

Da Crise do Moderno Conceito de História para a “Educação Patrimonial Ético-Humanista”

ARTUR JOSÉ RENDA VITORINO*

1.

Como a moderna concepção de História se definiu em meio a uma consciência de crise intrínseca à própria modernidade, primeiramente notamos que crise é um tema muito comum para o homem contemporâneo e o seu mundo, dentro de todas as suas complexidades. Crise, no entanto, enquanto léxico, é uma velha palavra. Este termo vem do grego "Krisis", e significava separação, divisão, abismo, e, também, juízo, decisão. “Krisis” também é derivada do verbo "Krinein". Deste modo, crise e crítica são irmãs siamesas. Isto se torna evidente quando a crítica vem sob a forma de ambigüidade e duplicidade, apresentando dificuldades em vislumbrar o devir, apesar de não aceitar o mundo, as coisas e os valores presentes. Ainda quanto à crise, para Mario Vieira de Mello “a posição dialética é o sinal infalível de que uma época está em crise” (Mello: 1986, 271). Quando enfrentamos uma situação cuja retórica procura inverter dialeticamente os sinais para provar o que bem se entende e se quer, mas não a verdade do mundo e das coisas que nos cercam, isso nos revela o quão é importante a seguinte afirmação de Mario Vieira de Mello.

E as crises existem quando o que é apenas possível pretende se substituir ao que é verdadeiramente real. Mas podemos também dizer que as crises surgem justamente quando se exaurem as fontes de credibilidade onde vão se alimentar as verdades expostas por um método direto: quando a verdade que nós é comunicada de modo direto não mais nos convence (Mello: 1986, p. 271).

Este seria o caso da crise do moderno conceito de História. Nota-se: o que está em crise é o moderno conceito de História, e não o conceito de História. Mas não estaria também em xeque a idéia de que a *imagines mundi* do Ocidente se realiza na história? Senão, vejamos.

* Doutor em História pela UNICAMP e professor pesquisador da Faculdade de História da PUC-Campinas.

Quando nos remetemos à crise do moderno conceito de História, queremos dizer que o que está em crise é a aceção da História como *processo*, compreendendo-o como uma força às vezes tênue mas inexorável que liga o futuro ao presente e ao passado. Mais especificamente, está em crise a filosofia da história concebida especialmente a partir de Kant, Hegel e Marx. É a ideia (na aceção kantiana do termo) de que a ação humana na sua faina diária - mas imperceptível aos olhos contemporâneos - tem um sentido que conecta as ações humanas passadas às suas plenas realizações (da potência ao ato) rumo a um fim que lhe é intrínseco. Desta forma, primeiramente Kant, e depois Hegel e Marx, estes três filósofos da história inseriram a história das ações humanas na doutrina teleológica da natureza, pois para eles as disposições naturais da história estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim. Para Marx, p. ex., esse fim seria a instauração de uma sociedade sem classes.

Como contraponto à filosofia da história inaugurada por Kant, como mostrou Nader (2000), foi Ranke quem sintetizou os problemas, de ordem moderna, para a consecução do conhecer histórico: na correspondência discursiva entre as palavras historiadoras e as coisas históricas. Em seu “Prólogo” de *História dos Povos Latinos e Germânicos* de 1824, Ranke escreve que:

Existem nobres modelos sobre o modo de tratar os problemas históricos, modelos antigos e alguns – não se pode deixar de reconhecer – novos. Porém é certo que não nos atrevemos a imitá-los. Seu mundo era outro. Todos eles se inspiram num sublime ideal: o dos fatos mesmo, em sua compreensibilidade humana, em sua unidade e em sua plenitude. Este ideal vale também para nós, mas sei muito bem o quão longe estou dele. Uma pessoa se esforça por alcançá-lo, aspira a ele; porém, tardiamente, dá-se conta de que não o conseguiu (RANKE: 1996[1824], p. 4-5).

Deste modo, o “Prólogo” rankeano apresenta a história como história moderna, pois além de instaurar uma crítica aos “nobres modelos teóricos [antigos e novos]”, ele assinala, “tardiamente”, uma característica marcante da modernidade: “a percepção das insuficiências da linguagem como instrumento de percepção da experiência” (Nader: 2000, p. 5). Para Nader (2000), foi Ranke o autor historiador de mais forte retórica a mostrar o frustrado empreendimento de buscar narrar as coisas tal como elas efetivamente ocorreram (*wie es eigentlich gewesen*). A sua ironia não foi detetada (ou compreendida) por diversos leitores de sua obra, que o interpretaram erroneamente

como um autor positivista. Assim, Ranke procurou se livrar das amarras impostas pela filosofia da história ao ofício do historiador, quando este busca, por meio da linguagem, estabelecer a correspondência entre as coisas históricas e as palavras historiadoras.

Para Ranke, o moderno conceito de História já nasceu em crise, como uma crise própria das limitações do conhecimento moderno. Em outras palavras, Ranke havia percebido que não havia uma homologia e nem sequer uma possível adequação entre estruturas lógicas e estruturas fáticas, pois a realidade é ilimitada e não tem como ser apreendida pela limitada linguagem humana. Por isso, os fatos experiencializados da realidade, que fracamente poderiam ser tão somente descritos, o nexos da história seria meramente obra retórica do historiador. A inadequação entre estrutura fática e estrutura lógica revelou que a correlação lógica dos fatos não traria à tona um sentido que estaria interno ao próprio acontecer. Tal sentido seria o resultado da retórica narrativa do historiador, e não que o sentido seria como o rastilho de uma essência intrínseca à realidade e, desta forma, tal sentido/essência permitiria ser captado pelo sujeito cognoscente quando este se debruçava a estudar a ação humana na sua relação entre o futuro, o passado e o presente.

O ensino de História também absorveu essa crise. Deste modo, pelo menos três paradigmas estão sendo presentemente contestados: a) de que a história é um meio de nós aprendermos com o passado e, assim, evitar que esses mesmos erros se propaguem na sua contemporaneidade; b) o paradigma da história identitária-militante, pela qual os alunos ao estudarem história compartilhariam e incorporariam o senso crítico de se perceberem como sujeito e não objeto da ação humana pregressa, contemporânea e futura a fim de, após adquirir internamente essa consciência, agiriam para alterar o *status quo* vigente; e, por fim, o paradigma nacionalista, de que a disciplina história baseada no estudo da biografia da nação se tornou, nas últimas décadas do século XX, como algo próprio da historicidade do século XIX.

Especialmente no diz respeito ao ensino de história, o estudo da história com o estudo da biografia da nação, na qual se incute a idéia a ser naturalizada de que somos o que somos porque fazemos parte de uma determinada nação, esse estudo não foi inteiramente descartado pela ideologia da “razão de Estado” para se legitimar como a guardiã da memória coletiva portadora de sentidos para os seus membros constituintes.

Ainda quanto ao ensino de História do Brasil, autores como Varnhagen, Capistrano de Abreu, Euclides da Cunha, Affonso Celso, Paulo Prado, Alcântara Machado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior estão presentes direta ou indiretamente na faina diária de se ensinar o que é o Brasil, difundido nos livros didáticos, paradidáticos e nos bancos escolares. De nossa ótica, todos os autores nomeados acima, em suas respectivas obras, foram influenciados (ou procuraram se livrar da influência) da fundação do mito (no sentido antropológico do termo) da harmoniosa miscigenação racial da identidade nacional brasileira primeiramente proposta por von Martius (1843). E como *Raízes do Brasil* foi a obra dentre os autores acima que mais procurou se desvencilhar dessa influência de von Martius, faremos uma leitura de *Raízes do Brasil* desta perspectiva dela propor uma outra forma de se pensar a história do Brasil.

2.

Com o seu programático texto intitulado “Como se deve escrever a História do Brasil”, escrito pelo naturalista Karl Friedrich von Martius, e publicado pela primeira vez na revista do IHGB em 1845, o cerne da singularidade da história do Brasil, “país que tanto promete”¹, no rol da História das civilizações (e história grafada com H maiúscula teria vínculo com o vocábulo *Geschichte* [História] de matriz kantiana²) seria que no Brasil foi formada uma população a partir da convergência e mescla “de um modo particular de três raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica”. A partir da “reunião e contato de tão diferentes raças humanas, podemos avançar que a sua história se deverá desenvolver segunda uma lei particular das forças diagonais” (Martius [1845] 1982, 87). Esse texto de von

¹ Nota-se como a perspectiva de uma potência que deverá desabrochar positivamente em um futuro próximo, de forte teor ufanista desenvolvido em Affonso Celso, já se encontra no texto de von Martius. Na primeira edição de *Raízes do Brasil*, de 1936, o livro principia com esse mesmo otimismo presente em Martius e em Affonso Celso.

² Para Kant (1784), o vocábulo **Historie** conota disciplina do entendimento, e a **Weltgeschichte** é o discurso sobre o sentido necessário da história; no sentido de uma escatologia da moral laicizada. O que o diferencia de Martius, que ora apresenta um sentido da história de cunho transcendental religioso, ora o sentido da história é uma homologia à estrutura natural das coisas: elas nascem, crescem e perecem. E foi desta última forma, interpretando a vida dos povos a partir da idéia de ciclos vitais, oriundos da biologia, que o naturalista Martius interpretou o momento da decadência da história dos índios no território americano quando da chegada dos portugueses à América. Por outras influências, a noção de decadência é central na obra de Paulo Prado.

Martius inaugura, de forma simbólica, as seguintes perspectivas que serão desenvolvidas posteriormente pelas obras historiográficas:

- a) a forte constituição simbólica da identidade nacional brasileira como uma “mescla” das três raças: a miscigenação no sentido racial, étnica e cultural;
- b) a contribuição histórica de cada uma das três raças na constituição da História do Brasil, especialmente “o sangue português, em um poderoso rio, [que] deverá absorver os pequenos afluentes das raças índia e etiópica”, pois o português, “como descobridor, conquistador e senhor” [...], “deu as condições e garantias morais e físicas para um reino independente; que o português se apresenta como o mais poderoso e essencial motor” para a consecução da “vontade da providência [que] predestinou ao Brasil esta mescla” de raças “para alcançar os mais sublimes fins na ordem do mundo”.

A partir dessas duas perspectivas, é possível salientar os seguintes pontos: 1º, a metáfora mecânica: cujo motor mais forte e por isso principal, o português, impôs a continuidade da história ibérico-européia à formação histórica do Brasil – tema presente de Varnhagen a Caio Prado Júnior; 2º, o tema da Ordem da História como o desdobramento imanente da ordem transcendental na sua atualização teleológica (uma espécie de teleonomia imanente ao corpo do acontecer); 3º, a noção de conciliação (ou mesmo os clichês cordialidade, bondade, polidez) como a resolução da “lei particular das forças diagonais”, cuja fórmula foi transformada por Gilberto Freyre na lei “do equilíbrio entre os antagonismos” gerador da “democracia social” no período colonial da formação do Brasil; 4º, de como de Varnhagen, passando por Euclides da Cunha, Capistrano de Abreu, Affonso Celso, Paulo Prado, Alcântara Machado e Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior – mas com mais forte influência em *Casa Grande & Senzala* – esses autores, em vários aspectos, estruturaram os seus respectivos textos sobre a formação do Brasil conforme a sugestão de von Martius; e 4º, como Sérgio Buarque de Holanda (doravante S.B.H.) por meio de *Raízes do Brasil* buscou atribuir ênfase somente ao aspecto institucional (no sentido cultural) para romper com essa tradição interpretativa da “miscigenação” legada por von Martius de atribuir sentido à história da formação da identidade nacional brasileira por meio da tríade meio/raça/cultura. Vale

ressaltar que tal busca de rompimento foi eivado de ambigüidades – cujo *maelström* de *Raízes do Brasil* o torna similar ao de *Os Sertões*.³

Em *Os Sertões* o movimento da história mostra uma bipartição litoral/sertão trágica que resultou inexoravelmente em uma guerra do litoral contra o sertão. Essa guerra não resolveu o impasse, pois o litoral apresentava-se temporalmente superior ao sertão, porém racialmente era mais fraco do que os seus oponentes do interior. Aqui o movimento dialético da História não suprimiu o problema gerado por ele mesmo; pelo contrário, agravou ainda mais o antagonismo do litoral *versus* sertão. É o tema do brasileiro que se sente alienado de si mesmo: o eterno desterrado em sua própria terra! E tal resolução – a construção histórica da identidade nacional - não é utópica, e sim **ucrônica**, pois não prescreveu a si mesma nenhum prazo.

O desterro somente será resolvido quando as coisas históricas entrarem nos eixos: quando a ambigüidade temporal for anulada, em um movimento histórico **ucrônico**. Nas palavras de Euclides da Cunha:

Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que palejam reflexos da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos de chofre, arrebatados na caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço da nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimo; respigando, em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe nos códigos orgânicos de outras nações, tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências da nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos ... (CUNHA: 2000 [1902], p. 317)

Quanto ao exposto em *Raízes do Brasil*, a identidade nacional tecida desde a chegada da cultura européia completar-se-á aqui o seu ardil no momento de ultrapassagem do Iberismo pelo americanismo – americanismo este que não é autóctone, mas o resultado do **devir dialético** da história em nossas plagas. E tal como em *Os Sertões*, em *Raízes do Brasil* será a ação humana no tempo histórico que anulará

³ Salvo indicação contrária, João Cezar de Castro ROCHA foi o primeiro estudioso a nos chamar a atenção de uma certa ressonância do exílio tematizado por Euclides da Cunha em Sérgio Buarque de Holanda. Cf.: Rocha, João Cezar de Castro. *O exílio do homem cordial: ensaios e revisões*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2004, caps. IV e V.

a própria ação histórica: os vetores de ações culturais presentes no tempo nos revelarão dialeticamente o seu desfecho por meio de uma **ucronia**, por que não prescreveu a si mesmo nenhum prazo.

O *maelström* de *Raízes* está em que nós, brasileiros, somente nos identificaremos conosco mesmo em devir. Ou seja: somente seremos autênticos brasileiros quando ultrapassarmos o nosso passado histórico. A superação/supressão (no sentido da *Aufhebung* hegeliana) da sociedade brasileira advirá da oposição desenvolvida do mundo urbano sobre o mundo rural. Para SBH, a dialética (à maneira hegeliana) mostrará a prosa da História brasileira: o Brasil passará a ser historicamente Brasil quando as instituições legadas pela tradição ibérica sofrerem totalmente a ação corrosiva do tempo, pois aquela sociedade de antanho já nasceu mergulhada inteiramente no tempo da História por ter interiorizado o devir; e só onde há oposição desenvolvida (no caso: mundo rural *versus* mundo urbano), pode o tempo inscrever-se na ossatura do processo. Portanto, a dialética sergiobuarquiana de forte influência hegeliana apontava para um telos otimista: há uma intrínseca tendência de o mundo urbano abafar e, por fim, aniquilar o mundo rural e os seus males – inclusive a cordialidade de fundo rural da família patriarcal oligarca tão bem descrita a partir de *Casa Grande & Senzala*.

O método de exposição de S.B.H. é ambíguo, pois se em praticamente todos os capítulos o Autor emprega em sua análise o nominalismo historista, especialmente no último capítulo de *Raízes do Brasil* - sugestivamente denominado de “Nossa Revolução” – ele argumenta retoricamente por meio do essencialismo dialético hegeliano. E tais análises são intrinsecamente antagônicas entre si, porque projetam as ações humanas e seus resultados diametralmente opostos: a primeira de forma aberta e a segunda, fechada. O nominalismo historista, cujo busílis consiste em pensar que os resultados das ações humanas no passado reverberam no presente mas mantém em aberto o sentido do vir a ser, delimitando que os acontecimentos são como um campo de força que cintilam a sua **presença** a partir da sua **intensidade** no tempo (a tríade santoagostiniana: o presente-passado, o presente-presente, e o presente-futuro); o essencialismo dialético hegeliano apresenta o mundo de forma que o movimento de uma essência gera necessariamente o seu contrário, que, por sua vez, recoloca a essência em

um patamar outro e superior ao qual se encontrava. As coisas são porque são ao serem modificadas na ordem do tempo.

Do primeiro capítulo ao sexto de *Raízes do Brasil*, impera na análise de S.B.H. a “lei do fluxo e refluxo”, de forte influência de Vico, conforme já nos mostrou Maria Odila Leite da Silva Dias (DIAS: 2002, p. 907-914). No entanto, no seu último capítulo intitulado “Nossa revolução”, o Autor, para dar consistência à sua escrita militante modernista de que as raízes ibéricas de nossa cultura seriam ultrapassadas por um estilo novo então denominado de americano, ele emprega o essencialismo dialético hegeliano com o fim de nos esclarecer ideologicamente que são os “movimentos, no fundo”, que nos permitem entender e dar sentido histórico “de algumas convulsões de superfície, que os historiadores exageram frequentemente em seu zelo, minucioso e fácil, de compendiar as transformações exteriores da existência dos povos”. De acordo com S.B.H., a Abolição representaria “o marco mais visível entre duas épocas”, ao dar visibilidade ao um “novo sistema, com seu centro de gravidade não já nos domínios rurais, mas nos centros urbanos”. Neste sentido, S.B.H. afirma que a

negação do liberalismo, inconsciente em um Rosas, um Melgarejo, um Porfírio Diaz, afirma-se hoje como corpo de doutrina no fascismo europeu, que nada mais é do que uma crítica do liberalismo na sua forma parlamentarista. Erigida em sistema político positivo. Uma *superação* da doutrina democrática só será efetivamente possível, entre nós, quando tenha vencida a *antítese* liberalismo-caudilhismo (HOLANDA: 1956 [1936], 264-265. Destaques meus).

Afinal, assinala S.B.H., “lembramos de que a história jamais nos deu o exemplo de um movimento social que não contivesse os *germes de sua negação* – negação essa que se faz, necessariamente, dentro do mesmo âmbito” (HOLANDA: 1956 [1936], p. 264. Destaques meus).

Nota-se: o Brasil se urbanizou, porém a herança rural não foi suprimida e nem mesmo decantada pela cultura urbana. A idéia de matriz weberiana - e tão cara a S.B.H. - de que é na cidade que as civilizações nascem e florescem, mostrou-se errada na História do Brasil. A vida rural ainda persiste na psique do homem urbano brasileiro: por ironia da própria história, o homem cordial, tal como foi conceituado por S.B.H., continua vivo em nossa cultura.

São bastante conhecidas as frases que se seguem do livro *Raízes do Brasil*, mas mesmo assim vou citá-las a fim de em seguida cotejá-las com as críticas realizadas por Mario Vieira de Mello sobre o quanto a descrição estética do “Homem cordial” obnubila *intencionalmente* o problema de uma compreensão ética da realidade brasileira. Seria mais um caso de amoralismo oriundo de uma concepção estetizante de perceber e expor a realidade (à maneira de análise weberiana de buscar não realizar nenhum julgamento de valor por meio de tipos ideais); ou seria o caso da ética dos imorais sob a proteção do mito da ética política que dissimula a sua aversão pela moral? Estamos propensos a assinalar que se trata do primeiro caso. Senão, acompanhemos no parágrafo seguinte as críticas de Mario Vieira de Mello (1963, p. 151-153) endereçadas a S.B.H.

No debate de idéias travadas entre Cassiano Ricardo e S.B.H. em torno das opiniões manifestadas por esse último a respeito do homem cordial, S.B.H. afirma em *Raízes do Brasil* que “pela expressão cordialidade se eliminam aqui, deliberadamente, os juízos éticos e as intenções apologéticas a que parece inclinar-se o senhor Cassiano Ricardo quando prefere falar em bondade ou homem bom”. E, ainda de acordo com S.B.H., a cordialidade, “a lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade”, devem ser investigadas de uma perspectiva científica, no sentido de situar o fenômeno da cordialidade brasileira de maneira inteiramente objetiva. Mas justamente, é a crença na viabilidade de um tal propósito que é indicativa, pois ou a cordialidade são virtudes éticas ou deixam de ter uma significação positiva. Afinal, o fenômeno tem ou não raízes éticas? A dificuldade de S.B.H. em não realizar esse percurso parece consistir em que no seu modo de entender, a atividade ética está necessariamente ligada a qualquer coisa de coercitivo, a mandamentos e sentenças, a um triunfo do espírito sobre a vida. A afirmação do ético implicaria para ele uma negação das qualidades emocionais do fenômeno. Apesar de seu desejo de ser imparcial e objetivo, S.B.H. ao ver as condições sociais criadas pelo patriarcado rural brasileiro (mundo esse historiado por via de uma forte retórica por Gilberto Freyre [1933]) a origem do fenômeno da cordialidade, manifesta claramente o fato de estar desprovido do equipamento espiritual necessário para situar aquele fenômeno dentro de um contexto geral de cultura. Agora, por que não se afigurou indispensável a S.B.H. situar o fenômeno da cordialidade brasileira dentro de um contexto geral de cultura? Uma resposta parece cabível no caso: se esse contexto

não emergiu ao seu horizonte é porque ele próprio se situava dentro dos contornos de um tal contexto. Em outras palavras: se S.B.H. com a expressão cordialidade eliminou deliberadamente os juízos éticos e as intenções apologéticas da sua concepção do homem brasileiro e se , por outra parte, não compreendeu que havia a possibilidade de fazer intervir o elemento **estético** na sua interpretação do problema constituía a solução que então se impunha, a razão disso só poderemos encontrá-la no fato de estar o autor de *Raízes do Brasil* de tal modo identificado com uma maneira estetizante de compreender o mundo que lhe falta o recuo necessário para distinguir o fenômeno da cordialidade brasileira a manifestação inequívoca de uma cultura determinada pela idéia do Belo. Se a cordialidade do homem brasileiro não lhe parece indissolivelmente ligada a um tipo de cultura determinada pela idéia do Belo é porque a noção de um tal tipo de cultura não emergiu ainda ao seu nível do horizonte visual. E isto quer dizer que ele próprio é um representante deste tipo de cultura e, por conseguinte, o considera como o único tipo possível e imaginável. O que caracteriza a personalidade do homem brasileiro não é a bondade, com quer Cassiano Ricardo, ou a cordialidade como pretendeu, pelo menos durante algum tempo, S.B.H. O que influencia a nossa cultura é uma tendência estetizante, que faz com que nossa compreensão da vida seja realizada através de um ponto de vista meramente estético. Ou seja: esses valores não são traduzidos em atos verdadeiramente bons, generosos ou cordiais, eles são somente atos teatralmente espalhafatosos e de fachada. A tendência estetizante presente na vida espiritual dos brasileiros é uma marca a mostrar como somos “homens de palha” - nas palavras de T. S. Eliot.

Nesse sentido, o exame da situação da cultura brasileira realizado em *Raízes do Brasil*, o problema do nosso relacionamento cultural com a Europa continua inexplorado, pois aquela análise estava presa à renovação cultural modernista de 1922 que ratificou a tendência estetizante do romantismo do século XIX. Por isso, essa obra não foi capaz de elucidar o conflito existente entre o princípio ético e o princípio estético existente na Europa, que, a partir do século XVI, encontrava-se dividida, dilacerada entre duas tradições antagônicas: a tradição estética do Renascimento italiano e a tradição ética da Reforma de Lutero (MELLO: 1963).

3.

Afinal, a harmoniosa miscigenação racial brasileira é um mito? E sob qual conceito de mito? E em que medida, a percepção advinda das insuficiências do conhecimento moderno – especialmente quanto à defasagem entre a representação das coisas, de um lado, e as coisas como elas são, de outro – conduz o historiador a uma espécie de um impulso inato para a mitologização, impulso este defendido, p. ex., por Lévi-Strauss (n’ *O Pensamento Selvagem*, no capítulo designado “História e dialética”) e Hayden White (n’ *Os Trópicos do discurso*)?

Para Hayden White, a história é uma narrativa, e como tal é um artefato cultural produzido para uso mítico. Ou seja, todo e qualquer historiador olha o passado segundo suas próprias concepções, concepções essas eivadas de representações, juízos de valor e ideologias. Essa situação, na qual se encontra o narrador da história, é irremediável, e nem mesmo quando se lhe é dado acesso ou controle disso, o mesmo encontra-se envolvido por optar – consciente ou inconscientemente – por um *trópico* da linguagem que lhe imprimirá o sentido (uma teleonomia) ao seu enredo. Desta forma, há um hiato impossível de ser resolvido concretamente entre a representação das coisas, de um lado, e as coisas como elas são, de outro. Tal paradoxo, presente na forma moderna de história, já havia sido “tardamente” percebido por Ranke! (Cf.: NADER: 2000, 5-7.)

A etnologia de Lévi-Strauss o levou a mostrar que mesmo os povos “selvagens”, que se mantêm num nível mínimo de subsistência, em condições materiais muito duras, eles são perfeitamente capazes de pensamento desinteressado. E por desinteressado, ele quer significar um modo intelectual de compreensão *total* do universo. “Isto é - afirma Lévi-Strauss – trata-se de um modo de pensar que parte do princípio de que, se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma” (Lévi-Strauss: 2007, 29). Assim, apesar de considerar que essa ambição totalitária da mente selvagem ser bastante diferente dos procedimentos do pensamento científico – que desde os séculos XVI, XVII e XVIII endossaram a idéia de que a ciência podia existir se voltasse costas ao mundo dos sentidos, pois o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos – Lévi-Strauss pensava que,

nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem

por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível -, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político. Mas, apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas já não como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da mitologia (Lévi-Strauss: 2007, p. 56).

Se até agora houve um divórcio entre o pensamento científico e aquilo que Lévi-Strauss denominou de lógica do concreto, para ele também há de se levar em consideração que tanto a mitologia quanto a história tentam descobrir se há uma ordem por detrás daquilo que se nos apresenta como uma desordem: “é absolutamente impossível conceber o significado sem a ordem” – completa Lévi-Strauss (2007, p. 26). Desta forma, falar

de regras e falar de significado é falar da mesma coisa; e, se olharmos para todas as coisas da Humanidade, seguindo os registros disponíveis em todo o mundo, verificaremos que o denominador comum é sempre a introdução de alguma espécie de ordem. Se isto representa uma necessidade básica de ordem na esfera da mente humana e se a mente humana, no fim das contas, não passa de uma parte do universo, então talvez a necessidade exista porque há algum tipo de ordem no universo e o universo não é um caos (Lévi-Strauss: 2007, p. 23).

Caso se compreenda que o mito é um tipo de pensamento “desinteressado” (na acepção de Lévi-Strauss) - pelo qual se procura produzir uma compreensão do mundo que envolve os povos “selvagens/primitivos”, a sua natureza e a sociedade em que vivem, pensamento este assentado no pressuposto de que se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma - a harmoniosa miscigenação racial brasileira foi um mito forjado por von Martius, que procurava com a História dar uma *unidade* à recém nação brasileira. Tal unidade histórica era mais um elemento ideológico da “direção” saquarema tramado no século XIX - como a denominou Ilmar R. Mattos (1987, 129-191). Assim como a urdidura da unidade nada mais era do que o resultado do princípio de que se não se compreende tudo, não se pode explicar coisa alguma.

Ainda nessa perspectiva, as narrativas históricas que tem a pretensão de seguir o esquema das ciências clássicas e modernas também tendem a falar da História como mito ou impulso para mitologização. Isto porque os realizadores da ciência moderna

simulam um ideal que o sistema dinâmico deve realizar: a rigor, este sistema compõe uma visão fechada do mundo, sem conceder espaço algum a uma realidade que lhe seria externa. Definida a lei que regula a evolução do sistema, em qualquer instante no tempo cada um dos pontos carrega em si uma gama de informações suficiente para se conhecer o processo: a estratégia primordial do sistema dinâmico é que cada estado confesse a verdade sobre todos os demais, e que todas as posições possam se entredizer. O ideal deste sistema moderno converge com uma esperança do ser humano de conhecer a totalidade de seu passado e de seu futuro, enfim, com a ambição humana de esquadrihar o conjunto dos processos que o rodeiam (NADER: 1991, p. 248).

Há como fugir do problema de se falar da História como mito ou impulso para mitologização? Sim, desde que se considere que não há como conhecer *todo* o passado e suas respectivas determinações, e muito menos considere possível definir, por meio da pesquisa, um conjunto teórico capaz de estabelecer a previsibilidade máxima e completa dos comportamentos do objeto de estudos: seja ele a Natureza ou o próprio Homem na relação natureza-cultura.

4.

Se a *Historia Magistra Vitae* foi dissolvida pelo *topos* da modernidade, se o conhecimento histórico não nos oferece nenhuma garantia na arte da conjectura; então, como explicar aos nossos filhos [e alunos] “para que serve a história” (BLOCH: 2001)?

Mudemos a indagação: quem se incumbirá de preservar o patrimônio cultural da humanidade? Quem possui aptidões para essa tarefa? Como elevar a sensibilidade das pessoas, de grupos, nações que estejam comprometidos com o presente mas que também compreendem a função do passado na formação cultural de uma nação?

A tarefa de preservar o patrimônio cultural da humanidade não deve se engalfinhar nas discussões de que o acervo cultural europeu, p. ex., já significa um eurocentrismo; de que essa cultura necessariamente carrega consigo uma forma de imposição de suas escolhas culturais arraigadas a uma estrutura de poder. O que queremos dizer como patrimônio cultural da humanidade refere-se à capacidade de irradiação irresistível das obras produzidas sejam elas materiais ou imateriais, no sentido de afirmar [mesmo que de forma intuitiva] a existência de uma correspondência entre a estrutura da alma humana e a sociedade. Trata-se da idéia de *formação*, que no século XVIII foi decisiva para a elaboração do que hoje denominamos de ciências

humanas: esta idéia de formação traz consigo que o homem não é um ser dado por natureza, mas constituído – em larga e indefinida medida – pelo seu entorno também humano. A partir disso, há de se restaurar a noção platônica e cristã de que o homem é uma possibilidade em aberto, cuja realização ou se dirige por uma meta ideal ou se perde em labirintos sem fim. Ou seja, nós formamos o homem, e que o homem, no caso é a um tempo e inseparavelmente indivíduo, sociedade e Estado. E é a educação que realiza ou aborta a possibilidade-homem, a educação é a instância onde se unifica a ética e a política. Daí a falácia dos reformismos sociais que pretendem criar uma sociedade boa para homens inalteradamente maus. Deste modo, diante da pergunta de Mênon a Sócrates: “a virtude pode ser ensinada?”, e, para que o Estado não seja apenas a administração oportunística da maldade coletiva, nós precisamos assumir que a virtude é conhecimento e que ela tem de ser ensinada a fim de formamos homens e não indivíduos ociosos: resultado daquilo que se convencionou chamar de *self-enlightened interest* (MELLO: 1996).

Compreendemos, desta forma, que devemos realizar uma Educação do Patrimônio Cultural da Humanidade no sentido de criar um conjunto de ações com metodologia própria, a fim de estabelecer que os discentes tenham acesso direto às fontes de criações - autorais ou não - que lhes capacitem e sejam incitados a refletir que o homem é uma possibilidade: por isso deve ser discutido o que o homem pode ou deve ser. Assim, p. ex., a liberdade não é algo natural e exterior ao homem, a liberdade é algo interior e moral do homem; e há um constante conflito da vontade do bem *versus* a sedução do belo e a vontade do saber que conduz à vontade do poder (MELLO: 1986).

Estamos a propor a formulação do conceito “Educação Patrimonial Ético-Humanista” como uma contribuição à categoria Educação do “Patrimônio Imaterial” ou “Intangível”, a fim de buscarmos elaborar possíveis respostas à crise do moderno conceito de História, e, por extensão, do ensino de história baseado no moderno conceito de História. Na busca de fornecer um embasamento teórico à definição do conceito “Educação Patrimonial Ético-Humanista”, há diversos exemplos, em nosso mundo cultural contemporâneo, no qual a experiência original necessariamente não é uma decorrência e nem tem uma coerência com a experiência de cultura. O método heurístico (aqui entendido como procedimentos de delimitação de problemas-guia e de resolução não efetivos) nos guiará na busca de obras cuja experiência de cultura deve

idealizar a experiência original, e pelo qual o entendimento da obra de um Autor não é realizado via biografia do autor, mas, sim, é a biografia do Autor que é o campo de provas da sua obra. Será desta perspectiva que estamos investigando, nos escritos de Mario Vieira de Mello (1963; 1985; 1986; 1993; 1994; 1996; 2001), como a Estrutura de Poder e a Estrutura de Cultura definiram - a partir de três noções chaves, quais sejam: as noções de belo, verdade e bem - o conceito do que é o humanismo. Como resultado ainda incipiente de nossos estudos, os escritos de Vieira de Mello (1963; 1985; 1986; 1993; 1994; 1996; 2001) revelam uma sincera e profunda definição do homem a partir da sua liberdade interna, que é a liberdade do animal que transcende sua natureza animal, cuja faina diuturna é “a vitória sobre si mesmo”, em uma crítica à liberdade externa, como a forma incitada por um agente exterior que, depois de destruir a ordem, a harmonia e o equilíbrio da alma humana - equilíbrio este criado por meio da homologia da ordem na alma do indivíduo e na sociedade -, realiza a instrumentalização dos instintos e das paixões do homem de modo a que ele possa contribuir para o bom funcionamento da sociedade por meio do que se convencionou chamar de *self-enlightened interest*.

Vieira de Mello (2001) procura confrontar o pensamento ético, voltado para perscrutar a liberdade íntima e moral do homem e analisar a conduta ética, dirigida para os valores superiores, com o pensamento científico-tecnológico do “homem curioso”, inclinado à compreensão do mundo exterior, implícita ou explicitamente para o dominar. Em Sócrates e em Aristóteles, vê nosso Autor os representantes paradigmáticos daquela e desta forma de pensamento. Em Sócrates, Vieira de Mello identifica a expressão mais exemplar, no curso de toda a história, de uma bem integrada racionalidade ética, que coloca a razão a serviço da prática da virtude. Em Aristóteles, vê a funesta origem da separação da razão da liberdade interior, convertendo a busca do “ser”, em detrimento dos valores, na preocupação central da filosofia, o que iria favorecer a ciência e suas decorrências tecnológicas, em detrimento da ética, e a vontade de saber e de poder, em detrimento da virtude. Na seqüência de Aristóteles, Descartes, Kant e Heidegger farão da filosofia uma busca do ser. Depois de Sócrates e Platão, somente Lutero, em parte, e Kierkegaard e Nietzsche, plenamente voltaram a se ocupar da verdadeira liberdade, que é a liberdade interior, a liberdade moral, “que nada tem a ver com a liberdade de origem social” - como afirma Vieira de Mello. Como disse

Sócrates, “o homem pode ser socialmente livre e interiormente escravo, como pode ser socialmente escravo e interiormente livre”. Desta forma, Mario de Mello revela qual é o “ser” do homem curioso” - que foi forjado a partir da filosofia aristotélica e chegou até hoje. Este “ser” visa compreender o mundo exterior para dominá-lo. E tal domínio encerra o projeto de ciência que, desvinculada de uma ética capaz de frear os instintos humanos, está causando a destruição da Natureza e incitando o lado mais instintivo do Homem, como se isto fosse a sua verdadeira liberdade. Sejam quais forem as discordâncias que suscitem estas e outras posições de Mario Vieira de Mello – autor de outros livros tão importantes quanto desconhecidos pela academia brasileira – tais colocações são originais, de denso conteúdo e de significativa relevância para pensarmos interdisciplinarmente as condições de uma sociedade tecnológica de consumismo intransitivo do mundo contemporâneo.

Bibliografia:

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história*, ou O ofício do historiador. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. (campanha de Canudos). Edição, prefácio, cronologia, notas e índice Leopoldo M. BERNUCCI. 2ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial/Imprensa Oficial do Estado/Arquivo do Estado, 2001 [1902].

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Texto introdutório a Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*. Coordenação, seleção de livros e prefácio, Silviano SANTIAGO. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002, pp. 899-928.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 3ª ed., revista e ampliada. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956 [1936].

KANT, Immanuel. *Idéia de uma História Universal de ponto de vista universal*. Organização e tradução de Ricardo R. TERRA. São Paulo: Brasiliense, 1986 [1784], p. 9-24.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 11ª ed. Trad. Tânia Pellegrine. Campinas, SP: Papyrus, 2010.

_____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 2007.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Ed. Hucitec/MinC, 1987.

MARTIUS, Karl Friedrich von. Como se deve escrever a História do Brasil. *O estado de direito entre os autóctones do Brasil*. São Paulo: Editora da USP; Belo Horizonte: Livraria Editora Itatiaia, 1982, pp. 87-107 [1845].

MELLO, Mario Vieira de. *Desenvolvimento e Cultura*. O problema do estetismo no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

_____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/IEPES, 1985.

_____. *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.

_____. *Nietzsche: o Sócrates de nossos tempos*. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. *O Cidadão: ensaio de política filosófica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

_____. *O Humanista: a ordem na alma do indivíduo e na sociedade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

_____. *O Homem Curioso: o problema da exterioridade na filosofia de Aristóteles*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

NADER, Pedro Eduardo Portilho de. *O Tempo que se Conta*. A Nova História tal como Ela se Faz. São Paulo: USP, Doutorado em Filosofia, 2000.

_____. O acaso e as circunstâncias no reencantamento do mundo: da natureza estúpida na ciência clássica para a natureza reencontrada. *RH – Revista de História*, n°s 2/3, Primavera de 1991, pp. 247-253.

RANKE, Leopold von, “Vorrede der ersten Ausgabe – Oktober 1824” in id., *Geschichte der Germanischen Völker – Fürsten und Völker die Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494-1514*, Germany, Emil Vollmer Verlag, 1996, pp. 4 e 5. Transcrevemos aqui a tradução de Pedro Eduardo Portilho de NADER. Cf.: *apud*: NADER, Pedro Eduardo Portilho de. *op. cit.*, pp. 32-33.

ROCHA, João Cezar de Castro. *O exílio do homem cordial: ensaios e revisões*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2004.

WHITE, Hayden. *Os Trópicos do Discurso*. São Paulo: Edusp, 1996.