tais valores e a percepção de que há uma contradição entre eles e seu próprio modo de vida. Então surge o nacionalismo, inclusive na sua forma de ódio ao estrangeiro (xenofobia), que no caso da reação anticolonialista é mais que justificada.

Um dos ensaios que compõem a obra *Filosofia política e liberdade*²³³, correspondente ao seu quinto capítulo, é "Teoria do desenvolvimento". Creio que ele também nos fornece elementos para compreendermos como Corbisier trabalha agora no âmbito específico da teoria social, que era, como vimos, um de seus tropeços na era isebiana.

Neste trabalho Corbisier distingue três ordens muito claras de trabalho intelectual sobre uma realidade histórica como a do país subdesenvolvido: a da ciência, a da teoria e a da filosofia. No primeiro caso, há que falar do desenvolvimento econômico, sob o ponto de vista da economia política do desenvolvimento; do desenvolvimento social, tratado pela sociologia do desenvolvimento; e do desenvolvimento político, abordado pela ciência política do desenvolvimento. Nenhuma delas é estanque, por isso mesmo que seus resultados se unificam na teoria do desenvolvimento e são alcançados a partir de uma concepção filosófica global, que é a filosofia dialética hegeliano-marxista.

É importante acentuar, neste ponto, que Corbisier retoma, em um registro completamente novo, aquilo que é uma das originalidades de seu pensamento: a questão da cultura, e especificamente da cultura brasileira. A cultura para Corbisier é a única mediação – e é toda a mediação – entre o homem e o mundo. As relações sociais, determinadas pelo modo de produção, não são *diretamente* apreendidas pelos homens. A compreensão do que é a sociedade e da posição que cada um ocupa dentro dela não é imediata; é mediatizada pela cultura. Ora se a cultura, como complexo simbólico, não traduz a realidade, mas, por um fenômeno como o colonial, é um enxerto na realidade social, segue-se uma situação de radical *alienação*, quer dizer, a referência que os homens de uma dada totalidade social têm deles mesmos não ressaí dessa totalidade, mas de outra, alheia, à qual passam então a estar referidos.

Pode-se, por aí, aquilatar o quanto é grave a situação da cultura de países dependentes, como o Brasil. E como é pesada a responsabilidade da intelectualidade, cuja profissão-vocação é elaborar, nas suas formas mais rigorosas, teórico-científicas e filosóficas, a cultura do desenvolvimento.

Quando Marx, estudando o capitalismo europeu, especialmente na Inglaterra, onde já havia uma tradição de ciência econômica, procedeu a esse imenso esforço de compreensão de uma dada realidade histórica, seu propósito não era, evidentemente, que se paralisassem os estudos econômicos em relação a outros ambientes históricos. Por isso, segundo Corbisier nesse ensaio, *a economia política do subdesenvolvimento*, mesmo partindo da compreensão do *fato* que é a inserção de países como o Brasil no capitalismo mundial, aborda-o, não como "inserção", que é a ótica do dominante, mas de uma situação prévia, que é outro

233. *Id.*, *ibid.*, p.109 uq. 140.

fato, a *dependência*, representando a ótica do dominado (p. 129). Igualmente a *sociologia*, vista do ponto de vista do subdesenvolvimento, é um empreendimento científico diverso daquele realizado nas potências dominantes do sistema, pois as estruturas sociais do subdesenvolvimento apresentam peculiaridades no que respeita a suas contradições internas e, em consequência, aos processos de mudança social derivados de tais contradições. Por último, a *política* tratada desse ponto de vista revela que os mecanismos de poder nas sociedades subdesenvolvidas desenvolvem-se de forma qualitativamente diversa, o que implica, para quem projeta sua transformação, a adoção de projetos especiais, dentro de uma visão estratégica peculiar.

Ora bem, a *teoria do desenvolvimento*, que incorpora os resultados dessas ciências num todo compreensivo, é uma *teoria social*, quer dizer, uma visão global da sociedade, e é rigorosamente histórica, isto é, não se aplica a qualquer sociedade, mas somente à de que se originou. Uma tal teoria, di-lo Corbisier, só é possível porque tem a precedê-la um fato e uma idéia, ou, melhor dito, uma situação histórica real e categorias adequadas de análise histórica. O fato é o das contradições no capitalismo mundial entre potências dominantes, e, porque dominantes, desenvolvidas, e países dominados, que, por serem dominados, são subdesenvolvidos. As categorias de análise histórica foram afloradas a partir da crítica de Marx à economia política do capitalismo, ou seja, pela "ciência da história, iluminada pela teoria da práxis, com apoio na dialética hegeliana" (p.112).

Se cada coisa, agora, vai para o seu lugar certo, no pensamento amadurecido nas refregas da luta, mais que na placidez do gabinete, nem por isso passa a reinar a quietude. A disciplina não é uma alternativa à guerra, mas ao caos. Com o pensamento disciplinado, Corbisier não ensarilha as armas. Ganha novo alento para a luta. E, se consegue ver com nitidez o que é próprio a cada nível de conhecimento, do senso comum disperso à ciência e à globalização teórica, desta à razão filosófica com seu máximo de totalidade e concretude, nem por isso se deixará afligir se não se dedicar a todas as áreas. Ele se concentra na filosofia. Mas a uma maneira muito especial de fazer filosofia, aquela, como já vimos, definida por Hegel na *Filosofia do direito*, em que o conceito não vem de fora para dentro, mas é imanente à matéria tratada.

A síntese hegeliano-marxista.

No prefácio a *Filosofia política e liberdade*²³⁴, Alceu Amoroso Lima destaca, em Corbisier, as qualidades de "um pensamento pessoal amadurecido pela concentração, alimentado por uma cultura filosófica, não só extensa mas bem assimilada e dirigida por um temperamento explosivo..."; pensamento esse na linha de uma "filosofia política de tipo he-

234. *Id.*, *FPL*, *op. cit.*, p. 11 uq. 19. Na apresentação da obra, o nome do prefaciador surge como Alceu Amoroso Lima. Na assinatura aposta ao fim do prefácio, é utilizado o famoso pseudônimo Tristão de Ataíde.

geliano", "expressa com muita unidade"; "um exemplo brasileiro considerável no sentido da responsabilidade da filosofia e de sua colaboração nos destinos concretos do nosso povo e de suas instituições" (p.15). Acentua, ainda, "a segurança das premissas bebidas em Hegel" (p.17) e conclui, chamando a atenção do leitor "para as grandes qualidades morais e intelectuais do autor desta obra, para a sua coerência filosófica para consigo mesmo, para sua cultura magistralmente assimilada, para suas qualidades didáticas e estilísticas fora do comum e para a atualidade de sua obra, inclusive em suas aplicações práticas mais atuais e mais candentes" (p.19). É bem de ver que Amoroso Lima fez tal apreciação, mesmo "não participando das convicções filosóficas do autor" (p.18).

Ora a filosofia é realmente o alfa e o ômega em Corbisier. E a *síntese hegeliano-marxista* é sua radical originalidade. Pois se, nos tempos isebianos, a "síntese existencial-cultural" era, para falar gramscianamente, um amálgama indigesto de elementos heterogêneos e de difícil composição, agora a síntese hegeliano-marxista surge com a naturalidade e a placidez de um lago formado por dois rios. Nem se diga que o hegelianismo não casa com o marxismo por ser um idealista e o outro materialista. É que, conforme me disse Corbisier na entrevista do *Anexo 1*, o idealismo de Hegel é absoluto. "Ele não identifica o pensamento com a realidade? A lógica hegeliana não é uma ontologia, não é uma teoria do pensamento *e do ser*, ao mesmo tempo?...". O que se passou, segundo Corbisier, é que Marx, ao rejeitar a concepção idealista de Hegel, deu plena consequência às descobertas de sua dialética, ou, como me disse na entrevista, "deu nome aos bois".

Talvez acompanhando a reflexão de Corbisier no ensaio "Filosofia e política"²³⁵, produzido a propósito de uma tendência governamental, ao tempo da ditadura, de "despolitizar a filosofia", para a tornar "pura", comecemos a ver como e em que termos se dá essa síntese. A "filosofia pura" seria uma disciplina que cuidasse exclusivamente do ser e do conhecimento, uma ontologia e uma gnosiologia. As questões históricas e éticas, econômicas, sociais e políticas, não caberiam à filosofia – e sim às ciências, ditas "humanas" ou "do espírito", segundo os alemães (p.21). Mas "purificar" a filosofia, com o fito político de evitar o compromisso com a mudança da realidade histórica, é, simultaneamente, *negar a filosofia*, pois, historicamente, o que ela tem sido, desde o século VI AC, é uma "crítica aos postulados das ciências", vale dizer, uma reflexão precisamente sobre o histórico, o ético, o econômico, o social e o político. Todas as ciências, ao tratarem dos problemas suscitados pela vida prática, restringem seu âmbito; só a filosofia, tratando dos mesmos problemas, amplia seu ângulo. De jeito, diz Corbisier, que todo problema, tratado sob o ponto de vista da totalidade, "é filosófico" (p.22), e deixa de o ser quando enfocado com parcialidade. Porque o que repugna à filosofia não é a natureza da questão, mas a estreiteza da mirada. A filosofia não lida com abstrações. Aliás, o espírito humano, em geral, foge da abstração. O entendimento sofre

235. *Id.*, *ibid.*, cap. 1^o, p. 21 uq. 43.

por não ver mais do que vê. Mesmo a arte, fora do contexto cultural, torna-se uma abstração – perde sentido. Mais ainda a filosofia. Mesmo quando ela isola um aspecto do real, para aprofundar sua reflexão em torno desse aspecto, ela o faz do ponto de vista da totalidade. Dessa maneira, não há "filosofia pura". Fazer da filosofia uma pura ontologia e uma pura gnosiologia corresponde à divisão social do trabalho em material e intelectual. Tanto o ser puro quanto o conhecimento puro são abstrações, fantasmagorias. Diz Hegel na *Lógica* que "o ser é uma abstração do entendimento" (p.25). Na totalidade, que é a história, o conhecimento e o ser se implicam mutuamente. A dicotomia sujeito-objeto corresponde à dicotomia social senhor-escravo: é ideológica (p.27). O "entendimento eleático" é aquele segundo o qual ou o sujeito exclui o objeto, no idealismo, ou o objeto exclui o sujeito, no realismo (p.27). Só a dialética, superando o entendimento, integra o sujeito e o objeto. O conceito de *práxis* considera a teoria e a prática como dois *momentos* de um *único processo*, no curso do qual se pratica a teoria e se teoriza a prática. O homem não tem como ser considerado fora da sociedade. Em relação a ela, *sempre* adotará um pensamento que, dependendo de sua posição na estrutura social, será conservador, reformista ou revolucionário. Há a possibilidade de transcender a situação de classe? Evidentemente, diz Corbisier, que, embora não cite Gramsci, produz aqui reflexões que correm em homologia às do filósofo italiano sobre o papel dos intelectuais na formação da cultura. Todo filósofo acaba por assumir uma posição na disputa social (p.30-31). "Porque não é ser, substância, coisa, mas, ao contrário, vir-a-ser, processo e projeto, não se pode dizer o que o homem é sem dizer, ao mesmo tempo, o que deve ser" (p.32). E isto é o "modelo de homem" que toda filosofia elabora, já que toda filosofia é uma antropologia; mas, simultaneamente, toda filosofia elabora um modelo de sociedade: "A vida filosófica, que é a vida do homem verídico e justo, implica a cidade justa..." (p.33). Para Hegel, a revolução "é um acontecimento metafísico, que assinala a irrupção e o triunfo da razão na história, a vitória do espírito e da liberdade" (p.40). E: "A crítica marxista do regime capitalista e burguês não se formula apenas em função de categorias econômicas, mas de categorias filosóficas..." (p.41). O empreendimento humano ao longo do tempo sempre se voltou para o domínio da natureza e só modernamente para o domínio da história. Esta foi possível graças à filosofia da *práxis*, que promoveu a integração. Querer agora "purificar" a filosofia é dar um passo para trás: "A filosofia tradicional, idealista e conservadora, prometia, sem dúvida, uma satisfação, o conhecimento da verdade, e a felicidade, ou *eudaimonia*, como diziam os gregos, que deveria decorrer da vida em harmonia com essa verdade. Tal satisfação, no entanto, além de ser teórica ou contemplativa, implicando sempre o primado da *biós teoretikós* em relação à *biós praktikós*, era reservada a uma elite de iniciados e eleitos. (...). Com a teoria da *práxis*, que, em lugar de converter o mundo em filosofia, pretende converter a filosofia em mundo, a satisfação que se anuncia deixa de ser teórica e aristocrática, para se tornar empírica e democrática (...)" (p.43).

Outro ensaio de Corbisier que considero fundamental para conhecer seu pen-

samento unificado da fase pós-isebiana é "Verdade e liberdade"²³⁶.

O preconceito hoje corrente com o conceito de *essência* é nitidamente "preconceito" e advém do "essencialismo", a ontologia fixista da filosofia clássica. No entanto, em filosofia, a noção de essência, bem como suas derivadas, a essencialidade, o essencial etc., longe estão de terem sido abandonadas. Ao contrário, são imprescindíveis. Por essência continuamos considerando, assim como Aristóteles, aquilo que a coisa é. E aquilo que a coisa é, tanto ao tempo de Parmênides quanto nos dias que correm, é a sua "verdade". O que muda? O que mudou? Aquilo que a coisa é, depois da descoberta da história na modernidade, já não é mais a mesma sempre. A verdade da coisa não é uma perfeita coincidência dela consigo mesmo. A coisa deixa de ser o que era e volta a ser, noutra nível; a essência da coisa, historicamente dada, é histórica. E a verdade da coisa, em vez de ser sua substância, aquilo que nela permanece, passa a ser projeto, aquilo que está adiante, e processo, o que leva a coisa a ser. A partir desse conceito de verdade (p.68), Corbisier retoma o desenvolvimento estabelecido por Hegel na introdução à *Fenomenologia*, nestes termos: "À luz da filosofia, o problema da verdade deve ser proposto e examinado do ponto de vista da totalidade, não só, portanto, em seu resultado, ou essência, que não é o todo 'efetivamente real', nem somente em sua tendência (projeto), que é apenas o impulso ainda privado de 'realidade efetiva', mas em sua atualização, ou na totalidade do processo em que consiste. Desfecho de um processo temporal, o resultado, que, por hipótese, consiste no descobrimento da essência, ou na definição do conceito, não emerge acima do tempo para se alojar na eternidade, mas continua inscrito no registro do vir-a-ser, como uma conquista provisória cuja validade só o tempo pode confirmar" (p.68-69).

Evidentemente, mesmo entre os gregos a verdade, conquanto defina-se atemporalmente, não se capta senão por um esforço do homem existente. Por isso a verdade, tanto em Aristóteles quanto em Platão, é *aléteia*, "revelação". Se em Platão a descoberta é reminiscência, pois o encontro entre o que o ser é e o seu pensamento é anterior à existência do homem, em Aristóteles aquilo que o ser é está no ser, não no pensamento, de sorte que, para ter sua revelação, o homem precisa consultar o real. A verdade consistirá, então, na perspectiva aristotélica, da adequação do entendimento à coisa, *adaequatio intellectus et rei*, como se dirá na sua retomada pela escolástica medieval. Ou seja: a verdade está no juízo, que, no entanto, só predica no intelecto o que predicado está na coisa. Por isso, para não se deixar iludir pela aparência das coisas, objeto de opinião – *doxa*, é necessária uma educação especial do espírito para a ciência – *episteme*. Por quê? Porque o fundamento da certeza está no objeto, não no sujeito.

Da objetividade à subjetividade: tal é o percurso da filosofia na modernidade. Um longo itinerário, segundo Corbisier: a passagem à subjetividade inicia-se com

236. *Id.*, *ibid.*, cap. 3º, p. 68 uq. 92.

Descartes, atinge sua culminância em Kant, completa-se em Fichte, entra em crise de superação em Hegel e se realiza, como síntese, em Marx. Acompanhemos esse itinerário. Em Descartes (p.73-74) o fundamento da certeza desloca-se do objeto para o sujeito, com o *cogito*; mas ainda não se trata de uma passagem radical, pois um resquício da objetividade patenteia-se na exigência da *evidência*, que é a presença do ser na consciência. A mudança radical ocorre com Kant (p.75). Para ele, é o sujeito que detém a chave da certeza. A empiria é puro dado bruto, desorganizado, informe. O dado empírico só serve à razão depois de lapidado, organizado, formalizado. O homem, que é sensibilidade e razão, está munido, num e noutro nível, dos instrumentos para operar o material da experiência: as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias *a priori* do entendimento. Baseado nelas, opera, e funda a ciência. A coisa em si, o *nous*, não pode ser conhecido, simplesmente porque não existe. Quanto ao que pode ser conhecido, o conhecimento é eficiente e verdadeiro: a ciência. E a verdade se define, não como adequação do entendimento à coisa, mas como adequação da coisa ao entendimento. Em termos sistemáticos, a subjetividade moderna encontra no idealismo transcendental de Kant seu momento superior de elaboração. Mas, em termos de radicalidade, isso ocorre com Fichte (p.75-76), que levou Kant às últimas conseqüências. Se a coisa em si não existe, o que existe é o eu, o eu com exclusão de todo o mais, o *eu absoluto*. No limite fichtiano, o mundo é criação do sujeito. A subjetividade sendo o critério de instauração de toda verdade, Fichte aprofunda a pesquisa do eu, desmontando-lhe a estrutura, composta de atividade (o trabalho) e liberdade (negação do não-eu). Discorrendo à margem do raciocínio empreendido por Corbisier, gostaria apenas de acrescentar que Fichte, sobre ter um especial significado *filosófico*, tem-no também do ponto de vista *ideológico*, podendo considerar-se uma das mais acabadas expressões intelectuais do movimento político da burguesia, um dos mais sólidos doutrinadores do estado burguês e um dos precursores, em fins do século XVIII, inícios do século XIX, do estado providencialista²³⁷. Pois bem: "De Descartes a Fichte a tônica do pensamento se desloca do objeto para o sujeito, do ser para a consciência, da necessidade para a liberdade" (p.77).

No itinerário da subjetividade no mundo moderno, o momento de crise/superação ocorre com Hegel. Corbisier remete aos parágrafos 21, 22 e 23 da *Enciclopédia*, onde se pode verificar que a verdade, ou seja, a verdadeira natureza do objeto, não está nem no próprio objeto, nem inteiramente no sujeito, mas simultaneamente no sujeito, no objeto e na relação entre eles. A verdade só aparece à consciência na mediação da reflexão. Fui conferir e encontrei o seguinte no parágrafo 23: "Uma vez que na reflexão se obtém a verdadeira natureza, e este pensar é atividade *minha*, então a verdadeira natureza é igualmente o *produto do meu espírito* e, claro está, enquanto sujeito pensante, de mim segundo a minha simples universalidade, enquanto eu que pura e simplesmente está em si ou da minha

237. Johann Gottlieb Fichte, *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*, 1984, "Introdução à teoria do estado", p. 295 uq. 313.

liberdade"²³⁸. O que aqui fica claro é que a apreensão da verdade sendo necessária à verdade propriamente dita, então a verdade propriamente dita é, como diz Hegel, "igualmente" produto da consciência. Além disso, que mais? Na introdução à *Fenomenologia*, Hegel afirma que a verdade é Deus, o absoluto, o incondicionado, a totalidade²³⁹. Corbisier, para quem a categoria de totalidade é a chave que abre todo o domínio da filosofia, detém-se neste passo do pensamento de Hegel (p.77-78), dissecando-o *ad nauseam*. Se a totalidade é "a essência realizando-se a si mesma por meio do seu desenvolvimento", então nem mesmo do absoluto se pode dizer que seja aquilo que é senão como resultado, no fim do processo. De jeito que o próprio absoluto é desenvolvimento de si mesmo. A essência da coisa não é dada na coisa senão na medida em que se torna a coisa e, nessa medida, é apreendida pelo pensamento. Em Hegel há uma identidade entre o pensamento e o ser (p.78), não estática, mas dialética. A verdade não se define como conformidade do entendimento e da coisa, nem com a seta para a direita, nem com a seta para a esquerda; mas é a explicitação, ao longo do tempo, do conteúdo do conceito; é o processo pelo qual o gérmen se faz ser desenvolvido, a possibilidade se torna resultado, a idealidade devém em realidade; é a mediação da idéia pelo ser e do ser pela idéia; é a unidade do pensamento e do ser; é uma ontologia da contradição, em que o ser é e não é ao mesmo tempo, exigindo uma lógica da contradição, que é a dialética, o discurso da contradição para captar a contradição do real; é a emergência da história, como o processo de desenvolvimento do ser, e, com ela, de categorias como o *trabalho* (o ser não é propriamente o ser, pois isto é uma banalidade do entendimento; o ser é a função que tem; o ser é atividade: trabalho) e a *cultura* (o resultado do trabalho, o fruto da atividade, o espírito humano transformado em objeto); segue-se ainda que toda fenomenologia, toda descrição do aparecer, é parcial e provisória (p.79). A conclusão de Corbisier é saborosa, como quem enfim experimenta o fruto depois de tanta procura: "A filosofia, que não se confunde com a sabedoria, sendo apenas a sua procura amorosa, é o discurso lógico, coerente e significativo, que acompanha e traduz, no plano do pensamento, o curso da realidade em seu desdobramento ao longo do vir-a-ser" (p. 79-80).

Esse itinerário, tornado *crítico* em Hegel, ganha uma nova síntese e passa para outro plano em Marx. Corbisier localiza numa expressiva passagem das *Teses sobre Feuerbach* o crucial da transição do idealismo para o historiocriticismo. Nessa passagem, Marx critica os materialismos anteriores, e especialmente o de Feuerbach, por terem "considerado a realidade como objeto e não como atividade humana concreta", deixando assim o espaço aberto para o idealismo proclamar o valor da atividade humana. Só que, agora, a crítica de Marx volta-se contra o subjetivismo: "o idealismo é limitado e concebe o sujeito abstratamente, não como atividade prática, não como atividade concreta" (p.80). Em outras palavras, a questão da verdade é prática: "É na prática que o homem deve provar a verdade,

238. G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, op. cit., p. 93.

239. Id., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p.51.

isto é, a realidade e o poder do seu pensamento" (p.80). Corbisier comenta que, ao criticar o materialismo mecanicista, Marx lamentava nele a falta de visão dialética, que o levava a excluir o trabalho, a atividade, analogamente a Descartes que ou fazia o sujeito excluir o objeto, na *res cogitans*, ou fazia o objeto excluir o sujeito, na *res extensa*. Ora sujeito, objeto e conhecimento se implicam e constituem momentos de um mesmo processo dialético. O fundamento da dialética, tanto a de Hegel quanto a de Marx, é um só: a racionalidade do real e a realidade da razão. Está em Hegel, no prefácio à *Filosofia do direito*: "*O que é racional é real e o que é real é racional*". Essa é a convicção de toda a consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia, tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural. Quando a reflexão, o sentimento e em geral a consciência subjetiva, de qualquer modo, consideram o presente como vazio, o ultrapassam e querem saber mais, caem no vazio e, porque só no presente têm realidade, eles mesmos são esse vazio"²⁴⁰. Recapitulando: o materialismo anterior a Marx é pré-crítico e foi amplamente superado por Kant; mas Kant não superou o dualismo do sujeito e do objeto, tarefa que coube a Hegel realizar; de maneira que, nesse sentido, Marx, apesar de materialista, está muito mais próximo de Hegel, porque dialético, do que do materialismo não dialético. Apesar disso, não há que ocultar: "O hegelianismo, porém, embora seja uma visão dialética do real, permanece na perspectiva idealista, que considera a realidade um produto da idéia, e não a idéia um produto da realidade" (p.83). Por isso, para quem está preocupado em encontrar o sentido do real no próprio real, Hegel, com a dialética, é necessário, mas não suficiente. A filosofia da práxis é o que completa, supera e por isso realiza o hegelianismo: "essa procura da idéia na própria realidade é o programa da teoria da práxis, pois se a idéia, antes de estar em nossa consciência, pelo conhecimento, está nas coisas, é nas coisas que deveremos procurá-la e da realidade que poderemos abstraí-la ou retirá-la" (p. 83-84).

A verdade, problema crucial no pensamento de Corbisier, encontra, pois, uma saída na confluência do hegelianismo e do marxismo. Mesmo essa síntese, porém, só será válida à condição de se considerar a indissociável unidade da ontologia, da gnosiologia, da ética, da política e da pedagogia. A prática é o único critério de *verificação*, quer dizer, de ver se o que era hipótese ficou verdade.

A identificação de Corbisier com a filosofia, com o trabalho filosófico, com a crença no poder transformador da filosofia, que já não tem mais nada a ver com a utilização imediata de categorias filosóficas como aconteceu no período isebiano, é tão grande, e já agora tão tranqüila (no sentido de não dividida, porém sempre apaixonada), que, na introdução à tradução que faz da *Metafilosofia*²⁴¹ de Lefebvre, entra em polêmica, na defesa da filosofia, precisamente com... Lefebvre! Num ensaio relativamente longo, em se tratando de uma "introdução do tradutor", com nada menos que 55 páginas, Corbisier vai destruindo, um por

240. *Id.*, *Princípios de filosofia do direito*, op. cit., p. 13-14.

241. Henri Lefebvre, *Metafilosofia*, 1967.

um, os argumentos que se têm erguido contra a filosofia para mostrar sua crise, sua superação e sua metamorfose. Já no ponto de partida Corbisier estatui, com a autoridade de quem tem lutado para melhorar a realidade em que vive: se o mundo estivesse uma maravilha, reconciliado consigo mesmo, sem a exploração do trabalho, sem a alienação da consciência, sem a opressão do poder – então, sim, a filosofia poderia estar em vias de extinção por falta do que fazer. Mas, num mundo ainda por construir no sentido humano, a filosofia, como "exigência crítica radical", está em pleno vigor. O que poderá estar em crise são as escolas, os sistemas filosóficos. Insolubilidade dos problemas filosóficos? Não é que os problemas sejam insolúveis; é que eles são históricos – e sempre surgem novos. Colapso do filosofar e desaparecimento dos filósofos? Ao contrário: nunca se filosofou tanto e por tantos. Desencontro entre a filosofia e o público? Isso sempre foi assim: o entendimento e a razão se estranham mesmo. Conflito entre a filosofia e a crença religiosa? Quando a razão e a fé se puseram de acordo, senão quando a religião se fez poder? Com a arte? Não há conflito nem sobreposição. Com a ciência? Uma fragmenta o real para explicá-lo, outra totaliza-o para conhecê-lo e superá-lo. Dificuldades da filosofia com a técnica? São insuperáveis – e, a rigor, só a filosofia pode transcender a técnica e fazer a crítica de um mundo tecnocrático. Inutilidade da filosofia? Mas a utilidade é relativa ao projeto e, fora do seu contexto, é abstrata. Qual é a utilidade do lazer? Em resumo: "a filosofia não está em crise, porque sempre foi crítica, sempre foi a consciência da crise, inclusive a consciência de si mesmo enquanto consciência crítica" (p.50). A proposta de uma *metafilosofia* como superação crítica da filosofia parece a Corbisier um projeto perfeitamente ocioso: se o que se pretende é superar o caráter abstrato e incompleto do projeto filosófico e, assim, abri-lo para a realização na práxis do projeto revolucionário, então não se carece de uma "metafilosofia" – a filosofia serve exatamente para isso.

A exigência da filosofia – e por isso sua defesa fervorosa – surgiu para Corbisier, no sentido maduro e rigoroso que estamos acompanhando nesta última fase, coincidindo com sua exclusão da vida pública, após o golpe militar de 1964. Num artigo denominado "Atualidade de Hegel", incluído em *Filosofia e crítica radical*²⁴², Corbisier cita esta passagem do filósofo, que depois localizei na *Filosofia da história*: "A filosofia começa pela ruína de um mundo real... Os gregos afastaram-se do estado quando começaram a pensar..." (p.194-195). Quando no estado, Corbisier foi ideólogo do desenvolvimento; quando compulsoriamente afastado, passou a ser um crítico da ideologia do estado da ditadura militar: como os gregos de Hegel, tornou-se um filósofo, um "crítico radical". "O filosofar surge, assim, historicamente, como uma tentativa de conjurar a violência por meio da palavra que exprime a razão ou a racionalidade universal inscrita na consciência de cada ser humano" (p.196). A partir daí, Corbisier vem dando plena consequência à sua profissão-vocação filosófica. São dois empreendimentos. Um, de feição mais hegeliana, é sua obra de fôlego: a *Introdução à*

242. Roland Corbisier, *FCR, op. cit.*, p. 193.

*filosofia*²⁴³, que deverá completar-se em seis volumes. É obra histórica, preocupada, não apenas com a recuperação fiel do pensamento dos autores – o que por sinal consegue, mercê de um hercúleo trabalho de pesquisa, como se poderá ler na entrevista do *Anexo 1*, – mas, sobretudo, com o próprio sentido da história, de que a sucessão das filosofias não faz senão apresentar a consciência. Se a filosofia, como Corbisier sempre considerou, é a "autoconsciência da cultura", então essa sua obra é uma *história da cultura*.

A outra linha de trabalho, que comparei, no início desta seção, à metafísica do cotidiano, de Henri Lefebvre, às *minima moralia*, de Adorno, e à *filosofia miúda*, de José Artur Gianotti, é o dia-a-dia do filósofo que submete à crítica radical da filosofia o futebol, o dinheiro, a caderneta de poupança, a fala de um cardeal, as multinacionais, – e tudo isso em artigos que vão publicados nos jornais e revistas. De quando em quando, Corbisier sai com algum trabalho mais longo, um pequeno ensaio, sobre a vida pública e a vida privada, uma filosofia da cidade, reflexões sobre a violência. Na bibliografia e na hemerografia do autor, arroladas ao final, creio ter feito um levantamento o quanto possível completo dessa produção. Com muita paciência, repetindo, a cada artigo, os pressupostos da análise, Corbisier realiza o propósito de unir a razão pura e a razão prática, familiarizando seus leitores com o emprego das categorias dialéticas da contradição e da totalidade. Disse-me ele, na entrevista do *Anexo 1*, que isso lhe traz a paz à consciência.

Essa serenidade do espírito se traduz até mesmo na extrema simplicidade com que ele aborda as questões mais complexas. Numa entrevista ao jornal *Fluminense*, reproduzido na *Autobiografia*²⁴⁴, Corbisier disse que "os grandes filósofos são claros" e que "o homem comum só poderá interessar-se pela filosofia a partir do momento em que a filosofia se interessar por ele".

Em 1970, quando na Europa se comemorava o segundo centenário do nascimento de Hegel, a única homenagem ao filósofo, no Brasil, foi um curso que sobre sua vida e obra ministrou Roland Corbisier, em nove aulas, no Centro de Estudos Universitários do Rio de Janeiro, conforme consta do *Anexo 1*.

Em 1981, Corbisier fez publicar *Hegel: textos escolhidos*²⁴⁵, uma seleta de textos do filósofo. Corbisier fez a seleção dos excertos, por blocos sistemáticos que ele mesmo criou. A tradução para o vernáculo, a partir de traduções francesas, também foi sua. No prefácio, ele vai buscar no Marx dos *Manuscritos de 1844* esta apreciação do significado da obra de Hegel: "O que em suma constitui a essência da filosofia, a alienação do homem que tem o conhecimento de si, ou a ciência alienada que pensa a si mesma, Hegel o apreende como essência do trabalho, motivo pelo qual, em face da filosofia anterior, pode reunir seus

243. Roland Corbisier, *IF-I*, *op. cit.*, *IF-II,1*, *op. cit.*, *IF-II,2*, *op. cit.*

244. *Id.*, *AF*, *op. cit.*, "Sobre a filosofia", p. 329-330.

245. *Id.*, *HTE*, *op. cit.*

diversos momentos e apresentar a sua filosofia como *a* filosofia" (p.23). Ou seja, o sistema filosófico hegeliano pressupõe, absorve e supera todo o pensamento anterior. Corbisier rejubila-se com esta passagem dos *Cadernos do Cárcere*, de Gramsci: "Hegel representa, na história do pensamento, uma obra à parte, porque em seu sistema, mesmo que em sua forma de 'romance filosófico', chega-se a compreender o que é a realidade, ou seja, encontra-se, em um mesmo sistema e em um só filósofo, essa consciência das contradições que, até então, só podia surgir do conjunto dos sistemas, do conjunto dos filósofos, que polemizavam entre eles e mostravam as contradições que os opunham" (p.13). Já na "Apresentação" da obra, refletindo sobre o significado do sistema filosófico hegeliano e adaptando a esse significado a maneira de conceber o próprio desenvolvimento do livro, ele produz este primor de síntese: "O sistema, portanto, inclui a cronologia, inclui o tempo, não pretendendo ser senão a fenomenologia dessa epopéia cósmica ao longo da qual o verbo se aliena na inconsciência natural ou imediata para se desalienar na consciência mediatizada pela reflexão" (p.20). No capítulo sobre "O sistema", apresenta, com a clareza que lhe é peculiar, a passagem do hegelianismo para o marxismo, passagem que ele próprio faz, como já foi visto aqui, sob a forma de síntese. E conclui: "O hegelianismo é a última das grandes filosofias do ocidente. Determinando o horizonte intelectual em que ainda nos encontramos, exerceu decisiva influência na formação da teoria da práxis, da filosofia da existência e de algumas das correntes mais significativas do pensamento cristão. O marxismo, ao superá-lo, leva as exigências de totalidade e de apreensão do concreto, implícitas em sua dialética, às últimas conseqüências, procurando não só converter a realidade em pensamento ou o mundo em filosofia, mas o pensamento em realidade, ou, com outras palavras, transformar a filosofia em mundo" (p.31).

Em 1987 morreu Álvaro Vieira Pinto e o único artigo na imprensa brasileira sobre o falecimento do autor de *Consciência e realidade nacional* foi o seu ²⁴⁶. A profunda admiração ao "filósofo do nacionalismo"²⁴⁷ não se restringia à convivência que tiveram no ISEB. Corbisier nutria reverência pela amplitude de conhecimentos de Vieira Pinto, médico, pesquisador em Manguinhos, matemático e filósofo. Consta que, na defesa de tese sobre uma passagem do *Timeu*, de Platão, perante uma banca de concurso para a cadeira de filosofia na Universidade do Rio de Janeiro, Vieira Pinto teria até constrangido seus membros pela amplitude de conhecimentos que demonstrara em filosofia, grego e matemática. O artigo de Corbisier termina assim: "Certa vez, em conversa, disse-me que a literatura brasileira come-

246. *Id.*, "Álvaro Vieira Pinto", in: *Tribuna da Imprensa*, 27 de junho de 1987.

247. Em *Consciência e realidade nacional*, *op. cit.*, Álvaro Vieira Pinto chega, realmente, a propor uma "filosofia nacionalista", ou melhor, o nacionalismo como condição para o pensamento filosófico. Daí que seu nacionalismo tem duplo caráter: é *ideológico*, juntamente com todo o ISEB, que ele dirige nos quatro últimos anos (1960-1964), com a saída de Corbisier para as lides parlamentares, e é *epistemológico* — condição de conhecimento autêntico. V.: Lídia Maria Rodrigo, *O nacionalismo no pensamento filosófico: aventuras e desventuras da filosofia no Brasil*, 1988.

çava com Guimarães Rosa. Eu diria que a filosofia no Brasil começa com Vieira Pinto". Além de tudo, havia a uni-los uma identidade de caminhos: "E, na medida em que se aplicou ao estudos dessas ciências (sociais), converteu-se ao marxismo. Era outro que vinha da direita para a esquerda, como Dom Hélder Câmara, Jeová Mota e o autor deste artigo".

Os últimos livros, a *Enciclopédia filosófica*, de 1987, na realidade uma reedição de uma obra de 1974²⁴⁸, e os três volumes da *Introdução à filosofia*, já são trabalhos de especialista. O caminho estava trilhado. Os marcos, fincados. Agora, era uma serena reflexão sobre os Padres da Igreja, Averróis, Schelling, o estoicismo, o empirismo inglês – e um exercício de refundir o significado de cada um desses momentos de desdobramento histórico do *logos* sob as categorias da razão dialética.

248. Roland Corbisier, *Enciclopédia filosófica* (1974), 1987.

4.00. EM CONCLUSÃO, UM RECOMEÇO.

Finda a exposição dos momentos paradigmáticos da evolução de Roland Corbisier, em relação ao bloco cultural da modernidade, exposição que espero não tenha sido mera recapitulação de seus produtos – mas visão histórica e crítica, ou historiocrítica de sua *produção*, – resta agora concluir este trabalho. Mas que é concluir, na área aqui privilegiada, a da filosofia, senão recomeçar? Se até mesmo a teoria científica não consegue estabilizar-se num mundo marcado por uma rapidíssima sucessão fenomênica, caracterizado por isso que já se denominou a *aceleração da história*, como poderia o pensamento filosófico aquietar-se? Assim sendo, o que se pode fazer, à guisa de conclusão, é rever o caminho andado, avaliar o que resta desse caminhar em termos de ampliação da visão, quer dizer, do conhecimento da situação histórica examinada, e traçar algumas vias prospectivas. Rigorosamente, trata-se de aplicar o que, em forma resumida, encontra-se expresso no título deste capítulo: *em conclusão, um recomeço*.

Ora o problema que me propunha examinar neste trabalho, a contribuição de um determinado autor, Roland Corbisier, a uma determinada questão, a formação da teoria da cultura brasileira, acabou por se revelar mais amplo e passou a envolver questões do tipo: o que é uma teoria? o que é cultura? o que é cultura brasileira? o que é teoria da cultura brasileira? o que é um autor, um intelectual? Tais perguntas tinham ainda por trás outras, sobre a possibilidade do conhecimento e seus níveis, sobre a historicidade do homem, do pensamento e da cultura, remetendo cada *o-que-é* para seu equivalente *como-se-fez*; e, como o pressuposto era dialético, trabalhando com as categorias de totalidade e contradição, cada *como-se-fez* remetia para seu respectivo *onde-se-fez* e, dentro deste, para sua gênese conflituosa, *em-relação-a-quê-se-fez*. Implicou, portanto, em cada passo, a situação histórica do problema teórico considerado.

A história não acabou. Esta, que eu vinha contando, já está perto do fim, porque o relato, de que se entretece, tem que acabar. Cada um de nós faz a sua parte. E aqueles, cujo fazer específico acontece pela palavra, devem saber o momento certo de usar a palavra "fim". É óbvio: *finis coronat opus*, "o fim coroa a obra". Mas não a história. Nem mesmo a razão hegeliana, no seu momento mais *apoteótico* – quer dizer, mais próximo do absoluto, que é o que implica o termo *apoteose*, "proximidade de Deus", – pôde decretar o fim da história. O mito recorrente de que a história de Hegel acaba no estado não resistiu à interpelação de Löwith e Lukács, que, no âmbito do pensamento marxista, procederam à

renovação dos estudos sobre o filósofo. Apesar de que, no sistema da *Filosofia do direito*, o estado é o momento da realização da idéia moral; é o espírito "que se conhece e se pensa e realiza o que sabe e porque sabe"²⁴⁹; nele "o indivíduo obtém a sua liberdade substancial"²⁵⁰; e enfim "é o racional em si e para si", numa unidade substancial que o faz "um fim próprio absoluto, imóvel", dono de "um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do estado têm o seu mais elevado dever"²⁵¹. Apesar dessa concepção "absolutista" do estado que se lê na *Filosofia do direito*, seu contraponto, na mesma obra, é a *sociedade civil*, o lugar da "produção e da troca das mercadorias e dos serviços" e onde também se fazem "o direito e a administração ou governo com base nas leis"²⁵¹, não podendo um confundir-se com o outro, como também se lê no mesmo parágrafo da *Filosofia do direito*²⁵². A leitura apressada de Hegel levou a pensar num fim da história coincidente com uma apoteose estatal, quando o mais pertinente parece ser que a idéia de um *estado ético* funcione como instância crítica de uma sociedade onde a eticidade é puro movimento, separação entre realidade e conceito, em si e para si. Nesta ordem de pensamento, não há fim da história. Nem mesmo em Hegel. O que também não significa fechar os olhos ao papel de ideólogo da revolução burguesa que Hegel indubitavelmente exerceu e, como diz Lefebvre, de "filósofo oficial da Alemanha e do estado prussiano". Como ideólogo, repisa Lefebvre, "Hegel foi um 'filisteu' limitado", ao passo que, como filósofo e "gênio enciclopédico, que refletiu a imensa massa de fatos e de idéias, o imenso movimento revolucionário, ele inaugurou efetivamente uma nova época: a época da razão dialética"²⁵³. O ideólogo, pensando na Revolução Francesa, tinha que condenar a "liberdade abstrata", confusa na sociedade civil, e exaltar sua realização no estado. É curioso que toda a ideologia revolucionária da burguesia foi estatista. Tanto na obra dos enciclopedistas quanto na *ideologia alemã* – veja-se Hegel, veja-se Fichte, – o estado supera o caos. De maneira que o liberalismo, nas suas origens, a não ser na economia política inglesa e em especial na obra de Smith²⁵⁴, não é a defesa impertérrita da "iniciativa privada"

249. G.W.F. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, op. cit., 3ª Seção, "O estado", § 257, p. 246.

250. *Id.*, *ibid.*, p. 247.

251. Norberto Bobbio, *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*, op. cit., p. 184, citando Benedetto Croce, in: *Ética e Política* (1930). Também de Bobbio, *ibid.*, é a referência à renovação marxista dos estudos hegelianos por Löwith e Lukács, à p. 182.

252. G.W.F. Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, op. cit., 3ª Seção, "O estado", § 258, p. 247.

253. Henri Lefebvre, *Lógica formal/lógica dialética*, op. cit., p. 173-174.

254. Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, 1984. É de se advertir, contudo, que, apesar da apologia que faz do mercado, nesta e em outras obras, e de suas "leis naturais", Smith, como economista *político*, não deixa de ressaltar o papel do estado e dos seus investimentos como condição de criação da "riqueza nacional".

que o neoliberalismo quer inculcar.

A continuidade da história leva os que tratam dela na teoria a procurar extrair suas "lições", no sentido próprio da palavra, *lectiones*, "leituras". O que precisamos "ler" na história é como ela se passou – o que não significa, necessariamente, o como ela foi escrita. Ocorre que o jeito de captá-la é na escritura. Em outras palavras, a história, que é o movimento concreto de homens em ação, e que não se confunde com o produto dessa ação que é a cultura, só se capta na e pela cultura. Se isto é paradoxal, ou contraditório, não faz mal: é o jeito de ser da história – e, como diz o gênio do povo nas histórias infantis, quem quiser que conte outra.

A que Roland Corbisier procurou ler e contar foi a de um povo que custou a se ver porque submetido a um longo processo de alheamento de si. Que esta história possa ser objeto da razão filosófica repugna a um certo aristocratismo do espírito. No entanto, quando o mesmo objeto, em outra geografia, a européia, por exemplo, se apresenta como digno de atenção dos filósofos, já então nada há a opor. O *Volksgeist* hegeliano só ganha sentido na Alemanha, no escuro das florestas habitadas por "gênios" ou gnomos, no fundo do Reno, na religião do *Walhalla*, nos verdes vales cortados por Perceval, o corta-vale (*perceval*). O *contrato social* só poderia ser firmado nos pequenos burgos dos cantões helvéticos. O *espírito das leis* só teria vigor se elas emanassem da *Assemblée Nationale*. E assim por diante.

Certamente o projeto filosófico de Corbisier não se terá completado, em nenhuma de suas fases. Dele não resultará provavelmente nenhum sistema que seja uma explicação global e final do ser e do conhecimento e dos seus desdobramentos na prática do indivíduo, da sociedade e do estado. Mas, seguramente, de seu esforço em aplicar as categorias do pensamento filosófico, que ele bebeu na única fonte disponível a seu tempo, que era a filosofia européia, terá resultado, pelo menos, um início de formulação de um pensamento nacional. Aquilo que Corbisier atribui a Vieira Pinto, certamente Vieira Pinto poderia retribuir a Corbisier: justamente esse início. No caso de Corbisier, sua originalidade foi pensar a cultura brasileira em termos de torpor colonial, no em si da dependência; em termos de ruptura, no processo de desenvolvimento; e de afirmação, no para si da nação. Quando uma teoria com tais configurações ameaçava cristalizar-se, Corbisier descobriu o marxismo, revitalizando seu pensamento e quebrando os cristais ideológicos que ameaçavam paralisá-lo.

Marxismo limitado? Provavelmente. É o problema de toda cultura, que, ou se alimenta da própria história, e é vigorosa, ou vai beber fora, e pode perder vigor. No nosso caso, no caso brasileiro, não tínhamos quase referenciais filosóficos próprios. Era obrigatório que os fôssemos buscar fora. Quase sempre chegávamos tarde, quando o melhor da festa já tinha passado. Assim tem sido quase sempre. Não seria diferente com Corbisier. Ele teve um contato *imediato* com Marx, com Lênin e com a teoria socialista. Ao se "converter" ao marxismo, fazia-o com o ardor de um jovem europeu, digamos, de 1930! E isso trinta ou trinta e cinco anos depois. Já um europeu que em 1965 adotasse o marxismo como concepção da história teria a mediação de uma ampla discussão, típica da cultura européia, de vários decênios, com a contribuição de marxistas de primeira, segunda e terceira gerações,

empenhados, não mais em discutir se a consciência determina o ser ou se o ser determina a consciência, mas as diferentes estruturas do pensamento e da realidade histórica e os complexos fluxos que correm sem cessar entre esses pólos.

4.01. *Rompe-se o encanto: a fazenda vira cidade.*

A transformação do Brasil rural, de economia agrícola e exportadora, numa sociedade urbana, com uma economia diferenciada, incluindo serviços públicos e privados e um comércio local ativo, foi um processo longo. A sociedade colonial, desde o modo como organizava sua produção até à maneira como regulava juridicamente as relações que daí se originavam, bloqueava, sistematicamente, toda economia autônoma, toda associação e toda cultura de características endógenas. A lei que disciplinava a atividade canavieira chegava a estabelecer uma distância mínima entre um engenho e outro, de sorte a impedir ou tornar mínimo o contato entre a gente dessas unidades produtivas, rigorosamente *insulares*. A economia local era reduzida à agricultura de subsistência, à troca sob a modalidade do escambo e praticamente à inexistência de fluxo monetário²⁵⁵. O grosso da produção e do comércio era orientado para o exterior. O trabalho escravo, não remunerado, dispensando a moeda, inviabilizava economias monetárias.

Quando a cidade surge – e não é aqui o lugar nem este o momento de estudar esse fenômeno histórico, de que já se deu, anteriormente, alguma idéia e a que já se fez alguma remissão bibliográfica, – há uma ruptura do pequeno mundo do engenho, que só não é um feudo porque não tem legitimidade própria, porém outorgada de fora, do centro do sistema colonial. Com a cidade tem início uma limitada mas real economia monetária. E, com esta, um início de diferenciação populacional. A troca de bens faz multiplicar o contato social e, da interação, sói resultar o reconhecimento da diversidade posicional no mundo social e, por aí, a formulação de representações igualmente diferenciadas. E é assim que, no interior de um universo altamente impermeável, acabam surgindo as primeiras manifestações culturais em *espaço público*. Faço questão de acentuar essa expressão para deixar claro que, fora do espaço público, vale dizer, fora da cidade, a cultura, como *cultus*, o que se cultivava na fazenda e o que se cultua em casa, já existia. Mas não como *culturus*, como projeto comum a realizar, discurso no foro da urbe. Esta, por definição, só advém com a cidade²⁵⁶.

255. Celso Furtado, *Formação econômica do Brasil*, 1963.

256. No que diz respeito aos níveis do termo cultura, v. primeiro capítulo deste trabalho e a remissão a: Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, *op. cit.* Quanto à relação entre cultura e espaço público, v.: Jürgen Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, 1984.

A cultura, no sentido de projeto, discurso público, pronunciamento *político*, elevação para além do imediato, instauração da racionalidade pela busca de relações entre os fenômenos (implícita na proliferação das relações sociais, na socialização induzida pela produção ampliada), rompe com o mundo mágico. A magia caracteriza-se exatamente pela imediatidade, pela passagem de uma coisa a outra sem a mediação de uma terceira coisa, da doença à cura sem o remédio. Rompe-se a magia: a fazenda vira cidade.

4.02. Refaz-se a magia: a cidade vira nação.

Das primeiras manifestações de uma cultura endógena no Brasil àquilo que Corbisier denomina *cultura nacional* transcorre muito tempo. Tempo suficiente para que diversas "culturas nacionais", no centro do sistema colonial, se formassem, se diversificassem, amadurecessem e acabassem por formar, elas próprias, "economias simbólicas" – quer dizer, sistemas de produção, circulação/legitimação e consumo de símbolos, dotados de elevado grau de autonomia em relação ao sistema geral de produção de mercadorias do capitalismo²⁵⁷. Enquanto isso, a cultura da colônia, do "ser dependente", mal chegou àquilo que Hobsbawn denomina, com muita propriedade, de *protonacionalismo*²⁵⁸. Porque é necessário desfazer de vez o mito do "atraso". Nossa evolução não é *igual* à da Europa, só que *atrasada* em relação a ela. Elas são essencialmente diferentes. O que caracteriza a história de um povo, de qualquer sociedade, de uma formação social determinada, é o modo como essa sociedade produz e se organiza para tal. A modos diversos correspondem essências históricas diversas e irredutíveis umas às outras e todas a um arquétipo. A cultura protonacional de Hobsbawn corresponde, na Europa, à fase que antecedeu à explosão de racionalidade do projeto burguês, coincidente com a construção do estado nacional e da nação. O cimento do protonacionalismo europeu é a religião popular.

No Brasil não há protonacionalismo, assim como não consta que tenha havido um romantismo popular de base religiosa. Daí que o salto do não nacional para o nacional é como se fosse destituído de mediações. Por isso eu dei a esta seção do epílogo o título: "Refaz-se a magia: a cidade vira nação", lembrando que por magia entendo o imediato, o destituído de mediações. Em Corbisier, como, de resto, em todo o ISEB, a nação sobrevém *ex abrupto*. Claro está que aconteceu a Independência. Evidente que em certo momento tivemos o romantismo. Mas em nenhum desses acontecimentos, na Independência porque res-

257. Pierre Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, op. cit.

258. Eric J. Hobsbawn, *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*, 1991.

trita ao âmbito quase que exclusivamente dinástico, no romantismo porque ainda subserviente ao dominador colonial (salvo poucas exceções), na república porque apenas formal, mantendo o caroço oligárquico, na cultura republicana porque ainda com os olhos vendados para o conhecimento do país – o certo é que o moderno, o nacional, a modernidade, o nacionalismo instauram-se no Brasil no século XX. E seu momento de irrupção é 1930. Nisto estão empatados Corbisier, o ISEB e a cultura de extração universitária que, no Brasil contemporâneo, *résiste encore et toujours à l'envahisseur*, "resiste ainda e sempre ao invasor", como a aldeia dos irredutíveis gauleses de *Astérix, le gaulois*²⁵⁹, que resistia, física e espiritualmente, ao império romano e à cultura da *pax romana*.

De 1930 a 1964 emergiu o Brasil, quer dizer, o estado brasileiro, sob a liderança da burguesia nacional, isto é, do empresariado industrial, seus técnicos e executivos, seus aliados burocratas, seus ideólogos profissionais, enfim da *nação*, que esse mesmo estado construiu, com o cimento do *nacionalismo*, amalgamando classes heterogêneas formadas nas cidades e emersas da industrialização. Não se pode dizer que o Brasil tenha morrido em 1964. Nem que a nação tenha desaparecido, a cultura nacional, diluído, o nacionalismo, perdido a razão de ser como ideologia, como cimento de um projeto. Seria anti-histórico. Seria a restauração da magia. O que há é uma passagem de nível, a transposição de uma cancela que se levanta. Passemos para o outro lado, a ver o que nos espera. Só que é bom que nos preparemos, pois até aqui conhecíamos bem a terra em que pisávamos, a língua que falávamos, os deuses em que críamos.

4.03. *Quebra-se a cabeça: a nação vira mundo.*

Já no meu trabalho sobre *Política cultural* tive oportunidade de observar que 1964 representou "uma profunda recomposição do bloco de poder e uma redefinição do papel do estado" na regulação e condução das relações sociais no Brasil²⁶⁰. Tratou-se, sem dúvida, de um episódio marcante na história dos conflitos sociais no país. Como tal, e com as características de que se revestiu, foi um acontecimento, como escrevi então, "sem precedentes no país". Pela primeira vez registra-se entre nós um *golpe reacionário*, que apenas sob a forma de tentativas havia mostrado anteriormente a face. Sua condução coube à burguesia brasileira, levada à radicalização pelo temor, ante o avanço político das classes populares, de um desfecho socialista para a intensa mobilização a que havia sido levada a sociedade durante a campanha pelas "reformas de base". A burguesia agro-industrial-comercial-financeira, que,

259. Uderzo e Goscinny, *Astérix, le gaulois*, s/d.

260. Sérgio E.M. Castanho, *Política cultural*, op. cit., p.86 e ss.

desde o final do governo Kubitschek, vinha rompendo a aliança pluriclassista que sustentava a política de massas, rompe-a de vez em 1964. Seu intento foi purificar e fortalecer a unidade do poder econômico e político *no estado*. E também garantir, no estado, o prosseguimento de sua inserção no capitalismo internacional. Conforme bem assinalou Dreifuss, a presença do capital transnacional, através de *joint ventures* e mesmo de participação ou controle acionário, fazia-se sentir, não apenas em relação às firmas privadas, mas também nas empresas estatais²⁶¹. Assim, 1964 foi um projeto da burguesia brasileira e do capital multinacional, planejado por instituições como o IPES²⁶², articulado com grupos de pressão e de ação ideológica e social, em estreita ligação com a corporação militar, à qual coube a deflagração do movimento e a tomada do aparelho do estado. "Uma vez no poder, o bloco financeiro-industrial multinacional e associado, ao procurar uma redefinição dos critérios de inclusão/exclusão no sistema político, não limitou sua atenção somente às classes trabalhadoras", mas redefiniu todo o bloco de poder, excluindo os resíduos populistas da burguesia e "seus mecanismos de representação e controle de classe"²⁶³. O exercício do poder estatal, com a aniquilação do controle parlamentar e jurisdicional e a instituição de uma nova ordem legal, concentrou-se na administração, no governo da tecnoburocracia empresarial-militar. Seus objetivos: implantar o modelo associacionista e incrementar a produtividade pelo acréscimo de racionalidade tecnológica.

Evidentemente, o nacionalismo, que tinha sido a alma da política de massas, do populismo, do pluriclassismo, do momento progressista da burguesia, da inserção no espaço público da classe média, da intelectualidade, da esquerda em geral – e que foi também, não há como negar, a bandeira ideológica do movimento operário e das classes populares urbanas, e isto, como observa judiciosamente Hobsbawn, *generalizadamente, no mundo todo*²⁶⁴, – o nacionalismo havia que se derrogar, ou por bem, pela convicção, ou por mal, pela força e por decreto. Pela força o foi: as prisões se abarrotaram de nacionalistas, como Corbisier. Por decreto também: um dos primeiros atos do novo governo foi decretar o fechamento do ISEB²⁶⁵, templo do nacionalismo, dirigido na ocasião por seu filósofo Vieira Pinto, e a cassação de mandatos dos parlamentares nacionalistas, como o deputado federal Roland Corbisier.

261. René Armand Dreifuss, *1964: a conquista do estado. Ação política, poder e golpe de classe*, 1981, p.49.

262. Maria Inês Salgado de Sousa, *Os empresários e a educação: o IPES e a política educacional após 1964*, 1981, p.151.

263. René Armand Dreifuss, *op. cit.*, p.485.

264. Eric J. Hobsbawn, *op. cit.*, p.159 e ss.

265. Após o fechamento por decreto, o ISEB foi investigado, em suas "atividades subversivas", por um inquérito policial militar, um IPM, cf.: Néelson Werneck Sodré, *Memórias de um soldado*, 1967, p.615.

Quanto à convicção, tratava-se de elaborar uma nova ideologia que combatesse o nacionalismo em dois de seus pilares: a teoria de que o subdesenvolvimento é causado pela dependência em relação aos centros dinâmicos do capitalismo, ou seja, a *doutrina da dependência*, e a teoria segundo a qual o desenvolvimento depende da ampliação do mercado interno que deve ser expandido a qualquer custo via crescimento da massa salarial, mesmo que gerando um resíduo inflacionário, que se combate com o próprio crescimento (aumento da produção e da produtividade do sistema) e não com ajustes monetários²⁶⁶. O combate ao nacionalismo coube ao ex-isebiano Roberto de Oliveira Campos, com o apoio de Oliveiros Ferreira e outros. Os novos ideólogos criaram a "doutrina da interdependência", no combate à da dependência, a "doutrina da reversão de expectativas", para contrariar a perspectiva de crescimento dos que "viviam às custas da inflação" e, no combate ao nacionalismo em bloco, geraram a teoria da "grandeza nacional"²⁶⁷.

Foi a partir desse momento, quando se quebraram, simultaneamente, o corpo, os membros e a cabeça da nação e se forçou, pelo poder, pela articulação e pela ideologia, sua metamorfose em mundo, – foi aí que Roland Corbisier compreendeu a necessidade de uma nova síntese no pensamento, que pudesse representar adequadamente, e segundo suas permanentes exigências de universalidade e de racionalidade, essa hecatombe de "um mundo real". Já acompanhamos os passos dessa síntese hegeliano-marxista.

4.03.1. *Firma-se o contrato social: internacional.*

A associação entre o capitalismo nacional e o internacional é, na legítima acepção da palavra, um contrato entre sócios, um acordo entre parceiros, um *contrato social*. Só que o foro para dirimir questões entre os sócios, que normalmente é o do domicílio onde se dá a atividade principal da sociedade, neste caso não é o nacional, é o *internacional*. O que ocorre é uma mudança no próprio sistema de produção. É este que, como um todo, torna-se internacional, supranacional, transnacional, multinacional. Há diferenças entre estes adjetivos, especialmente se se considera ou deixa de considerar a origem nacional das empresas que operam internacionalmente o sistema. O que também é algo que se deve considerar na perspectiva da história, porque há um primeiro momento em que essa origem é relevante, mitigando-se com o tempo em favor de uma tendência inegável à supranacionalidade, à trans-

266. Celso Furtado, *Análise do modelo brasileiro*, 1975.

267. Sobre essas construções ideológicas, v.: Roberto de Oliveira Campos, "Educação e planejamento", in: Humberto Bastos (coord.), *Educação para o desenvolvimento*, op.cit., e Roberto Schwarz e Rui Fausto, "Sobre o raciocínio político de Oliveiros S. Ferreira", *Teoria e Prática*, nº 1, 1967, p.98 uq. 112.

nacionalidade ou à multinacionalidade. O sistema tem como base operacional, ou unidades produtivas, as corporações multinacionais. Estas procedem ao planejamento de suas atividades em escala mundial, dividindo as tarefas de produção em diferentes países, de acordo com custos de mão de obra e matérias-primas, localização dos mercados etc. Em muitos casos, o produto é fracionado em partes, cabendo a filiais nacionais das empresas multinacionais executar tais ou quais parcelas. Por sua vez, desencadeia-se um processo de subcontratações, em que parceiros locais das corporações multinacionais encarregam-se da produção das partes ou parcelas do produto. No extremo, a corporação multinacional entra com a montagem (*assembling*) do produto final – o que também pode ser subcontratado – e, enfim, apenas com a tecnologia, a propriedade da marca (*private label*) e a supervisão ou fiscalização da produção²⁶⁸. De uma certa maneira, reestabelece-se, em nível planetário, o velho sistema de *feitoria*.

Mas este sistema não elide as contradições locais. Ao contrário: pressupõe-nas e até procura servir-se delas em seu proveito. A ciência dialética da história tem essa vantagem sobre suas concorrentes não dialéticas, positivistas, funcionalistas, estruturalistas: a de que a história tem sujeito. Nas explicações não dialéticas, que podem até ser úteis enquanto meras descrições, a história reduz-se a uma ação sem agentes. São "fluxos", "movimentos", "sistemas", "subsistemas", que fluem, movem-se, estabelecem-se, fixam-se, enquadram-se – sem que ninguém os faça fluir, os mova, os estabeleça, os fixe e os enquadre. O tempo da sincronia é como um cenário pintado de ópera: absolutamente imóvel. E o tempo da diacronia não é propriamente um tempo histórico, estabelecido pela controvérsia de agentes em disputa. É apenas o tempo de subir, recolhido pelos maquinismos, ou esconder-se para trás das coxias, enquanto outro cenário desliza para dentro do palco ou desce das alturas, como um *deus ex-machina*. Quem é o maquinista? A microeconomia das consultorias empresariais está tão afeita a esta visão tecnicista do mundo que suas análises se fazem com a *técnica dos cenários*: conhecendo-se a lógica da sucessão, e descartando-se radicalmente a irrupção da mudança, tida como *ruído no sistema*, os cenaristas pintam geralmente três quadros nos relatórios de consultoria, o cenário "pessimista", o "realista" e o "otimista", prescrevendo alternativas de comportamento empresarial de acordo com cada um deles. Usando uma linguagem de Bourdieu, trata-se da lógica do provável fechada nela mesma, sem abertura para a lógica do possível.

Não elidindo as contradições locais, porque, mesmo internacionalizando-se como sistema de produção no nível de planejamento e tomada de decisão, pressupõe operações que não têm como deixar de ser locais, – afinal, é localmente que se produz e se monta, com trabalhadores localmente recrutados, num sistema de referências culturais, legais e políticas que é um sistema local, – o sistema internacional não tem como deixar de acusar tais contradições. Então ele procura, com seus parceiros locais, agir sobre elas, através dos clássicos mecanismos de intervenção política: força e convencimento, dominação e dominância, política

268. Celso Furtado, *A construção interrompida*, *op. cit.*

e ideologia, estado e sociedade civil.

O processo de ratificação interna do contrato social internacional gerou uma série de crises na América Latina nos anos sessenta e nos primeiros anos setenta, de que são exemplos o golpe de 1964 no Brasil, as invasões de São Domingos e da República Dominicana em 1965, o golpe de 1968 no Peru, o golpe de 1973 no Chile e sucessivas crises políticas na Argentina e no México²⁶⁹. O estado (nacional) transnacionalizado adquiriu um perfil autoritário, o mais das vezes militarizado, com hipertrofia do executivo, controle da mídia e redução da democracia. Tal modelo vigiu praticamente até ao começo dos anos oitenta – mas entrou em crise, em decorrência de contradições internas.

A principal dessas contradições foi, sem dúvida, entre o capital e o trabalho. Os trabalhadores, submetidos longo tempo ao arrocho salarial que degradou progressivamente sua renda, mobilizaram-se e passaram a exigir mudanças. Mas também do lado do capital as coisas não foram pacíficas. Em junho de 1978 a fração do empresariado descontente com o esgotamento do "milagre econômico", o quadro recessivo em que a economia começava a ingressar e a incapacidade demonstrada pela tecnoburocracia de gerenciar e superar essa crise, divulgou o *Primeiro documento dos empresários*²⁷⁰. Falando em nome da "grande maioria da população brasileira", como convinha a um documento com pretensões hegemônicas, os empresários propunham, basicamente, a restauração democrática e a modernização da economia. Acreditavam, por isso mesmo que representavam a ala "progressista" do empresariado, ser possível basear a reprodução ampliada do capital no aumento de produtividade por via da introdução de tecnologias mais avançadas e não *apenas* na exploração do trabalho²⁷¹. Mas, não é demais acentuar, o conflito número um não era entre alas empresariais, mas do conjunto do capital com o trabalho. Os trabalhadores, no mesmo período de 30 anos em que a renda *per capita* do país mais que decuplicou, tinham seus salários no limite inferior mais baixo. Daí a sucessão de greves operárias nos primeiros anos oitenta, o avanço na organização sindical dos trabalhadores e a politização surgida da luta simultaneamente reivindicatória e política, responsável, entre outros eventos significativos, pela criação do *Partido dos Trabalhadores*. Da mobilização de trabalhadores, de empresários e de políticos a eles ligados resultou por fim a mobilização da classe média, anestesiada pelos longos anos de ditadura. A campanha das *diretas já* representou o retorno ao espaço público da "frente ampla" – algo como o pacto pluriclassista de trinta anos antes. Só que a história, disse-o Marx no *18 Brumário*²⁷², ironizando Hegel, não se repete, a não ser mudando em farsa o que originalmente foi tragédia.

269. Herbert José de Sousa, *O capital transnacional e o estado*, 1985, p.13.

270. "Primeiro documento dos empresários", *Folha de São Paulo*, junho de 1968.

271. Sérgio E.M. Castanho, *op. cit.*, p.124.

272. Karl Marx, *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*, 1978, p.17.

A *Nova república*, oficialmente instalada em 1985, representou, de maneira burlesca, a reedição da república nacional-popular de trinta anos antes. E foi encontrar Roland Corbisier escrevendo artigos de crítica filosófica, cheios de humor cáustico em relação à situação, na imprensa diária, e de filosofia crítica, cheios de serena e madura meditação, no seu projeto histórico-filosófico.

E a cultura brasileira? O que se esperava dela, na altura em que Corbisier fez sua teoria, ela realizou: fez a nação, cimentou a unidade do estado nacional, representou a identidade brasileira. Depois, a história seguiu em frente – e a cultura tomou o destino de tudo o que entra nessa imensa máquina produtora de mercadorias que é o sistema capitalista: tornou-se mercadoria. Não repetirei aqui o que foi objeto de pormenorizada análise no meu trabalho sobre *Política cultural*²⁷³. Apenas recorro que, assumindo enfim a natureza de mercadoria, parcelada para melhor circular e ser consumida, a cultura organizou-se em mercado de bens simbólicos. Como tal, passou a ter instâncias de produção, de legitimação e de regulação. Transformada em cultura de massa (na medida em que fragmentada para consumo em larga escala), sua produção passou a ser tarefa da indústria cultural. Necessitando ser legitimada para ter validade numa sociedade crescentemente formal, ela adentrou o *sistema de ensino*, inclusive no seu grau universitário, que se amesquinhou para lhe dar guarida. E enfim, servindo à regulação de relações sociais, a cultura autonomizou-se no seio do estado e se transformou em *política cultural*.

Mas, assim como o sistema produtivo de mercadorias em geral tende a se reproduzir, e, nessa mesma tendência, gera os antagonismos que podem obstar sua reprodução indefinida, da mesma maneira o sistema cultural gera no seu interior as contradições que podem significar, em determinado momento, a sua ruptura. A indústria cultural, levando aos consumidores pílulas culturais, de qualquer maneira amplia sem cessar a circulação da cultura. O sistema de ensino cria um espaço contraditório de legitimação que pode reverter em contestação. E a política cultural, tanto quanto outras "políticas estatais", pode refletir conjuntamente o sim e o não da sociedade de classes.

4.03.2. *Rompe-se o contrato: o pós-colonialismo selvagem.*

O contrato social internacional previa uma autonomia relativa dos parceiros nacionais no sistema mundial de produção. O estado nacional associado, desde que garantisse

273. Sérgio E.M. Castanho, *op. cit.*, p.136 uq. 173.

a legalidade mínima da interiorização do sistema produtivo mundial, tinha por cumprida sua parte no pacto. No entanto, três ordens de fatos determinaram aquilo que consta do título deste parágrafo: a ruptura do contrato social internacional e o estabelecimento de um pós-colonialismo selvagem. O primeiro foi um aumento de demandas sociais nos países de origem das corporações multinacionais, determinando alterações na estrutura do sistema mundial. O segundo, até certo ponto ligado ao primeiro, foi o aumento do nível de intervenção dos estados de origem das multinacionais e dos organismos políticos e financeiros internacionais sobre os estados nacionais associados. E o terceiro foi o desmantelamento de diversos estados socialistas, a começar do pioneiro na realização do chamado "socialismo real", a União Soviética. Não é aqui o lugar de rastrear esses fenômenos de grande complexidade, por sinal ainda pouco estudados na literatura especializada²⁷⁴. No entanto, algumas consequências *internas* devem ser apontadas. Primeira: na mesma medida em que procura atender as demandas de seus países de origem, o sistema acaba por excluir as sociedades periféricas. Levantamentos feitos nos últimos anos dão conta de que tanto os fluxos comerciais quanto os de investimento ocorrem de maneira brutalmente prioritária entre os próprios países desenvolvidos. Isto significa que, se algum tipo de benefício as sociedades periféricas poderiam esperar de sua associação ao sistema mundial, como a melhoria do intercâmbio e a recepção de investimentos, tal expectativa parece diluir-se. Segunda: na mesma medida em que a tendência ao consumo se amplia nos países desenvolvidos, a pressão inflacionária no sistema aumenta, os juros sobem e o endividamento das sociedades periféricas cresce, sem gerar qualquer incremento na respectiva produção. Em outras palavras, os países subdesenvolvidos acabam financiando o consumo das elites consumistas dos países desenvolvidos sem nada receberem em troca. Terceira: os mecanismos de controle internacional sobre os países subdesenvolvidos refinam-se. Além das retaliações comerciais por parte dos estados de origem das multinacionais toda vez que o estado associado cometa qualquer "transgressão" ao sistema mundial, há ainda as restrições de crédito pelo sistema financeiro internacional, exercido pelo FMI, pelo Banco Mundial etc. E para ainda a ameaça de uma intervenção pela força, aberta, sem reboços, como aconteceu na Guerra do Golfo e foi excelentemente analisada pelo lingüista e analista de política internacional Noam Chomsky²⁷⁵. Por último: a derrocada do socialismo real na ex-União Soviética e em grande parte do leste europeu, se por um lado pôs a nu os desvios do projeto socialista no

274. Sobre o sistema mundial de produção, v.: Herbert José de Sousa, *op. cit.* Sobre as alterações estruturais nesse sistema, v.: Celso Furtado, *op. cit.* Sobre as consequências da derruição do "socialismo real", v.: Robin Blackburn (org.), *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*, 1992, com artigos de: Norberto Bobbio, Ralph Miliband, Hans Magnus Erzensberger, Jürgen Habermas, Edward Thompson, Fred Halliday, Eric Hobsbawn, Robin Blackburn, Fredric Jameson, André Gorz e Diane Elson.

275. Noam Chomsky, "Novos senhores da humanidade: a 'nova ordem imperial' usa seletivamente o liberalismo e gere um mundo de mais pobres e mais lucros", *Folha de São Paulo*, 25 de abril de 1993. p.6-18.

seu modo totalitário de implantação²⁷⁶ e também num certo tipo de leitura do que seria uma economia socialista²⁷⁷, e nesse sentido representou algo de salutar para a renovação teórica e prática dos socialistas em todo o mundo, inclusive no terceiro mundo; por outro lado, tornou a correlação de forças mundial inteiramente favorável ao imperialismo.

No Brasil dos últimos anos, após a estréia da *Nova república* com o governo Sarney e o último ensaio de um projeto de *governabilidade* da economia²⁷⁸ pelo que ainda restava da burguesia desenvolvimentista com o "Plano Cruzado" de Dílson Funaro, teve início o atual período das *capitulações*. O grupo que assumiu o governo com o ex-presidente Fernando Collor, após a disputa com o candidato da esquerda sindical Luís Inácio Lula da Silva, além de adotar, nos primeiros dias após a sua posse, o breviário de política econômica do FMI, dando origem à mais séria recessão por que o país jamais passou, foi além: 1º) fez a segunda "abertura dos portos" da história do Brasil, tendo sido a primeira aos ingleses por D. João VI; 2º) enviou ao parlamento, também nos primeiros dias, projeto de alterações no código de propriedade industrial ("lei de patentes"), exatamente de acordo com o modelo proposto para outros países dependentes do sistema mundial; 3º) iniciou o desmonte do estado como gestor da economia produtiva, através do "programa de privatização"; 4º) entrou diretamente na disputa ideológica, propondo o *social-liberalismo* como alternativa ao nacionalismo.

A preocupação do sistema mundial de dominação – e aqui volto a citar Chomsky²⁷⁹ – de liquidar o nacionalismo, que implica o papel gestor do estado nacional, substituindo-o pelo liberalismo, indica, não propriamente uma profunda convicção dos líderes desse sistema em relação aos prodígios da "mão invisível" do mercado – o que seria incompatível com a reabilitação do estado na plataforma de Bill Clinton²⁸⁰, – mas seu objetivo de liquidar resistências à universalização de seu sistema por parte de estados nacionalistas. A ideologia antiestatista, que reponta diariamente na mídia com *slogans* do tipo "enxugar o estado", "diminuir o estado", "menos estado, mais sociedade", não tem outro significado senão o de abrir mais portas à inserção do Brasil no sistema mundial de produção.

276. Jürgen Habermas, "A revolução e a necessidade de revisão na esquerda: o que significa socialismo hoje?", in: Robin Blackburn (org.), *op. cit.*, p.45 uq. 72.

277. A leitura estatista por Lênin e por Stálin, na linha do estatismo de Fichte, igualmente apropriada pelos estados capitalistas, é denunciada por Robert Kurz. V.: Robert Kurz, *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, 1992, especialmente o segundo capítulo, "Estatismo e monetarismo no processo histórico da modernidade", p.30 uq. 45.

278. Celso Furtado, *op. cit.*, p.24 e ss., "A perda da governabilidade".

279. Noam Chomsky, *op.cit.*.

280. "Como está mudando o capitalismo de mercado", *The Economist*, in: *Gazeta Mercantil*, 16 de novembro de 1992. E também: Celso Pinto, "A volta do estado" e "Os intervencionistas mostram os dentes", *Gazeta Mercantil*, 17 e 23 de novembro de 1992.

Diante desse quadro, permito-me tirar três conclusões. A primeira é que o nacionalismo, longe de ser arqueológico, pode ser a única e radical resposta – tanto que é a mais combatida – à irracionalidade do sistema mundial de produção de mercadorias, que gerou a aberração apontada por Kurz do *automovimento do dinheiro*²⁸¹. Pelo menos é a única resposta à aniquilação da viabilidade nacional brasileira, como indicou Celso Furtado²⁸². A segunda é que não existe possibilidade de crítica radical a essa irracionalidade que não seja uma crítica filosófica, já que só a filosofia labora no nível da absoluta racionalidade. E terceira é a que aponta para a síntese de Corbisier.

Quanto à atualidade do nacionalismo, é preciso explicitar algumas precisões antes que por arqueológico seja tido este texto. Primeira: não se trata de reviver os anos cinquenta. História não é teatro e as peças não voltam a estar em cartaz depois da estréia. O que o nacionalismo, teoria e prática do desenvolvimento, projeto político da burguesia e sua legitimação, pretendia, foi alcançado: o desenvolvimento realizou-se e a modernização completou-se²⁸³. Portanto, esse papel histórico o nacionalismo já desempenhou. Câmara corta e passa para segunda cena. Segunda: também o nacionalismo, como tendência da história mundial, superou-se no processo mesmo da mundialização do sistema de produção capitalista. Assim, tornou-se tema de tese, real crepuscular, ambiência perfeita para o vôo da coruja de Minerva, para a reflexão que se segue às hecatombes do real²⁸⁴. Câmara corta e passa para terceira cena. Terceira: o nacionalismo hoje, no quadro histórico de nações que emergiram para a modernidade sob o signo da dependência e que, completada essa emersão, em vez de se libertarem, aprofundaram sua vinculação ao *deus ignotus*, é, se não por razões mais fundas ditadas pela teoria social, pelo menos como simples exercício de lógica, a *única* antítese à internacionalização por capitulação ou por submissão que se desenha em nossos horizontes. Claro está que ideologias não são como "o espírito que caminha sobre as águas" e apenas têm realidade se exercidas por um sujeito social definido. E aqui retorno a um ponto que antes mal feri: o âmbito nacional é onde o modo de produção se efetiva. É nesse âmbito que se desenvolvem as relações sociais. E é nesse quadro que se desenvolvem as contradições geradoras de mudanças, a começar dessa que é central, entre o capital e o trabalho. Mais de meio século depois da "arrancada para o desenvolvimento", um plano de emergência contra a fome está sendo lançado, porque um quarto da população está na miséria, mais da metade está fora do mercado e a outra metade sofre uma contínua perda de renda. Serão os que sofrem a

281. Robert Kurz, *op. cit.*

282. Celso Furtado, *op. cit.*

283. Octávio Ianni, *A idéia de Brasil moderno*, 1992, p. 110.

284. Eric Hobsbawn, *op. cit.*, p.215.

exploração do trabalho que deverão representar a antítese real a essa desumanização do mundo. Ela se revestirá de caráter nacionalista, na medida em que nega a internacionalização submissa, e socialista, enquanto nega a exploração do trabalho abstrato pelo capital.

Ora uma crítica deste tipo só pode ser filosófica. Ou melhor: só pode assentar em pressupostos filosóficos. Porque só a filosofia trabalha com a totalidade. E só quando se tem o máximo de totalidade tem-se também o máximo de objetividade. E é só um pensamento objetivo que consegue captar as contradições do real. Isso é filosofia, um empreendimento histórico da cultura autoconsciente, um empreendimento de conhecimento e de transformação do real, síntese da ontologia e da gnosiologia desdobrando-se na política, na ética e na pedagogia: Corbisier.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS DE ROLAND CORBISIER.

1.1. Bibliografia do autor.

Obs. - A data entre parênteses é a da primeira edição da obra. A outra data é a da edição consultada na tese. As letras em maiúsculas que se seguem ao título da obra são sua abreviatura, que como tal figura nas notas de rodapé, conforme advertência preliminar deste volume. Por último: se nada constar em contrário, a data seguinte à que figura entre parênteses é a da segunda edição da obra.

Consciência e nação - CEN, São Paulo, Edit. Revista Colégio, 1950.

Situação e problemas da pedagogia - SPP, São Paulo, Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, 1952.

Imagens da Suíça - IDS, São Paulo, Embaixada da Suíça, 1953.

Responsabilidade das elites - RDE, São Paulo, Martins, 1956.

Formação e problema da cultura brasileira - FPCB, Rio de Janeiro, MEC-ISEB (1958), 3ª ed., 1960.

Brasília e o desenvolvimento nacional - BDN, Rio de Janeiro, MEC-ISEB, 1960.

Reforma ou revolução? - ROR?, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

Enciclopédia filosófica - ENF, Petrópolis, Vozes (1974); Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

Filosofia política e liberdade - FPL, Rio de Janeiro, Paz e Terra (1975), 1978.

Filosofia e crítica radical - FCR, São Paulo, Duas Cidades, 1976.

JK e a luta pela presidência - JKP, São Paulo, Duas Cidades, 1976.

Autobiografia filosófica - AF, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

Os intelectuais e a revolução - OIR, Rio de Janeiro, Avenir, 1980.

Hegel: textos escolhidos - HTE, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.

Introdução à filosofia, tomo I - IF-I, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (1983), 1986.

Introdução à filosofia, tomo II, 1ª parte - IF-II, 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1984.

Introdução à filosofia, tomo II, 2ª parte - IF-II, 2, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.

1.2. Traduções do autor.

Obs. - Incluídas na bibliografia porque acompanhadas, em cada edição, de prefácios ou notas introdutórias, que se constituem em referências bibliográficas obrigatórias.

LEFEBVRE, H. *Metafilosofia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.

FOUGEYROLLAS, P. *A filosofia em questão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

MEMMI, A. *Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

SARTRE, J-P. *O fantasma de Stálin*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

ELLUL, J. *A técnica e o desafio do século*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968.

CHATELET, F. *Logos e práxis*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

1.3. Hemerografia do autor.

Obs. - Aqui se citam, apenas, os títulos de artigos em revistas e jornais que não tenham sido mencionados na bibliografia do autor.

1. "Notas para uma definição de cultura", revista *Civilização Brasileira*, ano I, nº 5/6, março de 1966, p.231 uq. 247.
2. "Ciência e filosofia", *Revista IBM*, ano IV, nº 16, junho de 1983, p.30 uq. 43.
3. Artigos em *A Tribuna da Imprensa*, entre 9 de novembro de 1985 e 5 de setembro de 1987:
 - 2.1. "Constituinte exclusiva?" (9.11.85); 2.2. "Que é uma constituição representativa e autêntica?" (16.11.85); 2.3. "Sobre o populismo" (23.11.85); 2.4. "Ainda o populismo" (30.11.85); 2.5. "As ideologias 'espúrias'" (7.12.85); 2.6. "As ideologias 'exóticas' ou 'espúrias'" (14.12.85); 2.7. "Canudos" (21.12.85); 2.8. "Canudos II" (2.1.86); 2.9. "Significação de Canudos" (11.1.86); 2.10. "Em defesa de Fidel Castro" (18.1.86); 2.11. "Em defesa de Fidel Castro II" (25.1.86); 2.12. "Em defesa de Fidel Castro III" (1.2.86); 2.13. "Em defesa de Fidel Castro IV" (8.2.86); 2.14. "Crise do vernáculo" (13.2.86); 2.15. "Sobre o maquiavelismo" (22.2.86); 2.16. "Sobre o maquiavelismo - II" (28.2.86); 2.17. "Falência do liberalismo" (8.3.86); 2.18. "Intervenção do Estado" (15.3.86); 2.19. "Inflação e congelamento" (22.3.86); 2.20. "A inflação e luta de classes" (5.4.86); 2.21. "Mobilização popular" (12.4.86); 2.22. "Os hunos do século XX" (26.4.86); 2.23. "Apelo às esquerdas - I" (3.5.86); 2.24. "Apelo às esquerdas - II" (10.5.86); 2.25. "Os frutos do bonapartismo" (17.5.86); 2.26. "Os frutos do bonapartismo - II" (26.5.86); 2.27. "A filosofia do lugar comum" (2.6.86); 2.28. "A reflexão sobre o futebol - I" (7.6.86); 2.29. "Reflexão sobre o futebol - II" (14.6.86); 2.30. "Reflexão sobre o futebol - III" (21.6.86); 2.31. "Os mártires do futebol" (30.6.86); 2.32. "O reconhecimento de Cuba" (5.7.86); 2.33. "Raízes da violência - I" (12.7.86); 2.34. "Raízes da violência - II" (19.7.86); 2.35. "Raízes da violência - III" (26.7.86); 2.36. "Raízes da violência - IV" (2.8.86); 2.37. "Raízes da violência - V" (9.8.86); 2.38. "Raízes da violência - VI" (16.8.86); 2.39. "Raízes da violência - VII" (23.8.86); 2.40. "Raízes da violência VIII" (30.8.86); 2.41. "Raízes da violência - IX" (6.9.86); 2.42. "Raízes da violência - X" (13.9.86); 2.43. "Plano Cruzado, lição de coisas" (20.9.86); 2.44. "A democracia e o dinheiro" (23.9.86); 2.45. "A democracia e o dinheiro - II" (4.10.86); 2.46. "A democracia e o dinheiro - III" (11.10.86); 2.47. "Introdução ao existencialismo" (18.10.86); 2.48. "Irracionalismo e fascismo" (25.11.86); 2.49. "O suicídio das esquerdas" (1.11.86); 2.50. "Declaração de voto" (13.11.86); 2.51. "Sobre a derrota do populismo" (29.11.86); 2.52. "Punhalada pelas costas" (6.12.86); 2.53. "Punhalada pelas costas - II" (13.12.86); 2.54. "Significação da greve" (20.12.86); 2.55. "Significação da greve - II" (27.12.86); 2.56. "Que poderia ser

o 'pacto social'?" (10.1.87); 2.57. "Que poderia ser o 'pacto social'? - II" (17.1.87); 2.58. "O papel histórico da burguesia" (24.1.87); 2.59. "Balzac e o marxismo - I" (31.1.87); 2.60. "Balzac e o marxismo - II" (7.2.87); 2.61. "Por que malogrou o Cruzado?" (14.2.87); 2.62. "Reino da Dinamarca" (21.2.87); 2.63. "Reino da Dinamarca - II" (28.2.87, republicado em 7.3.87); 2.64. "Que resta do carnaval?" (14.3.87); 2.65. "Plataforma socialista" (21.3.87); 2.66. "Banqueiros e bancários" (28.3.87); 2.67. "Não houve revolução" (4.4.87); 2.68. "O marxismo não está dividido" (11.4.87); 2.69. "O marxismo não está dividido - II" (18.4.87); 2.70. "Significação da dialética" (25.4.87); 2.71. "Filosofia do direito" (2.5.87); 2.72. "Hegel e a liberdade" (9.5.87); 2.73. "Hegel e a liberdade - II" (16.5.87); 2.74. "Hegel e a liberdade - III" (23.5.87); 2.75. "Hegel e a liberdade - IV" (6.6.87); 2.76. "Falência da burguesia" (13.6.87); 2.77. "Falência da burguesia - II" (20.6.87); 2.78. "Álvaro Vieira Pinto" (27.6.87); 2.79. "O preço da liminar" (4.7.87); 2.80. "O preço da liminar - II" (11.7.87); 2.81. "Dialética e revolução" (18.7.87); 2.82. "Parlamentarismo e presidencialismo" (25.7.87); 2.83. "Capitalismo ou socialismo" (1.8.87); 2.84. "Capitalismo e socialismo - II" (8.8.87); 2.85. "Capitalismo e socialismo - III" (15.8.87); 2.86. "Capitalismo e socialismo - IV" (22.8.87); 2.87. "Capitalismo e socialismo - V" (29.8.87); e 2.88. "Capitalismo e socialismo - VI" (5.9.87).

2. BIBLIOGRAFIA GERAL.

ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Rio: Zahar, 1985.

ALTHUSSER, L. *Análise crítica da teoria marxista*, Rio: Zahar, 1967.

_____. "Aos leitores brasileiros", *Revista Civilização Brasileira*, Rio: Civilização Brasileira, nº 16, nov.-dez. 1967.

_____. *Aparelhos ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*, Rio: Graal, 1983.

ANDRADE, M. *Amar, verbo intransitivo: idílio*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

ATAÍDE, T. *Debates Pedagógicos*, Rio: Schmidt, 1931.

BAKHTIN, M. (VOLOCHÍNOV, V.N.). *Marxismo e filosofia da linguagem*, São Paulo: Hucitec, 1981.

BASTOS, H. (Coord.) *Educação para o desenvolvimento*, Rio: Reper, s/d.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Textos*, São Paulo: Ática, 1985.

_____. (et al.) *Textos escolhidos*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BLACKBURN, R. (Org.) *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*, Rio: Paz e Terra, 1992.

-
- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, estado*, São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *Qual socialismo?: debate sobre uma alternativa*, Rio: Paz e Terra, 1983.
- BORNHEIM, G.A. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*, Porto Alegre: Globo, 1980.
- BOSI, A. "Cultura brasileira", in: MENDES, D.T. (Org.). *Filosofia da educação brasileira*, Rio: Civilização Brasileira, 1983.
- _____. *Dialética da colonização*, São Paulo: Schwarcz, 1992.
- _____. *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo: Cultrix, 1978.
- BOSI, E. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*, Petrópolis: Vozes, 1973.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *Questões de sociologia*, Rio: Marco Zero, 1983.
- BOURDIEU, P. e PASSERON, J.C. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*, Rio: Francisco Alves, 1975.
- CANCLINI, N.G. *As culturas populares no capitalismo*, São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. "O sentido dialético do humano", *Revista Paz e Terra*, nº 9, 1967.
- CARDOSO, F.H. *O modelo político brasileiro*, São Paulo: Difel, 1972.
- CARDOSO, M.L. *Ideologia do desenvolvimento - Brasil: JK-JQ*, Rio: Paz e Terra, 1978.
- CARPEAUX, O. M. *História da literatura ocidental* (9 vol.), Rio: O Cruzeiro, 1961.

CASTANHO, S.E.M. *História do Brasil*, Campinas: ICEC, 1969 (mimeo).

_____. *Política cultural: reflexão sobre a separação entre a educação e a cultura no Brasil*, Campinas: Unicamp, mimeo, 1987.

CAVALHEIRO, E. (Org.) *Testamento de uma geração*, Porto Alegre: Globo, 1944.

CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, São Paulo: Moderna, 1982.

_____. *O que é ideologia*, São Paulo: Brasiliense, 1980.

CHESTERTON, G.K. *Ortodoxia*, Porto: Tavares Martins, 1958.

CHOMSKY, N. "Novos senhores da humanidade: a 'nova ordem imperial' usa seletivamente o liberalismo e gere um mundo de mais pobres e mais lucros", *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25.abr.1992.

CORREIA, A. *et al. Pedagogia de escola nova*, São Paulo: Centro D. Vital, 1931.

COUTINHO, C.N. "Os intelectuais e a organização da cultura no Brasil", *Temas de Ciências Humanas*, nº. 10, São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

CUNHA, L.A. *A universidade temporã*, Rio: Francisco Alves, 1986.

CURY, C.R.J. *Educação e contradição*, São Paulo: Cortez, 1985.

_____. *Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais*, São Paulo: Cortez, 1984.

DEBRUN, M. *A conciliação e outras estratégias*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Ideologia e realidade*, Rio: MEC-ISEB, 1959.

_____. *O fato político*, Rio: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

DECCA, E. *O silêncio dos vencidos*, São Paulo: Brasiliense, 1984.

DELUMEAU, J. *O medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DESCARTES, R. *Discurso sobre o método*, São Paulo: Hemus, s/d.

DIAS SOBRINHO, J. "Sobre o conceito de ideologia em Althusser", *Educação & Sociedade*, São Paulo: Cortez, 1984.

_____. "Universidade e classes médias: aspectos do caso brasileiro", *Educação & Sociedade*, São Paulo: Cortez, 1979.

DOBBB, M. *A evolução do capitalismo*, Rio: Zahar, 1965.

DREIFUSS, R.A. 1964: *a conquista do estado. Ação política, poder e golpe de classe*, Petrópolis: Vozes, 1981.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*, Rio: Nacional, 1966.

_____. *Sociologie et philosophie*, Paris: PUF, 1963.

ECO, U. *Pós-escrito a O nome da rosa*, Rio: Nova Fronteira, 1985.

ELIOT, T.S. *Notas para a definição de cultura*, Rio: Zahar, 1965.

FAORO, R. *Os donos do poder: formação do patronato brasileiro*, Porto Alegre: Globo, 1979.

FAUSTO, B. *Trabalho urbano e conflito social*, São Paulo: Difel, 1983.

FÁVERO, O. (Org.). *Cultura popular e educação popular: a memória dos anos 60*, Rio: Graal, 1983.

FERNANDES, F. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, Rio: Zahar, 1968.

_____. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*, São Paulo, Nacional, 1967.

FICHTE, J.G. *A doutrina da ciência de 1974 e outros escritos*, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FREIRE, G. *Casa grande e senzala*, Brasília: EDUNB, 1963.

FROMM, E. *Análise do homem*, Rio: Zahar, 1966.

_____. *Conceito marxista do homem*, Rio: Zahar, 1962.

FURTADO, C. *Análise do modelo brasileiro*, Rio: Civilização Brasileira, 1975.

_____. *Brasil: a construção interrompida*, Rio: Paz e Terra, 1992.

_____. *Desenvolvimento e cultura*, Campinas: Unicamp (mimeo), 1984.

_____. *Dialética do desenvolvimento*, Rio: Fundo de Cultura, 1964.

_____. *Formação econômica do Brasil*, Brasília, EDUNB, 1963.

_____. *O Brasil pós-"milagre"*, Rio: Paz e Terra, 1981.

_____. *Prefácio à nova economia política*, Rio: Paz e Terra, 1976.

_____. *Sete teses sobre a cultura brasileira*, Rio: Paz e Terra, 1984.

_____. *Um projeto para o Brasil*, Rio: Saga, 1968.

GADOTTI, M. *Concepção dialética da educação*, São Paulo: Cortez, 1983.

GEIGER, P.P. *Evolução da rede urbana brasileira*, Rio: MEC-INEP, 1963.

-
- GIANNOTTI, J.A. *A universidade em tempos de barbárie*, São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GLOBO, *Dicionário de Sociologia*, Porto Alegre: Globo, 1963.
- GOERGEN, P.L. "A universidade: sua estrutura e função", *Educação & Sociedade*, São Paulo: Cortez, 1979.
- _____. "Teoria e prática", in: REZENDE, A.M. (Org.) *Iniciação teórica e prática às ciências da educação*, Petrópolis, Vozes, 1979.
- GOLDMANN, L. *Dialética e cultura*, Rio: Paz e Terra, 1967.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*, Rio: Civilização Brasileira, 1982.
- _____. *Concepção dialética da história*, Rio: Civilização Brasileira, 1984.
- _____. *Literatura e vida nacional*, Rio: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. *Maquiavel, a política e o estado moderno*, Rio: Civilização Brasileira, 1968.
- GURVITCH, G. *La vocation actuelle de la sociologie*, 2 vol., Paris: PUF, 1963.
- HABERMAS, J. *Habermas: sociologia*, São Paulo: Ática, 1980.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*, Rio: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Textos*, São Paulo: Ática, 1990.
- HALL, S. et al. *Da ideologia*, Rio: Zahar, 1983.

-
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____. *Fenomenologia do espírito; Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à filosofia da história*, São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- _____. *La raison dans l'histoire: introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1965.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*, Lisboa: Guimarães, s/d.
- HOBBSBAWN, E.J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*, Rio: Paz e Terra, 1990.
- HOLANDA, S.B. *Raízes do Brasil*, Brasília: EDUNB, 1963.
- HORKHEIMER, M. (et al.) *Textos escolhidos*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HUBERMAN, L. *História da riqueza do homem*, Rio: Zahar, 1967.
- HYPPOLITE, J. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Barcelona: Península, 1974.
- IANNI, O. *A idéia de Brasil moderno*, São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. "O estado e a organização da cultura", *Encontros com a Civilização Brasileira*, nº 1, Rio, julho de 1978.
- _____. *O colapso do populismo no Brasil*, Rio: Civilização Brasileira, 1971.
- _____. *Política e revolução social no Brasil*, Rio: Civilização Brasileira, 1965.
- _____. *Sociologia e sociedade no Brasil*, São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

JAGUARIBE, H. *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político*, Rio: Paz e Terra, 1969.

_____. *Introdução ao desenvolvimento social*, São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

_____. *Problemas do desenvolvimento latino-americano*, Rio: Civilização Brasileira, 1967.

JAY, M. *La imaginación dialéctica*, Madri: Taurus, 1974.

KANDIR, A. et al. *Constituinte, economia e política da Nova República*, São Paulo: Cortez, 1986.

KANT, I. *Crítica da razão pura*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Textos selecionados*, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KELKEL, A.L. e SCHÉRER, R. *Husserl*, Lisboa: Edições 70, 1982.

KORSCH, K. *Marxismo e filosofia*, trad. Pedro L. Goergen, Campinas: Unicamp (mimeo), 1984.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*, Rio: Paz e Terra, 1989.

KRISCHKE, P.J. *Brasil: do "milagre" à "abertura"*, São Paulo: Cortez, 1982.

KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, Rio: Paz e Terra, 1992.

LAMBERT, J. *Os dois brasis*, São Paulo: Nacional, 1967.

LEAL, V.N. *Coronelismo, enxada e voto*, São Paulo: Alfa-Ômega, 1978.

LEFEBVRE, H. *Lógica formal/lógica dialética*, Rio: Civilização Brasileira, 1975.

_____. *Metafilosofia: prolegômenos*, Rio: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, L.C. (Org.). *Teoria da cultura de massa*, Rio: Paz e Terra, 1982.

LÊNIN, V.I. *Sobre o direito das nações à autodeterminação*, Lisboa, Avante, 1978.

LUKÁCS, G. *Ensaio sobre literatura*, Rio: Civilização Brasileira, 1965.

_____. *History and class consciousness: studies in marxist dialectics*, Londres: Merlin, 1971.

MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*, Rio: Zahar, 1968.

_____. *O homem e a sociedade: estudos sobre a estrutura social moderna*, Rio: Zahar, 1962.

MARCUSE, H. *Eros e civilização*, Rio: Zahar, 1968.

_____. *Ideologia da sociedade industrial*, Rio, Zahar, 1967.

_____. *Soviet marxism*, Columbia: Columbia University Press, s/d.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. *Miséria da filosofia: resposta à "filosofia da miséria" de Pierre-Joseph Proudhon*, Rio: Leitura, 1965.

_____. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*, Rio: Paz e Terra, 1978.

_____. *O capital: crítica da economia política* (5 vol.), São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Para a crítica da economia política*, São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã e outros escritos*, Rio: Zahar, 1965.

MENDES, C. *A democracia desperdiçada: poder e imaginário social*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. *Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil*, Rio: Tempo Brasileiro, 1966.

MICELI, S. *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*, Rio: Difel, 1979.

MORAIS, R. *Ciência e tecnologia: uma introdução metodológica e crítica*, Campinas: Papirus, 1983.

MOTA, C.G. (Org.). *Brasil em perspectiva*, São Paulo: Difel, 1968.

_____. *Ideologia da cultura brasileira*, São Paulo: Ática, 1980.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

PAIM, A. *A filosofia da escola do Recife*, Rio: Saga, 1966.

_____. *A história das idéias filosóficas no Brasil*, São Paulo: Grijalbo/EDUSP, 1967.

PAIVA, V.P. *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*, Rio: Civilização Brasileira, 1980.

PASCAL, B. *Pensées et opuscules*, Paris: Larousse, 1934.

PEREIRA, L. *Trabalho e desenvolvimento no Brasil*, São Paulo: Difel, 1965.

PINTO, A.V. *Consciência e realidade nacional*, Rio: ISEB, 1960.

PINTO, C. "A volta do estado", *Gazeta Mercantil*, São Paulo, 17.nov.1992.

_____. "Os intervencionistas mostram os dentes", *Gazeta Mercantil*, São Paulo: 23.nov.1992.

PLATÃO. *Diálogos*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PORTELLI, H. *Gramsci e o bloco histórico*, Rio: Paz e Terra, 1977.

PRADO JÚNIOR, C. *Evolução política do Brasil e outros estudos*, São Paulo: Brasiliense, 1966.

_____. *História econômica do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1967.

PRIMEIRO DOCUMENTO DOS EMPRESÁRIOS, *Folha de São Paulo*, São Paulo: jun.1968.

PRZEWORSKI, A. *Capitalismo e social-democracia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS FILHO, C. *A educação e a ilusão liberal*, São Paulo: Cortez, 1981.

RIBEIRO, D. *Teoria do Brasil*, Rio: Paz e Terra, 1972.

RODRIGO, L.M. *O nacionalismo no pensamento filosófico: aventuras e desventuras da filosofia no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1988.

RODRIGUES, J.H. *Conciliação e reforma no Brasil: um desafio histórico-cultural*, Rio: Civilização Brasileira, 1965.

ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *O contrato social*, Rio: Brasil, 1968.

SAVIANI, D. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*, São Paulo: Cortez, 1984.

SCHWARTZENBERG, R-G. *O estado espetáculo: ensaio sobre e contra o Star System em política*, São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*, São Paulo: Duas Cidades, 1977.

SCHWARZ, R. e FAUSTO, R. "Sobre o raciocínio político de Oliveiros S. Ferreira", *Teoria e Prática*, nº. 1, 1967.

SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

SIGRIST, J.L. *Fenomenologia da consciência universitária cristã no Brasil*, Rio Claro: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (tese de doutorado), 1973.

SLATER, P. *Origem e significado da escola de Frankfurt*, Rio: Zahar, 1978.

SMITH, A. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SODRÉ, N.W. *A coluna Prestes*, São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

_____. *A história da imprensa no Brasil*, Rio: Civilização Brasileira, 1966.

_____. *A verdade sobre o ISEB*, Rio: Avenir, 1978.

_____. *Formação histórica do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1964.

_____. *Memórias de um soldado*, Rio: Civilização Brasileira, 1967.

_____. *O que se deve ler para conhecer o Brasil*, Rio: Civilização Brasileira, 1973.

_____. *Síntese da história da cultura brasileira*, São Paulo: Difel, 1984.

SOUSA, H.J. *O capital transnacional e o estado*, Petrópolis: Vozes, 1985.

SOUSA, M.I.S. *Os empresários e a educação: o IPES e a política educacional após 1964*, Petrópolis: Vozes, 1981.

SPENGLER, O. *A decadência do ocidente*, Rio: Zahar, 1973.

STEPAN, A. *Os militares na política: as mudanças de padrões na vida brasileira*, Rio: Artenova, 1975.

TOLEDO, C.N. *ISEB: fábrica de ideologias*, São Paulo: Ática, 1977.

TORRES FILHO, R.R. "Inês de Castro e a doutrina da ciência", *Folha de São Paulo*, Folhetim, 12.jun.1987.

TRAGTENBERG, M. *Marxismo heterodoxo*, São Paulo: Brasiliense, 1981.

VAZ, H.C.L. *Cultura e universidade*, Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. *Ontologia e história*, São Paulo: Duas Cidades, 1968.

VÁZQUEZ, A.S. *Filosofia da práxis*, Rio: Paz e Terra, 1978.

VIEIRA, E.A. *Estado e miséria social no Brasil: de Getúlio a Geisel - 1951 a 1978*, São Paulo: Cortez, 1985.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*, Rio: Zahar, 1968.

WEFFORT, F.C. "Estado e massas no Brasil", *Revista Civilização Brasileira*, ano I, nº 7, Rio, maio de 1966.

_____. *Por que democracia?*, São Paulo: Brasiliense, 1984.

WILLIAMS, R. *Cultura e sociedade*, São Paulo: Nacional, 1969.

ANEXO 1

ROLAND CORBISIER: A PRINCIPAL CARÊNCIA DA CULTURA BRASILEIRA É A CARÊNCIA FILOSÓFICA

Entrevista concedida por Roland Corbisier a Sérgio E.M. Castanho, no Rio de Janeiro, em 14 de setembro de 1988, vinculada ao projeto de tese de doutoramento, então em elaboração.

NOTÍCIA HISTÓRICA

Quando pensei em fazer um trabalho sobre a obra de Roland Corbisier, não sabia onde e como ele vivia. Apenas vagamente sabia que vivia, que continuava escrevendo e que, se quisesse encontrá-lo, deveria procurá-lo no Rio de Janeiro. Não quero enfadar ninguém com o relato das mil tentativas até localizá-lo. Após muita dificuldade, consegui deixar gravada uma mensagem na sua secretária eletrônica: "Dr. Corbisier. Aqui quem fala é Sérgio Castanho, de Campinas, São Paulo. Estou interessado em fazer um trabalho de doutoramento sobre a sua obra. Peço-lhe que entre em contato comigo, para marcarmos uma entrevista, pelo telefone (0192) 51-6381. Vou repetir...". Alguns dias depois, precisamente no dia 8 de setembro de 1988, uma quinta-feira, Corbisier ligou-me, às oito e meia da noite. Tivemos uma rápida conversa telefônica e marcamos uma entrevista para o dia

14 de setembro, menos de uma semana depois, numa quarta-feira, no seu apartamento da rua Dona Mariana, 132, no bairro carioca do Botafogo, às cinco e meia da tarde. Disse a ele que me faltavam algumas obras para completar a sua bibliografia e ele se prontificou a fornecê-las a mim por ocasião da entrevista.

Fui para o Rio na quarta de manhã, num voo direto de Viracopos que descia no Galeão. Parece-me que tal voo já foi cancelado. Bem, às cinco e meia em ponto estava batendo à porta de Roland Corbisier, que me elogiou a pontualidade.

Fazia tempo que não via o mestre. A bem da verdade, só o vira por ocasião do curso do ISEB que fizera em 1961, no Centro de Ciências, Letras e Artes, de Campinas, intitulado "Introdução aos problemas do Brasil", ministrado vinte e sete anos antes(!), nos meses de setembro e outubro. Sua imagem só se mantinha em mim pela fixação das fotos que acompanhavam seu currículo na contracapa de seus livros.

A impressão foi ótima. Aos 74 anos de idade, Corbisier aparentava boa saúde, muito ânimo, a voz firme e vibrante – e, o que é mais importante, uma presença de espírito, uma lucidez intelectual e uma coerência de raciocínio verdadeiramente impressionantes.

O apartamento em que então vivia, de segunda a quinta-feira, no Rio, era uma pequena peça de sala, quarto, banheiro e serviço. O quarto era também escritório. Mas a biblioteca, com a maior parte dos livros, dicionários e outros apoios do intelectual que vive de escrever, dar cursos e palestras, estava em São Pedro da Aldeia, onde Corbisier tinha uma casa de praia, junto à lagoa de Araruama, no estado do Rio de Janeiro, a 150 quilômetros da capital.

Vivia só. Tem três filhos de dois casamentos. Mas vivia só. No Rio escrevia os artigos que saíam aos sábados na Tribuna da Imprensa. Em São Pedro, os livros. Sua bibliografia, na ocasião da entrevista, compreendia dezesseis títulos em livro. Dedicava-se a um projeto grandioso: a sua história da filosofia, a que dera o nome menos pomposo de *Introdução à filosofia*. Já haviam saído, à época de nossa conversa, dois volumes: o primeiro tomo e a primeira parte do segundo tomo. Logo após a entrevista a segunda parte do segundo tomo, que então se encontrava em mãos do editor Ênio Silveira, da Civilização Brasileira, veio a lume, completando os atuais dezessete títulos de sua bibliografia. A *Introdução*, explicou-me Corbisier, era o caminho que ele, de maneira hegeliana, tinha encontrado para explicitar seu modo de pensar filosófico: pela história. O projeto envolvia seis volumes. O primeiro, uma introdução à introdução. O segundo, sobre a filosofia grega pré-socrática, socrática e pós-socrática. O terceiro, o que logo saiu, dedicado à patrística e à filosofia medieval. O quarto, então em redação, sobre o cartesianismo e o empirismo inglês. O quinto e o sexto, fechando a série, seriam sobre o idealismo alemão e sobre a filosofia contemporânea.

Minha entrevista com Corbisier durou três horas, das cinco e meia da tarde às oito e meia da noite. A primeira parte, das apresentações, e a última, das despedidas, não foram gravadas. A parte gravada, que reproduzo a seguir, tem mais de hora e meia de duração. Por desnecessário, deixo também de arrolar as dezesseis perguntas que havia levado por escrito.

A ENTREVISTA

RC: Roland Corbisier.

SC: Sérgio Castanho.

SC - *Eu tenho uma pergunta, das que elaborei, mas talvez antes seja interessante completar aqueles dados de biografia que têm saído nas edições de suas obras. Basicamente seria aquilo mesmo, não é?*

RC - É. Inclusive porque fui eu mesmo que fiz esse perfil.

SC - *O senhor acrescentaria alguma coisa?*

RC - Em linhas gerais é aquilo. Mas gostaria de acentuar um acontecimento muito importante que é a minha vinda de São Paulo para o Rio de Janeiro. Porque essa minha vinda para o Rio prepara a minha conversão da direita à esquerda sob o signo do ISEB. O ISEB foi outro acontecimento muito importante na minha vida. Porque eu sou um dos fundadores do ISEB. O ISEB foi fundado por dois Hélios: Hélio Jaguaribe Gomes de Matos e Hélio de Burgos Cabal, sendo que o autor do decreto de fundação do ISEB foi Hélio Jaguaribe. Eu me limitei a ligeiras correções – porque aprendi a escrever no *O Estado de São Paulo* – de estilo, de forma. A idéia é de Hélio Jaguaribe: o Brasil na perspectiva do mundo, o mundo na perspectiva do Brasil, e o estudo das ciências chamadas impropriamente "humanas" ou "sociais", – toda ciência é humana; não há ciências minerais, vegetais ou animais – tendo por objetivo o conhecimento da realidade brasileira e a *transformação dessa realidade*. Essa é que era a novidade.

SC - *O ISEB é sucessor do IBESP...*

RC - ...do IBESP, é isso: Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política, uma pessoa jurídica de direito privado.

SC - *O senhor participou do IBESP, também?*

RC - Bem pouco, porque eu estava recém-chegado de São Paulo, muito ocupado e preocupado com a minha instalação no Rio de Janeiro. Eu comecei a minha vida aos 38 anos

no Rio. Eu sou um dos fundadores do ISEB e fui seu diretor desde a fundação até novembro de 1960, quando eu me elegi deputado estadual. E o segundo diretor foi Vieira Pinto, até à extinção do ISEB. O ISEB foi extinto por um decreto do sr. Ranieri Mazzili, que era presidente da Câmara dos Deputados e exerceu a presidência da república até o momento em que se elegeu, indiretamente pelo legislativo federal, o marechal Castelo Branco. Então o ISEB foi o que eu fiz quando vim de São Paulo – e foi um acontecimento muito importante da minha vida, porque o ISEB era tudo para mim, era *full time*, não tinha sábado, não tinha domingo, foi uma paixão!

SC - *O ISEB começa em 1955...*

RC - O ISEB foi criado – não por Juscelino, como muita gente pensa e diz; o ISEB foi criado em julho...

SC - *...por Café Filho, não é?*

RC - Sim, era presidente Café Filho e era ministro de estado Cândido Mota Filho, meu velho amigo de São Paulo. Eu fui aluno do pai dele na Faculdade de Direito, do velhíssimo Cândido Mota, coitado, um gagá: dava aula *lendo*, lendo um texto vendido aos alunos...

SC - *Ele dava "lições" propriamente ditas, lectiones, ato de ler...*

RC - Isso, *lectiones*, Idade Média. Bem, com Cândido Mota Filho ministro de estado, criou-se o ISEB por um decreto de 14 de julho de mil novecentos e cinquenta e... cinco, não é? Deixe-me ver: eu vim para o Rio em 54 – é isso: 55. Acontece que, por uma série de motivos, inclusive relações pessoais da família da minha mulher com Kubitschek, eu me tornei amigo íntimo de Juscelino, comensal. Basta dizer que houve uma semana que nós jantamos cinco vezes com o Juscelino, de segunda a sexta-feira...

SC - *Na época da presidência?*

RC - É: Juscelino presidente da república, aqui, no Palácio das Laranjeiras. Era um amigo pessoal, que prestigiou muito o ISEB, inclusive em grande parte em função dessa amizade pessoal. Uma ocasião o ministro Clóvis Salgado me disse ter encontrado o Assis Chateaubriand, o qual lhe disse: "Precisamos fechar isso, liquidar isso, esse foco de comunistas!". E o Clóvis conversou com o Juscelino a respeito desta conversa dele, Clóvis, com Assis Chateaubriand. E Juscelino disse a ele: "Demita todos, menos o Corbisier, que é meu amigo e está comigo desde a campanha eleitoral". Agora, que significava manter o Corbisier no ISEB? Era manter o meu grupo. Era manter o

Nélson Werneck, era manter Vieira Pinto, era manter o Osny... E foi o que aconteceu! Houve uma crise, em consequência da qual saíram do ISEB Roberto de Oliveira Campos, Hélio Jaguaribe Gomes de Matos e Anísio Teixeira. Não quero me estender nos meandros dessa história, no *back-ground*, porque...

SC - *Porque esse seria o seu livro, "a história secreta do ISEB"...*

RC - Isso, seria um livro sobre a história do ISEB, que incluiria uma história secreta... E foi a partir dessa saída dessas três personagens que o ISEB realizou no ano seguinte treze cursos extraordinários, além do curso de rotina, inclusive esse curso em Campinas que você fez...

SC - *No Centro de Ciências, Letras e Artes...*

RC - Exatamente! Além disso, publicou não sei quantos livros! Foi o ano de maior produção do ISEB, o ano que se seguiu à saída de Campos, Jaguaribe e Anísio Teixeira. Depois foi fechado por um decreto do sr. Ranieri Mazzili, no interregno entre o golpe militar e a eleição do sr. marechal Castelo Branco. Muita gente me pergunta por que não refazer o ISEB. Não se pode refazer o ISEB. O ISEB é uma instituição cultural *sui generis*, a réplica, até certo ponto, no plano civil, da Escola Superior de Guerra. Há toda uma pré-história do ISEB, que eu não vou contar porque seria muito longa. Um dia o ministro me chama no gabinete e me diz: "Nós precisamos criar a Escola Superior de Paz". Eu disse: "Não precisa dizer mais nada, ministro".

SC - *Quem disse isso?*

RC - O ministro Cândido Mota Filho. Eu saí dali correndo, chamei o Jaguaribe e disse: "As instruções são estas". E entregamos o decreto, já redigido por ele. E houve circunstâncias todas especiais, o casarão aqui no Botafogo, na rua das Palmeiras, uma beleza de casarão, que eu reformei todo, mantendo intactas as árvores, os arbustos... Depois demoliram tudo, cortaram as árvores todas, estragaram tudo... Hoje é um monstrengo, que eu não tenho nem coragem de passar por lá.

SC - *O que é hoje lá?*

RC - Foi sede do ministério do interior, com o Cordeiro de Farias. Os militares não têm bom gosto, são predatórios, destruíram. Está inteiramente desfigurado o prédio. No ISEB todos os professores eram, simultaneamente, professores e alunos. Vieira Pinto era professor e aluno. Ele assistia a todas as outras aulas de todos os outros professores. E eram amigos pessoais. E era uma coisa inédita estudar as ciências, não como

se fossem fins em si próprias, mas como instrumentos para conhecimento da realidade e sua transformação. E foi um êxito total. Eu falei em quase todas as capitais do país. Não havia mãos a medir. Os convites choviam. Se não falei em todas, foi por falta de tempo. Desfraldamos a bandeira do desenvolvimento nacional. E foi essa bandeira que galvanizou a consciência brasileira. Foi essa tese. Não foi a tese da segurança nacional, alienada, importada, reacionária.

SC - Eu fiz um pequeno trabalho, recentemente, durante um curso que realizei na Unicamp, com o título de "ISEB: a universidade paralela dos anos cinquenta".

RC - É, foi mais ou menos isso. Depois, com o golpe militar, eu era deputado federal, fui cassado, perdi o mandato, tive os direitos suspensos por dezoito anos! – porque, além dos dez anos, incluíram na Constituição outorgada um dispositivo de acordo com o qual todo cidadão punido com base em ato institucional não poderia inscrever-se em partidos políticos. Ora não há candidaturas avulsas, logo eu poderia votar sem ser votado, e foi o que aconteceu. Na penúltima e antepenúltima eleições eu votei mas não podia ser votado. Então, a rigor, eles conseguiram nos excluir da vida pública durante 18 anos, quase 20. Então não se tem aos 68, aos 70 anos, a vitalidade, a força e o entusiasmo que se tem aos 50. Inclusive a vida muda. A minha vida hoje é ler, estudar e escrever, aulas, cursos, conferências – e acabou-se.

SC - Política partidária...

RC - Não.

SC - Definitivamente...

RC - Fiz três tentativas malogradas e, como Platão fez outras tantas e se trata de um gênio de primeira grandeza, acho que estou em boa companhia. Se Platão malogrou nas três tentativas que fez de intervenção na corte de Dionísio de Siracusa, eu não me envergonho de ter malgrado. Tive boa vontade, atendendo ao apelo de muita gente, de amigos, correligionários, alunos...

SC - Quais foram essas tentativas?

RC - Em vários partidos políticos. Eu fui candidato a senador, candidato a candidato, do PMDB; fui candidato, não, não cheguei a ser candidato, ingressei no Partido Socialista, fundado por Sebastião Nery, do qual fui vice-presidente do Diretório Nacional; e fui candidato a candidato ao Governo do Estado no Partido da Mobilização Nacional. Três tentativas malogradas.

SC - *Isso recentemente.*

RC - A última tentativa foi recentemente, nas últimas eleições, nas penúltimas eleições.

SC - *Quando se elegeu o Moreira?*

RC - Não, não, foi quando se elegeu o Brizola. E a coisa não funcionou dentro do partido, a candidatura foi sabotada, um partido paupérrimo, inexistente do ponto de vista eleitoral. Eu não tinha dinheiro. Se o partido não tinha, muito menos tinha eu. Então hoje eu estou à margem da política partidária. Faço política no sentido ideológico: artigos de imprensa, aulas, cursos, conferências e livros. É isso que eu faço e o que depende de mim.

SC - *Deixe-me fazer uma pergunta relacionada à sua biografia, com respeito a seu trabalho: por que não universidade?*

RC - Pelo seguinte: porque eu me tornei um rebelde. E dificilmente eu me enquadraria na universidade, nas regras, normas, disciplinas. Porque eu tenho a liberdade total: eu dou o curso onde, quando e como eu quero, o programa quem estabelece sou eu, a duração do curso quem estabelece sou eu, a remuneração quem estabelece sou eu, com liberdade absoluta. Eu não tenho subordinação a ninguém: a reitor, nem a diretor, nem a programas, nem a currículo, nem a provas, a coisa alguma. Eu me acostumei a essa liberdade total e não teria mais condições de me enquadrar...

SC - *Mas o senhor teve alguma passagem pela universidade?*

RC - Não. Eu sou professor por concurso aposentado em São Paulo em 64 do ensino secundário e normal do Estado. Na universidade eu exerci um cargo de direção no Departamento de Cultura...

SC - *De que universidade?*

RC - Da Universidade de São Paulo. Mas nunca exerci cargo docente na universidade.

SC - *O senhor não optou por um tipo de carreira universitária...*

RC - Não.

SC - *Titulações universitárias?*

RC - Não. E agora já estou com 74 anos e acho que seria um pouco tarde para ingressar numa universidade. Eu poderia ser um professor contratado, por exemplo.

SC - *Uma questão de temperamento.*

RC - Exato. Até vou lhe propor o seguinte: recebi um convite da Universidade Estadual de Fortaleza, para dar um curso lá. Mandeí um expediente para lá, com programa, mas não recebi resposta. Faz mais de um mês. É um pouco longe Fortaleza, não é? Fizeram-me um convite para uma palestra, mas acho um exagero pagarem-me passagem, aliás caríssima, e mais estadia e tudo para apenas uma palestra. Uma andorinha não faz verão. Então propus um curso. Fiz a proposta: eu daria 10 aulas, de 2ª a 6ª feira, ficaria 20 dias em Fortaleza, aí seria diferente. Como não veio resposta, não sei. A correspondência foi registrada. Não pode ter deixado de chegar. Agora tenho compromissos aqui em outubro e novembro. Estou com a primeira quinzena de novembro livre.

SC - *E nesse caso propõe-se dar um curso em Campinas?*

RC - Um curso em Campinas, de 10 aulas, de 2ª a 6ª e de 2ª a 6ª.

SC - *Ou na Unicamp ou na Puccamp?*

RC - Em qualquer lugar, onde achasse melhor. Eu proporia um curso, ou de introdução histórica ao pensamento político, em que estudo desde *A República* de Platão até *O Estado e a Revolução* de Lênin, as obras principais do pensamento político num estudo crítico, ou então um curso de introdução à lógica dialética, interessante, eu gosto muito desse curso, que é muito importante. Ficaria a seu critério, então.

(Seguem-se detalhes práticos sobre a proposta).

SC - *Bem, do aspecto biográfico seria isso? Alguma coisa sobre sua vida pessoal? O senhor tem dois filhos...*

RC - Dois filhos do primeiro casamento, José Eduardo e Ana, uma filha do segundo casamento, Cláudia. Tenho 4 netos, três da primeira filha e um da segunda filha.

SC - *Profissionalmente...*

RC - Sou bacharel em direito...

SC - *Trabalha na imprensa até hoje...*

RC - *É, minha vida é isso: dou esses cursos extra-curriculares de filosofia, escrevo um artigo por semana na Tribuna da Imprensa, aos sábados, já estou escrevendo lá há dois anos e meio. Já tenho material aí para dois livros porque são artigos filosófico-ideológico-políticos. Não são artigos normais de imprensa, são aulas. Quanto ao livro que estou fazendo, vai ser um livro em seis volumes, me meti numa camisa de onze varas... E que mais? Conferências avulsas, que faço aqui e acolá.*

SC - *Quanto à parte biográfica, acredito que é isso. Agora, alinharei algumas perguntas referentes ao seu pensamento, à sua obra, e é isso que me interessa particularmente. E, mais especialmente, para situar aqui o tipo de preocupação que eu tenho, o meu objetivo situa-se na linha da filosofia da cultura. Faço um pequeno preâmbulo: minha dissertação de mestrado, que lhe entreguei, era inicialmente composta de duas partes, uma primeira, sobre a filosofia da cultura, e uma segunda, sobre a política cultural, uma visão do desenvolvimento histórico da política cultural no Brasil republicano. A banca, com toda razão, me cortou as asas, e me disse: você faz uma parte agora e depois apresenta a outra como tese de doutorado. A de política cultural foi apresentada como dissertação de mestrado. Ficava então aquilo que antigamente se chamava Allgemeinlehr, que dizer, uma "teoria geral" da cultura, para o doutorado. Depois eu fiz a crítica: uma "teoria da Cultura", isso vai bem para Hegel, não para mim. Eu teria que estudar alguém que trabalhou em cima da filosofia da cultura e, de preferência, alguém que no Brasil contribuiu para o estabelecimento e o desenvolvimento da filosofia da cultura. E me pareceu que a pessoa indicada era o senhor, cuja obra tem um acento bastante forte em cima do problema da cultura, da questão da cultura em geral...*

RC - *Há um livro importante, e que eu acho que você não tem, e que eu tenho mas não trouxe de São Pedro, que se chama *Formação e problema da cultura brasileira*.*

SC - *Eu tenho, uma edição do ISEB.*

RC - *É muito importante...*

SC - *Bem, em vista dessa minha preocupação, fiz algumas perguntas, dentre as quais algumas poderão ser de interesse.*

RC - *Então vamos lá.*

SC - *O senhor procurou a filosofia num momento em que muitos a abandonaram.*

RC - Não. Eu me converti à filosofia aos 17 anos. E nunca deixei de me interessar pela filosofia. Foi uma paixão, que eu contrai aos 17 anos e em função da qual vivo até hoje.

SC - *Tristão de Ataíde, naquele prefácio, diz que a especulação filosófica, na linguagem dele, veio principalmente depois do momento de agitação política.*

RC - Não, não, aí é uma "concentração". Porque eu fazia filosofia da tribuna, eu nunca deixei de fazer filosofia. É claro que, deixando de ser deputado e refluindo para a vida privada compulsoriamente, eu me apliquei à filosofia. Hoje eu sou prático da teoria filosófica. Eu pratico a teoria.

SC - *O senhor acredita que essa sua fidelidade à filosofia seja alguma coisa em que está remando contra a maré ou está antecipando algo como um risorgimento da razão filosófica"?*

RC - As duas coisas: remando contra a maré e plantando sementes. Olhe: o senhor é uma semente que frutificou, por exemplo. O senhor veio de Campinas para conversar comigo porque está escrevendo uma tese sobre a minha obra. É uma prova disso. É claro que nós remamos contra a maré. Porque eu tenho dito e repetido como um disco quebrado que a carência fundamental da cultura brasileira é a carência de cultura filosófica. As elites brasileiras não sabem filosofia. A começar pelo presidente da República, autor de um livro "genial" chamado *Marimbondos de Fogo*. Não sabe. Os ministros não sabem, os senadores não sabem, os deputados não sabem – e até os intelectuais não sabem. Dr. Alceu não sabia filosofia. Uma ocasião ele me disse: eu não sou filósofo. E eu com os meus botões: se não é filósofo, não pode tratar desses assuntos. Só pode tratar desses assuntos com competência quem sabe filosofia. Porque são assuntos da alçada da filosofia.

SC - *Quem no Brasil sabe filosofia?*

RC - Vieira Pinto sabia. Hoje muita gente "estuda" filosofia. O Brasil é muito grande. Dificilmente eu poderia responder a sua pergunta.

SC - *Nas hostes hegelianas, Henrique de Lima Vaz?*

RC - Não sei. Obra mesmo importante eu vejo pouca. Porque o ensino oficial de filosofia sofre uma série de deformações. Há uma pessoa muito amiga minha que faz um curso de filosofia e outro dia ouvi uma gravação de uma aula do Carneiro Leão. Fiquei apavorado. Um palavrorio pedantesco, confuso, e que não tem nada a ver com a nossa

realidade, com o mundo em que nós vivemos. É um sub-Heidegger: mais confuso, mais obscuro e mais pedantesco que o próprio Heidegger. A que leva essa filosofia? Não leva a nada. O personagem não perde o seu lugar, não é afastado, não é demitido porque a sua filosofia é inofensiva, não leva a coisa nenhuma. É o que Lênin chamava de "ruminação filosófica". São os "ruminantes" da filosofia.

SC - Por falar em Lênin, o ISEB foi o porta-voz ideológico da burguesia brasileira?

RC - O ISEB defendia uma tese totalmente heterodoxa do ponto de vista marxista que era a tese da "ideologia global do desenvolvimento". O campesinato, o operariado, as lideranças sindicais, a pequena burguesia esclarecida e os setores progressistas da indústria, da classe dominante, participariam de um projeto comum do "desenvolvimento nacional". Essa era a tese isebiana. Mas não há "ideologia global". A ideologia é da classe. Ou é ideologia da classe dominante, da burguesia que está no poder, ou é ideologia da classe ascendente, trabalhadora, que aspira ao poder. Seria uma "plataforma", e não uma ideologia.

SC - O senhor considera que foi um ideólogo da burguesia brasileira?

RC - Não, porque o ISEB para mim é a história de um processo. Eu vim de São Paulo convescendo de uma posição de direita e me converti à esquerda ao longo do ISEB. E essa conversão se consumou depois do golpe de 64, quando passei a estudar seriamente o marxismo. Aí consumou-se e consolidou-se a conversão da direita para a esquerda.

SC - Essas passagens fazem bem...

RC - A minha foi muito salutar. Eu fui integralista. Uma ocasião disse ao Dr. Alceu: o grave não é ter sido, é continuar a ser. E ele publicou isso no jornal: "Como disse, em conversa comigo, o professor Roland Corbisier, o grave é ter sido". O Lacerda foi marxista. Eu tenho um texto aí de Lacerda, está aqui, eu vou escrever a respeito do assunto: "Carta fechada a Humberto de Campos". É marxismo do começo ao fim. Aos 20 anos Lacerda era marxista. Depois tornou-se um líder da extrema direita. Eu era um garoto, tinha 17 anos, o que é que eu sabia? Não sabia nada de nada!

SC - Santiago Dantas tinha uma frase muito boa: quem não foi comunista aos 18, será um canalha aos quarenta. Isso pode se generalizar: quem não teve uma posição, um ideal...

RC - Vou lhe contar uma coisa. Houve um dia aqui no Rio de Janeiro, na antiga travessa Saché, hoje travessa do Ouvidor, em que falaram as seguintes pessoas: Hélder

Câmara, com a camisa verde embaixo da batina, Santiago Dantas, o então coronel Jeová Mota e Roland Corbisier. Hélder Câmara, número um da lista das *personas non gratas* do sistema militar; Santiago Dantas morreu numa posição de centro-esquerda...

SC - *Só não foi cassado porque estava no fim...*

RC - Claro. Jeová Mota, marxista, escreveu uma história das instituições militares do ponto de vista marxista; e eu...

SC - *... que todo mundo sabe.*

Bem, a pergunta seguinte era essa: o senhor é um colecionador de etiquetas – integralista, nacionalista, desenvolvimentista, trabalhista, existencialista-culturalista, hegeliano, hegeliano-marxista... Alguma delas se ajusta ao senhor?

RC - Não, eu sou hegeliano-marxista, é minha posição filosófica, mas não é uma etiqueta. É uma posição: eu não usaria essa expressão etiqueta...

SC - *Usei-a no sentido jornalístico da palavra, provocativo mesmo.*

RC - A minha visão do mundo é hegeliano-marxista, porque acho que o marxismo é o desfecho de toda a filosofia ocidental. Esse longo processo, essa peripécia, essa odisséia da consciência humana no Ocidente a partir de Tales de Mileto desfecha no marxismo, não fazendo senão prosseguir um trabalho começado por Heráclito e Aristóteles.

SC - *O que é ser filósofo hoje, no Brasil, em 1988?*

RC - Acho que ser filósofo é contribuir para criar no país uma consciência revolucionária, porque não há movimento revolucionário sem teoria do movimento revolucionário, como nos diz de uma vez por todas Vladimir Ilitch Ulianov, mais conhecido pelo pseudônimo de Lênin.

SC - *Contribuir para o auto-conhecimento do homem?*

RC - Sim. Mas uma coisa está ligada à outra. O homem é inseparável do mundo em que vive, da sociedade. O homem está na história. Conhecer a história é conhecer a história do homem. Porque o homem é o sujeito, o protagonista e o objeto da história. A história é antropofania. Se nós tivéssemos que responder à pergunta – uma tese, por exemplo, de doutorado ou mestrado – "que é o homem?", como é que nós responderíamos? Dogmaticamente ou não: o homem é tudo que ele tem sido ao longo da história.

SC - *E o processo pelo qual ele se faz.*

RC - Então, para saber o que é o homem, é preciso contar a história do homem. O homem é a história do homem. A razão é a história da razão. Essa é a grande contribuição de Hegel: o historicismo. É a consciência da historicidade da condição humana. A condição humana só pode ser esclarecida, compreendida, explicada, à luz da história, inserindo-se o homem no tempo e no lugar em que ele viveu.

SC - *Um dos livros mais bonitos que eu já li é La raison dans l'histoire, de Hegel.*

RC - Uma beleza! É um preparo, uma introdução à filosofia da história. Uma beleza! A tradução francesa é de Kostas Papaioannou. Uma beleza, o texto. Muito claro. É um gênio. Um gênio de primeiríssima grandeza.

SC - *O senhor diz, em Filosofia política e liberdade, no artigo "Filosofia e política", que "a crítica marxista é, a rigor, a primeira e a única que leva a exigência filosófica às últimas consequências, criticando, quer dizer, desvelando o real em sua totalidade". Desse ponto de vista o marxismo seria uma espécie de ponto culminante de convergência entre a teoria e a prática, entre a idéia e a realidade?*

RC - Exatamente! Veja bem: o que Marx nos diz? A filosofia é crítica radical. A crítica radical é a que desce, chega até às raízes, aos fundamentos. Criticar uma filosofia no plano puramente teórico não é fazer dessa filosofia uma crítica radical. Por quê? Porque a filosofia pressupõe o mundo no qual a filosofia surge, aparece. Portanto a crítica da filosofia não se pode limitar à crítica da própria filosofia, permanecendo essa crítica no plano da especulação, da teoria. Ela tem de descer, de chegar até o mundo do qual a filosofia é a expressão em termos filosóficos. Mas essa crítica também não será radical se ela permanecer no plano da teoria e da especulação, porque esse mundo continuará intacto. E, permanecendo esse mundo tal como ele é, ele suscitará as filosofias que são expressões desse próprio mundo. A crítica radical implica, em primeiro lugar, a crítica teórica da filosofia; segundo: a crítica teórica do mundo do qual a filosofia é a expressão em termos filosóficos; e terceiro: a crítica prática desse mundo, a destruição desse mundo pela prática revolucionária. A rigor, o filósofo revolucionário é o único filósofo realmente conseqüente, já que é o único que leva a exigência fundamental da filosofia de crítica radical às últimas consequências.

SC - *E a perspectiva do desaparecimento da filosofia, de que falava Hegel e de que falava Marx?*

RC - O desaparecimento da filosofia é a realização da filosofia. Porque a filosofia não é a sabedoria. A sabedoria é silenciosa. O sábio vive sabiamente. Não precisa falar. A filosofia é o discurso filosófico. O que seria o desaparecimento da medicina? Não haver mais doença nem doentes. O triunfo da medicina é o desaparecimento da medicina. O triunfo da advocacia é o desaparecimento do ilícito, do crime, da prevaricação. Ninguém mais contraria a lei. Então para quê a lei? A lei se interiorizou, todos agem de acordo com a lei, com a lei ética e com a lei jurídica. É o triunfo total da Ética e do Direito: é o desaparecimento da Ética e do Direito. Quando nós aprendemos a escrever nós consultamos a gramática a toda hora. As regras estão imanentes no próprio processo de escrever e de falar. Ora eu estou dizendo isso porque a regra tal manda dizer... não, não.

SC - *É isso que significa aquela metáfora de Hegel do vôo da águia?*

RC - Não, não, porque há umas contradições em Hegel. Na Estética (eu dei um curso em São Paulo sobre a Estética de Hegel, que acho absolutamente genial) ele diz que não satisfaz ao homem viver o mundo tal como ele está. O homem sente necessidade de transformar o mundo para reconhecer-se no mundo transformado por ele. É o marxismo. Ele é precursor de Marx. É o grande, é o maior precursor de Marx. E Marx é o maior hegeliano.

SC - *O senhor também comparte a idéia de que ele pôs Hegel às avessas?*

RC - Vou lhe confessar que essa metáfora para mim não tem o menor sentido. Não é uma questão de cabeça para cima ou de cabeça para baixo. Com todo o respeito que nós devemos a Marx, eu acho essa metáfora muito infeliz. Hegel fala, por exemplo, na dialética do senhor e do escravo. O que é essa dialética? O senhor não é o "senhor", uma pessoa; o senhor é uma classe social. O que foi que ficou de cabeça para baixo ou de cabeça para cima? Nada. O senhor explora o escravo. O escravo é escravo na medida, enquanto e porque é escravizado pelo senhor. Marx diz: a burguesia explora o proletariado; o proletariado é proletariado enquanto é oprimido e explorado pela burguesia. Está repetindo Hegel. Apenas dando nome aos bois. Não tem nada de cabeça para baixo nem de cabeça para cima. Inclusive pelo seguinte: o idealismo hegeliano é um idealismo absoluto. Ele não identifica o pensamento com a realidade? A lógica hegeliana não é uma ontologia, não é uma teoria do pensamento *e do ser*, ao mesmo tempo, então não tem nada de cabeça para baixo e nem de cabeça para cima. Não é um monismo? Lênin, nos Cadernos Filosóficos, não nos diz que lia Hegel como um materialista? E diz que na terceira parte da Ciência da Lógica (o ser, a essência e o conceito) de Hegel, o materialismo está ao alcance da mão. Isso é Lênin, lendo a Ciência da Lógica pouco tempo, dois ou três anos antes da Revolução de 1917.

SC - *Na realidade o fosso entre Hegel e Marx foi mais estabelecido pelos epígonos. Posteriormente quem procurou diminuir essa distância foi a escola de Frankfurt, Adorno, Benjamin...*

RC - Walter Benjamin! Atualmente, não posso mais ler o que gostaria de ler. Estou obrigado a ler o que eu não posso deixar de ler para escrever o que estou escrevendo. Agora, por exemplo, estou acabando o capítulo sobre Descartes. São 180 páginas manuscritas. Eu li todo o Descartes. Agora é Spinoza. Depois é Leibniz. Depois os empiristas ingleses. Eu leio estes próprios autores, não posso me distrair, desviar desta tarefa.

SC - *Quando o senhor escreveu Formação e problema da cultura brasileira, na primeira parte, "Significação da Cultura", citando, entre outros, Ortega y Gasset e Gabriel Marcel, o senhor defende em filosofia o método da filosofia da existência, a fenomenologia. E aborda a questão da cultura com categorias hegelianas, partindo da distinção entre espírito subjetivo e espírito objetivo. O senhor estava realizando a "síntese existencial-cultural" que, na expressão de Hélio Jaguaribe, era a marca distintiva dos filósofos isebianos?*

RC - Não era propriamente a marca, porque Néelson Werneck, por exemplo, sempre foi marxista. Uma ocasião, em casa dele, uma pessoa perguntou a ele: "e o senhor, general, quando foi que o senhor se converteu?" Ele disse: "nunca me converti, sempre fui. Sempre fui marxista". O ISEB era um processo. Eu vinha do existencialismo e estava a caminho do marxismo. Você tem a minha *Autobiografia filosófica*?

SC - *Infelizmente ainda não pude tê-la.*

RC - Mas tem de levar, eu a reservei aqui, precisa levar. É fundamental. É a história da minha conversão, da peripécia da minha conversão da direita para a esquerda. É um texto fundamental. Eu não vou lhe dizer agora o que está dito lá.

SC - *E a filosofia existencial é uma das estações desse caminho.*

RC - É uma "ideologia", não é uma filosofia. Que coincide com as posições de direita. Nietzsche é de direita, Kierkegaard é de direita, Heidegger é de direita: os principais representantes da filosofia da existência são todos de direita. E Sartre conseguiu livrar-se a tempo. E nos disse aqui em 60, em conversa com Cândido Mendes e com Vieira Pinto, em 60! — "*Le marxisme, pour moi, c'est la vérité*". Ele disse aqui, textualmente. E ele faz profissão de fé marxista na *Crítica da razão dialética*.

SC - *Inclusive agora um latino-americano escreveu um livro sobre Heidegger e sua vinculação com o governo nazista...*

RC - *É, já ouvi falar nesse livro, que gostaria, aliás, de ter. Denunciando as ligações dele com o nazismo, como reitor da universidade.*

SC - *Na Formação e problema da cultura brasileira o senhor diz que até 1922 não há propriamente história, mas pré-história do Brasil. Faltava-nos consciência de nós mesmos. A partir de 22 essa auto-consciência brasileira foi-se formando. Há um paralelismo entre a formação da cultura brasileira e a consciência nacional. Tenho lido algumas críticas, por exemplo, a de Renato Ortiz...*

RC - *Não...*

SC - *... um antropólogo... segundo o qual tal concepção, embora aparente uma ruptura com o elitismo tradicional, na realidade reforça a idéia de que a cultura brasileira coincide com a sua interpretação pelos intelectuais da classe dominante. Como o senhor vê uma crítica dessas?*

RC - *Eu distingo consciência, cultura etc. Não sei bem. Ficou meio confuso isso.*

SC - *Também me parece. Mas, em suma, quer-se dizer que, subjacente a essa teoria, persiste um elitismo...*

RC - *Veja bem: esse livro é um livro situado e datado. Eu não esposo mais todas as posições desse livro, que é um livro de transição. Ele tem que ser interpretado e compreendido naquele momento de minha vida, porque há muita coisa ali superada. Ortega y Gasset é um reacionário que eu não cito mais. Está ultrapassado para mim, embora tenha sido um autor muito importante na minha vida.*

SC - *Mas essa posição de acordo com a qual é a partir de 22 que o Brasil toma consciência...*

RC - *É o processo da consciência nacional. Esse processo culmina no ISEB, a meu ver. No ISEB nós nos convertemos ao Brasil. É a expressão que eu utilizo. Essa conversão da inteligência brasileira ao Brasil coincide com o processo de industrialização, a criação do mercado interno. Essa economia, até então voltada para o exterior... Você tem Brasília e o desenvolvimento nacional? É importante, inclusive posterior a Formação e problema...*

SC - *Tenho, esse livro eu tenho.*

RC - *É importante.*

SC - *Não tenho JK e a luta pela presidência...*

RC - *Mas esse você vai levar...*

SC - *Por falar em cultura, gostaria de conhecer o seu ponto-de-vista sobre problemas recorrentes nessa área da teoria da cultura. Por exemplo: oposição entre cultura autêntica e cultura inautêntica, cultura alienada e cultura realizadora, cultura popular e cultura de elite.*

RC - *Alguns destes temas estão tratados em *Formação e problema da cultura brasileira*. Há uma cultura importada, produzida pelos centros dominantes, imposta à periferia dominada. Uma ótica que não nos permite ver a própria realidade, que é o jogo do imperialismo: nós não temos petróleo, somos uma nação essencialmente agrária, incapaz de desenvolvimento industrial, condenados a ser sempre caudatários etc. etc. É uma ótica que interessa ao imperialismo. Eu traduzi um livro muito importante, que é uma pequena obra-prima sobre o colonialismo: *Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado*, de Albert Memmi. E fiz um longo prefácio que está em *Filosofia política e liberdade*. Um texto também importante e que responde a essas perguntas, cultura alienada e cultura autêntica etc. etc.*

SC - *O senhor acha que esses conceitos ainda são válidos?*

RC - *Por que não? Alienação é um termo sempre válido, não é? Quando dizemos que uma pessoa é alienada, que queremos dizer com isso? Que não tem consciência histórica, não sabe de onde vem, onde está e para onde vai. Quando dizemos que um químico, um físico, um biólogo é um personagem alienado, que queremos dizer com isso?*

SC - *E a oposição cultura popular x cultura de elite?*

RC - *Isso existe! Existe uma cultura folclórica. O folclore é a cultura popular. É anônimo, é espontâneo, é regional, é típico, está ligado ao tempo e ao espaço. E existe uma cultura universal: Beethoven é universal, Bach é universal. Há uma poesia universal e uma poesia do cançãoeiro, do trovador. Há uma cultura, nesse sentido de produção de obras de arte, que é folclórica, e há uma cultura de elite, universal, humana por definição. A dança tirolesa não é exportável, ninguém no Brasil dança a dança tirolesa, que pressupõe aquelas meias grossas, os sapatos, o chapéu com a pena e os chalés de*

madeira, os pinheiros, todo o contexto em que essa dança se realiza. Agora o japonês está regendo Beethoven...

SC - E regendo muito bem...

RC - Muito bem!

SC - No processo da cultura brasileira, que papel o senhor reserva para a universidade?

RC - Estou pretendendo escrever uma série de artigos sobre a universidade, intitulada "A crise da universidade". Ainda ontem um aluno meu, médico, que é um grande amigo, fez uma tese, uma tese especializadíssima, ele é um cirurgião infantil. Ele faz um prefácio e dedica a tese a mim. E antes da tese ele publica um trabalho meu chamado "Ciência e filosofia" que, modéstia à parte, é um bom trabalho, um longo trabalho. E ele faz uma crítica da universidade. Agora a crise da universidade, tal como ela está existindo e funcionando, pressupõe o quê? Uma idéia da universidade. Se a universidade está em crise, é porque não é o que deveria ser. O que deveria ser a universidade? Você só pode julgar o real, criticá-lo e condená-lo, eventualmente, confrontando o real com o ideal. Que deveria ser a universidade?

SC - Ou pelo menos confrontá-la com um ideal tal como a própria história o produz.

RC - Sim. Mas a universidade foi criada na Idade Média: Bolonha, Oxford, Cambridge... Era uma instituição teológica, era Igreja. A Igreja tinha o monopólio da cultura, do ensino. Que é que unificava a universidade? Por que não é poli-versidade, e sim universidade? Era um projeto teológico-político. Depois da Revolução Francesa, que laiciza o ensino, o que unifica a universidade é um projeto filosófico-político. Hoje o que significa a universidade? Não é um projeto teológico nem um projeto filosófico. A universidade deixou de existir. É um agregado de faculdades, um amontoado de escolas, que podem estar ou não no mesmo *campus*, no mesmo lugar, uma pode estar lá, outra acolá, sem que nada as una, ligue, unifique. Ela deixou de existir. A pesquisa onde está? A função da universidade é, em primeiro lugar, conservar a cultura adquirida, o conhecimento, cultura em sentido geral; em segundo lugar, transmitir esse conhecimento, e, enfim, desenvolver esse conhecimento pela pesquisa. Se não há pesquisa? É o que diz esse meu aluno, que me deu o texto ontem. Se não há pesquisa, não há mais universidade.

SC - Para onde foi a universidade, para dentro da empresa?

RC - Ela está absorvida, é obvio. Nos Estados Unidos há muito tempo ela é auxiliar da indústria: prepara mão de obra qualificada, e cientistas e técnicos que vão trabalhar na indústria.

SC - *Nos Estados Unidos então ela encontrou o seu papel.*

RC - Encontrou um papel, não sei se o seu papel, o que deveria ser. O resto é pesquisa, é ver como está funcionando na Alemanha, na França, na Inglaterra.

SC - *Essa falta de identidade da universidade, essa crise da universidade: é uma crise da universidade ou da nossa sociedade?*

RC - É claro, nada está desligado, tudo está ligado a tudo. É uma crise do capitalismo burguês no Brasil, capitalismo selvagem, predatório... Não há nada isolado. São vasos comunicantes.

SC - *Em termos radicais, ou radiciais, o senhor pensa que a principal carência é a de uma idéia filosófica que unifique a universidade.*

RC - A crise é global. A universidade é o que ela pode ser. Se ela é o que ela é hoje é porque não há condições que permitem ou permitissem que ela fosse ou seja diferente.

SC - *Há uma tese de mestrado em que o autor analisa uma determinada universidade e que tem um título muito interessante – "a universidade do regime". A universidade que espelha fielmente o regime. Bem, vamos falar das relações entre a cultura e o Estado. Como o senhor vê essas relações? Por exemplo: entre Göbbels, que ameaçava sacar a arma quando alguém falasse de cultura, e um estado cultural como o soviético, com qual o senhor fica?*

RC - Eu fui deputado estadual constituinte. Travamos uma batalha tremenda em favor do ensino público. Cabe ao estado proporcionar o ensino em todos os níveis, em todos os graus, primeiro grau, segundo grau e superior. Eu sou um adversário do ensino privado em qualquer grau, porque o ensino privado é negócio. E eu tenho as duas experiências, no ensino privado e no ensino público. Que interessa a um personagem que funda um colégio? A menos que seja um filantropo, um Pestalozzi, uma pessoa excepcional, um educador... Mas normalmente são comerciantes. O ensino privado é um comércio como outro qualquer. Que lhe interessa? É ter o maior número possível de alunos pagando o mais possível. É pagar o menos possível para os professores. O ensino privado, a escola particular, é uma empresa comercial como outra qualquer. Funciona de acordo com a lógica do capitalismo: gastar o menos possível com a

manutenção da escola e ter a maior rentabilidade possível. A finalidade é o lucro. Não são educadores, não são pedagogos, não são filósofos; são homens de negócios. Já o estado, não, pouco importa que tenha dez alunos ou vinte ou trinta. O professor tem autoridade. Pode expulsar dois ou três, porque não é a contribuição dos alunos – que pagam apenas taxas simbólicas – que o remunera. É o estado que paga. Eu levo isso até ao fim. Cabe ao estado... Sabe o que acontece com o livro? Não sei se você sabe, mas as editoras não têm gráfica. Mandam fazer um livro numa gráfica, seja lá qual for, que produz o livro, imprime o livro. Quando este chega à editora, digamos que o livro custe 100, preço de custo, sabe qual é o cálculo que se faz? – Multiplica-se por seis. Então esse livro, que custou à editora 100, vai ser vendido ao público por 600. O que encareceu? A intermediação. Nos países socialistas, o que acontece? O livro é baratíssimo, o disco é baratíssimo – e a cultura é acessível. Um rapaz, aluno nosso, passou dois meses em Budapest: duas óperas por dia, ao meio-dia e às sete da noite. As livrarias são imensas. O livro é muito barato, acessível a todo mundo, porque está cancelada a intermediação. O estado produz a cultura, patrocina, promove, custeia, remunera os professores, remunera os autores, estimula. A cultura deixa de ser um comércio. Porque no capitalismo tudo é mercadoria: o livro, o disco, a obra de arte – e o próprio ser humano. O sexo não está em leilão? Mucosas não estão em leilão? Já me ocorreu escrever um artigo – é que eu acho esses temas muito delicados – com o título "Mucosas em leilão". Há mucosa bucal, anal e vaginal, há mucosas de todos os preços. É um mercado. Compra-se uma mucosa, aluga-se uma mucosa por uma hora, duas horas, pelo preço que se quiser. Isso é o capitalismo. É a reificação. Tudo é objeto. Você deve conhecer o texto do Lukács, que é um texto excelente – "A reificação e a consciência do proletariado". Com o socialismo isso acaba: não há mais publicidade, não há mais propaganda, fica-se livre da lepra da publicidade, e pode-se voltar para aquilo que é realidade essencial no desenvolvimento cultural do ser humano.

SC - *Essa participação do estado – que o sr. definiu bem na área de política educacional, mas daí para a área da política cultural, como no caso da criação de um ministério da cultura, a coisa muda – como o sr. vê isso?*

RC - Não sei se existe na União Soviética um ministério da cultura, confesso-lhe que não sei. Mas um amigo nosso, Celso Furtado, parece-me que não foi um bom ministro da cultura, não é?...

SC - *Ele também teve uma passagem pelo ISEB, não é?*

RC - Ele fazia conferências avulsas no ISEB, não participava do corpo de professores. Sempre viveu mais no exterior do que no país. Ele fala até o português com um so-

taque meio castelhano. Conheço bem o personagem. É muito inerte. Não tem entusiasmo. É um homem frio. Eu senti que ele não ia ser um bom ministro. Ele é inteligente, é competente, é um bom economista. Aliás, é melhor como economista. Não é *the right man on the right place*. O ministro da cultura tem que ser um filósofo, não um economista. Um economista é no ministério da fazenda ou do planejamento, não no ministério da cultura. Hoje se entende por cultura o quê? Por educação entende-se instrução, não formação moral do ser humano, como os gregos entendiam. E cultura é teatro, cinema, literatura, dança – isso é cultura, o facultativo, o ornamental, o decorativo, o aleatório.

SC - *Pelo menos é o que está.*

RC - É o que está acontecendo. Quando, a bem ver, a cultura é o conteúdo da educação. Uma pessoa educada é uma pessoa culta. A educação não se reduz às boas maneiras, não pôr o dedo no nariz, não palitar os dentes durante as refeições, não comer com a mão, comer com garfo e faca, não dizer palavras obscenas na presença de pessoas mais velhas ou de senhoras e por aí fora. A educação não se reduz a isso. Uma pessoa educada é uma pessoa auto-disciplinada.

SC - *A cultura é também o acervo simbólico da pessoa, do grupo...*

RC - A cultura é a apropriação pelo sujeito – eu comecei a escrever um trabalho no ISEB que não concluí, exatamente sobre a cultura; e desse trabalho há o texto que, modéstia à parte, eu acho importante e que está aqui na *Autobiografia filosófica*: é um capítulo do livro que eu não escrevi. Aqui está: "Significação da cultura". E este: "Por uma cultura brasileira autêntica". E especialmente este: "Notas para uma definição da cultura", página 308.

SC - *Este é também o título de um livro de Eliot, "Notas para uma definição da cultura".*

RC - É. Este era um capítulo dum livro. A cultura: a cultura subjetiva, a cultura objetiva e a cultura como processo de criação da cultura. Porque nós falamos...

SC - *Esse seu texto foi publicado também na revista Civilização Brasileira, não é?*

RC - Foi. Nós falamos na cultura grega. O que é isso? É o mundo criado pelos gregos, com tudo aquilo que esse mundo inclui. Há um livro de Jacob Burckhardt, chamado *História da cultura grega*, quer dizer, história da civilização grega, isso é convenção: o mundo que os gregos criaram...

SC - *A paidéia?*

RC - Sim, paidéia: mitologia, filosofia, ciência, arte, usos, costumes, legislação, vida cotidiana, tudo isso é cultura grega. "Notas para uma definição da cultura". Eu acho esse texto muito bom, modéstia à parte. Agora, veja só os autores citados: Nietzsche, Kierkegaard. É também um texto de transição.

SC - *Um ponto de curiosidade. Em Filosofia e crítica radical o sr. dedica alguns artigos à cidade, à sua humanização, e projeta os contornos da cidade utópica, a cidade socialista, negação da cidade capitalista. Duas considerações: de um lado, o agravamento das condições de vida urbana; de outro, o surgimento de uma "filosofia urbana": tomei contato, há pouco tempo, com o surgimento de filósofos voltados a pensar a cidade...*

RC - Inclusive o Henri Lefebvre tem escrito...

SC - *O que o sr. acha disso? O sr. acrescentaria algo ao que já escreveu sobre o assunto?*

RC - Esses artigos, modéstia à parte, são muito bons. Fui o primeiro no Brasil a escrever a respeito do assunto, ao que eu saiba. O problema da cidade é o problema da totalidade. A cidade é a totalidade na qual nós vivemos. Eu sou hegeliano há muito tempo. Antes de ser marxista eu já era hegeliano. Por isso eu me tornei marxista. Porque o caminho é esse: Hegel leva a Marx, Marx leva a Lênin e Lênin leva à revolução. Sempre me preocupei com a cidade. Quando garoto, meus pais é que me disseram, pois eu tinha me esquecido disso, quando era garoto, eu queria construir uma cidade. Uma cidade racional, lógica: é a república de Platão. Leonardo da Vinci projetou uma cidade assim, racional, lógica. A primeira conferência cultural em Brasília foi feita por mim...

SC - *Napoleão também...*

RC - Napoleão reformou Paris, que é uma obra de arte até hoje. Muito bem: a primeira conferência cultural feita em Brasília...

SC - *Desculpe atalhar. O que há de verdadeiro na famosa passagem de Hegel que, em Iena, tendo visto Napoleão passar, exclamou : "Acabei de ver a história a cavalo".*

RC - A expressão não foi bem essa e sim: "Acabei de ver a alma do mundo a cavalo". É verdadeiro. Bom. Foi a primeira conferência cultural feita em Brasília: "Cultura e desenvolvimento". Oscar Niemeyer sentado na primeira fila. A conferência foi num

galpão. Não tinha nada em Brasília. Dali nós fomos para a casa dele na W-3. Ficamos conversando até 5 horas da manhã. O projeto do Lúcio Costa e dele era fazer uma cidade socialista. As superquadras que eles projetaram coincidem com as que este rapaz que estive em Budapest constatou. São superquadras com tudo, com creche, com hospital, tem farmácia, supermercado... De modo que a pessoa vive é ali, com restaurantes comuns, já que os apartamentos não tinham cozinha, só uma pequena kitinet (pequena kitinet é redundância) para fazer ovo frito, chá, café com leite, café. A limpeza é feita por uma empresa, pois não há empregadas domésticas. E as refeições são feitas em comum. O projeto era esse. Só que era um projeto que não podia ter êxito, porque não se vai incrustar uma cidade socialista num país capitalista.

SC - *É como a reforma agrária dentro do capitalismo...*

RC - Impossível. Reforma agrária é guerra, é luta de classes...

SC - *Le diable et le bon dieu, de Sartre.*

RC - Claro. Eu tenho um artigo em que digo: "Não se fez nem se fará porque não se pode fazer". A reforma agrária é a revolução. Não se vai fazer reforma agrária num sistema capitalista, como de fato não se fez.

SC - *O sr. escreveu Reforma ou revolução?...*

RC - Tem esse texto? É raríssimo.

SC - *Tenho. A pergunta: reforma ou revolução?*

RC - Revolução, claro. O livro é uma resposta a essa pergunta. Porque o reformismo pode ser, ou conservador, ou reformista. Mas a revolução é outra coisa. O reformismo mantém os pilares da casa. É a revolução meramente política: doura a pílula. Mantém a apropriação privada dos meios de produção, que é o fundamento do sistema capitalista. A revolução destrói o fundamento, suprime a apropriação privada dos meios de produção, socializa os meios de produção. A revolução começa assim.

SC - *De maneira mais radical: como superar a letargia das massas e das elites porque nem as massas estão-se agitando, nem as elites também estão jogando o seu processo à frente. O próprio capitalismo brasileiro, os empresários brasileiros estão com luz fria (para usar uma expressão sua), não estão levando adiante o capitalismo brasileiro. A maior parte das iniciativas econômicas situa-se fora do país, pelas multinacionais. Por outro lado, também as massas estão indubitavelmente num momento letárgico.*

Como superar essa letargia das massas e das elites, que não se comovem nem diante de uma nova constituição, que não contestam lideranças comprometidas com o pior do nosso passado recente – Maluf está com 36 por cento em São Paulo e tem as maiores chances de ser eleito. Como superar isso?

RC - Ontem, como disse, estive em casa dum aluno e amigo, que esteve em Campinas e assistiu a um congresso da CUT. Voltou impressionado com o nível de consciência. Porque têm ocorrido no país inúmeras greves, centenas, talvez mais de mil, não gravei o número. A greve é a melhor oportunidade para a tomada de consciência da classe operária, do seu poder, da sua força, de sua capacidade. Como diz Sartre, a classe operária é o poder absoluto. Se ela parar, pára o país. E o governo entra em colapso, porque não pode se mexer. Pára tudo. Por que não acontece a greve geral nacional? Por falta de consciência de classe, de organização e de liderança. A classe operária é a classe "em si" mas não é "para si", ela não tem consciência de seu poder e de sua força. E a greve é a melhor oportunidade para a tomada de consciência desse poder e dessa força. Têm ocorrido inúmeras greves. Eu acho que há na classe operária brasileira, no momento, no meu ver, um processo de conscientização (este neologismo é muito bom: consciência é um processo, não é substância, não é coisa). Acho que há um avanço na tomada de consciência da classe operária. E as elites são conservadoras por definição. Hoje se tem 24 por cento na caderneta de poupança, além de outras aplicações de over night e não sei que mais – então, por que investir ou aplicar, quando se tem 24%?

SC - *Sim, mas o empresário já foi progressista.*

RC - Nesse sentido...

SC - *No sentido amplo de progressismo...*

RC - O empresário é a história do empresário...

SC - *Os empresários já fizeram as forças produtivas avançarem.*

RC - O capitalismo, nos seus primórdios (há uma página de Marx que publiquei sobre isso na Tribuna da Imprensa), é que unifica o mundo. Cabe à burguesia esse papel. Não se trata de condenar o capitalismo *a priori* e abstratamente. O capitalismo é a história do capitalismo. O capitalismo, em suas origens, foi uma força revolucionária. Revolucionou o mundo todo, todas as técnicas de produção. Marx enumera tudo o que o capitalismo fez, as proezas cometidas pelo capitalismo. Fez em um século, um século e meio, mais do que a humanidade tinha feito em milênios. Mas hoje o capitalismo é

um entrave ao desenvolvimento econômico. Os capitalistas são conservadores do sistema do qual eles são os beneficiários. O que não quer dizer que um ou outro não esteja tomando iniciativas. Estão tomando. Mas com o objetivo de lucro, sempre. O objetivo é particular. O capitalismo não é filantrópico.

SC - Nem é nesse sentido que eu dizia que os empresários deixaram de ser progressistas. É no sentido realmente de estimular o desenvolvimento da própria produção capitalista e, portanto, de sua própria lucratividade. Parece que o capitalismo brasileiro é um capitalismo em declínio, do ponto de vista do capitalismo interno, é um capitalismo que assiste praticamente inerte à queda contínua das taxas de crescimento industrial e de crescimento do produto interno bruto.

RC - Eu não teria condições de responder à sua pergunta, porque acho que está tudo ligado. A política econômico-financeira do governo, até que ponto ela se reflete no comportamento dos industriais? A insegurança, a incerteza, as vacilações... Vem o congelamento e a caderneta de poupança, que rendia 25%, passa a render 0,5%. O que acontece? Velhos, velhas, aposentados que viviam disso, do dia para a noite não têm mais nada. Depois restabelece-se a rentabilidade das cadernetas de poupança. O governo não tem uma política econômico-financeira consistente... E essa prática afeta todos os setores da produção, obviamente. E todos dependem do processo, direta ou indiretamente. Cria-se um estado de choque, ninguém sabe o que fazer. É o que os empresários estão cobrando constantemente do governo: a definição de uma política econômico-financeira clara, seja qual for.

SC - Esse estado de choque, de certa maneira, paralisa as iniciativas dos empresários...

RC - Claro, é a incerteza, não se sabe o que vai acontecer...

SC - Por outro lado, parece ser até uma estratégia das classes dominantes porque, embora o sr. tenha falado das greves e da articulação a nível reivindicatório, a verdade é que, a nível político, as massas não estão progredindo. Estamos vendo um avanço do conservadorismo político.

RC - Eu confesso a você que a eleição de Jânio Quadros, por exemplo, em São Paulo, me deixou na maior perplexidade. É o maior centro industrial do país e, por hipótese, devia ser o lugar, o locus, de maior concentração de consciência. Se elege Jânio Quadros, um louco, um desvairado, um energúmeno, um desequilibrado.

SC - E agora arrisca eleger Paulo Maluf.

RC - O espectro paulista – achei isso curioso, sintomático – revela-se pelos mais cotados em 86: o Afif Domingues, que é um novo rico, um *parvenu* – arredondando, uns 700.000 votos; Ulysses Guimarães, centro-liberal, 700.000 votos; Lula, 700.000 votos. Este é o espectro paulista. A distribuição das forças. E agora o nosso Ulysses, de quem sou muito amigo, gosto muito dele, somos contemporâneos de escola, mas a eleição é um turno só – e foi ele quem decidiu, atropelando o regimento – é óbvio que favorece Maluf, em São Paulo, assim como favorece Brizola aqui no Rio. Com dois turnos estavam liquidados ambos; agora, em um turno só, podem se eleger. É um tremendo retrocesso, um caso de polícia!

SC - *Brizola, aqui, é o Marcelo Alencar.*

RC - Marcelo Alencar! Maluf não conheço pessoalmente, a não ser por televisão. Afinal, estou fora de São Paulo há trinta e quatro anos. Mas os daqui conheço todos, pessoalmente. Ele já fala enrolado, é um dipsomaníaco.

SC - *Aqui não são alvissareiras as alternativas.*

RC - O melhor candidato é o Jorge Bittar, do PT. Já provoquei um encontro pessoal com ele, na casa de um amigo, para uma exposição e um debate. Simpático, inteligente, lúcido...

SC - *Parente do Jacó Bittar?*

RC - Não, nada a ver.

SC - *Jacó Bittar é candidato a prefeito de Campinas...*

RC - ...ambos do PT.

SC - *Jorge Bittar...*

RC - ... um engenheiro, líder sindical, excelente figura!

SC - *Mas dificilmente ganha, assim como o Jacó em Campinas.*

RC - O outro candidato é o Álvaro Valle, um energúmeno, de extrema direita, personagem horroroso!

SC - *E o Arthur da Távola?*

RC - Ele é Monteiro de Barros, é meu primo. Fomos colegas dois anos na assembléia constituinte da Guanabara. É um cronista de televisão, nada mais, nada menos. O primeiro livro que ele publicou chama-se "Me vi te vendo", que tal? O segundo, "Leilão de mim". E vai por aí afora. É um fútil. Gosta muito de música. Uma ocasião me disse: "Sou um músico frustrado. Eu gostaria de ser regente de orquestra". E faz política por *hobby*. É mais moço que eu uns 20 anos...

SC - *A música é o lado bom...*

RC - É, é bom. O melhor que há nele é o amor pela música, o gosto pela música. Careca e barrigudo, 20 anos mais moço que eu. Separou-se da mulher, filha de Anísio Teixeira, que aliás encontrei há pouco, uma ótima moça, uma moça maravilhosa. É um fútil. Uma ocasião eu o vi na sala de espera do dentista. É uma coisa de estarrecer: a futilidade, a vacuidade, a nulidade. Não tem pensamento. Rubem Braga é um cronista, publicou pequenos poemas em prosa, a exegese do cotidiano, o cotidiano transfigurado, numa crônica pequena, maravilhosas, poemas em prosa! Não é o caso do Carlos Alberto: são tolices, são baboseiras, são ninharias, numa revista chamada "Amiga", noutra revista não sei o quê. Funcionário do sistema Globo.

SC - *Enquanto isso, Álvaro Vieira Pinto morre desconhecido!*

RC - Retrato do Brasil: Vieira Pinto, o grande filósofo brasileiro, Vieira Pinto morre e vão seis pessoas ao enterro! Morre o poeta Carlos Drummond: vão oitocentas pessoas. Morre Chacrinha: vão trinta mil. Retrato do Brasil! Que a humanidade produz de maior senão o filósofo e o poeta? Que há de maior na Grécia senão Sócrates, Platão e Aristóteles, para não falar nos pré-socráticos, e Ésquilo, Sófocles e Eurípedes? Nada maior. É o máximo, a plenitude. Então: meia dúzia, oitocentas, e trinta mil pessoas para o palhaço, idiota, energúmeno do Chacrinha, que não é nada, nada!

SC - *Mas é verdade que a Rede Globo também tentou chacrinizar o Drummond, dedicando-lhe amplos espaços. Com isso, edições esgotadas, novas edições post-mortem...*

RC - Assim mesmo, oitocentas pessoas!

SC - *Todo mundo lendo sem saber por quê!*

RC - Eu lhe confesso que Drummond nunca foi o meu poeta. Eu conheci o homem Drummond...

SC - *Qual é o seu poeta?*

RC - Foi Augusto Frederico Schmidt. Eu era amigo pessoal dele. Derramado.

SC - *O sr. conta isso num livro.*

RC - Conto, sim.

SC - *E o poeta engajado, Tiago de Mello?*

RC - Esse é um poeta menor. Muito mais importante que ele é Moacir Félix, marxista...

SC - *Conheço magníficos poemas dele...*

RC - Poeta engajado, comprometido, lutador, homem pobre, inclusive.

SC - *É o nosso Brecht...*

RC - Tiago de Mello é um aventureiro. Está casado agora com uma moça riquíssima, Duvivier, eu conheci. É um aventureiro sem caráter. Macunaíma: o herói sem caráter.

SC - *O sr. tem opiniões bem definidas. As pessoas são de caráter ou sem caráter.*

RC - Claro. Caráter no sentido ontológico, não ético apenas.

SC - *E qual é o lugar da ética, hoje? Num de seus livros o sr. diz que a filosofia não se resume à ontologia e à gnosiologia, mas ela é ética, política e pedagogia. E qual é o papel da ética, hoje?*

RC - O dever de um revolucionário é fazer a revolução. Eis a ética. Fidel Castro. No meu caso, por exemplo. Como é que eu fico em paz com a minha consciência? Relativamente em paz, porque há uma decalagem: nós nunca somos o que deveríamos ser e gostaríamos de ser, porque Kant, *Crítica da razão prática*, postulado da razão prática, a espiritualidade da alma e a imortalidade da alma: só na eternidade, no tempo infinito, pode-se perseguir essa coincidência entre o ser real e o ser ideal, o ser empírico e o ideal. E o ideal, na medida em que se torna realidade, deixa de ser ideal. E então outro ideal surge etc. etc. Eu procuro contribuir para criar a condição fundamental da revolução que é a consciência revolucionária. E nessa medida eu

cumpro aquilo que é o meu dever. Além disso, a fidelidade aos amigos, a honestidade, a honradez, a coerência.

SC - O filósofo Roland Corbisier...

RC - Eu não me considero um filósofo, mas um modesto professor de filosofia, no terceiro mundo em emergência...

SC - Roland Corbisier acredita na imortalidade da alma?

RC - Não, absolutamente. Sou materialista histórico e dialético. E acho que a vida eterna não tem sentido, nenhum sentido. Eu acho que dá muito tempo, se nós soubermos aproveitar devidamente o tempo que nos é dado, dá para fazer muita coisa.

SC - O dualismo antropológico – corpo e alma – está em crise até mesmo entre as pessoas com preocupações religiosas.

RC - Existe o homem, que é imaginação, sensibilidade, sentimento, vontade, razão – existe o homem, o ser humano, um ser vivo capaz de pensar.

SC - Síntese de múltiplas determinações, conforme Marx.

RC - Exatamente. Fruto de uma longa evolução biológica e cósmica. O problema está em saber por que o processo cósmico chegou ao homem, a abertura de consciência. Por que não ficou no gafanhoto, no camelo, no leão, no tigre, no asno, no cachorro, por que chegou ao homem? Que significa o homem? Um ser vivo que tem consciência de sua própria mortalidade. Esse é o enigma que nós morremos sem decifrar. É um enigma: o que é a consciência? A consciência é consciência do tempo e da morte. Por que nos é dada essa consciência do tempo e da morte? O animal está aquém da felicidade e da infelicidade. Como está aquém do bem e do mal. O ser humano, não. E, por isso, há pessoas tão aflitas, tão preocupadas com a morte. Eu não tenho preocupação com isso. A morte me surpreenderá – eu não sei quando, nem como, nem onde – eu fazendo o que devo fazer: preparando a minha aula, escrevendo o livro, escrevendo o artigo para a Tribuna da Imprensa, estou cumprindo o dever, o que a minha consciência me impõe que faça, a consciência de um personagem que se considera um revolucionário, um marxista, que acha que a história tem um sentido e a minha vida passa a ter um sentido na medida em que passo a trabalhar em favor da realização do sentido da história.

SC - Se o sr. fosse escrever a Nicômaco, o que lhe diria?

RC - Já li essa ética mais de uma vez. Aristóteles diz o seguinte: que a ética é uma ciência prática que visa a transformação do homem. O que é a cultura, o que é a educação? Não é transformar o homem? O homem não nasce nem educado nem culto. O homem é uma mera possibilidade de educação e de cultura. Ninguém nasce educado. Por isso há pessoas educadas e cultivadas e pessoas mal-educadas, deseducadas e incultas. Ainda ontem um amigo nosso, esse que esteve em Budapest, levou a filha, uma moça de 32 anos, que meteu os pés pelas mãos. E acabou dizendo que o ser humano não muda, é sempre o mesmo. Eu disse: essa é a tese conservadora por excelência. O ser humano é a sociedade humana. O homem, pinçado da sociedade, é uma abstração. Então, se o ser humano não muda, a sociedade não muda. É a tese conservadora, eleática, parmenídica, por excelência.

SC - *Interessante como Hegel é quem mais põe ao avesso o conceito de abstração; aquilo que correntemente é concreto, em Hegel é abstrato – e vice-versa.*

RC - Tenho um amigo, um ex-deputado federal, que hoje está escrevendo livros, o que, nele, é um mecanismo de compensação, porque ele é um político. Foi deputado federal, líder etc: José Jofily Bezerra de Melo, mora em Londrina. Uma ocasião ele me disse: você sempre gostou de abstrações. Equívoco total! As ciências particulares é que lidam com abstrações. Só a filosofia se preocupa com a totalidade. Só a filosofia se preocupa com o não abstrato. O abstrato é o parcial, o abstraído, o retirado de uma totalidade. Veja os equívocos! Só o filósofo se preocupa com a totalidade. Esse é o projeto filosófico desde Tales de Mileto: a apreensão do real enquanto totalidade. A apreensão crítica é a consciência crítica da totalidade. Isto é filosofia, tem sido.

SC - *Estou lendo um livro de Ladrière, um pensador de Louvain, sobre filosofia e ciência, Os desafios da racionalidade. Também ele aborda o problema por esse lado, mas dentro de uma perspectiva fenomenologista. Bem: no 2º tomo da Introdução à filosofia, 2ª parte, o sr. discorre sobre o assunto. E, por falar nesta obra, é ela o seu projeto atual?*

RC - Sim, é esta obra. Em termos de livros, é esta obra. Estou terminando Descartes. Pretendia fazer no próximo tomo as três correntes principais da filosofia moderna: o racionalismo cartesiano, o empirismo inglês e o idealismo alemão. Mas já estou pensando em desdobrar o próximo tomo em dois volumes. Se eu escrevi 100 páginas sobre Aristóteles, quantas vou escrever sobre Hegel? Pelo menos outras tantas. E Kant? 100 páginas. Mais 50 sobre Fichte e 50 sobre Schelling já são 300 páginas. Com mais 400 que vou escrever sobre o racionalismo cartesiano e o empirismo inglês, vai ser um livro, quando impresso, de 500 páginas! Fica muito caro, a edição é mais difícil, demora mais, composição, revisão – e atrasa! Então estou pensando em fazer o

seguinte: terminado o racionalismo cartesiano e o empirismo inglês, eu publico; em seguida publico a outra parte, quer dizer, eu subdivido o próximo tomo em dois e deixo o idealismo alemão para publicar depois.

SC - E a gente vai ficar com a expectativa de Hegel para mais tarde!

*RC - Sim, mesmo porque isso dá um trabalho doido, eu sei. Tenho que ler alguns textos que não li. Agora mesmo comprei em São Paulo, na Livraria Francesa, um texto de Fichte que eu não tinha. Porque estudar filosofia no Brasil é tirar água de pedra. Nem livros você encontra. Eu xeroquei livros da Biblioteca Nacional. Por exemplo: há uma biografia clássica de Descartes, de Adrian Bahier, que não encontrei em lugar nenhum. Fui à Biblioteca e li num xerox. O *Discurso Preliminar*, de D'Almeida, que é um texto muito importante, que é a apresentação da *Enciclopédia*, também xeroquei na Biblioteca...*

SC - Nada como fazer como esse embaixador do Brasil que está escrevendo sobre o Olhar Iluminista, o Rouanet, que, como embaixador, pode ir a toda parte. Para essa palestra sobre o iluminismo ele foi a Genebra e obteve uns textos difíceis da Enciclopédia, que depois usou no curso da Funarte sobre o Olhar...

RC - O olhar! Eu sugeri a eles que fizessem um curso sobre o Paladar, dedicado aos gastrônomos, os gourmets; sobre a Audição, dedicado a musicólogos; sobre o Tato, dedicado a cegos; sobre o Faro... Coisa ridícula: o Olhar! São uns idiotas, que não sabem de nada, de coisa nenhuma. É um curso de aparato! São vinte e cinco aulas, dadas por 25 professores diferentes, dona Marilena está lá, é claro, é pau para toda obra. Tem cabimento isso? Eu conversei com eles, sabe? Eu sugeri um curso de filosofia da arte, no mundo e no Brasil, que era o mais adequado, não é? Afinal, Funarte! Deve dar teoria da arte e história da arte, no mundo e no Brasil, história da arte universal, todas as artes, e história da arte no Brasil. Eles querem curso de aparato, duzentas, trezentas pessoas e acham que é um êxito absoluto!

SC - E mais outras tantas em salas paralelas, com vídeo...

RC - Não leva a nada, isso. As cabeças estão muito confusas, estão caóticas. Trata-se de pôr ordem nas cabeças. E eles fazem o contrário: contribuem para a desordem. Não há nada a fazer.

SC - Dr. Corbisier, estou preocupado com seu horário. Ouvi o sr. falar ao telefone que tinha um jantar...

RC - Mas isso é entre oito e meia e nove horas.

SC - *O sr. gostaria de acrescentar algo?*

RC - Eu vou lhe passar alguns livros meus que o sr. não tenha e também cópias de artigos meus publicados na imprensa, que são importantes, pois eu não fico apenas no livro, não. Comento também os fatos do cotidiano à luz do marxismo. Eu sou o único marxista brasileiro que faz isso.

(Roland Corbisier levanta-se, confere livros e artigos e volta).

RC - (Listando os artigos) Crise do vernáculo, Sobre o maquiavelismo (2 artigos), Falência do liberalismo, Intervenção do estado, Inflação e congelamento, Inflação e luta de classes, Mobilização popular, Os donos do século XX, Apelo às esquerdas (I e II), A filosofia do lugar-comum, Podre de rico (ninguém é podre de pobre! É a riqueza que apodrece!), Reflexões sobre o futebol (uma filosofia do futebol, em quatro artigos. Há mártires do futebol, pessoas que morrem de infarto do miocárdio), O reconhecimento de Cuba, 10 artigos sobre a violência (as raízes da violência, um ensaio de 40 páginas), A democracia e o dinheiro (3 artigos), Introdução ao existencialismo, Irracionalismo e fascismo, O suicídio das esquerdas, Declaração de voto, Sobre a derrota do populismo, Punhalada pelas costas, Significação da greve, O que poderia ser um pacto social, Papel histórico da burguesia, Balzac e o marxismo, Por que malogrou o cruzado, Reino da Dinamarca (não há "algo de podre", não, é o reino que está podre, há algo que não está podre no reino todo que está podre), O que resta do carnaval, Plataforma socialista, Banqueiros e bancários, Não houve revolução, O marxismo não está dividido, Significação da dialética, Filosofia do direito, Hegel e a liberdade (4 artigos), Falência da burguesia (não é a burguesia que está no poder?), Álvaro Vieira Pinto (único artigo publicado na imprensa até hoje sobre Vieira Pinto desde sua morte, único!).

SC - *Quando foi a morte dele?*

RC - Em agosto do ano passado (1987). (Segue listando os artigos): O preço da liminar, Dialética e revolução, Parlamentarismo e presidencialismo, Capitalismo ou socialismo? (6 artigos).

SC - *Obrigado.*

RC - Isto vai até setembro de 87.

SC - *Minha intenção não é fazer um trabalho desses que param na Antigüidade grega! Quero chegar até ao dia de hoje. Minha dissertação de mestrado sobre Política cultural foi defendida em 87 e eu trouxe a discussão do assunto até 87. Eu acho que escrever como se fazia nos cursos acadêmicos, em que o professor chegava no máximo até Aristóteles e parava...*

RC - Não tem sentido!

SC - *O sujeito dava ciências naturais e parava em Newton... a coisa nunca chegava até à atualidade. O aluno nunca tinha a curiosidade saciada. E hoje? E para a minha vida atual? O que acontece?*

RC - E é de hoje que se trata!

SC - *Realmente eu gostaria de fazer um trabalho sobre a sua obra, dentro das minhas possibilidades, mas que realmente trouxesse o assunto até hoje.*

RC - Para isso esses artigos são muito importantes.

SC - *O que o sr. me recomenda de trabalhos sobre a sua obra?*

RC - Não sei se já há alguma coisa a respeito, não sei.

SC - *Talvez sobre o ISEB e os isebianos em geral...*

RC - Isso sim. Sobre minha obra em particular, não.

SC - *Sobre o ISEB... O que o sr. acha desse ISEB: fábrica de ideologias?*

RC - Não gostei. Há uma tese sobre o ISEB, que está aí, olhe, de uma moça que esteve comigo, ela estava em Paris – e eu dei tudo que tinha a ela, ela xerocou tudo e fez uma tese assim muito acadêmica sobre o ISEB. E só agora me deu um exemplar, porque eu reclamei. Algum dia ainda vou contar a história do ISEB, porque só eu sei das coisas como realmente se passaram. Mas não tenho tempo de escrever essa história agora. Mal vou ter tempo, se não morrer antes, de acabar este livro. Eu me meti numa empreitada tremenda! Pretendia publicar um livro em um volume e vou publicá-lo em seis volumes!

SC - *O sr. tem dois publicados e um no prelo. O outro já está escrito?*

RC - Estou começando o quarto.

SC - *Ainda tem chão...*

RC - Muito, muito.

SC - *Obras sem serem diretamente sobre o seu trabalho, mas que de alguma maneira poderiam ajudar a elucidá-lo, o que o sr. me recomendaria?*

RC - Não, porque é uma obra em curso. Enquanto a pessoa não morre, a obra está em curso. Eu sou uma pessoa muito incômoda, muito agressiva; eu incomodo muito. Você vai ler esses artigos e perceber que neles eu vou até ao fim, é pregação revolucionária todo sábado. Há amigos e alunos meus que só compram a Tribuna aos sábados, recortam os artigos, guardam. Isto aqui, por exemplo, é feito por um aluno. O Hélio Fernandes disse o seguinte: "Os artigos do ex-deputado e professor Roland Corbisier são literalmente devorados; aqueles que não encontram a Tribuna aos sábados vêm ao jornal para comprar! É um dos poucos que sabem escrever e sabem o que dizem". Hélio Fernandes, diretor do jornal.

SC - *Uma opinião muito valiosa, porque o Hélio Fernandes é um homem muito inteligente, sem temor...*

RC - É um panfletário, mas...

SC - *Mas contribui, é corajoso...*

RC - Tem boa memória...

SC - *Outro dia ouvi-o na televisão sobre a dívida externa...*

RC - É a especialidade dele!

SC - *Mostrava que o Brasil nos últimos 30 anos...*

RC - Em *Filosofia e crítica radical* tenho um artigo sobre os contratos de risco, que não foi publicado, porque eu cheguei ao jornal e já havia uma ordem, do Armando Falcão: não se falava mais no assunto! Naquela ocasião a dívida era de 20 bilhões, e hoje é de 120 bilhões: uma loucura! Jamais será paga. Mal podemos pagar os serviços da dívida, quanto mais a própria dívida!

SC - *O Hélio Fernandes diz que, nesse período, em que a dívida cresceu de 20 para 120, nós pagamos 300 de juros!*

RC - *Então está paga a dívida, mais do que paga! Há outra coisa que vou ver se acho... Aqui está, uma revista cultural da IBM, sem nenhum anúncio, distribuída internamente entre os funcionários, com um longo artigo meu sobre "Ciência e filosofia", que, modéstia à parte, acho bom e importante.*

SC - *Não está incluído em nenhum livro?*

RC - Não.

SC - *São Pedro da Aldeia é perto daqui?*

RC - 150 Km. É um porto lacustre, entre Iguaba e Cabo Frio, onde há diversas cidades que são portos lacustres: Araruama, Iguaba, São Pedro... Cabo Frio já é mar. A lagoa de Araruama é de água salgada e nasce em Cabo Frio. São Pedro tem inúmeras praias. Ali tenho uma casa na praia, uma casa colonial, rústica, tosca, mas confortável. E lá todo fim de semana me concentro, sem televisão nem rádio nem telefone. Não aparece ninguém. É o isolamento, a concentração total! Trabalho horas e horas a fio.

SC - *Conversa com os pescadores?*

RC - Não, não tem pescadores. Ali não. Os pescadores estão em Arraial do Cabo... ali não tem mais pescadores. Desapareceram.

SC - *Bem, então acho que é isto...*

RC - É. E ficamos em contato, porque se não se realizar esse curso na Cândido Mendes...

(seguem-se detalhes práticos sobre um possível curso de Roland Corbisier em Campinas; uma digressão sobre Mikhail Bakhtin; e as despedidas).

ANEXO 2

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS BRASILEIROS CERTIFICO QUE O SR. <u>Sérgio Eduardo Mendes Castanho</u> CONCLUIU O CURSO EXTRAORDINÁRIO DE INTRODUÇÃO AOS PROBLEMAS DO BRASIL, REALIZADO PELO INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDOS BRASILEIROS, EM CAMPINAS, ESTADO DE S. PAULO, SOB O PATROCÍNIO DO CENTRO DE CIÊNCIAS, LETRAS E ARTES, NOS MESES DE MAIO E JUNHO DE 1960. RIO DE JANEIRO, 22 DE <u>Junho</u> DE 1960. <u>Rogana Cavini</u> DIRETOR
--