

A visão ética de Mario Vieira de Mello

Prof. Dr. Paulo Margutti
(FAJE/MG – Belo Horizonte – MG - Brasil)
pmargutti290@gmail.com

Resumo: O artigo apresenta alguns dos principais aspectos da visão ética de caráter socrático-platônico em Mário Vieira de Mello. Essa visão ética é considerada em sua oposição à perspectiva aristotélica e em suas aplicações aos casos da cultura europeia e da cultura brasileira. É feita também uma avaliação da perspectiva melliana, principalmente quanto à validade da sua proposta de um retorno à filosofia grega clássica e quanto à validade da aplicação dessa mesma proposta ao caso brasileiro. A tese melliana de que o Brasil contemporâneo é dominado pelo princípio estético é colocada em dúvida, bem como a proposta ético-pedagógica desse autor para o país.

Palavras-chave: Vieira de Mello; princípio ético; princípio estético; visão socrático-platônica; cultura brasileira

1. Considerações iniciais

No presente texto, pretendemos fazer uma apresentação e uma avaliação de algumas das ideias éticas de Mario Vieira de Mello, pensador brasileiro pouco conhecido entre nós, apesar da importância de sua contribuição à filosofia nacional. Vieira de Mello nasceu em 1912, na Grã-Bretanha, onde seu pai trabalhava como diplomata. Todavia, foi educado no Brasil e terminou os estudos de direito no Rio, em 1930. Seguindo o exemplo paterno, ingressou na carreira diplomática a partir de 1939. Entre 1942 e 1958, trabalhou em cargos diplomáticos em diversos países europeus. No período de 1958 a 1959, trabalhou no Ministério de Relações Exteriores, no Rio. Depois disso, retornou ao exterior, tendo sido sucessivamente embaixador em Gana, na Guatemala e na Hungria, até 1974, quando se aposentou. A partir desse momento, instalou-se definitivamente no Brasil e passou a participar ativamente da discussão intelectual no país, através da publicação de diversos livros. Morreu em 2006, pouco antes de chegar aos 94 anos de idade.

Tendo em vista que a filosofia de Vieira de Mello é bastante rica e complexa, seremos forçados, no presente texto, a considerar apenas dois aspectos importantes da mesma. Concentraremos nossa atenção, primeiramente, na visão socrático-platônica por ele defendida, passando, em seguida, para a aplicação que ele faz dessa mesma visão ao caso brasileiro. Mas, como veremos, mesmo com essa limitação, os assuntos em pauta não poderão ser discutidos exaustivamente. As críticas de Vieira de Mello a Aristóteles, como o grande rival da perspectiva socrático-platônica, bem como suas críticas à situação cultural da Europa contemporânea, buscando auxílio em Kierkegaard, Nietzsche e Berdiaev, serão apenas mencionadas superficialmente. Um estudo mais completo das mesmas, embora seja também muito importante no conjunto das ideias

mellianas, terá de aguardar uma outra oportunidade, talvez em forma de livro. Convém ainda acrescentar que, dados os objetivos do presente texto e dado o caráter do pensamento de Vieira de Mello, toda a discussão que segue será desenvolvida do ponto de vista ético.

2. A perspectiva socrático-platônica de Vieira de Mello

A premissa ética fundamental de Vieira de Mello se encontra em sua tese socrático-platônica de que a natureza humana não é boa nem má, mas sim uma possibilidade. Desse modo, a alma individual dos membros de uma sociedade só pode ser tomada como ponto de referência para a construção dessa mesma sociedade se existir um processo através do qual essa possibilidade possa se realizar (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 18). Para Platão, esse processo é a *educação*. Assim, o homem é uma possibilidade que, através da educação, pode tornar-se o ponto de referência para a ordenação social. Essa proposta de Platão existe há mais de dois mil anos, mas tem sido desconsiderada em nome de propostas mais atraentes que dispensam o esforço de transformar em realidade a possibilidade que é o homem (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 19). As teorias políticas modernas surgiram quando a noção da posição central da educação desapareceu. Essas teorias atribuem ao ser humano uma natureza fixa, de tal modo que ele pode ser educado apenas até um certo ponto. O resultado é no máximo a atenuação das tendências negativas inatas, sem que elas possam ser alteradas efetivamente. Em virtude disso, os projetos de ordenação do Estado devem levar em conta a natureza animal do ser humano e seus elementos negativos (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 19).

No interior da filosofia grega clássica, o homem livre não é escravo nem de suas paixões nem de sua razão (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 152). Nessa perspectiva, a divisão tripartite da alma é fundamental para a compreensão do humanismo de Platão: a razão e os instintos mais nobres se aliam para lutar contra os instintos mais vis. Essa aliança é permanente e envolve respeito mútuo, de modo que um não sufoque o outro. A liberdade dos instintos nobres ou liberdade do bem reaparece sempre, apesar das adversidades, que parecem ter o poder de reanimá-la quando ameaçam suprimi-la. Ela não tem limites porque se alimenta de um princípio de vida que a renova sem cessar. A liberdade dos instintos vis ou liberdade do mal é limitada pelas punições que acarreta. Ela é limitada porque se alimenta de um princípio de morte que acaba por destruí-la. Na verdade, a distinção entre liberdade do bem e do mal não se justifica no interior do humanismo clássico, mas apenas no contexto do cristianismo (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 153). O limite da liberdade do mal, aqui, é o pecado, a condenação. Para além desse limite, a liberdade do cristão deixa de existir,

já que, uma vez escravizado pelo pecado, ele deixa de ser livre. É por esse motivo que Lutero contestou Erasmo quanto ao livre-arbítrio. Afinal de contas, se o homem nasceu pecador, como admitir a sua salvação sem a intervenção da graça divina? Já no contexto do humanismo clássico, que desconhece a noção de *pecado original*, a distinção entre liberdade do bem e do mal não se coloca. A liberdade moral do ser humano simplesmente não tem limites (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 154).

A noção de *liberdade interior* foi descoberta quando Sócrates transferiu, do mundo político-social para o mundo moral, a distinção entre escravos e homens livres. Neste mundo as virtudes são analisadas com referência ao ideal de *areté*, que envolve um dinamismo interno que as impulsiona em direção a níveis cada vez mais altos de realização, representados pelo ideal de justiça e pelo plano transcendente dominado pela ideia de Bem. A liberdade interior existe onde existem homens livres, nos quais essas impulsões podem se exercer e se identificar com o dinamismo interno das virtudes (VIEIRA DE MELLO, 1986, p. 150).

Na perspectiva socrático-platônica tal como interpretada por Vieira de Mello, o conceito de Verdade não é autônomo, mas sua autoridade depende de um critério absoluto, representado pela ideia de Bem, princípio ético e base fundamental de toda cultura amadurecida. A paixão pela verdade possui de fato uma qualidade ética, pois está relacionada primariamente com a ideia do Bem e só secundariamente com o aspecto dessa ideia que denominamos *Verdade*. Nessa perspectiva, a paixão pela verdade não é mera atração por um objeto ilusório. O erro das teorias relativistas está justamente na incapacidade de discernir na vontade de verdade o elemento ético que lhe confere um valor absoluto (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 126). O homem que se satisfaz com verdades relativas é cético, mas não com respeito ao caráter absoluto da verdade, e sim com respeito à importância suprema da ideia de Bem. A paixão pela verdade encontra justificção no fato de que a verdade ética é necessariamente absoluta (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 127).

A discussão empreendida por Vieira de Mello o leva a concluir que o conceito de *verdade absoluta* é ainda tão atual quanto nos tempos de Platão (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 149). Mas o fato de o conceito de *verdade* não poder funcionar como critério supremo de nossa atividade espiritual não quer dizer que tal critério seja inexistente. O erro do relativismo epistemológico está em pensar que a seguinte distinção esgota todas as possibilidades de compreensão de nossa atividade cognitiva: conhecimento essencial, formal e absoluto versus conhecimento empírico, material e relativo. Para Vieira de Mello, somos perfeitamente capazes de obter conhecimentos essenciais e absolutos que sejam também materiais e não formais. A apreensão da ideia de Bem em

Platão serve como exemplo, pois envolve um conhecimento material essencial e absoluto que é um valor antes de ser uma verdade. Esse conhecimento efetivamente contribuiu para o florescimento das culturas conhecidas. Nessa perspectiva, Vieira de Mello vê a filosofia como a manifestação mais completa da cultura clássica dos gregos. A filosofia grega, enquanto cultura total que abrange todas as outras formas de cultura, envolve uma articulação da razão com todas as faculdades e disposições humanas, contribuindo para a formação de uma *vontade de cultura* totalmente integrada. Já o relativismo epistemológico, em sua compreensão do conceito de *verdade*, nega à razão – entendida como faculdade imutável, objetiva e universal – a possibilidade de chegar a um princípio último e absoluto. De maneira análoga, na sua compreensão da ideia de *valor*, esse mesmo relativismo nega ao instinto – entendido como faculdade mutável, subjetiva e particular – a possibilidade de transformar em conhecimento universalmente válido a apreensão dos objetos de significação absoluta. Ora, as noções simultaneamente absolutas e concretas são aquelas que mais contribuíram para o desenvolvimento das diversas culturas conhecidas (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 152-3). Na verdade, as ideias éticas capazes de resistir aos tempos não possuem nacionalidade: o bem, a justiça e a sabedoria são aspirações de todos os povos, não apenas dos franceses, dos ingleses ou dos russos. Para adquirir cultura, um povo deve alienar-se de seus nacionalismos narcisistas e identificar-se com essas ideias transcendentais (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 254-5). E cabe observar que tais ideias transcendentais, tais noções absolutas, ou seja, tais valores, foram descobertos pelo sentimento, pelo instinto, pela emoção e não pela razão. Essa última desempenhou no trabalho de fixação de valores uma função subordinada, secundária, embora indispensável (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 153).

Para Vieira de Mello, o grande rival da visão socrático-platônica é Aristóteles, que desempenhou um papel importante no descaminho da Europa. Seu projeto de realizar uma síntese entre a tradição cosmológica jônica e a tradição humanista socrático-platônica só poderia ser realizado através do filósofo educador e da conversão dialética, que permitiria a passagem da imanência à transcendência. Mas Aristóteles se recusou a fazer isso, optando por uma síntese artificial dessas duas tradições. Isso afetou a ciência, que, com Descartes, foi obrigada a rejeitar o humanismo para preservar sua integridade. Afetou também o humanismo, que foi contaminado desde o início pelas impurezas da ciência (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 203-4).

Aristóteles defende o conhecimento como forma de penetração do enigma do universo através da contemplação que ele considera científica, mas que, na realidade, é estética. Ao adotar esse ponto de vista, ele se opõe a Sócrates e Platão, que defendem a vontade de educar, de formar a

alma humana. O aristotelismo tende a um idealismo imanente e o platonismo, a um idealismo transcendente. Essa oposição encobre na realidade uma divergência mais radical entre o princípio estético e o ético (VIEIRA DE MELLO, 1996, p. 269). O primeiro deles se inspira em Aristóteles e vê a existência do ponto de vista do ideal de beleza; o segundo se inspira em Sócrates e Platão e vê a existência do ponto de vista do ideal de pureza moral.

Na aplicação da sua visão socrático-platônica à Europa, Vieira de Mello afirma que o desprezo da cultura moderna ocidental pela filosofia clássica grega não se explica unicamente pela insuficiência da física qualitativa aristotélica diante do novo panorama aberto pela possibilidade de matematizar os fenômenos do universo. Ele se explica também, embora de maneira não tão visível, pela insuficiência da ética aristotélica na elaboração de uma teoria da liberdade que permitisse a prática das virtudes no interior de um sistema ético universal. Uma outra causa que também contribui para fortalecer o desprezo mencionado está na opinião errônea de que Aristóteles representaria a expressão máxima do pensamento filosófico grego clássico. Ele nega aos escravos a condição de cidadãos livres na *pólis*, esquecendo-se da descoberta socrática da liberdade moral do ser humano, através da qual ele poderia ser, por um lado, socialmente livre, mas escravo na sua interioridade, e, por outro, socialmente escravo, mas interiormente livre (VIEIRA DE MELLO, 2001, p. 11).

No caso da Europa, a oposição entre a perspectiva socrático-platônica e a aristotélica, no s. XIX, tomou a forma de um conflito irreconciliável entre o princípio ético e o princípio estético (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 93). Nessa época, a filosofia clássica reapareceu brilhantemente com Kierkegaard e Nietzsche, sendo que esse último contribuiu para que essa mesma filosofia recuperasse o seu prestígio no s. XX (Vieira de Mello, 2001, p. 84). As análises e as críticas de Vieira de Mello à cultura europeia moderna e contemporânea, que incluem apropriações das ideias de outros autores como Berdiaev e Voegelin, são bastante perspicazes e provocativas. Todavia, por razões de espaço, não nos deteremos nelas.

No caso específico do Brasil, Vieira de Mello pensa que temos dois vícios básicos em nossa maneira de encarar a cultura europeia. O primeiro deles vê essa cultura como possuidora de uma legitimidade incontestável e se submete a ela sem discussão. O segundo considera a produção cultural europeia suscetível de reparos apenas quando transformada em material de consumo brasileiro. Embora reaja contra a subserviência cultural, esse vício ainda considera inatacável aquilo que a Europa produz para seu próprio consumo. Ora, a atitude de considerar boas para a Europa todas as ideias que ela produz é tão equivocada quanto a atitude de considerar más para o Brasil

todas as ideias produzidas pela Europa. Na verdade, há ideias do velho mundo que não devem ser rejeitadas em nosso país (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 156-7). Mesmo assim, só através do velho continente é que poderemos adquirir cultura (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 244).

Infelizmente, a Europa se reduz, para nós, quase integralmente ao Romantismo francês do s. XIX. E aqueles intelectuais brasileiros que se revoltam contra essa forma da cultura europeia estão reconsiderando o problema da cultura e não o da Europa, embora os dois problemas estejam intimamente ligados (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 160). Na opinião de Vieira de Mello, precisamos nos decidir com seriedade pela consideração do problema da cultura europeia como nosso problema fundamental, a partir do qual poderemos encontrar as soluções de que necessitamos (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 163).

Para explicar nossa situação cultural, Vieira de Mello argumenta que o Brasil é fruto do renascimento e ainda sofre influência das ideias renascentistas, mas não da maneira que nossos estudiosos propõem (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 167-8). Ele argumenta que o ideal renascentista não se identifica com a aventura marítima dos portugueses, que só trouxeram para o Brasil as ideias da Contrarreforma (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 169-70). Temos dificuldade em reconhecer o fato de que, se devemos aos portugueses a língua e a religião, devemos aos franceses as nossas ideias e o nosso modo de sentir (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 171). No Período Colonial, o nosso maior problema foi o isolamento cultural (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 172). Mas, a partir da segunda metade do s. XVIII, com Pombal, Portugal se abriu para a influência das ideias francesas e o mesmo aconteceu com o Brasil, embora não por nossa escolha (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 173). E o término do espírito da Contrarreforma em Portugal deixou o Brasil num estado de orfandade que impossibilitou o aparecimento de um catolicismo cultural entre nós por mais de um século. As ideias que determinaram a evolução cultural do Brasil no final do s. XVIII e durante todo o s. XIX não tinham qualquer relação com o clima cultural que precedeu sua erupção no cenário cultural brasileiro (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 174). Isso produziu um divórcio entre as classes educadas e o povo simples do país, um divórcio entre ideias de cultura, por um lado, e a língua e a religião, por outro. O resultado foi um verdadeiro ornamentismo cultural (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 175). O romantismo francês do s. XIX se caracterizou pela pobreza moral e intelectual. Infelizmente, nossa tradição cultural resultou do contato com esse fenômeno negativo (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 176).

Em sua avaliação do brasileiro contemporâneo, Vieira de Mello o considera pouco sensível às qualidades menos visíveis da alma. Em virtude disso, ele busca na exteriorização dos sentimentos

a garantia de que tais qualidades existem. Poder-se-ia explicar a exteriorização de sentimentos como decorrente de condições raciais, somáticas ou climáticas, mas, na verdade, ela decorre da compreensão que temos do mundo como um palco. Nessa perspectiva, a concepção da bondade, da generosidade e da cordialidade do brasileiro não é falsa nem sincera, mas estética (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 188). Hoje está claro que uma compreensão meramente estética da realidade brasileira não é suficiente. À medida que a ideia do Belo se deixar afetar pela ideia do Bem, o estetismo se tornará impossível. E o Brasil finalmente atingirá uma compreensão ética de sua realidade. Isso não acontecerá como resultado de alguma propaganda moralista, mas sim em virtude do simples desejo de conformar os fundamentos de nossas teorias estéticas às nossas necessidades espirituais (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 237).

Uma ilustração importante da avaliação crítica de Vieira de Mello em relação à cultura brasileira está em sua análise de Machado de Assis. Vieira de Mello vê nele a expressão de um distanciamento entre a pessoa e a obra. Machado foi eclético em suas tendências literárias, não se decidindo pelo realismo ou pelo romantismo. Ora, se ele tivesse tido a coragem de incorporar sua experiência de vida à sua experiência literária, ele teria optado por uma dessas escolas, fixando-se em um princípio estético único. Mas Machado não fez isso. E sua equidistância em relação às escolas literárias é sinal não de superioridade artística, mas de insuficiência. Na verdade, o estetismo machadiano invade todos os recônditos de uma alma envergonhada de si própria justamente para fugir da realidade e introduzir elementos fictícios (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 220-4).

Foi a preocupação com as meras particularidades de nossas origens históricas que nos legou o programa do modernismo, cujo realização mais radical se encontra na sociologia de Gilberto Freyre. Ele prolonga o estetismo do s. XIX, tornando-se um dos maiores responsáveis pelo paroquialismo da consciência brasileira (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 241-2). Não apenas Gilberto Freyre, mas o modernismo brasileiro como um todo suprime todos os elementos de origem cultural europeia, através do ideal de imanência. Nesse caso, o que restaria como forma de cultura seria praticamente nada, se o estetismo e o romantismo não viessem ajudar com a ideia de uma cultura autêntica, baseada nas três etnias que nos formaram. Como partícipes do programa modernista e sujeitos às mesmas críticas em decorrência do estetismo que os inspira, Vieira de Mello cita os marxistas e os desenvolvimentistas (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 247; 252).

Qual seria a solução para a nossa cultura, saturada de estetismo? Vieira de Mello pensa que a trilha a ser seguida não é a da ciência, mas sim a da reflexão ética. E a regeneração ética de nossa

cultura exige que tentemos compreender sinceramente o fenômeno do estetismo entre nós. E os estudos éticos, filosóficos e teológicos nos auxiliariam na consecução desse objetivo. Mas a filosofia deveria ser estudada por nós de maneira completamente diversa daquela que temos cultivado. A filosofia não pode ter como objeto o ser em geral, mas sim o ser do homem em suas circunstâncias históricas. A cultura europeia, em seu desenvolvimento, levou a uma ruptura do ser do homem. A solução da crise causada por essa ruptura só pode ser resolvida por meio de uma metafísica total do ser do homem, que fundiria os elementos opostos num todo harmonioso. Mas não há sinais do advento dessa metafísica no momento (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 2254; 257; 258).

Vieira de Mello pensa que, de qualquer modo, estamos presenciando algo de positivo, através do renascimento da visão socrático-platônica na Europa. Isso poderia contribuir para estimular o desenvolvimento entre nós de uma *paideia*, no sentido de um esforço ético-político, em oposição ao esforço estético-político ou estético-científico. Esse esforço ético-político renovado nos levaria a uma nova forma de monasticismo intelectual, em que o princípio de autoridade e o princípio libertário seriam rejeitados. Esse monasticismo teria uma atitude ao mesmo tempo respeitosa e independente para com a tradição, numa postura eminentemente socrática (VIEIRA DE MELLO, 1980, p. 268-9; 273).

A reformulação da educação brasileira envolve o estudo sério das línguas clássicas, para que pudéssemos buscar diretamente as fontes vivas e permanentes da cultura. O ensino superior no país precisa deitar raízes mais profundas no mundo da cultura clássica. Embora esse aspecto seja essencial para a reforma universitária do Brasil, nossos estudos sobre o mundo clássico são de uma superficialidade inacreditável, levando-nos a crer que o conhecimento desse mundo é meramente ornamental (VIEIRA DE MELLO, 1986, p. 183). Uma nação é civilizada à medida que frequenta o mundo clássico (VIEIRA DE MELLO, 1986, p. 184).

Para Vieira de Mello, o povo brasileiro ainda não tem um *ethos* e o desejado desenvolvimento econômico e social não tem condições de produzi-lo. O *ethos* de um povo só surge depois de um esforço deliberado, durante muito tempo. Isso exige uma educação planejada para atingir esse objetivo (VIEIRA DE MELLO, 1986, p. 187-8; 192). A cultura brasileira precisa adotar uma atitude alexandrina, no sentido da preservação e estudo da cultura grega clássica. Não se trata de uma proposta de imitação, de artificialismo ou de alienação, mas sim de uma busca de ideias. Na verdade, a atitude alexandrina é a opção autêntica pela criatividade na cultura brasileira (VIEIRA DE MELLO, 1986, p. 193).

Para realizar essa missão, o Brasil possui vantagens incomparáveis. Já que não temos de carregar o peso de nenhuma tradição europeia obstaculizante, podemos aproveitar ao máximo o que as diversas tradições europeias têm a oferecer. E a concretização da ideia de uma erudição brasileira deverá ser feita através das nossas universidades, que, realizando pesquisas essenciais, voltadas para a tradição grega clássica, permitirão ao povo brasileiro adquirir um *ethos* num contexto de liberdade (VIEIRA DE MELLO, 1986, p. 202).

3. Discussão da perspectiva socrático-platônica de Vieira de Mello

Acreditamos que a apresentação feita na seção anterior deixou claro que o pensamento de Vieira de Mello é muito rico e diversificado, de tal modo que uma discussão exaustiva de todas as suas ideias exigiria muito mais do que um artigo, podendo mesmo envolver as dimensões de um livro. A redução do nosso escopo se torna, assim obrigatória. E, conforme já mencionamos, mesmo com essa redução, diversos aspectos do pensamento de Vieira de Mello terão de ser deixados de lado em nossa discussão. Por causa disso, ficaremos restritos a algumas considerações a respeito da visão socrático-platônica de nosso autor e de sua aplicação ao caso brasileiro.

O primeiro problema que discutiremos tem a ver com a adesão de Vieira de Mello à vertente socrático-platônica da filosofia clássica grega como expressão da verdade mais profunda a respeito da nossa existência. Conforme mencionado, Vieira de Mello afirma ser a Ideia do Bem o princípio ético universal, base de toda cultura amadurecida. Essa ideia é apreendida pelo sentimento e pelo instinto, não pela razão, que apenas desempenha uma função subordinada. Ora, essas teses levantam duas questões importantes. A filosofia grega pode efetivamente ser considerada uma forma de “cultura total”, que abrange todas as outras formas de cultura? A Ideia do Bem corresponde de fato a um princípio ético universal que constitui a base de toda cultura amadurecida? Pensamos que as respostas afirmativas de Vieira de Mello a ambas essas questões envolvem um elevado grau de coragem, quando não de temeridade filosófica, para serem avançadas da maneira que foram. Com efeito, o conceito de *cultura* é tal que parece-nos difícil conceber uma forma de “cultura total”, capaz de abranger todas as outras formas de cultura. Por mais elevada que seja em relação às demais – e se de fato existe um critério metacultural de comparação que permita essa avaliação – uma cultura é sempre algo historicamente localizado e fechado em si mesmo. Até o presente momento, não conhecemos uma maneira pela qual uma cultura possa abranger todas as outras formas de cultura, a não ser sob o disfarce do imperialismo etnocêntrico. Estamos aqui diante do fenômeno tipicamente europeu da *falácia da generalização apressada*. Como sabemos, essa falácia

ocorre quando, a partir da observação de um aspecto particular num fenômeno particular, saltamos para a aplicação de tal aspecto a todos os fenômenos do mesmo tipo. Enquanto forma de argumentação tipicamente europeia, a generalização apressada é realizada num contexto etnocêntrico: a partir da observação de um aspecto particular num fenômeno particular da cultura europeia, aplicamos tal aspecto a todos os fenômenos culturais, sejam eles europeus ou não. A generalização apressada possui afinidades com o argumento retórico do *exemplo*, no qual, a partir da observação de uma instância determinada de um dado fenômeno, passamos a considerar tal instância um modelo para todas as demais instâncias de fenômenos do mesmo tipo.

Essa falácia pode ser explicada pela nossa autoimagem negativa, que nos leva a comparar a ideia preconcebida de nossa circunstância cultural com a europeia e, em decorrência disso, a negar dogmaticamente seja a existência de uma filosofia original no Brasil, seja a posse de uma capacidade filosófica autônoma por parte dos brasileiros. Fazemos isso apesar das evidências em contrário, que nos recusamos a perceber, preferindo mantê-las invisíveis. Essa autoimagem, revela suas bases preconceituosas em nossa tendência a avaliar nossa situação cultural com base em critérios europeus. Isso significa que, mesmo sem sermos europeus, somos vítimas inconscientes do etnocentrismo europeu. Daí a nossa subserviência em relação à cultura europeia, que consideramos um paradigma a ser copiado e que os próprios europeus, extremamente etnocêntricos, alimentam em todas as ocasiões possíveis. A situação cultural do Brasil é muito diferente daquela da Europa e não pode ser explicada por critérios europeus, já que não se enquadra adequadamente nos mesmos. Como diz Walter Mignolo, a ideia de *América Latina* é uma criação europeia, que a vê como resultado do progresso da modernidade, sem levar em conta o lado obscuro dessa mesma modernidade, o qual é representado pela colonização (MIGNOLO, 2005; MIGNOLO, 2011). Em virtude disso, infelizmente, não conhecemos qualquer garantia de que a experiência dos gregos com respeito à filosofia contenha os elementos essenciais de toda e qualquer experiência de todo e qualquer povo com respeito à filosofia. Essa generalização etnocêntrica só funciona porque se baseia numa premissa oculta, que, uma vez explicitada, deixaria claro o caráter retórico e tendencioso do argumento. Essa premissa oculta pode ser assim formulada: *a Europa é a medida de todas as coisas*. Espantosamente, para muitos autores não-europeus, essa premissa soa adequada mesmo quando é explicitada.

Ora, pensamos que Vieira de Mello realiza esse tipo de falácia, embora com algumas qualificações, como procuraremos mostrar a seguir. Parece fora de dúvida que nosso autor efetua a generalização apressada etnocêntrica mencionada, ao passar da observação das principais

características da visão filosófica socrático-platônica, próprias da cultura Grega clássica, para a afirmação de que tais características são universais e devem pertencer a qualquer forma de cultura amadurecida. Até mesmo a ideia de *cultura amadurecida* já vem contaminada pelo etnocentrismo, uma vez que o estágio maduro da cultura clássica grega é que serve de paradigma para a avaliação do estágio de outras formas de cultura. Para detalhar mais a questão, lembremo-nos de que a proposta socrático-platônica é a de dominar os instintos vis através de uma associação entre a razão e os instintos nobres, com base numa concepção tripartite da alma humana que tem como objetivo último o contato com a Ideia de Bem enquanto padrão ético universal. Essa proposta está historicamente localizada e constitui o problema específico de uma cultura específica num dado estágio de seu desenvolvimento. Ela envolve, em primeiro lugar, uma concepção de *racionalidade* que não é necessariamente universal, no sentido de que culturas diferentes podem ter concepções diferentes da natureza e função da razão humana, ou mesmo não ter concepção alguma dessa faculdade. E considerar que uma dessas concepções é privilegiada ou paradigmática em relação às demais envolve uma postura dogmática, pois não parece haver uma justificativa adequada para isso. Em segundo lugar, a proposta realiza uma distinção entre os *instintos nobres* e os *vis*, que se baseia numa valoração moral que não é necessariamente compartilhada por todas as culturas. Um instinto nobre para uma cultura pode ser considerado vil por outra cultura, e vice-versa. O próprio Nietzsche, um dos heróis mellianos, tem uma tendência a valorizar os “instintos vis”, de origem dionisíaca, em detrimento dos “nobres”, de origens apolíneas. No caso do Brasil Colônia, isso pode ser ilustrado pelas diferenças entre as concepções e valorações dos instintos feitas respectivamente pelos portugueses e pelos indígenas, em virtude das diferentes visões de mundo envolvidas. Além disso, a contemplação da Ideia de Bem ou o contato do ser humano com a transcendência, ponto máximo da ética melliana, está também submetida a variações culturais. Esse fato foi muito bem observado por William James, para quem a variedade das experiências religiosas se explica pela variedade dos contextos culturais em que elas se inserem (JAMES, 1985, p. 487). É verdade que James está se referindo à experiência religiosa, mas o argumento se aplica, porque a experiência de contato com a transcendência, tal como descrita por Vieira de Mello, não é diferente de uma experiência religiosa. Desse modo, a universalidade que esse último atribui à perspectiva socrático-platônica não parece ser tão inquestionável quanto ele pretende. Por mais universais que sejam as questões colocadas e suas respectivas respostas, não encontramos nenhuma razão para que elas possam ser pensadas independentemente de seu contexto cultural específico. Acima de tudo, parecemos que elas não podem ser aplicadas a outras épocas históricas ou a outras culturas sem o apelo a

esforços fenomenais de adaptação, cujo resultado final fatalmente envolveria alterações tão profundas dos termos em que foram originalmente colocadas que as formulações originais se tornariam irreconhecíveis. Desse modo, o retorno fiel à visão socrático-platônica, que sabemos ter sido em última análise elaborada em termos gregos antigos para os gregos antigos, dificilmente poderia servir de paradigma para os brasileiros contemporâneos, cujas origens históricas e cuja situação cultural são completamente diferentes daquelas da Grécia Clássica. Reiteramos aqui que, pelo conhecimento que temos até o momento acerca das relações interculturais, a ideia melliana de uma forma de cultura universal e total, capaz de abranger todas as demais formas de cultura, ainda não encontrou condições de realizar-se e nem parece capaz de encontrá-las num futuro imediato. Trata-se provavelmente de um mito filosófico – fascinante, é verdade, mas pouco condizente com a realidade dos fatos.

Se tivesse a oportunidade de responder à nossa crítica, Vieira de Mello certamente nos acusaria de basear-nos no relativismo epistemológico e na abrangência da distinção entre *conhecimento essencial e empírico*. Mas o tipo de conhecimento que ele defende, participando ao mesmo tempo da dimensão essencial e da empírica, diminui sensivelmente a contribuição da razão e aumenta a dimensão subjetiva, representada pela emoção e pelo instinto. Isso não o invalida enquanto forma de conhecimento que gera convicções profundas em quem o experimenta, mas compromete irremediavelmente a sua universalidade, necessária para a aplicação a outras culturas com o objetivo de torná-las mais “maduras”. Esse conhecimento se aproxima da experiência mística e William James observa com razão que ela não confere autoridade epistemológica àquele que a vivencia, embora abra as janelas para a possibilidade de outras ordens de conhecimento (JAMES, 1985, p. 73; 423). O Vieira de Mello que contempla a Ideia do Bem, por mais universal que ela seja, está muito próximo do místico que entra em contato com o Absoluto: nenhum dos dois tem condições de justificar racionalmente o seu conhecimento, deixando o flanco aberto para o relativismo epistemológico. Nossa resposta não implica que estejamos rejeitando o conhecimento intuitivo de verdades elevadas nem que estejamos aderindo a essa forma de relativismo. A posição que defendemos se aproxima daquela de Humberto Maturana, para quem há dois tipos de caminhos explicativos: a) o da objetividade sem parênteses ou das ontologias transcendentais, que vê a realidade como algo independente do observador e de seu conhecimento dela, levando à crença de que essa mesma realidade é a fonte última de validação para as nossas explicações; b) o da objetividade entre parênteses ou das ontologias constitutivas, que vê a realidade como algo dependente do observador e de seu conhecimento dela, levando à crença de que essa mesma

realidade não constitui a fonte última de validade para as nossas explicações (MATURANA, 1999, p. 248 ss.). No primeiro caminho, que é o de Vieira de Mello, ficamos com uma realidade única, fonte de uma verdade única, fechando autoritariamente os olhos e os ouvidos para qualquer outra alternativa que se apresente como realidade. Essa perspectiva é condizente com o etnocentrismo europeu e seu pretensão universalismo. No segundo caminho, que é o nosso, ficamos com uma multiplicidade de realidades, cada uma das quais é fonte de verdade para quem a vivencia. O contato com realidades transcendentais ainda tem seu lugar aqui, mas ele fica restrito às condições culturais e não tem a universalidade que lhe é atribuída no primeiro caminho. Essa posição não envolve um relativismo epistemológico em sentido tradicional, mas antes a adoção de um princípio de relatividade segundo o qual os seres vivos possuem a capacidade de entrar em relações objetivas com o meio ambiente de maneiras diversas, produzindo mais de uma realidade e mais de uma verdade. Isso permite que aceitemos democraticamente a existência maneiras diferentes de ver o mundo, os valores e o conhecimento sem cair no temido relativismo. Essa perspectiva é adotada também por Walter Mignolo, para quem a objetividade entre parênteses corresponde a uma forma de desobediência epistemológica em relação à epistemologia etnocêntrica europeia, com o objetivo de descolonizar o pensamento dos povos submetidos de uma forma ou de outra ao poder colonial europeu e abrir o espaço da discussão filosófica para a consideração efetiva de alternativas não-europeias (MIGNOLO, 2011, p. 27; 61-2; 70-1; 90).

Isso posto, passemos agora ao problema da caracterização da cultura brasileira como dominada pelo estetismo. É verdade que a Europa se reduz para nós quase que integralmente ao romantismo francês do s. XIX? Seria de fato esse romantismo o responsável pela alegada influência preponderante das ideias renascentistas no Brasil? Isso significa que, embora devamos aos portugueses a língua e a religião, as nossas ideias e nossa maneira de sentir provém dos franceses? Para responder a essas questões, devemos lembrar inicialmente que Vieira de Mello reconhece que a ligação entre a cultura brasileira e o renascimento italiano não se deu através do renascimento português, que nos legou os ideais da Contra Reforma. Desde Richard Morse, sabemos que a Península Ibérica desenvolveu um tipo de modernidade *sui generis*, bastante diferente daquela ligada ao renascimento italiano, em que pesem as grandes navegações e descobrimentos realizados por espanhóis e portugueses (ver MORSE, 1988). É verdade que Morse concentra sua atenção na Espanha, mas seus argumentos podem ser aplicados, com poucas adaptações, ao caso de Portugal. E como ficamos isolados culturalmente no Período Colonial, isso significa que a única cultura que nos influenciou nessa época foi a portuguesa, principalmente na sua vertente ligada à literatura

edificante, uma vez que não tivemos universidades que estimulassem a investigação acadêmica. Desse modo, quando Pombal abriu Portugal para a influência das ideias europeias a partir do s. XVIII, principalmente para as ideias francesas, o Brasil caminhou na mesma direção. Vieira de Mello alega que isso aconteceu não por nossa escolha própria, mas essa afirmação exige qualificações. Com efeito, o Brasil da época, enquanto colônia de Portugal, apresentava também uma tendência para o ecletismo. Em virtude disso, a opção pelo ecletismo espiritualista francês foi a mais natural dentre as alternativas disponíveis. E como o ecletismo português significou igualmente a adoção de ideais iluministas na metrópole, esses ideais encontraram clima favorável no Brasil, principalmente sob a forma das ideias romântico-científicas do positivismo comtiano.

Quanto à alegação melliiana de que, com a política pombalina, o Brasil entrou num estado de orfandade que impediu o aparecimento entre nós de um catolicismo cultural por mais de um século, ela nos parece simplesmente falsa. A tese tradicional que afirma a ausência de religiosidade entre os brasileiros, defendida por inúmeros autores e também por Vieira de Mello, nos parece dogmática e fundada antes numa autoimagem negativa do que na observação criteriosa dos fatos. Nossos estudos do Período Colonial revelam que, antes mesmo da expulsão dos jesuítas, já existia no país um catolicismo cultural. Não chegamos a utilizar essa denominação, mas essa forma de catolicismo parece poder ser identificada sem maiores problemas com a matriz de pensamento cético-estóico-salvacionista predominante na época (ver MARGUTTI PINTO, 2003). É verdade que posteriormente tivemos um interstício culturalmente problemático desde a expulsão dos jesuítas, em 1759, até a chegada da Corte, em 1808. Mas o nosso catolicismo cultural continuou firme nesse período, fortalecendo-se durante o Império. Esse catolicismo pode não ter sido “cultural” no sentido europeizante preconizado por Vieira de Mello, mas refletiu adequadamente a nossa cultura em todos os seus diversos estágios. Ele só entrou em crise com a questão religiosa, no Império, e com a posterior separação entre a Igreja e o Estado, na República. Mas essa crise funcionou como um poderoso incentivo para o ressurgimento do espiritualismo com Farias Brito, que, por sua vez, motivou as diversas correntes do pensamento católico no Brasil do s. XX. Desse modo, parece muito arriscado dizer, como faz Vieira de Mello, que ficamos destituídos por mais de um século de uma consciência cultural católica e que isso levou a um divórcio entre língua e religião, por um lado, e ideias de cultura, por outro. Nessa perspectiva, o ornamentismo cultural denunciado por Vieira de Mello não decorreu desse divórcio. Na verdade, ele corresponde a um dos traços culturais mais marcantes do homem ibérico, mesmo na variante representada pelo colonizador lusitano tropical. E não nos parece ser o caso confundir um traço cultural com uma tendência filosófica.

Vieira de Mello pensa também que o romantismo francês do s. XIX foi um período pobre, tanto do ponto de vista intelectual como moral. Adotando esse romantismo, o Brasil teria partilhado desse empobrecimento. Não nos interessa aqui discutir a validade do romantismo francês¹. Mas não há dúvida de que o s. XIX brasileiro, ao adotar as ideias desse mesmo romantismo, representou um período de inegável crescimento cultural, marcado por tentativas de adaptação das ideias filosóficas francesas ao país, que abriu as portas para os posteriores desenvolvimentos observados no s. XX, envolvendo agora tentativas de adaptação de ideias filosóficas não-francesas à nossa realidade cultural. Em sua análise da contribuição de *Desenvolvimento e Cultura*, Luiz Alberto Cerqueira também vê o s. XIX como trazendo em si o fermento de futuras contribuições filosóficas e critica a avaliação melliana desse período de nossa história (CERQUEIRA, 2011, p. 182 ss.). Assim, provavelmente influenciado por uma visão pré-concebida da nossa evolução cultural, Vieira de Mello não consegue reconhecer as importantes contribuições de autores como Gonçalves de Magalhães, Farias Brito e Tobias Barreto. Mas é sobretudo a crítica de Vieira de Mello a Machado de Assis que se revela injusta e incorreta. Usando uma estratégia nitidamente nietzschiana, ele recorre a argumentos *ad hominem* contra Machado. Assim agindo, ele ataca o homem Machado e deixa de ver no escritor Machado da última fase não apenas as influências não francesas de Erasmo e Schopenhauer, mas também um grande cético ironista, comparável a Sócrates. É verdade que Machado não parece acreditar na Ideia Transcendente do Bem, preferindo refugiar-se na contemplação do Belo. Isso parece localizá-lo entre os estetas, mas o mecanismo psicológico envolvido nessa contemplação está muito mais próximo da matriz colonial de pensamento, que não está ligada ao princípio estético e sim ao ético. Em nossa interpretação de Machado, é o conflito entre os ideais morais e a dura realidade social que levam à contemplação schopenhaueriana do sofrimento em si, num procedimento análogo ao do brasileiro do Período Colonial, que, diante do mesmo conflito, era levado à contemplação de Deus. Nessa perspectiva, Machado se interessou pelo Brasil, mas muito mais pelo ser humano. Assim, a simples existência de um autor como Machado de Assis no s. XIX já põe em questão as teses mellianas da esmagadora presença do estetismo francês entre nós. Não foi sem razão que Vieira de Mello se sentiu obrigado a criticar e a desvalorizar um de nossos maiores escritores para defender a validade de suas próprias ideias.

Se as considerações acima estão corretas, então é equivocada a afirmação melliana de que a Europa se reduz para nós quase integralmente ao romantismo francês do s. XIX. Na verdade, a

¹ Mas a tese melliana de que, com Rousseau e o romantismo, a França se fecha à possibilidade de uma cultura baseada na ideia transcendente do Bem não nos parece inteiramente correta, tendo em vista o aparecimento, nesse país, de pensadores como Bergson e Teillard de Chardin.

presença da cultura portuguesa sempre foi muito forte entre nós, desde os inícios da colonização, fato esse que diminui a importância da influência puramente francesa. E no final do s. XIX e início do s. XX o leque se abriu para a presença entre nós das ideias de pensadores não franceses, como Haeckel, Weber, Marx, Kant, Heidegger, etc., diminuindo mais ainda o alcance da influência francesa. É certo que a pedagogia uspiana, baseada no estruturalismo francês, influenciou uma parte significativa dos cursos de filosofia no país, mas essa pedagogia estava mais interessada naquilo que supunha ser uma formação acadêmica adequada dos filósofos brasileiros do que na adesão ao princípio estético. E a ligação meliana entre as ideias do romantismo francês e as ideias do renascimento italiano é discutível. Com efeito, dadas as diferenças entre as circunstâncias histórico-culturais que geraram esses movimentos, pensamos ser muito difícil mostrar que as ideias desse romantismo repetem as do renascimento italiano. Pode haver entre os dois movimentos algumas analogias, é certo, mas dificilmente essas analogias poderão ser suficientes para interpretá-los como manifestações da adoção de um único princípio estético. Finalmente, a tese de Vieira de Mello de que nossa cultura sofre de uma forma de esquizofrenia, em que as nossas ideias e nossa maneira de sentir provêm dos franceses, enquanto a nossa língua e nossa religião provêm dos portugueses também se revela equivocada. As nossas ideias, a nossa maneira de sentir, a nossa língua e a nossa religião provêm todas elas dos portugueses. As ideias francesas foram aqui aproveitadas somente à medida que se revelaram úteis para resolver nossos problemas culturais específicos, envolvendo a adaptação da cultura lusitana aos trópicos. Assim, a presença do estetismo entre nós não nos parece tão forte como pensa Vieira de Mello. Nossos estudos revelam que brasileiro não é pouco sensível às qualidades menos visíveis da alma. Embora ele recorra à exteriorização de sentimentos, em virtude de seu temperamento culturalmente determinado, ele não a usa como garantia da existência de tais qualidades. Na verdade, nos momentos difíceis, ele se refugia na própria interioridade, buscando refúgio justamente nas qualidades menos visíveis da alma. Os pensadores brasileiros do Período Colonial confirmam isso. Os escritos de Vieira, Matias Aires, Marques Pereira e Souza Nunes mostram que nossas preocupações estavam voltadas para o conflito entre as qualidades espirituais e a vida moralmente degradada da Colônia, com uma forte tendência a superar o conflito através do contato com a transcendência divina.

Passemos agora a outro ponto. Como vimos, na discussão das nossas maneiras de encarar a cultura europeia, Vieira de Mello conclui que, embora enfrentando uma séria crise cultural, representada pela oposição entre os princípios estético e ético, o velho continente continua sendo a única fonte de cultura para nós brasileiros. Ora, os argumentos de Vieira de Mello nessa direção só

são válidos se suas premissas forem válidas. E, como mostramos, elas não são tão válidas assim ou pelo menos têm uma validade discutível. Não podemos nos esquecer de que os fundamentos teóricos e os critérios usados por Vieira de Mello para fazer essa avaliação são fundamentalmente europeus e que a sua aplicação ao caso brasileiro é equivocada. Temos aqui um caso particular de pensamento colonizado, em que, apesar das críticas feitas à atual situação da cultura europeia, a avaliação de nossa cultura ainda é feita a partir do quadro conceitual europeu, de tal modo que as soluções disponíveis só podem ser encontradas no interior desse mesmo quadro. Assim, a tese de Vieira de Mello de que falta ao povo brasileiro um *ethos* decorre da nossa conhecida autoimagem negativa e foi formulada dogmaticamente, como se fosse evidente por si mesma. Se depois de mais de quinhentos anos de existência o povo brasileiro ainda não tem um *ethos*, ele jamais o terá. Pensamos que Vieira de Mello está sendo precipitado ao fazer tal afirmação, que acreditamos baseada em uma visão não apenas superficial da nossa história cultural, mas também contaminada pelo ponto de vista etnocêntrico europeu. Nossos estudos da história da filosofia brasileira no Período Colonial mostram exatamente o contrário disso: temos um povo que, apesar das enormes inconveniências do pacto colonial que uniu à força três etnias completamente diferentes, construiu a duras penas um *ethos* próprio. Mas esse *ethos*, embora sofra uma clara influência da cultura europeia através do colonizador lusitano, precisa ser pensado em outros termos que não os estritamente europeus. A América Latina em geral e o Brasil em particular envolvem culturas que apresentam novidades quando comparadas com as culturas europeias. E tais novidades não são mais explicáveis a partir dos critérios europeus tradicionais. Podemos esclarecer isso através de algumas ilustrações. Costumamos dizer que a história do Brasil começa com a colonização portuguesa, uma vez que antes dela não havia registros escritos sobre a vida dos indígenas que habitavam o país. Ora, sem registro escrito, caímos na pré-história. Mas a distinção entre *história* e *pré-história* com base na existência ou não de registros escritos foi elaborada pelos europeus, sem qualquer consulta aos demais povos envolvidos. E como os europeus já possuem registros escritos, a distinção feita implica automaticamente uma concepção evolutiva da história, no interior da qual os europeus se encontram em um estágio mais avançado do que os povos categorizados como *pré-históricos*. Um outro exemplo está no marco de pedra que os portugueses assentaram na região de Porto Seguro, tomando posse das terras descobertas em nome de seu rei. Isso foi feito diante dos olhares curiosos dos indígenas, os verdadeiros proprietários daquelas terras, que não tinham consciência do que estava acontecendo. Para os portugueses, tratava-se de um ato legal, baseado na ciência do direito tal como concebida pelos europeus. Para os indígenas, embora eles não o soubessem na época,

tratava-se da apropriação indevida de seu *habitat* através da imposição de normas de direito que lhes eram completamente alheias e cuja principal função era servir de aviso para os demais predadores da época – ingleses, franceses, espanhóis e holandeses – de que aquela região já tinha sido tomada e estava fora dos limites disponíveis. Ao lado desses, muitos e muitos outros exemplos semelhantes poderiam ser dados. Mas não há espaço para isso. Basta que, a partir dessas reflexões, nos perguntemos que sentido faz tentar impor ao povo brasileiro, que surgiu em circunstâncias não-europeias, a visão filosófica socrático-platônica enquanto matriz fundante da cultura europeia. A pouca coisa em comum que existe entre a nossa cultura e a cultura grega clássica não parece justificar a viabilidade do projeto saudosista de Vieira de Mello.

As considerações acima nos permitem reavaliar a questão da posição histórico-cultural do Brasil, que Vieira de Mello considera privilegiada pelo fato de não ter sido moldada por nenhuma das forças que produziram o *ethos* das nações europeias contemporâneas. Supondo que estejamos realmente nessa posição, não seria o caso de levá-la às últimas consequências e avaliar a Europa pelo que ela é, sem concessões e sem recorrer a critérios europeus etnocêntricos? Não seria o caso de avaliar a cultura europeia sem o *parti pris* de que suas autênticas origens, representadas pela filosofia grega clássica, devem ser recuperadas enquanto constituem as origens de toda e qualquer cultura? Mais ainda: não seria o caso de “desprestigiar” a cultura europeia, mesmo nas suas origens gregas clássicas, para avaliar em pé de igualdade as demais culturas do mundo, aí incluídas aquelas em geral desprezadas pelos europeus, como as latino-americanas, africanas e orientais? Não teriam elas alguma contribuição significativa a oferecer, uma vez que foram em sua maioria exploradas e oprimidas pelos próprios europeus, cuja ambição e arrogância os lançaram em duas sangrentas guerras mundiais no s. XX, revelando assim o quão pouco civilizados eles o são? Não seria o caso de ouvir as culturas que até agora foram reduzidas ao silêncio em nome de sua pretensa inferioridade em relação à Europa? Parece-nos que Vieira de Mello está propondo, no fundo, o contrário do que pretende: que “desprestigiemos” a posição cultural privilegiada em que nos encontramos, despojando-a de suas vantagens, em benefício de um retorno àquilo que ele considera as raízes culturais europeias mais autênticas.

Para atingir a renovação ética da nossa cultura, Vieira de Mello argumenta que a formação de uma autêntica erudição brasileira, objetivo da pedagogia por ele proposta, se daria não através da competição com a erudição europeia, mas através de um trabalho humilde e obscuro de coleta de tudo aquilo que essa última teria a oferecer de notável. Esse material seria submetido a seminários universitários, objetivando a formação de uma reflexão crítica brasileira. Vieira de Mello reconhece

que sua proposta poderia ser interpretada como uma decisão a favor da imitação, do artificialismo e da alienação. Mas, como vimos, ele pensa que suas reflexões fornecem os elementos necessários para a conclusão contrária, segundo a qual a postura alexandrina estaria na base da opção pela criatividade na cultura brasileira. Paradoxalmente, a proposta de Vieira de Mello está muito próxima da já mencionada pedagogia exegético-estruturalista da USP. Os docentes daquela instituição, nos inícios da história do seu departamento de filosofia, sob a liderança de Oswaldo Porchat, recomendaram a necessidade da adoção do método estrutural de interpretação de textos de pensadores europeus para a formação acadêmica adequada dos pesquisadores brasileiros da área de filosofia, até então considerados autodidatas, filoneístas e teoricamente desastrados. Essa proposta gerou entre nós uma legião de comentadores fascinados pelo universalismo etnocêntrico europeu e desinteressados pela realidade do país. A proposta de Vieira de Mello parece avançar na mesma direção, só que de maneira mais colonizada e restritiva do que a da USP, uma vez que essa última está aberta ao estudo exegético de pensadores modernos e contemporâneos, enquanto a primeira só valoriza o estudo exegético de pensadores gregos clássicos. Em nossa opinião, a preparação dos filósofos brasileiros em termos de uma exegese crítica seja dos autores europeus e norte-americanos em geral, como preconiza a USP, seja dos autores gregos do período clássico em particular, como preconiza Vieira de Mello, dificilmente atingirá a formação de uma consciência crítica brasileira que serviria de base para o exame das grandes questões que preocupam nossa sociedade. Temos de ir além disso, examinando criticamente todas as contribuições filosóficas disponíveis nas diferentes culturas, através de discussões que promovam não a exegese e sim o pensamento independente. Temos de encontrar alguma pedagogia que simultaneamente desestime o nosso fascínio pelo pensamento europeu e estimule o pensamento autônomo e o diálogo entre os pensadores brasileiros. Os exegetas brasileiros precisam perceber que as ideias de Vieira de Mello, por mais controversas que seja, são mais importantes para nós do que as ideias dos filósofos clássicos europeus ou norte-americanos. Parece que deveríamos inspirar-nos de algum modo no ideal do nosso movimento modernista. Com efeito, não nos parece que esse movimento se baseie num ideal de imanência tal que todos os elementos de origem cultural europeia sejam suprimidos. O caso da antropofagia pode funcionar como um forte contraexemplo para o argumento melliano, uma vez que se baseia na ideia não de suprimir a contribuição europeia, mas de incorporar aquilo que ela possa oferecer de útil à nossa cultura, com as devidas adaptações. Só assim teremos condições de buscar por uma autonomia intelectual que só será atingida quando reconhecermos que a Europa não tem muito mais a nos oferecer do que as diversas outras culturas do mundo, que estão aí para serem todas deglutidas

antropofagicamente.

Referências:

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios. Transgressão e Transigência na Sociedade Urbana Colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

CERQUEIRA, Luiz Alberto. O ético e o estético: a ideia de cultura ética como problema. *Estudos Filosóficos*, DFIME – UFSJ, São João del Rei, 2011, n. 7, p. 179-186.

CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História das Ideias no Brasil. O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Ed. with an introduction by M E. Marty. N. York, Penguin Books, 1985.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O Problema da Filosofia no Brasil. *Síntese*, v. 11, nº 30, 1984, p. 11-25.

MARGUTTI Pinto, P. R. Aspectos da visão filosófica de mundo no Brasil do Período Barroco (1601-1768) In: *O filósofo e sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: Unicamp, Coleção CLE, v. 36, 2003, p. 337- 396.

MATURANA, Humberto. Realidade: a Busca da Objetividade, ou a Procura de Um Argumento Coercitivo. In: Magro, C. et al. (Orgs.) *Humberto Maturana. A Ontologia da Realidade*. 1ª Reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 244-326.

MORAIS, Regis de. *Cultura Brasileira e Educação*. São Paulo: Papirus, 1989.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham and London: Duke University Press, 2011.

_____. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blacwell Publishing, 2005.

MORSE, R. M. *O espelho de Próspero. Cultura e ideias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

PEREIRA DA SILVA, Sérgio. Estética e ética em Kierkegaard: inferências para a cultura pedagógica do Sudeste Goiano. *Educação e Pesquisa*, S. Paulo, mai/ago 2011, v. 37, n. 2, p. 293-306.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga. II. Platão e Aristóteles*. Trad. H. C. de Lima Vaz e M. Perine. São Paulo: Loyola, 1994, v. 2.

VIEIRA DE MELLO, Mario. *Desenvolvimento e cultura. O problema do estetismo no Brasil*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. *Nietzsche. O Sócrates de nossos tempos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Instituto de Estudos

Políticos e Sociais, 1985.

_____. *O cidadão. Ensaio de Política Filosófica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

_____. *O conceito de uma educação da cultura. Com referência ao estetismo e à criação de um espírito ético no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *O homem curioso. O problema da exterioridade na filosofia de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

_____. *O Humanista. A ordem da alma no indivíduo e na sociedade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

Mario Vieira de Mello's ethical view

Abstract: The paper presents some of the main aspects of Mario Vieira de Mello's Socratic-Platonic ethical view. This view is considered in its opposition to the Aristotelian perspective, as well as in its applications both to European culture and Brazilian culture. An evaluation of the Melleian view is also made, mainly with respect to the validity of his proposal of returning to classical greek philosophy and with respect to the validity of its application to the Brazilian case. The Melleian thesis that contemporary Brazil is dominated by the aesthetic principle is challenged, as well as the Author's ethical-pedagogical proposal to the country.

Keywords: Vieira de Mello; ethical principle; aesthetical principle; Socratic-Platonic view; Brazilian culture.

Data de registro: 31/05/2013

Data de aceite: 23/08/2013