

ANA LÚCIA LANA NEMI MARTINS

Espanha e Brasil : o ocidente possível no pensamento de José Ortega y Gasset e Almir de Andrade

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação da Prof. ^a Dr. ^a Élide Rugai Bastos.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese de Doutorado defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em

18/03/2003

Prof. ^a Dr. ^a Élide Rugai Bastos (UNICAMP)

Prof. Dr. Milton Lahuerta (UNESP – Araraquara)

Prof. Dr. André Pereira Botelho (UFRJ)

Prof. ^a Dr. ^a Walquiria Domingues Leão Rego (UNICAMP)

Prof. Dr. Fernando Antonio Lorenço (UNICAMP)

Prof. Dr. Roberto de Arruda Barbato (UNIP)

Prof. Dr. Rubem Murilo Leão Rego (UNICAMP)

Campinas 2003

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE	<u>Be</u>
Nº CHAMADA	<u>TUNICAMP</u>
	<u>M 366 e</u>
V	EX
TOMBO BCI	<u>59144</u>
PROC.	<u>124103</u>
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	<u>R\$ 11,00</u>
DATA	<u>09/06/03</u>
Nº CPD	

CM00184054-1

813 10 293994

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

M366e Martins, Ana Lúcia Lana Nemi
Espanha e Brasil : o ocidente possível no pensamento de José Ortega Gasset / Ana Lúcia Lana Nemi Martins. - - Campinas, SP : [s. n.], 2003.

Orientador: Elide Rugai Bastos.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Ocidente. 2. Deficiência cultural. 3. Estado nacional.
4. Brasil – Estado Novo, 1937-1945. 5. Espanha – Política e governo, 1875-1935. I. Bastos, Elide Rugai. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Há muitas “presenças” nas linhas desta tese que cabe destacar e agradecer. Meus pais, irmãs e irmão, mais recentemente os meus cunhados, cujas indagações constantes sobre o momento de finalização impediram a perda de fôlego ao longo do caminho.

Gostaria de agradecer à Fapesp que incentivou todos os estudos que realizei até aqui, nos estudos de Iniciação Científica, de Mestrado e, por fim, neste doutorado, incluindo-se aqui o tempo de estudos na Espanha, onde tive a oportunidade de pesquisar as mais recentes leituras da obra de Ortega na Fundação José Ortega y Gasset, além de pesquisar na Biblioteca Nacional de Madri, no Ateneo de Madri – fundado em 1835 e fechado durante a ditadura, muito freqüentado por Ortega, tem sido um lugar de encontro e debate intelectual desde então – e na Real Academia de História.

Agradeço ao CPDOC que me atendeu à distância, por e-mail ou telefone, todas as vezes que solicitei, inclusive remetendo-me material de entrevista. Neste mesmo sentido, agradeço às bibliotecas do IFCH/UNICAMP, História e Geografia/USP, Faculdade de Direito da USP e Central da FFLCH/USP. Estas duas últimas guardam, respectivamente *Da interpretação na psicologia* e *A verdade contra Freud*, textos de Almir de Andrade em sua primeira edição cuja acidificação das páginas impede a retirada e o xerox, fato que me manteve nessas bibliotecas por vários dias de estudo e, sempre, com boa acolhida dos funcionários que, devido ao estado dos livros, demoravam a localizá-los, posto que se encontravam nos catálogos, mas não à disposição do leitor nas estantes. Agradeço, ainda nesta direção, à Divisão de Arquivos do estado de São Paulo.

Agradeço aos colegas do Centro de Estudos Brasileiros – CEB – da Unicamp que ajudaram esta historiadora de ofício a caminhar pelo labirinto do pensamento

social, especialmente durante os estudos que conduziram ao seminário “A Idéia de Brasil Moderno” realizado no CEB em novembro de 2000. Gostaria de lembrar especialmente o André e o Alexandro, o primeiro disponível até para “pesquisar” informações no Rio de Janeiro quando meus compromissos familiares me impediam de viajar.

Muito difícil qualificar o necessário agradecimento à professora Élide Rugai Bastos que orientou esta pesquisa, pois, além de indicar os caminhos do pensamento social no Brasil e na Espanha, soube conduzir a pesquisa nos limites urgentes da sua produção formal, apontando os nexos possíveis e a perda deles pela pesquisadora, o que não raro acontecia.

Por fim, agradeço especialmente ao João e à Mariana, cujas presenças “nos arredores do computador” , como ela diz do alto dos seus oito anos, demonstraram paciência e carinho.

RESUMO

Este trabalho pretende apontar a proximidade do discurso político de dois intelectuais, um espanhol, José Ortega y Gasset, e outro brasileiro, Almir de Andrade. Formador o primeiro, e herdeiro o segundo, dos debates intelectuais situados nos anos 20 e 30 nos seus respectivos países, ambos apresentam leituras sobre a “cultura nacional” que destoam das tradições políticas liberais sugeridas pelo mundo dos cidadãos construído a partir da Revolução de 1789. O estudo da trajetória e do contexto intelectual de cada um dos autores permitiu observar um traço geracional nos conteúdos de suas obras, especialmente no que diz respeito à idéia de crise da cultura ocidental, à crítica do pensamento liberal e à busca de um sentido histórico que pudesse ancorar a construção do Estado nacional nos seus respectivos países. O objetivo é mostrar que os dois autores, nos anos 30, sugeriam um modelo de modernização e ocidentalização para seus países que, no limite, inviabiliza a inserção da nação no mundo ocidental dos cidadãos.

ABSTRACT

This piece of work aims at pointing out the proximity between two intellectuals, Ortega y Gasset, Spanish, and Almir de Andrade, Brazilian. The former, participant of the 1920's and 1930's intellectual debates in his country and the later responsible for the debates in Brazil. Both present views upon the "national culture" putting themselves in a unique position apart from the traditional liberal policies suggested in the world constructed after the French Revolution. Studying the intellectual context of each of the authors, allowed us to observe generational traces in their writings, especially when it comes to the idea of a western culture crises, criticism on the liberal thought and the search of historical route to be the basis of the construction of a National State. Therefore, the goal here is to show that both authors, in the 1930's, suggested a model of modernization for their countries, that, could make possible insert the State in the western world of citizens.

APRESENTAÇÃO

Este trabalho compõe-se de uma Introdução, duas partes e Considerações Finais. Na Introdução do trabalho procuramos analisar a proximidade das propostas de José Ortega y Gasset e Almir de Andrade com base na constituição atrasada do Estado moderno e liberal de base capitalista nos seus respectivos países, conteúdos de um debate que, acreditamos, apontam para as possibilidades de inserção da Espanha e do Brasil no chamado mundo ocidental.

Na primeira parte – “Almir de Andrade e o Brasil” – apresentamos as idéias deste doutrinador do Estado Novo assim como o lugar social da sua produção. Para tanto dividimo-la em três capítulos. O primeiro capítulo, “*Aspectos da cultura brasileira*”: o Brasil entre o ocidente e o oriente”, analisa o primeiro texto de intervenção de Almir como doutrinador do Estado Novo, seu objetivo era apontar as características da cultura nacional que, no seu entender, comporiam os fundamentos do Estado Nacional proposto pelo autor. O segundo capítulo, “*Força, cultura e liberdade: texto oficial e solução autoritária – o ocidente impossível*”, discute os conceitos de cultura e nação desenvolvidos pelo autor na lógica de suas propostas políticas e culturais. O terceiro capítulo, “Almir de Andrade: polígrafo, publicista e doutrinador do Estado Novo”, busca inserir a produção de Almir no debate sobre a ação dos intelectuais no seio do Estado Novo.

Na segunda parte – “Ortega y Gasset e a Espanha” –, seguimos a mesma rota para o pensador espanhol. No primeiro capítulo, “*A Espanha, a crise do sistema colonial e os nacionalismos*”, procuramos aprofundar o debate sobre os nacionalismos espanhóis e as propostas regeneracionistas do século XIX que adentram o XX denunciando a cisão entre a Espanha vital e a Espanha oficial. O segundo capítulo, “Ortega y Gasset no debate espanhol: a Espanha e o ocidente possível”, apresenta a trajetória intelectual do autor espanhol buscando seus nexos nos problemas culturais

que compunham o caldo do debate intelectual sobre as possibilidades de futuro da Espanha e o novo Liberalismo proposto por ele. O terceiro capítulo, “Os fundamentos da cultura ocidental: a Espanha e o ocidente impossível”, aponta os fundamentos de liberdade e concórdia que compõem a cultura ocidental no entender de Ortega, e discute os limites deste projeto de ocidentalização sugerido por ele.

Nas Considerações Finais procuramos analisar o contexto geracional dos dois autores a partir das proximidades dos conteúdos de suas análises e propostas apontadas na Introdução e desenvolvidas nas duas partes nas quais analisamos o pensamento dos dois autores em separado.

SUMÁRIO

Introdução	13
Intelectuais nos anos 20.	20
I. Almir de Andrade e o Brasil.	37
1. " <i>Aspectos da cultura brasileira</i> ": o Brasil entre o ocidente e o oriente.	39
2. " <i>Força, cultura e liberdade</i> ": texto oficial e solução autoritária – o ocidente impossível.	51
3. Almir de Andrade: polígrafo, publicista e doutrinador do Estado Novo.	77
II. Ortega y Gasset e a Espanha.	105
1. A Espanha, a crise do sistema colonial e os nacionalismos.	107
2. Ortega y Gasset no debate espanhol: a Espanha e o ocidente possível.	123
3. Os fundamentos da cultura ocidental: Espanha e o ocidente impossível	157
Considerações Finais.	179
Bibliografia	205

INTRODUÇÃO

“SÓ O VIGOR DO CAPITALISMO INDUSTRIAL BRITÂNICO NA SUA NECESSIDADE ÀS VEZES SÔFREGA DE MERCADOS NÃO SÓ COLONIAIS COMO SEMI-COLONIAIS PARA A SUA PRODUÇÃO, DE REPENTE IMENSA, DE ARTIGOS DE VIDRO, FERRO, CARVÃO, LÃ, LOUÇA E CUTELARIA – PRODUÇÃO SERVIDA POR UM SISTEMA VERDADEIRAMENTE REVOLUCIONÁRIO DE TRANSPORTE – CONSEGUIRIA ACIZENTAR, EM TEMPO RELATIVAMENTE CURTO, A INFLUÊNCIA ORIENTAL SOBRE A VIDA, A PAISAGEM E A CULTURA BRASILEIRA. (...) O BRASILEIRO DO LITORAL OU DE CIDADE VIVEU, DURANTE A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX – NA VERDADE DURANTE O SÉCULO INTEIRO – SOB A OBSESSÃO DOS OLHOS DOS ESTRANGEIROS. (...) ERAM OLHOS DO OCIDENTE. DO OCIDENTE BURGUESES, INDUSTRIAL, CARBONÍFERO, COM CUJOS ESTILOS DE CULTURA, MODOS DE VIDA, COMPOSIÇÕES DE PAISAGEM, CHOCAVAM-SE AS NOSSAS, PARTICULARMENTE IMPREGNADAS DE SOBREVIVÊNCIAS DO ORIENTE.” (FREYRE, 1977, VOL. II: 424 E 426)

A longa citação de Gilberto Freyre justifica-se pelo fato de trazer em si os termos em que se colocavam os debates sobre a constituição da nação brasileira nos anos 20 e 30. Indagavam-se os debatedores sobre a formação mesma da nação. Deveria o Brasil voltar-se para suas raízes ibéricas e assumir sua constituição híbrida enquanto espaço de encontro do oriente com o ocidente por meio dos braços português, africano e índio? Deveriam os brasileiros educar-se nos moldes da cultura tipicamente ocidental fundada nos princípios científicos e progressistas do industrialismo e nos princípios políticos da igualdade e da liberdade tal como sugeriam os burgueses da França, Inglaterra e EUA?

A primeira sugestão implicava em uma solução de caráter cultural posto que ao considerar o orientalismo do Brasil descartava a possibilidade de organização política e social da nação dentro do projeto ocidental do liberalismo.¹ No limite, era este um projeto conservador porque desqualificava a população para o exercício da cidadania burguesa. Como não éramos um povo ocidental “puro” não poderíamos assumir um projeto político cuja gestação e desenvolvimento tivera lugar em sociedades marcadamente ocidentais. Caberia, então, um projeto que pudesse dar conta daquele hibridismo constitutivo do Brasil. O agente social capaz de levar adiante tal projeto, reunindo e legitimando dentro de si as diferenças regionais, seria o Estado, representando este a continuação da vida cultural e pública da nação.

Pretender constituir o Brasil dentro de características especificamente ocidentais significava, do ponto de vista prático, assumir um projeto de educação das massas tanto para o exercício da cidadania quanto para a aceitação dos princípios da ciência como norteadores da vida política e social. Mas, acima de tudo, implicava em considerar que o

¹ Cabe apontar que os dois autores que estudamos aqui são críticos do que se convencionou chamar de *modernidade ocidental* e que Gilberto Freyre, na citação do início desta Introdução, caracteriza como sendo

espaço público possui instituições cujas características não são as mesmas da vida privada e exige, portanto, pessoas qualificadas para comandá-lo. A elite que governa e indica os caminhos de instrumentalização política das massas não se confunde, jamais, com a massa, em outras palavras, não há continuidade entre massa e elite, mas sim, hierarquia.

Se para os “orientalistas” a civilização brasileira já estava dada dentro do hibridismo que a caracterizava, faltando apenas encontrar meios de constituí-la politicamente por meio do Estado, para os “ocidentalistas” a educação pela ciência era o caminho para a civilização. (LAFUENTE, ELENA, ORTEGA, 1993: P. 378) Note-se que educar para a ciência aparece como uma postura a ser assumida em favor do progresso e das conquistas científicas, advogava-se a educação das massas no sentido de criar escolas e rever os currículos mas não se esperava que as massas produzissem conhecimento científico.

Em ambas as proposições, acreditamos, encontram-se as marcas dos textos produzidos pelo intelectual espanhol José Ortega y Gasset. A diferença entre as duas sugestões, parece-nos, reporta-se à existência, no Brasil, de áreas marcadamente agrárias e áreas industriais. Em São Paulo, por exemplo, o urgente era instrumentalizar as massas para que pudessem exercer a cidadania dentro dos moldes admitidos pelo projeto da nascente e crescente burguesia industrial que necessitava controlar os trabalhadores. Esta burguesia intentava legitimar o seu desejo de controlar o processo de ascensão das massas que se sindicalizavam e realizavam greves. Em outras regiões do Brasil a discussão assumia outro caráter: buscava-se uma solução de cunho cultural que permitisse enquadrar as massas e sua produção cultural no âmbito do Estado que deveria constituir a nação. Assim, enquanto em São Paulo assumia-se especialmente o discurso

burguesa, industrial e carbonífera, ao que poderíamos acrescentar, na mesma direção de Ortega e Almir,

orteguiano que subsume as massas nos limites da cidadania concedida pelas elites, incorporando ao discurso das elites uma característica pedagógica no sentido de educar e civilizar as massas, em regiões de configuração mais agrária, como o Nordeste e o Rio Grande do Sul, gestava-se um projeto onde o texto orteguiano oferecia suporte para a afirmação da continuidade entre os espaços público e privado de forma a descaracterizar a importância do exercício da cidadania nos moldes propostos pela Revolução Francesa, quais sejam, participação política e representação popular nos poderes públicos por meio de voto. De qualquer ângulo ou lugar que se quisesse olhar, “a sociedade de então, revela-se desafiadora e complexa” (GRANZIERA, APUD LORENZO e COSTA, 1997: 135):

“A sociedade tem base econômica e social agrária, mas o que fervilha é a vida urbana; na cidade existe um número significativo de indústrias, mas é o café que dita os rumos da política econômica; os serviços públicos multiplicam-se, mas na cidade, dificilmente chegando ao mundo rural; a política parece ser reservada aos profissionais liberais e aos militares, que são urbanos, mas o que o sistema eleitoral garante é a representatividade dos fazendeiros; a arte e o moderno insuflados da Europa também têm seu lugar na cidade – tangidos em geral pelos filhos dos ricos proprietários rurais –, mas a sociedade agrária é fechada e patrimonialista, aparentemente intangível por esse tipo de movimento.”
(IBIDEM)

É no caminho sugerido por esses desafios que cabe perguntar: como um mesmo texto pode fornecer subsídios para duas propostas de soluções políticas tão diversas? Cabe lembrar que tanto os “orientalistas” quanto os “ocidentalistas” tinham como pano de fundo para suas reflexões a mesma preocupação: criar mecanismos políticos-culturais que abrandassem os conflitos sociais iminentes no país em função do agravamento dos problemas de ordem econômica. A marginalização de amplos setores da população no

liberal, em sua versão individualista demais, e propensa à ruptura em detrimento da continuidade histórica.

campo já demonstrara seus resultados para os olhos dos homens de cultura do litoral: o cangaço e os movimentos messiânicos causavam estranhamento aos positivistas entusiastas da República. Da mesma forma, a limitação do direito de voto aos homens alfabetizados criara um número de eleitores que, por vezes, não chegava a 2% da população brasileira.

O texto orteguiano foi produzido dentro de um contexto sociocultural bastante parecido. O crescimento dos movimentos populares na Espanha em função do descompasso entre o campo arcaico e a modernização das cidades também colocava para os intelectuais deste país a importância de abrir espaço para dialogar com as massas. Enquanto as elites intelectuais brasileiras discutiam os termos da constituição da nação no plano político, as elites intelectuais espanholas debatiam os caminhos históricos que haviam levado um país que fora hegemônico na Europa a perder suas colônias e a ser considerado desimportante para a história do mundo pelos enciclopedistas.² Em ambos os casos a questão que fundava o debate dizia respeito aos termos do diálogo urgente com os setores populares marginalizados do campo político propriamente dito.

Ortega organizou seus textos e sua militância política no sentido da europeização da Espanha, solução política que permitiria a superação do sentimento de decadência decorrente da perda das últimas colônias e a recuperação da hierarquia entre elites e massas no plano social.

“Desde su mocedad – cuando ofreció a los españoles (1910) un llamativo y brevísimo programa: ‘España es el problema. Europa la solución’ – Ortega encarnó, más que ningún otro español, la voluntad de sincronía que movía crecientemente a

² Veja-se sobre o assunto: MARICHAL, Juan. *El secreto de España*. Madri, Taurus, 1995. Afirma o autor: *“No es arbitrariedad señalar que España era, para los filósofos del Siglo de las Luces, un país sin interés alguno, dominado todavía por frailes inquisitoriales y aristócratas ignorantes. Todos recordamos la pregunta y su respuesta, de la monumental Encyclopédie: ‘Qué debe la civilización a España? Nada.’”* (p. 345)

tantos centenares de españoles pertenecientes a la que podríamos denominar 'clase cultural'." (MARICHAL, 1995: p. 122)

Demonstrar a crise do Estado-nação e propor, como consequência necessária, a unificação da Europa significava afirmar a inserção da Espanha no mundo ocidental e negar a versão norte-americana da cultura ocidental que transformara, no seu entender, a ciência em artifício de uso cotidiano. Resgatar a história de Roma para demonstrar os princípios que constituíram a vida cultural do ocidente – a saber, a liberdade e a concórdia como fundamentos da vida pública –, significava afirmar que ocidente não era sinônimo de industrialismo e reforçar o princípio de hierarquia social pautado na divisão entre elites e massas.

“Traduzidas” para o Brasil as idéias orteguianas foram suporte para a afirmação do projeto político da burguesia paulista de um lado, e, paradoxalmente, do Estado Novo de outro lado. A São Paulo interessava modernizar e civilizar, para tanto era necessário educar as massas nos princípios da ciência e constituir um Estado capaz de represar os conflitos sociais. Às elites ligadas a regiões mais marcadamente agrárias, interessava garantir a continuidade do modelo patriarcal no âmbito da modernização, por isso valorizava-se o hibridismo como argumento contra o liberalismo e favorável ao fortalecimento do Estado como agente social da transformação “nos conformes da continuidade”. Este último projeto teve como porta-voz Getúlio Vargas.

Aliás, afirme-se, estranha ambigüidade do governo Vargas, de um lado pretender modernizar o país investindo na industrialização, de outro, utilizar-se em política do discurso orientalista cuja construção volta-se principalmente contra os efeitos do industrialismo na organização social e cultural da vida pública e privada... Mas talvez seja exatamente esta ambigüidade que fundamenta a constituição o Estado nacional em sociedades “atrasadas”: a impossibilidade de efetivação dos princípios norteadores do

liberalismo por ausência de portadores sociais que possam encaminhar sua implementação, acaba por justificar a ação do Estado que, representando as elites socioeconômicas, realiza a tradução dos princípios liberais e modernizadores e, “em nome da unificação da nação, procura trazer para si, para sua alçada, a exigência de renovação e os temas que eram colocados com base na dinâmica da sociedade civil (direito do trabalho, ensino público, legislação social, modernização e racionalização administrativa, cultura nacional et.)”. (LAHUERTA, APUD LORENZO e COSTA, 1997: 103)

Quais seriam os termos desta tradução? Qual Estado-nação poderia ser forjado no âmbito destes debates? Seria possível um Estado-nação marcadamente ocidental, ou nossa especificidade de traços orientais e ocidentais sugeriria uma solução diferenciada? É nossa intenção apontar certo traço geracional entre os intelectuais que se ocuparam deste debate em países dito “atrasados” nos anos 20 e 30. Para isso, destacamos dois intelectuais: um brasileiro, Almir de Andrade, e outro espanhol, José Ortega y Gasset.³ A produção do primeiro, comprometido com a constituição e a legitimação do Estado Novo, parece-nos, apresenta fortes traços das proposições orteguianas, intelectual comprometido com a reforma do Estado espanhol nos anos citados.

OS INTELECTUAIS NOS ANOS 20: IMPASSES E AMBIGUIDADES.

“Engendramos a diferença própria que caracteriza as grandes nações ou sofremos do excepcionalismo dos seres inviáveis? O

³ Almir de Andrade atuou como doutrinador do Estado Novo nos anos 30 e 40, mas traz dos anos 20 os conteúdos do debate sobre a “necessidade de unificação nacional” e as “expectativas de modernização.” (LAHUERTA, APUD LORENZO e COSTA, 1997: 105) Já Ortega, atua nos debates públicos desde os anos 10 do século XX, o que pode parecer paradoxal no que diz respeito ao “tom geracional” do qual falamos. Cabe, então, afirmar que nos interessa a atuação de Ortega na fundação e construção da República espanhola dos anos 30 quando sua atuação, assim como a de Almir nos anos de governo Vargas, traz para o debate e para a ação política expectativas comuns às de Almir de modernização dos seus países e crítica ao “ocidente liberal”.

gigantismo da metrópole paulista, o enigma do destino brasileiro, o que será de nós no próximo milênio?" (ALENCASTRO, Revista Veja, 20-01-1999: p. 15)

A frase de Luis Felipe de Alencastro, retirada de um artigo escrito para a revista *Veja*, recoloca, em termos mais contemporâneos talvez, o tema do enigma do destino de nações ditas atrasadas em função das relações de dependência estabelecidas com as nações onde o capitalismo alcançou níveis de desenvolvimento capazes de levá-las à preponderância no controle das rotas de comércio e produção e na definição dos caminhos políticos e sociais a serem adotados não apenas por elas, mas pelas nações que delas dependem.

A percepção do "atraso" e a urgência de sua superação foi tema de debate de todo o século XIX brasileiro quando, frente aos avanços da política imperialista⁴, tomava-se evidente para os "homens de letras" "a relação entre desenvolvimento cultural e crescimento material" (SEVCENKO, 1995: 81). A chegada das missões científicas nas primeiras décadas do século (como a francesa, em 1816, a austríaca, em 1817 e a expedição de Langsdorff patrocinada pela Rússia entre os anos de 1820 e 1825) e o modelo alemão de formação do Estado nacional na segunda metade do mesmo século, foram acontecimentos que contribuíram para a definição de um clima de debate intelectual que procurava definir os termos em que poderia se dar a modernização do Brasil e sua inserção no mundo dito ocidental. Definiu-se, assim, um certo "nacionalismo

⁴ O debate sobre os conteúdos da "política imperialista" possui muitas traduções no Brasil e na Espanha. Nos casos de Almir e Ortega seu conteúdo é basicamente cultural: há realidades culturais definidas pelas diferentes nações em suas circunstâncias e ao longo de suas histórias, tais realidades não devem ser substituídas por referências culturais externas à vivência nacional. Especificamente no caso de Ortega, há, além da crítica ao influxo externo à circunstância nacional, uma leitura positiva: há nações que possuem uma dinâmica de incorporação que permite acomodar diferenças culturais e formar, desta maneira, impérios em sentido positivo: "*La gestión moral y la imposición material van íntimamente fundidas en todo acto de imperar. (...) Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla*

intelectual" que procurava "inventariar" o Brasil, levantando suas características naturais, sociais e morais e , a partir destes estudos, apontar para uma ação reformadora que colocaria o país à altura das nações modernas "no seu sentido amplo: a obtenção de estágios mais desenvolvidos de cultura, riqueza, instituições, organização social, poder, etc." (PIVA, 2000: 19) Neste contexto, o intelectual que inventariava a sociedade brasileira e suas representações políticas e culturais era, também, aquele que instrumentalizava seus estudos na busca de uma transformação social. Fenômeno que não se restringia ao Brasil, ao contrário, parece ser característico de "sociedades arcaicas, assinaladas por elevadas taxas de analfabetismo e que passam por um processo vertiginoso de transformações estruturais" (SEVCENKO, 1995: 81) como as que marcaram o século XIX: os avanços da Revolução Industrial e o crescimento das teorias de superioridade racial decorrentes da vulgarização da teoria darwinista, colocavam para os intelectuais do período em países ditos "atrasados" a urgência da defesa nacional face aos avanços da política imperialista, assim como da estruturação e modernização do Estado nacional.

O estudo da Espanha a partir da experiência intelectual de José Ortega y Gasset permite apontar a fragilidade do discurso que, ao analisar a questão do "atraso", transfere o foco da análise do plano das relações políticas referidas a relações sociais e de trabalho concretas, para o plano das relações políticas referidas a argumentos culturais onde os elementos sociais que compõem complexas relações de trabalho explicam-se apenas pela simbologia presente nas suas representações. Um dos resultados políticos desta formulação, de caráter conservador, era a definição do intelectual capaz de, a partir de um diagnóstico sobre os "males da nação", sugerir seu futuro e encaminhar sua implementação. Assim, encontramos na experiência intelectual de Ortega e dos grupos com os quais conviveu -- notadamente os intelectuais da "geração de 98" e da "geração

dinamicamente. (...) Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de

de 1914" -- uma interrogação sobre o significado do ser espanhol, sobre sua identidade, sua origem e seu destino. Nesses dois grupos, a percepção da singularidade da experiência da nação em sua história trazia para o centro dos debates um estudo sobre as origens e o destino da nação, uma busca de continuidade e uma proposta de futuro. O tom "missionário" que caracterizou muitos dos discursos e textos dos intelectuais da época era indisfarçável:

"El año 1898 fue el determinante de una conciencia de naufragio en las minorías más atentas a los problemas nacionales, en las que estaban alerta, y provocó una poderosa renovación de la preocupación por España (...). Esta impresión de naufragio condujo, y esto fue lo más fecundo, a una actitud de radicalidad: aquellos hombres necesitaban imperiosamente saber a qué atenerse, no podían contentarse con convicciones vigentes y que habían sido sacudidas por los tremendos sucesos que acababan de experimentar. (...) Hubo en aquel momento una enérgica conciencia de la necesidad de renovación, de volver a empezar." (MARÍAS, 1996: 15)

Revisitar e reinterpretar o passado, diagnosticar os males do presente cuja origem encontrar-se-ia naquela visita, redefinir o papel do intelectual e conceituar a nação com base na sua história recontada, eis os elementos que compunham o caldo do debate político-cultural que se estabeleceu na Espanha do início do século XX: atormentada pelas derrotas de 1898 que redundaram na perda das últimas colônias, a nação teria que se enfrentar consigo mesma, buscar seus nexos internos e encontrar os caminhos dos seus nexos externos. O embate entre a Espanha oficial da Restauração, marcada pelo "turnismo" político entre conservadores e liberais, e a Espanha real, marcada pelas divergências sociais e pelos enfrentamentos políticos que exigiam uma reforma política e social, traduziram-se nos termos que opuseram a Espanha cívica, defensora das "regras do jogo" restauracionistas, e a Espanha cultural, defensora da revisão do passado e da

propósitos, de anhelos, de grandes utilidades." (ORTEGA Y GASSET, 1981: 32-33)

reformulação das "regras do jogo". O ano de 1898 foi, dessa forma, um ano de inflexão no debate cultural sobre a constituição e o futuro da nação espanhola.

No caso brasileiro poderíamos afirmar que o ano de inflexão seria o de 1930 quando, após a revolução, criaram-se condições para a radicalização e, paradoxalmente, a institucionalização de um fecundo debate intelectual:

"Talvez essa radicalização ainda tenha sido mais nítida num certo sentido próprio daquela fase, que consistia em procurar uma atitude de análise e crítica em face do que se chamava incansavelmente de 'realidade brasileira' (um dos conceitos-chave do momento). Ela se encarnou nos estudos brasileiros de história, política, sociologia, antropologia, que tiveram incremento notável, refletido nas coleções dedicadas a eles. (...) Deixando de lado o cunho mais conservador de algumas dessas coleções e de obras isoladas, digamos que a radicalização propriamente dita, crítica e 'progressista', teve como traços mais salientes, além da 'consciência social', a ânsia de reinterpretar o passado nacional, o interesse pelos estudos do negro e o empenho em explicar os fatos políticos do momento." (CÂNDIDO, 1984: 32)

Mas é o próprio Antônio Cândido quem alerta para a existência de um debate anterior, nas duas primeiras décadas do século (IDEM, p. 33), os anos 30 teriam sido os de institucionalização de um debate cuja origem encontrava-se nas décadas anteriores. Estudos como os de Luis Werneck Vianna sobre a polêmica entre Tavares Bastos e Oliveira Vianna (VIANNA, 1997), de Marco Aurélio Nogueira sobre as posições de Joaquim Nabuco quando da passagem da Monarquia para a República (NOGUEIRA, 1984) e de Ilmar Rohloff de Mattos sobre os embates entre Saquaremas e Luzias na composição dos jogos políticos do Brasil imperial (MATTOS, 1999), entre outros, apontam para a existência de um debate no século XIX e início do século XX, um debate marcado ora pela presença da escravidão que parece estar se acabando e a necessidade de normatizar as regras de convívio político e social, ora pela inviabilidade da nação marcada

pela anterior presença da escravidão e a necessidade de redefinir as normas daquele convívio.

Não temos, então, os anos 30 como os anos de inflexão que teriam provocado o debate mais urgente. Vamos arriscar outro caminho: era a escravidão que conferia unidade e uniformidade ao nacional no Brasil, era ela a base sobre a qual fundara-se a nação, é a percepção da possibilidade da sua ausência, especialmente depois das pressões inglesas que redundaram na abolição do tráfico em 1850, que deixou claro o futuro fim da escravidão e tornou urgente o debate em torno da questão sobre os fundamentos sociais e políticos da nação. Os anos de inflexão seriam, nesta lógica, aqueles que se localizam em torno do ano de 1888 quando, definitivamente, não era mais possível manter o fundamento da escravidão como definidor da nação, ou ainda, quando não era mais possível negar que este havia sido um dos fundamentos do Brasil como nação.

Mas se os anos 30 não são os da inflexão sóciopolítica que promove ou acelera o debate, eles são, sem dúvida, os anos em que a produção intelectual parece apontar para um caminho de debate mais claro sobre as origens dos males nacionais. Há no Brasil como que um descolamento entre os anos da percepção do problema, localizados em torno da abolição dos escravos, e os anos de sua análise mais profícua, exatamente os anos 30. Enquanto na Espanha o tema da "formação" da nação desenvolvera-se no século XIX sem a profundidade e a urgência de interferência pública que os anos em torno de 1898 exigiram (ENTRALGO, 1997; CACHO VIU, 1997; ABELLÁN, 1997), no Brasil os anos em que o problema tornara-se urgente não chegaram à formulação intelectual da questão em torno do tema da "formação" da nação. A partir dos anos 30 os textos de análise do "problema nacional" passam a refletir o incômodo com "ausência de linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de formação"

(ARANTES, 1997: 11) e compõem, dessa forma, os elementos de uma "experiência intelectual básica" (IBIDEM) que poderíamos assim resumir:

"(...) na forma de grandes esquemas interpretativos em que se registram tendências reais na sociedade, tendências às voltas, não obstante, com uma espécie de atrofia congênita que teima em abortá-las, apanhava-se naquele corpus de ensaios sobretudo o propósito coletivo de dotar o meio gelatinoso de uma ossatura moderna que lhe sustentasse a evolução." (IDEM: 11-12)⁵

A conclusão ancora-se nos estudos em torno da obra de Antônio Candido para quem o sistema literário constitui-se progressivamente "composto de autores, obras e públicos interligados, idealmente na escala própria da nação, a qual também vai se constituindo no processo." (SCHWARZ, 1999: 53) Balizada por influxos internos e externos, a formação nacional brasileira compõe-se de impulsos locais e universais que se articulam num todo irresoluto. O "Brasil" surgiu no contexto da expansão europeia dos séculos XV, XVI e XVII, sua formação tem por pressuposto a organização do mundo que se convencionou chamar de moderno. (PRADO Jr., 1999 e REIS, 1999) O estudo clássico de Antônio Candido (CANDIDO, 1997) aponta para a conclusão de um sistema literário que se formara às expensas da nação inconclusa. A experiência intelectual brasileira desenvolve-se em meio a esta dialética entre o universal e o local onde se forma o texto literário mas não se completa a nação. O que é ambíguo no processo formativo nacional, aquela dialética entre o universal e o local, é elemento formativo da experiência intelectual. Formada sob o signo da ambigüidade, a nação acaba por definir uma experiência intelectual que se forma em articulação com a nação que não se forma. Assim, num solo caracterizado pelo atraso em relação ao mundo moderno e ocidental que

⁵ O autor está se referindo, especialmente, aos textos de Caio Prado Jr., Antônio Candido, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

lhe teria dado origem, desenvolve-se uma experiência intelectual singular, marcada pelo sentimento do diálogo com a nação que aparece como enigma a ser decifrado. Este o elemento comum entre as experiências intelectuais do Brasil e da Espanha do início do século XX. O intelectual brasileiro marcado pelo sentimento de diálogo com a nação inconclusa, posto que ela se formara no mundo moderno dos cidadãos mas fundara-se na escravidão. O intelectual espanhol marcado pelo sentimento da nação que também se formara no mundo moderno dos cidadãos mas que se esfacelava diante da extensão da cidadania aos povos que haviam sido por ela submetidos quando de sua formação como nação no século XV. (FOX, 1997 e 1984)

Experiências de atraso que são diferentes, experiências intelectuais cujas marcas são diversas, também não há dúvida, (WALLERSTEIN, 1983) mas um importante e fundamental elemento em comum: era preciso conviver com o atraso assim como era necessário propor sua superação. Se a formação das duas nações fora marcada pela inserção no mercado mundial criado pela expansão mercantil da época moderna, era urgente verificar os termos da organização das duas nações diante deste mundo dito moderno e delas próprias. A conclusão apresentava-se, aos olhos dos intelectuais de ambos os países nas três primeiras décadas do século XX, sombria: o Brasil aparecia como nação que não se completara e a Espanha como nação que se esfacelava sem ter definido suas bases sóciopolíticas. Nos anos 30, essa percepção marcou o texto dos dois autores que estudamos aqui.

Muito se tem discutido sobre a especificidade do nosso atraso pelo fato do país ter se constituído sob a égide da dependência externa e sua organização social ter por base uma “tradição” escravocrata que durou três séculos (PRADO JR, 1999 e IANNI, 1996). Os conteúdos básicos da constituição do Estado nacional no Brasil seriam, exatamente, os reflexos presentes na economia da dependência do mercado externo, em função da

manutenção do modelo agrário e exportador herdado do período colonial, e a presença do elemento escravo como definidor das relações sociais e políticas. Diante de tal situação os termos do binômio igualdade e liberdade encontram-se totalmente invertidos: não é possível uma igualdade e uma liberdade que atendam apenas a uma parte da população enquanto à outra parte nega-se qualquer possibilidade de exercício do livre arbítrio. A Abolição dos escravos, embora nominalmente tenha significado a suspensão desta dicotomia entre homens com capacidade para serem cidadãos e homens incapacitados para tanto, acabou relegando os ex-escravos à condição de cidadãos impossíveis, especialmente depois que a República definiu como critério para o exercício do voto a alfabetização. Cabe lembrar, para corroborar a autora que, ao final do século XIX, 84% da população brasileira era analfabeta.

Além disso, o tecido social brasileiro possuía recortes que apontavam para uma grave situação fundiária onde trabalhadores rurais não encontravam meios de sobreviver em suas pequenas propriedades devido ao poder do latifúndio. A lei das Terras de 1850, anterior ainda à Abolição, acabou por radicalizar o problema quando definiu que a posse da terra só se efetivaria pela compra, o que aumentou o poder de domínio dos grandes fazendeiros, diminuiu as possibilidades de acesso a terra para os que não a tinham e dificultou a manutenção da terra para os camponeses que já eram proprietários. As camadas urbanas, por sua vez, não se mostravam capazes de exercer qualquer hegemonia no plano político, incluídos aí os diversos setores da burguesia nacional.

Neste contexto, o liberalismo, argumento político ao qual recorriam muitos intelectuais como instrumental básico de sua análise, e conteúdo dos debates sobre a modernização possível, não pôde ser conteúdo efetivo para a formação do Estado nacional no Brasil, embora também nunca tenha deixado de ser invocado como elemento de definição das leis e dos acordos entre as elites e, mesmo, como argumento da própria

elite quando interessada em cooptar os setores populares. Falava-se em igualdade e em exercício da cidadania, argumentos trazidos para o centro das discussões que norteavam a definição do governo após a proclamação da República, mas definia-se um “certo federalismo” que aumentava o controle dos coronéis sobre seus estados de origem e garantia a permanência do clientelismo nas regras do jogo político regional que se articulava, desta forma, em âmbito nacional. As mesmas elites que definiram os termos da Independência dependente, definiram os termos da República excludente repondo-se no poder por meio de alianças. Claro que a elite pernambucana, cuja principal característica era bater-se contra sua própria decadência desde o século XVIII, não pode ser completamente igualada à elite paulista, em ascensão econômica desde o início do XIX e voltada para a vida urbana, ou à elite do Rio Grande do Sul, em busca de projeção no cenário nacional. Mas as regras de composição e reposição do poder utilizadas para alijar as massas foram sempre as mesmas para qualquer destas elites: ao povo caberia, sempre e somente, o lugar de público.⁶ As decisões seriam, sempre e somente, comunicadas ao público pelos governantes. A modernização do país, a elaboração de um projeto de industrialização e a composição de um regime político dentro dos princípios liberais, se tal fosse possível, seria, então, um projeto das elites.

A incipiente burguesia nacional pôde, assim, dispensar os princípios liberais e democráticos no momento de efetivar-se no poder e organizar o processo de modernização do país dividindo suas “responsabilidades” com as chamadas elites tradicionais, mas é necessário considerar uma importante questão: o que caracteriza as sociedades em atraso em busca da modernização é a composição híbrida dos conteúdos desta mesma modernização; esta a semelhança que podemos notar em processos históricos de sociedades ditas atrasadas. A herança escravocrata – no caso brasileiro –, e

⁶ Reproduzimos o termo de Lima Barreto. No entender de Ortega e Almir, tal público é público porque não é

a herança do imaginário de conquistas do século XVI – no caso espanhol –, e ainda a herança medieval – no caso alemão –, se quisermos estender o argumento, podem ser consideradas como elementos que exerceram o mesmo papel em suas respectivas sociedades, a saber, o papel de forçar a existência de uma continuidade entre o antigo e o novo na constituição do moderno. Os resultados finais desses três processos de modernização tardia são, evidentemente, bastante diferenciados, mas conservam um importante e incômodo fundamento comum: os princípios democráticos de participação popular na gestão dos poderes públicos foram flagrantemente desprezados. Espanha e Brasil entraram, a partir da segunda metade da década de 30, em longos períodos de ditadura, enquanto a Alemanha assistiu à chegada ao domínio dos poderes públicos da “serpente” nazista gestada durante toda a República de Weimer.

Acompanhando o raciocínio de Carlos Nelson Coutinho (1980) sobre as possibilidades de modernização do Brasil diante do quadro social apresentado pelo país e contrapondo-se à formulação de Roberto Schwarz, afirma Marco Aurélio Nogueira:

“O ‘prussianismo’ predominante, ao modernizar em termos conservadores a economia e a sociedade, dificultava a formação das bases sociais (capitalistas) a partir das quais não só as idéias ‘entrariam no lugar’, como a cultura nacional encontraria novas e melhores condições para um desenvolvimento coerente e original, assimilando crítica e criadoramente as expressões intelectuais de origem européia. Dificultava, mas não impedia – as idéias, afinal, não estavam totalmente fora do lugar, nem nunca chegaram a estar. (...) elas vão cada vez mais ‘entrando no lugar’, tornando-se mais aderentes às realidades e aos interesses de classe que tentam expressar.” (NOGUEIRA, 1984: 64)

As idéias podem sim, conforme nos mostrou Lukács (LUKÁCS, 1971), antecipar acontecimentos, mas não podem existir sem um portador social definido a partir do qual seu próprio conteúdo encontre e reflita certa visão de mundo. Neste sentido, a tese da

capaz de constituir uma “opinião pública” capaz de ancorar e definir a ação do Estado.

adaptação continuada aos interesses manifestos dos setores que representava parecia nos incompleta: se as classes sociais que poderiam portar o discurso liberal não estavam definidas e operavam politicamente em conjunto com as elites de fazendeiros, como falar em adaptação continuada se o portador social da idéia não está definido? O “prussianismo” do período, de fato, dificultava mas não impedia a formação de bases sociais, conforme afirma Nogueira. Mas essa afirmação, acreditamos, pode referir-se apenas ao plano da produção, jamais ao plano da representação política, onde, até os dias de hoje, encontramos flagrantes elementos de exclusão política que vão das já muito denunciadas dificuldades de escolarização das camadas populares à falta de condições dignas de sobrevivência, motivo pelo qual ainda encontramos “bolsões” de pobreza onde se troca voto por comida ou peças de vestuário reproduzindo o favor que, pensamos, fosse apenas nossa característica colonial.

O liberalismo, enquanto conteúdo possível da modernização, era, sim, uma idéia fora de lugar, pois não foi concebido pelas classes sociais que aqui foram engendradas no processo de constituição do Estado nacional, sua origem reporta-se ao processo de constituição do mundo capitalista ocidental. Mas, também, considerando-se a inserção, mesmo que forçada pelo passado colonial, do Brasil no mundo capitalista, o liberalismo pode encontrar lugar em solo tupiniquim. Nesta lógica, a idéia liberal poderia estar e não estar fora do lugar ao mesmo tempo. Assim, o liberalismo, e especialmente as possibilidades de modernização, “giravam em falso” em solo nacional conforme afirmou Paulo Arantes: deles esperava-se a redenção do passado escravocrata, neles buscavam-se os argumentos que justificariam as movimentações políticas de 1930, mas deles escaparam os sujeitos políticos que deveriam “criar” o Estado nacional brasileiro após 30.

É nesse terreno de concepção ambígua de projetos políticos nos anos 20 e 30 deste século que se localizam os intelectuais interessados em apontar o caminho para a

modernização. A ausência de classes sociais definidas nos termos que o mundo capitalista havia engendrado na Europa ocidental e na América do norte, colocou, no primeiro plano da argumentação sobre como organizar um Estado numa sociedade de herança colonial ibérica, a divisão social entre massas e elites, a possibilidade de uma “revolução passiva pelo alto” e a concepção da democracia apenas pelo viés culturalista, temas também desenvolvidos em outro país dito atrasado, a Espanha, e especialmente pelo principal intelectual espanhol do período, Ortega y Gasset.

No Brasil e na Espanha esses são anos de intenso trabalho intelectual. A dificuldade em definir os conteúdos da modernização possível para a “língua nacional” se expressa nos vários usos e leituras que os termos liberalismo e democracia adquiriram nos dois países e movimentam a idéia da ocidentalidade possível ou não nestes países. No Brasil podemos citar Oliveira Vianna, para quem as dificuldades de organizar um Estado liberal eram prova cabal da sua ineficácia para solucionar os problemas gerados pela modernização do país, o que, segundo o autor, apontava a necessidade de uma solução de Estado autoritário. Já em Tavares Bastos, a versão americana do liberalismo era o modelo necessário a ser seguido. E em Joaquim Nabuco o liberalismo foi forte argumento de propaganda contra a instituição escravocrata, mas não foi suficiente para afastar o autor dos acordos com as elites dirigentes mesmo após a proclamação da República contra a qual tanto se bateu. Tais interpretações do Brasil, ao nosso ver, refletem a inconsistência dos projetos políticos que se colocaram para o país na virada do século e demonstram a ausência de classes sociais definidas nos termos do discurso proferido pelos mesmos projetos.

Na Espanha podemos lembrar os esforços da Liga de Educación Política fundada e liderada por Ortega e por intelectuais liberais interessados em regenerar o país por meio

da atuação política dos seus associados, cuja função principal deveria ser indicar os caminhos da modernização espanhola.

Aos intelectuais, nos dois casos citados, e os dois autores que estudamos acreditaram, naqueles anos 30, poder cumprir tal missão, caberia cobrir a lacuna que a ausência de classes sociais definidas nos termos em que a modernização ocidental e capitalista havia produzido deixara. Seria mesmo possível suprir aquela lacuna entre a sociedade civil e a sociedade política por meio desta “missão intelectual”? Lembráramos, nesta introdução, dois escritores, um brasileiro e outro espanhol, cujos modos de pensar e compreender o mundo podem indicar um caminho para esta tese:

“Com efeito, um dia de manhã, estando a passear na chácara, pendurou-se-me uma idéia no trapézio que eu tinha no cérebro. Uma vez pendurada, entrou a bracejar, a pernear, a fazer as mais arrojadas cabriolas de volatim, que é possível crer. Eu deixei-me estar a contemplá-la. Súbito, deu um grande salto, estendeu os braços e as pernas, até tomar a forma de um X: decifra-me ou devoro-te.

Essa idéia era nada menos que a invenção de um medicamento sublime, um emplasto anti-hipocondríaco, destinado a aliviar a nossa melancólica humanidade”. (ASSIS, 1998: 13)

“Pero yo me aferro a la cuestión. Ya, a fines del siglo antepasado, Nicolás Masson de Morvilliers hacía estas preguntas en su Encyclopedie methodique: ‘Qué se le debe a España? Qué há hecho España por Europa desde hace dos, cuatro, seis siglos? Eso digo yo. Qué há hecho España? Qué há producido España?

– Pues sí le parece usted poco... – murmuró Guzmán com sordo fastidio.

– Poco? Nada! Qué es lo que há producido? Sepámoslo.

– Troteras y Danzaderas, amigo mío; Troteras y Danzaderas.” (PÉREZ DE AYALA, 1991:422-23)

Nesta "novela intelectual" intitulada *Troteras y Danzaderas*, Ramón Pérez de Ayala retrata o ambiente intelectual de Madri no início do século XX e transforma em

personagens fictícios, intelectuais com os quais conviveu neste período. É possível encontrar, segundo estudo de Andrés Amorós (1972), Ortega y Gasset no personagem *Antón Tejero*, Benavente no personagem *Bobadilla*, Valle Inclán no personagem *Monte Valdés*, Maeztú no personagem *Mazorral*, entre outros. São elementos da novela o sentimento da decadência espanhola e seu distanciamento da produção intelectual europeia, a descrença nas possibilidades do individualismo numa nação que fracassara na definição dela mesma enquanto Estado-nação, a relação de determinação recíproca entre o universal e o nacional e, ainda, e especialmente, a atuação dos intelectuais no sentido da modernização do país.

Mas note-se o paradoxo: uma novela que se pretende intelectual por retratar exatamente o ambiente em que se davam os debates sobre a constituição e os rumos da nação espanhola, termina por parafrasear a Enciclopédia quando esta afirma que a Espanha não legara nada à humanidade, mostrando que o país não poderia ter legado mais do que o que tinha de melhor: *troteras y danzaderas*. O texto de Ayala aponta para a impossibilidade dos intelectuais assumirem a missão de redimir a nação e o faz "reproduzindo" parte do debate realizado pelos intelectuais para gerir o país. Poderíamos afirmar que o texto antecipa a derrota dos intelectuais que imaginaram ter chegado ao poder em 1931 quando ajudaram a fundar a Segunda República espanhola.

Na mesma direção, acreditamos, encontra-se o romance citado de Machado de Assis. Brás Cubas parece indicar uma grande solução quando, subitamente, o clima se desfaz e o personagem diz que inventou um emplasto hipocondríaco que irá redimir a humanidade de seus males. Novamente, aqui, poderíamos concluir: em solo nacional não produzimos mais do que emplastos que, ao final, talvez não passem de troteras.

Nos dois casos, parece-nos, encontra-se a metáfora do papel das idéias na composição e criação da nação em países marcados pelo atraso: engendramos a

diferença que caracteriza as periferias mas fomos criados na lógica do sistema que a tudo e a todos engloba, usamos idéias do centro do sistema para explicar a especificidade da periferia que, ao final, é parte do todo e não apenas periferia. Nossa racionalidade, se a temos, não pode produzir mais do que *emplastos* e *troteras*. Talvez por isso, aos intelectuais não tenha restado mais do que a percepção das ambigüidades sociais e políticas que podemos metaforar em *emplastos* ou *troteras*.

I. ALMIR DE ANDRADE E O BRASIL

“EM POLÍTICA, O VERDADEIRO DOUTRINADOR É O QUE INTERPRETA O SENTIDO DA EVOLUÇÃO SOCIAL SEM SE DESLIGAR DESTA, SEM ASSUMIR COMPROMISSOS COM IDÉIAS OU PROGRAMAS QUE LHE POSSAM TOLHER OS PASSOS E PARALISAR-LHE A AÇÃO, ENQUANTO OS FATOS SOCIAIS SE PRECIPITAM DIANTE DELE NO SEU INTERMINÁVEL VAIVEM”.

(ANDRADE, A., 1940: 60)

1. “ASPECTOS DA CULTURA BRASILEIRA”: O BRASIL ENTRE O OCIDENTE E O ORIENTE.

Almir de Andrade terminou de escrever *Aspectos da cultura brasileira* em 1938. O marco e argumento para a leitura do Brasil que apresenta no texto foi a Revolução de 30, quando, segundo o autor, “a cultura brasileira despertou para uma vida nova”.⁷ (ANDRADE, 1939: 07) Analisando aspectos da vida, da sociologia, da literatura e da cultura científica brasileira, Almir de Andrade advoga a especificidade da colonização e da constituição do Brasil. O colonizador português teria sido responsável pela criação de “formas típicas e originais de cultura no solo do novo mundo”. (ANDRADE, 1939: 70) A Revolução de 30 seria o momento de percepção e divulgação da singularidade de nossa formação nacional.

No livro citado, o autor busca essa singularidade na produção cultural brasileira analisando autores como Aleijadinho, Graciliano Ramos e Gilberto Freyre, entre outros. A Revolução de 30 é tratada como marco para a definição da originalidade brasileira porque teria permitido a emergência do debate acerca dos elementos político-culturais de formação nacional presentes na obra dos autores por ele estudados. Nesta linha de abordagem dos conteúdos relativos à questão nacional no Brasil, Almir de Andrade torna institucional um debate que surgiu no seio da produção cultural e política do país. Era fundamental, na visão do autor, apontar os conteúdos da “alma coletiva” do Brasil que vivia um momento de hesitação e criatividade, dividida entre usar modelos prontos importados da experiência ocidental ou criar modelos próprios, fiéis à experiência construída a partir da colonização portuguesa. Tal momento, o autor define como época

de crise de maturidade. Sem definir os agentes sociais ou políticos que constituiriam esta alma coletiva brasileira, Almir limita-se a apontar os caminhos desta alma que hesita diante da “solução vinda do exterior” mas que acaba por negá-la.

“Nós colocamos a sinceridade acima de tudo. Amamos o que é natural, espontâneo, desinteressadamente humano. Queremos construir o nosso destino pelas nossas próprias mãos, amoldá-lo às exigências mais íntimas de nós mesmos.” (ANDRADE, 1939: 25)

Nesse momento de crise de maturidade o autor constata um aspecto novo no estudo da realidade social brasileira. Tal aspecto teria sido colocado por Gilberto Freyre ao escrever sobre o Brasil utilizando-se do método histórico-cultural e buscando a verdade “não em face da ciência pura, mas em face da vida mesma”. (ANDRADE, 1939: 36) Gilberto Freyre teria trazido para o primeiro plano da sua argumentação os fatores sociais que constituiriam a cultura brasileira em detrimento dos fatores biológicos normalmente utilizados para definir caracteres étnicos e tão em moda nos debates políticos sobre qual a República que deveríamos construir no Brasil.

Almir de Andrade dialoga com Gobineau, Darwin e Mendel para demonstrar o que denomina tendências racistas que predominaram entre os etnólogos puros do Brasil antes da entrada dos textos de Gilberto Freyre no debate. Até então, a raça era considerada como principal fator indicativo do nível de evolução e cultura de um povo. O autor invoca o geógrafo Ratzel por ter feito a crítica ao racismo, mesmo não concordando com a tese de que o meio possa ser alavancado à condição de primeiro argumento no debate sobre a constituição e evolução de um povo:

“Na raça existem possibilidades – mas possibilidades que são modificáveis pelo meio e pela cultura: porque os caracteres adquiridos

⁷ Estamos usando a edição de 1939, editada no Rio de Janeiro pela Schmidt Editor. Usamos a primeira edição de todos os textos de Almir de Andrade para a escritura desta tese. Optamos por manter a grafia do autor nas citações.

por influência do meio e dos hábitos de vida se herdaram e se fixam nas gerações subsequentes.” (ANDRADE, 1939: 50-51)

O método histórico-cultural seria uma consequência deste debate sobre como definir uma raça porque equilibraria seus dois pólos encarando a raça por meio de uma série de fatores considerados sem hierarquias de validade. Dessa forma, hereditariedade, condições geográficas, sociais e econômicas, características morais, produção cultural, valores espirituais e características individuais são elementos trazidos para o debate, especialmente por Gilberto Freyre, inaugurando um método de pesquisa antropológica até então não usado nos estudos brasileiros. Método esse, que permitiria advogar a singularidade da alma brasileira porque trazia como argumento central a história cultural. Na releitura do método de Gilberto Freyre feita por Almir de Andrade uma definição de cultura era fundamental e o autor de esforça neste sentido:

“Toda cultura é expressão de vida. Traduz simultaneamente necessidades humanas de ordem essencial, inerentes ao homem enquanto ser, e necessidades atuais de determinadas sociedades, oriundas de certas formas concretas de adaptação humana no espaço e tempo. (...) reflete o homem, portador de necessidades específicas.” (ANDRADE, 1939: 54)

A definição de cultura sugerida pelo autor equilibra-se entre a existência de semelhanças fundamentais entre as muitas culturas e as diferenças, não menos fundamentais, dadas pela circunstância⁸ histórica de cada povo. Os conteúdos dessa circunstância seriam exatamente aquelas características geográficas, econômicas e

⁸ O conceito de circunstância foi sugerido por Ortega pela primeira vez em 1914, no texto *Meditaciones del Quijote* (ORTEGA Y GASSET, OC, I, 1987: 309-400). A formulação tem centralidade no pensamento orteguiano porque permite sugerir a nacionalidade possível com base na cultura partilhada pelas sucessivas gerações que ativam a roda da história no seu entender. Esta tradição, que propõe pensar o nacional com base em fundamentos culturais cujas pistas encontram-se na história e que advoga a continuidade como imperativo na construção dos fundamentos do Estado nacional, é um importante conteúdo dos debates sobre a regeneração e a vertebração da nação em países cuja construção do Estado nacional de base capitalista, moderna e ocidental, é atrasada em relação aos países capitalistas centrais. Veja-se sobre o assunto a

sociais, assim como os valores espirituais e morais de que falamos acima. Segundo Almir de Andrade, existiria um “humanismo fundamental” em todos os produtos culturais espontâneos dos diversos povos e que “emprestaria à espécie humana o sentido de sua unidade e o reconhecimento da sua identidade substancial”.(ANDRADE, 1939: 55) Da mesma forma que esse “humanismo fundamental” ou essa “identidade substancial” criaria necessidades comuns a todos os homens, independentemente do seu lugar no mundo, aquela circunstancia diferencial criaria necessidades circunstanciais que precisavam ser apontadas e enfrentadas naquele momento crucial de crise de identidade nacional que o autor observa nos anos 30.

Assim, segundo a argumentação de Almir, há vínculos de identidade que unem todos os homens, por exemplo, o fato de que todos somos modelados pelo meio. Mas há, também, diferenças fundamentais que separam os homens no tempo e no espaço. É neste lugar das diferenças que se produziram os preconceitos: na convivência entre povos diferentes o específico foi convertido em norma universal e usado como argumento contra o diferente. Almir de Andrade formulou um conceito de cultura que procura enaltecer sua faceta espontânea equilibrando identidade entre os homens e diferenças culturais, elementos universais e fatores circunstanciais. É com base nessa definição que o autor passa a analisar os processos de colonização perpetrados no chamado Novo Mundo. Sua abordagem desses processos é basicamente negativa: a colonização seria um ato que anularia a espontaneidade que deve caracterizar toda produção cultural. Nas suas palavras:

“Colonizar, entre os povos antigos, era vencer pelas armas, apropriar-se das terras e das riquezas, subjugar os vencidos pelas leis mais cruéis e mais duras.

O entusiasmo renovador do Renascimento humanizou os meios de colonização, que se ampliaram desmesuradamente com os grandes descobrimentos dos séculos XV e XVI. Humanização, entretanto, muito relativa. Humanização quase que de simples aparência. Porquê, se o recurso à força das armas e à escravização dos vencidos perdia o caráter guerreiro e cruel dos primeiros tempos, continuou de pé o recurso à força das couraças civilizadoras para a transplantação da cultura dos conquistadores para meios diversos. E restava um processo de escravização muito mais terrível que o da escravidão exterior pelas armas: era a escravidão das almas e das consciências, o esmagamento das manifestações mais espontâneas e profundas dos homens e dos povos conquistados, pela pressão tirânica das instituições e das leis dos colonizadores.

Toda cultura é um produto espontâneo, onde figuram sempre os dois elementos (...): elementos humanos específicos, e elementos atuais, próprios das condições particulares de adaptação a determinado meio e a determinado tempo". (ANDRADE, 1939: 58-59)

Nessa linha de abordagem dos fenômenos culturais, é a naturalidade com que os dois elementos citados pelo autor se expressam que definiria o grau de civilidade de um povo ou uma cultura. A civilização é definida pelo grau de espontaneidade na produção e manifestação cultural, jamais pelos resultados tecnológicos observados em edificações e conquistas materiais ou pelas proposições político-ideológicas de análise e organização da sociedade. A razão, enquanto elemento universal de constituição do homem, torna-se elemento constitutivo da diferença, seu maior conteúdo não é a universalidade, mas a circunstância. Para Almir, cada povo, assim como cada indivíduo, tem e constrói o seu próprio caminho para atingir o que o autor denomina de "plenitude evolutiva": "procurar esse caminho é a única solução verdadeira dos grandes problemas vitais".(ANDRADE, 1939: 61) A única possibilidade de encontrar e viabilizar uma proposta de organização

política e social de acordo com a realidade brasileira seria, dessa forma, olhar para o interior de nossa singularidade.

Os processos de colonização são criticados pelo autor na medida em que, neles, a busca de caminhos culturais para problemas vitais foi imposta por meio de violência e subordinação, com a imposição de uma “imitação” dita necessária pelo colonizador. O colonizador europeu não teria sabido reconhecer elementos humanos na cultura dos povos colonizados e criou no Novo Mundo uma “cultura de infiltração pela violência, onde o elemento subordinador absorve e anula o elemento criador”.(ANDRADE, 1939: 64) Quando a violência do povo opressor, ou colonizador, atinge níveis que não permitem qualquer reação dos povos oprimidos, ou colonizados, cria-se uma situação onde esses últimos não conseguem assimilar as novas instituições e nem conservar as suas antigas instituições, o que caracteriza, segundo Almir, um processo de colonização fraco, incapaz de criar formas culturais reveladoras das possibilidades humanas dos povos envolvidos no processo, sejam colonizados ou colonizadores. É como se ambos, opressores e oprimidos, caminhassem sem direção, posto que não se reconhecem como formadores de um mesmo espaço social e cultural: é a não-identidade total.

Com esses argumentos Almir de Andrade procura desqualificar a tese de que o sucesso da empreitada colonial desenvolvida a partir dos séculos XV e XVI deve ser medido pela sua capacidade de europeizar a área conquistada. Para o autor, a capacidade de europeizar revelaria exatamente o contrário: demonstraria a inferioridade do colonizador que não soube compreender a natureza das novas culturas que descobria, que negava a capacidade de criação dos povos descobertos, que esmagava-lhes a condição de criação ao impor-lhes modos de vida estranhos e impedir-lhes de viver segundo suas próprias criações culturais.

“Nem devemos dar tão grande valor, como se costuma, ao estudo comparativo dos resultados dessa colonização, relativamente ao grau de civilização dos povos europeus. O que deve importar-nos, antes de tudo, é o seu sentido criador, sua capacidade de adaptação às condições naturais do meio para onde se transplantou, sua capacidade de fusão e de identificação com as culturas indígenas, sua compreensão humana, sua maior ou menos habilidade em colonizar sem sufocar a espontaneidade e a naturalidade das expansões coletivas daqueles povos que a ela se subordinaram”.(ANDRADE, 1939: 69)

Usando como critério a capacidade de fusão com os povos conquistados e seguindo o raciocínio de Gilberto Freyre, Almir de Andrade reforça o argumento freyriano acerca da originalidade da colonização portuguesa: a criação portuguesa no Novo Mundo não foi racional e esta foi a sua melhor e principal característica. A criação portuguesa no Novo Mundo “reflete essa ansiedade dos caminhos perdidos, essa procura eterna de um ponto de apoio, de uma diretriz e de um ideal que não se encontra nunca” (ANDRADE, 1939: 71-72), são criações inacabadas, que refletem a excitação diante dos muitos caminhos possíveis e, ao mesmo tempo, lamenta a inexistência de “todos os caminhos”. O texto de Almir de Andrade ecoa como um relato onde a excitação e a lamentação produzem uma eterna saudade de si, de um “eu” jamais encontrado e jamais reconhecido porque, em meio à nossa aventura no ocidente, estaríamos mais próximos da África e do oriente do que da Europa e do ocidente. Esse o legado português percebido por Gilberto Freyre: a transplantação de um “caráter vago, indeciso e temporizador”, mas acima de tudo capaz de fundir-se e criar formas novas de cultura onde misturaram-se elementos do oriente e do ocidente.

“Vemos então que esse povo, que no ambiente europeu não encontrou condições favoráveis para expandir-se, revela-se bruscamente um verdadeiro criador de forma típicas e originais de cultura no solo do Novo Mundo, em contato com as selvas bravias, com

os territórios imensos e incultos, com o sangue ardente dos indígenas e dos negros”.(ANDRADE, 1939: 73-74)

Essa abordagem da singularidade brasileira, construída a partir do colonizador português, leva-nos a indagar, no caminho sugerido por Lúcia Lippi de Oliveira (OLIVEIRA, 2000: 69), sobre qual ocidente teria se configurado na península Ibérica e no Novo Mundo, ou ainda, sobre qual Ibéria teria se configurado no Novo Mundo. É legítimo pensar numa configuração do ocidente na península Ibérica e, por meio desta, no Novo Mundo e é preciso fazê-lo para que possamos pensar, também, sobre qual Ibéria transplanta-se para o Novo Mundo: teria a Ibéria realmente trazido o ocidente? Seria ela, naquele momento de conquistas e descobertas que caracteriza os séculos XV e XVI, uma legítima representante do mundo ocidental que gestava o capitalismo e produziria as revoluções burguesas séculos depois? A nação mercantilista que para cá buscou transpor seu ocidente, se dela pudermos falar como ocidente, mercantilizou e ocidentalizou ou releu suas próprias configurações quando fundou seu grande braço de ultramar? A obra de Almir de Andrade permite abordar tais questões pela ótica da singularidade do colonizador português e de suas criações no Novo Mundo: a Ibéria de Almir de Andrade para cá se transplantou e aqui fundiu-se com as populações autóctones e os outros povos que para cá vieram posteriormente. Uma Ibéria que, segundo Almir de Andrade, para cá veio singular e aqui ampliou sua singularidade ao demonstrar capacidade de colonizar sem violentar a cultura dos povos conquistados e fundindo-se com ela.

A leitura de Almir de Andrade aguça a questão central deste texto: somos ocidente? Almir de Andrade, utilizando-se das teses de Gilberto Freyre, esforça-se por demonstrar a singularidade da criação portuguesa no Novo Mundo apontando suas raízes orientais, mas é inegável que a expansão portuguesa que para cá trouxe o processo colonizador é resultado de uma expansão mercantil ligada aos valores capitalistas que se

gestavam no âmbito do ocidente europeu. E, assim, ainda ficamos com a nossa indagação: somos parte do ocidente?, ou seríamos apêndice?, ou não podemos ser ocidente?, ou estamos condenados a ser parte do ocidente compondo sua periferia?

Para Almir de Andrade não havia contradição, ambigüidade ou impossibilidade: a singularidade da formação do Brasil, ancorada no entroncamento entre o ocidente e o oriente representado por Portugal e nas presenças indígena e africana, autorizava uma solução política diferenciada e tornava desnecessárias as questões acima citadas.

O Visconde Medardo, personagem criado por Ítalo Calvino e cuja sorte partiu ao meio numa Cruzada (CALVINO, 2000.), ajuda-nos a compreender as tintas que colorem este debate. Destacamos duas falas, a primeira da metade ruim do Visconde, dirigindo-se ao seu sobrinho acerca dos polvos que cortara ao meio, e a segunda da metade boa do Visconde, dirigindo-se à sua amada Pamela.

“—Que se pudesse partir ao meio toda coisa inteira – disse meu tio, de bruços no rochedo, acariciando aquelas metades convulsivas de polvo –, que todos pudessem sair de sua obtusa inteireza. Estava inteiro e para mim as coisas eram naturais e confusas, estúpidas como o ar: acreditava ver tudo e só havia a casca. Se você virar a metade de você mesmo, e lhe desejo isso, jovem, há de entender coisas além da inteligência comum dos cérebros inteiros. Terá perdido a metade de você e do mundo, mas a metade que resta será mil vezes mais profunda e preciosa. E você há de querer que tudo seja partido ao meio e talhado segundo sua imagem, pois a beleza, sapiência e justiça existem só no que é composto de pedaços.” (CALVINO, 2000: 51-52)

“—Ó Pamela, isso é o bom de ser partido ao meio: entender de cada pessoa e coisa no mundo a tristeza que cada um e cada uma sente pela própria incompletude. Eu era inteiro e não entendia, e me movia surdo e incomunicável entre as dores e feridas disseminadas por todos os lados, lá onde, inteiro, alguém ousa acreditar menos. Não só

eu, Pamela, sou um ser dividido e desarraigado, mas você também, e todos. Mas, agora, tenho uma fraternidade que antes, inteiro, não conhecia: aquela com todas as mutilações e as faltas do mundo. Se vier comigo Pamela, vai aprender a sofrer com os males de cada um e tratar dos seus tratando dos deles".(CALVINO, 2000: 73)

Seria a nossa condição de modernidade, colocada pela configuração da experiência ocidental no Novo Mundo, a incompletude manifesta? Ou seria a obtusa inteireza a nossa condição para compor parte do ocidente? Se nele estamos, é porque ele não é um inteiro coerente, se dele nos abstraímos falta-nos uma parte porque não é possível viver sem considerar as liberdades públicas e civis. Será preciso ver-se como metade para entender a obtusa inteireza e poder partilhar dos males do mundo, que afinal seriam nossos também, e tratar de si tratando dos outros?

Para Almir de Andrade a condição de inteireza parece ser a singularidade, cujo conteúdo principal é a percepção da divisão constante. E isso talvez explique o seu trabalho de cooptação dos intelectuais de oposição na revista Cultura Política: sua abordagem culturalista acerca da constituição do Brasil levou-o a desconsiderar as práticas políticas liberais e ocidentais que o autor considerava consagradas pelas revoluções burguesas e colocou-o no campo político dos intelectuais ideólogos do pensamento autoritário no Brasil, mas não o impediu de atuar junto aos intelectuais de oposição no âmbito da Revista, e nem de advogar o que denominava "democracia social" e que estudaremos melhor no próximo capítulo. Ambigüidade, em nosso entender, de quem deseja a singularidade e encontra nela a divisão constante. Um outro doutrinador do Estado Novo, Azevedo Amaral, compreendeu e expressou o dilema do Brasil e o papel dos intelectuais autoritários naqueles anos 30:

“Os problemas brasileiros são os problemas mundiais, o que não implica em dizer-se que as peculiaridades do nosso ambiente não refratem os aspectos nacionais daquelas questões, ao ponto de dar-lhes por vezes uma fisionomia inteiramente diferente.”

(APUD FAUSTO, 2001: 72)

Assim, se era fundamental a busca e o estudo da singularidade, era impossível desvinculá-la das questões mundiais; se parecia fácil propor um Brasil além da lógica liberal e ocidental, parecia tarefa difícil esquecer a presença do mundo ocidental na história das lutas pela Independência, marcadas pela defesa das liberdades individual e nacional, e nos debates sobre a constituição da República, marcados pelo positivismo.

Carioca, Almir de Andrade estudou ciências jurídicas e sociais, advogou ao longo dos anos 30 ao mesmo tempo em que se dedicava a estudos de filosofia e psicologia e participava como crítico atuando em revistas literárias. *Aspectos da cultura brasileira* foi o primeiro texto no qual apresentava mais sistematizadamente sua visão sobre a formação do Brasil e as possibilidades de constituição de um Estado marcadamente brasileiro. Foi como crítico literário da *Revista do Brasil* que fez a análise dos cinco primeiros volumes da *Nova política do Brasil* lançados por Getúlio Vargas, ganhou a confiança do Estado Novo e recebeu os dois convites posteriores que definiram sua atuação política⁹: “a proposta do DIP”, em 1940, “para escrever um livro sobre a evolução histórica do Brasil” e o “convite realizado em inícios de 1941 para a direção do que deveria ser a mais importante publicação do estado Novo”, a revista Cultura Política. (CASTRO GOMES, A., 1996: 127) Nos dois próximos capítulos analisamos o desenvolvimento do texto inicial no livro encomendado pelo DIP – *“Força, cultura e liberdade”* – e sua atuação à frente da revista, momentos nos quais sua atuação permite defini-lo como doutrinador do Estado Novo.

⁹ ANDRADE, Almir. Depoimento. Rio de Janeiro, FGV/CPDOC, 1985, p. 11-12.

2. “FORÇA, CULTURA E LIBERDADE”: TEXTO OFICIAL E SOLUÇÃO AUTORITÁRIA – O OCIDENTE IMPOSSÍVEL.

Se o argumento central de “*Aspectos da cultura brasileira*” era a importância da Revolução de 30 como marco para a definição da originalidade brasileira, era urgente apontar os conteúdos desta originalidade. Esta tarefa Almir de Andrade se impõe com o texto *Força, cultura e liberdade*¹⁰ que passamos a analisar e que Getúlio Vargas, por meio do DIP, incumbira-lhe de executar.¹¹ Neste texto, o autor procura articular o conceito de modernização com suas teses sobre renovação cultural e democracia social de maneira a demonstrar o significado do Estado Novo na construção da nacionalidade brasileira. Como doutrinador do Estado Novo, Almir sugere uma rota e uma missão:

“O Brasil está apenas começando a se reconstruir. O que vemos em torno de nós é apenas um princípio de muita coisa que ainda resta por fazer. Não sabemos se chegaremos ao fim; fatos imprevistos podem

¹⁰ Estamos usando a edição de 1940, editada no Rio de Janeiro pela José Olympio Editora.

¹¹ Em um artigo escrito para a *Revista de Informação Legislativa* do Senado Federal, “A justiça social como princípio-limite da liberdade na reestruturação das democracias – A propósito de uma reconstituição histórica da ideologia política do Governo Vargas”, ano 20, n.º 79, jul./set. 1983, p.59-61, Almir de Andrade explica que no final de março de 1940 recebeu de Lourival Fontes, então diretor do recém-criado Departamento de Imprensa e Propaganda, “convite para uma entrevista pessoal” onde lhe foi relatada a preocupação do DIP em reagir às “deformações que vinha sofrendo a imagem presidencial, principalmente por parte dos que lhe atribuíam tendências de extrema-direita”, entre os quais, destacava-se, segundo Almir de Andrade, Francisco Campos. Lourival Fontes recebera autorização do presidente Getúlio Vargas para reagir a estas “deformações” e, por isso, convidava Almir de Andrade, então crítico literário e articulista da *Revista do Brasil*, para “colaborar com o Governo nessa urgente tarefa de esclarecimento da opinião pública”. Almir de Andrade relata que, ao indagar dos motivos que levaram Lourival Fontes a se lembrar dele para o cumprimento de tal tarefa, este respondeu: “‘Não fui eu que me lembrei de você; foi o Presidente.’ E, ante o meu ar de surpresa e de espanto, explicou-me que, em seu último despacho, estava enumerando algumas figuras de intelectuais, de escritores, e até de acadêmicos, que lhe pareciam capazes de interpretar, sem prevenções, o espírito do regime, quando o Presidente, espontaneamente, citou o meu nome, lembrando que, havia cerca de um ano atrás, tinha lido a crônica que eu escrevera sobre *A Nova Política do Brasil* na *Revista do Brasil* e gostara, não só do seu tom sereno e objetivo, mas, sobretudo, do modo como eu soubera ‘compreender’ o pensamento e os métodos do seu Governo. Calei-me, ainda mal feito da surpresa”. A crônica fora escrita em janeiro de 1939 e Almir soubera por José Olympio, então seu editor, que o recorte chegara ao Presidente pelo hábito deste editor de enviar as resenhas aos respectivos resenhados. O relato de Almir de Andrade reforça a tese da existência de disputa ideológica dentro do aparelho burocrático do Estado

perturbar-nos a marcha. Esses fatos podem vir mesmo do exterior, dos sucessos da vida internacional, dêsse jôgo de transformações sociais e políticas que estão fora do alcance de todas as nossas possibilidades de controle.

Não obstante, iniciámos uma rota – e precisamos definir e compreender bem, histórica e culturalmente, que rota é essa.

Talvez o futuro nos reserve melhor sorte do que hoje ousamos esperar. Talvez tenhamos, no mundo do porvir, uma missão maior a desempenhar do que aquela que até aqui nos foi possível prever”.

(ANDRADE, 1940: 83.)

A rota, iniciada pelo processo revolucionário de 1930, deveria ser consolidada pela construção de um Estado genuinamente brasileiro, ancorado nas tradições políticas nacionais tributárias da vida social e política do período colonial. Para definir os fundamentos desse novo Estado, era necessário compreender a fase de “renovação política e social” porque passava o mundo no entender de Almir de Andrade, explicitar aquelas tradições e apontar a modernidade do novo Estado com base nos conceitos de democracia e cultura. Esta a missão que este doutrinador do Estado Novo se impõe, tanto no seu primeiro texto sobre aspectos da cultura brasileira, quanto neste texto que ora analisamos, quando o autor é alçado à posição de doutrinador pelo presidente da República e com todo o aparato burocrático que o Estado Novo organizou para a publicação e divulgação de livros.

Sobre os homens e a expressão dos seus anseios.

A organização política dos Estados não poderia mais seguir a orientação de “fórmulas gerais” e de “ideologias de alcance universal”: cada cultura possui o seu “núcleo de problemas característicos” que lhe conferem fisionomia própria e exigem

Novo posto que argumenta que o próprio Presidente incumbira o DIP de dimensionar as reais tintas ideológicas que norteavam a sua atuação.

especificidade na organização da vida pública e do Estado. Almir de Andrade dialoga com o legado da Revolução Francesa, os princípios e direitos consagrados como universais que embasavam as democracias liberais que se constituíram ao longo do século XIX e que, no início do século XX, encontravam-se em oposição às tendências políticas que enxergavam no fortalecimento do Estado diante dos direitos individuais e princípios universais de liberdade, igualdade civil e voto, a solução para as crises sociais e políticas decorrentes da Primeira Guerra Mundial -- ela própria vista como um resultado da má gestão dos poderes públicos por Governos fundamentados nesses princípios universais -- num primeiro momento do século XX, e dos efeitos da crise de 1929, num segundo momento do século XX. O idealismo político inaugurado pela Revolução Francesa deveria ser substituído "por um critério realista de governo", critérios de utilidade deveriam substituir princípios ideais.

"Sem dúvida, um ideal maior continua a inspirar as ações dos homens e dos governos: a ordem, a paz, o bem-estar, a felicidade dos povos. Mas esse ideal é um fim, e não um meio. O êrro dos últimos cento e cinquenta anos de vida política foi pensar que se poderia alcançar um ideal, utilizando meios e fórmulas ideais. Jean-Jacques Rousseau, o inspirador doutrinário da revolução francesa e da democracia liberal, julgara o homem 'naturalmente bom' e, por isso, exigira para êle, fórmulas políticas ideais, que lhe permitissem alcançar 'espontaneamente', 'voluntariamente', altruisticamente o ideal supremo da harmonia social, da igualdade e da fraternidade humana."
(ANDRADE, 1940: p. 17)

O pressuposto que o projeto racional-ideal da Revolução Francesa havia difundido, segundo Almir de Andrade, procurava demonstrar a existência de um homem universalmente bom a quem deveriam ser garantidos direitos também universais. Ocorre que tal homem não existia, ao longo da história da humanidade o que se viu foram homens divididos constantemente entre o bem e o mal, homens "inadaptados

socialmente” a promover elementos de desordem no tecido social e trabalhando contra o bem público defendido por aqueles homens movidos pelos ideais citados de ordem, paz, bem-estar e felicidade de todos os povos. Nesta lógica, o que existe são diferenças fundamentais que criam injustiças sociais na medida em que predominem interesses egoístas, individuais ou de grupos economicamente privilegiados, na sociedade e nos poderes públicos. O Estado moderno, que seria fruto desta renovação política e que pretendia superar os universalismos de 1789, teria por função garantir o bem-estar e uma justa distribuição das riquezas produzidas pela economia para o conjunto de homens que compõem a sociedade. Seria o responsável pela organização da democracia no seio da sociedade e pela limitação da liberdade quando esta implica em fortalecimento dos individualismos que prejudicam o conjunto da sociedade. Para tanto, teria que abrir mão dos fundamentos políticos herdeiros dos pressupostos de 1789, especialmente no que diz respeito aos meios escolhidos para a “expressão das necessidades populares”.

Na lógica liberal-democrática de 1789, o sufrágio universal seria a melhor expressão da soberania popular: ao escolher deputados e senadores a população estaria sufragando um projeto de governo que contemplaria as suas necessidades e anseios. Tal proposta se configura como ficção, no entender de Almir de Andrade, porque traz em si uma visão equivocada sobre a percepção que as massas têm dos processos políticos e sociais que vivenciam, assim como da “essência dos fatos sociais”. O voto não seria capaz de exprimir os interesses populares porque as massas nem sempre têm consciência do significado histórico dos processos sociais e políticos que se evidenciam nos fatos sociais. Da mesma forma, estes seriam percebidos pelas massas a partir do lugar social ocupado pelos agrupamentos de indivíduos. Há um limite para a percepção do fato social que é dado pela “consciência local, regional, profissional, de classe” e que

desautoriza qualquer possibilidade de percepção total e/ou universal do fato social pelas massas.

À idéia de que todos os homens nascem iguais em direitos, Almir opôs a tese de que as diferenças, sim, são fundamentais na medida em que permitem observar interesses e egoísmos individuais e de grupos distintos. À idéia de que o sufrágio universal seria uma manifestação justa e fundamental da soberania popular no mundo ocupado pelas massas, Almir opõe a tese da impossibilidade de leitura da totalidade da sociedade pelas massas posto que sua visão de mundo é marcada pela especificidade do seu lugar social. A consequência destas oposições é clara do ponto de vista da aptidão para o “mando” e para o exercício do poder:

“Toda visão mais larga dos problemas sociais, toda ampliação do campo de mira individual já pressupõe uma especialização: a experiência, o estudo, a reflexão, a preocupação sistemática com as grandes realidades sociais que o indivíduo pretende conhecer ou dirigir. Um sociólogo, um administrador, um político, um chefe de Estado não se improvisam: resultam de um concurso todo especial de vocações específicas e de experiências e estudos também especializados.”
(ANDRADE, 1940: p. 22)

À massa, neste sentido, caberia exprimir-se de acordo com as possibilidades colocadas pelo seu lugar social de origem. Para isso, seria necessário encontrar outras formas de expressão dos anseios populares de governo que pudessem substituir a “ficção do voto universal”. Almir sugere “Conselhos Técnicos¹², compostos por estudiosos especializados” para questões urgentes colocadas pelo próprio Governo; “representações de classe”, onde as necessidades específicas encontrariam foro correto de manifestação; uma “experiência direta”, onde homens lúcidos e de reconhecido valor possam interpretar as vontades populares; ou ainda, uma “engrenagem hierárquica de representações locais”

cujo desdobramento em círculos permitiria o contato com o Estado federal. Todas essas formas alternativas ao voto universal, no entanto, têm em comum duas preocupações: evitar a “irracionalidade” e a “insuficiência de juízo crítico” que caracteriza a ação dos “grandes grupos e das grandes massas” e evitar a “formação de uma elite de intermediários” entre as massas e o Governo. Ao Governo esclarecido caberia a tradução dos anseios dos homens que se expressariam dentro das possibilidades marcadas pelos novos meios de expressão que seriam criados.

Sobre as nações e sua expressão em Estado.

O novo Estado proposto por Almir de Andrade, verdadeiramente moderno em sua concepção, teria por fundamento a percepção da originalidade cultural que caracteriza uma nação. Da mesma forma que não existiriam indivíduos iguais aos quais poderiam ser aplicados princípios universais de expressão e organização política, não existiriam nações iguais às quais poderiam ser aplicados princípios universais de expressão e organização política. O sistema político nacional deve ser o resultado da experiência cultural nacional porque “cada sociedade nacional é um problema, é um caso especial, é um complexo original de possibilidades” que leva a esforços de criação originais em relação às outras nações e acaba por compor um todo cuja expressão invalida qualquer hipótese de universalização.

Com o objetivo de definir nação em termos que considera revolucionários e criticar os universalismos, Almir reúne espontaneidade e tradição como elementos constitutivos da nacionalidade que permitiriam esquadriñar sua especificidade. A natureza humana manifesta-se, nesta lógica, por meio das tradições construídas espontaneamente pelos homens no seio da sociedade em que vivem. É nesta realidade cotidiana e espontânea

¹² A tese dos Conselhos Técnicos já estava presente nas formulações de Oliveira Vianna, que, nesse momento,

que se constrói a nacionalidade. Almir de Andrade argumenta em favor da espontaneidade das forças sociais que compõem as muitas nacionalidades e, como vimos no capítulo anterior, aponta a importância de se respeitar tal espontaneidade na convivência entre nacionalidades distintas que passam a compartilhar do mesmo espaço social. Neste sentido, o autor considera as políticas imperialistas, que destroem a “espontaneidade nativa, a originalidade da cultura, as características do espírito” de um povo, como prejudiciais à evolução das civilizações.

Interessante notar que Almir não concorda com as teses que apontam o Imperialismo como resultado da ação nacionalista exacerbada das nações industrialmente desenvolvidas. Para ele, política imperialista refere-se à destruição da originalidade cultural de um povo, o que implica em igualar as políticas de colonização dos séculos XVI e XVII com aquelas desenvolvidas nos séculos XIX e XX. Sem dúvida, elas possuem um substrato comum cujo elemento mais evidente é exatamente esta destruição de que fala Almir (SAID, E. 1995: p. 35). Mas há que considerar as fases do capitalismo em que cada uma delas se manifesta e as formas de exploração específica que cada uma delas engendrou. Ao evitar tal debate, Almir eximiu as políticas nacionalistas da virada do século XIX para o XX de responsabilidade na execução das políticas imperialistas que levaram à Primeira Guerra Mundial e à ascensão das propostas fascistas que são, na prática, novas traduções do nacionalismo advogado pelo autor. Esta a questão que Almir não enfrenta: as novas traduções que o nacionalismo encontrava nas primeiras décadas do século XX não apontavam para uma comunidade universal onde as nações seriam um impedimento para a ação dos imperialismos como o autor pretendia, mas para outra inevitável Guerra. O autor utiliza um instrumental de análise característico de parte dos intelectuais dos anos 20 e 30, que pretende definir especificidades culturais para legitimar

ocupa lugar importante na formulação da ossatura do Estado.

a diferença na elaboração de um novo Estado, criticar a hipótese do Liberalismo-democrático de caráter universal e justificar a resistência ao imperialismo. Mas entre as nações imperialistas responsáveis pela primeira Guerra e envolvidas na Segunda, encontram-se tanto aquelas que assimilam, pelo menos formalmente, os ideais universais difundidos pela Revolução de 1789, quanto aquelas que advogavam a expansão imperialista exatamente em função da especificidade de sua evolução cultural em oposição ao Liberalismo-democrático.

Como doutrinador do Estado Novo, Almir pretende mostrar a possibilidade de um Estado moderno ancorado nas nossas especificidades culturais nacionais. Para tanto, reduz as políticas imperialistas à destruição de originalidades culturais, deixando de localizá-las no tempo e no espaço. Ele as considera apenas como expressão do universalismo característico, no seu entender, “dos séculos XVIII, XIX e XX, desenvolvido à sombra dessa ideologia liberal da revolução francesa” e que teria sido, “na realidade, um dos meios mais eficazes de expansão colonial e imperialista das grandes nações da Europa”. O Imperialismo fica, assim, reduzido à ação de determinadas nações que pretenderam universalizar seus interesses econômicos sem que estes últimos sejam definidos. O debate sobre a originalidade cultural das diversas nações acaba por impedir o desenvolvimento do debate sobre as manifestações destes mesmos interesses imperialistas no seio das sociedades dominadas ou conquistadas pelas nações expansionistas. O autor aponta uma evolução no conceito de nacionalismo que permitiria resistir e superar tais políticas imperialistas, assim como construir uma comunidade universal de nações culturalmente diversas e pacíficas. O contato entre os povos, cuja dimensão aumentou na mesma medida em que se desenvolveram as rotas comerciais desde as Grandes Navegações, teria transformado o espírito nacionalista agregando-lhe um sentido de tolerância:

“Assim, paralelamente às culturas nacionais, formou-se uma grande sociedade universal, ligada pela solidariedade de interesses e apoiada sobre toda essa multidão humana que se desligou da terra: proletariado urbano, comerciantes, patronato das grandes indústrias que se interdependem no campo internacional, cruzamento de raças, de línguas, de literaturas, de tradições. Hoje, o espírito nacional tem que levar em conta todos êsses fatores da evolução econômica e social do mundo. A existência de uma comunhão universal de tendências e interesses é uma realização objetiva e indestrutível. Uma nação, seja ela qual fôr, que atente contra os imperativos da comunhão universal, pratica um suicídio: porque essa comunhão é necessária à sua subsistência econômica, intelectual e moral. (...) Entre essas duas realidades objetivas, portanto – a nação e a comunhão universal – um justo equilíbrio vai-se elaborando lentamente.” (ANDRADE, 1940: p. 41-42)

A hipótese de uma “solidariedade universal do capital”, sinônimo da evolução do conceito de nacionalidade e da possibilidade de fazer a crítica cultural do Imperialismo segundo Almir de Andrade, é, na verdade, suposto da expansão imperialista que o próprio autor pretendeu condenar: a resistência que se daria no plano cultural pela retomada das “tradições brasileiras” e pela definição de um novo Estado nacional ancorado em novas bases, tornou-se sustentáculo da própria ideologia imperialista ao longo da História. Ou não foi o Zé Carioca parceiro de Getúlio em tempos de Segunda Guerra Mundial e de captação de recursos para a construção da Companhia Siderúrgica Nacional?¹² Poderia-se objetar que tal aproximação cultural entre o Brasil e os EUA tem lugar um pouco mais tarde, quando a entrada dos EUA na Guerra e o seu acirramento forçaram o Brasil a

¹² Sobre esse assunto, é interessante citar Nicolau Sevcenko. Analisando a aproximação cultural entre o Brasil e os EUA durante o Estado varguista, afirma o autor: “Não por acaso essa fusão de influências e intenções ocorreu durante o namoro do governo americano com as ditaduras latino-americanas, durante o contexto da Segunda Guerra, conhecido como a ‘política da boa vizinhança’, conduzida pela tripla via dos investimentos econômicos, da diplomacia e da glamourização da imagem da América Latina no cinema de Hollywood. É quando o Pato Donald vem ao Rio e conhecer o Zé Carioca”. (SEVCENKO, N. “A capital irradiante:

definir-se por um dos lados e a negociar sua participação na mesma. Mas alguém ousaria dizer que não havia aproximação cultural entre os dois países até então? Ou ainda, que Almir de Andrade talvez não dimensionasse o significado de tal aproximação na definição dos rumos da economia do país? Seria muita ingenuidade... Por outro lado, há que se considerar que o autor acredita em tal comunidade apenas na medida em que o Brasil conseguisse superar sua deficiência no âmbito da produção, posto que “produzíamos menos do que necessitávamos” e, por isso, acabávamos sempre dependendo economicamente de nações mais avançadas no nível da produção material. Para superar tal déficit era preciso, sob condição de vida ou morte, fortalecer o “espírito nacional”. Ora, o diagnóstico do autor aponta um problema de ordem econômica, mas a sua solução sugere um fortalecimento cultural do espírito nacional por meio da retomada das nossas tradições culturais. É exatamente por isso que Almir não considera que sua visão da “comunidade universal” seja operativa da própria tese da expansão imperialista: as alianças entre as nações imperialistas propriamente ditas e determinados setores, com interesses econômicos claramente explícitos, da sociedade das nações sobre as quais recai a expansão, não lhe parecem importantes. No caso do Brasil, é o próprio governo o agente desta “aliança tática” com o capital imperialista, o próprio governo que Almir, no texto que ora estudamos, pretendia enaltecer pela capacidade de recuperar as nossas verdadeiras tradições políticas na intenção de criar um Estado com fundamentos verdadeiramente novos. Mas o que parece ambíguo para a nossa pretensão crítica, tem, para o autor, fundamento claro: o Estado é o tradutor e o defensor dos interesses nacionais por meio dos homens preparados que executam os programas de governos, é ele quem anuncia os anseios dos indivíduos e da nação porque as massas irracionais não são capazes de expressar politicamente sua compreensão do mundo.

técnicas, ritmos e ritos do Rio”, In: História da vida privada no Brasil – República: da Belle Époque à era do

Sobre o Estado brasileiro e a expressão dos interesses nacionais.

Defensor da modernização do Brasil em tempos de crise do pensamento liberal-democrático, Almir de Andrade propõe a modernização na lógica da continuidade: o Estado que moderniza a nação é, assim, o mesmo que garante a releitura da História nacional de forma a integrar a tradição no processo de modernização. O Estado forte é a única estrutura política capaz de frear os individualismos internos da nação e os individualismos externos das nações que se pretendam imperialistas sobre o Brasil.

“A interdependência das nações na comunhão universal impõe limites à sua expansão, assim como a interdependência dos homens na vida social interna impõe limites à sua liberdade. É necessário que haja, de parte a parte, renúncias e concessões, tolerância e solidariedade. É preciso que as nações mais ricas renunciem à conquista do supérfluo e à produção do que excede as suas próprias necessidades. É preciso que as nações mais pobres tenham as mãos livres para produzir o que puderem e auferir os frutos do trabalho indispensável à sua subsistência e ao seu progresso”.(ANDRADE, 1940: p. 48-49)

A renovação política que os movimentos de 30 e 37 teriam trazido ao Brasil refletiria, na lógica de Almir, um processo de renovação que estaria se dando no nível mundial: a crise das democracias liberais naqueles anos teria aberto espaço para um aprofundamento da *democracia real* que, prescindindo dos fundamentos liberais, garantiria a construção de um “Estado profundamente democrático” e “energicamente antiliberal”. A limitação das liberdades individuais dentro de uma nação, juntamente com a limitação da liberdade de uma nação sufocar culturalmente outra, seriam os fundamentos do novo Estado forte e centralizado que poderia, assim, garantir uma distribuição mais justa de riquezas dentro do país e entre as nações do mundo.

Novamente aqui, o autor estudado esquiva-se do debate sobre os fundamentos antiliberais que marcaram a constituição, naqueles anos 30, de Estados cuja maior característica foi a expansão imperialista. (HOBSBAWM, E., 1996; TODOROV, T. 2001) Almir define o caminho para a construção do novo Estado como sendo o próprio “sentido da evolução do mundo”. Cada Estado da comunidade das nações construiria sua ação a partir de uma dada realidade cultural, construiria sua doutrina política a partir das circunstâncias de sua realidade, traria em seu âmago, dessa forma, a vida dos homens que compõem a nação que o Estado organiza e de quem traduz os interesses. Este o caminho que as nações do mundo deveriam seguir: criar um novo Estado com base nas “necessidades e costumes” expressos pelos povos que ele pretenda representar. Para tanto, e novamente, vale ressaltar o papel do doutrinador como tradutor da circunstância e intérprete da cultura:

“Os verdadeiros doutrinadores de qualquer regime não são, pois, os que formulam de antemão o pensamento, os que o sistematizam previamente em conceitos lógicos, os que o imprimem em letra de fôrma. Os verdadeiros doutrinadores são os que se integram nas grandes correntes da vida social, os que se movem com elas, os que procuram senti-las e traduzi-las em ações, os que procuram interpretá-las e consubstanciá-las em decisões”.(ANDRADE, 1940: 59)

Pensar e agir de forma a refletir a constante transformação que caracteriza a cultura, porque esta se fundamenta em vida e não em idéias pré-definidas sobre os homens e a representação dos seus interesses no Estado. Um bom governo, e seu chefe político, perpetuam-se no poder na medida em que interpretem corretamente os imperativos sociais e estejam sempre atentos às transformações que se operam a cada instante “na vida de uma sociedade” e que possuem “sentido próprio”. É a existência de exigências específicas de cada época que justifica a exigência de “Estados peculiares” e invalida as teses universalistas sobre a organização política dos Estados

contemporâneos. Somente o Estado peculiar pode compreender e expressar os interesses específicos da nação.

Sobre o Estado brasileiro e a tradução da alma nacional.

O Brasil possui, segundo Almir de Andrade, tradições políticas que se fundamentam nas nossas tradições culturais. Cabe ao doutrinador traduzi-las e lembrar os “traços personalíssimos da alma brasileira encarnados em nossas tradições”. As nossas tradições populares, políticas, sociais e artísticas compõem um patrimônio no seio do qual encontramos “o verdadeiro espírito nacional” e permitem definir a rota a ser seguida pela nação na organização do seu Estado e na escolha do seu governo.

Em primeiro lugar, Almir lembra e destaca uma unidade de língua e tradições cuja origem encontra-se na constituição mesma da nação resultado da política colonial portuguesa. O colonizador português, graças ao seu realismo e à sua tolerância, teria podido criar uma verdadeira “civilização tropical”¹³, onde as distâncias, dificuldades de clima e solo e as diferenças teriam sido argumentos para a contemporização e a flexibilização das decisões e princípios diante de situações novas e inauditas. O Imperialismo português teria podido criar tal civilização nos trópicos exatamente porque teria se desvencilhado do caráter de destruição das culturas dos povos dominados que marcou a atuação imperialista dos espanhóis e ingleses, por exemplo.

A melhor expressão desta plasticidade frente às diferenças culturais e da capacidade de adaptação a situações novas seriam as relações políticas que se estabeleceram no Brasil colonial. Ao transferir a autoridade política do Estado para a família, mais especificamente para o chefe local e proprietário das terras, o colonizador português teria criado uma “mentalidade política original” por meio da qual o mando era

exercido fora das representações institucionais sugeridas pelo Estado e garantia uma fusão entre governo e povo sem mediações institucionais burocráticas. Nesta lógica, o brasileiro teria se habituado à dominação de caráter pessoal e seria mais ligado a interesses locais do que aos interesses gerais. Acostumados a essa forma contemporizadora e tolerante de relação política no seio da família patriarcal, os brasileiros teriam operado uma aproximação entre governantes e governados marcada pela cordialidade. Qualquer estado que por estas vias tropicais se queira construir deve respeitar esta nossa tradição política de pessoalidade, localismo e tolerância.¹⁴

A experiência imperial de equilíbrio entre o regionalismo, característico de nossas melhores tradições políticas, e o poder centralizador é um bom exemplo de boa tradução da alma nacional na argumentação do autor estudado. O poder político regional deveria ser contrabalançado e neutralizado por uma efetiva centralização política federal, o que foi realizado experimentalmente pelo Império brasileiro quando da criação do Poder Moderador. Almir denomina de experimental o exercício do poder por meio de mediações cotidianas não baseadas em princípios e leis gerais, mas nas necessidades momentâneas e nas próprias forças "espontaneamente" geradas do meio social. Do ponto de vista prático, significa dizer que o Imperador soube colocar os interesses nacionais acima dos interesses partidários e particulares a despeito das quedas de gabinete e agitações parlamentares que enfrentou.

Tal experiência de moderação e respeito às tradições políticas brasileiras teria sido abandonada pela experiência republicana, cuja principal característica é a busca de

¹³ O termo "civilização tropical" Almir retoma do prefácio à edição de 1933 de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre.

¹⁴ A tese de que, no Brasil, o mando se exercia fora das "representações institucionais do Estado" aparece nas formulações de Gilberto Freyre. A tese da cordialidade entre governantes e governados aparece, também, nas formulações de Ribeiro Couto. Ortega debate com Oliveira Vianna, embora nem sempre o cite, mas não com Ribeiro Couto que sequer cita. Já Gilberto Freyre, é referência admitida, embora não tão citado quando

explicações originárias de experiências estrangeiras para os fenômenos sociais e políticos brasileiros. Se para demonstrar a importância de reler a História do Brasil e encontrar nossa melhores tradições, Almir de Andrade dialoga com Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, para demonstrar a artificialidade do regime implantado em 1889 seus interlocutores são Alberto Torres e Oliveira Vianna¹⁵.

Oliveira Vianna chama de doutrinadores sonhadores os responsáveis pelo maquinismo político de 1889 porque acreditavam “no poder das fórmulas escritas”. Tal surto idealista só poderia falir, posto que as circunstâncias brasileiras da virada do século XIX para o XX exigiam cuidado para com a realidade nacional: o Estado federativo proposto pelos idealistas de 1889 inviabilizava o exercício do poder nos moldes constituídos desde o período colonial e por meio do qual os brasileiros estavam acostumados a expressarem os seus interesses e as suas necessidades. As idéias de “soberania popular” e “sufrágio universal” exigiam dos brasileiros que se desprendessem daquele pessoalismo frente aos senhores locais a que estavam habituados, e, para tanto, o Brasil teria que ter opinião pública formada e consciência sobre as suas necessidades sociais o que, segundo Almir, era uma ficção. A consequência é clara: os brasileiros não teriam preparo para o exercício político do liberalismo democrático porque sequer compreendiam os pressupostos e os fundamentos de sua vida social. É aqui que o texto de Alberto Torres é caro ao autor: Almir cita um trecho de *O Problema Nacional Brasileiro* onde Torres afirma que no Brasil “o tempo corre; as instituições não se realizam; a sociedade desfaz-se; e vai assim desaparecendo, à falta de sistema vascular e de matéria

comentado. Claro está que é característica do ensaísmo daquele momento, ainda intocado pela reflexão universitária.

¹⁵ Almir de Andrade utiliza os seguintes textos, cujas citações estão, no mais da vezes, incompletas: FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, 1933; HOLANDA, Sérgio B. de. *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, 1936; VIANNA, Oliveira de. *O Idealismo da Constituição*. Rio de Janeiro, 1927; TORRES, Alberto. *A organização nacional*. 2.ª edição, São Paulo, 1933 e *O problema nacional*. Edição moderna, São Paulo, 1933.

agregante”, à falta, enfim, de ação política que possa vertebrar a nação. Ao se dissociar das tradições políticas seculares do Brasil, a República teria construído sua própria crise e posterior queda. O ocidente das tradições liberal-democráticas de 1789 não encontra aqui boa tradução, é artifício que não se amolda às nossas tradições que, assim, não pertencem ao mundo ocidental dos cidadãos. Esta a nossa ambigüidade constitucional que Almir explicita mas não explica: fomos criados pela intercessão do oriente com o ocidente manifesta pelo colonizador português, o que nos garantiu originalidade e nos exige a organização de um Estado que possa traduzir tal peculiaridade. Se o espírito nacional brasileiro não podia ser regrado pelo mundo dos cidadãos ocidentais era urgente redefinir os rumos da nação e reconstruir o seu Estado. Essa foi a missão dos movimentos de 30 e 37: dar continuidade à obra de equilíbrio do período colonial restaurando nossas verdadeiras tradições políticas e traduzindo corretamente os interesses nacionais.

Almir de Andrade aproxima os movimentos de 1889 e 1934 a objetivos que considera equivocados. A revolução de 30 teria sido vitoriosa porque aos seus princípios e métodos, que derrubaram o sistema constitucional de 1889, teriam sido amparados pela figura centralizadora e equilibrada de Getúlio Vargas.

“Com a constituinte de 1934, o país voltou ao velho maquinismo político da constituição de 1891. Reproduziram-se as mesmas cenas, as mesmas delongas parlamentares, a mesma inadaptação do regime legal às realidades sociais. O maquinismo anacrônico do Estado liberal continuou a arrastar-se na sua constritora esterilidade. Tempo perdido em discussões intermináveis, problemas de vulto que continuavam sem solução. E, enquanto isso, as grandes necessidades sociais permaneciam distanciadas do maquinismo representativo, que não correspondia, como nunca correspondeu o de 1891, às verdadeiras realidades da vida brasileira”.(ANDRADE, 1940: 123)

Nesta lógica, o movimento de 1937, significou a correção de uma rota iniciada em 1930 e desvirtuada quando se tentou restabelecer o sistema político de inspiração liberal que caracterizara a primeira República. Almir cita trechos do manifesto dirigido à nação por Getúlio Vargas em 1932, no qual o chefe do governo provisório advoga os princípios de moderação e equilíbrio na definição dos rumos da nação de forma a evitar que as “competições partidárias ou facciosas” o levassem a descumprir os compromissos que assumira quando liderara o movimento de 30.¹⁶ Segundo o autor este manifesto de 1932 já apontava a diretriz centralizadora necessária para que a livre expressão nacional ganhasse correta tradução no âmbito do Estado. O movimento de 1937 teria, assim, restabelecido a evolução política brasileira restaurando as nossas tradições de equilíbrio, moderação, acomodação social e de relação direta entre os que exercem o mando (governo) e o povo em geral.

Ao “maquinismo idealista” de 1934 seguiu-se a supressão daquela classe de intermediários entre o governo e o povo que impedia o último de ter verdadeiro acesso ao governo e este último de conhecer os verdadeiros anseios e necessidades do povo. Almir não fala em golpe de Estado ou quebra da ordem legalmente constituída em nenhum momento, o que se compreende na medida em que o movimento de 1930 também teve este caráter e lhe parecia perfeitamente legítimo. As diferenças entre levantes populares contra ordens constitucionais excludentes que reivindicam ampliação dos setores sociais que participam das decisões governamentais, e levantes que buscam exatamente evitar o aprofundamento daquelas reivindicações não parecem ser objeto de análise para Almir de Andrade. O alijamento dos setores organizados da sociedade que participaram do movimento de 30 era desejável na medida em que o movimento de 1937 garantiria a expressão dos anseios populares que se levantaram em 30 e teriam sido desvirtuados em

¹⁶ Almir de Andrade cita a edição do Rio de Janeiro, editada em 1938, com o título *A Nova Política do Brasil*.

1934. Para o autor, as origens dos movimentos de 30 e 37 são as mesmas: lutar contra os anacronismos e idealismos que a ingerência dos princípios liberais nos problemas nacionais teria acarretado, restabelecer o “contato perdido entre as tendências sociais e as atividades do governo”, retirar os poderes legislativos concedidos aos intermediários entre o povo e o governo que, na verdade, representavam interesses partidários e de setores isolados da sociedade, conferir ao Estado um “conteúdo social” de caráter nacional e amplo em detrimento dos interesses regionais, partidários e pessoais.

A nova doutrina política brasileira deveria reunir os princípios de tolerância e força de forma a traduzir as melhores tradições da alma nacional: o pessoalismo das relações políticas que se moldaram no período colonial e a capacidade de acomodar interesses e diferenças culturais em um todo harmônico. O uso da força justifica-se pelo seu caráter transitório: sendo a força um meio e não um fim ela pode ser um caminho eficiente para a construção da ordem nacional de forma a evitar a invertebração da nação em partidarismos e regionalismos. Assim, a nova doutrina tem como estratégia básica de ação política enfrentar os regionalismos e as divisões sociais para impedir que partes sobreponham-se ao todo nacional.

Almir de Andrade retoma Montesquieu¹⁷ para demonstrar que a nova doutrina por ele defendida, e efetivada pela prática política do presidente Getúlio Vargas, significava uma adaptação das leis naturais às leis políticas.

“A evolução da cultura ensinou-nos a grande lição da natureza, que constroi sem precipitações, que modifica sem mutilar, que faz da força um instrumento de criação, ao invés de um meio de violência. Por

¹⁷ No texto que ora analisamos, *Força, cultura e liberdade*, Almir de Andrade não cita suas leituras de Montesquieu, o que, de resto, não era muito comum na época. Num artigo da revista *Cultura Política*, Almir analisa com mais cuidado a contribuição de Montesquieu no sentido de exprimir, “pela primeira vez, a idéia de que os fatos das sociedades estão sujeitos a leis e que essas leis não dependem do arbítrio humano nem da providência divina: derivam da própria natureza das coisas, isto é, da natureza dos homens nas suas relações com a natureza do meio físico exterior e do meio histórico.” (ANDRADE, CP, n.º 34: 211)

certo que também há, na natureza, explosões violentas e inesperadas; a própria crosta da terra traz a marca desses paroxismos, que levantaram montanhas e cavaram oceanos. Constituem, porém, rebeliões momentâneas, que se dissolvem na imensidade dos séculos de evolução tranqüila e de elaboração pacífica. Essas rebeliões abrem novas eras; mas só a paz e a serenidade dos séculos seguintes as consolidam. (...) As leis naturais, disse-o há dois séculos Montesquieu, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas. (...) compreendemos que o grande problema social e político das gerações atuais é, antes de mais nada, solucionar esse conflito entre as leis políticas e as leis naturais.” (ANDRADE, 1940: 147 e 151)

O que os doutrinários herdeiros dos movimentos de 1789 haviam feito, no entender de Almir, era sobrepor um ideal político de mundo e de organização do Estado e da sociedade às leis naturais que regiam esta mesma sociedade. O que a nova doutrina política por ele apresentada sugere é o caminho oposto: amparar as leis políticas nas leis naturais da vida social cujas características deveriam ser buscadas nas tradições culturais da nação. Existe um equilíbrio de forças que compõe a estrutura de cada sociedade e caracteriza sua natureza. É da compreensão e correta tradução deste equilíbrio que o novo Estado, nesta lógica, deveria tirar suas leis.

Essa nova doutrina corresponderia às aspirações políticas de renovação que eram perceptíveis na insatisfação de grupos sociais que se manifestavam no mundo todo. Novamente, Almir não deixa claro quais são esses grupos e nem os localiza no tempo e no espaço. Advoga, sem mais, a percepção por esses grupos da existência de um hiato entre o desenvolvimento da civilização, com suas conquistas tecnológicas e suas formas de vida social e urbana, e a adaptação política do homem aos artefatos por ele mesmo criados. O instrumental político disponível, principalmente aquele herdado de 1789, não era mais suficiente para traduzir e representar os interesses nacionais. Caberia, portanto, ao novo Estado ajustar as leis políticas às naturais colocando as partes a serviço do todo

e evitando que interesses individuais se sobrepusessem ao todo. Se as leis naturais indicam a adaptação continuada dos fenômenos naturais ao longo do tempo, mesmo que passando por épocas de rupturas e tempestades, caberia ao Estado agir como “instrumento de adaptação social” usando a força, se necessário, para reprimir elementos divisionistas que buscam o confronto ao invés da paz. Da mesma forma que a ação violenta em natureza é transitória, os regimes políticos que utilizam a força também são transitórios, e se justificam pela necessidade de realizar em sociedade a adaptação que a violência realiza em natureza. A necessidade da força é transitória porque ela pretende controlar violências sociais que também são transitórias. O Estado que utiliza a força, neste sentido, movimenta-se na direção do bem público: é para evitar a invertebração e o estado de guerra constante que o novo Estado precisa usar da força.

Mas o mesmo Estado que usa a força exercita, também, a tolerância. Por isso, sua ação significa uma racionalização e uma humanização do exercício do poder público. A intenção de controle dos movimentos de massa é clara: somente a conduta tolerante, racional, moderada e realista do Estado pode refrear a ação desagregadora das massas. Nota-se a imputação de um sentido civilizatório para a conduta do novo Estado: viver em civilização, para Almir de Andrade, significa dominar instintos, conduzir-se racional e moderadamente em sociedade, colocar a vida individual em favor da vida social. O novo Estado deve garantir a harmonia da vida em civilização porque só ele, por meio do chefe de Governo, pode compreender as leis objetivas que regem a vida em sociedade e refrear o arbítrio humano quando este se manifesta irracionalmente por meio das massas.

Sobre os fundamentos democráticos do novo Estado brasileiro.

A origem do perigo de guerra e de invertebração da nação encontrava-se, naquele fatídico momento do século XX, no fracasso do liberalismo para realizar a democracia

real. O novo Estado que Almir de Andrade advoga seria fundamentalmente democrático porque eliminaria os intermediários colocados entre as maiorias incultas e o governo evitando, desta forma, que partidos e classes privilegiadas explorem e controlem as forças políticas liberadas pelos movimentos populares que se desenvolveram a partir da ascensão das massas nos séculos XVIII e XIX. Despreparadas para o exercício da democracia, sem condições intelectuais de compreendê-la e assimilá-la, essas maiorias sociais tomaram-se, segundo autor em questão, presa fácil das minorias que, “à sombra do regime liberal”, foram se organizando nos parlamentos criados para, supostamente, representar os interesses nacionais.

“Atribuindo todos os poderes políticos ao povo, à ‘soberania do povo’, ao ‘voto’ do povo, o regime liberal se empenhou maliciosamente em manter êsse mesmo povo incapacitado para exercer tais poderes, abandonando-o ao seu próprio destino, sem amparo profissional, sem dinheiro, sem cultura e sem possibilidades reais de adquirir cultura, escravizado ao egoísmo dos ambiciosos, explorado e iludido pelas manobras da politicagem oficializada”.(ANDRADE, 1940: 175)

O movimento de 1937 significou, assim, a possibilidade de salvar a democracia real brasileira dos influxos liberais, momentaneamente derrotados em 1930, mas que voltavam à cena desde a aprovação da carta constitucional de 1934. O movimento de 1937 caminhava no mesmo sentido da renovação política mundial: era democrático e antiliberal porque se propunha a construir uma comunidade nacional ampliando as rendas públicas que se voltariam para o bem de todos em detrimento dos privilégios econômicos de indivíduos ou grupos regionais. Apenas o Estado novo, centralizado e forte, ao mesmo tempo tolerante e civilizatório, poderia evitar as “pretensões de hegemonia” e os provincialismos e regionalismos que prejudicavam o desenvolvimento nacional. Tal o seu sentido democrático: harmonizar os interesses de todos os setores sociais por meio da ação civilizatória do Estado que, utilizando-se dos instrumentos disponíveis na

arrecadação pública, distribui eqüitativamente os serviços, os investimentos e os financiamentos públicos de forma a beneficiar as classes trabalhadoras do país.

Almir de Andrade sabe dos riscos que corre quando apresenta sua crítica aos princípios liberais, sabe que suas teses podem aproximá-lo, e ao governo que ele pretende representar, dos regimes fascistas que então se fortaleciam na Europa, todos marcadamente antiliberais. Mas o objetivo do seu texto, conforme pedido do próprio governo de Vargas, é exatamente dirimir tais riscos. O novo regime que os brasileiros estariam criando sob a liderança do presidente Getúlio Vargas tinha por objetivo precípua conduzir o Brasil para a democracia real que a liberal-democracia nunca lograra realizar. A força, de que o regime se utilizava para garantir a ordem e a modernização da nação, tem caráter transitório e não é um fim em si. Além disso, o processo que levou ao estabelecimento do novo regime tem caráter civilizatório porque evita a “exploração irracional das multidões” e busca soluções de equilíbrio e moderação conduzidas pelo líder da nação. Os anseios populares devem, assim, ser represados pela ação tolerante e civilizatória do chefe de governo, mas não devem, jamais, ser irracionalmente potencializados.

Almir de Andrade retoma a tradição jurídica romana de “justiça e equidade”¹⁸ para demonstrar os fundamentos da nova democracia brasileira e criticar a tradição política de base francesa da “liberdade e igualdade”. A essência da democracia não poderia se restringir a princípios de ordem política, ela deveria estender-se a princípios de ordem jurídica que amparassem a vida social. O exercício da liberdade e da igualdade no plano político deveria ser mediado pelo exercício da justiça social, o que só seria possível pela

¹⁸ Novamente Almir não cita suas fontes no livro escrito em 1940 a pedido do governo Vargas. No artigo citado na nota 10, escrito em 1983, provavelmente respondendo a solicitações do livro *Estado Novo: Ideologia e Poder* (1982), conforme já apontamos, o autor cita as seguintes fontes: VON SAVIGNY, F. *Histoire du Droit Romain au Moyen Age*, Paris, 1839, 4 vols.; FLACH, J. *Études Critiques sur l'Histoire du Droit Romain au Moyen Âge*, Laroes et Forcel, Paris 1890.

ação distributiva a ser realizada pelo Estado por meio do controle dos recursos públicos. O princípio romano que, segundo Almir, assevera a vida individual em sociedade sem prejuízo de ninguém, garantindo a todos a satisfação das suas necessidades e a expansão das suas capacidades, traria à liberdade política defendida pelos revolucionários de 1789 um novo sentido:

“Culto da liberdade, dentro dos limites em que ela se torna necessária à expansão de todas as atividades criadoras e socializantes. Consagração da realidade social, do espírito social, enquanto exprime solidariedade humana, preocupação com o bem comum, distribuição eqüitativa das atribuições e das riquezas segundo as necessidades e as capacidades de cada um”.(ANDRADE, 1940: 190)

O autor pretende agregar à noção de liberdade desenvolvida pelos revolucionários de 1789 um sentido que encontra no direito romano e que traduz para a realidade brasileira dentro da lógica do exercício do trabalho: a liberdade é fruto do trabalho e, como tal, possui limites colocados pela vida em sociedade, não é possível exercê-la em detrimento de outros. Este “sentido social” da liberdade confere à democracia um conteúdo social que fora negligenciado pela tradição política ocidental quando esta passou a ser reivindicada pelos revolucionários de 1789. Cabia aos doutrinadores defensores da democracia real redefinir os rumos da cultura ocidental de forma a retomar suas melhores tradições. O papel do Brasil era inequívoco: a história do Brasil apontava um caminho de assimilação pacífica das diferenças culturais e sociais no qual poderíamos encontrar um equilíbrio entre o exercício da liberdade individual e a justiça social. A definição e a retomada do caminho seriam conduzidas pelo chefe de governo que estaria, desde o movimento de 1937, realizando a obra da democracia real no Brasil.

A intenção de responsabilizar o Estado pela tradução dos anseios populares, pelo desenvolvimento da nação e pela retomada do princípio ocidental de justiça social é clara.

Mas não se trata apenas de controlar e represar a ação das massas consideradas irracionais. A ausência de cultura apontada pelo autor é resultado do domínio liberal sobre os poderes públicos: da mesma forma que um pequeno grupo controlava as instâncias mediadoras, como os partidos e o parlamento, controlava, também, o acesso e a difusão dos meios culturais. Ao Estado caberia, portanto, dinamizar o processo de acesso à cultura para aprofundá-la e estendê-la a todos os indivíduos. O governo “do povo pelo povo” só seria possível dentro da evolução da cultura nos termos definidos por Almir: a conquista da verdadeira democracia cultural e econômica.

Observe-se que Almir distancia-se das tradições políticas ditas ocidentais, consideradas estrangeirismos em solo nacional, afirmando estar, na verdade, retomando a tradição ocidental, que, segundo ele, teria origem no princípio jurídico romano de equidade e justiça. O mundo dos cidadãos criado pelas revoluções burguesas, contra o qual o autor se insurge em sua intenção doutrinadora teria, na sua opinião, afastado a luta pela liberdade do seio da sociedade e acabado por inviabilizar a construção de um mundo democrático com equidade e justiça social.

O autor em questão enxerga, assim, dois movimentos aos quais dedica seus textos como doutrinador: o primeiro, um movimento de raízes nacionais no qual os brasileiros poderiam se reencontrar com as suas melhores tradições políticas retomando o estudo de nossa cultura; o segundo, um movimento da própria cultura ocidental no sentido de redefinir as noções de liberdade e democracia em termos mais coletivos e menos individualistas. A peculiaridade da nossa História e da nossa constituição como nação, dentro dos moldes coloniais portugueses, justificaria a ausência de democracia política e a organização de um Estado forte que, para garantir a ordem, a modernização e o pleno exercício das liberdades segundo capacidades e necessidades manifestas socialmente, poderia utilizar a força em benefício de toda a nação. O Estado seria o

gestor da nova ordem e a ele caberia estender os domínios da cultura a toda a nação. Apontar aspectos da cultura nacional, demonstrar a viabilidade do novo Estado e sua congruência com as tradições brasileiras, divulgar autores e idéias, essas as tarefas a que o doutrinador Almir de Andrade se impõe, não apenas como editor da revista Cultura Política, mas como publicista nos anos 30 e 40.

3. ALMIR DE ANDRADE: POLÍGRAFO, PUBLICISTA E DOUTRINADOR DO ESTADO NOVO.

Almir de Andrade atuou como doutrinador e divulgador de idéias que ancoravam a atuação política de Getúlio Vargas especialmente nos anos 30 e 40¹⁹, mas o contexto político-cultural no qual revelou-se claramente a atuação dos intelectuais como pensadores da organização nacional foi gestado nos anos 20. Desde a Independência, que definitivamente colocara o Brasil na rota do capitalismo que se desenvolvia desigual e combinadamente (IANNI, 1996: 13-15), formulara-se a questão da “identidade nacional”. Nesta época, a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro assim como as muitas expedições científicas autorizadas e, às vezes, patrocinadas pelo governo imperial, demonstram que o conhecimento da nação confundia-se com o seu reconhecimento. (OLIVEIRA, 1997: 186) O diagnóstico, no entanto, apontava não para procurado reconhecimento, mas para um problema: “no confronto com a Europa, e mais tarde com os Estados Unidos, estamos sempre às voltas com o que nos falta” (IBIDEM), com a modernização que sempre nos escapa embora sejamos parte constitutiva da modernidade ocidental. A República, que prometera a redenção pelo progresso, mostrara-se, na prática, mais um momento de realinhamento das antigas elites cujos poderes políticos foram repostos por meio da política dos governadores e da descentralização

¹⁹ O contexto que especialmente interessa para esta tese é o dos anos 30 e 40, quando a crise social e política gerada pelo pós-Primeira Guerra Mundial trouxe para o centro dos debates sobre a organização dos Estados nacionais questões como a definição da nação, o papel dos intelectuais neste processo de definição e a necessidade de construção de um Estado voltado para as “peculiaridades nacionais”. Cabe lembrar, no entanto, que a atuação de Almir de Andrade não se restringiu a este período: o autor foi subchefe do Gabinete Civil da Presidência da república durante o segundo governo Vargas (1950-54), presidente do IPASE (1959-60) durante o governo de Juscelino Kubitschek e aposentou-se como Serventário-titular da Justiça do Estado do Rio de Janeiro. Até os anos 80 era, ainda, colaborador da *Revista de Informação Legislativa*, órgão de publicação do Senado brasileiro.

política, esta última responsável pela manutenção dos poderes dos coronéis em nível local.

“Sob certos aspectos, a República significou um fortalecimento das lealdades provinciais em detrimento da lealdade nacional. Ela adotou o federalismo ao estilo norte-americano, reforçando os governos estaduais. Muitos observadores estrangeiros e alguns monarquistas chegaram a prever a fragmentação do país como consequência da república e do federalismo. Houve um período inicial de instabilidade e guerra civil que parecia dar sustentação a esses temores. A unidade foi mantida afinal, mas não se pode dizer que o novo regime tenha sido considerado uma conquista popular e, portanto, marco na criação de uma identidade nacional”.(CARVALHO, 2001: 81)

Os movimentos aos quais se refere José Murilo de Carvalho, o Contestado, Canudos, aos quais poderíamos acrescentar a Vacina, a Chibata e tantos outros, importam menos pelo seu sentido antigoverno ou anti-República, do que pela clareza com que permitem observar o distanciamento entre Estado e “sociedade civil”. Usamos o termo entre aspas não por acaso: Estado tínhamos, o que nos faltava era a nação (MARTINS, 1987: 74) que pudesse estar em consonância com ele de forma a garantir a modernização do país. Assim, questionando o “caráter nacional” brasileiro, os intelectuais, a partir dos anos 20, fazem da definição da nação o principal conteúdo dos debates sobre o Brasil moderno. É neste contexto que se desenvolve o caldo cultural caro a Almir de Andrade: visitar a História do Brasil para encontrar os elementos constitutivos da nação, demonstrar a inoperância das teses liberais em solo nacional, encontrar o modelo original de organização do Estado que pudesse traduzir a nação brasileira. “É este tema da organização nacional (...), e não o da revolução, que freqüenta a imaginação de uma grande parte da *intelligentzia*” (IDEM: 78) que se forma nos anos 20, 30 e 40 acreditando poder “ver o país e advogar a mudança” (IDEM: 76).

Acompanhando o raciocínio de Luciano Martins, podemos afirmar que a inteligentzia que se formava na intenção de traduzir o país buscava, também, definir sua própria identidade e seu papel social. E esta inteligentzia buscava cumprir esta tarefa em meio às transformações sociais que, ao mesmo tempo em que alargava o seu espaço de atuação pelo aumento da produção de livros, jornais e entidades culturais (CÂNDIDO, 1984: 27-28), aumentava sua urgência em cumprir uma missão que acreditava ter: revelar a nação para ela própria e criar as condições para a sua vertebração. Por trás desta intenção havia, evidentemente, a percepção do crescimento dos movimentos populares no esteio das ainda incipientes, mas já bastante evidentes em seus produtos sociais, industrialização e urbanização, e a necessidade de compreendê-los e incorporá-los numa nova ordem nacional.

A Revolução de 30, efetivando a quebra do pacto oligárquico responsável por aquele apartamento entre “sociedade civil” e Estado de que falávamos antes, criou as condições para a institucionalização dos debates sobre a identidade nacional e para a estruturação de um campo cultural organizado a partir do Estado.

“Em grande parte porque gerou um movimento de unificação cultural projetando na escala da nação fatos que antes ocorriam no âmbito das regiões. A este aspecto integrador é preciso juntar outro igualmente importante: o surgimento de condições para realizar, difundir e normalizar uma série de aspirações, inovações, pressentimentos gerados no decênio de 1920, que tinha sido uma sementeira de grandes e inúmeras mudanças. (...) Isso ocorreu em diversos setores: instrução pública, vida artística e literária, estudos históricos e sociais, meios de difusão cultural como o livro e o rádio (que teve desenvolvimento espetacular). Tudo ligado a uma correlação nova entre, de um lado o intelectual e o artista; de outro, a sociedade e o Estado – devido às novas condições econômico-sociais. (...) Os anos 30 foram de engajamento político, religioso e social no campo da cultura”.(IBIDEM)

Dessa forma, as transformações sociais e debates culturais que marcaram os anos 20, sofrem um processo de rotinização nos anos 30 cujo principal agente estruturador e impulsionador passa a ser o Estado (LAHUERTA, APUD LORENZO e COSTA, 1997). Luciano Martins observa a preponderância do papel do Estado neste processo ressaltando o caráter inacabado de constituição de uma sociedade civil no Brasil que acaba por inviabilizar, também, a constituição de um campo cultural autônomo pela *intelligentzia*. Retornamos, então, ao tema dos portadores sociais das idéias manifestadas pela *intelligentzia* que pretendiam nortear a definição/constituição da nação brasileira e propor-lhe um Estado coerente com sua formação histórica: o Brasil fora criado na lógica da modernidade capitalista que se expandiu durante as Grandes Navegações, tornara-se independente no esteio do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo que expandia a produção industrial e as formas assalariadas de trabalho, proclamara sua República com a promessa de modernizar as relações políticas e sociais, mas tudo isso se realizou às expensas da formação de classes sociais congruentes com os rumos da economia capitalista ocidental. Tal ambivalência, pertencer ao mundo moderno sem conseguir realizar plenamente a modernização pelo caráter incompleto da sociedade civil que não encontra nos meios de representação política e cultural disponíveis amparo para as suas reivindicações, aponta as características da modernização conservadora que se desenhara na virada do século XIX para o XX e à qual a Revolução de 30 forneceria tintas institucionais. Nas palavras de Octavio Ianni:

“Os prenúncios do Brasil moderno esbarravam em pesadas heranças de escravismo, autoritarismo, coronelismo, clientelismo. As linhas de castas, demarcando relações sociais e de trabalho, modos de ser e pensar, subsistiam por dentro e por fora das linhas de classes em formação. O povo, enquanto coletividade de cidadãos, continuava a ser uma ficção política. Ao mesmo tempo, setores do pensamento brasileiro

vacilavam em face de inclinações um tanto exóticas e demoravam-se para encontrar-se com a realidade social brasileira.” (IANNI, 1996: 33)

A missão dos intelectuais na tradução e vertebração da nação, no direcionamento das massas populares e na estruturação do Estado, seria cumprida, conforme acreditaram muitos deles, por meio dos aparatos culturais disponibilizados pelo Estado que amplia sua presença no seio da sociedade inconclusa realizando, paulatinamente, nossa Revolução Burguesa (NOGUEIRA, 1998: 12-13).

É neste momento de institucionalização do debate cultural sobre a identidade nacional por meio da atuação centralizadora do Estado pós 30, que Almir de Andrade oferece ao público seus primeiros textos e tipifica, em parte, a trajetória dos intelectuais em direção ao Estado. Vejamos.

Almir de Andrade publicou seu primeiro livro, *A verdade contra Freud*, em 1933, ano em que completou 22 anos. Em 1936, mantendo-se fiel às suas primeiras reflexões, publicou *Da interpretação na psicologia*.²⁰ O intelectual que cursara Ciências Jurídicas e Sociais iniciou sua carreira de publicista escrevendo sobre psicologia. Em sua entrevista ao CPDOC-FGV o autor justificou-se afirmando que “no Brasil as pessoas que estudam direito geralmente saem para outras coisas, nem todos seguem o direito, mas sempre tive uma paixão muito grande por psicologia e estudava muito. Mas, essa é uma outra história muito comprida”. (ANDRADE, 1985: 13) Ao longo das duas entrevistas²¹ que concedeu ao CPDOC o autor não retornou ao tema, mas acredito que esses dois primeiros livros traduzem estudos que formaram a base do seu pensamento sociológico desenvolvido nos

²⁰ ANDRADE, Almir Bonfim de *A verdade contra Freud*, R. J., Schimidt, 1933; *Da Interpretação na psicologia*, R. J., Livraria José Olympio Editora, 1936.

²¹ Almir de Andrade concedeu uma primeira entrevista a Lúcia Lippi de Oliveira em 1981 (*Almir de Andrade (depoimento)*, 1981). Rio de Janeiro, FGV/CPDOC-História Oral, 1985. 48 p.) e uma outra a Lúcia Lippi de Oliveira e Valentina da Rocha Lima em 1984 (*Almir de Andrade II (depoimento)*, 1984). Rio de Janeiro, FGV-CPDOC-História Oral, 1986, 44 p.)

dois livros centrais desta tese que analisamos nos dois primeiros capítulos e que compõem um segundo momento de sua produção intelectual.

Na introdução de *A verdade contra Freud* Almir afirma pertencer a “uma geração irrequieta, que principia a ensaiar os seus primeiros passos dentro da vida e que já sente, nos primeiros terrenos que vai pisando, a instabilidade de uma jangada (...)” (ANDRADE, 1933: 8), instabilidade que denuncia, no seu entender, uma crise da cultura ocidental cujo enfrentamento e solução caberia à sua geração. Para tanto, o autor apresenta uma distinção entre inovação e renovação: a primeira teria como mote apenas a “fome de destruir” e a segunda traria em si um sentido de continuidade que garantiria o processo de evolução da vida humana em sociedade. Claramente favorável à segunda, Almir de Andrade advoga a renovação como característica da vida humana, mas considera que qualquer mudança deve ser um processo de continuação caracterizado pela conservação/transformação das conquistas humanas. (IDEM: 432-39) A crise da cultura ocidental seria, nesta lógica, basicamente uma crise de valores: os pensadores da cultura teriam se deixado seduzir pelas teses inovadoras que propunham tudo destruir, era preciso retomar o processo evolutivo da cultura ocidental realizando a crítica das teses inovadoras, era preciso propor a verdadeira renovação que significava, de fato, retomar valores e transformá-los à luz das necessidades humanas.²²

“É necessário uma renovação completa da cultura ocidental. Uma renovação capaz de reerguê-la, de lhe dar mais brilho, mais vigor, mais fecundidade, mais vida. Uma renovação, sobretudo capaz de restituí-la ao equilíbrio e à ordem, à serenidade e à harmonia, ao esplendor de uma vida sadia, à pujança do homem integral”. (IDEM: 11)

²² A tese é mesma de Ortega quando afirma a ausência dos pressupostos necessários aos homens de cultura para compreender a crise do ocidente. Faltava-lhes o conceito de circunstância para indicar o sentido de continuidade da história ocidental cuja origem estava nos princípios de liberdade e concórdia estabelecidos desde o Império Romano. A cultura ocidental, nesta lógica, reporta-se menos ao período revolucionário do

O esforço de renovação/reconstrução da cultura ocidental deveria começar pela releitura das “verdades” ditas por todos os doutrinadores que compunham a cultura ocidental: Freud, Marx, Bergson, Kant, etc., com o objetivo de devolver à razão seu sentido de realidade colocando-a a serviço e em “face da vida” (IDEM: 424). Almir critica os doutrinadores que apostam na ruptura com as tradições ocidentais para superar a crise e propõe uma releitura destes mesmos valores para que o mundo ocidental possa retomar o caminho de sua evolução. É neste sentido que as noções de cultura e tradição assumem papel fundamental já em seus primeiros textos.

Dialogando com Spengler o autor usa o termo decadência para sugerir que as instituições e as doutrinas entraram em processo de crise porque não haviam sido, ainda, justamente apreciadas pela crítica. (ANDRADE, 1936: 24-32) “Na crítica moderna predomina sempre a função destruidora e muito fracamente a função conservadora” (IDEM: 32) que é a fundamental para que, a partir da apreciação dos fatos sociais, possa o crítico conferir ao seu texto um “caráter construtivo”. (IBIDEM) A missão da geração de Almir de Andrade seria, no seu entender, distinguir estes três “aspectos correlatos” da crítica, destruição/conservação/construção, para orientar a construção do futuro, a evolução do mundo ocidental. As gerações que constroem para o futuro são as que se tornam imortais “e nós seremos uma geração dessas”, afirmava o autor, mesmo que talvez “houvéssemos chegado um pouco tarde. Mas chegamos, afinal.” (ANDRADE, 1933: 13)

Tal metodologia de crítica exige do crítico, segundo Almir, duas atitudes básicas: clareza sobre qual “departamento da cultura” escolheu para realizar seu trabalho e clareza sobre os “princípios universais de cultura” que permitem compreender as suas manifestações concretas, referentes à circunstância mesma do homem. As crises

culturais, quando ocorrem, são resultado de se privilegiar os aspectos universais em detrimento da circunstância ou quando, ao contrário, privilegiam-se as necessidades circunstanciais de adaptação ao meio em detrimento dos valores universais desenvolvidos no mundo ocidental. “De modo que a crítica já tem aí um primeiro caminho a tomar: medir os valores culturais de acordo com a capacidade que demonstrem para exprimir as necessidades fundamentalmente humanas e as necessidades próprias do seu meio e do seu tempo”.(ANDRADE, 1936: 47) Almir de Andrade expressa, assim, um conceito de cultura abrangente onde todos os aspectos da vida humana devem ser considerados e abordados pela crítica no sentido de evidenciar o que é necessário e essencial ao homem em relação ao que seja acidental e contingencial. E tal estudo não pode esquecer de observar a territorialidade das necessidades humanas; os valores universais possuem uma tradução nacional que não pode ser esquecida pelos críticos. O nacional não pode ser interpretado como elemento de segunda importância, ele representa a tradução local de valores universais e aqui se define o papel da crítica intelectual em solo brasileiro: organizar a leitura do país em busca de suas especificidades sem esquecer dos valores universais que fundaram a vida no mundo ocidental. O autor resume sua metodologia crítica e a missão dos intelectuais da sua geração da seguinte maneira:

“Conservar tudo o que, na cultura moderna, fôr expressão fiel de qualquer dessas necessidades; corrigir o que fôr expressão infiel; completar o que fôr expressão insuficiente; rejeitar o que fôr expressão contraditória. Não permitir que se considere como necessidade fundamental do homem, e, portanto, permanente, imutável, o que é simples necessidade transitória de uma época que passa ou que já passou; nem, tão pouco, que se considere como necessidade atual, e, portanto, mutável, transitória, imprópria para herdar-se de uma época

que já passou ou para conservar-se numa cultura em transição, o que é, na realidade, necessidade permanente do homem como ser (...). Elaborar gradualmente as expressões culturais que se tomarem precisas para encarnar, com o máximo de precisão e clareza, todas as necessidades fundamentais do homem como ser e todas as necessidades atuais do elemento humano que produz essa cultura. Organizar todos os resultados de sua crítica construtora de tal modo que todos os elementos classificados como essenciais e necessários (necessidades fundamentais do homem como ser) fiquem constituindo a estrutura básica, o substratum do organismo cultural, e que, por sua vez, os elementos classificados como acidentais e contingentes (necessidades atuais do homem de determinado tempo e lugar) fiquem constituindo as estruturas superpostas, as superestruturas do organismo cultural. O verdadeiro estudioso, o verdadeiro doutrinador não pode mais contentar-se com ser apenas amigo da sabedoria: corre-lhe o dever de ser também, e acima de tudo, amigo da vida, que toda sabedoria se destina a orientar, esclarecer e explicar.” (IDEM: 55)

A renovação que Almir de Andrade propunha era, também, e aí encontramos seu caráter especial, portadora do passado, garantidora da continuidade que transforma em nome da tradição demonstrada pelos críticos da cultura. O caráter missionário dos intelectuais que guiam a nação na medida em que a traduzem para o povo é flagrante e permite indagar sobre o conceito que o autor manifestava sobre as massas, tema tão caro aos pensadores nacionalistas autoritários do período. Na primeira entrevista que concedeu ao CPDOC, indagado por Lúcia Lippi sobre suas leituras de Vilfredo Pareto, Almir afirmou que o havia lido bastante e tinha toda a sua obra, mas que não era sua influência fundamental. (ANDRADE, 1985: 36) Mas há que destacar a discussão que o autor procede acerca dos chamados “psicólogos das massas” (ANDRADE, CP, n.º 36: 36-37) apontando o caráter individualista da psicologia social de Tarde contra a qual levantaram-se “as teorias da alma coletiva na França e da psicologia dos povos na

Alemanha” (IBIDEM). Debatendo com Le Bon e Wundt, entre outros, Almir critica a idéia de que certa “alma coletiva” ou “espírito social” possam explicar a vida das coletividades. Intelectual ligado às teorias do nacionalismo autoritário, o autor distancia-se das teorias que buscam mobilizar as massas no lugar de estabelecer métodos de represamento desta mesma mobilização.

De fato, seria muito difícil definir uma influência fundamental na estruturação do pensamento de um autor que se caracteriza, no entender desta tese, como um polígrafo, e que atua como publicista na medida em que pretende apontar um caminho para o Brasil. Paralelamente à produção desses dois primeiros livros, o autor atuava como advogado e escrevia colunas de crítica bibliográfica e artigos em periódicos como a revista Literatura, o Boletim de Ariel, o jornal A Manhã e a Revista do Brasil. Lugares de sociabilidade intelectual (BOTELHO, 2002), essas publicações traziam para os anos 30 aquele espírito de engajamento intelectual “em campanhas nacionalistas, sanitárias, educacionais, artísticas, etc.” característico dos anos 20 e que ganharam contornos mais “fortes e explícitos com o clima de luta e radicalização ideológicas” daqueles anos 30. (GOMES, 1999: 28) Neste segundo momento, porém, a esperança de constituir um campo intelectual autônomo afasta-se cada vez mais do universo dos intelectuais: era o influxo do Estado que estava a indicar os caminhos e normatizar as possibilidades de atuação institucional. As trajetórias política e intelectual articulavam-se, desta forma, nos muitos espaços de sociabilidade disponíveis criando níveis políticos de organização da cultura por meio do Ministério da Educação e Saúde, sob gestão de Gustavo Capanema, do Departamento de Imprensa e Propaganda e do Ministério das Relações Exteriores (IDEM: 28-9).

Como escritor da seção *Livros*²³ da Revista do Brasil, publicação na qual manteve participação mais regular, o autor comentava obras com a intenção de, didaticamente, apresentar o texto ao leitor da revista, o que não caracterizava os comentários dos outros autores que escreviam na mesma seção. Almir, muitas vezes, dividia seus comentários em partes como “o tema”, “a tese”, “o fundo humano”, “significação psicológica”, “desenvolvimento”, “estrutura da obra”, “conteúdo”, “crítica”, etc. É interessante citar alguns dos autores por ele comentados para dimensionar, em parte, o espectro de leituras deste polígrafo: Nelson Werneck Sodré, Pontes de Miranda, Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Josué de Castro, Cires da Mata, Érico Veríssimo, Afrânio Peixoto, Getúlio Vargas, Lindolfo Collor, Euclides da Cunha, Spix e Martius, Hélio Vianna, Gilberto Freyre, Machado de Assis, Humberto de Campos, Charles Seignobos, Marques Rebello, Raquel de Queiroz, Octávio de Faria, Luís da Câmara Cascudo, Rosário Fusco, Fernando de Azevedo, Ruggendas, Joel Silveira, Francisco Campos, Saint-Hilaire, Emil Ludwig, entre outros, além de documentários sobre países de língua portuguesa, como Moçambique, e revistas destes países.²⁴ Almir escreveu na seção *Livros* até novembro de 1940, durante a terceira fase de publicação da revista, sob a direção de Octávio Tarquínio de Sousa quando, acreditamos, em função do convite para a direção da revista Cultura Política deixou de colaborar com a Revista do Brasil.

É em meio aos estudos que procedia, aos debates públicos dos quais participava e aos textos que publicava nos primeiros anos da década de 30, que Almir de Andrade procurou definir um “departamento da cultura” no qual atuaria com maior empenho a partir

²³ Escreveram nesta seção autores como José Lins do Rego, Mário de Andrade, Aurélio Buarque de Holanda, Roberto Alvim Correa e Nilton Sucupira, embora todos com menor frequência do que Almir de Andrade.

²⁴ Uma boa medida das suas leituras pode ser encontrada nos textos *Os primeiros Estudos Sociais no Brasil – séculos XVI, XVII, XVIII – Formação da Sociologia Brasileira I*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1941, e “Evolução dos Estudos Sociais”, In: Cultura Política, n.º34, novembro de 1943, e n.º 36, janeiro de 1944. Este último pretendia ser a Introdução para o segundo volume do primeiro texto citado, livro que não chegou a concluir.

de 1938, ano em que publicou *Aspectos da cultura brasileira*. Agora, o que o autor denominou Estudos Sociais tornou-se elemento central de suas publicações: após sugerir uma metodologia de crítica cultural e apontar a importância de se superar as idéias que propunham rupturas no tecido social, após demonstrar a insuficiência dos estudos sobre a vida psíquica dos indivíduos para compreender todos os aspectos da vida dos grupos sociais, cabia “recuperar na tradição os aspectos que representam os elementos de continuidade da vida social brasileira” (OLIVEIRA, 1982: 38). *Aspectos da cultura brasileira* (1939) e *Força, cultura e liberdade* (1940), assim como sua atuação à frente da revista *Cultura Política* e a publicação de *Os Primeiros Estudos Sociais no Brasil: Séculos XVI, XVII e XVIII (Formação da Sociologia Brasileira I)* (1941), inserem-se neste esforço de visita à História do Brasil e de busca da vertebração da nação já como doutrinador do Estado Novo. Observe-se que a opção por ser doutrinador do novo regime fez-se independente de qualquer participação no governo, não se trata de uma cooptação de um intelectual de oposição, mas do acolhimento de um “par” por assim dizer, de um intelectual que propunha o Estado com organizador e direcionador do campo cultural.

Neste momento, que estamos considerando o segundo da sua produção intelectual, Almir aprofunda um tema que havia apenas sido esboçado quando realizava crítica cultural centrada em estudos psicológicos: o tema do lugar do indivíduo nos Estudos Sociais. Até então, havia se preocupado em demonstrar que as teses de Freud falhavam ao tentar explicar comportamentos sociais apenas pela ótica dos conflitos psíquicos que resultavam em identificações e sublimações. Sua intenção, conforme já apontamos, era desenvolver o método crítico por ele esboçado em vários departamentos da cultura, dialogando com os principais pensadores da cultura do seu tempo. Mas o enfrentamento de textos que tratam da presença e das reações do indivíduo no meio social, assim como textos que abordam o comportamento coletivo dos homens em

sociedade, acreditamos, acabou por levá-lo a propor estudos de carácter marcadamente social, na intenção de mapear e vertebrar a nação que se lhe apresentava como “problema”. Nesta lógica, era fundamental demonstrar que não existe vida psíquica fora do meio social pois “são os conflitos do indivíduo com o meio, na família, na escola, na rua, que explicam seu carácter, seus gostos, suas tendências. Mas a natureza desses conflitos, evidentemente, não depende apenas das reações que eles provocam na psicologia do indivíduo; depende também, e muito, dos fatores sociais que o determinam.”(ANDRADE, RB n.º 23, 1940: 6)²⁵ Não cabe, portanto, estudar primeiro o indivíduo, suas reações psíquicas e seus direitos abstratos, mas sua vida social e leis que dela decorrem para, a partir deste estudo, “definir” a nação e os termos da sua vertebração possível. ²⁶ Getúlio Vargas, no seu entender, estaria indicando os rumos que o autor procurava para o país. É isto que Almir procura demonstrar quando faz o comentário, para a Revista do Brasil, sobre *A nova política do Brasil* (VARGAS, 1938), conjunto de cinco volumes onde o presidente reuniu atos, discursos e documentos referentes aos anos que vão da Revolução de 1930 até 25 de julho de 1938. No longo comentário (ANDRADE, RB n.º 07, 1939: 102-111) aparecem as realizações do novo governo que demonstrariam seu “valor social e humano” e o sentido de “realismo” que Getúlio teria conseguido imprimir à nova política: fazer o que fosse possível “em benefício da nação” mesmo que pelo uso de “meios móveis, variados e múltiplos”, entre os quais encontra-se a força, justificável pela busca do princípio da “justiça social” que ancorava suas decisões. Ações como a “proteção ao trabalhador”, a “intensificação dos esforços

²⁵ Para apresentação de artigos e comentários bibliográficos nas duas revistas que mais de perto nos interessam aqui, usaremos a seguinte nomenclatura para indicação de fonte: RB para a Revista do Brasil e CP para a revista Cultura Política.

²⁶ As afirmações que fazemos acerca da importância dessa fase inicial de leituras mais centradas na área da psicologia baseiam-se não apenas no manuseio bibliográfico que o autor demonstra nos dois livros citados, *A verdade contra Freud* e *Da interpretação na psicologia*, mas, principalmente, no estudo que autor fez para a

pela saúde física, mental e cultural dos nacionais”, a “proteção à economia popular”, a “ampliação das redes de comunicação rodovias e ferroviárias” e a “moralização dos serviços públicos” apontavam para a realização da verdadeira democracia social no Brasil. Já neste primeiro momento de análise e aproximação com as propostas do novo governo, Almir deixava clara sua distância, assim como a distância do Estado Novo, em relação às propostas fascistas vigentes na Europa ocidental da época:

“Na verdade, a centralização exprime apenas a necessidade de dar unidade, orientação inteligente e objectivos comuns a todas as energias sociais. Nesse sentido, ella é imprescindível não só aos pequenos, como também aos grandes Estados, como o Brasil, onde ella é de facto, o único remédio á natural fragmentação de actividades imposta pelas condições geographicas, pela desmesurada extensão territorial. (...) Os regimens autoritários são bons e fecundos quando a autoridade dos dirigentes se põe desinteressadamente a serviço das aspirações humanas, das necessidades humanas, dos ideaes superiores e humanos. Quando assim não fazem, elles se pervertem. As grandes dictaturas da Europa contemporânea, que usam a autoridade contra os homens, em favor de um Estado desviado de seus fins naturaes, não durarão muito tempo como realidades concretas, nem como valores históricos. Ellas não constroem para o futuro. Constroem para o efêmero. Constroem para a morte”. (IDEM: 108 e 110)

O verdadeiro sentido da democracia social brasileira não estaria, segundo o autor, no uso da força para a conquista do poder, mas no uso da força como meio transitório para “garantir à totalidade dos homens os benefícios de uma economia bem distribuída” que permita a todos os homens da nação a “conquista progressiva da felicidade material, moral e espiritual de todos” (IBIDEM). Mas o ponto central de sua discordância em relação aos fascismos estava no papel das massas diante do novo governo. Os

revista Cultura Política intitulado “Evolução dos Estudos Sociais” (ANDRADE, CP n.º 34 e 36, 1943). Voltaremos a este tema quando analisarmos este texto mais à frente.

fascismos, ancorados na excitação do “entusiasmo cotidiano das massas” exigia sacrifícios de “conseqüências imprevisíveis”, ao passo que a solução de Getúlio, ancorada na tranqüilidade social, garantia a “concórdia de elementos antagônicos” e a vitória lenta e duradoura das pequenas reformas fundamentais para a conquista final da “felicidade material de todos” (IDEM: 109). A posição de Almir de Andrade como doutrinador eleito pelo DIP e pelo presidente da República aponta para as conclusões de Boris Fausto (2001) sobre as diferenças entre Totalitarismo e Autoritarismo no Brasil: o primeiro aposta na mobilização das massas e num discurso progressista radical para defender a nova forma de organização do Estado proposta, o segundo dispensa a mobilização das massas e propõe uma releitura das tradições para embasar seu nacionalismo e sua proposta de Estado. O autoritarismo instrumental, porque transitório, proposto por Almir, sobrepõe à liberdade de origem liberal, a ordem, e propõe a liberdade de caráter social como fundamento da verdadeira democracia social de base cultural.²⁷

Como diretor da revista Cultura Política, Almir de Andrade atuou na divulgação e, conseqüentemente, na rotinização desta sua tese central, a democracia social de base cultural. No artigo de abertura do primeiro número da revista o autor afirma que “a democracia encerra todo o sentido social da própria evolução da civilização humana” e que “o verdadeiro ideal democrático impõe uma aproximação cada vez maior entre o governo e o povo, entre o Estado e o homem comum – afim de que possa aquêle servir,

²⁷ Interessante notar as “formas” do diálogo que Almir de Andrade estabelece com Francisco Campos. Em agosto de 1940, quando Almir já havia recebido a encomenda do DIP para o texto que viria a se chamar *Força, cultura e Liberdade* e cujo principal objetivo, como já afirmamos, era dirimir dúvidas sobre um possível significado totalitário do Estado Novo, e que seguramente já estava em preparo, ele comentou o texto de Francisco Campos, *O Estado Nacional. Sua estrutura; seu conteúdo ideológico* (1940) para a seção *Livros da Revista do Brasil*. Na ocasião, Almir aponta a importância do texto pela definição que faz da “renovação política do nosso tempo” mostrando que, face à “falência da ideologia francesa de 1789” os novos regimes propostos, o Estado soviético e o Estado fascista, tinham a inspiração comum do romantismo alemão. Aplicando essa tese ao Brasil, Francisco Campos estaria interpretando os “meandros políticos” do novo governo brasileiro e escrevendo um “documento que, por certo, servirá para que futuramente se analise o papel que Francisco Campos desempenhou na evolução dos acontecimentos políticos do Brasil, em sua

não meramente a fins políticos, mas essencialmente à cultura, à alegria, ao bem-estar, à felicidade de todos e de cada um em particular”. (ANDRADE, CP, n. ° 01: 05-07) A construção deste novo Estado é tarefa longa que estaria apenas iniciada, cabia cumprir as etapas que levariam à sua consecução final e esta era a missão da revista: definir “o que somos, o que pensamos, o que realizamos em todos os setores de nossa atividade creadora – na política, na economia, na técnica, nas artes, nas letras, nas ciências” (IDEM: 8) nas páginas da revista por meio de depoimentos que venham de todas as partes do Brasil.

Ora, a definição do que somos, pensamos e realizamos é o conteúdo mesmo de nossa cultura que devia ser, nas paginas da revista, mostrada aos brasileiros. “A cultura não mais poderia ser edificada de cima para baixo, da teoria para a prática, do pensamento para a ação, como o tem sido até aqui”.(ANDRADE, CP, n. ° 06: 161) É no âmago das experiências concretas, no tempo das tradições populares, que deveria ser encontrada a alma coletiva do povo brasileiro, constitutiva da nacionalidade e que o autor pretendia construir.

A cultura, sua compreensão e elaboração, garantiria a modernização do Estado brasileiro com base na continuidade das nossas melhores tradições, a partir dela é que se poderia vertebrar a nação e organizar o Estado. Mas o autor destaca uma relação de complementaridade entre política e cultura que cabe destacar:

“Tudo o que um povo produz pela sua cultura representa suas aspirações e necessidades de vida; a cultura é esse mesmo povo vivendo, criando obras de arte e de pensamento, costumes e tradições, formas de convivência e hábitos sociais. Mas nada disso subsiste sem a garantia de uma organização capaz de manter a paz, de conciliar interesses, de harmonizar tendências, de ajustar as necessidades de

verdadeira e exacta significação” (ANDRADE, RB n. ° 26: 57-58), que talvez não fosse, como pensavam muitos à época, a de doutrinador das idéias que estavam, de fato, norteando a ação do presidente.

cada um às experiências de todos. E essa organização – que defende, que sustenta, que permite o desenvolvimento de uma coletividade através de todos os seus elementos de cultura – é a ordem política.”
(ANDRADE, CP, n. 02: 6-7)

Almir divulgava, assim, a tese da vertebração da nação por meio da ação do Estado, do campo político que organiza a cultura. É na consecução dessa relação entre cultura e política que os intelectuais assumem importância capital no seu projeto. No artigo de abertura do número de comemoração do primeiro ano da revista o autor procurou avaliar o objetivo de “congregar os intelectuais do Brasil em torno dos problemas nacionais, escolhendo aqueles, não num círculo restrito de colaboradores mais ou menos próximos do centro, mas num vasto campo, que continuamente se dilatasse, reunindo escritores e estudiosos de todos os Estados, profissões, especialidades e categorias sociais”.(IDEM: 02) A participação de 155 colaboradores até então, permitia afirmar o “espírito de unidade e de cooperação para a obra comum de reconstrução política e social do Brasil”.(IBIDEM)

Conforme observa Angela de Castro Gomes (1996), o discurso da revista é “francamente pacificador e mobilizador do campo intelectual. Estabelecidas as bases do acordo entre ordem política e social, e da necessidade da sua articulação com o verdadeiro espírito nacional, cabia ao intelectual a função social estratégica de ser o intérprete da brasilidade, tarefa que, por suas aptidões específicas, só ele poderia realizar.” (GOMES, 1996: 139-140) A leitura da nacionalidade passa a ter uma tradução orgânica cujos conteúdos encontram-se no passado da nação e que dirimem qualquer possibilidade de conflito interno, dada a unidade construída pela nacionalidade comum ao longo dos séculos. A revista constitui-se, assim, num nível de organização do campo intelectual que subsumia o debate político, aquele que diz respeito à representação popular nas esferas institucionais clássicas propostas pelo Liberalismo democrático, no

debate sobre a identidade nacional a partir das manifestações culturais. Os projetos culturais de diferentes intelectuais poderiam, ali, ser articulados pela editoria da revista independente de sua filiação ideológica.

Deslocando o foco da interpretação do Brasil das possibilidades de participação e representação popular na esfera pública para a busca do “espírito do povo”, a “ordem política”, por meio da revista e dos outros órgãos de articulação intelectual assumiu “função tutelar em relação à atividade intelectual”, numa simbiose na qual os intelectuais, com os seus bens simbólicos” alimentavam “a própria mecânica de funcionamento do poder”. (IDEM: 135)²⁸

Nos dois textos centrais deste segundo momento de sua produção e atuação intelectual – *Aspectos da cultura brasileira* (1939) e *Força, cultura e liberdade* (1940) – Almir já definira os conteúdos da tradição brasileira que deveriam ser articuladores da vertebração nacional: unidade de língua e tradições na constituição da nação graças à política colonial portuguesa; experiência de tolerância e acomodação de conflitos que diluía os possíveis conflitos entre índios, colonizadores e negros e garantia a possibilidade de uma democracia peculiar ao Brasil; mentalidade política também peculiar posto que o poder do Estado transferiu-se para a família; e, por fim, experiência imperial de equilíbrio entre regionalismo (característico do espírito brasileiro) e poder centralizador que teria conferido sentido à evolução política do Brasil. Nas páginas da revista caberia demonstrar como o presidente Getúlio Vargas era depositário e representante, pelos seus atos, das

²⁸ Creio já ter demonstrado, pelo estudo que fiz sobre Almir de Andrade, que não acredito que o campo intelectual possa ser completamente autônomo em relação à sociedade ou aos portadores sociais que, de alguma forma, estão implicados no discurso intelectual. Gostaria de comentar um pouco mais sobre o tema do cooptação dos intelectuais durante este período de definição de campos institucionais de ação intelectual. Evidentemente há um nível de cooptação que não pode ser negligenciado e que buscamos mapear demonstrando os interesses daqueles órgãos, especialmente a revista dirigida por Almir de Andrade. Mas é sempre bom lembrar as palavras de Antônio Candido no prefácio de *Intelectuais e classes dirigentes no Brasil* (MICELLI, 1997): Carlos Drummond de Andrade serviu ao Estado como funcionário público, “mas não alienou por isso a menor parcela da sua dignidade ou autonomia mental”. (APUD MICELLI, 2001: 74)

possibilidades de manutenção da evolução política do Brasil no sentido da “constituir uma civilização tropical”. (ANDRADE, 1940: 96)

“Mas é no Brasil, é no pensamento político do atual Presidente da República, que pela primeira vez encontramos, realizada na prática e simultaneamente explicada na doutrina como tal, uma democracia não liberal – ou seja, uma democracia onde a idéia de justiça social, de equidade, de liberdade justa e socialmente útil importa muito mais que a idéia individualista da liberdade em si, não raro prejudicial à felicidade coletiva e à justa distribuição dos interesses comuns.

Nem por um momento, pensou o Brasil em abandonar a senda da democracia. O que sustentamos e o que tantas vezes tem sido claramente expresso nas palavras do Presidente, é que a democracia não pode imobilizar-se nas fórmulas caducas do pensamento liberal. A democracia visa, acima de tudo, o bem-estar do povo, a segurança do trabalho, a justiça social bem distribuída, com a concessão de igualdade de oportunidades a todos na luta pela vida e com a consagração do bem-comum como finalidade do Estado e como princípio de limitação das liberdades individuais. Isso o que temos praticado nos últimos anos. Essa a atitude fundamental do Presidente Getúlio Vargas”. (ANDRADE, CP, n. ° 23: 17)

Da mesma forma que, como doutrinador do Estado Novo, buscava apontar o sentido da “evolução política e social do Brasil” (ANDRADE, CP, n. ° 01: 05), Almir buscava, também, um sentido para a “evolução dos estudos brasileiros. (ANDRADE, 1941: 08) Em 1941, já como diretor da revista Cultura política, o autor publicou *Os Primeiros Estudos Sociais no Brasil: Séculos XVI, XVII e XVIII (Formação da Sociologia Brasileira I)*. Se o Estado Novo significava um momento de grande criação na evolução do Brasil no caminho da construção da democracia verdadeiramente social, os estudos procedidos pelos intelectuais ao longo da nossa História também deveriam apontar para o sentido desta evolução. A sociologia, no período abordado pelo livro, não estaria, ainda,

constituída, mas os Estudos Sociais, que o autor analisa e inventaria em todo o período colonial brasileiro, apontariam para a formação da sociologia brasileira: “o período sociológico dos estudos brasileiros só se esboça” no século XX com a “obra de Gilberto Freyre, que, por sua vez, é um ponto de convergência de vários movimentos anteriores e um ponto de partida de novos estudos, caracterizados pela aplicação do método histórico-cultural à análise crítica da formação social brasileira.” (ANDRADE, 1941: 08)

Interpretando a obra de “observadores sociais”, quais sejam, “informantes portugueses”, “missionários”, “viajantes estrangeiros”, “naturalistas” e “escritores brasileiros”, Almir afirma que no período colonial tais observadores realizavam obras de simples descrição e que o método utilizado por eles dependia do aspecto da vida social que eles escolhiam para descrever. A natureza do seu objeto de estudo – fosse a etnografia, a história, a economia e a política ou a doutrina de catequese, fosse a sua produção de cartas e documentos oficiais – é que, no seu entender, definiria o seu método de trabalho. O autor confunde, assim, o “caráter da contribuição” com o “método” usado para a sua consecução.

Polígrafo, Almir era afeiçoado ao ensaio e talvez pouco conhecesse sobre método em sociologia. Antônio Candido não lhe perdoa a digressão e, em resenha para a revista Clima, afirma que, embora Almir de Andrade fosse “um dos nossos maiores ensaístas”, seu conceito de método é “ora método, ora tendência, ora critério, ora processo”, fato que “dá o que pensar da preparação metodológica do autor, e da sua noção do que seja um método, um processo e uma técnica em sociologia”. (CANDIDO, Clima, n. ° 02, 1941: 83)

O grupo da revista Clima tinha outra formação, conforme sugere Décio de Almeida Prado seu “traço mais distintivo (...) estava na idéia, bem universitária, de especialização, de divisão do conhecimento em várias áreas, para poder aprofundá-la tanto quanto possível.

Tendíamos a ser monógrafos, em substituição aos polígrafos que nos antecederam.”
(APUD DANTAS, 2002: 75)

Publicista, Almir propunha-se doutrinador do Estado Novo, e a crítica de Antonio Candido não abalou sua intenção: nos números 34 e 36 da revista Cultura Política publicou dois artigos que, acreditava o autor, seriam a Introdução do segundo volume de *A Formação da sociologia brasileira*. A sociologia de Gilberto Freyre, naquele momento, oferecia suporte interessante para o novo pacto que o Estado Novo propunha para substituir o velho pacto oligárquico. (BASTOS, 1986; THOMAZ, 2001; NOGUEIRA, 1998; FREYRE, 1996) Talvez por isso, a preocupação de Almir em mostrar como todos os “Estudos Sociais”, todas as observações que se faça da vida social, são complementares ou tributários da sociologia. Até o início do século XX,

“(...) justamente por não haverem ainda compreendido o verdadeiro sentido do social e por não haverem reconhecido os verdadeiros móveis das sociedades humanas, é que os primeiros pesquisadores não souberam elaborar uma sociologia nitidamente diferenciada das outras ciências. (...) Todo êsse período de confusão dos estudos sociais com os estudos próprios de outras ciências, poderíamos chamar período pressociológico da evolução da sociologia. (...) os estudos sociais assumiram várias fisionomias, conforme as ciências particulares que os orientavam, isto é, segundo êles eram compreendidos e tratados como: a.) estudos históricos; b.) estudos jurídicos; c.) estudos filosóficos; d.) estudos estatísticos; e.) estudos políticos; f.) estudos físicos; g.) estudos biológicos; h.) estudos psicológicos; i.) estudos etnológicos; j.) estudos geográficos; k.) estudos econômicos”. (ANDRADE, CP, n. ° 34: 212).

São esses estudos que Almir pretende inventariar e analisar nos dois artigos citados na clara intenção de demonstrar a autonomização da sociologia no início do século XX. Esta Introdução pretendia apontar os estudos citados na tradição ocidental

para caracterizar, em seguida, a formação da sociologia brasileira com Gilberto Freyre representando um momento de inflexão e definição fundamental. O método histórico-cultural, desenvolvido por este autor segundo Almir, é que teria permitido dimensionar o “fato social, na totalidade das suas manifestações.” (IBIDEM) Se, por um lado, a sociologia tinha objeto próprio e não podia ser reduzida a acessório de outras ciências em termos como “ história social, economia social e filosofia social” (IDEM: 213), por outro lado, as outras ciências devem especial tributo à sociologia na medida em que “o sociólogo estuda tanto a sociedade como a própria história em função da cultura” (IDEM: 218); “o direito não pode explicar-se senão em função das forças sociais que o produziram” (IDEM: 221); “a filosofia social é um complemento necessário das ciências sociais” (IDEM: 227); a “ordem política” não produz, por si, transformações sociais (IDEM: 23); a etnologia permite conhecer caracteres raciais que não podem ser puros e mostra que uma etnia é, na verdade, “um grupo nacional” com “vários componentes raciais” (ANDRADE, CP n.º 6: 42); “a vida psíquica de um homem é inseparável do seu meio social” (IDEM: 37); e, por fim, “a influência do meio geográfico sôbre as sociedades humanas (...)” é menor que a influência dos fatos sociais.” (IDEM: 49)

Acompanhando a sugestão de Angela de Castro Gomes (1996) sobre as gerações de intelectuais que atuaram no Brasil entre o final do século XIX e o início do século XX²⁹, creio ser possível considerar Almir de Andrade como um intelectual que traz da geração que viveu o centenário da Independência do Brasil os conteúdos básicos que compõem a

²⁹ O conceito de geração apontado por José Ortega y Gasset (OC I, 1983 e 1981) e desenvolvido por Julián Mariás (1967 e 1960) parece bastante adequado para esta pesquisa: uma unidade cultural que não se define pela homogeneidade de pensamento e ação política, mas pela colocação e o enfrentamento de um mesmo “problema”. A leitura da geração como unidade histórica que substitui a classe social feita pelos autores, no entanto, não nos parece dar conta das questões sociais que envolvem e são envolvidas pelo pensamento intelectual. A sugestão de André Botelho em sua análise do pensamento de Ronald de Carvalho parece mais satisfatória: “No lugar da escolha entre texto e contexto, portanto, entendo que o procedimento sociológico adequado para o estudo das idéias exige que se reconheça e qualifique a tensão existente entre os termos, na

crítica ao Liberalismo, e da geração que a autora situa em 1890, o espírito de engajamento que busca reunir pensamento e ação política. Mas essa geração viveu uma tensão no que diz respeito à profissionalização das suas atividades intelectuais que Almir não conheceu, ou mais, que buscou superar no âmbito institucional do Estado Novo. A partir dos anos 30 era preciso evitar obstaculizar a profissionalização, o que implicava criar condições para que o Estado, por meio de mecanismos institucionais, pudesse organizar a cultura nacional.

Em seu trabalho, *Intelectuais e classes dirigentes no Brasil*, Sérgio Miceli (2001) analisa os papéis assumidos pelos intelectuais dentro da engrenagem burocrática construída ao longo dos anos 30 e 40, durante o período getulista. Em meio ao “grupo seletivo de intelectuais” diretamente ligado ao Executivo (IDEM: 209), aos “homens de confiança” (IDEM: 211), aos “administradores da cultura” (IDEM: 212) e aos detentores das “novas carreiras técnicas” (IDEM: 214, encontramos os detentores de “carreiras tradicionais” (IDEM: 213) onde Miceli localiza Almir de Andrade:

“Todavia, a parcela majoritária dos intelectuais continuou ingressando nas antigas fileiras da burocracia civil – a saber, o magistério superior, as carreiras judiciárias, o corpo diplomático –, que atravessavam um período de transformações em virtude das numerosas frentes de expansão que então se abriam para essas atividades.

“O magistério superior comportava tanto os docentes nas disciplinas e ramos tradicionais do direito, medicina, engenharia como os especialistas das novas faculdades de filosofia, ciências e letras. No primeiro grupo se incluem, entre outros, Almir Bonfim de Andrade (direito constitucional) (...) catedráticos na Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil, embora alguns deles tenham investido em áreas de ciências humanas, como a sociologia e a história, que não

guardavam relação direta com o conteúdo das disciplinas que lecionavam”.(IDEM: 214 e 274)³⁰

De fato, em 1936 Almir ingressou por concurso na antiga Universidade do Brasil onde lecionou entre os anos de 1937 e 1944. O período coincide com o que chamamos de segundo momento da sua produção e que apontamos como o mais importante de sua carreira intelectual. Mas seriam as suas aulas na Universidade o elemento fundamental para definir o seu caminho em direção ao Estado Novo e a sua atuação no período? Doutrinador do novo regime por opção – opção que o levou para o campo de estudos da sociologia, não resta dúvida – e convite do próprio governo, diretor da mais importante revista do DIP e Diretor da Agência Nacional entre 1943 e 1945, cargo que o responsabilizava pela “orientação da imprensa”, inclusive aprovando ou não a publicação de entrevistas de ministros de Estado (ANDRADE, 1986: 09), seguramente Almir não pautava sua ação apenas pelo magistério nos termos colocados por Miceli.³¹ Arrisco afirmar que, entre os papéis apontados por Sérgio Miceli, Almir significava uma intercessão: era homem de confiança – mesmo que ligado diretamente a Lourival Fontes e não a Getúlio Vargas³² -- durante o primeiro governo, mas era também um intelectual escolhido para elaborar a tradução da doutrina do novo governo e, neste sentido, teve espaço nas “trincheiras do poder central” (MICELI, 2001: 210). Fez carreira tradicional na Universidade, mas administrava a cultura enquanto esteve à frente da revista Cultura Política e da Agência Nacional.

³⁰ O segundo parágrafo citado encontra-se na nota n.º 26 do terceiro capítulo, “Os intelectuais e o Estado”.

³¹ Citamos anteriormente (ver nota 21) uma frase de Antonio Candido discutindo a relação de Carlos Drummond de Andrade com o Estado Novo no prefácio que o autor fez para *Intelectuais e classes dirigentes no Brasil*. No mesmo parágrafo, o autor apresenta uma definição para Cassiano Ricardo que nos parece bastante adequada para Almir de Andrade: Cassiano Ricardo enquadrou-se porque “o regime correspondia à sua noção de democracia autoritária e nacionalista”.(MICELI, 2001: 74).

³² Na entrevista ao CPDOC Almir afirma que só teve contato direto com o presidente no segundo governo (1950-1954) quando exercia o cargo de subchefe do Gabinete Civil. (ANDRADE, 1986: 01-08-09).

Além dessas atividades, que por si confirmam a hipótese do intelectual rotinizador do pensamento estadonovista, jamais de ideólogo, afirme-se, há que destacar seu papel de tradutor numa época de crescimento do mercado editorial marcada pela substituição de importação de livros. Almir traduziu Joseph Jastrow, Emil Ludwig, Tolstoi, Miguel de Cervantes, William Beveridge e George Sand, transitando pela história, pela psicologia e pela literatura. Em algumas destas traduções, e noutras não elaboradas por ele, o prefácio era seu. Sem dúvida, especialmente a partir de 1938, quando publicou *Aspectos da cultura brasileira*, Almir almejava tratar apenas da sociologia pelo lugar que, acreditava, ela tinha no âmbito das ciências como um todo, mas seu trânsito pelas ciências jurídicas, pela psicologia e outros estudos aqui citados, permite-nos afirmar que o autor manteve-se polígrafo numa época em que a interpretação do Brasil era pautada pela formação de monógrafos.

Os conteúdos do discurso de Almir de Andrade permitem inseri-lo no conjunto de intelectuais que acreditavam num projeto de modernização tributário da tradição de cada povo e, portanto, peculiar à nação. O projeto traz em si as concepções historicistas, sobre as quais Almir teceu comentários na revista Cultura Política (ANDRADE, CP, n. ° 34), e enxerga o progresso como inevitável enquanto garantidor da renovação na lógica da continuidade, mas não guarda, no caso de Almir, vestígios de darwinismo social conforme sugere Lúcia Lippi de Oliveira (1982). A evolução geral da humanidade, cuja trajetória depende de leis naturais, e da qual fala Almir (1940), não se refere a um processo de adaptação onde povos diferentes mostrem sua maior ou menor capacidade de adaptação, o que justificaria o domínio de um povo sobre outro, mas àquela noção de progresso fundamentado na continuidade da tradição e não na possibilidade de ruptura. Uma leve nuance, parece, mas é tal nuance que permite a pensadores da sociologia culturalista apontar a convivência de grupos étnicos diversos numa mesma lógica nacional de

maneira a minimizar conflitos. Assim, parece-nos mais acertado pensar que “tendo em vista os constrangimentos do presente, o passado” na obra de Almir de Andrade “não constitui um obstáculo, mas a chave da organização do futuro” (BOTELHO, 2002: 30)³³ e a cultura o fundamento que aponta as formas nacionais peculiares desta organização.

Culturalismo, sem dúvida, e com fortes traços de controle do Estado organizador sobre a população na medida em que justifica, no entender de Antonio Candido os “traços materiais” característicos da nação (APUD DANTAS, 2002: 248). O debate que este autor lança, nos idos de 1943, sobre essa “sociologia cultural” é, talvez, o mais esclarecedor da relevância, naquele momento, das teses rotinizadas por Almir de Andrade. Respondendo a Mário Neme, que enviou um inquérito intitulado “Plataforma da nova geração” a vários intelectuais do período, afirmava Antonio Candido:

“A nossa orientação intelectual se delinea na atmosfera das suas lutas políticas, dos seus partidos extremos, dos quais vamos aprender muita coisa, assim como de homens como Otávio de Faria, Caio Prado Júnior, Almir de Andrade, Gilberto Freyre 2.ª fase, Sérgio Buarque de Holanda 2.ª fase, Afonso Arinos Sobrinho, Artur Ramos. Uma atmosfera de crítica e de revisão, um período de violentas contradições e de enorme esforço intelectual – de onde fatalmente teríamos de sair orientados para a crítica e para a análise. E foi o que se deu. (...)”

Veja você o nosso mestre Gilberto Freyre – a que ponto está levando o seu culturalismo. Suas últimas obras descambam para o mais lamentável sentimentalismo social e histórico; para o conservadorismo e o tradicionalismo. Enamorado do seu ciclo cultural luso-brasileiro, é levado a arquitetar um mundo próprio, em que se combine o progresso com a conservação dos traços anteriores característicos. Tudo estará justificado se trouxer a marca do mundo que o português criou e que nós vamos desenvolvendo e preservando, sim senhor, com a ajuda de Deus

³³ A frase encontra-se na tese de doutorado *Um ceticismo interessado: Ronald de Carvalho e a sua obra nos anos 20* (BOTELHO, 2002), exemplar em xerox. O autor está se referindo, evidentemente, a Ronald de Carvalho, mas, não por acaso, aplica-se a Almir de Andrade.

e de Todos os Santos Unidos. O mesmo movimento que o leva a gostar das goiabadas das tias e dos babados de prima Fulana o leva gostosamente a uma democracia patriarcal, em que, etc., etc. Como se vê, Mário Neme, aí está um caso em que o método cultural carrega água para o monjolo da Reação". (IDEM: 240-248-249)

Antonio Candido mostrava-se preocupado com o que se tornou um dos fundamentos da doutrina de Almir de Andrade e, acreditamos, do Estado Novo: o estudo de um determinado "complexo cultural" levando à definição de sua "inevitabilidade funcional".(IBIDEM) As tradições estudadas e herdadas do período colonial, que para Almir evidenciam-se, por exemplo, na tradução privada do mando político, justificam a ausência de instituições públicas, como os partidos e o Parlamento organizado, onde a representação política independe do relacionamento privado e pessoal.

Em 1946, quando já se haviam apagado as luzes do Estado Novo, Almir de Andrade finalizou um livro em dois volumes, *Contribuição à história administrativa do Brasil*, que só viria a ser publicado em 1950. De novo, aqui, a intenção é mostrar, por meio dos decretos, atos e discursos dos presidentes da República até 1945, a centralidade do Estado Novo na história do Brasil. No prefácio, datado de 1946, afirma o autor:

"Os homens que lideraram o Brasil depois de 1930 e de 1937, os estadistas, os intelectuais, o operariado, as classes produtoras, as Forças Armadas, que, de um ou de outro modo, apoiaram o Governo Getúlio Vargas – têm todos a sua parcela de responsabilidade na obra política, administrativa e social do Governo. Não há negá-la, não há fugir-lhe, nem pretender atenuá-la, na hora incerta da derrota.

Cada época tem o seu estilo de pensar e de viver. Cada geração e cada homem tem o seu destino e a sua missão que cumprir. Nós, os

que colaboramos com Getúlio Vargas, cumprimos a nossa”.
(ANDRADE, 1950: 15)

Gostaria de apontar, por fim, a fidelidade de Almir para com o governo e o presidente do regime que se desenvolveu ao longo dos anos 1930-1945. Em 1983, motivado pela publicação de *Estado Novo, Ideologia e Poder* (OLIVEIRA, VELLOSO, GOMES, 1982), livro no qual há um capítulo dedicado às suas idéias, Almir retoma cada uma delas para reafirmar a necessidade de reestruturação das democracias definindo a justiça social como princípio-limite para o estabelecimento da liberdade no mundo contemporâneo (ANDRADE, 1983).

II. JOSÉ ORTEGA Y GASSET E A ESPANHA

“CUALQUIERA QUE SEA EL CONTENIDO PARTICULAR DE NUESTRO PROGRAMA, SÉ DE ANTEMANO QUE SE CARACTERIZARÁ POR EXIGIR COM EL MISMO VIGOR ESTAS DOS CUALIDADES: JUSTICIA Y EFICACIA. (...) VAMOS A INUNDAR COM NUESTRA CURIOSIDAD Y NUESTRO ENTUSIASMO LOS ÚLTIMOS RINCONES DE ESPAÑA: VAMOS A VER ESPAÑA Y A SEMBRARLA DE AMOR Y INDIGNACIÓN. VAMOS A RECORRER LOS CAMPOS EM APOSTÓLICA ALGARADA, A VIVIR EM LAS ALDEAS, A ESCUCHAR LAS QUEJAS DESESPERADAS ALLÍ DONDE MANAN; VAMOS A SER PRIMERO AMIGOS DE QUIENES LUEGO VAMOS A SER CONDUCTORES”. (ORTEGAY GASSET, OC, I, 1987: 286)

1. ESPANHA, A CRISE DO SISTEMA COLONIAL E OS NACIONALISMOS.

“(...) está claro que el cambio de generación se verifica en 1868, y no en 1874. Es en la primera fecha cuando aparecen hombres y nombres nuevos; más aún, mentalidades y estilos nuevos, que tienen todo el sabor de una época recién entrenada. La era isabelina definitivamente há periclitado y outra cosa distinta se abre paso. Muchos de los elementos de esta ‘outra cosa distinta’ van a perdurar, matizados a su modo, a lo largo de la época de la Restauración. Pero es que a su vez la Restauración tampoco puede ser considerada literalmente como tal”. (COMELLAS, 1989: 149-150)

Não seria arriscado afirmar que o século XIX espanhol é o século da desorientação e da indefinição política. Indagavam-se os espanhóis sobre qual seria o país onde moravam, quais as características deste “espaço”, construído no âmbito da reconquista, mas constantemente desconstruído pela lógica desigual dos grupos sociais e políticos que o compunham. Durante os anos que formam o XIX espanhol a nação assistiu a revoluções de caráter democrático (1808-14 e 1868), movimentos de caráter conservador (as guerras carlistas e a Restauração de 1874), além de sucessivas crises econômicas decorrentes da negativa combinação entre as guerras de Independência frente à França e à perda das principais colônias em 1824.

A definição da data que marca o período das Cortes de Cádiz, neste texto, tem por critério o início da guerra de Independência peninsular, a finalização da Constituição elaborada pelas Cortes e o retorno do Rei Fernando VII. O que denominamos aqui período revolucionário é aquela época na qual as estruturas marcantes da organização da sociedade encontram-se subvertidas: a ausência do Rei, a liderança popular na luta contra os invasores franceses e a possibilidade de elaborar uma Constituição de caráter liberal e, em algum sentido, democrático. Mas é interessante lembrar que o retorno do

Rei, chamado pela população de Deseado, não trouxe a normalidade conforme acreditava a maior parte dos espanhóis. Assim, embora Espanha tivesse novamente um governante reconhecido pela população e uma Constituição nova que deveria nortear o processo de reconstrução do país, o que se assistiu foi o mergulho num processo de crise econômica agravado pelas dificuldades do Estado em cumprir suas funções. A perda das colônias³⁴ significou a diminuição do metal disponível para cunhar moedas e cumprir compromissos no exterior, a perda de mercado consumidor para os produtos espanhóis, a perda dos produtos trazidos da colônia e utilizados para revenda, enfim, significou a perda da capacidade do Estado em investir no desenvolvimento social e econômico do país devido à queda brusca de arrecadação. Esses fatores juntos significaram, como não poderia deixar de ser, uma situação de constante instabilidade social que, por vezes, adquiria caráter revolucionário organizado e, outras vezes, caráter de insurreição contra o governo. Tal situação, podemos afirmar, caracterizou todo o XIX espanhol na medida em que não foram criadas condições satisfatórias para substituir os ganhos decorrentes do domínio colonial.

Gostaríamos de refletir um pouco sobre este “pano de fundo”³⁵ que compõe a História da Espanha desde as conquistas coloniais decorrentes da expansão ultramarina no século XVI. A unificação espanhola, sob o predomínio de Castela e dos reis católicos,

³⁴ A perda final das colônias é datada de 1824, mas o processo de emancipação iniciou-se antes mesmo da invasão da Espanha pela França. A guerra de Independência da Espanha acabou por dar aos revolucionários da América maior margem de atuação. Quando terminou a guerra de Independência peninsular o processo de Independência das colônias era já irreversível. Assim, apesar dos tratados finais que concretizavam a Independência da América serem de 1824, desde os anos de guerra de Independência peninsular a Espanha já não contava com os benefícios econômicos decorrentes do domínio das colônias americanas. Restaram apenas Cuba, Filipinas e Porto Rico, cujas perdas em 1898 significaram, da mesma forma, novo processo de agravamento da crise econômica conforme poderemos discutiremos mais adiante.

³⁵ O termo “pano de fundo” tem sido utilizado pela orientadora deste trabalho para sugerir a comparação que pretendemos fazer com a História do Brasil, aqui o “pano de fundo” que conferia unidade ao Estado era a presença da escravidão e, na Espanha, a presença da colonização. Tal sugestão apareceu, também, no exame de qualificação durante a apreciação do trabalho feita pelo professor Octávio Ianni.

foi pressuposto para tal expansão incentivada e subvencionada por estes governantes. A formação da Espanha enquanto Estado-nação, está, assim, vinculada ao processo de expansão ultramarina e ao sistema de arrecadação e investimentos montado na esteira das conquistas. O metal precioso utilizado para cunhar as moedas vinha das colônias. Todo o café, o tabaco, o açúcar, o material necessário para fazer tintas e o algodão consumidos na Metrópole vinham das colônias. Além disso, esses produtos formavam, também, a base do comércio externo de reexportação dos produtos coloniais. A produção artesanal, e mais tarde a indústria, da Catalunha, e a produção de tecidos de seda em Sevilha e Córdoba, organizaram-se com base no mercado consumidor garantido pela presença das colônias na economia espanhola.³⁶

Não seria demasiado afirmar que a unidade espanhola, assim como a legitimidade das ações governamentais e as possibilidades de reposição da estrutura política então montada, eram dadas pela presença das colônias como elemento definidor e legitimador das políticas públicas do Estado. É neste sentido que destacamos a citação de Comellas no início deste texto.

O autor analisa as lideranças políticas que participaram da revolução democrática de 1868, cujo objetivo era colocar um fim no absolutismo monárquico representado pela era isabelina, e da Restauração de 1874, cujo objetivo era restabelecer a ordem numa Espanha cindida por movimentos sociais revolucionários – de caráter democrático e esquerdista – e, também, movimentos sociais conservadores – os movimentos carlistas e as lutas pela manutenção dos privilégios “foralistas” de origem medieval. Com base nesta análise, o autor advoga certa continuidade nos “produtos políticos” da Revolução e da

³⁶ Sobre a História da Espanha colonizadora e a “desmontagem” do Império veja-se: ANTÓN, L. G. *España y las Españas*, Madri, Alianza Editorial, 1997; COMELLAS, J.L. *Historia Breve de España Contemporánea*, Madri, Rialp, 1989 e CUADRADO, M. M., *La burguesía conservadora (1874-1931)*, Madri, Alianza Editorial, 1979.

Restauração. Pautando sua análise no processo político por meio do qual a mesma geração³⁷ – ou pelo menos parte significativa dela – que participara e liderara a Revolução teria, também, participado do processo de Restauração e ajudado a definir os termos de sua atuação, Comellas restringe a continuidade sugerida à atuação política de uma geração que, liderada por Cánovas, ou colocando-se na oposição deste “caudilho”, mas ao fim legitimando sua atuação, estabeleceu as bases do “turnismo”³⁸ político e da manutenção do ideal colonizador como elemento cultural unificador da nação em torno do Rei.

De fato, podemos afirmar certa continuidade entre os dois períodos abordados pelo autor, mas tal continuidade não se relaciona apenas com a presença de uma mesma geração política entre os anos revolucionários (1868-1874) e os anos que compõem o período restauracionista (1874-1898), mas sim, e especialmente, com a presença dos fundamentos do Estado colonizador. A continuidade, e a desorientação de que estamos falando, caracteriza todo o século XIX a partir de 1808, quando o início da guerra de independência peninsular acabou por acelerar o processo de Independência colonial, até 1898, quando a Espanha perdeu as últimas possessões coloniais. A perda das colônias e a conseqüente desorganização econômica, social e política do país é que marca a

³⁷ Comellas utiliza o termo geração em seu texto sem preocupar-se em mostrar a fonte ou as leituras que o levaram a trabalhar com tal conceito da forma como o faz. O autor apenas afirma na introdução do livro: “Hablamos de generaciones no en su sentido estrictamente biológico, sino en cuanto que hay etapas que aparecen dirigidas por hombres dotados de un determinado talento o que enfocan los problemas desde un punto de vista próprio y peculiar.” (COMELLAS, 1989: 18) A cronologia de sua *Breve História da Espanha Contemporânea* divide o país segundo a atuação de seis gerações, três para cada século (XIX e XX) abordado. O autor busca, assim, analisar o processo político espanhol a partir das gerações que ocuparam o poder e definiram políticas públicas para a nação.

³⁸ O que se denomina como “turnismo” político do período restauracionista é a alternância no poder entre liberais, liderados por Sagasta, e conservadores, liderados por Cánovas. Este último foi o idealizador deste sistema, cuja inspiração era inglesa, e que evitaria, no seu entender o divisionismo entre os grupos políticos dominantes.

desorientação³⁹ e se configura ao longo de todo o XIX espanhol. A questão, então, não dizia respeito apenas a uma possível continuidade entre Revolução e Restauração, o que poderia nos levar a concluir que, de fato, a Restauração teria operado a pacificação do povo sublevado desde a guerra de Independência peninsular. A questão central que urgia responder era bem mais ampla: qual Espanha deveria substituir a Espanha do Antigo Regime?

Reflexões sobre a “nação espanhola” e os nacionalismos espanhóis.

Analisando o fenômeno de formação das nações e o debate sobre os nacionalismos que, ao mesmo tempo, a ele definem e dele decorrem, Hobsbawm afirma que “é impossível reduzir a nacionalidade a uma única dimensão, seja ela política, cultural ou outra (a não ser por força maior dos Estados)”. (HOBBSAWM, 1998: 12) De fato, embora tenhamos partido da afirmação da existência de um “pano de fundo” que explicasse a direção das políticas públicas absolutistas na Espanha moderna, não poderíamos encontrar uma única dimensão para definir tal fenômeno na Espanha, especialmente se considerarmos a dimensão de “construção” presente na elaboração dos conteúdos da nação e dos seus movimentos nacionalistas.

É certo que não seria possível indicar uma só dimensão do fenômeno de composição nacional para nenhum Estado-nação, mas no caso espanhol este debate é especialmente grave porque o elemento político que conferia unidade ao Estado que se formava era, por assim dizer, externo: o processo de colonização. A formação de estruturas burocráticas internas respondeu às necessidades do referido processo. A

³⁹ Gostaríamos de ressaltar que não estamos utilizando o termo “desorientação” no sentido empregado por Ortega y Gasset. Não estamos falando de uma “desorientação vital” decorrente de uma ausência de projetos públicos que congregassem toda a nação. Utilizamos o termo no sentido metafórico que define ausência de um projeto social, político e econômico que, mesmo sem ser unânime, conforme pretende Ortega, consiga ser hegemônico.

perda continuada das colônias ao longo do século XIX desfez a unidade e tornou evidente a urgência de se organizar a nação e o Estado em outras bases, mais do que isso, tornou evidente que a unidade talvez nunca tivesse existido... Qual a Espanha que deveria estar unificada sobre outras bases? Como definir novas bases se não estava claro qual a nação que deveria ser unificada?

O processo de crise e queda do Antigo Regime no ocidente europeu, dentro do qual está inserido o processo de Independência das colônias da América, trouxe consigo o debate sobre o que era a nação e como o Estado novo que se pretendia fundar deveria relacionar-se com ela. Assim, o desafio que se colocava para os espanhóis do século XIX reunia a necessidade de definir a nação que se pretendia representar no Estado-nação e de constituí-lo em novas bases substituindo as bases políticas, sociais e econômicas criadas na lógica do processo de colonização.

Este é o momento das revoluções burguesas no ocidente europeu e o modelo francês era uma "referencia inevitable, (...) es ahora cuando se precisa en Europa el concepto de nación política, cuya voluntad es indivisible y cuya facultad para gobernarse a sí misma entraña el disfrute de la Libertad de todos los individuos". (ANTÓN, 1997: 417) Substituindo a soberania Real pela poder soberano emanado da vontade popular, advogando a igualdade dos indivíduos em relação às leis e sepultando a sociedade estamental, os revolucionários franceses apressaram-se em redefinir as divisões que caracterizavam o território francês. A reestruturação do país em departamentos diferenciados em relação às divisões históricas oriundas do período medieval permitiu o estabelecimento de um sistema judicial e fiscal unificado que impedia a reprodução dos privilégios das antigas elites econômicas e, ao mesmo tempo, homogeneizava os cidadãos no que diz respeito aos seus deveres para com o Estado. A comunidade de

cidadãos, sob a liderança da burguesia, substituiu as antigas “nações políticas” que formavam a França de herança medieval. O processo revolucionário francês pode, assim, universalizar um ideal de nação representado num Estado-nação organizado burocraticamente segundo as necessidades do “novo tempo”: liberdade para o desenvolvimento industrial e para a atuação da nova elite econômica que, então, impunha sua hegemonia, a burguesia.

É interessante apontar que, evidentemente, não pretendemos esgotar o debate sobre o significado da revolução burguesa na França para a Espanha e o ocidente em geral. Claro que esta burguesia que exercia certa hegemonia acabou por assumir postura mais conservadora do que revolucionária, notadamente naqueles momentos em que as camadas populares, chamadas a legitimar o processo revolucionário, exigiram maior participação política do que a nova elite econômica pretendia lhes admitir. Mas o fato é que, mesmo com os recuos efetuados em função dos avanços populares, a burguesia “criou” uma nova nação e institucionalizou-a num Estado-nação concebido segundo seus interesses. Este resultado final é que diferencia o processo francês do processo espanhol. Senão vejamos:

“Hacia finales del siglo XIX, el país se encontraba en plena transición entre una estructura económica de índole pre-industrial y la industrialización, transición que traía consigo una cambiante estructura social definida por la consolidación de una burguesía adinerada, una emergente clase obrera organizada y la inestabilidad de la pequeña burguesía tradicional. Por otro lado, la estructura política, caracterizada por una administración ineficaz y un sistema electoral corrompido – el casticismo y la oligarquía tan comentados –, no permitía que se desarrollase en España una democracia capitalista de nivel europeo. Al mismo tiempo, el país se veía involucrado en unas guerras coloniales que acabaron en la derrota de la metropoli y la hacienda de la nación gravemente disminuida.” (INMAM FOX, 1997: 55)

Na Espanha, o processo revolucionário que deveria operar a passagem do estágio pré-industrial ao estágio industrial livre-cambista, ou ainda do Antigo para o Novo Regime, foi acelerado, por um lado, pela guerra peninsular de Independência frente à França, mas, por outro lado, foi truncado pelas condições encontradas pelas antigas elites em repor-se no poder unindo-se à burguesia espanhola que se mostrou especialmente conservadora. Essas condições de reposição foram, ainda, fortalecidas pela manutenção das três colônias que restaram: Cuba, Filipinas e Costa Rica. Os lucros decorrentes da exploração destas últimas não eram suficientes para suprir toda perda econômica que acompanhou as derrotas espanholas em 1824, mas a manutenção delas na órbita de poder do Estado espanhol foi utilizada, sem dúvida, para repor o imaginário que supunha a unidade da nação em torno do Rei, especialmente após a Restauração de 1874.

As reuniões das Cortes constituintes, primeiro em Cádiz (1810-13) e, em seguida em Madri (1814), em meio às guerras de Independência peninsular e de Independência colonial, tinham por objetivo realizar o trabalho legislativo que permitiria a passagem do Antigo para o Novo Regime na Espanha. (COMELLAS, 1989: 41) A guerra contra a França contribuíra para afirmar o conceito de “nação” como o povo soberano em armas e em defesa do território comum partilhado: o Rei soberano é substituído pelo povo soberano em armas. A guerra de Independência colonial deixara clara a necessidade de reorganizar econômica e socialmente a Espanha. Aos legisladores de Cádiz caberia dar forma e voz à nova Espanha que saíra das guerras. Mas a burguesia radical que liderava o processo de discussão sobre a nova Espanha teria que se enfrentar com as antigas elites para poder estabelecer algum tipo de hegemonia que pudesse efetivar a Espanha industrial e européia que se esperava. Os tradicionalismos de origem medieval eram, muitas vezes, confundidos com exercício precoce do Liberalismo na península, a decadência percebida na perda do Império colonial era apontada como resultado do

descumprimento de tais “leis liberais” que conferiam autonomia a algumas regiões do país. Os termos do debate que se estabeleceu foram menos claros do que se poderia esperar:

“Es patente el confusionismo ideológico que subyace en tal tipo de observaciones y en el que se mueven los absolutistas o tradicionalistas, pero también algunos liberales, convencidos de que con recuperar la tradición política medieval española se aseguraba la soberanía nacional; el poner el mismo nivel fueros y privilegios estamentales antiguos, defendidos por las instituciones oligárquicas y una futura constitución emanada de la soberanía nacional, no cabe duda de que contribuyó de manera decisiva a emborromar los límites entre lo revolucionario y lo reaccionario.” (ANTÓN, 1997: 429)

Mas os grupos liberais que compunham as Cortes de Cádiz mostraram-se, inicialmente, mais fortes e conseguiram aprovar uma Constituição cujo conteúdo rompia com o Antigo Regime estabelecendo a igualdade jurídica dos cidadãos e das regiões históricas da Espanha e apontando para um progresso político e social. Fernando VII, no entanto, encarregou-se de declarar nulas todas as obras e conquistas “gaditanas”: a manutenção da divisão territorial com base nas tradições históricas tornava o passado em conteúdo efetivo do processo de desmontagem do Antigo Regime e dificultava o entendimento do Novo Regime enquanto conteúdo de modernização do Estado-nação. A nova unidade jurídica que deveria caracterizar a modernização do Estado-nação espanhol teve que conviver com os particularismos históricos e regionais garantidos pelas leis criadas após a declaração de nulidade dos resultados das reuniões das Cortes de Cádiz.

Se o nacionalismo de fato é anterior à constituição da nação, se é o Estado, juntamente com os movimentos nacionalistas, o agente da construção da nação⁴⁰

⁴⁰ Neste texto – *A questão do nacionalismo - Nações e nacionalismo desde 1870*, Eric Hobsbawm utiliza-se das definições de Gellner sobre nação e nacionalismo para construir sua argumentação em torno da

(HOBBSAWN, 1998: 14), há que se considerar as incongruências da reestruturação do Estado espanhol com base nos princípios liberal-constitucionais. O debate cultural que se estabeleceu para dar suporte e conteúdo à nova Espanha foi profundamente marcado pela oposição entre o projeto de unidade jurídica da nação e a intenção de manter os particularismos históricos de herança medieval. Além disso, as camadas populares que tomaram a si a responsabilidade de garantir o território nacional frente ao invasor francês não estavam mais dispostas a aceitar a exclusão como solução final. E aqui sobressaíam as incongruências dos liberais da Espanha: era preciso controlar os movimentos populares, mas o povo soberano que representava a nação e em nome do qual deveria ser organizado o Estado não podia, ainda, ser considerado cidadão. O direito universal de voto sofreu recuos e avanços no XIX espanhol que não deixam dúvidas sobre as interseções entre o ideal universal revolucionário e os princípios tradicionalistas reacionários: as Cortes de Cádiz proclamaram o voto universal, mas entre os anos de 1834 e 1868 Isabel II incumbiu-se de substituí-lo pelo voto censitário. O período revolucionário de 1868-1874 restabeleceu o princípio do voto universal, mas a Restauração incumbiu-se novamente de suprimi-lo em favor do voto censitário em 1876. Apenas em 1890 o voto voltou a ser universal.

A construção de uma identidade coletiva nacional que pudesse fundamentar uma Espanha efetivamente liberal e livre das amarras do Antigo Regime marcou a produção de boa parte dos intelectuais⁴¹ espanhóis do século XIX. Assim, embora os nacionalismos

importância que tal debate tem neste fim de século. Ver também: HABERMAS, *Identities nacionales y postnacionales*, Madri, Tecnos, 1994.

⁴¹ Estamos nos referindo aos intelectuais espanhóis do XIX mesmo sabendo que a utilização do termo pelos pensadores espanhóis tem origem na mesma época em que se desenvolvia o debate sobre o “affaire Dreyfus” na França por conta da semelhança entre o processo que se moveu em favor da revisão do “caso Dreyfus” e a luta pela revisão dos processos movidos contra os presos de Montjuic na Espanha. “Según nuestro examen (...) de los escritos krausistas, de los regeneracionistas y los autores de la generación de 1898 y de la anterior, la introducción del sustantivo ‘intellectual’ fue debida a los de 1898. Y el dato ayuda a definir esta generación

sejam anteriores ao Liberalismo, visto este como ideologia que propõe a substituição das tradições que conferem unidade ao pensamento pela pluralidade das formas de pensar, a substituição da soberania real pela soberania popular, a substituição das distinções jurídicas de origem histórica pela unidade jurídica nacional, a substituição da sociedade estamental pela sociedade de classes e, por fim, a substituição do controle da produção pela livre produção; é este Liberalismo que se desenvolve na luta contra o Antigo Regime que vai definir os conteúdos dos nacionalismos do século XIX imprimindo-lhes um novo carácter.

Podemos afirmar a existência de dois conteúdos básicos na composição dos discursos nacionalistas espanhóis do século XIX: a noção da decadência continuada em função das perdas coloniais e do atraso no desenvolvimento industrial em relação a Inglaterra e França no início do século, e também à Alemanha no final do século, e a noção da História como elemento fundamental no qual se deve buscar as origens da nação que se pretende fundar e institucionalizar. É no âmbito da História que se vai encontrar as causas da decadência e indicar os caminhos de sua superação. Intelectuais como Rafael Altamira, Giner de los Ríos e os autores regeneracionistas como Joaquín Costa protagonizaram uma atitude de “mergulho” no passado espanhol que acabou por engendrar uma atitude que podemos denominar de “casticista” e cuja principal característica era estabelecer uma conexão entre a História do país, a identidade do povo e a estrutura política vigente como forma de equacionar o que chamavam de “problema

como la primera que como tal expresaba la necesidad de influir culturalmente en el rumbo de su país.” (INMAM FOX, 1988: 15) A presença de professores universitários, jornalistas, escritores e professores de instituições independentes de ensino debatendo sobre a construção da nação e a constituição do Estado ao longo de todo o XIX, no entanto, nos autorizam a afirmar a existência de um debate intelectual mesmo que os debatedores não se tenham preocupado com o substantivo.

espanhol”.⁴² O caminho escolhido por esses intelectuais estava claro: reinventar a Espanha com base nos princípios liberais e divulgá-la por meio da formação de elites intelectuais que “actuarían como núcleos expansivos de aquel renovador concepto de España”. (INMAM FOX, 1997: 32)

Mas este nacionalismo propagado pelos intelectuais por meio de instituições públicas de divulgação cultural⁴³ nem sempre desenvolvia suas teses na mesma direção que as camadas populares. Podemos apontar a existência de uma “nação cívica”, cujas reivindicações buscavam efetivar a soberania popular por meio de uma real democratização do país, e de uma “nação cultural”, construída pelos intelectuais com a intenção de instrumentalizar o novo Estado que se pretendia fundar para o exercício de funções racionais e modernas. Por vezes, a “nação cívica” e a “nação cultural” encontravam-se na praça pública lutando por objetivos comuns, como o fim do turrismo político e das fraudes eleitorais que caracterizavam as eleições durante a Restauração, ou ainda nos protestos decorrentes das perdas coloniais de 1898, mas no momento de institucionalizar a “nova Espanha”, em nome da qual vinha-se discutindo o nacionalismo desde o início do XIX, distanciavam-se e este distanciamento foi, sem dúvida nenhuma, agravado pela solução política representada pela Restauração.

⁴² Talvez não seja por demais arriscado afirmar que os debates em torno do nacionalismo na Espanha tinham a continuidade e a tradição como elementos básicos de suas formulações, no mesmo sentido do debate que se realizou na Alemanha e que acabou por levar à formulação política conhecida como “via prussiana”. Já no caso francês, o debate sobre o nacionalismo foi mais marcado pela noção de ruptura colocada pelo próprio processo revolucionário que inventou uma nova nação. Assim, enquanto na Espanha e na Alemanha a nova nação teria que conviver com seu passado no próprio presente, no caso francês o passado pode ser apenas passado, mesmo quando retomado em discursos. Ver MANNHEIM, 1986 e 1979.

⁴³ Entre essas instituições cabe destacar a fundação do Ateneo de Madri em 1835 e da Institución Libre de Enseñanza em 1876 que atuaram como instrumentos na institucionalização de uma cultura nacional, especialmente na definição de uma “comunidade imaginada” espanhola e na constituição de uma “consciência nacional inventada”. (INMAM FOX, 1997: 34)

A Restauração de 1874 e a “solução” pactuada pelas elites econômicas.

“La restauración de la Dinastía en diciembre de 1874 en la persona de Alfonso XII puede interpretarse, com Tuñón de Lara, como el acontecimiento que ‘confirma el fracaso momentáneo de los objetivos democráticos del Sexenio’. La construcción de la democracia, el desarrollo económico y la articulación territorial del país, junto a la creciente agitación social eran problemas que el nuevo régimen debía abordar com urgencia.

Doblado el cabo de 1900, (1900) el sistema sufrió una degradación irreparable por su falsedad de fondo y por su incapacidad para resolver los problemas reales del país e integrar a las demás fuerzas políticas en un proyecto compartido de progreso nacional.”
(ANTÓN, 1997: 490 e 493)

Quando Cánovas del Castillo propôs o “turno organizado de partidos” seu objetivo era equilibrar forças opostas de maneira que a oposição fosse feita, sempre, de partidos contra partidos, jamais contra o governo constituído e representante da nação. Garantia-se, dessa forma, segundo acreditavam Cánovas, os conservadores e, inclusive, os liberais, a unidade nacional em torno da figura do Rei: este representava a nação espanhola e o Estado, a ele cabia presidir a “nova Espanha”, não dirigi-la. Alfonso XII soube cumprir o papel a ele imputado pelos políticos liberais e conservadores que passaram a revezar-se no poder.

Por trás do ideal de pacificar o país após o turbilhão de rebeliões e revoluções que cindira o país até aquele momento encontrava-se, no entanto, uma clara composição política: a burguesia revolucionária que liderara as Cortes de Cádiz e insurgira-se novamente em 1868 pretendia, agora, controlar os poderes públicos e, para isso, necessitava compor-se com os grupos tradicionalistas contra os quais, até então, batera-se. Miguel Martínez Cuadrado afirma que tal composição permitiu à burguesia nacional

espanhola chegar ao poder e estabelecer uma hegemonia por meio de um “*sólido sistema de dominação*”. (CUADRADO, 1979: 23)

Sem dúvida, o sistema de dominação política, baseado no bicameralismo das Cortes eleitas por voto censitário para um mandato de cinco anos garantia o domínio dos poderes públicos aos grupos vinculados aos dois partidos tumistas. O Senado era composto por militares, nobres, clero, famílias reais, etc., o que garantia a perpetuação no poder dos grupos tradicionalistas de origem histórica. A Câmara baixa era nomeada por Juntas eleitorais, que ao final das contas, eram controladas pelos caciques políticos locais e equivaliam aos governos locais. O restabelecimento do voto universal em 1890 não pode significar a possibilidade das camadas populares chegarem efetivamente a eleger representantes seus exatamente por conta deste domínio da política local garantido pelo sistema eleitoral. Assim, do ponto de vista da representação do povo soberano, invocado pelos caciques políticos como “protagonista” na história da Espanha que, acreditavam eles, estavam resgatando, o sistema restauracionista não fez mais do que excluí-los dos poderes públicos.

Quanto ao efetivo exercício de uma hegemonia, conforme aponta Cuadrado, é necessário discutir um pouco mais. Não é possível falar em hegemonia de uma determinada classe social apenas no plano político, especialmente se tal “hegemonia” se faz em acordo com setores sociais cujos interesses, em tese, encontram-se em outro campo político. A manutenção do domínio político local pelos caciques, na prática, significou que as antigas oligarquias ditas históricas continuavam a controlar o poder público e que, portanto, perpetuavam as condições necessárias para manter os privilégios fiscais de origem medieval que impediam o estabelecimento de uma unidade jurídica nacional, pressuposto para a formação de um mercado interno de livre-câmbio dentro do qual a burguesia pudesse exercer a sua hegemonia. Assim, se quisermos continuar a

usar a referência francesa à qual nos reportamos anteriormente, cabe afirmar que, enquanto os franceses fizeram a revolução burguesa no sentido da universalização dos cidadãos e dos pressupostos que norteiam a atuação do Estado-nação, a Espanha sucumbiu aos regionalismos dos grupos conservadores outrora beneficiários do Absolutismo e que buscavam manter a sua hegemonia num país que caminhava a passos curtos no sentido da modernização econômica e social. Há uma hegemonia das elites econômicas, não há dúvida, mas o projeto político que as unia reduzia-se à exclusão das camadas populares do campo da ação política institucional. No plano econômico e social prevaleciam as ambigüidades: sociedade de classes com privilégios fiscais de determinados grupos sociais, obras públicas de integração nacional que indicavam o desenvolvimento das comunicações e de um forte mercado interno no nível nacional com desequilíbrios regionais de ordem econômica que provocavam migrações do centro para a periferia do país.⁴⁴

A manutenção das poucas colônias que restaram ao “Império” colocava sobre os problemas nacionais um “véu” que impedia a percepção da gravidade da situação e conferia fundamento para a composição entre as elites econômicas na Restauração. Operava-se, assim, uma separação entre a “Espanha oficial”, pacificada pelo retorno do Rei e pelo sistema restauracionista, e a “Espanha real”, insatisfeita com a exclusão política e com os problemas sociais decorrentes do desequilíbrio regional. Não por acaso, o final do século assiste à formação das centrais sindicais de esquerda na Espanha: a

⁴⁴ Antón aponta como fundamental neste processo de desequilíbrio regional o desenvolvimento da “*minería y la siderurgia vascainas*” que arruinou “*los ensayos anteriores de la siderurgia asturiana y anadaluz. (...) El sector provocó el desarrollo de las compañías navieras de una potente industria auxiliar y derivada y un buen movimiento de capitales procedentes de toda España. Las industrias de explosivos, eléctricas, papeleras y otras acabaron radicándose en las mismas zonas, y todo ello agravó la tendencia a la emigración hacia la periferia y, por supuesto, los desequilibrios económicos regionales y la tensión política y social.*” (ANTÓN, 1997: 500.)

Espanha real encontrava seus caminhos de reivindicação e representação negados pela “Espanha oficial”.⁴⁵

A solução restauracionista também não agradou aos intelectuais regeneracionistas formados na influência da Institución Libre de Enseñanza e do Ateneo de Madri e que propunham a “nação cultural”. Afirmavam estes intelectuais que se formara um Estado separado da nação embaixo do qual desenvolvia-se uma sociedade bem mais complexa do que poderiam supor os ideólogos da Restauração. Assim, existia uma “Espanha oficial” da Restauração, uma “Espanha real” representada na “nação cívica” e uma Espanha inventada pela “nação cultural” composta pelos intelectuais herdeiros dos regeneracionistas que, no final do século XIX, são representados pelos escritores do 98.

Mas o processo de substituição da solução restauracionista também não seria simples: a “nação cívica” e a “nação cultural” concordavam na recusa do governo da Restauração, mas, novamente, divergiam sobre as tintas que comporiam a nova Espanha. Por isso o ano de 1898 é o ano de inflexão do debate: as falhas do sistema restauracionista no que diz respeito ao diálogo com a “nação cívica”, representada pelas camadas populares, e suas dificuldades em estabelecer uma unidade jurídica verdadeiramente nacional na qual todas as “nações políticas regionais” pudessem sentir-se representadas, tornaram-se evidentes quando o “pano de fundo” que sustentava ideologicamente a unidade nacional em torno do rei deixou de existir.

O século XIX não pôde, assim, assistir a uma institucionalização do Estado-nação de base liberal que havia inspirado o debate cultural sobre a nação e os movimentos nacionalistas que procuraram forjar uma nova Espanha após a crise do Antigo Regime. Este sobreviveu junto com os avanços modernizadores...

⁴⁵ As esquerdas iniciaram sua atuação na Espanha nos anos 70 do século XIX com a chegada de Giuseppe Fanelli (bakunista italiano) e de Paul Lafargue que fugia da derrota da Comuna de Paris. Nos anos 80 os

2. ORTEGA Y GASSET NO DEBATE ESPANHOL: A ESPANHA E O OCIDENTE POSSÍVEL.

“Naquele momento fatal da história europeia, a especulação sobre as massas e as elites pertencia ao zeitgeist, ao espírito do tempo (...) homens de opiniões políticas opostas recorriam às teses de Ortega. Hitler deveria ser considerado um membro da elite que restabelece nas massas o sentido da obediência? Ou, ao contrário, ele exprimia por excelência as massas, o próprio homem-massa, primitivo, violento, privado da cultura verdadeira?” (ARON, 1988:01)

Formado dentro da tradição laica da Institución Libre de Enseñanza e herdeiro das preocupações regeneracionistas do grupo de intelectuais que se convencionou chamar de 1898, filho e neto de periodistas influentes na Espanha do final do século XIX e início do século XX, José Ortega y Gasset, por sua circunstância e vocação conforme afirma Julián Mariás (MARIÁS, 1983-4), não poderia ser mais do que um liberal no sentido ético apontado pelo público que participou dos debates das Cortes constituintes de Cádiz (MARICHAL, 1995: 36-7). O Liberalismo a que aspira Ortega e em nome do qual militou entre os anos 10 e 30 deste século é, antes de tudo, uma visão de mundo à qual se deve recorrer como instrumento de percepção e interpretação da circunstância em que estamos, todos e cada um em separado, necessariamente imersos. É, neste sentido, um Liberalismo cultural no qual o autor deslocou a argumentação social e política que afirma os direitos naturais à igualdade e à liberdade e propõe mecanismos de participação popular na gestão do Estado assim como mecanismos de institucionalização de tais direitos, para o campo estritamente cultural, aquele que analisa o significado do homem enquanto indivíduo e sua necessidade de liberdade para pensar e compreender o mundo.

anarquistas tinham boa expressão em Valência, Andaluzia e Catalunha. Em 1879 os socialistas fundaram o

Parece redundante, posto que aqueles direitos citados pressupõem uma concepção de homem gestada nas lutas sociais dos séculos XVIII e XIX segundo a qual este só existe na medida em que vive sob o signo da liberdade. Mas a discussão do pensamento liberal apenas em seus aspectos culturais, minimizando a importância da institucionalização das idéias, acaba por considerar secundária a existência daqueles mecanismos desde que tais “idéias” sejam aceitas pela população, ou seja, desconsidera a existência, ou não, de portadores sociais para as idéias.

Aluno da escola neokantina de Marburgo na Alemanha, Ortega conferia grande importância para o mundo da cultura em suas reflexões: ela seria instrumento de construção da liberdade na medida em que por meio dela seria possível refletir sobre a circunstância em que o *yo* está inserido. Assim, liberdade e indivíduo são os dois elementos básicos que compõem a versão orteguiana do Liberalismo. O mundo, enquanto obra de um *yo*, seria a leitura do *yo* sobre a circunstância proporcionada pela cultura. A nação, vista desde logo como conjunto, realiza a mesma tarefa de ler a circunstância por meio dos instrumentos de cultura disponíveis para construir sua vida em liberdade. Entre a nação e o indivíduo existe como que uma via de mão dupla em que a cultura é o instrumento que impede a nação de subsumir em si o indivíduo e o indivíduo de tomar a nação como reprodução de sua específica condição social. As categorias sociais de indivíduo e nação, se pudermos assim denominá-las, seriam suficientes para dar conta de todos os grupos sociais que compõem a população de um país. Desprezando o conceito de classe social e as análises históricas que se preocupavam em compreender os processos sociais por meio das estruturas econômicas que lhes conferiam base, Ortega iniciou sua vida pública em 1902⁴⁶, preocupado em redefinir os

PSOE (Partido Socialista Obrero Español) e, em 1888, a UGT (Unión General de Trabajadores).

⁴⁶ Ortega publicou seu primeiro artigo em 1902 no semanário *Vida Nueva*, de Madri, sob o título de *Glosas*. Nesta pesquisa usamos as edições de 1987 e 1982 de suas Obras Completas indicadas por OC e pelos tomos

termos em que se deveria colocar o debate sobre a modernização da Espanha. No lugar da análise dos projetos políticos das classes dominantes em disputa – a burguesia espanhola debatia-se entre a modernização e a aliança com a aristocracia latifundiária desde o final do século XIX – Ortega caracterizou a política da Restauração como velha por não permitir a transformação das estruturas públicas vigentes sem definir claramente os agentes sociais que teriam sido responsáveis por tal cristalização dos poderes públicos. À definição de grupos como burguesia ou latifundiários preferiu a designação genérica de aristocracia decadente do “velho liberalismo”. À percepção das ideologias que buscavam fundamentar a atuação das camadas populares fora do âmbito das instituições meramente representativas propostas pelo Liberalismo democrático – especialmente o anarquismo e o comunismo –, o autor preferiu apontar os perigos de se invertebrar a nação, seja pela divisão “artificial” em classes ou pela regionalização fora do “mando” de Castela que havia realizado a empresa de construir a Espanha unificada.

A Espanha oficial da Restauração, representante do velho Liberalismo, estaria em oposição à Espanha vital do novo Liberalismo que cobrava espaço e representação nos poderes públicos. A não percepção pela Espanha oficial desta última cobrança levaria ao enfrentamento civil em breve, daqui a urgência de intervenção pública dos intelectuais, das elites esclarecidas em duas palavras. O caráter de tal intervenção ficou definido quando da fundação da Liga de *Educación Política Española* onde a geração de 1914 colocou publicamente o lema que iria caracterizar sua atitude política: nacionalização e liberalismo.

A concepção de nacionalização, conforme a apresentou Ortega na ocasião, trazia em si o interesse de evitar a invertebração espanhola que se desenhava no horizonte próximo de sua história, seja pelos movimentos separatistas que se fortaleciam

especialmente na Catalunha e no país Basco, seja pela atuação das esquerdas que, no entender de Ortega, propunham a separação entre classes opostas e o estabelecimento do predomínio de uma classe social sobre as outras.

O Liberalismo, entendido nos termos expostos como busca da liberdade por meio do enfrentamento circunstancial propiciado pela cultura, seria o aporte teórico que fortaleceria o projeto de divulgação cultural pretendido pela geração de 1914. Nacionalismo e Liberalismo, juntos, comporiam a fórmula de crítica ao velho Liberalismo.

Ao denunciar a incapacidade deste último para compreender a natureza dos movimentos sociais em curso na Espanha e na Europa de forma a represá-los e incorporá-los a um Estado renovado, Ortega e sua geração acabaram por aproximar-se dos socialistas. Note-se que o diálogo com os socialistas tinha sua matriz em Maeztú, representante, ao menos até o início da década de 30⁴⁷, do chamado socialismo fabiano cuja linha de atuação era mais reformista do que revolucionária. A idéia de que o Liberalismo sozinho seria insuficiente para dar conta dos movimentos sociais da virada do século, e mesmo daqueles que adentraram ao século XX, foi desenvolvida por uma discípula heterodoxa de Ortega, María Zambrano, em cartas que estão guardadas na Fundação José Ortega y Gasset em Madri. Nelas a autora argumenta que a economia liberal seria insuficiente para realizar os postulados liberais em sua totalidade, o que obrigaria os intelectuais voltados para a ação pública a escolher entre o espírito do Liberalismo, que valoriza o homem independente de sua classe social, e sua versão em economia, que acaba por privilegiar um grupo no usufruto dos benefícios advindos da produção.⁴⁸ Ortega esforçou-se em todos os momentos de sua vida pública por evitar o

das Obras Completas.

⁴⁷ Maeztú foi um dos homens do grupo de 1898 que aderiu ao franquismo ainda em 1936.

⁴⁸ María Zambrano foi mais radical do que pretendeu Ortega em sua crítica à versão em economia do Liberalismo, por isso se afirma sua heterodoxia em relação ao mestre. Sua trajetória política, no entanto, trouxe-a novamente para o mesmo caminho do mestre: de uma forte militância nos primeiros anos de filosofia

debate sobre a tensão existente entre ser liberal e posicionar-se ante as conseqüências sociais advindas de seus postulados econômicos. Assim é que em seus textos aparecem críticas ao velho Liberalismo por não assumir o papel diretivo e educativo que caberia ao Estado e, ao mesmo tempo, projetos para limitar o poder público. Não se pode afirmar que esta tensão possui apenas caráter circunstancial como querem alguns comentadores de sua obra⁴⁹: a crítica ao Estado que não assume seu papel caberia à Restauração e a exigência de um Estado mínimo caberia ao governo de Primo de Rivera e, posteriormente, ao governo de Franco. O fato é que sua procedência aristocrática e sua visão de mundo levavam-no a rejeitar as explicações que admitiam a igualdade de todos para além do âmbito meramente teórico e que assumiam a existência de interesses sociais e econômicos diversos em uma nação. Seu Liberalismo não admitia ser postura de classe social, pretendia ser projeto político voltado para todos os homens dispostos a aceitar Espanha como empresa nacional a ser reformada, ou civilizada se se quiser radicalizar o argumento. Neste contexto, não pode mais do que propor uma formação social em que as elites intelectuais guiassem a massa na realização da própria nação e na compreensão do mundo.

“Lo que pretendía Ortega era una alianza o compromiso histórico entre las minorías intelectuales y el movimiento socialista, al servicio siempre de la divisa nacionalizadora”.(CEREZO GALÁN, 1991: 47)

A aproximação com os socialistas justificava-se pela sua grande penetração entre os movimentos populares, seria por meio deles que o projeto do novo Liberalismo de “nacionalizar a liberdade” poderia tornar-se verdadeiramente popular. A união entre os intelectuais, portadores do pensamento liberal, e os socialistas, capazes de atrair as massas para a “divisa nacionalizadora” poderia aproximar o Estado espanhol da Espanha

universitária no exílio, acabou por desiludir-se e voltar à produção meramente acadêmica como fizera Ortega em seu exílio voluntário após o início da guerra Civil.

Vital. Tal projeto exigia disciplina no cumprimento das atividades públicas e conhecimento da história da nação, disciplina e cultura remetiam para o enfrentamento da circunstância espanhola e para o esforço por torná-la livre.

Ortega definiu a natureza da liberdade projetada em oposição aos grilhões impostos pela Espanha oficial. A estrutura política vigente na Espanha fora construída com base nas conquistas do século XVI e, desde então, apenas se repusera, cristalizando um Estado oligárquico que não só deixou de acompanhar o desenvolvimento cultural da nação, como retirou o país dos trilhos da história europeia, da qual Espanha, segundo o autor, faz necessariamente parte. Neste contexto de alijamento frente à Europa e a si mesma forjou-se na Espanha, e desenvolveu-se a ponto de seu espírito ter se tornado o próprio espírito do Estado, o homem-massa.

O homem-massa não pode ser caracterizado segundo um recorte de classe social, ele se caracteriza por um determinado espírito, uma determinada maneira de ver as coisas segundo afirma Ortega. Sua maneira de ver é exatamente o que indica o verbo citado: ele não seria capaz de observar além das estruturas dadas pela realidade em que está inserido, seria o homem desprovido de história, do conhecimento necessário para ver além da realidade dada, para compreender a circunstância e as questões urgentes colocadas pelo tempo em que se vive. O homem-massa, em suma, não teria a disciplina intelectual necessária para projetar a vida além de suas características postas pelo tempo presente.

Cabe, então, indagar do pensamento orteguiano, por que teria ocorrido com Espanha das massas terem se apossado dos poderes públicos? Exatamente porque as elites anteriores ao início do século XX teriam deserdado de sua função de guia, teriam se deixado convencer pelos argumentos racionalistas da Revolução Francesa que a todos

⁴⁹ Estamos nos referindo especificamente a Julián Marías e Cerezo Galán.

igual a todos confere direitos independente de sua história. Se, como afirmamos anteriormente, apenas a posse da cultura – e com ela o conhecimento da história e dos instrumentos necessários para se compreender o mundo -- permite conquistar a liberdade, seja individual ou nacional, estaria explicado o sentimento de prisão que dominava os espanhóis e os levava a propor rupturas, revoltas e separações. Libertar Espanha assumia, assim, o caráter de reeducar as massas no sentido da busca da liberdade por meio da cultura e da disciplina intelectual que tal intento exige. Dar voz à Espanha vital de forma a destruir a Espanha oficial da Restauração era, então, um projeto que apontava para duas direções: formar elites novas e educar as massas para compreender e aceitar o papel que tais elites deveriam exercer. Tal formulação não seria oposta à idéia de que os princípios liberais levados à última consequência garantiriam a democratização da sociedade? Sem dúvida, e Ortega tinha clareza desta tensão de seu projeto, por isso procurou definir os termos em que se deveria discutir a conquista da democracia política.

A possibilidade de democracia é um elemento que compõe o discurso liberal na versão orteguiana. Ela significa, antes de qualquer outra coisa, um princípio de racionalização do poder e, portanto, não é um sistema inalterável. Os valores que a fundamentam sim, esses são ideais genéricos e imprescindíveis, e são, ademais, os valores sugeridos pelo Liberalismo. *“Todo lo que sea medio para realizar y dar eficacia en cada momento a esos ideales democráticos es transitorio”*. (IDEM: 55) A democracia aparece, assim, no texto orteguiano enquanto humanização e racionalização do poder público, os métodos que devem tornar eficazes os princípios liberais por ela defendidos – a tolerância, a limitação do poder do Estado, o respeito às minorias intelectuais, o respeito pela ação indireta representada pelo Parlamento, o desprezo pelas formas de poder que não se fundamentam em uma clara concepção sobre a história da nação --, são vistos

como transitórios e, no limite da argumentação que o texto de Ortega sugere, mas não explicita, passíveis de supressão quando a liberdade do homem de buscar conhecer-se e ao mundo estiverem em risco.

Poder-se-ia afirmar que neste ponto encontra-se o fundamento da inclusão do texto de Ortega no conjunto de autores que escreveram dentro de uma lógica que ganhará desenvolvimento com o fascismo. Mas o autor rebateria com exatidão: a transitoriedade das medidas que tornam eficazes os princípios liberais em uma sociedade que se pretenda democrática explica-se porque a sustentação política de qualquer governo encontra-se no poder público e este possui significado bastante específico em seu pensamento. O poder público nada mais é do que o pacto estabelecido entre os homens para fundamentar o modelo político referido no Estado, qualquer ameaça de rompimento do pacto, por grupos sociais ou regiões isoladas, justifica a alteração dos métodos racionais de manutenção dos princípios liberais. Ora, sendo a vontade comum circunstancial, pois responde a imperativos diferentes em épocas e espaços diversos, no limite a democracia instrumental seria impossível, restariam apenas os valores fundamentais que formam a base do pensamento liberal.

Mas há que aprofundar um pouco mais. A argumentação de Ortega pode nos levar ao limite da democracia impossível, mas, ao mesmo tempo, o autor aponta o tempo todo para o fato de que a democracia representaria o "tipo superior de vida pública" jamais concebido pelo homem (ORTEGA Y GASSET, 1987). Qualquer projeto que pretenda superá-la deve conservar o que ela tem de melhor, os princípios liberais e não seus princípios simplesmente normativos.

O Liberalismo orteguiano apresenta uma concepção em que seus princípios aparecem como anteriores ao pacto que fundamenta a organização do Estado, os princípios liberais seriam, desta forma, pré-políticos. Veja-se que a história, conforme a

apresenta Ortega, possui um movimento que parece ser anterior à presença do homem: tanto os princípios liberais quanto a divisão social entre minorias diretoras e massas são elementos que compõem como que uma ontologia da vida humana. Contrapondo-se aos jusnaturalistas e aos jacobinistas, para quem o pacto é que expressa os princípios defendidos pelo corpo social, Ortega afirma uma história segundo princípios que são pactuados porque pertencem ao caráter ontológico da vida humana, cuja principal característica seria a busca constante de liberdade e de conhecimento.

Quando Ortega posiciona-se contra a transformação da democracia instrumental em sistema universal de defesa dos princípios liberais, seu objetivo é criticar a experiência jacobina da Revolução francesa. A democracia não poderia ser mais do que uma função do Liberalismo, uma forma de constituição do poder público a partir, sempre, do *ethos liberal*.

A democracia como princípio que fundamenta o pacto havia já demonstrado suas falhas no entender de Ortega. O que se vira na Europa do século XIX e início do século XX fora a vitória da anonimidade das massas subsumidas em uma concepção de governo em que a população, recebendo prontos seus direitos naturais, teria se desvinculado do passado histórico que constituía a sociedade em que se encontravam. O homem sem história, anônimo e reconfortado pelos citados direitos, o homem-massa em uma palavra, tomara-se afeito às propostas políticas de ruptura porque não conhecia sua história, ele perdera, enfim, as noções de continuidade e comunidade dentro da Europa.

A definição do papel dos intelectuais na Espanha do início do século encerrava em si uma maneira negativa de conceituar o homem moderno, educar as massas era o único caminho pacífico que poderia evitar as revoluções de caráter popular que pretendiam romper com o passado europeu para construir tudo de novo “a partir das cinzas”. Ortega debatia-se o tempo todo contra a condição moderna de vida: o avanço tecnológico e o

acesso das massas aos confortos dele decorrente, as dificuldades em disseminar todos os novos conhecimentos científicos e a conseqüente separação entre o pensar que produz o avanço tecnológico e o usufruto do mesmo pela população. Tal separação fizera com que o homem moderno não se comprometesse com os esforços que foram necessários para a construção do mundo em que viviam. A educação das massas assumia assim um caráter de remissão do homem moderno: o Liberalismo reformista seria ao projeto político que viabilizaria a atuação das elites intelectuais em seu intento de recuperar o compromisso da massa com a cultura européia:

“(...) la cultura (...) llega a ser reflexión sobre la vida individual y espontánea que se hace a diario en la circunstancia, y por consiguiente descubrimiento de sus leyes y de los distintos planos (perspectivas) de articulación de la realidad”. (INMAN FOX, 1988: 367)

A idéia de cultura como recurso político e intelectual de remissão foi potencializada pelo influxo fenomenológico de Husserl no texto orteguiano a partir de 1914⁵⁰. O mundo da vida passa a compor o universo de argumentação da cultura na medida em que o enfrentamento e a reabsorção da circunstância pelo indivíduo só é possível em um solo histórico definido. Espanha foi, por isso, o tema vital a ser enfrentado e recriado.

Ortega pretendeu fundar sua filosofia e seu projeto político na vida humana (*yo*) e na cultura nacional (circunstância). Dessa forma, considerava ter escapado ao idealismo característico do mundo neokantiano da cultura em que se formara. O tom do diálogo que Ortega estabeleceu com sua circunstância, porém, é sempre de crítica ao que considerava “atraso espanhol” frente à Europa, atraso tanto mais grave se se lembrar que a Europa era vista como uma outra dimensão da circunstância espanhola. Era como se a Espanha houvesse se fechado na dimensão nacional de sua circunstância. Assim, atuar

politicamente no âmbito da cultura nacional significava, para Ortega, dialogar com a Espanha em sua dimensão europeia também, daí a definição do instrumental teórico alemão para a realização do diálogo.

Mas o autor acaba por colocar a circunstância espanhola, por assim dizer, em uma armadilha. O atraso é interno à Espanha, portanto tem que ser pensado no âmbito das circunstâncias em que ele foi forjado, não dentro de um instrumental teórico criado para explicar e compreender outra circunstância. Note-se que não estamos advogando a idéia de que o pensar só é possível sob a proteção do nacional, o que se aponta é a dialética entre o nacional e o universal que produz circunstâncias diversas e, no caso espanhol, como no brasileiro, afirma-se, produz o paradoxo da idéia – a modernização com conteúdo liberal no caso aqui estudado – sem portador social. Para tal “contradição”, ou único discurso possível em contextos de atraso se se preferir, Ortega sugeriu a missão do intelectual como solução.

Embora tenha pretendido estabelecer um discurso crítico frente ao racionalismo do século XVIII, Ortega reproduziu a metáfora ilustrada que afirmava a educação como elemento de remissão da ignorância irradiando a luz do conhecimento demonstrado pela história. A razão que a educação traria, dentro dos pressupostos orteguianos, seria discutida no âmbito da vida humana considerada em sua circunstância. Ortega afirmava que a negação da experiência histórica tal qual o racionalismo iluminista professara, fora responsável pelo descompromisso do homem europeu com a sua história e engendrara a democracia burguesa, versão empobrecida da democracia instrumental proposta a partir dos ideais liberais.

De fato, a eficácia do racionalismo do século XVIII, enquanto portador de um projeto de gestão para os poderes públicos, fora colocada em questão no início do século

⁵⁰ O texto *Meditaciones del Quijote*, (ORTEGA Y GASSET, OC I, 1987). emblema este momento do

XX, daí a ascensão dos fascismos, expressão máxima da negação dos pressupostos políticos colocados pela Revolução Francesa. Para Ortega, tal negação pretendida pelos fascismos era, na verdade, uma continuidade, ou uma conseqüência, da radicalização do processo democrático conforme ocorrera durante o século XIX e início do XX. O fenômeno da hiper-democracia, segundo sua terminologia, teria entregado, direta ou indiretamente, a gestão dos poderes públicos a todos e a ninguém. Neste vazio que se estabeleceu, nesta indefinição sobre quem seriam os portadores da opinião pública que fundamentaria o exercício do poder, na ausência de elites esclarecidas, teria se fortalecido a hiper-democracia e, junto com ela, a proposta fascista.

Assim, a proposta fascista, muitas vezes aproximada da versão orteguiana do Liberalismo, era, em seu entender, a expressão do homem-massa reivindicando participação em um Estado cuja história não conhece e cujo funcionamento não compreende.

A aproximação do pensamento de Ortega aos pressupostos fascistas, no entanto, pode ser justificada pela maneira idealista com que o autor espera conduzir a nação e as massas dentro dos princípios liberais. O simples compromisso espiritual com a história de sua nação e a circunstância em que está inserido o homem não pode ser considerado como projeto. No limite de seu desprezo a qualquer forma de institucionalização daqueles ideais liberais, Ortega acabou por abrir espaço para a argumentação fascista e a crítica do Estado liberal dentro de seus próprios textos -- que pretendiam divulgar e valorizar tais ideais. (ARIEL del VAL, 1984)

Tal ambigüidade não é fortuita em seu pensamento: Ortega não pensava a sociedade a partir de classes sociais e era um crítico das concepções modernas que defendiam as revoluções sociais como projeto político. O autor pensava a sociedade a

partir de minorias e massas que comporiam uma geração. O fundamento de toda ação política deveria ser a geração e não as classes sociais. E a geração não possui uma leitura apenas nacional, ela se manifesta no plano europeu e ocidental e deve portar um projeto social. No lugar da idéia com portador social, Ortega sugeriu a geração portando um projeto ideal sempre organizado e implementado pelas minorias que a compõem.

A concepção de modernidade de Ortega e a perda das liberdades civis.

Em 1923 Ortega publicou um texto, *El tema de nuestro tiempo* (ORTEGA Y GASSET, OC, III, 1952: 141-230) no qual sugeriu reformas e transformações nos planos político e social em função do que o autor considerava ser o fim da era das revoluções inaugurada pela modernidade. Era necessário, segundo a visão de Ortega, reformar a Espanha e a Europa toda com base neste pressuposto: se a época em que vivia era a época do “ocaso de las revoluciones”, era urgente organizar o Estado de maneira a garantir uma ação política voltada para o fortalecimento das instituições liberais. A ação proposta aqui se funda na geração, unidade histórica que une minorias e massas em um compromisso de enfrentamento da circunstância partilhada.

“La estructura funcional dinámica de la razón social minorías-mayorías, vertebró el cuerpo de la realidad histórica, que goza de una jerarquía en su anatomía social, un orden de mando y subordinación, de dependencia entre diversas clases de hechos”. (RANCH, 1989: 231)

A ação política centrada nesta estrutura analítica que recorta o corpo social em minorias e massas é, assim, elemento de vertebração das nações europeias cujo caminho político apontado no início do século XX, segundo Ortega, sugeria a invertebração, seja no plano das disputas entre classes sociais distintas, característica da Europa ocidental como um todo, seja no plano das disputas regionais, característica especialmente grave no caso espanhol.

Podemos identificar no texto de 1923 uma primeira intenção de universalização da conceituação orteguiana de homem-massa no plano da história ocidental analisada pelo autor. A situação espanhola de invertebração do corpo social e de distanciamento entre a realidade vital e a realidade institucional dos poderes públicos torna-se, então, elemento de caracterização da circunstância europeia e ocidental. A projeção para a Europa de questões que, inicialmente, foram pensadas no âmbito espanhol, supunha a superação dos nacionalismos no continente e a constituição de uma única formação política para representar toda a Europa ocidental. Tal formação teria, em decorrência do exposto, que estar organizada segundo aquela divisão do corpo social entre minorias e massas. Ela significaria, em última instância, a reposição das minorias dirigentes em seu posto de mando na Europa.

A insistência do texto citado na unidade histórica constituída pela geração é parte de sua argumentação contra a modernidade, definida como estilo de vida que instituiria a noção de ruptura como principal elemento norteador de projetos políticos. A geração, enquanto unidade indissolúvel que reúne pessoas de origens sociais e formação intelectual diversas, traria em si, não apenas a possibilidade de evitar rupturas no tecido social, mas, também, a possibilidade de retorno à concepção de História como continuidade.

A concepção de revolução manifestada por Ortega em *El tema de nuestro tiempo* (1923) coloca-o no campo de uma argumentação conservadora que reaparece nos debates sobre a pós-modernidade: o autor considera a proposta de ruptura como resultado da maneira de pensar moderna que se caracteriza pelas dicotomias entre razão e vida, história e cultura. Ortega procura, assim, organizar seu pensamento de modo a superar tais dicotomias. O tema a que os intelectuais de seu tempo teriam que se dedicar seria exatamente o da crise das revoluções. A modernidade oferecera a felicidade aos

homens no campo da projeção ideal da ação política por meio da revolução, os projetos revolucionários de ruptura da ordem social seriam resultado do pensar racionalista inaugurado pela modernidade. Era preciso recolocar os produtos culturais no âmbito da História, recolocar a razão a serviço da vida real e não a serviço da vida idealizada.

A argumentação contra a modernidade e seus produtos culturais permitiu-lhe articular um pensamento perspectivista e um projeto político que se centrava na crítica aos nacionalismos e aos sindicalismos europeus. O conceito de circunstância torna-se, então, básico em suas formulações, pois é nela que se encontra a vida real, seus problemas e as reais condições de estabelecimento de uma ação política voltada para História dos homens em sua perspectiva circunstancial. O perspectivismo frente à realidade superaria aquelas dicotomias citadas, pois estabeleceria uma relação constante entre realidade e vida. (RANCH, 1989: 233)

Analisando a “circunstância europeia” do início do século XX, o autor afirmava a existência de uma opinião pública europeia capaz de fundamentar uma “unidade estatal europeia” (ORTEGA Y GASSET, 1987: 09-10). No entanto, o fenômeno da invertebração estaria impedindo tal formação. A ascensão das massas como elemento político e a conseqüente utilização da ação direta como recurso questionador da ação legal, seriam obstáculos para que a pluralidade cultural que caracterizava a Europa e garantia o exercício da liberdade social, se organizasse em um Estado.

Ortega sugeriu um conceito de natureza humana em que o homem se constitui e expressa apenas através do exercício da liberdade. Foi neste sentido que dedicou grande parte de sua atuação pública à crítica ao que denominava “velho liberalismo”, aquele que se recusava a “abrirse a las reivindicaciones de los movimientos sociales” (CEREZO GALÁN, 1990: 323). O crescimento da ação direta como recurso político tinha, em sua opinião, duas causas: a presença do homem-massa que, por desconhecer a História

aceita os projetos de ruptura e intervenção direta, e a atuação deste “velho liberalismo” que não se mostrava capaz de represar os interesses das camadas populares.

Vale sempre lembrar que a expressão homem-massa aplica-se, neste contexto, tanto às elites dirigentes, que recusavam o diálogo nos meios legais e justificavam, por isso, a ação direta dos grupos reivindicatórios populares, quanto às massas, que se utilizavam deste recurso impondo a violência como argumento político. As duas atitudes, descartar o diálogo e agir diretamente contra os poderes públicos constituídos, denunciariam a inviabilidade do exercício da liberdade recíproca no contexto do início do século XX europeu.

Os conflitos sociais resultantes da ausência de diálogo, esboçada acima pelo pensamento orteguiano, permitem afirmar a existência de uma crise neste contexto de início de século XX. As conquistas materiais que acompanhavam o desenvolvimento do capitalismo na Europa ocidental, não significaram um avanço nas relações sócio-políticas entre os diferentes interesses sociais que compunham a referida sociedade. Pelo contrário, o avanço do capitalismo engendrou um proletariado descontente e reivindicativo, capaz de exigir uma Legislação Trabalhista que o protegesse da exploração patronal, ou ainda, propor a alteração do sistema capitalista de produção de riquezas. Note-se que o autor considera como produtos da modernidade tanto as formas capitalistas de produção como o modelo liberal de gestão e organização dos poderes públicos, mas a crise a que ele se refere seria especialmente do modelo político que não se mostra eficaz para represar os movimentos populares que são consequência da conquista das liberdades políticas trazidas por ele mesmo.

A análise de Ortega sobre a crise do início do século XX teve por pressuposto a concepção de que a História se faz a partir da organização de projetos de atuação pública sugeridos por homens de gerações afins. Neste sentido, instalar-se-ia uma crise em uma

sociedade no momento em que a geração que deveria gerir os poderes públicos não fosse capaz de fazê-lo segundo um projeto geracional definido por suas elites intelectuais.

O conceito de História de Ortega suprime as contradições de classe, responsáveis pelas modificações substanciais da ordem econômica, social e política, em favor de uma concepção de vida social baseada na ação geracional. Dentro de uma geração histórica não existiriam contradições de classe, mas sim, um projeto de atuação pública que deveria nortear os rumos da nação e orientar as mudanças cabíveis. A indefinição de projeto é o elemento que caracteriza uma crise no pensamento orteguiano. A ruptura no sistema se daria pela ausência de uma atuação pública. Esta deveria ser projetada pela geração que controla os poderes públicos em um determinado momento histórico.

Foi durante a *belle époque*, um efêmero período de “felicidade cultural e política”, segundo Ortega, que teria se instalado na Europa, definitivamente, a crise dos pressupostos de vida inaugurados pela modernidade. A conquista da igualdade jurídica e a ascensão das massas ao usufruto dos confortos possibilitados pelo “choque tecnológico ocorrido entre o final do século XIX e o início do século XX” (KUJAWSKI, 1988: 07-08), teriam criado nos homens da *belle époque* a expectativa de ter alcançado a liberdade prometida pelos revolucionários do século XVIII. Neste sentido, o fato mais importante da vida pública européia nesta época teria sido o “advento das massas ao pleno poderio social”. (ORTEGA Y GASSET, 1987: 10)

A vida pública, segundo Ortega, compreende uma vasta gama de hábitos coletivos, sejam intelectuais, morais, políticos, sociais, econômicos ou religiosos, e constitui-se pelos locais e utensílios criados pela civilização que estariam, no início do século, tomados pela multidão. Esta tomara-se o principal personagem do cenário político e social do período.

A democratização dos espaços públicos teve, segundo a lógica orteguiana, como principal conseqüência, a superação daquela divisão social que Ortega considerou fundamental para a organização dinâmica de uma sociedade: a divisão entre minorias e massas. Enquanto até o século XIX o repertório de conquistas da civilização que a modernidade construiu seria privilégio das minorias, a partir do século XIX assistiu-se a uma democratização do uso daquele repertório – incluindo-se aqui não apenas os utensílios materiais advindos do desenvolvimento industrial, mas as técnicas de organização política e social e de produção de riquezas – pela possibilidade de se estendê-lo às massas. Configurou-se, dessa forma, o fenômeno da ‘hiper-democracia’. Enquanto na democracia os indivíduos comportar-se-iam segundo os princípios liberais, limitados pelas normas jurídicas estabelecidas em sociedade, na hiper-democracia a “massa atua diretamente sem lei, por meio de pressões materiais” que impõem a vulgaridade e prescindem das regras de representação, da ética do convívio político e social, fundamentais para o exercício de uma democracia efetiva.

A cultura ocidental e a “crise da modernidade”.

O pensamento orteguiano expressa uma grande preocupação em sensibilizar as massas para a manutenção do que o autor denomina de “cultura ocidental”, e que teria por princípio básico a evolução da história no sentido da individualização da vida humana, juntamente com a organização de uma hierarquia social para o exercício dos poderes públicos. A inexistência desta hierarquia caracterizaria a crise do ocidente em sua leitura. Segundo María Zambrano, discípula de Ortega:

“Una crisis es el momento largo o corto, intrincado y confuso siempre, en que pasado y presente luchan entre sí. Es el momento de la historia en que la minoría sincroniza menos con las multitudes, y aún las minorías entre sí mismas.” (ZAMBRANO, 1988: 24)

A crise, segundo esta formulação, reporta-se à concepção de Estado vigente no período em questão. O liberalismo, até aquele momento, estaria se recusando a conferir ao Estado o papel de diretor da ordem social, de realizador das reformas que permitiriam a incorporação das massas em novos mecanismos de participação. Estes seriam criados em um governo republicano de regime liberal-democrático.

Ortega, como sua discípula María Zambrano, pensavam ser o liberalismo a melhor forma de organização política que o homem já criara, porém condenavam sua aplicação no campo econômico. As reformas que Ortega cobrava do governo espanhol, e da Europa como um todo, exigiam certa intervenção do Estado na organização socioeconômica para atender às demandas dos grupos populares, e viabilizar, dessa forma, a manutenção do liberalismo em política, ameaçado pelo crescimento dos movimentos fascistas e sindicalistas.

A concepção orteguiana acerca da necessidade de intervenção do Estado na resolução dos conflitos sociais engendrados pela modernidade, reafirmamos, levou alguns leitores a considerarem suas teorias afinadas com a concepção fascista de Estado.⁵¹ Mas a defesa do Estado interventor impetrada por Ortega tinha por objetivo garantir a continuidade do liberalismo em política no cenário europeu. Ao Estado caberia salvaguardar a liberdade civil, ou seja, garantir a possibilidade do exercício da liberdade sem que esta se tornasse um elemento de opressão de um grupo sobre outro.

“El concepto de libertad era el centro de su ontología (...) Consecuentemente, en su pensamiento social, defendía sobre todo aquellos sistemas que aumentan en la realidad, que es el momento histórico, la libertad del individuo para ser lo que está destinado a ser. Sí. Creo que la filosofía de Ortega fue siempre razón práctica, y como tal, estuvo siempre polarizada en el ámbito sociopolítico. Y en cuanto

⁵¹ Cabe citar, entre esses autores, Marshall Berman e Fernando Ariel del Val.

'ontología de la libertad' no pudo menos que ser siempre, com un matiz u outro, liberalismo." (Cerezo galán, 1991: 34)

A liberdade defendida por Ortega não possui significação universal como, no seu entender, pretendia a modernidade, sua significação é circunstancial, pois ela é conquistada em contextos históricos específicos. Tal formulação, de um lado reforça o carácter perspectivista de sua conceituação em oposição aos conceitos universais propostos pela modernidade, de outro lado, sugere a continuidade histórica como fundamento para a definição da liberdade que uma determinada sociedade pode aspirar. A argumentação apresentada, ao contrário de fundamentar certa posição em favor do fascismo, como quiseram alguns, aponta a *via prussiana* como solução possível para os países onde a constituição do Estado liberal tenha sido marcada pelo atraso em relação aos países centrais da Europa.

Ortega, no entanto, não chegou a usar a formulação *via prussiana* em seus textos. O autor estudou o atraso da Espanha em relação aos países centrais da Europa e caracterizou a decadência do país em relação às conquistas do século XVI. Os dois pressupostos, um atraso latente e uma decadência manifesta, no entanto, dificultam a compreensão de seu projeto político e são, mesmo, incompatíveis. Ou bem se busca superar certo atraso ou bem se busca restaurar uma ordem política e social que tivera significado positivo para a sociedade. Sugerir uma organização do Estado que possa educar as massas para o exercício dos princípios liberais em política não parece ser recurso suficiente para evitar a incompatibilidade das afirmações de atraso e decadência. Parece-nos que, apesar de debater com os regeneracionistas a decadência espanhola e seu atraso, o autor tinha como pressuposto a possibilidade de que a decadência não era apenas espanhola, mas sim, da Europa ocidental organizada segundo os pressupostos da modernidade. A Espanha do século de ouro seria, na verdade, um exemplo a ser

seguido enquanto projeto de vida pública diferenciado dos pressupostos modernos. A diferença estaria na existência de um projeto para o futuro emblemado nas conquistas ultramarinas, projeto este que seria partilhado por todos os espanhóis e legitimava a ação do Estado na época. O século XVI espanhol caracterizara-se pela busca do projeto partilhado, não havia nenhuma ilusão de “felicidade conquistada”, mas a felicidade de buscar sempre mais.

O tempo histórico, segundo Ortega, pode ser visto como um tempo vital que permitiria perceber a “altura do tempo em que se vive” (ORTEGA Y GASSET, 1989: 51), 19 e manifestaria sensações” diferentes “ante esse estranho fenômeno da altura vital” (IDEM: 52-53): existiriam tempos em que os indivíduos perceber-se-iam em épocas *decadentes* – são épocas em que o homem se sente inseguro diante das possibilidades sugeridas pelo tempo histórico no qual está situado –, e existiriam épocas em que os indivíduos enxergar-se-iam em épocas de *plenitude* – são épocas em que o homem vislumbra a concretização de seus projetos.

O século XX era, segundo os pressupostos orteguianos, um século que se colocava após “um tempo de plenitude” (IDEM: 54). O século XIX realizara a cultura moderna, segundo a qual a busca da felicidade vincular-se-ia à obtenção da liberdade plena e dos direitos civis e políticos constituídos pelo homem através do exercício da razão. Mas a Primeira Guerra Mundial destruiu a confiança depositada pela humanidade na cultura moderna. Isto ocorreu porque a democratização dos espaços públicos foi acompanhada de um avanço das propostas políticas derivadas da ação direta e colocara a violência como principal argumento veiculado pelos homens, invalidando, desta forma, os princípios modernos sugeridos pela democracia representativa.

Ortega caracterizou essa crise como “crise de consciência européia” e argumentou que ela abrigava duas interpretações contraditórias. Por um lado, poder-se-ia conferir ao

império das massas um significado positivo na medida em que representaria uma elevação do nível de vida no tocante à apropriação pelas massas de artifícios culturais que até então haviam sido privilégio de minorias. Por outro lado, poder-se-ia estar chegando a um tempo de total “intolerância civil” a partir do qual não se poderia projetar um futuro de convivência social pacífica para a humanidade.

A elevação do nível histórico no início do século XX possuía dois elementos básicos: a elevação do nível material de vida em consequência do desenvolvimento técnico do século XIX e do nível jurídico de vida em função do desenvolvimento da idéia dos direitos humanos. (ARON, 1988: 1-3) Ortega aceitava a revolução democrática e defendia a democracia representativa, baseada esta na soberania individual e não na concepção do povo soberano fundada pela república jacobina francesa. Mas advogava em favor da hipótese de que a fé no racionalismo iluminista teria levado a uma autonomização do plano cultural em relação a vida e à circunstância, fato que levava às concepções de ruptura da ordem social. O surgimento de tais propostas só se explica pela ausência de um projeto de vida coletiva porque este se desenvolve em contextos de continuidade histórica, onde os homens sintam-se partícipes de um processo histórico cuja origem encontra-se em séculos passados. A chave para a existência destes projetos coletivos, na lógica orteguiana, é a percepção do fato de que todos estamos, irremediavelmente, imersos em uma circunstância que é, ao mesmo tempo, passado e presente.

“En última instancia la crisis se debe a la pérdida de vigencia de la fé racionalista en virtud de las consecuencias extremas alienadoras a que há conducido.” (CEREZO GALÁN, 1990: 308)

Através do conceito de razão histórica – segundo o qual a ação do homem na História deve ser acompanhada da percepção da continuidade entre as ações de diferentes gerações –, Ortega pretendia superar a noção de História que propõe a ruptura

como forma de libertação do homem. A razão História orteguiana não aceita a separação entre fatos e valores. Os valores representariam a tradição ou a continuidade, enquanto a imposição dos fatos da vida material representariam a ruptura com aqueles valores que caracterizariam a vida cultural do ocidente europeu.

Percebe-se, novamente, a preocupação de Ortega em diluir as contradições de classes que afloraram com o desenvolvimento do capitalismo imperialista e que levaram à Primeira Guerra Mundial. Enquanto os revolucionários das décadas de 1910 e 1920 qualificavam a grande guerra como resultado das disputas entre os grandes conglomerados capitalistas que se fortaleceram a partir da crise do capitalismo de 1873, Ortega procurava afirmar a possibilidade de organização de projetos de vida pública entre os diferentes grupos sociais cujos interesses contraditórios seriam represados pela ação do Parlamento eleito democraticamente pela população. A impossibilidade desta afirmação seria demonstrada pela Guerra Civil espanhola e a conseqüente supressão do projeto político orteguiano entre os grupos que se defrontaram durante a guerra. No âmbito europeu, talvez não caiba generalizar a afirmação de impossibilidade, mas caberia afirmarmos a dificuldade de tal proposta manifestada na ascensão dos fascismos e a conseqüente Segunda Guerra Mundial.

Mas Ortega era ainda um otimista na década de 20 e no início da década de 30, apenas a precipitação das disputas civis sob a égide da república que ajudara a fundar em 1931 mudaria sua postura. A crise da consciência européia e as dúvidas que pairavam sobre a eficácia da cultura moderna eram, para Ortega, bastante positivas, posto que poderiam gerar uma revisão dos postulados modernos e colocar a possibilidade de propor uma nova realidade na Europa.

A crença moderna em um tempo definitivo de satisfação retirava da sociedade a vitalidade necessária para que se projetasse um novo futuro. Ortega sugeriu, dessa

forma, a “sabedoria da incerteza” ensinada por Cervantes em seu D. Quixote de la Mancha:

“À verdade única, divina ou filosófica, Cervantes contrapõe o mundo como ambigüidade, no qual se afronta não uma única Verdade absoluta, mas um leque de verdades relativas e contraditórias, o que exige o desenvolvimento de uma peculiar sabedoria da incerteza (...).”
(KUJAWSKI, 1988: 132)

Por meio desta “sabedoria da incerteza”, os homens poderiam se desvencilhar de suas crenças estáticas, que lhes prendiam sempre no mesmo caminho, e perceber-se dentro de um ambiente de possibilidades que Ortega denominou circunstância.

O mito do Quixote, já usado como definidor da identidade moderna espanhola pelos autores regeneracionistas e do grupo de 1898, é agora apontado como fator de definição da crítica que Ortega pretende fazer da modernidade no âmbito europeu. A modernidade em solo espanhol trazia, assim, um elemento diferenciador em relação à modernidade ocidental como um todo: a versão espanhola da modernidade admitia a hipótese da continuidade histórica. Britt Arredondo considera que pensadores como Ortega, Maeztú, Menéndez y Pelayo, Costa, Ganivet e Unamuno foram os responsáveis pela associação entre o mito do Quixote e a percepção da “insuficiente modernização espanhola”. (BRITTON ARREDONDO, 1995: 48)

“El quijotismo, que generalmente es considerado como la asociación simbólica y heroica de Don Quijote con la nación española, es un ejercicio, no sistemático aunque sí innovador, en la construcción narrativa de una identidad nacional heroicamente moderna. El estilo simbólico y emocional en que estos pensadores interpretan y usan la figura de Don Quijote, equivale a la invención narrativa de una identidad nacional supuestamente moderna; una identidad nacional que hunde sus raíces en una herencia cultural e histórica invariable, representativa del carácter ideal nacional. A lo más que puede aspirar tal identidad es a

conformar una ambigua modernidad. En vez de romper radicalmente com el pasado y abrazar el presente como un momento potencialmente generativo, los ideólogos del quijotismo constituyen el presente como un tiempo de restauración romántica, lo que entonces se conocía como regeneración.” (IDEM: 48-49)

O heroísmo é o elemento da continuidade que caracteriza a modernidade espanhola porque tem como princípio a luta em torno de um ideal que não se realiza apontada no texto de Cervantes. D. Quixote aparece, assim, como um alter-ego da decadência que fornece as pistas para compreendê-la e, também, como um reforço das especificidades da modernidade espanhola. Enquanto a interpretação liberal do texto cervantino reputa-lhe uma crítica ao sentido da decadência espanhola, os autores do grupo citado por Arredondo buscam nele o heroísmo.

Parece, no entanto, que Ortega diferencia-se de tais autores, pois para ele o texto cervantino é, ao mesmo tempo, crítica ao sentido da decadência espanhola e reforço do heroísmo que organiza a vida em função de um projeto político definido. A modernidade espanhola diferenciava-se, nesta linha de pensamento, por pautar sua ação pública na concepção de projetos políticos resultados do enfrentamento das diversas possibilidades colocadas pela circunstância.

O mundo no qual estaríamos imersos seria exatamente o conjunto dessas possibilidades vitais que exigiriam, desde logo, um posicionamento. O crescimento da vida ao longo do século XIX seria, ao mesmo tempo, possibilidade e potencialidade, tanto no sentido de conquistas materiais – ligadas à profissão, lazer e conforto –, como no sentido subjetivo de conquistas intelectuais – ligadas à busca de exatidão e liberdade espiritual.

O homem do tempo de Ortega, segundo sua própria definição, sentir-se-ia com maior potencialidade do que em qualquer outra época histórica e, no entanto, sentir-se-ia,

também, inseguro para escolher entre as inúmeras possibilidades que a elevação do nível histórico sugeriria: ele sabia que podia realizar porque dispunha de diversos artifícios culturais (essa era a crença que a modernidade havia difundido), mas não sabia o que realizar (essa era a dúvida que a crise da consciência moderna européia colocara). É neste sentido que a barbárie, leia-se fascismo ou sindicalismo de ação direta, encontrava espaço para colocar-se como possibilidade no horizonte político europeu. Quanto menos o homem reconhecia sua circunstância, mais próximo estava dos projetos ideais de ruptura e crítica do liberalismo.

O conceito de circunstância, no pensamento orteguiano, é um argumento fundamental para a superação da visão moderna de História, segundo a qual esta se faria pelas rupturas projetadas por classes sociais em ascensão. A percepção da circunstância tomaria possível a organização de projetos políticos partilhados por diferentes e contraditórios grupos sociais que depositaram no Estado – especialmente no Parlamento – as esperanças de convivência pacífica.

Ortega opôs, dessa forma, *revolução*, enquanto projeto político que coloca em lados opostos determinados grupos sociais, e *experiência histórica*, enquanto possibilidade política de convivência entre grupos sociais de interesses contraditórios. O homem de elite seria aquele que conhece a História, conhece-a e, portanto, admite a continuidade. O homem-massa seria aquele que, por não conhecer a cultura da civilização em que vive, propõe a ruptura com ela. O homem de cultura, ou de elite, possuiria a consciência histórica, enquanto o homem-massa, por meio de sua ação contra a continuidade histórica, estaria mais apto para instalar a barbárie.

Quando Ortega afirmava a dificuldade do homem de seu tempo para escolher entre as possibilidades que se lhe colocavam então, estava caracterizando o fenômeno que chamou de *desorientação vital*. Este consistiria basicamente na dificuldade

demonstrada pelo homem-massa em compartilhar da continuidade cultural de sua civilização e nos conseqüentes projetos de ruptura que tal desconhecimento pode acarretar.

Ortega não admitia a hipótese de existir um descontentamento com a cultura ocidental, admitia a crise da cultura ocidental, fato cuja origem encontrava-se no desconhecimento dos conteúdos mesmo dessa cultura pelas massas e elites. O autor fez a crítica das elites desertoras, consideradas por ele como incapazes de absorver as reivindicações populares através de uma revisão do papel do Estado na organização da sociedade, e das massas, qualificadas como incapazes para organizar sua crítica àquelas elites através dos meios de convivência legal – notadamente o Parlamento. Seu projeto político pautava-se pela defesa intransigente da cultura ocidental e da continuidade histórica.⁵²

Quando quis realizar a crítica às denominadas utopias redentoras da modernidade, Ortega acabou por ceder à utopia da convivência social que redime os conflitos sociais gestados na esfera da produção de riquezas. O autor considerava a possibilidade de neutralizar tais conflitos apenas por meio da reorganização das esferas política e cultural.

Tal reorganização teria por base a percepção da razão histórica e o enfrentamento circunstancial. É de se perguntar, então, se os projetos que levaram às barricadas os russos em 1917, os alemães em 1918 e os espanhóis em 1936, seriam simples desconhecimento da continuidade histórica, ou manifestariam um descontentamento e uma conseqüente definição contra o mundo construído pela burguesia. Esta última,

⁵² Autores de pensamento liberal como José Guilherme Merquior esforçam-se por demonstrar que o elitismo de Ortega não era social, posto que as novas elites que pretendia formar não eram fundadas na riqueza, mas na excelência. No entanto, permanece a questão: como fundar elites fora do âmbito da produção de riquezas em países recortados socialmente segundo este critério? MERQUIOR, J. G., 1991: 145.

qualificada pelo próprio Ortega de utilitária, controlava os poderes públicos desde o século XIX e se recusava a fazer concessões às camadas populares.

Ortega exigia das elites governantes de seu tempo, a reorganização do Estado, e foi com esta proposta que chegou a influir no processo que levou a Espanha à proclamação da República em 1931.

“A partir de 1929, la razón histórica, (...), pasa a primer plano de consideración. La década de los treinta está consagrada a la razón histórica, mientras Ortega, sobrevenida la república, extrema su participación em la vida política del país. (...) la nueva época constituyente, que se había abierto en España com el advenimiento de la república, requería aguzar la conciencia histórica y hacer de la historia misma un método de la razón.” (CEREZO GALÁN, 1991: 40)

Não perceber a própria circunstância, não ser capaz de organizar um projeto pacífico de vida política: aqui encontra-se o grande problema que se colocava para os europeus no início do século XX segundo a visão orteguiana. Dominados pelas propostas de ação direta, os europeus teriam se tornado impotentes para decidir diante das várias possibilidades sugeridas pela sua circunstância. Os diferentes grupos políticos e sociais que estariam se enfrentando nos espaços públicos da Europa estariam, também, impedindo-se mutuamente de exercer suas respectivas liberdades, e, por isso, não estariam conseguindo decidir sobre suas trajetórias.

Para Ortega, só seria possível traçar um futuro comum para o mundo europeu na medida em que se pudesse exercer liberdade, tanto individual quanto coletivamente. Mas, indagava-se Ortega, como tomar decisões coletivas que permitissem superar os conflitos civis se os cargos do poder público encontravam-se ocupados por homens-massa que governavam apenas com os olhos do presente? Os partidismos que dividiam a opinião pública européia, dentro dessa concepção, eram divulgados pelos próprios homens de

governo que deveriam estar promovendo a vida coletiva a partir de um programa de ação pública. A democracia do início do século XX fora, neste sentido, irresponsável, pois o sufrágio universal que lhe sustentava não determinava a escolha de programas de vida em comum, mas a simples disputa pela posse pelo poder público.

O controle que as elites rurais exerciam sobre os votos de determinadas regiões da Espanha exemplificam com clareza o fenômeno que Ortega pretendeu criticar com a formulação acima. O “caciquismo”, como o chamavam os intelectuais de 1898 e 1914, teria desvirtuado, e de fato desvirtuou, a organização da liberal-democracia na Espanha, assim como acabou por justificar os projetos políticos de reivindicações e atitudes fora dos limites parlamentares. Através de um programa de governo voltado para a convivência coletiva de todos os grupos sociais, Ortega pretendia tomar o voto realmente representativo na Espanha. Foi para isso que se elegeu e exerceu seu mandato na segunda metade de 1931: Ortega pretendia organizar um projeto de vida coletiva e de futuro para Espanha que pudesse substituir os projetos que se fortaleciam e que ele considerava insuficientes, especificamente o projeto fascista e o projeto comunista/coletivista. Tal projeto de vida coletiva tinha por meta precípua a educação das massas de maneira a interferir no ritmo de transformações que a sociedade espanhola vinha tomando desde o século XIX. (FRIERA SUAREZ, 1983: 59)

Ortega não admitia, porém, a hipótese de se considerar os dois projetos que pretendia criticar como projeções para o futuro, afirmava serem resultado de desatenção para com o futuro, posto que não se preocupavam com a continuidade histórica. Essa desatenção para com os projetos de futuro estaria vinculada ao fenômeno do crescimento da vida no século XIX: o grande crescimento populacional teria trazido consigo a questão da transmissão cultural. Não seria mais possível educar as massas dentro dos princípios da civilização moderna que haviam sido sugeridos pelos iluministas, por isso teriam se

desenvolvido propostas políticas de ruptura como os fascismos e o comunismo. O homem-massa teria aprendido a utilizar os meios modernos, mas não compartilhava dos esforços culturais que teriam possibilitado sua existência, por isso ignorava esses esforços em favor de propostas políticas que rompiam com os mesmos.

Desvinculando a análise do fenômeno da hiper-democracia das formas de produção de riquezas, Ortega acabou assumindo como pressuposto a consideração de que o crescimento populacional sozinho poderia ser responsabilizado pelas dificuldades de transmissão cultural do início do século XX. As propostas de ruptura com a História do ocidente europeu eram resultado da exclusão social que o próprio sistema capitalista criara, mas tal argumentação era vista como reducionista pelo autor que buscava explicações para os fenômenos da História no plano da produção cultural.

Sem dúvida, pode-se afirmar a existência de grupos políticos que estavam no poder e se recusavam a promover modificações na organização política das sociedades européias e especialmente na sociedade espanhola. A simples cooptação destes grupos para a causa do “novo liberalismo” ou a educação das massas dentro dos princípios laicos inaugurados pela modernidade e defendidos por Ortega, no entanto, não seria suficiente para eliminar a tendência do sistema capitalista para excluir grandes contingentes de trabalhadores dos bancos escolares e do próprio sistema produtivo.

Ortega responderia que o novo liberalismo deveria intervir nas relações sociais de maneira a evitar estas distorções do sistema produtivo. De fato, a Europa parece ter caminhado nesta direção, mas os povos colonizados por ela, excetuando-se os Estados Unidos da América, a Austrália e o Canadá, não tiveram a mesma sorte.

A modernidade tornou possível a ascensão das massas pela confluência de três princípios: a democracia liberal, que deu a todos os homens o direito de expressar-se politicamente; as experiências científicas, que permitiram a criação de novos utensílios e

deram aos homens o poder de controlar a natureza; e o industrialismo, por meio do qual se pode reproduzir em larga escala os novos utensílios. No entanto, afirma Ortega, todas essas conquistas de ordem material e política, não foram acompanhadas pela necessária divulgação cultural sobre a historicidade das mesmas. Aos homens do século XIX ter-se-ia entregado os direitos civis e políticos assim como utensílios e lazer, mas teria faltado entregar-lhes o conhecimento sobre suas conquistas. Esses homens, que são massa por desconhecerem a própria cultura de que usufruem, teriam tomado os poderes públicos no século XIX, e seriam eles que, pela sua ação indefinida e insegura, estariam ameaçando impor a barbárie na Europa.

O século XIX teria, assim, potencializado o homem por meio das suas conquistas materiais, mas as dificuldades de transmissão cultural impostas pelo crescimento acelerado da vida, teriam impedido a formulação de programas de vida que projetassem o futuro e tornado as regras de convivência pública em letra morta.

Considerando-se os argumentos apresentados por Ortega até aqui, a possibilidade de impor a barbárie na Europa teria sido evidenciada pelo crescimento dos movimentos políticos baseados na ação direta, notadamente os fascismos e os sindicalismos. Estes movimentos caracterizariam sua atuação pela imposição de opiniões e pela negação das discussões e da convivência pública. Em outras palavras, Ortega afirmava que eles se negavam seguir qualquer norma objetiva de vida em sociedade e que favoreciam dessa forma, o florescimento da barbárie. Nas palavras de Ortega:

“Não se pode falar de idéias e opiniões quando não se admite uma instância que as regule, uma série de normas que devem ser observadas na discussão. Essas normas são os princípios da cultura. Não importam quais sejam. O que digo é que não há cultura onde não há normas a que nossos próximos possam recorrer. Não há cultura onde

não há princípios de legalidade civil a que apelar". (ORTEGA Y GASSET, 1987: 88)

Civilização significa, no pensamento orteguiano, vontade de convivência e redução do uso da força nos espaços públicos. Seria a submissão dos homens a normas que regulassem a vida de todos e que constituiriam sua cultura. A barbárie, ao contrário, significaria a dissociação dos homens em favor do primado da força e da ação direta.

A vontade de exercer a liberdade, promessa da modernidade que deveria ser conquistada por meio das barricadas, teria se tornado, segundo Ortega, uma utopia revolucionária. Só seria possível aprender a exercer liberdade através da convivência pública e pacífica. A busca da liberdade pelo exercício da ação direta impossibilitaria a liberdade enquanto elemento básico da vida em sociedade, e condicionaria o homem à vida sem normas características da barbárie.

O projeto liberal democrático de José Ortega y Gasset tinha por pressuposto a concepção dos espaços públicos enquanto locais de exercício da liberdade civil. Esta, no entanto, para que não fosse ameaçada por projetos de ação direta, deveria estar baseada no conhecimento da História, no domínio da população sobre a cultura na qual está inserida. "Se trata, pues, de ejercitar el conocimiento histórico para dar lugar al ejercicio de la libertad". (ZAMBRANO: 1988: 61)

Ortega pretendeu acrescentar às democracias um novo sentido liberal. Sua defesa do individualismo e da intervenção do Estado em questões sociais como forma de evitar a hiper-democracia – cujas principais expressões políticas poderiam ser resumidas pelas propostas de ação direta –, demonstram filiação ao liberalismo clássico de orientação individualista e uma proposta de alteração de um dos mais caros princípios do liberalismo, a não intervenção do Estado nas questões sociais. Seu novo liberalismo, segundo sua

própria definição, possuía endereço certo e manifesto: a crise da hierarquia social e o crescimento dos movimentos sociais de reivindicação socioeconômica.

Assim, através dos princípios liberais de crença nas liberdades individuais e civis, da necessidade de uma legalidade civil que orientasse a vida coletiva, e de um pluralismo cultural partilhado pela população, Ortega pretendia superar a crise que se anunciara aos europeus a partir da segunda metade do século XIX e se evidenciara com a grande guerra de 1914-1918. Esses três elementos unidos seriam a base para o exercício da soberania e da liberdade individuais na Europa: as nações que durante a guerra demonstraram-se em oposição, deveriam, a partir daquela data, superar o nacionalismo retrógrado que dera início à guerra, para constituir uma comunidade multinacional cuja origem histórica reportava-se ao Império Romano. O novo liberalismo forneceria os elementos necessários para a organização política deste bloco histórico em uma única instituição estatal.

Especificamente no âmbito da Espanha, a luta em favor do novo liberalismo traduziu-se nas lutas em favor do regeneracionismo, em um primeiro momento, e pela educação das massas de maneira mais efetiva a partir de 1914 com a fundação da *Liga de Educación Política Española* e da *Agrupación al Servicio de la República* em 1931. Tal empenho em educar as massas para o exercício da política explica-se pelas críticas à modernidade feitas pelo autor: se as propostas de ruptura engendradas pela modernidade eram resultado da falta de intimidade dos europeus com a história ocidental que lhes permitira alcançar a altura de nível histórico em que se encontravam, cabia educá-los para evitar o descompasso entre o fazer político e o saber sobre a história deste fazer.

3. OS FUNDAMENTOS DA CULTURA OCIDENTAL: A ESPANHA E O OCIDENTE POSSÍVEL

“Me ofendía, sobre todo, la pretensión que el liberalismo ostentaba de de ser el descubridor y el realizador único de la libertad. Lo cual equivale a desconocer que el hecho normal de la historia europea frente a la de Oriente há sido la vida como libertad.” (ORTEGA Y GASSET, 1952: 71)

Durante os anos 20 e o início dos anos 30 Ortega admitia-se liberal e julgava sua militância política de caráter liberal e social⁵³. Pretendia, dessa forma, atuar como intelectual no sentido de formar as elites governantes que recolocariam a Espanha no caminho da vitalidade social. A partir da metade dos anos 30, no entanto, a decepção frente aos rumos tomados pela República que ajudara a fundar marcou uma inflexão em seu pensamento: as críticas à versão democrática do liberalismo tornam-se crítica ao próprio liberalismo enquanto projeto de gestão dos poderes públicos.

Note-se que desde a publicação de seus primeiros artigos - a partir de 1902 - o autor colocava-se como crítico daquilo que denominava “versão racional da vida social e política” cuja origem encontrava-se no pensamento francês forjado no momento da crise do Antigo Regime no século XVIII. À razão pura que, no seu entender, concebia idealmente o futuro sem observar as raízes históricas dos povos que deveriam fundar a nova sociedade, Ortega opunha a razão histórica, que utilizava a circunstância e o passado como pontos de partida para a projeção do futuro. Mas o projeto liberal é resultado daquele enorme movimento social que colocou fim ao Antigo Regime e fortaleceu o “estilo industrial” das sociedades modernas fundadas no seio das Grandes Navegações e da economia mercantil. Veja-se o quanto era ambíguo o posicionamento

⁵³ Na Espanha do início do século a maior parte dos intelectuais formados pela Institución Libre de Enseñanza fora amplamente influenciada por uma certa tendência política que pretendia unir o princípio liberal de

de Ortega: de um lado pretender ser liberal de profissão política e intelectual, de outro, pretender desautorizar o pensamento de carácter universal fundado pelos liberais que difundiram a liberdade e a igualdade como inerentes à natureza humana. A crise da República espanhola e o crescimento dos fascismos na Europa levaram à radicalização da crítica ao liberalismo, não a ponto de resolver tal ambigüidade, mas a ponto de nos permitir afirmar que os seus textos voltaram-se fortemente para o estudo das características do corpo social enquanto unidade e da cultura partilhada pelas várias nações europeias do ocidente. Cultura esta que fundamentaria a unidade do continente, legitimaria o projeto civilizatório desenvolvido na América e, ao mesmo tempo, permitiria demonstrar que a liberdade oferecida pelo liberalismo não atendia aos interesses do “espírito europeu”. Vejamos, então, como o autor caracterizou o ocidente europeu retirando argumentos para sua reflexão da organização republicana de Roma.⁵⁴

Observando as lutas civis que cindiram a República romana na Antigüidade Ortega encontrou subsídios para afirmar que a vida social define-se, exatamente, pela existência destas lutas, posto que as disputas é que permitem fundar a concórdia e fundamentar a atuação do Estado. Seria por meio das lutas que o corpo social admitiria um conjunto de princípios, normas e estruturas que dariam sustentação ao Estado. A crença nestas normas partilhadas seria um fato de vigência coletiva cuja base encontrar-se-ia na aceitação pública sobre quem “deve mandar na sociedade”. Na Roma republicana, acredita Ortega, existia a crença coletiva na aristocracia que exercia o seu mando através do Senado. O “mando” aparecia para o corpo social sob a forma das instituições que compunham o Estado e a principal destas era o Senado romano onde atuava a

liberdade civil aos anseios de maior justiça social propagados pelos socialistas do PSOE. Além de Ortega, cabe lembrar Azaña, Antonio Machado e Melquíades Álvarez.

⁵⁴ Há vários textos de Ortega que nos permitem fazer tal afirmação sobre uma inflexão antiliberal em seu pensamento. Aqui estamos nos utilizando basicamente de dois: “Del Imperio Romano” (OC, VI: 51-107) e “Hegel y América” (OC, II, 653-576), ambos na edição de 1952 de *Obras Completas*.

aristocracia. Assim, o primeiro princípio que norteou a formação da Europa ocidental sob a égide de Roma teria sido o da concórdia.

O estabelecimento da concórdia não traria, porém, a tranqüilidade social como poderia parecer à primeira vista. Ortega afirma que a sociedade é alguma coisa que nunca está pronta, ela jamais existiria enquanto tal, pois dentro dela atuam sempre forças sociais e anti-sociais. São estas forças anti-sociais que justificariam a ação violenta do Estado no sentido de manter a concórdia. A violência do Estado assume, dentro desta perspectiva orteguiana, e por mais paradoxal que possa parecer, o papel de mantenedora da liberdade. O autor justifica sua postulação demonstrando que a “vida como liberdade”, segundo princípio que caracterizaria a vida do ocidente europeu, só existe no âmbito das instituições públicas partilhadas e legitimadas pelo coletivo.

Ortega e Hegel: diálogo sobre a evolução do espírito e o conceito de América.

Ortega retoma de Hegel a idéia de que o espírito evolui no sentido da consciência de sua liberdade para afirmar esta última característica da vida no ocidente. (ORTEGA Y GASSET, OC, II, 1952: 566) Sua concepção de liberdade está referenciada na circunstância posto que ela só existe na medida em que existam instituições públicas que legitimem e garantam a sua manutenção. A vida só seria livre quando o Estado que pretende resguardá-la soubesse circunscrevê-la dentro dos usos partilhados pelo coletivo. A liberdade orteguiana é para todos, sem dúvida, desde que todos se sintam como peça de um grande corpo social. A sociedade que Ortega propõe não é, jamais, tranqüila, mas reconhece o “outro” como interlocutor, desde que este esteja subsumido nas regras de concórdia observadas pelo Estado.

A república romana fora a primeira a realizar tal liberdade porque nela a população substituiu o Rei pelo direito. A liberdade teria adquirido significado no seio da organização

da vida pública, onde todos sentir-se-iam integrantes do Estado porque acreditariam na legitimidade do exercício do poder pela aristocracia que controlava os poderes públicos.

Há, portanto, dois princípios de origem romana que fundamentam a cultura comum dos europeus do ocidente: a “concordia” - a Europa ocidental traria em seu espírito a vontade de vida em comum -, e a “vida como liberdade” - o exercício da liberdade circunscrito à realidade vivenciada pela coletividade. O liberalismo sugerido no seio da Revolução Francesa e desenvolvido pelo século XIX teria se esquecido da relação de complementaridade que existiria entre esses dois princípios e teria acirrado apenas a idéia de liberdade isolada de seu contexto circunstancial, em uma palavra, o liberalismo do século XIX propusera-se a universalizar um princípio que seria, originalmente, circunstancial.

“La libertad europea há cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba libertas”. (ORTEGA Y GASSET, OC, VI, 1952: 85)

Ortega fundamenta o princípio da “concordia” na aceitação coletiva sobre quem deve mandar na sociedade, e o princípio da “vida como liberdade” na idéia de que o poder público que circunscreve essa liberdade não tem limites. E novamente aqui se volta contra o Estado de caráter liberal: este preocupar-se-ia mais com a limitação do exercício do poder público em favor das liberdades individuais do que com a legitimação deste mesmo poder. Note-se que, para Ortega, os romanos não trabalhavam com a categoria de “indivíduo”, apenas com a de “coletividade”. De fato, o indivíduo enquanto categoria política isolada é resultado da própria evolução das sociedades mercantis modernas onde

a sobrevivência não se relaciona mais com a vida nas comunidades medievais. Essa constatação, no entanto, não autoriza a afirmação da existência de “concordia” entre os romanos, posto que as lutas civis do período republicano denunciam uma dissensão no corpo social: a plebe reivindicando parte do poder público não significa aceitação das regras, mas necessidade de transformá-las. Ortega, porém, responderia que a capacidade de transformação do Estado demonstraria sua capacidade para enxergar a circunstância...

E é exatamente quando analisa essa capacidade de transformação do Estado em favor da coletividade que Ortega chega ao ponto central de sua crítica ao Estado liberal - que neste caso confunde-se com os diversos Estados-nação da Europa nas primeiras décadas do século XX. Como o liberalismo propunha liberdades plurais e igualdade política para um homem universal desprovido de caráter histórico, no entender de Ortega suas instituições levariam à adaptação do corpo social. Aos poucos, os homens deixariam de comprometer-se com os poderes públicos, o que denunciaria a perda da legitimidade do Estado enquanto mando. Em Roma, a ascensão da massa - a denominada plebe romana - teria levado à das instituições no sentido de diversificar o exercício do poder. A criação do Tribunato da plebe aparece em seu pensamento como resultado do diálogo do senado com a circunstância romana e da plebe com os poderes públicos: plebe e aristocracia sabiam-se, segundo Ortega, como elementos de uma dualidade que constituía, necessariamente, o Estado, por isso pactuaram a divisão dos poderes públicos em favor da “felicidade pública” de toda a coletividade.

“Las instituciones romanas, pues, no fueron impuestas forzadamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación

tiene alma. Todo pueble que sepa hacer esto será un gran pueblo”.
(IDEM: 101)

Podemos afirmar a existência de um constante eco do pensamento de Hegel sobre a sucessão de Impérios que denunciariam uma evolução do espírito nos textos orteguianos. Este eco relaciona-se, sem dúvida, à sua visão da Espanha conquistadora do século XVI. Ao mesmo tempo em que procura demonstrar a viabilidade da Europa unificada como forma de recuperar aqueles dois princípios que fundaram a vida dos europeus do ocidente e superar a vida proposta pelos liberais, Ortega busca elementos que lhe permitam afirmar a grandiosidade dos feitos espanhóis na América. Mas para analisar o Império espanhol o texto hegeliano mostrou-se insuficiente para Ortega. Vejamos.

Hegel afirma ser a História uma sucessão de Impérios onde o espírito caminharia no sentido de sua descoberta. A organização do Estado e do Império demonstraria a existência da História. O espírito, enquanto representação da razão humana, caminha na História em busca consciente de sua liberdade. À inexistência de Estado corresponderia a ausência de espírito. Dentro desta conceituação a América aparecia como ausência de História, ou pré-história conforme se queira, porque nela não havia realização do espírito, mas apenas repetição da vida natural do homem. América seria, assim, insuficiente no sentido de que o homem natural não realiza espírito, não conhece o sentido da busca da liberdade e não constitui Estado:

“El ayer es un auténtico ayer, un definitivo pasado que no se repetirá jamás. Basta que haya sido para que el mañana se diferencie de él y lo supere, se libere de él. La historia es el libertarse de la repetición y del aburrimiento. La historia es el divertido.

En cambio, la prehistoria nos habla del hombre natural (...), del hombre que aún no sospecha su latente potencia espiritual y pervive

sonámbulo como el animal o la planta". (ORTEGA Y GASSET, OC, II, 1952: 568-569)

Há uma latente percepção da vida humana como continuidade na concepção de História de Hegel, o passado não é simples barbárie, é referência, posto que permite vislumbrar a realização do espírito em busca de sua liberdade. Ortega retoma esta idéia e pretende complementá-la demonstrando que o espírito só se realiza por meio dos projetos de vida coletiva que o corpo social concebe. Em Hegel o presente, quando há História e continuidade percebida, é sempre expressão de progresso. Em Ortega o presente só pode ser progresso se anunciar um projeto de vida comum para o futuro. Para este último autor é exatamente porque Hegel não admite dimensão de futuro em seu pensamento que ele não consegue compreender o significado da América para a Europa ocidental.

No pensamento orteguiano, profundamente influenciado pelas reflexões da geração de 1898 sobre a importância das conquistas do século XVI e a "decadência" espanhola decorrente da perda contínua do Império a partir do século XVII, era urgente demonstrar que a América significaria o primeiro passo no processo civilizatório do ocidente europeu sobre o mundo. A Espanha, dessa forma, teria sido o primeiro Estado-nação da Europa a organizar um projeto de incorporação histórica dos povos cuja vida ainda não anunciava a busca da realização do espírito na História.

Ortega parece querer adequar o conceito hegeliano de História aos feitos espanhóis na América. A fundação dos Estados coloniais pelos espanhóis, em seu entender, teria demonstrado a incorporação da "América natural" à civilização ocidental. A América espanhola não poderia, por isso, ser vista como "nova", no sentido de estar em um momento anterior ao desenvolvimento dos europeus do ocidente, desde que houve uma realização de Império nela por meio da atuação espanhola. Nas palavras do autor:

"Véase, pues, como Hegel persiste frente a los nuevos Estados americanos en su interpretación del Nuevo Mundo como un mundo

esencialmente primitivo. (...) En suma, lo que estimaría de América sería precisamente sus dotes de nueva y saludable barbarie.” (IDEM: 575)

Mas há ainda um outro ponto do texto hegeliano sobre a América que incomoda o “espanholismo” de Ortega. Hegel considera que a América do Norte estaria se desenvolvendo no sentido da “unidade subjetiva” pois existe um presidente que comanda a sociedade a partir do Estado e de uma constituição republicana. Este desenvolvimento político estaria acontecendo apenas na América do Norte porque esta fora colonizada enquanto a América espanhola fora apenas conquistada. A barbárie saudável estaria, assim, na América do Norte e não na América espanhola.

Ortega procura utilizar o próprio texto hegeliano para refutar tal afirmação. O autor cita longamente uma passagem de Hegel em que ele aponta dois problemas da organização social e política da América do Norte, quais sejam, a federação e a república como formas negativas de pluralidade que impedem a formação de uma unidade superior, e a existência das terras por colonizar a oeste do Mississipi, para onde seriam represados os possíveis conflitos que surgem quando a sociedade encontra-se “fechada” sobre seu território. A pluralidade política denunciaria que o Estado da América do Norte estaria ainda em formação. As terras a oeste do Mississipi seriam recurso para impedir o descontentamento radical que poderia levar à transformação da pluralidade política em um Estado forte e unificado. Mas, afirma Ortega:

“(...) en esa definición de América estrevemos una ley fundamental de la historia que Hegel no há formulado nunca por separado. Por lo visto, para que lo Espíritu se recoja sobre sí mismo y abandone ese aspecto de naturaleza que primero adoptó, es preciso que los hombres no encuentren ante sí grandes espacios libres, sino que, al contrario, vivan apretados. Por tanto, la historia o espiritualización del Universo es función de la densidad de población. (...) Sólo ante dificultades en la vida

natural, cuya medida hallamos en la holgura de territorio, se dispara el proceso cultural.” (IBIDEM)

Ou, dito de outra forma, os europeus que atravessaram o Atlântico em busca de uma nova vida na América saíram de uma região povoada a ponto de chegar à máxima tensão do espírito e encontrar-se-iam, naquele “Novo Mundo”, diante de um excesso de espaço que Ortega considera como retrocesso do espírito europeu que havia sido transplantado da Europa para a América. Assim, toda técnica e organização “yanqui” não passariam de reprodução mecânica da cultura produzida pelo espírito europeu em um meio onde a facilidade de sobrevivência era bem maior dadas as boas condições de ocupação do oeste.

A América espanhola, ao contrário, sustenta Ortega, não dispunha de tal recurso e organizara sua vida social e política sabendo-se reprodutora da matriz europeia. Ela pertenceria ao mundo cultural do ocidente como continuidade estabelecida pela conquista e colonização empreendidas pela Espanha.

Por trás desta argumentação em favor da América espanhola está, na verdade, uma crítica às possibilidades da América do Norte para exercer o mando no mundo: enquanto precipitação da Europa a América do Norte não poderia se tornar matriz. Há, aqui, uma forte discussão europeia de caráter regionalista, embora possa parecer à primeira vista que a defesa do Estado europeu empreendida por Ortega tinha caráter universalista. Envolvida pelo Imperialismo que originara a Primeira Guerra Mundial, a Europa tomara-se, em parte, dependente financeiramente dos EUA. A Espanha perdera grande parte de seus mercados, seu Império, no entender de Ortega, onde se incluem as colônias espanholas da América por injunção daquele país no final do século XIX.

Assim, o projeto de unificação da Europa com base em seu fundo cultural comum, que seriam os princípios de concórdia e de vida como liberdade, tinha, como pano de

fundo, por um lado, o sentimento de crise e decadência que incomodava os europeus do ocidente, no início de século XX, de outro lado, trazia em si um certo ressentimento espanhol pelo fato de o Império espanhol ter perdido o seu mando sobre o mundo após um século de conquistas e do estabelecimento do primeiro processo civilizatório europeu propriamente dito.

Fundamentos da vida social: poder público e vontade coletiva.

“La sociedad, conjunto de los usos, de un lado se nos impone, de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que amparamos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad es, por esencia poder, un poder incontrastable frente al individuo. La opinión pública, la opinión reinante, tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar en las diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el ‘poder público’”.(ORTEGA Y GASSET, OC, VII, 1987: 266-267)⁵⁵

Este pequeno trecho de um texto escrito no ano de 1922 resume um importante fundamento da sociologia orteguiana: a sociedade seria um conjunto de usos ao qual recorreremos e que se impõe sobre os indivíduos com o poder que lhe é conferido pela opinião pública, esta última vista exatamente como o conjunto daqueles usos a que todos recorrem para organizar e legitimar sua vida social. O poder público aparece, assim, como uma emanção da vontade manifestada pela coletividade.

Observe-se que dentro desta conceituação a sociedade parece estar em constante transformação, posto que os usos, segundo afirma Ortega, não se cristalizam, eles adquirem novas formas de vigência em tempos distintos. A nação, um corpo social cujos usos representam sua vitalidade, seria a base para a organização do Estado enquanto forma extrema do coletivo, enquanto representação institucional do poder público.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, José - “El hombre y la gente” , In: *Obras Completas*, Madri, Alianza Editorial, 1987, tomo VII.

Reunindo em um mesmo conceito Estado e poder público e referenciando ambos na vitalidade do corpo social, Ortega supõe uma opinião pública vigente que permita à sociedade identificar-se como tal. Mas cabe ao poder público uma importante tarefa: evitar que as leis taxativas por ele enunciadas com base na vida social levem à acomodação desta mesma vida. Ao contrário, o poder público deveria incentivar a busca do conhecimento de si e da circunstância partilhada pela sociedade. A vitalidade que caracterizaria o corpo social só se manifestaria quando toda a sociedade estivesse comprometida com este enfrentamento da própria circunstância.

A crise do Estado-nação na Espanha.

Analisando a vida social da Espanha do início do século a partir desses conceitos Ortega considerava a falta de opiniões públicas vigentes como responsável pelo enfrentamento civil de opiniões particulares em guerras e revoluções, e a opinião pública que se fecha em juízos morais estáticos pelo marasmo social e pela falta de iniciativa histórica demonstrada pela nação espanhola. Esta teria renunciado à sua circunstância: incapazes de reabsorver a própria circunstância, os espanhóis teriam se entregado aos “separatismos” que ameaçavam desintegrar a nação. No entender de Ortega era como se a nação se encontrasse ausente de si mesma. A perda das últimas colônias em 1898 e as dificuldades das instituições políticas existentes para responder às tensões sociais, geradas especialmente pela contradição entre a estrutura fundiária arcaica e o desenvolvimento industrial, teriam tornado urgente a revisão da concepção de Estado e a organização de um projeto político de governo que pudesse incorporar os grupos sociais que então se fortaleciam no seio daquela contradição. Entre esses grupos é de se destacar operários e camponeses, afeitos às pregações anarquista, comunista e carlista,

e a burguesia dividida entre o ideal de progresso que o mundo da indústria trazia consigo e o ideal da Espanha conquistadora que a vinculava ao imaginário das elites agrárias.

Foi nesse contexto de crise do Estado e de revisão de sua atuação na história da Espanha contemporânea que Ortega iniciou suas atividades como intelectual. Sua obra é o resultado do interesse confesso em influenciar na reorganização do Estado espanhol por meio do debate público. Toda sua produção intelectual e sua atuação pública durante os anos que antecederam a Guerra Civil (1936-1939), tiveram por objetivo ampliar os debates que então procuravam redefinir os rumos políticos da Espanha e seu papel frente à Europa ocidental. Sua inspiração era, em uma palavra, o Estado-nação em que nasceria.

A reflexão política de Ortega teve como primeiros interlocutores os pensadores da geração de 1898. Embora pertencesse à geração posterior, a de 1914, Ortega partilhava com o grupo de 1898 o interesse pelo estudo do processo de unificação que dera origem à Espanha como Estado-nação e das conquistas marítimas que teriam definido este Estado frente aos outros Estados que se formaram na Europa.

A Espanha fora, no entender de Ortega, um empreendimento de Castela. Fora ela, a terra-mãe dos espanhóis que realizara Espanha, articulando comunidades distintas “en una unidad superior”. (ORTEGA Y GASSET, OC, III, 1952: 52)⁵⁶ Castela teria realizado o esforço centralizador que, a partir da Reconquista, promoveu a unificação, fazendo interagir as unidades sociais que compunham os diferentes reinos e agrupando-os em torno dos reis católicos desde 1476. Esse ato de “incorporação histórica” teria se manifestado, segundo Ortega, por meio de um projeto “de vida en común, un programa para el mañana” (IDEM: 56-57) que não se esgotaria com a Reconquista. A Espanha teria

⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “España Invertebrada”, In: *Obras Completas*, 1952, tomo III.

entrado no século XVI sonhando “más allá de sus hogares com o ouro de tras de los mares” (APUD ABELLÁN, 1968: 234):. Conforme afirma o autor:

“La España una nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real - España no era, en realidad, una -, sino como un ideal esquema de algo realizable, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo, a la manera que el blanco atrae la flecha y tiene el arco”.(ORTEGA Y GASSET, OC, III, 1952: 62)

Ortega apresenta, dessa forma, uma visão de História que pressupõe o heroísmo - enquanto elemento responsável pela força que impulsiona os homens a buscar e cumprir um ideal -, como princípio de toda criação humana sobre a natureza. Ao mesmo tempo, Ortega sugere um conceito de Estado-nação que pressupõe a pluralidade - enquanto junção de grupos sociais diferentes liderados por Castela -, como meio para que se possam articular grupos étnicos ou políticos diversos em um Estado-nação. Heroísmo e pluralidade foram, para Ortega, os princípios básicos que nortearam a organização da Espanha como Estado-nação e a sua projeção sobre o “Novo Mundo”. Note-se que o heroísmo castelhano que unificou a Espanha subsume a pluralidade em seu projeto de Estado-nação. A pluralidade é fundamento para a constituição do Estado-nação, mas não para sua continuidade e manutenção enquanto instituição que organiza as bases para a projeção do futuro da nação.

Mas essa visão otimista sobre a História da formação da Espanha desaparece quando o autor passa a analisar a continuidade do projeto imperial castelhano a partir do século XVII. Segundo suas palavras:

“No se emprende nada de nuevo ni en lo político, ni en lo científico, ni en lo moral. Toda la actividad que resta se emplea precisamente en ‘no hacer nada de nuevo’, en conservar e pasado - instituciones y

dogmas -, en sufocar toda iniciación, todo fermento innovador. Castilla se transforma en lo más opuesto a sí misma".(IDEM: 70)

Ortega considera que até o século XVI fora a projeção do futuro possível desenhado pelas conquistas ultramarinas que conferira unidade aos espanhóis. A partir do século XVII, no entanto, a Espanha teria abandonado a convivência nacional ativa e dinâmica em nome da coexistência passiva, substituindo, assim, sua vitalidade construtiva pela preservação do passado. Desde então, os poderes públicos nacionais teriam se particularizado, abrindo espaço para a desintegração da nação em compartimentos estanques. Cada um desses compartimentos estaria reivindicando como nacionais os seus ideais particulares e utilizando a ação direta como instrumento de pressão política e social. Negligenciava-se, na compreensão orteguiana, a ação legal, que implica em convencer a outros grupos sociais por meio das instituições públicas vigentes.

O conceito orteguiano de Estado-nação apresenta-se vinculado à sua concepção de sociedade: um corpo coeso cuja coerência e harmonia são determinadas pelo projeto de vida comum de seus integrantes. O Estado-nação projetado por Ortega em 1921, quando escreveu e publicou *Espanha Invertebrada*, deveria anular as contradições internas presentes no corpo social por meio da organização de uma vida política partilhada, onde as tensões decorrentes das diferenças sociais seriam represadas pela ação do Parlamento.

Delinea-se, assim, uma visão liberal dos conflitos sociais, posto que sua manifestação pública é tratada como resultado da insuficiência das instituições políticas, e uma visão romântica da ação histórica dos homens posto que as transformações aparecem como resultado de projetos concebidos idealmente e realizados heroicamente pela população. Percebe-se, neste trecho da argumentação orteguiana, uma rerepresentação do mito do Quixote, o conquistador de espaços que caracterizaria o viver

espanhol na visão do grupo de 1898. Esses dois elementos de seu pensamento, levados ao limite, acabam por anular as instituições políticas de mediação entre a sociedade e os governantes, posto que a ênfase está sempre na vitalidade construtiva do corpo social. O Estado é resultado da ação coletiva que formula projetos (são as crenças ou usos elaborados sob a forma de leis, em última instância), sua sobrevivência depende da vitalidade do corpo social. Não é de se admirar que seus textos foram utilizados como argumento da Falange espanhola durante a década de 30. Mas o fascismo é, no pensamento de Ortega, um movimento social que utiliza a ação direta em detrimento do Parlamento, portanto, é visto como negativo.

O Parlamento, para Ortega, é “el órgano de la convivencia nacional demostrativo de trato y acuerdo entre iguales” (IDEM: 80), representa o esforço da nação para manter-se forte e unificada por meio da convivência pública entre os diferentes grupos que a compõem. A ação direta representaria o contrário deste esforço, ela proporia apenas tomar o poder público através da exclusão dos grupos oponentes: seria a “ação dos triunfantes” que prescindia da colaboração e da solidariedade características da ação parlamentar. Nas palavras do autor:

“La insolidaridad actual produce un fenómeno muy característico de nuestra vida pública, que debieran todos meditar: cualquiera tiene fuerza para deshacer (...) pero nadie tiene fuerza para hacer, ni siquiera para asegurar sus propios derechos.” (IDEM: 85)

Analisando o fenômeno da ascensão dos particularismos na sociedade espanhola, Ortega advertia para o fato de que eles representavam uma desagregação territorial que vinha crescendo nos últimos três séculos em consequência de uma crise nas relações entre minorias e massas. Tanto quanto nenhum grupo social ou região conseguia sobrepor-se aos outros se apoderando do poder público, nenhum grupo social ou região conseguia organizar-se politicamente para programar seu próprio futuro na Espanha. Isto

porque a nação seria sempre um conjunto de usos, mas sua estrutura reúne homens, entendidos por ele como a minoria dirigente, e massa, em ação dinâmica. Quando esta ação dinâmica desaparece a nação se desfaz em particularismos que evidenciam sua invertebração histórica e sua decadência. Neste momento de sua argumentação o Estado aparece como que implícito no processo de desenvolvimento da nação, ele seria o resultado da organização dos usos em leis, seria a representação legal da vontade da nação legitimado pela opinião pública vigente.

A decadência espanhola decorria, para Ortega, da utilização da ação direta das massas como postura política predominante entre os diferentes grupos sociais que ocupavam os espaços públicos do país. A principal consequência dessa política relacionar-se-ia com a impossibilidade de se projetar um futuro comum para os grupos que se negavam a conviver dentro dos limites da legalidade civil: incapazes de conviver, esses grupos acabaram por propor não apenas a particularização da nação, mas, por vezes, o seu isolamento dos outros Estados-nação da Europa.

“Así, cuando en una nación la masa se niega a ser masa - esto es, a seguir la minoría directora -, la nación se deshace, la sociedad se desmembra, y sobrevive el caos social, la invertebración histórica.”
(IDEM: 93)

Deve-se, no entanto, ressaltar que Ortega reputa a invertebração histórica não apenas à insubordinação das massas, mas principalmente à crise das minorias governantes. Ortega opõe o “espírito industrial”, desenvolvido durante a modernidade, ao “espírito guerreiro”, responsável pela Reconquista e pelas conquistas ultramarinas. Enquanto o primeiro preocupar-se-ia com a manutenção dos direitos individuais que são entregues ao homem desde o nascimento, o segundo voltava-se para a conquista de direitos a partir de um projeto de vida nacional articulado entre conterrâneos. Assim, para Ortega não há que se falar em direitos naturais do homem, o que existiria seriam os

“direitos circunstanciais”, se nos for permitido criar uma metáfora com os seus conceitos, aqueles que são elaborados na convivência e na luta quotidiana do corpo social que compõe a nação.

A minoria governante da Espanha teria se acomodado no espírito industrial após as conquistas do século XVI e esquecera-se de fomentar novos rumos para a vida pública espanhola. Durante o século XVI ela possuía um projeto de ação e teria exercido seu mando através dele. A partir do século XVII, no entanto, essa aristocracia teria se acomodado nos poderes públicos e resignava-se a perpetuar os valores do século de ouro. Ortega demonstra, dessa forma, sua crítica à sociedade industrial que a modernidade engendrou e que trouxe, como conquistas políticas, a consagração dos direitos individuais como universais e a ascensão da massa como sujeito histórico atuante e reivindicativo. Membro das elites intelectuais e sociais da Espanha, Ortega propõe um projeto político que seja capaz de permitir a sobrevivência de valores aristocráticos em um mundo que se democratizava por força da ação organizada da massa.

É interessante notar que Ortega encontra na formação da Espanha em 1476 as raízes do que denominou insuficiência da minoria governante espanhola para o governo e o controle da massa. A unificação precoce, embora tenha sido uma atitude heróica resultado de um projeto castelhano, teria impedido o desenvolvimento de uma minoria seleta a partir da vivência do feudalismo. A esta insuficiência do feudalismo na Península, Ortega reputou a falta de vitalidade de suas minorias governantes, a fraqueza da unificação espanhola e a conseqüente invertebração histórica que aflorava no século XX. Segundo afirmou em 1921:

“Quién crea que la fuerza de una nación consiste sólo en su unidad juzgará pernicioso el feudalismo. Pero la unidad sólo es definitivamente buena cuando unifica fuerzas preexistentes (...) El poder

de los señores defendió ese necesario pluralismo territorial contra una prematura unificación en reinos". (IDEM: 117)

A ausência de um pluralismo territorial e político teria levado à unificação precoce e à falta de dinamismo das instituições públicas: não se estabeleceu, segundo Ortega, uma relação dinâmica entre minorias governantes e massa que pudesse tornar duradouras as conquistas ultramarinas e a empresa colonial. O conceito orteguiano de minoria evidentemente não está referenciado na concepção da divisão social em classes antagônicas que disputam o controle do poder público. Podem compor a minoria governante, pelo menos em tese, pessoas oriundas de diferentes segmentos sociais. A divisão socioeconômica seria de segunda importância dentro da concepção de sociedade esboçada por Ortega. Seu conceito de grupo social é, manifestamente, interclassista. A viabilidade política desta conceituação, ao contrário, legitima e fundamenta o comportamento de um grupo, a burguesia conservadora espanhola. Nem totalmente liberal e moderna e nem completamente arcaica, essa burguesia movimenta-se entre a burguesia liberal radical, minoria na Espanha, e a aristocracia latifundiária que lhe oferece espaço nos poderes públicos. Nada mais necessário a este grupo início do século do que uma teoria política que proponha subsumir as diferenças de classe de forma a permitir-lhe aliar-se aos latifundiários para controlar os poderes públicos e, ao mesmo tempo, garantir apoio para o imaginário progressista inerente ao desenvolvimento industrial.

Observe-se que a esta burguesia também interessava discutir a perda das colônias e a invertebração da nação: tais perdas significariam diminuição dos espaços de atuação no âmbito do mercado. Mas Ortega não aponta os portadores sociais de seu discurso, afirma escrever para a nação com o objetivo de fomentar sua revitalização. A intolerância social e política de todos os grupos que compõem a nação teria levado à sua invertebração: primeiro perderam-se os Países Baixos, o Milanesado e Nápoles, no

princípio do século XIX perderam-se as grandes colônias ultramarinas, no final do século XIX foram as colônias menores da América e do Extremo Oriente. O século XX, em sua previsão, se Espanha não enfrentasse realmente a sua circunstância para reabsorvê-la em um projeto de ação nacional e dinâmica, assistiria à desagregação final do Estado.

A necessidade política do Estado europeu e a motivação histórica para sua criação.

A invertebração da Espanha era, para Ortega, tão mais séria quanto se pensasse no momento histórico vivido pela Europa no início do século XX: Europa já cumprira as duas primeiras etapas pelas quais passam as nações em seu processo histórico segundo a concepção orteguiana, a saber, o desenvolvimento de relações formais entre povos vizinhos e o fortalecimento do nacionalismo. A Europa deveria encaminhar-se, naquele início de século XX, para a formação de uma comunidade cultural cuja base encontrar-se-ia no passado comum partilhado pelos europeus do ocidente. A Espanha, ao contrário, parecia querer encaminhar-se para o retrocesso, sucumbindo aos “partidismos” que dominavam o cenário político da nação.

Ortega não enxergava possibilidades de se constituir uma sociedade sem que os grupos sociais e étnicos que a compõem partilhassem do mesmo interesse de convivência solidária. Uma sociedade se constituiria basicamente pela convivência jamais por acordo. Somente a partir desta convivência pública é que se estabeleceria a opinião pública, fundamento do poder público que deveria orientar a vida coletiva. Da mesma forma, apenas seria possível organizar um poder público para represar os diferentes interesses que se manifestam na pluralidade que deve compor uma nação, se houvesse hierarquia social definida pela divisão entre minorias governantes e massa.

A concepção orteguiana de Estado desconsidera, dessa forma, a ação organizada das massas fora dos limites impostos pela cidadania concedida à massa pelo liberalismo

conservador. Sua atuação como deputado constituinte, em 1931, procurou valorizar o Parlamento enquanto instituição política que deveria definir os rumos da nação. Aquele seria o local privilegiado para o trabalho das elites intelectuais que deveriam gerir o país e guiar a massa, desgovernada desde o advento da sociedade industrial, e por isso sujeita aos influxos das propostas de ação direta.

O texto *Espanha Invertebrada*, que nos permitiu acompanhar a formação do conceito orteguiano de Estado-nação e demonstrar a crise dessa forma de organização da vida pública, foi escrito na passagem da década de 20, quando o autor encontrava-se bastante influenciado pela juventude liberal formada pela *Institución Libre de Enseñanza*. Seu pensamento, nesse momento, mesmo apresentando as ambigüidades que sugerimos, voltava-se especialmente contra a versão democrática do liberalismo, vista como racionalização da vida social que relegava a vitalidade do corpo social, juntamente com sua circunstância, para o segundo plano na organização dos poderes públicos e da vida nacional.

Se, novamente, levamos o argumento orteguiano em defesa da vitalidade do corpo social como fundamento do poder público ao seu limite poderemos concluir que o autor debatia-se contra o desaparecimento do homem agente da construção político-social no âmbito das sociedades modernas. Sua proposta de dividir o corpo social entre massa e elite visa preservar parte dos homens, os eleitos, daquele processo de desaparecimento. Assim, os poderes públicos, que resultam da concordância da sociedade para com determinados princípios de vivência social, deveriam estar organizados de forma a garantir a liberdade de todos, a massa, sob a direção de alguns, os homens de cultura. Ortega pretendia resgatar, por meio desta elite intelectual que deveria tornar-se dirigente, a Espanha conquistadora e empreendedora do século XVI e, ao mesmo tempo, inseri-la no contexto de transformações porque passava a Europa ocidental. O autor conceituou o

Estado-nação no contexto europeu a partir de sua vivência espanhola, e concluiu pela existência de uma crise político-cultural onde a versão nacional do Estado e a ascensão da massa ao cenário político denunciariam a urgência de um Estado europeu. A crise espanhola e europeia do início do século, responsável pela eclosão da 1ª Guerra Mundial, nada mais seria do que o crepúsculo do Estado-nação.

Diante dessa situação de crise Ortega jogou todas as suas fichas nas possibilidades de intervenção pública das elites intelectuais:

“Yo invito a los intelectuales para que, superando un falso buen tono que les mantiene apartados de los problemas públicos, se conozcan obligados a renovar la emoción liberal y con ella el liberalismo”. (APUD MARICHAL, 1990: 38)

Este posicionamento pautou sua atuação política até a fundação da República em 1931, quando sua desilusão frente às “coisas da política” marcaram uma forte inflexão em seu pensamento. Naquela década de 30 Ortega assistiu à ascensão das propostas de ação direta, que ele resumia em duas - fascismos e sindicalismos -, como nunca imaginara. O liberalismo cultural, no seu entender, mostrou-se incapaz de represar as forças sociais representadas por esses grupos políticos. A afirmação da ilegitimidade do Estado liberal, posto que este não soube estabelecer uma relação dinâmica de convivência e sobrevivência com os vários grupos sociais que estavam sob as suas leis, levou à radicalização do discurso que privilegiava a espontaneidade vital do corpo social em detrimento do Estado racional.

Foi nesse terreno de radicalização que as ambigüidades do seu discurso - pretender ser liberal sem admitir direitos ou leis universais, privilegiar a espontaneidade vital do corpo social na organização dos poderes públicos e propagar a urgência de uma elite intelectual que utilize a razão para guiar a massa - tomaram-se mais evidentes. Mesmo admitindo-se liberal, mesmo tendo se recusado a viver na Espanha franquista (Ortega

exilou-se no início da Guerra Civil), seus textos forneceram argumentos para a burguesia conservadora, que se aliou finalmente à aristocracia latifundiária nos anos 30, e para a Falange, grupo assumidamente fascista da Espanha. De outro lado, o autor foi considerado pela resistência liberal ao franquismo como um forte aliado durante os anos 40... Ambigüidades que sugerem impasses e apontam para um impossível ocidente no pensamento de um autor que acreditou poder vertebrar seu país reunindo cultura e política por meio da ação dos intelectuais na direção esclarecida da nação.

Mas a ascensão dos fascismos no âmbito europeu e os primeiros contornos de uma nova guerra no horizonte, além do caminho para a guerra civil na Espanha, foram fatos mais fortes do que seu empenho cultural. Ortega sentiu-se impotente para canalizar por meio do seu projeto culturalista toda “una historia de enfrentamientos sociales”. (CEREZO GALÁN, 1984: 428)

“Hasta el último momento luchó Ortega para que su proyecto de (...) reforma institucional y estructural del país, fuera acogido por la clase burguesa más avanzada. Todo en vano. El programa no encontró un sujeto social que lo llevara a cabo y se convirtió en el clamor solitario de su próprio discurso, moviéndose en el vacío. (...) La defección de la burguesía y su alianza com las fuerzas de la reacción, hacía imposible una salida reformadora de la crisis. (...) Al proletariado (...) en plena efervescencia revolucionaria, no tenía nada que decir.” (IDEM: 428-429)

Seu exílio e seu silêncio em 1936 apontam o naufrágio das palavras do intelectual junto com os espanhóis na guerra civil. Ortega parece ter tido consciência tardia da falta de portadores sociais para seu discurso, pois jamais voltou a militar em favor da educação das massas ou do novo liberalismo de que tanto falara até 1936. Limitou-se a escrever livros de filosofia até sua morte em 1954.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A DIFÍCIL RELAÇÃO DOS INTELLECTUAIS COM O UNIVERSO CAPITALISTA SERIA DRAMATIZADA PELO NAZI-FASCISMO E PELA POLARIZAÇÃO IDEOLÓGICA. É POR ESSA RAZÃO QUE O TEMA DA MISSÃO DOS INTELLECTUAIS APARECE EM VÁRIAS INTERVENÇÕES IMPORTANTES, QUE NO FUNDO CRÊEM SER POSSÍVEL RESOLVER A “CRISE DA EUROPA” ATRAVÉS DA RESOLUÇÃO DA CRISE DE IDENTIDADE DOS HOMENS DE CULTURA. É IMPORTANTE CHAMAR A ATENÇÃO PARA O FATO DE ESSA MOVIMENTAÇÃO TER SIDO MAIS INTENSA E DRAMÁTICA NAQUELAS SOCIEDADES MARCADAS POR PROCESSOS REVOLUÇÃO-RESTAURAÇÃO, NAS QUAIS A MODERNIZAÇÃO FOI VIVENCIADA COMO PROJETO DE CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO QUE SE FAZIA CONTRA OS APETITES INDIVIDUAIS E PARTICULARISTAS. NESSAS CIRCUNSTÂNCIAS, PERMEADAS PELO TEMA DO ATRASO, HÁ UM IDEAL GENÉRICO DE PROGRESSO E DESENVOLVIMENTO QUE ATRIBUI À INTELLIGENTZIA UM PAPEL FUNDAMENTAL. É INTERESSANTE VER QUE ISSO ESTÁ PRESENTE, MESMO QUE COM SIGNIFICADOS DIFERENTES, ENTRE OS INTELLECTUAIS QUE ADEREM AO FASCISMO, ENTRE AQUELES QUE SÃO COMUNISTAS E ENTRE AQUELES QUE, EM NOME DA RAZÃO E DOS VALORES UNIVERSAIS SE COLOCAM CONTRA A SUBMISSÃO DA FUNÇÃO INTELLECTUAL ÀS PAIXÕES POLÍTICAS”. (LAHUERTA, 1992: 56-57)

Não seria exagero acompanhar o raciocínio de Milton Lahuerta afirmando a existência de uma certa “atmosfera social do tempo” (CANDIDO, 1984)⁵⁷ que marcou a produção intelectual de José Ortega y Gasset e Almir Bonfim de Andrade. O primeiro pós-guerra, assim como o período entre-guerras, compõem anos de radicalização dos movimentos populares na Europa (HOBSBAWM, 1994): o velho continente reconhecia-se em crise e “o maior pesadelo da degeneração – um levante das massas criminosas e desvalidas, o triunfo do delírio e da paixão sobre a razão – parecia em vias de se consumir” (HERMAN, 1999: 154). Entre as teses que propunham represar os interesses populares e as que advogavam a potencialização dos movimentos de massa no âmbito da política, os homens de cultura buscavam uma definição para a sua identidade social e um caminho para a sua atuação.

Os movimentos de revolução (1808 e 1868) e restauração (1823 e 1875) da Espanha traziam, entre os seus conteúdos principais, o tema da formação da nação, pois os limites territoriais da Espanha, enquanto nação da Europa, eram constantemente contestados por catalães e bascos, assim como seus limites, enquanto nação imperial, eram contestados mais violentamente pelos povos colonizados desde o início do século XX. Assim, construir a nação que parecia invertebrar-se, implicava, também, discutir o termos do relacionamento entre o Estado e a sociedade e entre o povo e a elite que governa (BASTOS, 1997).

No Brasil, o significado do binômio revolução e restauração não é o mesmo: “aqui, qualificam-se como revolução movimentos políticos que somente encontraram a sua

⁵⁷ Usamos a expressão de Antonio Candido no artigo “A Revolução de 30 e a cultura” (1984), mas a terminologia aparece com forte significado em Ortega y Gasset no texto *A Rebelião das massas* (1987) no qual o autor afirma a existência de uma “altura vital” característica de cada tempo histórico. A esta “altura vital” corresponderia um “espírito do tempo” cuja tradução e compreensão caberia às elites intelectuais. Evidentemente os dois autores usam a terminologia com objetivos diferentes, mas é interessante observar a existência de temas comuns aos intelectuais de períodos afins.

razão de ser na firme intenção de evitá-la, e assim se fala em Revolução da Independência, Revolução de 1930, Revolução de 1964, todos acostumados a uma linguagem de paradoxos em que a conservação, para bem cumprir seu papel, necessita reivindicar o que deveria consistir no seu contrário – a revolução.” (VIANNA, 1997: 12) Não cabe aprofundar o debate sobre nossa revolução passiva, para o que deveríamos retornar a Caio Prado Jr. (1942 e 1966), mas cumpre reconhecer, dentro deste longo processo de modernização lenta, um conteúdo que podemos encontrar, também, na história espanhola e que foi caro aos dois autores aqui estudados: as muitas nações, línguas e tradições que deveriam ser alinhavadas dentro de qualquer caminho que se escolhesse para construir a nação e propor sua vertebração num Estado nacional. É neste sentido que o texto clássico de Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (1992), sobre os conteúdos da nação, parece ser fundamental para os dois autores, como de resto para os homens de cultura que enfrentavam o tema da construção da nação como possibilidade de modernização.

Nesta conferência de 11 de março de 1882, Renan afirma que uma nação não se confunde com as noções de raça, língua, religião, comunidade de interesses ou fronteiras naturais, uma nação traduz uma vontade, ela seria, nesta lógica, uma “individualidade histórica” (IDEM: 38), uma “fusão de populações” (IDEM: 40), “um princípio espiritual” cujos nexos internos encontram-se na história (IDEM: 53). Para compreender uma nação é preciso, antes de qualquer coisa, conhecer esses seus nexos internos cujos meandros apontam suas opções no tempo e suas especificidades diante das outras nações. No texto *Força, cultura e liberdade*, afirma Almir de Andrade:

“Cada cultura é um esforço social de criação, a que não pode ficar estranha a estrutura do Estado. Cada cultura tem a sua literatura, a sua arte, a sua técnica, a sua formação histórica, intelectual e moral. É natural, pois, que cada cultura deva possuir também o seu sistema de

vida política, creado por ela e para ela, originalmente seu, inconfundivelmente seu.

Compreendida assim, uma nação não é apenas uma fronteira geográfica, um mapa político, uma convenção internacional, pela qual não valha a pena sacrificar vidas ou empenhar responsabilidades. Não. Uma nação é uma realidade viva, é um núcleo de problemas sociológicos objetivos, é uma entidade concreta e indestrutível – é, em suma, o espírito e a organização política de uma cultura”. (ANDRADE, 1940: 29-30)

Mais preocupado em compor um debate intelectual no qual assumia-se como produtor de idéias, do que como doutrinador de determinada corrente ou governo, Ortega apontava suas fontes e discutia com elas publicamente. Em 1909, Ortega escreveu um artigo intitulado “Renan” (ORTEGA Y GASSET, OC, I: 443-467) no qual afirmava que “los libros de Renan (...) em muchas ocasiones me han servido de abravadero espiritual” (IDEM: 443) e que a partir deles pode desenvolver importantes reflexões como “a convicción de que la historia es el proceso em que se organiza la unidad humana” (IDEM: 457) e de que a “cultura es siempre la negación de la naturaleza” (IDEM: 460). Acreditamos que a centralidade que o tema da cultura assume nas obras de Almir e Ortega tenha fortes traços das reflexões de Renan. Homens de cultura que vivenciam circunstâncias nas quais a nação parece correr o risco de regionalização, nos termos de Almir, ou invertebração, nos termos de Ortega, aos dois autores eram caras as teses que afirmavam a nação com base na continuidade de tradições no tempo histórico. O estudo e a compreensão da história e da cultura dos povos que compõem a nação permitiria, na lógica dos dois autores, encontrar os nexos internos que levaram à constituição da nação por vontade e ação daqueles povos.

Almir e Ortega são autores que distanciam-se no tempo, não há dúvida. Ortega publicou seus primeiros artigos nos primeiros anos da década de 10 do século XX, seu

primeiro livro é de 1914. Almir de Andrade começou a escrever nos primeiros anos da década de 30 do século passado e publicou seu primeiro livro em 1933.⁵⁸ *Espanha Invertebrada* e *A rebelião das massas* que são os textos mais lidos e comentados de Ortega são, respectivamente de 1921 e 1926. Os textos *Aspectos da cultura brasileira* e *Força, cultura e liberdade*, que compõem, em nosso entender, as principais obras de Almir para os objetivos desta tese, são, respectivamente de 1939 e 1940. Seus textos, no entanto, guardam importantes pontos em comum. Acreditamos que a reprodução de temas orteguianos na obra de Almir de Andrade possa ser reportada ao debate europeu característico das primeiras décadas do século XX sobre os conteúdos da modernidade e o significado e vigência possível da cultura ocidental. A reflexão de Renan, sem dúvida marcada pela experiência alemã de construção da nação a partir das vitórias sobre a França e o Império Austro-Húngaro em 1870-1871, é conteúdo importante deste debate, posto que sugere a nação como criação que resulta da vontade de uma coletividade que se propõe nação, tal como indicavam os feitos alemães do final do século XIX.⁵⁹ O fundamento de qualquer nação, nesta lógica, seriam os conteúdos culturais partilhados ao

⁵⁸ ORTEGA Y GASSET *Meditaciones Del Quijote*. OC I, Madri, Alianza Editorial, 1987. ANDRADE, A. *A verdade contra Freud*. Rio de Janeiro, Schmidt Editor, 1933. Vale afirmar a juventude das primeiras publicações destes autores: ambos iniciaram suas publicações em jornais com pouco mais de 20 anos, Ortega a partir de 1902 (nasceu em 1883) e Almir a partir de 1932 (nasceu em 1911). A distância no tempo entre as produções dos dois autores reporta-se ao atraso mesmo das leituras de Almir em relação às de Ortega. A “atmosfera social do tempo” na qual os dois se inserem, e sobre a qual falaremos mais à frente, é, no entanto, a mesma.

⁵⁹ É interessante apontar a forte influência alemã no pensamento de Ortega. O autor estudou em Marburgo e demonstra preocupação com o fato de que os espanhóis “creen que su carácter se halla más próximo al helénico que el de los germánicos”, como se a “sabiduría conceptual de los germánicos” fosse oposta à “sabiduría meridional” dos corações espanhóis. (ORTEGA Y GASSET, OC, I, 1987: 499-502). No texto “El pathos del sur”, Ortega afirma: “El alma alemana encierra hoy en si la más elevada interpretación del mundo, es decir, dela cultura europea, cuya clásica aparición hallamos em Atenas.” (IDEM: 501) Cabe afirmar que Ortega estudou na Alemanha nos anos 10 do século XX e suas afirmações não se reportam à ascensão do nazismo no final da década de 20 e sua chegada ao poder em 1933. Veja-se sobre o assunto o livro *Ortega y sus fuentes germánicas*, de Nelson Orringer (1979), no qual o autor analisa os influxos de autores como Simmel, Verwey, Cohen, Natorp e Schapp no pensamento de Ortega.

longo da história. O “esquecimento” desses fundamentos culturais poderia levar a nação à invertebração e à desorientação. Nas palavras de Ortega:

“Supongamos ahora que deja de pasar por nosotros el aluvión de la cultura durante algunos siglos, los antiguos terruños fructíferos, privados de nuevos elementos, se resecan, (...) y como um calvo islote al bajar la marea, reaparece la bárbara autoctonia, la tierra egoísta y brutal, que solo produce fermentos deletéreos. Em la decadência de um pueblo los individuos pierden la sensibilidad que lês ponís em contacto com las rígidas normas colectivas. (...) El ideário nacional se desentiende de lãs graves inquietudes humanas y acaba por reducirse a um canje de indiscreciones de `oeu pres y de malas retóricas: se há perdido la tradición de la responsabilidad intelectual y está embotada la conciencia de las preocupaciones nobles. (...) Por lo que respecta a Espana, es innegable que nos allamos em lo más cerrado de uno de estos períodos em que todo parece ominoso rebajamiento.” (IDEM: 460)

E nas palavras de Almir:

“Frutos de uma experiênciã incessante de lutas e de sacrificios, a cultura ocidental conseguiu firmar uns tantos princípios e uns tantos ideais que representam os resultados dêsse esforço secula (...) O ritmo da cultura é lento, mas seguro e decisivo; ela se forma como um depósito de sedimentos que se vão acumulando em doses pequeníssimas. De qualquer maneira, porém, as sociedades só progridem verdadeiramente à proporção que se fazem mais cultas, à proporção que o ritmo lento, tenaz e infatigável da cultura vai controlando e distribuindo os elementos da força e da riqueza social, pondo-os a seu serviço e orientando-os em vista dos seus fins profundamente sociais e profundamente humanos”. (ANDRADE, 1940: 192-193)

Na leitura de Almir e Ortega a nação está em constante criação e cabe à sociedade manter-se fiel aos seus princípios fundadores e renová-los constantemente. O papel dos homens de cultura, neste sentido, é inequívoco. São leitores e tradutores da

história, os guardiões que impedem o afastamento das melhores tradições que teriam fundado a nação e, ao mesmo tempo, “ajustam” tais princípios constantemente, mantendo o fundamento de criação característico dessa concepção de nação. Cabe assinalar que a tese da regeneração da nação pela adesão dos homens de cultura ao processo de reestruturação do Estado encontra-se no século XIX. “O fenômeno, aliás, não é único, e parece ser uma constante em sociedades arcaicas, assinaladas por elevadas taxas de analfabetismo e que passam por um processo vertiginoso de mudanças estruturais, alhures nesse mesmo período. É o que parece demonstrar a emergência sob situações assemelhadas, da *intelligentzia* russa abalando o monolitismo czarista, da “Geração de Coimbra”, revelando ao mundo o Portugal obscuro de d. Luís, ou da “Generación del 98, que procurou reerguer a Espanha convulsa, estagnada e humilhada” (SEVCENKO, 1995: 81) após as derrotas da “Invencível Armada” para as frotas norte-americanas no Caribe e nas Filipinas. Mas controlar o “processo vertiginoso” de transformações, cujo principal conteúdo era, sem dúvida, a definição das bases sobre as quais se daria a inserção das nações em atraso no mundo capitalista, não era tarefa para uma só geração. O debate, na Espanha e no Brasil, atravessa a segunda metade do século XIX e entra no século XX indagando e sugerindo formas de reestruturar o Estado e definir o que fosse a nação, indagando, enfim, sobre os conteúdos mesmo da modernização possível, da ocidentalização possível.

Francisco Gil Villegas (1996) analisa uma tradição de pensamento na qual, acreditamos, estão inseridos os dois autores aqui estudados. “En Nietzsche se encuentran los orígenes, marco de referencia y punto de inspiración para pensadores tan importantes del inicio del siglo XX como pueden ser Simmel, Max Weber, Ortega, el Lukács premarxista, Walter Benjamin y Martin Heidegger. Para todos ellos el imperativo de la modernidad se definía en última instancia, por un imperativo moral” (IDEM: 24) cujo

principal conteúdo era o enfrentamento da “aparente perda de sentido de la cultura de la modernidad, una vez que el creciente desencantamiento del mundo (Max Weber), originado en el desarrollo moderno de la ciência y la tecnologia, había provocado una tragédia de la cultura (Simmel) al tergiversar sus medios en fines.” (IDEM: 25) Na lógica desta tradição, a crença no progresso que conduz à civilização e na razão instrumental capaz de construir um futuro emancipador, dissipa-se nas três primeiras décadas do século XX quando, diante da Grande Guerra e da ascensão dos movimentos de massa, a época dita moderna parecia, aos homens de cultura que participaram de alguma forma do debate instaurado pela tradição apontada por Gil Villegas, ter chegado ao ponto de sua culminação “y del anuncio de la transición a una nueva era.” (IBIDEM) Assim, enquanto na Europa discutia-se a crise da modernidade-ocidente e o futuro possível dos seus fundamentos, nas nações periféricas, Brasil e Espanha no caso que estudamos, discutiam-se os termos e os fundamentos da modernização-ocidentalização possível.⁶⁰

Ortega foi especialmente influenciado por esse debate, talvez tenha sido um dos intelectuais que melhor emblemou a ação pública dos homens de cultura ligados a esta tradição. Retomar os princípios que nortearam a fundação do mundo ocidental, romper com a tradição moderna que advoga a ruptura como argumento para a construção do futuro, buscar na história as continuidades que fundamentam a cultura do mundo ocidental e vertebrar, desta forma, não apenas a Espanha, mas a Europa: essas as linhas mestras do seu pensamento e da sua atuação como homem de cultura. Linhas mestras que, no texto de um doutrinador como foi Almir de Andrade tomaram a forma de palavras de ordem. Os dois autores buscam na história de Roma os fundamentos da cultura ocidental, quais sejam, a concórdia e a vida como liberdade, e procuram mostrar que a

⁶⁰ O termo ocidente no pensamento orteguiano refere-se especificamente à Europa e às suas “precipitações”, ou seja, os mundos criados por ela com base nos processos de colonização que, para o autor, são realizações

realização da liberdade não foi uma conquista do liberalismo. Almir, acreditamos, sob forte influência do texto orteguiano e com o atraso na produção do seu texto que caracteriza a “leitura” do ocidente pelos homens de cultura em solo brasileira.

Nas palavras de Ortega:

“Por outra parte, es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidência de sus miembros en ciertas opiniones últimas. (...) Supongamos que, por el contrario, la disensión llega a afectar a los estratos a los estratos básicos de las opiniones que sustentan ultimamente la solidaridad del cuerpo social: quedará éste tajado de parte a parte. (...) cuando la disensión es radical, (...) el Estado queda destruído, y con él, toda vigência de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse.(...)”

La libertad romana se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba libertad. (...) Vida como libertad – en sentido político – es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean éstas las que sean. En este caso, nuestra antigua libertad liberal sería libertad, no porque fuese liberal, sino porque era la forma de poder público preferida por la inspiración política de los occidentales”. (ORTEGA Y GASSET, OC VI, 1952: 58-59-85)

E nas palavras de Almir:

“O espírito da Roma antiga elegera como fonte inspiradora de sua vida jurídica, um preceito (...) que traduz, em seu próprio contexto, uma profunda e eterna aspiração humana: honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere. Viver honestamente; não prejudicar a ninguém, dar a cada um o que é seu”.(ANDRADE, 1940: 188)

“Mesmo o problema da liberdade, tão exagerado pelos filósofos do liberalismo, passa para segundo plano, diante do problema da justiça:

que revelam “el poder creador de naciones, (...) un gênio o talento tan peculiar como la poesía, la música y la

pois a liberdade só se legitima quando é justa, quando não prejudica a ninguém, quando não interfere abusivamente na órbita dos interesses alheios, quando não se faz instrumento de reivindicações egoísticas e de lutas de classes, de partidos e de nações”.(ANDRADE, CP, n. ° 23: 13)

Democracia e Liberalismo foram, enquanto conteúdos da modernidade-ocidente, palavras com sentidos e traduções as mais variadas nos países aqui estudados. Democratizar podia significar modernizar na medida em que aumentam as possibilidades de identificação das massas com os governantes por meio do voto. De outro lado, podia significar o levante das massas violentas e irracionais. Não cabe definir aqui as muitas traduções para os dois termos citados em solos espanhol e brasileiro, cabe sim, afirmar as dificuldades de traduzi-los numa Espanha cindida por nacionalidades distintas e movimentos sociais que contestam os termos da “modernização” sugerida pelo governo da Restauração, pela ditadura de Primo de Rivera instituída em 1923 e pela II República que Ortega ajudou a fundar em 1931, assim como no Brasil onde ainda predominavam, nas três primeiras décadas do século passado, “a economia primária exportadora, a política de governadores manejados pelo governo federal e o patrimonialismo em assuntos privados e públicos”. (IANNI, 1996: 22)

Na tradução orteguiana os princípios democráticos é que acabaram por desvirtuar os princípios verdadeiramente liberais, cujas origens reportam-se à experiência romana, notadamente a concórdia como fundamento da vida pública e a vida como liberdade construída em circunstância. Ortega identifica a democracia com as propostas de cunho jacobinista nas quais, para o autor, o “soberano” subsume o indivíduo e acaba por impor um governo cuja vigência não é resultado de consenso. Na tradução de Almir de Andrade a experiência romana continua sendo a referência para a busca do verdadeiro sentido da

invenção religiosa” (ORTEGA Y GASSET, 1981: 32).

liberdade, mas o liberalismo é que teria impedido a realização da liberdade exatamente porque não soube realizar a democracia baseada em justiça social. Almir identifica o liberalismo com os princípios de defesa incondicional dos direitos do indivíduo, um regime no qual as forças políticas e econômicas são liberadas criando condições para a exploração de classes e/ou partidos. Segundo o autor, em frase que parece responder aos apelos de Ortega para que o liberalismo não agregue sentido democrático, "o que fez falir o regime liberal não foi a tendência democrática que êle aparentou traduzir, como hoje capciosamente se insinua; foi, ao contrário, a sua ineficácia para a realização da verdadeira democracia." (ANDRADE, 1940: 172)

Para Ortega a democracia não é princípio de cultura ao qual o ocidente possa se reportar, ela é um instrumento de racionalização na aplicação dos princípios liberais. Naquelas primeiras décadas do século XX, este instrumento do liberalismo parecia-lhe insuficiente para a realização daqueles princípios, posto que os democratas convidaram as massas irracionais e incultas para a participação política sem que fossem criados mecanismos culturais por meio dos quais elas pudessem solidarizar-se com os conteúdos da cultura ocidental: a concórdia e a liberdade, uma em relação à outra, pois na lógica orteguiana não é possível ser livre fora da coletividade-nação e da circunstância. (ORTEGA Y GASSET, 1987: 104) Já Almir considera que o sentido meramente político que o liberalismo deu à democracia desvirtuou-a de seus objetivos sociais posto que sobrepôs interesses individuais a interesses sociais. O Estado interventor que restabelecesse a concórdia foi defendido por ambos, mas Ortega pretendia renovar o liberalismo e Almir pretendia superá-lo agregando à democracia um sentido de justiça social. Nos dois casos, porém, o pano de fundo das proposições são os termos do relacionamento dos homens de elite com a massa a ser implementado pelo Estado interventor.

“Estamos ciertos de que un gran número de españoles concuerdan con nosotros en hallar ligada la suerte de España al avance del liberalismo. (...) Cuando se desplazan los problemas materiales y jurídicos de la sociedad, cuando varía la sensibilidad colectiva, quedan obligados los verdaderos liberales a trasmudar sus tiendas, poniendo en ejercicio un fecundo nomadismo doctrinal. (...) Los dos términos que constituyen los pólos de la acción política se han modificado: los problemas y el ánimo público. (...) Ninguna de ambas cosas puede hoy intentar la forma individualista del liberalismo”. (ORTEGA Y GASSET, OC, I, 1987: 302-303)

“A crise que hoje nos assalta não proveio de nenhuma luta pela liberdade; ao contrário, nasceu dos excessos de liberdade do liberalismo econômico e político, de que resultaram novos privilégios e novas desigualdades sociais, novos monopólios e novos processos disfarçados de exploração do homem pelo homem. (...) Eis porque a evolução do pensamento democrático já se vai desligando e tende a desligar-se cada vez mais do liberalismo. (...) cogitamos hoje de encontrar os meios de tomar a autoridade mais justa, mais eficiente e mais forte em sua justiça, para que na vida interna da nação não suceda aquilo que condenamos na vida internacional: o triunfo da força sobre o direito, do egoísmo sobre o bem comum”. (ANDRADE, CP, n. ° 23: 15-16)

A tradução da liberdade, conteúdo da cultura ocidental que não está necessariamente vinculado ao liberalismo, é a mesma para os dois autores: o ocidente possível é aquele cuja liberdade “constrói-se em circunstância”. No mesmo sentido, e sempre de forma ambígua, os dois autores admitem o uso instrumental da força:

“(...) no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no pueden un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa, dimensiones de la vida en que hasta ahora no há podido el hombre ser libre entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaran tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo. La libertad humana – y se

trata solo de la política – no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella.” (ORTEGA Y GASSET, OC, VI, 1952: 76)

“Todos os regimes de força são transitórios; mas nem por isso eles são menos necessários. (...) A evolução do pensamento político contemporâneo fez-nos compreender que a força é o único meio de realizar eficientemente qualquer ideal social de ordem, de trabalho, de distribuição de riquezas e de felicidade humana. (...) Todas as idéias políticas devem ser móveis e ágeis, devem renovar-se a cada hora, criando com o ritmo da vida”.(ANDRADE, 1940: 19-61-62)

A liberdade humana, nesta lógica de Ortega e Almir, nasce das circunstâncias históricas partilhadas pelos homens que se propõem numa nação: da mesma forma que a nação se define como unidade histórica construída pela vontade dos homens, o exercício da liberdade reporta-se às instituições criadas por cada nação em sua circunstância. Daí seu caráter transitório. As instituições que compõem o Estado, e cuja dinâmica de transformação/conservação depende, de novo, da cultura partilhada e dos imperativos que cada época sugere, também possuem caráter transitório, podendo ser substituídas ou suspensas em função de urgências circunstanciais. Seguindo esta lógica, Ortega considerou a suspensão das atividades parlamentares por Primo de Rivera em 1923 como única solução possível face ao descontrole dos movimentos populares, e afirmou que o ditador estaria começando a cumprir o “nosso programa”, referindo-se à plataforma do grupo de 1914 (APUD ANTÓN, 1997: 562). No mesmo sentido, Almir defendia o Estado Novo como governo de força transitório, necessário para que o Brasil pudesse reencontrar-se com as suas melhores tradições políticas que a República liberal de 1889 havia descartado instituindo um sistema de governo que fortalecia os regionalismos e as disputas partidárias e classistas (ANDRADE, 1940).

Observe-se que a noção de força que os dois autores apresentam tem por pressuposto a tese de que regimes de força transitórios estão, na verdade, usando a força

da nação em favor dela própria, Ortega e Almir não defendem regimes de força que se sobreponham à nação. Os fascismos, para eles, são exemplos negativos porque se beneficiam da debilidade das forças sociais para sobrepor-se a elas, não representam de fato as necessidades e anseios das massas, apenas utilizam a grande capacidade de movimentação das massas sublevadas (ORTEGA, OC, II, 1952: 497-505; ANDRADE, 1940).

A relação entre indivíduo e coletividade assume grande importância na argumentação de Ortega e Almir porque aprofunda a crítica que o primeiro faz à democracia e a que o segundo faz ao liberalismo. Para Ortega tratava-se de evitar que o “soberano” pudesse se impor sobre os indivíduos eleitos, os homens de cultura numa palavra. Para Almir, tratava-se de evitar que individualidades econômicas pudessem criar injustiças sociais levando à sublevação das massas. Os dois autores, conservadores na medida em que suas reflexões sobre a crise da cultura ocidental reportam-se, sempre, aos mecanismos possíveis de reprimir as manifestações das massas revoltas e à busca de continuidade e sentido para a história da nação em detrimento das teses que advogam rupturas, acreditam poder realizar seus programas de vertebração da nação criando mecanismos de política institucional que possam organizar o campo cultural e, dessa forma, recriar as articulações possíveis, e à época perdidas, entre sociedade civil e governo, entre a massa e a elite. Tal proposta, na argumentação de Elide Rugai Bastos, “caracteriza uma marca extra-social ao projeto elaborado por aqueles intelectuais”, “reduz o debate político à esfera cultural e acaba por substituir a política pela ética” (BASTOS, 1997: 79) na medida em que estes dois homens de cultura acreditavam, conforme afirma Norberto Bobbio acerca de Ortega (APUD BASTOS e REGO, 1999: 153), que a eles

caberia a missão de compreender a nação e sua relação com o mundo para propor as formas do seu progresso.⁶¹

Ortega, sem dúvida em função dos seus estudos na Alemanha e da sua vivência da crise europeia no primeiro pós-guerra, é herdeiro daquela tradição de pensamento que Mannheim estudou sobre o conservadorismo e o tradicionalismo no pensamento alemão do início do século XIX, quando “a oposição de direita, política e social, não apenas se colocou contra a dominação política e econômica do capitalismo emergente, mas como também se opôs a ele intelectualmente e reuniu todos esses fatos espirituais e intelectuais que estavam em perigo de desaparecimento, como resultado da vitória do racionalismo burguês, a ponto de criar uma contra-lógica” (MANNHEIM, APUD MARTINS, 1986: 97; e MANHEIMM, 1974). Ortega guarda, assim, um sentimento de perda de um mundo que não volta mais, de perda do que seriam, no seu entender, as tradições construídas pela Espanha conquistadora do século XVI e as verdadeiras tradições políticas ocidentais: concórdia entre elites e massas e vida como liberdade “construída em circunstância”. Almir de Andrade, por sua vez, apresenta o mesmo sentimento de estranhamento diante do mundo capitalista construído pela burguesia e cujas técnicas pareciam invadir o modo de viver e pensar dos brasileiros. Recuperar os princípios de concórdia e liberdade em solo brasileiro significava reencontrar as tradições políticas construídas no período colonial quando, no seu entender, o espírito tolerante e realista do colonizador português fora capaz de acomodar socialmente interesses diversos e construir uma “unidade de língua e tradições” na qual governo e povo relacionavam-se diretamente sem intermediários (ANDRADE, 1940: 89-120). “Em outras palavras, a

⁶¹ No texto “Intelectuais e vida política na Itália” (APUD BASTOS e REGO, 1999: 147-166), Norberto Bobbio discute a tarefa dos intelectuais “frente à crise dos regimes liberal-democráticos” (IDEM: 153) e afirma: “Ortega y Gasset, em 1930, com *La rebelión de las masas*, estendia a toda a Europa o diagnóstico feito em *España invertebrada* (1922) sobre a crise da sociedade, devida ao divórcio entre elite intelectual e massas”. (IBIDEM)

missão do intelectual”, para o autor, “é buscar uma saída para a crise e encontrar uma forma de organização cultural e social que emancipe o homem da alienação causada tanto pelos avanços técnicos como pelo poder político, na maioria das vezes avassalador e corruptor” (BASTOS, 1997: 91).

O influxo de Simmel em Ortega, e em Almir a partir do texto de Ortega, acreditamos, é inequívoco: a visão negativa do crescimento de tendências políticas e artísticas que acabam por adular a integridade humana deixando-se levar pelos ventos que o capitalismo seguia nas primeiras décadas do século XX, a tese de que o capitalismo teria se constituído sob a égide da transformação do trabalho humano em mercadoria, tornando-se estranho ao homem e, por fim, a tragédia da cultura, a “alienação da cultura objetiva em relação à cultura subjetiva, o avanço da cultura das coisas e o declínio da cultura das pessoas”. (LOWY, 1998: 59)

Assim, se de um lado os dois autores consideram a importância de se buscar as tradições culturais da nação na história, de outro lado, consideram urgente denunciar a insuficiência dos mecanismos políticos de organização do Estado em seus respectivos países.

“No se trata de que un Gobierno se haya apartado en un asunto transitorio de la legislación o de ejercicio autoritario, de la opinión pública, no; es que los partidos íntegros de que esos Gobiernos salieron y salen, es que el Parlamento entero, es que todas aquellas Corporaciones sobre que influye o es directamente influido el mundo de los políticos, más aún, los periódicos mismos, que son como los aparatos productores del ambiente que esse mundo respira, todo ello, de la derecha a la izquierda, de arriba abajo, está situado fuera y aparte de las corrientes centrales del alma española actual”. (ORTEGA Y GASSET, OC, I, 1987: 272)

“A doutrina liberal criara a ficção de que a soberania popular só poderia realmente ser expressa, na vida política, pelo sufrágio universal, pelo complicado maquinismo eleitoral que chamava o povo às urnas para escolher deputados e senadores. (...) O maquinismo do voto secreto universal não é absolutamente a maneira única de exprimir a consciência popular, ao contrário, todo mostra que ele é a maneira mais imprópria e perniciosa, aquela que determina o predomínio de forças sugestivas e inconscientes e a formação de uma elite de intermediários nem sempre capazes, , (...) muitas vezes iludindo a opinião pública e desviando-se do bem público para a satisfação dos seus interesses pessoais”. (ANDRADE, 1940: 21-24)

Ortega não é crítico do Parlamento enquanto instituição do liberalismo novo que ele propõe, mas da forma como ele tem sido usado para legitimar as disputas partidárias e classistas que sugerem o dissenso no lugar do consenso. O autor não chegou a encontrar governantes que pudessem, de fato, efetivar suas propostas. Seu apoio à ditadura de Primo de Rivera (1923-1930) durou apenas os meses necessários para que o autor enxergasse em Rivera mais um representante dos “partidismos” que cindiam a Espanha: a Assembléia Nacional criada pelo ditador era “una cámara consultiva y no electiva, que se suponía representativa del conjunto de la sociedad, en realidad una ficción de Parlamento, que despertó poco interés y considerable repulsa en gran parte de la opinión.” (MARÍAS, 1997: 90) A dificuldade de Rivera para organizar um debate nacional que indicasse os caminhos comuns aos espanhóis colocou Ortega, de novo, no campo da oposição conservadora, sempre em busca dos intelectuais que, com ele, iriam constituir a República das Letras pretendida desde a fundação da *Liga de Educación Política* em 1914 e que poderiam, no seu entender, recuperar a capacidade de ação consciente do homem no mundo das massas.

Almir de Andrade, por sua vez, acreditou sinceramente que o presidente Getúlio Vargas encaminharia a construção do campo cultural a partir dos espaços criados no

âmbito institucional do Estado e assumiu postura mais radical, em função, é claro, de escrever com a intenção de rotinizar uma conduta política efetivada pelo Estado Novo e defendida por ele. No segundo número da revista Cultura Política, Almir apontava a política como uma forma de organização da cultura que expressa a vida popular (ANDRADE, CP, n. ° 02: 06) e no número 33, já em 1943, quando muitos intelectuais já haviam caminhado na direção do Estado e participavam do processo de construção nacional na órbita de secretarias estaduais de educação, de ministérios e do DIP, o autor afirmava que “a democracia real é mais um sistema de ação do que um sistema de idéias. Depende mais dos estadistas que governam do que do Estado que se organiza. O reconhecimento dessa circunstância profundamente realista parece-me indispensável à justa compreensão do momento político brasileiro” (ANDRADE, CP, n. ° 33: 30) no qual a ação do presidente Getúlio Vargas estaria tomando possível o reencontro dos brasileiros com suas melhores tradições.⁶² Assim, no discurso de Almir, o presidente articulador dos campos político e cultural trazia, para o seio do Estado, os intelectuais que deveriam conhecer o Brasil e apresentá-lo às massas incultas, enquanto para Ortega, os intelectuais é que deveriam apontar o caminho para os governantes. Talvez por isso, mesmo na República de 1931, no seio da qual elegeu-se deputado constituinte, o autor não conseguiu o espaço e a vigência que sonhava para suas idéias. Para Ortega, “la cultura constituía el elemento ordenador de la vida política”, por isso era preciso socializá-la, “cultivar la precisión de las ideas, y esta precisión y la sistematización del pensamiento se concertirían en la virtud, (...) en la convicción política.” (INMAN-FOX, 1988: 362-363).

⁶² Gilberto Freyre faz a mesma análise para a revista Cultura Política: “A verdade a ser reconhecida pelo menos apologética dos observadores é que, com o atual Presidente a base do governo – de sua técnica – deslocou-se da pura interpretação política dos problemas, acompanhada de soluções ou tentativas de solução, simplesmente financeiras ou jurídicas, para aventurar-se o Brasil à procura de novas bases de técnica de governo e de administração: sociais e, principalmente, sociológicas e econômicas”. (FREYRE, CP, n. ° 05: 123)

Almir de Andrade opera uma sutil inversão dos termos da equação entre política e cultura proposta por Ortega: a cultura continua sendo o elemento ordenador da vida política, não há dúvida, mas são os agentes políticos, o governo, numa palavra, que organiza o campo cultural e não o contrário.

Ao intelectual cabe conhecer articulando razão e vida, superando a dicotomia que, no entender de Ortega e Almir, vinha sendo difundida pelo racionalismo burguês, especialmente desde o século XVIII. O estabelecimento de uma continuidade entre razão e vida permite sugerir um conceito de cultura por meio do qual os homens de cultura assumem a tarefa de encontrar os elementos tradicionais da nação e propor os termos possíveis de sua modernização-ocidentalização. “Assim, elementos modernos e tradicionais se fundem” estabelecendo uma “relação orgânica entre cultura e política” (BASTOS, 1997: 99) na qual os intelectuais têm papel destacado. Almir denominou essa articulação entre razão e vida que, para os dois autores, funda um novo conceito de cultura, de método histórico-cultural, porque à cultura caberia articular a razão que conhece aos imperativos da vida.⁶³

Um dos imperativos daquelas primeiras décadas do século XX era educar a massa inculta, “fazer política”, para Ortega e Almir, significava “educar o povo” (BASTOS, 1997: 96). Os dois autores escreveram em épocas e lugares nos quais os homens de cultura são convidados e se impõem a missão de esclarecedores, de leitores do mundo para os homens das elites que pretendam “exercer o mando” (ORTEGA Y GASSET, 1987: 139-190, e ANDRADE, 1940: 156-168). O que lhes escapa é a definição dos portadores sociais dos seus discursos, e não por acaso posto que suas reflexões têm por

⁶³ Interessante notar que Sérgio Buarque de Holanda, comentando o livro *Formação da sociologia brasileira* (ANDRADE, 1941), discorda de Almir quando este afirma pioneirismo de Gilberto Freyre na elaboração do método histórico-cultural e aponta a incorreção do termo “formação da sociologia” para caracterizar uma “enumeração de viajantes, cronistas e historiadores coloniais”. Ver HOLANDA, S. B. “Formação da sociologia?”, In: *Cobra de vidro*, S. P., Livraria Martins Fontes, 1944, p. 35-41.

base a experiência de “sociedades inorgânicas, em processo de reorganização (...) nos quais, com um processo arbitrário de abstração, toma força a concepção idealista segundo a qual são as idéias que movem a história e são os homens de cultura os grandes protagonistas do movimento histórico.” (BOBBIO, APUD BASTOS e REGO, 1999: 153) De qualquer forma, a opção é clara: Ortega e Almir não acreditam no princípio da igualdade natural de todos os homens, há sempre que existir a elite que indica o caminho e a massa que concorda com as diretrizes sugeridas. Ambos atuaram em momentos de crise institucional que exigia uma reelaboração política das estratégias de dominação por parte dos grupos dirigentes. Pensar sob o manto do atraso impôs, assim, uma tarefa ao intelectual na construção da nação e na educação das massas: aos homens de cultura, no entender de Almir e Ortega, cabe esclarecer e restabelecer a concórdia. Ortega propôs a República das Letras e Almir, o Estado conciliador e agregador ao qual juntam-se os intelectuais. Sutil diferença, de novo, mas é esta diferença que aproxima o pensamento de Almir de Andrade da lógica dos nacionalismos autoritários que propõem uma democracia peculiar – afastada dos princípios liberais que universalizam a igualdade e o direito à liberdade – em função da história peculiar do Brasil, e mantém o pensamento de Ortega na lógica de um certo liberalismo conservador que advoga a traição e a ilegitimidade dos princípios liberais em versão democrática.

Naqueles graves anos 30, nem Almir nem Ortega propuseram-se clérigos nos termos propostos por Benda (APUD BASTOS e REGO, 1999). Sua produção distancia-se um certo tanto no tempo, mas os primeiros anos da década de 30 foram anos de forte intervenção para os dois autores. Em 1931, Ortega elegeu-se deputado, pretendia influenciar a jovem república espanhola que ajudara a fundar, e organizou a *Agrupación al Servicio de la República* com o objetivo de criar as condições necessárias para efetivar seu projeto liberal e cultural. Na oposição ao projeto orteguiano estava Azaña, fundador

da *Alianza republicana*, para quem era fundamental uma aliança com as massas populares para fortalecer o sentido democrático que a nova república deveria ter no seu entender. Entre os progressistas liderados por Azaña e os grupos conservadores liderados por Gil Robles, não houve espaço para o liberalismo cultural dos homens de cultura que se reuniram em torno da *Agrupación al Servicio de la República*. “En el curso de 1930, España ofreció un ejemplo único en el mundo moderno, de un sistema político moderno, nominalmente democrático e desarrollado” (PAYNE, 1976: 09), mas impotente frente às contradições que a ordem econômica e social apresentava. Neste descompasso entre a ordem política e a ordem econômico-social, cresceram os movimentos populares e os separatistas e a Espanha caminhou para a guerra civil. A tese do autoritarismo instrumental, embora presente no texto orteguiano, não encontrou, no seu entender, eco no novo governo espanhol proposto pelos generais sublevados em 1936 e vencedores, após longos três anos de guerra civil que cindiram a Espanha, em 1939. Ortega exilou-se voluntariamente em 1936, retornou à Espanha em 1945 nos braços das oposições ao regime franquista como porta-voz de um liberalismo cultural que, embora derrotado após a breve experiência da república de 1931-1936, era ainda referência no combate à ditadura. E nesta última fase das suas reflexões, morreu em 1955, lembrou o intelectual proposto por Benda...

Almir, por sua vez, espelhava-se no novo governo proposto por Getúlio Vargas e manteve-se fiel aos princípios que o haviam encaminhado para o seio do governo no Estado Novo, mesmo exercendo outras funções. Participou como subchefe do Gabinete Civil da Presidência da República no segundo governo Vargas (1950-1954), foi presidente do IPASE (1959-1960) no governo Juscelino Kubitschek, publicou livros mantendo-se

como polígrafo e rotinizador das mesmas teses⁶⁴ e aposentou-se como Serventuário-titular da Justiça do Estado do Rio de Janeiro. Em 1983, diferenciando os movimentos de 1934 e 1937, o autor afirmava: “Primeiro venceu a ala conservadora, que pedia o retorno às prerrogativas liberais – e realmente as conseguiu, com a precipitação do processo de reconstitucionalização do País e a promulgação da Constituição de 1934; ainda que, para vencer, tivesse tido necessidade de fazer diversas concessões à corrente reformadora, consubstanciadas nos dispositivos antiliberais (e até mesmo alguns socializadores) da nova Carta constitucional. Não tardaria, porém, que os próprios acontecimentos da vida nacional se encarregassem de preparar terreno para a vitória da outra corrente – a ala renovadora e reformista, representada agora pelos oficiais-generais das Forças Armadas, pelo proletariado rural e urbano e por considerável e expressiva parcela da intelectualidade e do povo brasileiros.” (ANDRADE, RIL, n. ° 79: 38)

É esclarecedor, inspirador talvez, no encaminhamento das páginas finais desta tese, lembrar Thomas Mann, autor de um tempo no qual o indivíduo, subsumido no âmbito da atuação das massas, não encontra espaço para desenvolver idéias e praticar as regras do jogo liberal-democrático. É neste contexto que a via prussiana adquire viabilidade social, dado que os postulados democráticos não constituíram nenhum “grande mundo” autóctone na Alemanha pós 1848. Da mesma forma, é neste contexto que o intelectual enclausura-se no seu pequeno estúdio de feitiçarias. Conforme afirma Lukács:

“O estúdio do novo Fausto (...) visto do exterior, parece bem mais hermeticamente fechado ao externo mundo social; porém, na realidade, ele é um laboratório de feitiçarias, no qual todas as tendências

⁶⁴ ANDRADE, Almir de *O capital através das doutrinas econômicas*. R.J., Livraria José Olympio Editora, 1952 e ANDRADE, Almir de *As duas faces do tempo. Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*. R.J., Livraria José Olympio Editora, 1971.

perniciosas da época são refinadas até sua expressão mais concentrada. (...) No pequeno mundo deste estúdio está contida a quintessência do mundo que a espiritualidade alemã possui na sua interioridade à sombra do poder, na sua compreensão de si, (...). Este estúdio é o sucedâneo do grande mundo da intelectualidade alemã do período imperialista". (LUKÁCS, 1965: 188-190)

A universalidade do texto manniano encontra-se no fato de que a crise da liberal-democracia não era apenas alemã, pois engendrou críticas a ela assim como a problematização do seu discurso. A liberal-democracia acaba sendo responsabilizada, inclusive, e tal é o discurso orteguiano no qual Almir ancora sua argumentação, pela decadência da Europa ocidental do início do século XX. No caso alemão, e por extensão, acreditamos, no caso espanhol, o atraso na constituição do Estado nacional de base liberal e capitalista justificaria a maior radicalidade com que a crise é enfrentada e, mesmo, as propostas de inversão total dos valores liberal-democráticos, especialmente os fascismos. É no momento no qual esta inversão se efetiva que o laboratório de feitiçarias, localizado "à sombra do poder", aparece como único refúgio para Ortega, o intelectual que sonhara vertebrar a Espanha nos anos 20 e 30.

No caso brasileiro a solução conciliatória de Getúlio Vargas rotinizada por Almir de Andrade nos seus artigos da revista Cultura Política e nos seus livros não inverte, no seu entender, os princípios da democracia, ao contrário, garante a sua continuidade fora do âmbito das instituições meramente políticas que seriam características dos princípios liberais, não dos princípios democráticos. Mas é, de novo, acreditamos, o atraso que aponta e justifica a peculiaridade da solução. Almir talvez não tenha percebido a gravidade da questão cultural nos termos que a geração europeia de Ortega e Lukács apontou. Refletindo suas leituras destes autores imaginou, ingenuamente, a existência de um governante cuja atuação pudesse resgatar valores culturais construídos ao longo da

história nacional e superar o que era, no seu entender, apenas uma “crise dos princípios liberais”.

Ortega não foi, sem dúvida, apenas um rotinizador, ele foi produtor de idéias num nível de liderança intelectual que Almir jamais conheceu e que no Brasil, talvez tenha em Mario de Andrade seu melhor correlato. Mas não se tratou aqui de encontrar homens de cultura da mesma envergadura, mas daquelas chamadas “idéias migratórias”, das quais falou Sérgio Buarque de Holanda no prefácio à segunda edição do seu *Visão do Paraíso* (1996), e que encontram traduções diferentes em solos diferentes, mas cuja migração permite encontrar traços geracionais nos quais a articulação entre “mundo, yo y circunstancia” (ORTEGA Y GASSET, OC I, 1987: 309-400), conforme sugeria Ortega, ou entre trajetória, obra e contexto intelectual, em termos, talvez, mais nacionais (BOTELHO, 2002: 319). O leitor permita-me finalizar com as palavras de Sérgio Buarque de Holanda:

“Ao lado da interação da base material e da estrutura ideológica, e como decorrência dela, não falta quem aponte para a circunstância de que, sendo as idéias fruto de modos de produção ocorridos em determinada sociedade, bem podem deslocar-se para outras áreas onde não preexistam condições perfeitamente idênticas, e então lhes sucederá anteciparem nelas, e estimularem, os processos materiais de mudança social. Ora, assim como essas idéias se movem no espaço, há de acontecer que também viajem no tempo, e porventura mais depressa do que os suportes, passando a reagir sobre condições diferentes que venham a encontrar ao longo do caminho. O tema deste livro é a biografia de uma dessas idéias migratórias, tal como se desenvolveu a partir das origens religiosas ou míticas, (...) até vir implantar-se no espaço latino-americano, mormente no Brasil”. (HOLANDA, 1996: XVIII)

BIBLIOGRAFIA

- ABELLÁN, José L. *Sociología del 98*. Madri, Editorial Biblioteca Nueva, 1997.
- *Visión de España en la generación del 98*. Madri, Editorial Magisterio Español S.A., 1968.
- ACEVEDO, Jorge. "Modernidad y postmodernidad. Ortega: un aporte hispánico (póstumo) al debate". In: *Boletín Institución Libre de Enseñanza*, IIª Época, Dec. 1992, n.º 15. Edita: Fundación Francisco Ginner de los Ríos, Madri.
- AGUILAR, Enrique. "Ortega y su visión de la política", In: *Criterio*, ano LXII, n.º 2031-2032, Buenos Aires, 20-07-1989.
- "Historicismo, liberalismo e instituciones: un aspecto en la crítica de Ortega al racionalismo político", *Revista de Occidente*, n.º 108, Madri, Fundación Ortega y Gasset, Maio 1990.
- "Mirabeau o el político, de José Ortega e Gasset", Buenos Aires, Instituto Torcuato Di Tella, Centro de Investigaciones Sociales, Documento de Trabalho n.º 97, Março/1988.
- ANDRADE, Almir de *A verdade contra Freud*. R. J., Schmidt Editor, 1933.
- *Da interpretação na psicologia*. R. J., Livraria José Olympio Editora, 1936.
- *Aspectos da cultura brasileira*. R. J., Schmidt Editor, 1939.
- *Força, cultura e liberdade*. R. J., Livraria José Olympio Editora, 1940.
- *Formação da sociologia brasileira I*. R. J., Livraria José Olympio Editora, 1941.
- *Contribuição à história administrativa do Brasil na República, até a ano de 1945*. R. J., Livraria José Olympio Editora, 1950.

----- *O capital através das doutrinas econômicas*. R. J., Livraria José Olympio Editora, 1952.

----- *As duas faces do tempo. Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*. R.J., Livraria José Olympio Editora, 1971.

- ANTÓN, L. G. *España y las Españas*. Madri, Alianza Editorial, 1997.

- ANTUNES, R. e RÊGO, W. Leão (org.) *Lukács – Um galileu no século XX*. S. P., Boitempo, 1996.

- ARANTES, Paulo E. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. R.J., Paz e Terra, 1992.

----- Otilia e ARANTES, Paulo E. *Sentido da formação. Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*. R. J., Paz e terra, 1997

- ARIEL DEL VAL, F. *Historia e ilegitimidad. La quiebra del estado liberal en Ortega*. Madri, Editorial de la Universidad Complutense, 1984.

- ARON, R. "As elites e a rebelião das massas", In: *O Estado de São Paulo*, Suplemento de Cultura, 19/nov./1988, ano VII, n.º 435.

- AYALA, Francisco. *El escritor y su imagen*. Madri, Guadarrama, 1975

- AZAM, Gilbert. "Ortega y Gasset, crítico de la modernidad", *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.

- BASTOS, Elide R. *O pensamento sociológico no Brasil: crítica ou consenso?* Campinas, UNICAMP, tese de livre-docência, 1997.

----- e MORAES, J. Quartim (org.) *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas, Editora da Unicamp, 1993.

----- e REGO, W. Leão. *Intelectuais e política, a moralidade do compromisso*. S. P., Olho d'água, 1999.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. S. P., Cia das Letras, 1986.

- BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder*. S. P., Unesp, 1997.
- BRITT ARREDONDO, C. "La modernidad española y el nacionalismo imperial. El quijotismo de Ganivet a Ortega", In: *Químera*, n. ° 135, Abril/1995, Barcelona, Ingresa S.A.
- CACHO VIU, Vicente. *Repensar el noventa y ocho*. Madri, Editorial Biblioteca Nueva, 1997.
- CANDIDO, A. "A revolução de 30 e a cultura", In: *Novos Estudos Cebrap*, vol. 02, n. ° 04, pp. 27-36, abril de 1984.
- *Formação da Literatura brasileira*. B. H., Itatiaia, 1997, 2 volumes.
- CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil – o longo caminho*. R. J., Civilização Brasileira, 2001.
- CASTRO GOMES, A. *História e historiadores*. R. J., Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- *Essa gente do Rio... Modernismo e nacionalismo*. R. J., Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- CASCALES, Charles. *L'humanisme d'Ortega y Gasset*. Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- CEREZO GALÁN, Pedro. "De la crisis de la razón a la razón histórica". In: *Historia, Literatura, pensamento*, Vol. I, 1990. Ediciones Universidad Salamanca, Narcea S.A. de Ediciones.
- "Ortega y la generación de 1914: un proyecto de ilustración", In: *Revista de Occidente*, Mayo/1994, n. ° 156, Madri. Edita: Fundación José Ortega y Gasset.
- *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984.
- "Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset". *Revista de Occidente*. Madri, maio/1991, n. °120.

- CERVANTES, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madri, Espasa-Calpe, 1997.
- COMELLAS, Jose Luis. *Historia breve de Espana contemporânea*. Madri, Rialp, 1989.
- COSTA, Luis F. "La desumanización del arte y la generación de 1927", *Los Ensayistas, Boletín Informativo*, Printed at the University of Georgia, vol. IV, março/1979, números 6-7.
- COUTINHO, Carlos N. *Gramsci, um estudo sobre seu pensamento político*. R. J., Civilização Brasileira, 1999.
- CUADRADO, Miguel M. *La burguesia conservadora (1874-1931)*. Madri, Alianza Editorial, 1979.
- COUTINHO, C. Nelson. *A democracia como valor universal*. S. P., Ciências Humanas, 1980.
- DANTAS, A. (org) *Antonio Candido – Textos de intervenção*. S. P., Duas Cidades, 2002.
- DÍAZ, Elías. "Ortega y la Institución Libre de Enseñanza", In: *Revista de Occidente*, 4.ª época, n.º 68, Jan./1987, Edita Fundación José Ortega y Gasset.
- ELORZA, Antonio. *La razón y la sombra - Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona, Anagrama, 1984.
- ENTRALGO, Pedro L. *La generación del 98*. Madri, Espasa-Calpe, 1997.
- FAUSTO, Boris *O pensamento nacionalista autoritário*. R. J., Zahar, 2001.
- FOX, Inman. *La invención de España*. Madri, Cátedra, 1997.
- *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*. Madri, Espasa-Calpe, 1988.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. R.J., José Olympio Editora, 1977.

- FRIERA SUAREZ, Florencio. "Ortega y los antecedentes de la Agrupación al servicio de la República", *Conversaciones sobre Ortega, Actas de las jornadas Culturales de Aller*, 1983.
- GARAGORRI, Paulino. "Las etapas de una filosofía", *La Torre, Revista General de la Universidad de Porto Rico*, Año XIV, n. ° 54, Sept.-Dec./1996, Editorial Universitaria, Porto Rico.
- GAROSCI, Aldo. *Los intelectuales y la guerra de España*. Madri, Júcar, 1981.
- GIL VILLEGAS, Francisco. *Los profetas y el mesías – Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1029)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio. "La deshumanización del arte, 1925-1989", *Revista de Occidente*, n.º 96, Maio/1989, Madri, Fundación Ortega y Gasset.
- GORRAÍZ, J. O. "Las ideas políticas de Ortega y Gasset", In: SAN MARTÍN, J. *Ortega y la fenomenología*. Madri, Uned, 1992.
- *La sociología de Ortega y Gasset*. Madri, Anthopos, 1989.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. S. P., Círculo do Livro, 1985.
- HABERMAS, J. *Identidades nacionales y posnacionales*. Madri, Tecnos, 1994.
- HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência na história ocidental*. R. J., Record, 1999.
- HERRERA, Javier. *Picasso, Madrid y el 98*. Madri, Cátedra, 1997.
- HOBBSBAWM, Eric *Era dos extremos – O breve século XX (1914-1991)* S. P., Cia das letras, 1995.
- *A questão do nacionalismo. Nações e nacionalismo desde 1780*. Lisboa, Derramar, 1998.
- HOLANDA, Sérgio B. de. *Visão do Paraíso*. S. P., Brasiliense 1996.
- *Cobra de Vidro*. S. P., Martins Fontes, 1944.

- IANNI, O. *A idéia de Brasil moderno*. S. P., Brasiliense, 1996.
- *Enigmas da modernidade-mundo*. R. J., Civilização Brasileira, 2001.
- INMAN FOX *La invención de España*. Madri, Cátedra, 1997.
- *Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898)*. Madri, Espasa Calpe, 1988.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. *A crise do século XX*. S. P., Ática, 1988.
- LAFUENTE, ELENA, ORTEGA (Editores) *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*. Madri, Ediciones Doce Calles, 1993.
- LAHUERTA, Milton. *Elitismo, autonomia, populismo: os intelectuais na transição dos anos 40*. Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, 1992.
- "Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização", In: LORENZO e COSTA *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. S. P., UNESP/Fapesp, 1997: 93-114.
- LLEIXÁ, J. "José Ortega y Gasset: en busca del liberalismo renovado", In: *pensamiento político en la España contemporánea (1800-1950)*. Barcelona, Teide, 1992.
- LÓPEZ MORILLAS, J. *El krausismo español*. Cidade do México, Fondo de cultura econômica, 1980.
- LORENZO, Helena de C. e COSTA, Wilma P. da (org.) *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. S. P., Unesp/Fapesp, 1997.
- LOSURDO, D. *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, igualdade, Estado*. S. P., Fundação Editora da Unesp, 1998.
- LOWY, Michael. *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. S. P., Cortez, 1998.
- LUKÁCS, G. *Ensaio sobre Literatura*. R.J., Civilização Brasileira, 1965.
- *Nueva Historia de la literatura alemana*. Buenos Aires, Editorial la Pleyade, 1971.

- MAIO, Marcos C. e SANTOS, Ricardo V. *Raça, ciência e sociedade*. R. J., Fiocruz, 1998.
- MANN, Thomas. *Doutor Fausto*. R. J., Nova Fronteira, 1996.
- MANNHEIM, K. "O pensamento conservador", In: *Introdução Crítica à sociologia rural*. S. P., Hucitec, 1986, pp. 77-131.
- *Sociologia da cultura*. S. P., Perspectiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- MARÍAS, J. *España ante la historia y ante sí misma*. Madri, Espasa-Calpe, 1996.
- *Ortega, circunstancia y vocación*. Madri, Alianza Editorial, 1983-84.
- *Las trayectorias*. Madri, Alianza Editorial, 1983.
- *El método histórico de las generaciones*. Madri, Revista de Occidente, 1967.
- MARICHAL, Juan. *El secreto de España*, Madri, Taurus, 1995.
- *El intelectual y la política en España*. Madri, Residencia de Estudiantes, 1990.
- MARTINS, Luciano. "A gênese de uma intelligentsia – os intelectuais e a política no Brasil (1920-1940)", In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 02, n. ° 04, junho/1987.
- MATTOS, I. R. *O tempo Saquarema. A formação do Estado imperial*. R. J., Acces, 1994.
- MEDIN, T. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, Fondo de cultura Económica, 1994.
- MERQUIOR, J. Guilherme. *O liberalismo – antigo e moderno*. R. J., Nova Fronteira, 1991.
- MICELI, S. *Intelectuais à brasileira*. S. P., Cia das Letras, 2001.
- *Imagens negociadas*. S. P., Cia das Letras, 1996.
- MILHAU, Bernard. "Ortega y Gasset: dialogue d'une pensée et de son public", In: Critique, outubro-1990, tomo XLVI, Paris, Editions de Minuit.

- NOGUEIRA, Marco A. *As desventuras do Liberalismo – Joaquim Nabuco, a Monarquia e a República*. S. P., Paz e Terra, 1984.
- *As possibilidades da política*. S. P., Paz e Terra, 1998.
- OLIVEIRA, Lúcia L. *Americanos – Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*. B. H., Editora UFMG, 2000.
- “Tradição e política : o pensamento de Almir de Andrade”, In: *Estado Novo, ideologia e poder*. R. J., Zahar, 1982, pp. 31-47.
- ORRINGER, Nelson. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madri, Gredos, 1979.
- ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. S. P., Martins Fontes, 1987.
- *Obras Completas*. Madri, Revista de Occidente, 1952, 12 volumes.
- *Obras Completas*. Madri, Revista de Occidente, 1987, 12 volumes.
- PAYNE, Stanley G. *La revolución y la guerra civil española*. Madri, Jicor, 1976.
- PÉCAULT, D. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. S. P., Ática, 1990.
- PELLICANI, Luciano. “*La sociología histórica de Ortega y Gasset*”, Conferência pronunciada no Centro Ortega y Gasset em maio de 1983.
- PÉREZ de AYALA, Ramón. *Troteras y danzaderas*. Madri, Castalia, 1991.
- *A. M. D. G.* Madri, Cátedra, 1995.
- PIVA, Luiz G. *Ladrihadores e semeadores*. S. P., Editora 34, 2000.
- PRADO Jr., Caio *Formação do Brasil contemporâneo*. S. P., Brasiliense, 1999.
- *Evolução política do Brasil*. S. P., Brasiliense, 1999.
- RANCH, Eduard. “Georg Lukacs y Ortega y Gasset en 1923”, In: *Cuadernos de Filosofía i Ciencia*, n. ° 15-16, 1989. Universidad de Valencia.

- REIS, José C. *As identidades do Brasil de Varnhagen a FHC*. R. J. Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- RENAN, E. *Qu'est-ce qu'une nation?* Angleterre, Pocket, 1992.
- REYES MATE. "El hegel y América de Ortega o la imposible universalidad occidental", In: *Revista de Occidente*, n.º 160, Madri, Fundación José Ortega y Gasset, Set./1994.
- Revista do Brasil. 3.ª fase, julho de 1938 a Dezembro de 1940, Rio de Janeiro, Diários Associados.
- Revista Cultura Política. Março de 1941 a maio de 1945, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa e Propaganda.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. "La liberación del liberalismo en Ortega", *Cuenta y razón*, n.º 06, Madri, Primavera, 1982.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo* S. P., Cia das Letras, 1995.
- SALIBA, Elias T. *Raízes do riso. A representação humorística na história brasileira: da Belle Époque aos primeiros tempos do rádio*. S. P., Cia das Letras, 2002.
- SALMERÓN, F. *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México, Universidad Autónoma de México, 1983.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio. *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madri, Tecnos, 1986.
- SCHWARTZMAN, S., BOMENY, H. e COSTA, Vanda M. R. *Tempos de Capanema*. R. J., Paz e Terra, 2000.
- SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. S. P., Duas Cidades, 2000.
- *Um mestre na periferia do capitalismo*. S. P., Duas Cidades, 1991.
- *Seqüências brasileiras*. S. P., Cia das Letras, 1999.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. S. P., Brasiliense, 1999.

----- “A capital irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio”, In: SEVCENKO (org): *História da vida privada no Brasil: República, da Belle Époque à Era do Rádio*. S. P., Cia das Letras, 1998, pp. 513-619.

- SKINER, Q. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, In: Prismas – Revista de historia intelectual, n. ° 04/2000, Centro de Estudios e Invertigaciones, Universidad de Quilmes.

- SILVER, P. W. *Fenomenología y razón vital*. Madri, Alianza Editorial, 1978.

- TODOROV, Tzvetan *Memória do mal, tentação do bem – Indagações sobre o século XX*. S. P., Arx, 2002.

- VIANNA, Luiz W. *A revolução passiva – Iberismo e americanismo no Brasil*. R. J., Revan, 1997.

----- “O moderno na política brasileira”, In: *Presença, Revista de Política e Cultura*, n. ° 05, jan. 1985.

----- “Problemas de política e organização dos intelectuais”, In: Presença, S. P., n. ° 01, novembro, 1983, pp;137-151.

- WALLERSTEIN, I. *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. R. J., Contraponto, 2001.

- WINOCK, M. *O século dos intelectuais*. R. J., Bertrand Brasil, 2000.

- ZAMBRANO, M. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona, Anthropos, 1988.