

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 32 n. 102 (2005): 5-24

UM DEPOIMENTO SOBRE O PADRE VAZ

Paulo Eduardo Arantes*
USP

Apresentação

No dia 30 de outubro de 2002 realizou-se, na cidade de São Paulo, o colóquio intitulado “Diálogos com a cultura contemporânea. Homagem a Henrique Cláudio de Lima Vaz”, organizado em parceria pelo Departamento de Filosofia da PUC e a Faculdade de Filosofia de São Bento. Durante o colóquio, o filósofo Paulo Eduardo Arantes, da Universidade de São Paulo, apresentou duas vezes, com pequenas modificações, a conferência que ele intitulou “Um depoimento”: de manhã, ele a apresentou na Faculdade de São Bento; à noite, na PUC. Por um misto de emoção, reconhecimento e admirável lucidez histórica, Paulo Arantes expõe não apenas o seu encontro com Vaz e a maneira como este marcou a sua formação intelectual e a sua juventude, mas também a fundação da Ação Popular (AP) e a atuação política discreta de Lima Vaz, num volume

* Transcrição, adaptação e apresentação de Juvenal Savian Filho, doutorando do Departamento de Filosofia da USP. Vale dizer que a forma oral do depoimento foi mantida na transcrição. A versão final foi lida e aprovada pelo Prof. Paulo Arantes.

quase incontável de informações (narradas todas espontaneamente, sem texto escrito) que não deixam de permitir também um desvio de atenção do mestre para o discípulo, ou, se se quiser, não um desvio de atenção, mas um interesse concomitante tanto pela pessoa e atuação de Padre Vaz como pela narrativa mesma de seu antigo aluno.

Além de outros dados interessantes, a apresentação de Paulo Arantes mostra, com perspicácia, a inserção político-intelectual de Lima Vaz num momento bastante fértil da história do país, como foram os anos 61-64, situando-o junto a duas outras tradições interpretativas daquele objeto que se impunha inescapavelmente à reflexão de todos os intelectuais daquele momento: o Brasil. Assim, podiam-se identificar, segundo Paulo Arantes, três vertentes de interpretação crítica do Brasil: o pensamento oficial do ISEB, representado pelo Prof. Álvaro Vieira Pinto; o marxismo em geral (também ligado ao ISEB), composto por pessoas como Celso Furtado, por exemplo, Roland Corbusier, além de alguns comunistas como Nelson Werneck Sodré, entre outros; e a tradição cristã da Ação Católica, da UNE e da AP, formadas na escola do Pe. Vaz. Essas três vertentes também podem ser agrupadas em função de sua pertença a uma tradição mais antiga que poderia ser chamada de “radical”, segundo a acepção dada por Antonio Candido ao termo, e que teria tangenciado outras duas tradições, a tradição “liberal-imperial” e a tradição “nacional-desenvolvimentista”, que exerceram o poder brasileiro no século XX.

Por fim, Paulo Arantes, que falava em outubro de 2002, logo depois da vitória de Lula nas eleições presidenciais, vê no resultado das urnas o reflorescimento dessa tradição radical que nunca esteve no poder, e deduz, a partir dos dados expostos no seu depoimento, qual seria, para um leitor de Lima Vaz, uma possível filosofia que desse conta daquele “terremoto social” que estava acontecendo no Brasil em outubro de 2002: ele não tem dúvidas de que uma filosofia viável – que, aliás, seria muito bem-vinda não apenas para a leitura do Brasil, mas também para a sua construção – seria uma filosofia da história “completa” como a de Lima Vaz, baseada na idéia de formação do sujeito por meio da idéia de reconhecimento, uma filosofia, aliás, “moderníssima, porque o seu paradigma é o da comunicação, não mais o da produção”, malgrado Lima Vaz não fosse um discípulo de Habermas ou de outro que o valha. E era essa mudança de paradigma que Paulo Arantes julgava avizinhar-se no fim de 2002. Hoje, por suas intervenções na mídia e por sua crítica precisa ao governo Lula, não se sabe se ele terminaria seu depoimento da mesma forma. Talvez ele dissesse que o ideal “radical” ainda teria de esperar para renascer.

O que é certo é que o pensamento crítico do autor de “Cristianismo e consciência histórica” e “Consciência, história e cristianismo”, de uma forma ou de outra, continua vigoroso. Sua discricção manteve “anônima” grande parte de sua influência na vida intelectual e política brasileira, mas, pelo

presente depoimento, Paulo Arantes soube destacar, com muita inteligência, a enorme fertilidade de seu “anonimato”. Essa fertilidade pode ainda ser vista pelos seus últimos artigos e livros, nascidos do permanente “retiro” em que ele viveu, principalmente nos anos de Belo Horizonte. Retiro este, porém, não ao modo de um ostracismo, mas da stabilitas dos grandes mestres cristãos dos primeiros séculos, que se recolhiam no deserto e conseguiam desenvolver, sem se dispersar, a capacidade de perseverar diante de si mesmos, dos outros e do Outro.

Depoimento

Pretendo relatar, aqui, a maneira pela qual eu cruzei com o Pe. Vaz, exatamente há quarenta anos atrás, num contato que durou aproximadamente um ano e meio. Diretamente, não mais do que isso, mas foi decisivo na minha formação. Depois, meu contato com o Vaz, a partir de 64, quando voltei da Europa, foi um contato mais de cortesia, de deferência, de amizade, um pouco evocativo daquilo que tinha acontecido com a minha geração antes de 64. Ele sempre me mandava as coisas dele; e eu, da minha parte, selecionava o que eu fazia, de acordo com o gosto dele, e também lhe enviava, e assim por diante. Ele respondia imediatamente, com cartas primorosas e pequenos bilhetes.

Além disso, havia entre Pe. Vaz e eu uma relação afetiva muito particular, porque ele era muito amigo de meu futuro sogro, o Prof. Ernani Maria Fiori, de modo que ele me tratava quase como afilhado, embora ele também soubesse (mas não tocava no assunto) que já havia algumas décadas eu estava navegando outros mares, mares um pouco mais imanescentes, materialistas e profanos. Porém, nada disso impedia que a minha admiração por ele cessasse.

O que prejudica, aqui, meu depoimento é que, em virtude deste corte ocorrido na minha vida, para bem e para mal, como foi o meu ingresso na cultura uspiana, eu deixei de poder acompanhar uma série de coisas, por causa de vários preconceitos, alguns positivos, outros negativos. Uma dessas coisas foi a obra do Pe. Vaz, que eu praticamente não li durante esses quarenta anos. Eu li apenas dois ou três textos fundamentais, de modo que meu depoimento é um pouco equívoco. Mas aceitei o convite para dar esse depoimento, sobretudo porque achei que seria a única forma de manifestar publicamente minha gratidão e evocação da figura do Pe. Vaz, pensando numa quadra histórica decisiva para o Brasil: os anos de 62, 63 e meados de 64, quando o Brasil arriscou ser um outro país e não foi. E nós estávamos metidos nessa aventura de transformação nacional, numa intensidade que jamais se viu no nosso país. Apenas quem teve 20 anos antes de 64

pode saber como esse país foi inteligente, divertido, solidário, e como é que ele começou a se pôr em movimento. Havia uma forte dose de ilusão a respeito disso, mas era essa ilusão que alimentava esse movimento e que podia provocar um desbloqueio na estagnação colonial brasileira. E foi nesse momento que eu cruzei com o Vaz.

Mas só pude me encontrar com ele porque, em 61, 62, uma das maneiras de se politizar – em se tratando de um jovem de classe média – era se aproximar do Partido Comunista Brasileiro. No meu caso, sendo eu jovem e terminando o colegial em Santos, isso estava praticamente fora de cogitação, porque eu era de tradicional família golpista, udenista e reacionária. Era impensável. E as razões eram muito simples: o Partido Comunista Brasileiro, em Santos, por causa do preconceito corriqueiro e o medo típico da classe média, dava medo, assustava as pessoas, afinal, ele era muito forte. E era forte porque Santos era uma cidade importante, portuária, com uma estiva muito poderosa e enquadrada em parte pelo Partido Comunista. Ele era guardado por um esquadrão de soldados enormes, que também nos protegia, e que compunha o que se chamava a polícia marítima. Ora, um jovem de 18/19 anos como eu, naquela época, morando em Santos (quando estava terminando o período Juscelino e começando o Jânio), ficava excluído de uma parte da vida cultural, porque quem a imantava, de certa maneira, era o Partido Comunista. Por outro lado, os comunistas exerciam um poder de atração muito grande, porque, afinal, eles tinham uma espécie de trajetória heróica, com a Coluna Prestes, a resistência ao Estado Novo, a vitória na Segunda Guerra Mundial etc., e, por mais tacaños que eles pudessem parecer, ou energúmenos, e até certo ponto rígidos, eles eram, por outro lado, heróis, tinham uma ascendência moral incrível, e, de certa maneira, contagiavam a vida cultural. Mas naquele momento, em Santos, uma pessoa com certa curiosidade intelectual, cultural e mesmo política, estava condenada à inanição. Não havia alternativa. Para se ter uma idéia, a primeira coisa nova que apareceu naquele momento em Santos – aliás, meio anárquica, mas na órbita do Partido Comunista –, foi a dramaturgia do Plínio Marcos. Eu inclusive tinha amigos no colegial, próximos dele, que tentaram me levar para ver, mas eu resisti, dizendo que era “muito forte”, embora a tentação fosse grande. Vocês imaginem: fui educado lendo O Estado de São Paulo, que era anti-Vargas, lacerdista, e, portanto, com ódio de Juscelino, até que chegou o redentor Jânio (que deu um “passa moleque” na classe média e a enganou).

Mas minha sorte foi uma pequena crise na juventude, que teve um encaminhamento típico: fui fazer terapia e o terapeuta era católico militante da Ação Católica. Como parte da terapia, ele me convidou para um encontro de jovens. Eu aceitei, porque gostei da idéia, mas não sabia o que era, pensava que fosse um passeio na praia. Mas era um desses famosos encontros da Juventude Universitária Católica de São Paulo, em Itanhaém, durante quatro ou cinco dias. Para mim foi uma revelação, porque eu era um

jovem que gostava de ler, tinha curiosidade cultural, e voltei, então, para Santos, em 1959, “convertido”. Na verdade, todo mundo era católico por definição, mas eu nunca tinha dado bola para a religião; ser católico era hábito doméstico, mas nem ia à igreja. Voltei, entretanto, fervorosamente convertido de Itanhaém, moldado por um cristianismo historicamente datado, como era o cristianismo da Ação Católica de São Paulo daquela virada de década e início dos anos sessenta. Portanto, tive acesso à vida intelectual por meio dessa deriva à esquerda de uma parte da Igreja Católica (aliás, 2/3 dela continuava daquele outro jeito, que todos nós conhecemos). Aconteceu, então, esse despertar conjunto para a cultura elevada, a política etc., em que a argamassa era uma certa compreensão espiritual cristã católica inteiramente fora de esquadro naquele momento.

Ora, assim que eu entrei na Universidade de São Paulo, em 1962, fui procurar a minha tribo, isto é, os militantes da Ação Católica que estavam na USP. Eu fazia Física naquele momento, mas na Faculdade de Filosofia havia alguns deles. Eu me tornei, então, em 1962, militante da Ação Católica no meio estudantil, e começou-se um movimento de formação de uma nova tendência política, que se chamava “o Grupão”; não havia nome definido ainda, falava-se do Grupão, que simplesmente começou a se reunir. Juntei-me a ele, e, no início de 1963, realizou-se um congresso nacional de fundação, em Salvador, e o Grupão passou a atender pelo nome de Ação Popular. Mas eu não participei dessa fundação, porque, naquele momento, eu já era dirigente nacional da JUC (Juventude Universitária Católica), e não poderia ostensivamente participar de um grupo político, embora a Ação Popular fosse criatura da Ação Católica, sobretudo da JUC.

No início de 1963, eu fui para a direção nacional da JUC e foi nesse momento que eu conheci pessoalmente o Pe. Vaz, que já era uma espécie de “lenda” nesse meio em que eu passei a viver. Eu o conheci pessoalmente num encontro nacional, em fevereiro, em Aracaju, quando ele ministrou um curso, durante uma semana, todas as manhãs, com o tema “Consciência, história e cristianismo”. Depois, lendo as coisas dele, eu vim a saber que era uma espécie de retomada didática, especificada, de um ensaio longo que ele havia publicado em duas partes, na Revista Síntese, em 60 ou 61, se não me engano, chamado “Cristianismo e consciência histórica”, que passou a ser uma espécie de documento, texto-base, para a militância católica de esquerda que se considerava socialista naquele momento. A minha relativa proximidade com o Vaz, que passou a ser para mim uma referência intelectual e também política, em certo sentido, ocorreu durante o ano de 1963, e se resumiu a alguns contatos, à leitura desse texto que eu mencionei e a algumas conversas mais filosóficas que tivemos, porque eu tinha fumaças filosóficas: eu fazia Física porque queria fazer Filosofia da Ciência, Epistemologia, na USP mesmo.

Eu resolvi, portanto, me aconselhar com o Vaz, e fiz várias vezes a viagem a Nova Friburgo, onde ele dava aula, enquanto eu morava no Rio de

Janeiro, que era a sede da Ação Católica. Ele me tratava como um aluno, e, curiosamente, eu só vim a me dar conta do saber enciclopédico e da vastidão do campo de interesses do Pe. Vaz depois que eu falei que o que eu queria fazer era Filosofia, Epistemologia, essas coisas. Ele me emprestou, então, três livros, sob confiança, os quais ele tirou da biblioteca e que eu só devolvi muitos anos depois... não por negligência, claro, mas é porque houve, nesse tempo, um golpe de Estado... [risos]. Mas, no início dos anos 70, na primeira vez em que o encontrei em Belo Horizonte, eu devolvi [risos]. Esses livros eram *As Idéias I*, do Husserl; os *Manuscritos Econômico-filosóficos* do jovem Marx, de 1844 (foi uma curiosidade... era uma edição francesa, a *Édition Sociale*, e ele disse: “Leia isso; é muito importante. Você está lendo Husserl, que é mais complicado, mas isso aqui é mais interessante”); e, por fim, um livro de lógica matemática – eu já tinha formação nessa área e, para mim, era natural estudar algo parecido; o que eu não imaginava era que ele também acompanhasse isso, mas o homem acompanhava!

Eu li tudo aquilo e não entendi quase nada, mas a partir daí comecei a ler outras coisas. Li as *Meditações cartesianas* do Husserl por conta própria; fui lendo outras coisas, subia a Friburgo, prestava contas, conversava, e ele me fez frequentar um discípulo dele, esse sim um discípulo filósofo, profissional, dileto dele, chamado Raul Landim, que eu conheci no Rio de Janeiro e que estava mergulhado na *Suma teológica*, a conselho do Vaz. Foi curioso, porque, naquele momento, ele estava fichando a *Suma*, e quando eu ia visitá-lo, era a mulher dele que me recebia aflita e ia chamá-lo no quarto, porque ele estava lá, trancado, fichando a *Suma teológica*. Imaginem... fichar a *Suma teológica* [risos]. Ele programava ir a Louvain. E o interessante neste período é que pessoas como o Raul Landim estavam metidas não apenas na “mística especulativa”, mas também na “mística profética” [risos], que consistia em ir prestar, num certo momento, semanalmente, uma espécie de consultoria filosófica, ideológica, ao pessoal que estava envolvido com o Movimento de Educação de Base, o MEB, cuja sede era no palácio São Joaquim, sob direção de Dom Hélder Câmara. E, durante um bom tempo, circulou um texto de fundamentação da educação de base escrito pelo Landim, a partir dos textos do Vaz, em alta linguagem filosófica, que, no caso, era fenomenologia mesmo. Ninguém entendeu um gato, mas isso despertou um enorme entusiasmo porque dava uma fortíssima fundamentação filosófica àquele trabalho terra a terra de formiga que eles faziam e que irradiava do Recife. Tudo vinha de lá: da prefeitura Arraes, depois governo Arraes, em 62, e do Paulo Freire. Era disso que se tratava.

Um outro texto do Vaz que nessa época eu li, mas não dei maior atenção, foi um longo ensaio intitulado “Marxismo e filosofia”, publicado em 1959. Precisaria voltar a esse texto, porque eu não o pude reler antes desse depoimento. Aliás, eu só reli o “Cristianismo e consciência histórica” e uma resenha pouco conhecida do Vaz, que eu li naquela época, sem dar também muita atenção, porque eu não entendi muito bem, mas retendo, sem

dúvida, algumas coisas, e cuja existência eu redescobri quando ela foi republicada, em 1978 (quando, então, eu já era um uspiano de carteirinha, marxista ocidental franco-uspiano, intragável e pernóstico). Eu reli, então, com atenção, em 1978, já como adulto, por assim dizer, de maneira profissional, essa resenha do Vaz, que foi publicada no quarto número da revista *Encontros com a civilização brasileira*, que o Ênio Silveira relançou como, digamos, cristalização da resistência intelectual e política à ditadura. Ontem, depois de procurar várias horas na minha casa, eu descobri o quarto número, que eu li novamente. E ele contém dois artigos sobre filosofia no Brasil: um é o do Gerd Bornheim e o outro é o do Pe. Vaz. E o texto do Vaz não era um artigo novo sobre o problema da filosofia no Brasil, mas era a republicação da resenha que ele havia feito para a *Revista Síntese* do livro de Álvaro Vieira Pinto, chamado *Consciência e realidade nacional*. Ninguém lia mais esse livro, mas ele era uma referência, uma Bíblia do início dos anos 60 até o golpe de 64. Tinha dois tomos, o primeiro com 400 páginas, e o segundo com 600. E o Pe. Vaz faz uma resenha desse livro, que era considerado um monumento pela esquerda nacionalista, além de ser também acatado pela esquerda comunista, embora com restrições. E a esquerda comunista fazia restrições mas acatava o livro porque o Prof. Álvaro Vieira Pinto sabiamente havia encampado a teoria do reflexo da consciência, o reflexo e assim por diante. O livro foi publicado em 60 e em 62 o Pe. Vaz publica uma resenha notável, uma nota crítica notável absolutamente notável, que eu reli ontem.

Para vocês terem uma idéia, o Prof. Álvaro Vieira Pinto era professor de Filosofia na Universidade Nacional, que ficava no Rio de Janeiro. Era professor de Filosofia Antiga e Epistemologia; um professor como manda o figurino, especialista em filosofia antiga. Fundou-se então o ISEB, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, que era um órgão oficial e ao mesmo tempo inteiramente heterodoxo, um apêndice do Ministério da Educação, cujo ministro era o Clóvis Salgado, do governo Juscelino, para se fomentar os estudos para o desenvolvimento brasileiro. Curiosamente, esse instituto aglutinou um zoológico inacreditável: ele era constituído por ex-integralistas (Roland Corbusier), alguns comunistas (Nelson Werneck Sodré), nacionalistas desenvolvimentistas (Hélio Jaguaribe) e alguns avulsos. Eles montaram, então, o Instituto, com vários departamentos, e precisava haver uma seção de filosofia, que seria encarregada de fazer uma filosofia do desenvolvimento nacional à altura dos novos tempos do Juscelino. E convidaram o Álvaro Vieira Pinto, que era um pacato professor. Aliás, diz um seu antigo assistente, o José Américo Mota Pessanha, que ele era um professor extraordinário, dava cada aula com todas as citações necessárias, mas não dava uma referência bibliográfica. Falava de pé, como se fizesse um discurso, sem tropeçar numa palavra. Ora, encomendam para esse homem um livro sobre a filosofia do desenvolvimento nacional, “a filosofia de que nós carecemos para que haja desenvolvimento”, como diziam. Aliás, essa formulação era dele também, porque ele deu uma aula inaugural para

estrear essa cadeira de filosofia e a intitulou “A ideologia do desenvolvimento nacional”, quando ele formulou o clássico teorema daqueles tempos: “não haverá desenvolvimento nacional sem uma ideologia do desenvolvimento”. É evidente que ideologia, aí, significava simplesmente “teoria”, “doutrina”, “filosofia”, “conceito”, e assim por diante; era uma espécie de versão nacional de um teorema, digamos, da tradição leninista: “não há revolução sem teoria revolucionária”. Também é preciso dizer que “desenvolvimento” aí não significava simplesmente desenvolvimento econômico, mas era algo muito mais sofisticado do que isso. E se pensava que o Brasil precisava de uma filosofia que precipitasse a tomada de consciência das massas colonizadas pelo subdesenvolvimento, de modo que se produzisse uma ruptura instantânea com a condição subdesenvolvida, e, portanto, a superação do subdesenvolvimento e a destruição daquela anti-nação que parasitava a nação.

Dito dessa forma, quarenta anos depois, isso parece ridículo, e o livro do Álvaro Vieira Pinto era, de fato, um monumento à insensatez filosófica, em quase 1000 páginas. Mas, por outro lado, ele provocava um efeito filosófico na gente (e olha que eu não li tudo, mas uma boa parte; aliás, o Álvaro não escrevia mal – o livro era indigesto, mas era legível), um efeito praticamente semelhante aos Sertões. E, pensando bem, Os Sertões é um livro genial, mas também é bestialógico: não dá pra entender como alguém consegue escrever o que está lá, mas ao mesmo tempo com conceitos cientificistas, racistas, misturando geografias – pensando bem, é uma maluquice, e, ao mesmo tempo, algo genial, porque o Brasil aparece ali. *Mutatis mutandis*, o Álvaro Vieira Pinto produzia um efeito semelhante. O problema é que as pessoas não liam, porque aquilo já era uma lenda: aqueles que se aventuravam a ler o comparavam com a Crítica da razão dialética, do Sartre, que tinha acabado de sair, em 1960, igualmente com 800 páginas, fazendo a passagem do existencialismo para uma teoria da revolução. Sartre ia da Revolução Francesa, a queda da Bastilha, passando pela Revolução Russa, até anunciar uma teoria daquilo que interessava a todo mundo e que estava acontecendo naquele momento, como era o caso da Revolução Cubana, e a guerra de libertação da Argélia, que era um acontecimento histórico mundial.

No seu livro, o Álvaro Vieira Pinto comete vários disparates. Ele era uma espécie de Policarpo Quaresma, com a diferença que ele não defende o tupi guarani – aliás, seu português era um bom português. Ele chega a justificar, na Introdução, por que não há citações no livro; não há nenhuma referência bibliográfica. Mas o livro está encharcado de Hegel, Marx, Heidegger de Ser e tempo, Sartre a mais não poder, e por aí afora. E nada disso é mencionado, embora não se trate de plágio (“plágio” seria uma noção mesquinha). Citação é mania de colonizado, como ele dizia, mania metafísica de países decadentes do norte. E, se nós queremos sair do pântano, temos de sair nos puxando pelos próprios cabelos. A questão é que

ele tinha lido tudo, e isso ficava óbvio para quem era do *métier*. Por exemplo, logo se via que ele não tinha encontrado por conta própria a categoria de “estar-no-mundo” com hífen e tudo. Isso tinha marca registrada em alemão, em francês, enfim, já era um lugar comum para qualquer profissional do ramo. Mas no Brasil não era bem assim; não era tão óbvio. E o Álvaro passa sutilmente, aliás com muita inteligência, com muito *savoir faire*, do “estar-no-mundo” para o “estar-na-nação”. Aí o mundo, que era uma categoria fenomenológica que tinha sido trabalhada pelo Heidegger a partir do Husserl, aparece aqui como uma espécie de horizonte da “mundanidade” e era o Brasil. Mas era o Brasil com uma outra particularidade (e isso quem observa é o Vaz, na resenha, mas sem nenhuma ironia, aliás, de maneira muito respeitosa, embora numa crítica muito dura): não há a menor referência histórica no livro que permita saber tratar-se do Brasil.

Se eu não soubesse que esse livro saiu do mesmo professor que lecionava no Largo da Carioca e pertencia ao ISEB, se eu não o conhecesse da Faculdade Nacional do Rio de Janeiro, e se eu não soubesse que o livro foi escrito em português, sem nenhuma nota dizendo que ele fora traduzido de uma língua estrangeira, eu não saberia que ele trata do Brasil. A “realidade nacional”, no livro, é uma categoria; a nação, idem; é uma substância. Não há nenhuma referência histórica, cultural, econômica, sociológica, que permita dizer estar-se falando do Brasil e do subdesenvolvimento brasileiro. É um projeto completamente desatinado, sem sentido: é como se ele fizesse uma fenomenologia à maneira hegeliana – uma fenomenologia do Espírito funcionando num país, o Brasil, até chegar ao Absoluto que é a nação. E, assim como a Fenomenologia do Espírito começa na consciência natural, o Prof. Álvaro começa na consciência ingênua, que é a consciência colonizada, ideologizada, reificada, e passa por uma sequência de transformações, chegando até a consciência crítica, que é a consciência crítica da massa nacional, que toma consciência revolucionária por meio do trabalho, entre outras coisas, e da condição de subdesenvolvimento. Essa consciência crítica provoca, portanto, uma explosão, a manifestação de uma verdade, um absoluto, que é a nação. É genial esse projeto, e ao mesmo tempo louco.

E é justamente desse livro que o Vaz faz uma resenha... Imaginem o que é fazer uma resenha dessa salada de frutas filosófica; e ele faz uma resenha séria, dizendo que é um livro de envergadura. Ele vai ponto por ponto e mostra claramente como a relação entre consciência e realidade nacional não se enquadra na idéia de reflexo, que é uma noção primitiva. Em outras palavras, ele dizia que o paradigma usado pelo Prof. Álvaro Vieira Pinto para pensar a nação era um paradigma inadequado porque ele tomava um paradigma das filosofias da consciência, e a relação entre sujeito e objeto faz com que ele não perceba a originalidade daquele seu mesmo objeto que era a idéia de nação. E então o Padre Vaz começa a montar um outro paradigma para explicar essa confusão toda e relativizar a idéia de nação,

que nunca pode ser absolutizada. A nação é uma formação histórica contingente, tem um antes e um depois, pode ser explicada historicamente, o nacional pode ser explicado historicamente, e assim por diante. Ora, pode-se relativizar o nacional se ele for entendido de outra maneira. E ao falar disso, o Vaz expõe claramente sua teoria (e esse me parece o único momento do texto em que ele permite ver sua filiação, porque ele estava encharcado de Hegel, e do Hegel lido pelo Kojève), que era uma teoria da luta das consciências pelo reconhecimento. E ele cita perfeitamente a dialética do senhor e do escravo, mostrando como não há subjetividade em si mesma, mas que a subjetividade é produzida pela relação intersubjetiva. Ele não cita o Kojève, mas a gente percebe que ele usa o mesmo esquema para desmontar o livro do Prof. Álvaro Vieira Pinto. E o Vaz dá lá o gérmen de uma filosofia da história que, ao contrário do projeto do Prof. Álvaro, não tem nada de estrambótico. Pelo contrário, basta a gente pensar que, quarenta ou cinquenta anos depois, é esse tipo de filosofia que está na base da filosofia da globalização do Fukuyama, que foi também ao Kojève procurar inspiração.

Ora, quando eu li tudo isso no texto do Padre Vaz, comecei a localizar as fontes do documento-base da Ação Popular de fevereiro de 1963, porque desde os primeiros documentos que começaram a circular em 62 havia uma espécie de filosofia básica desse novo movimento político chamado Ação Popular, que se pretendia não comunista, mas socialista, democrático, e tendo como foco a situação de subdesenvolvimento do Brasil. Era um movimento, portanto, anticapitalista. Os textos falavam de dois pólos: um dominante e um dominado, e a relação entre os dois pólos só poderia ser subvertida se fosse alterada a mediação que os unia, que regulava o reconhecimento ou não entre eles, e essa mediação era material – chamada, nos textos, de autêntica ou inautêntica. A inautêntica passava pela propriedade privada dos meios de produção, e a mediação autêntica, que eliminaria a relação de dominação entre os dois pólos (que eram pólos subjetivos, ou seja, com dois sujeitos, dois atores, se nós quisermos), era a mediação da socialização dos meios de produção. Esse era o núcleo do documento da Ação Popular e era óbvio que isso saía da mão do Vaz. Ele sempre negou, mas era uma autoria inequívoca. A resenha do livro do Prof. Álvaro Vieira Pinto é a prova da sua autoria, e nos textos do “Cristianismo e consciência histórica” ou “Consciência e história” volta e meia reaparece esse paradigma que hoje nós chamaríamos de “paradigma da comunicação”: é claro que o Vaz não fala de Habermas, e na época nem se pensava nisso, mas vocês vejam a perspicácia desse homem e o modo como ele ousava, já naquele momento, na sua teoria.

Esses textos do Vaz foram realmente seminais naquele momento, principalmente para os que simpatizavam com o marxismo, sem ser marxistas, e procuravam justificações teóricas contundentes para sua militância política. Essa militância se opunha abertamente ao antagonismo social brasileiro, e, por isso, não restava dúvida: a maioria dos militantes se mostrava de

esquerda, inclusive de extrema-esquerda, mas não comunistas. Ora, a novidade que seduzia nos textos do Vaz eram exatamente as relações que se estabeleciam entre filosofia, política e aquilo que nós poderíamos chamar de transcendência ou mística. A grande novidade era essa, principalmente para os membros da Ação Católica, isto é, a existência de uma espiritualidade de alta intensidade, que pensava filosófica e politicamente uma situação precisa, experimentada na pele, como era a dramática situação de subdesenvolvimento brasileiro (a título de curiosidade, uma outra referência que começava a surgir naquele momento eram os primeiros escritos do Celso Furtado).

Analisadas a partir de hoje, o que representavam essas idéias do Vaz? Se vocês não se incomodam, farei uma pequena digressão que irá me permitir justificar, no final, a maneira como eu compreendo, hoje, essa incursão do Padre Vaz na história brasileira dos anos 60. Pois bem: em 65 voltei para a USP, tornei-me aprendiz de filosofia, depois professor de filosofia também na USP, e fui colonizado, no bom sentido, pela cultura filosófica francesa que estava implantada lá, no sentido estrito do termo, por “missões” francesas. Nós fazíamos, portanto, filosofia européia no Brasil, e não há dúvida de que isso era importante, mas nós ficávamos de costas para o Brasil, sem o que não se podia fazer filosofia universitária ou acadêmica competente, profissional. E para que isso fosse possível, era necessário tomar a partição kantiana clássica entre uma filosofia acadêmica e uma filosofia cosmológica ou uma filosofia que fala daquilo que interessa a todas as pessoas.

Ora, a filosofia acadêmica (e esse nome não tem nada de pejorativo) era justamente a filosofia inaugurada pelo Kant, com a Crítica da razão pura: era uma filosofia que ia se profissionalizar porque ela se voltaria sobre si mesma; o seu assunto passava a ser ela mesma. Tomando a divisão do Schiller entre poesia sentimental e ingênua, a poesia passa da fase ingênua, isto é, dogmática, metafísica, para a fase sentimental-reflexiva. E a filosofia refletiria, portanto, sobre as suas próprias condições de possibilidade e as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro: eu posso ou não enunciar juízos sintéticos a priori sobre coisas objetivas? Então, antes de produzir algum conhecimento, algum discurso sobre o mundo, eu faço uma espécie de avaliação prévia da capacidade cognitiva do meu discurso sobre o mundo, discurso esse que ainda não aconteceu. A filosofia cosmológica, ou o que resta da filosofia para além da filosofia acadêmica, seria a filosofia que interessa às pessoas: a Ética, a Filosofia do Direito, a Metafísica, a liberdade, a alma, Deus, o absoluto etc. Mas, diz o Kant, só poderemos falar desses assuntos de maneira fundamentada se estivermos com as unhas afiadas pela crítica da razão, antes que ela funcione.

O problema é que Kant só ficou nisso. Foi Hegel quem viu a revolução feita por Kant e percebeu que Kant, de certo modo, havia ensimesmado a

filosofia no estudo da sua movimentação prévia, dando, inclusive, no Romantismo com a idéia de literatura absoluta: uma espécie de discurso intransitivo sobre ele mesmo. Hegel pretendeu, então, juntar novamente as partes: ele julgava necessário haver crítica, mas também discurso sobre o mundo – ao mesmo tempo em que se faz crítica, se apresenta também filosoficamente o mundo. Mas, quando Hegel fez isso, apareceram alguns outros “desmancha-prazeres”, membros da famosa esquerda hegeliana, e disseram que, se Hegel tinha razão, isto é, se eu junto novamente as duas partes, uma parte crítica, e, portanto, negativa, ao mesmo tempo em que eu faço um discurso sobre o mundo e se esse discurso é o mundo, é a realidade que toma consciência de si mesma, então, dizia a esquerda hegeliana, chegamos ao fim da filosofia, porque no momento em que ela toma consciência de si mesma, o mundo tem que mudar, tem de adequar-se à sua verdade que eu enuncio filosoficamente. Então, se se toma consciência, muda-se. Acabou, então, a filosofia, e nós estaríamos vivendo a era revolucionária. Abrindo um parêntese, se a gente pensa bem, foi isso que o Prof. Álvaro Vieira Pinto quis fazer. Mas basta de falar dele.

O que interessa notar aqui é que foi a primeira metade da laranja kantiana que prosperou: tornou-se a filosofia universitária européia, primeiro alemã, depois francesa e assim por diante. Não foi por acaso que ela se tornou Teoria do Conhecimento, Lógica, Semântica, reflexão sobre a possibilidade da reflexão sobre a moral e os outros assuntos, e criou, sobretudo, um novo gênero que é o gênero da História da Filosofia. Esse conjunto, então, é o que passa a se entender por Filosofia. O resto que o Hegel havia juntado teve um outro destino: uma série de pequenos filósofos desse tempo hegeliano se havia extraviado para fora da universidade e deu origem ao que se chamava não pejorativamente, na segunda metade do século XIX, de “filosofia popular”.

Mas o que eram essas filosofias populares? Eram filosofias que macaqueavam a síntese hegeliana sem a tradição lógica do Hegel, porque no Hegel se encontra uma lógica do mundo, uma pressuposição metafísica muito forte, mas essas filosofias macaqueavam aquele discurso absoluto num certo sentido, ao mesmo tempo em que tinha reminiscências críticas, sobre a realidade em geral. Começam a aparecer, então, as filosofias da vida, da existência, do inconsciente, da música, do amor, e por aí afora. Também filosofias do tipo do positivismo, do evolucionismo, um Spencer etc., que se tornam pejorativamente populares, para os acadêmicos, porque são filosofias lidas pela maioria das pessoas e porque falam de tudo. Spencer passa a ser uma Bíblia; Schopenhauer também, embora ele seja um caso mais complicado. Ainda houve Comte, Darwin etc., sobretudo Comte. Eram filosofias que davam conta de tudo, a partir de uma espécie de bricolage do material vindo da tradição filosófica moderna, ao menos a partir de Descartes, e relacionado com filosofia da ciência, epistemologia, falando-se ainda da história, da sociedade etc. Tratava-se de sínteses, de “visões de

mundo”, como se começou a dizer na Alemanha do século XIX. Essas filosofias populares eram, portanto, o positivismo, o marxismo, o evolucionismo etc., e foram essas as filosofias que chegaram ao Brasil.

Quanto à nossa filosofia “profissional”, cujo modelo depois se espalhou pelo país inteiro, a filosofia universitária européia, esta era uma espécie de planta exótica trazida por uma missão de colonizadores espirituais franceses. A filosofia que a classe média lia (os médicos, os advogados etc.) era positivista, evolucionista, marxista. Os comunistas, por exemplo, simplesmente davam as costas para a filosofia profissional porque, para eles, aquilo era uma brincadeira de mau gosto, era nada; o que interessava era uma explicação da sociedade, da luta de classes, o fim da história, a revolução, a reconciliação, a alienação e assim por diante. E a filosofia profissional não falava mais disso. Ora, entre os anos 60 e 64, esta mesma filosofia (que depois se tornou predominante no Brasil e que é a filosofia universitária européia) estava sendo feita no Departamento da Universidade de São Paulo de maneira muito provinciana em certo sentido, embora altamente qualificada, com bolsas de estudo na Europa e assim por diante, mas completamente à margem do processo histórico que estava se dando no Brasil daquele momento, ou seja, à margem da vida nacional, que, para essa filosofia profissional em formação, era uma vida de mau gosto, populista, que fazia concessões, muito promíscua com o poder, pouco rigorosa, e sobretudo dogmática e doutrinária, porque, afinal, filosofava sobre as coisas, ao passo que o que a filosofia universitária defendia é que se devia explicar os textos que permitiriam depois montar o jogo categorial que tornaria talvez possível um discurso sobre as coisas. Desse ponto de vista, por exemplo, era de mau gosto fazer filosofia da história: o que se podia fazer era identificar como nasceu esse gênero, a “filosofia da história”, no fim do século XVIII, como evoluiu no século XIX, como se tornou impossível e como passou a ser criticado na França, na Alemanha, na Inglaterra e assim por diante. Pretender elaborar uma filosofia da história, portanto, era ingenuidade aos olhos da filosofia profissional, ou então fanatismo doutrinário.

Entretanto, as coisas continuavam acontecendo, a história não parou, e havia duas filosofias da história funcionando naquele período da vida brasileira: uma era o pensamento do Prof. Álvaro Vieira Pinto, outra o marxismo soviético do Partido Comunista, ou o marxismo em geral, num certo sentido. Quando o althusserismo chegou aqui, era uma filosofia universitária, um marxismo universitário, feito no PCF (Partido Comunista Francês) por concessão da direção. Era, portanto, pertinente que as pessoas que, naquele momento, estavam implicadas na enorme luta de transformação social que estava se dando no Brasil se dirigissem, quase por gravitação, por tropismo natural, às várias versões do marxismo que tentavam dar conta de compreender aquele momento histórico. Havia, então, os livros do Nelson Werneck Sodré, um pouco do Caio Prado etc. O importante é

que havia um arcabouço teórico que permitia compreender aquilo e continuar a agir: havia uma regra de vida, uma ética – liam-se, por exemplo, as peças do Brecht, para depois discutir o que é o sacrifício, a escolha, a decisão, e assim por diante. É evidente que o que sustentava tudo isso era uma longa tradição que remontava à Revolução de 17, mas ao mesmo tempo havia uma explicação geral do Brasil enxertada ali, com coisas vindas da economia, como por exemplo, os livros do Celso Furtado, a própria historiografia econômica do Caio Prado etc. E quem estava na militância, principalmente no movimento estudantil, que era muito importante naquela época, tinha tudo isso como referência.

Essa filosofia popular filosofava sobre aquilo que interessava às pessoas. Era também a filosofia nacional do ISEB, composta não apenas pelo disparate do Álvaro Vieira Pinto, mas por tudo aquilo que o ISEB estava produzindo naquele momento, e, por mais equivocadas que essas coisas nos pareçam hoje (e já pareciam mesmo naquela época), eram elas que imantavam a ação das pessoas; as referências estavam ali. E não se tratava de pouca coisa: um Jaguaribe não era de se desprezar, um Werneck Sodrê tampouco, nem um Roland Corbusier, embora nós, na USP, os considerássemos uns idiotas. Quando entrei na USP, em 65, ouvi dizer que eles eram idiotas natos, e que o bom era ficar estudando os textos de Aristóteles, de Wittgenstein ou do Marx transcendental e desdentado que era o Marx epistemológico. Mas, como se dizia, isso tudo era rigoroso, escrito em grego e alemão etc. E o mundo? O mundo não interessava, era populista. Dizia-se na USP que nós éramos os rigorosos, que nós precisávamos civilizar o Brasil, precisávamos fazer “filosofia”. Não deixa de ser verdade que todos nós éramos de esquerda, mas isolados da vida nacional. Vivia-se uma espécie de esquizofrenia, porque se era de esquerda, mas não se podia ser “muito” de esquerda, porque isso seria considerado populismo e porque as posições do Partido Comunista e adjacências estavam comprometidas com esse populismo, e comprometidas promiscuamente com o poder janguista. Dito isso, fechava-se, então, o parêntese da vida política e se mantinha a vida mental de catador de formiga em texto, com rigor e tudo mais. Apesar disso, a filosofia popular do ISEB continuava correndo mundo, até que aparece essa grande novidade que foi o Vaz. E ele aparece como um terceiro elemento nessa história, fora da filosofia do ISEB e fora do marxismo em geral.

Era a Ação Popular (AP). Mas não é à toa que faltava esse terceiro elemento. Quando ele aparece, ele provocou um pequeno terremoto intelectual e político. Ele inchou em um ano. Um dos bastiões da luta política daquela época era a União Nacional dos Estudantes, que foi, de nascença, desde os anos 50, ligada ao Partido Comunista. Quando aparece a AP, de inspiração cristã, embora fosse um partido leigo, ela ganha a UNE de braçadas, e era por pura concessão que ela não fazia frente ao PC; ela era generosa, magnânima e democrática, mas ganhava todas. E de fato ganhou todos os que

esperavam uma coisa nova. Isso durou um ano, um ano e meio. Depois veio o golpe e ela passou para a clandestinidade. Aí ela mudou completamente, tornou-se marxista e terminou num delírio maoísta selvagem (selvagem porque foi reprimida de maneira selvagem). A idade de ouro foi de 1963 a março de 64. Não posso falar aqui do Luís Alberto, do Betinho, dos fundadores enfim, porque iria muito longe. O interessante é que esse terceiro movimento aparece não repudiando os outros. Ele aparece como uma terceira força, uma força política, aliás poderosíssima e persuasiva, como fica claro no movimento estudantil, e ao mesmo tempo dotada de uma doutrina que quase ninguém entendia direito. Diziam que parecia uma adaptação de existencialismo misturado com marxismo, com referências nacionais etc., mas não era isso que importava. O que mais importava é que era algo diferente dos outros movimentos então em ação e era algo novo. E onde estava a inspiração? No Vaz. No Padre Vaz. Era uma filosofia da história. Bem ao lado daquela do Prof. Álvaro Vieira Pinto e daquela dos marxistas.

E a filosofia da história do Vaz era feita como um gênero clássico, funcionando direitinho com as duas metades hegelianas e assim por diante. Podia-se gostar ou não, dizendo que era fanatismo doutrinário ou não; podia-se dizer que estava na antípoda daquela filosofia que estava sendo criada em estufa na USP (aliás, era algo bem diferente dos nossos seminários de Lógica, Epistemologia e História da Filosofia, ou de marxismo estrutural explicado mot à mot). Mas nada disso importava. Outra coisa interessante de notar é que o Vaz pensava sozinho. É claro que não dá pra compará-lo com a tradição marxista; é uma comparação despropositada: o marxismo tinha dois séculos de história, enquanto o Pe. Vaz estava lá, sozinho, num trabalho completamente anônimo. O caso do Pe. Vaz foi um caso absolutamente *sui generis* de intelectual público mas absolutamente clandestino, porque ninguém sabia dele: ele não falava em público, não escrevia em jornal, mas estava por trás de um movimento social da maior importância. E a discrição dele não se devia apenas à situação religiosa, à filiação à Companhia de Jesus, mas principalmente ao seu perfil psicológico. Vocês imaginem uma pessoa enciclopédica como ele, sendo modesto (por razões pessoais, cristãs, ou ainda outras que a gente não sabe) num país de megalômanos... Isso era fantástico! Ele era, portanto, um intelectual público, um filósofo público, mas absolutamente privado. Essa é uma coisa interessante de ser pensada.

A essas três tradições que vigoravam no Brasil nos primeiros anos da década de 60 eu poderia acrescentar uma variante, mas talvez não o faça como se deve, porque sou suspeito para falar. Era o meu sogro, que vivia em Porto Alegre, Prof. Ernani Maria Fiori, muito amigo do Vaz, e que estava na mesma direção dele. Ele representava um grupo de pessoas que tinham mais ou mesmo a mesma formação escolar, acadêmica, como o Vaz, mas que estavam ligadas à reforma universitária, à greve de 1/3 de

62, ao método Paulo Freire e ao movimento de educação de base. O que estava se formando com todas essas tradições era uma grande tradição brasileira do intelectual público. Nesse caso, eram filósofos públicos, assentados na melhor tradição acadêmica, mas que deram um passo a mais do que a nossa timidez metodológica uspiana, por prudência filológica, nos impedia de dar. Na USP só restava a escolha pessoal, quer dizer, por escolha pessoal, todos eram de esquerda, todos iam pra cadeia, mas sem saber por quê, sem a menor convicção, a não ser que se fosse marxista de carteirinha, mas isso ninguém podia ser porque nós éramos os famosos filósofos profissionais, e não se podia ser filósofo de carteirinha em doutrina nenhuma. Enfim, aquelas três apresentações do mundo e da história tinham implicações práticas e políticas imediatas, e, no caso das coisas que eu estou atribuindo de maneira um pouco extemporânea ao Vaz, havia o acréscimo da inspiração do cristianismo que os outros movimentos não tinham. Os comunistas se aparentavam um pouco; e os nacionalistas mais exaltados até pareciam ter algo comum quando eles santificavam a nação, mas isso já era paródia, evidentemente. O resto não tinha nada em comum. Mas havia um sistema de referências recíprocas entre essas vertentes. A filosofia da história do Vaz, relacionando consciência histórica e cristianismo (algo que ele encontrava no âmago da percepção moderna da historicidade da consciência), não era de maneira nenhuma antimarxista. Essa era outra novidade. Não havia antimarxismo, em sentido elementar, na AP, no Vaz e assim por diante. Aliás, percebia-se claramente nas alusões do Vaz uma perfeita compreensão do significado da União Soviética. Ele deixava claro que aquilo não tinha nada que ver conosco; derrapou num determinado momento, mas não tem nenhuma relação conosco. Socialismo é outra coisa. E o Marx tampouco não tem nada que ver com a União Soviética. Porém, diria o Vaz, Marx é uma filosofia da imanência, falta-lhe alguma coisa que eu considero essencial e posso exprimir filosoficamente, como é o caso da transcendência com as suas implicações (a noção de pessoa, consciência e assim por diante).

Se nós quisermos, podemos dizer que essas duas tradições, a do marxismo em geral e a do socialismo cristão de Vaz, foram prolongamentos filosóficos de uma outra tradição que corria o Brasil naquele momento e que vinha de longe. Nós poderíamos chamar essa tradição de radical, na acepção que foi dada pelo Antonio Candido a esse termo, mas eu não vou me deter nisso, porque exigiria tempo demais. Tratava-se de uma tradição que tinha uma espécie de projeto (e “projeto” era uma outra palavra que aparecia muito naquela época e que de certa maneira vinha do existencialismo francês, do Mounier, enfim, de vários autores – até os marxistas começaram a usá-la), um projeto de redenção da sociedade brasileira, e, portanto, com o fim do subdesenvolvimento e da condição colonial, de uma espécie de subversão da ordem mundial. Essa contribuição periférica corria de certa maneira à margem de uma outra tradição de interpretação e de prática brasileira que era a tradição nacional-desenvolvimentista. Ora, a tradição

radical nunca esteve no poder. A tradição nacional-desenvolvimentista estava desde 30. E havia ainda uma outra, digamos, liberal-imperialista (era assim que a gente se referia aos editoriais do jornal “O Estado de São Paulo”, na década de 60, dizendo que eles eram o liberal-imperialismo), que acompanhou toda a República Velha e que voltou no fim dos anos 80, anos 90, novamente como doutrina de Estado.

Mas o que era de fato aquela tradição radical? Ela não se pautava de modo algum pelo modelo soviético; nela cabiam, perfeitamente, digamos, planejadores de Estado (embora não tivesse um modelo de Estado como Celso Furtado); enfrentava as cláusulas pétreas do projeto de desenvolvimento e industrialização nacional que vinha do primeiro e do segundo Vargas (que eram, como se dizia naquela época, projetos de reformas de base – reforma agrária, urbana, universitária e assim por diante). Visava-se simplesmente, na verdade, democratizar, abrir radicalmente o caráter conservador do desenvolvimentismo brasileiro, que se fundou, de um lado, sobre o pilar da impossibilidade de se mexer na propriedade fundiária (exigia que não se fizesse a reforma agrária), e, de outro, num tipo de industrialização que, alavancado pelo Estado, remuneraria os setores mais atrasados. Ora, ninguém perderia nada nesse projeto desenvolvimentista, só se excluía a participação popular, isto é, afirmava-se que desenvolvimento não tinha nada que ver com democracia. Foi, então, nesse momento, embora viesse desde muito antes, que o enfrentamento democrático com a tradição de desenvolvimento conservador e ao mesmo tempo modernizante do Brasil começou a aflorar novamente. Era o momento em que o projeto desenvolvimentista da era Juscelino estava subsidiando as importações e entrou no sufoco; então veio o Jânio, a crise e assim por diante. Foi então que o enfrentamento democrático ao qual estou me referindo começou a bater na porta para abrir, de certa maneira, e finalmente incluir nesse desenvolvimento aqueles que eram seus protagonistas principais, afinal, se estava industrializando o país, mas na base de baixos salários, fordismos periféricos e assim por diante. Ora, é nessa tradição de enfrentamento democrático que eu vejo a atuação seminal do Pe. Vaz naquele momento histórico. Foi o mesmo momento em que eu entrei na vida nacional, política, cultural, intelectual do Brasil e que foi estancado em 64.

Para terminar, eu queria dizer o seguinte: é claro que o convite para esse depoimento foi marcado algum tempo atrás (há uns dois meses), mas faz apenas uns dois ou três dias que eu comecei a pensar no assunto, a ruminar isso, e cheguei à conclusão de que era evidente esse enfrentamento democrático com o projeto desenvolvimentista. E ainda fui auxiliado pela leitura do artigo de um cunhado meu, José Luís Fiori, que está publicado na Carta Capital e se chama “Adeus aos moedeiros falsos” (cuja leitura eu recomendo vivamente), pois nesse artigo se fala justamente dessas três tradições: durante o século XX, três projetos nacionais disputaram a hegemonia, o poder no Brasil, sendo que um deles nunca esteve no poder.

Um outro desses três esteve no poder durante um longo período, começando no Império, fim da era imperial, e que consistia num ideal de integração harmoniosa da elite brasileira na divisão social, na divisão internacional do trabalho estabelecida pelo centro cíclico hegemônico daquele momento (*pax brithannica*, depois *pax americana*), falando, portanto, de internacionalização, abertura, globalização, se nós quisermos, e sendo, enfim, monetarista, fiscalista, e assim por diante. Esse projeto esteve no poder durante toda a República Velha e foi apeado involuntariamente nos anos 30 pela crise e a guerra, que fizeram começar espontaneamente uma industrialização incipiente, e, portanto, numa espécie de desenvolvimentismo, implicando protecionismo e assim por diante. Isso se deu a partir do segundo Getúlio, depois a partir do Juscelino, e foi o que se poderia chamar de nacional-desenvolvimentismo e era essencialmente conservador. Foi um atalho que as elites se viram obrigadas a fazer, porque o mercado internacional se fechou e a integração britânica ruiu. Depois, sob o guarda-chuva da primeira hegemonia americana do pós-guerra, o Brasil se industrializou de maneira fechada tanto pelo Estado como pelas multinacionais que começaram a chegar aqui porque tinham mercado protegido, podiam pagar salários baixos etc., além de encontrarem os cidadãos assalariados fora do poder político, e fora inclusive da propriedade, principalmente da propriedade fundiária, que era fundamental. Esse, portanto, foi um poder de Estado e exerceu o poder político efetivo no Brasil, segundo o artigo do José Luís.

A outra tradição que de vez em quando tangenciava a tradição desenvolvimentista conservadora era a tradição que eu agora estou chamando de radical, reformista, e era alimentada em parte pelo pensamento estrutural histórico, em parte por grandes funcionários públicos e grandes agentes estatais reformadores (como Celso Furtado no plano trienal do Jango e outros), em parte pela concepção que tinham os comunistas (é preciso tirar o chapéu para alguns comunistas; eles fizeram muito pelo Brasil), e em parte por movimentos populares, movimentos sindicais, que aparecem já na República Velha. Essa tradição, enfim, sempre pressionou, principalmente em momentos de crise, mas nunca esteve no poder. Era como se as classes subalternas dissessem: “Estamos aqui. Até agora estávamos na cozinha, mas vamos abrir as portas e entrar na sala de jantar”. Isso se chama democracia, industrialização, modernização – mas num outro sentido. Ora, o discurso que acompanha esse empuxe reformista radical é o discurso que eu enumerei aqui nas três vertentes, as duas do ISEB e a da AP. Isso quem diz sou eu, não é o José Luís. O que o José Luís diz é que aquela tradição liberal imperial voltou num momento de crise do desenvolvimentismo conservador nos anos 90, está aí, e devastou o país em dez anos. Mas também se esgotou; por isso é que perdeu as últimas eleições¹. O que se vê agora é que está de volta aquela tradição radical

¹ Paulo Arantes se refere às eleições de 2002, quando Lula foi eleito presidente do Brasil.

reformista, que foi decapitada em 64. Não é igual, evidentemente. Isso é uma analogia histórica.

A mesma tradição está de volta, mas não se trata simplesmente de um predomínio das classes subalternas, mas é uma incorporação em que se muda o condutor do processo. Isso é democracia. Para mim, portanto, é algo muito especial fazer a evocação do Vaz nesse momento. É um momento em que a tradição derrotada de 64 novamente entra em cena. Não sabemos no que vai dar. E é claro que eu olho tudo isso como marxista, embora eu não esteja aqui para falar do meu clube. Eu estou aqui para falar do meu primeiro clube, que eu recordo com emoção, e tenho uma dívida de gratidão eterna com o Padre Vaz, como pessoa, pelo que ele foi e pelo que fez na minha juventude, que, em certo sentido, politicamente, foi o momento mais feliz da minha vida. Pode ser que agora, entrando na terceira idade, eu possa testemunhar e ajudar o triunfo daquela tradição radical no Brasil, com todos os ingredientes que eu enumerei. E eu me pergunto, então, como marxista, o que seria esse novo discurso filosófico completo que pudesse apresentar categorialmente (fazer aquilo que os alemães chamam de *Darstellung*, “apresentação”) o processo cujas comportas estão sendo abertas, agora, de certa maneira no Brasil. Dito de outro modo, o que uma pessoa que se inspira no pensamento do Pe. Vaz poderia pensar e fazer agora? Eu falo como marxista, embora metade dos marxistas esteja cega, mas não é desse clube que eu vim falar aqui.

A questão é: como uma filosofia da história poderia se formular agora no Brasil? Se ela for bem formulada e vier, como ela será? E enquanto marxista não é isso que eu penso, mas eu acho que a contribuição que um discurso inspirado na obra do Pe. Vaz para pensar e construir o momento atual do Brasil (e que seria muitíssimo bem-vindo) seria uma teoria da luta pelo reconhecimento, isto é, da regulação moral dos conflitos sociais. E essa teoria vai renascer também dos movimentos sociais – os movimentos sociais estão encharcados de filosofias da história implícitas, a maioria com inspiração místico-profética, se nós quisermos. Queiramos ou não isso é um fato. E se a gente pensar, não é isso mesmo que está ocorrendo? O que as pessoas esperam do líder popular que foi eleito? Solidariedade, justiça, igualdade, fim da humilhação, fim do desprezo. O que é isso senão a idéia de formação do sujeito por meio da idéia de reconhecimento?

Eu acho que esse é um enorme terreno a ser elaborado. E essa terceira abordagem, digamos assim, já está aí, implicitamente, em tudo o que está acontecendo no terremoto social das últimas eleições. E ela será moderníssima, porque o seu paradigma é o da comunicação, não mais o da produção. A gente pode ver que o presidente eleito não fala de economia; ele deslocou o debate essa semana. Ele não fica falando de mercado, de presidente do Banco Central e coisas assim. O problema agora é a fome. Mudou. Deslocou-se o foco. Então, alguma coisa nova está acontecendo. E

a referência nacional do tipo de uma filosofia nacionalista pode voltar também. Mas por quê? Porque, com o fiasco e a tragédia social que foi a hegemonia daquela tendência liberal-imperial, a reconstrução nacional que se avizinha vai suscitar um novo tipo de referência, de pensamento sobre o Brasil como nós nunca vimos. Mas também voltam aquelas três vertentes radicais de que nós falamos. A primeira tarefa será reverenciar os clássicos da tradição crítica brasileira, mas passar adiante, porque o Brasil, de tragédia em tragédia, de década perdida em década perdida, é um outro país agora, e precisa ser reconstruído. Isso vai suscitar, novamente, um ciclo de interpretações sobre o Brasil.

É, portanto, nessas circunstâncias, nessa convergência histórica sobre a qual eu nunca pensei antes (foi nesses últimos três dias que eu me pus a pensar sobre o Vaz e vi a relação que ele tem com o que se passou no Brasil nos últimos meses), que eu evoco com enorme prazer e muita saudade o Padre Vaz. Obrigado.

Endereço do Autor:
Departamento de Filosofia da USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Sala 1005
05508-900 São Paulo — SP