

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A IMAGI-NAÇÃO COMO TEMPORALIDADE:  
O PENSAMENTO DE EDUARDO PRADO E  
SEUS OUTROS NA ELABORAÇÃO DA ONTOLOGIA  
NACIONAL EM FINS DO SÉCULO XIX**

**CARLOS HENRIQUE ARMANI**

**DEZEMBRO, 2007**

Tese apresentada como requisito parcial e último para obtenção do título de Doutor em História, linha de pesquisa Sociedade, Ciência e Arte, sob orientação da Profa. Dra. Ruth Maria Chittó Gauer e co-orientação do Prof. Dr. Rui Cunha Martins.

**CARLOS HENRIQUE ARMANI**

**A IMAGI-NAÇÃO COMO TEMPORALIDADE:  
O PENSAMENTO DE EDUARDO PRADO E  
SEUS OUTROS NA ELABORAÇÃO DA ONTOLOGIA  
NACIONAL EM FINS DO SÉCULO XIX**

Tese apresentada como requisito parcial e último para obtenção do título de Doutor em História, linha de pesquisa Sociedade, Ciência e Arte, sob orientação da Profa. Dra. Ruth Maria Chittó Gauer (PUCRS) e co-orientação do Prof. Dr. Rui Cunha Martins (Universidade de Coimbra).

**Aprovada com grau 10,0 em 09 de janeiro de 2008, pela seguinte banca examinadora:**

**Profa. Dra. Ruth Maria Chittó Gauer (orientadora - PUCRS)  
Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PPG em Filosofia – PUCRS)  
Prof. Dr. Temístocles Cezar (UFRGS)  
Prof. Dr. Mozart Linhares da Silva (UNISC)  
Profa. Dra. Elisabeth Cancelli (USP)**

*Esta tese é dedicada a muitas pessoas que estão sempre comigo e com as quais com-partilho a minha existência:*

*À minha amável e amada esposa, Flávia Alves Armani, que esteve comigo em todos os momentos bons, ruins e não classificáveis de construção da tese, o que implica o estar lançado em nossas circunstâncias, algumas vezes pouco favoráveis ao labor acadêmico. Flávia, sem o teu apoio e o teu amor, eu não escreveria a minha (nossa) tese. Muito obrigado por ser e estar sempre comigo!*

*Aos meus pais, Adelmo Armani e Renata Wagner Armani, que sempre me estimularam a trilhar as veredas do estudo.*

*Ao meu irmão, Renato Luis Armani, à minha cunhada Nara Silva Armani e ao meu sobrinho-afilhado-amiguinho Gabriel Silva Armani que, com seus quase dois aninhos, tem me ensinado muito.*

*À memória de meus avós maternos (Emílio Wagner e Irma Brune Wagner) e paternos (Alfredo Armani e Dorotéia Armani), cujo aumento da distância de nossas com-vivências é inversamente proporcional às lembranças boas que tenho delas.*

*Ao longo da elaboração final da tese, quando a Flávia e eu estávamos em Coimbra, perdemos, no lado de cá do Atlântico, uma das pessoas mais queridas e amáveis que pude conhecer e que adotei como minha avó. Vó Noêmia, que sempre soube muito, foi mãe e avó, ou Avohai. Mais do que uma dedicatória, Vó Noêmia mereceria uma tese à parte. Como não tenho tal competência para fazê-lo, deixo apenas o registro de algumas palavras que possam expressar, mesmo que precariamente e muito aquém do seu merecimento, minha gratidão a ela, que tantas vezes rezou, falou, cantou e torceu pela Flávia e por mim. Saudades...*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao CNPq, pela concessão da bolsa no Brasil, e à CAPES, pela bolsa durante meu estágio de doutoramento realizado na Universidade de Coimbra, em Portugal. Sem esse suporte material, essa tese certamente seria inviabilizada;

À PUCRS e ao Programa de Pós-Graduação em História que sempre disponibilizaram uma ótima estrutura para a realização do trabalho doutoral;

À secretária Carla Helena Carvalho, por toda a sua eficiência, generosidade e amizade de longa data, e ao secretário Davi Estácio Diniz, pelas boas conversas de corredores e bate-papos sobre o cotidiano existencial;

Ao amigo “português” Anselmo Alves Neetzow, que pude reencontrar em Coimbra, no eterno retorno da atividade acadêmica, cujas conversas de todos os tipos deixaram muitas saudades – palavra que aprendi a repetir depois de morar em Coimbra;

Ao amigo marroquino Mohammed Nadir, cuja estada no Brasil foi um dos momentos mais agradáveis que pude vivenciar ao longo do meu doutoramento;

À Secretaria do Instituto de História e Teoria das Idéias da Universidade de Coimbra, pelo ótimo acolhimento no atendimento de minhas demandas;

Ao professor Rui Cunha Martins, meu co-orientador e amigo desde os tempos do mestrado. Obrigado por todo o suporte oferecido em Coimbra e pela orientação formal e informal, as quais muito aproveitei;

Ao professor Ricardo Timm de Souza, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS – minha segunda morada acadêmica – cujas aulas e interlocuções foram providencias para a construção teórica da tese deste iniciante em filosofia;

Aos professores Fernando Catroga e Alexandre Franco de Sá, que gentilmente permitiram que eu assistisse aos seus cursos na Universidade de Coimbra;

À professora e ex-colega Mara Rodrigues, pelos contatos finais que foram extremamente importantes para a formação da banca de avaliação da tese;

A todos os meus alunos, ex-alunos, professores e ex-professores, que sempre contribuíram, de um modo ou de outro, para que eu revisse, reescrevesse e aperfeiçoasse, não sem certa resistência, o meu trabalho. Em especial, fica minha gratidão ao Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e a todos os amigos que fiz durante meu trabalho de docência no “coração do Rio Grande”, sobretudo às turmas que me homenagearam em suas festas de formatura;

Ao amigo cinéfilo e cineasta Alexandre Maccari Ferreira, que tem sido um grande amigo desde os tempos de meu trabalho em Santa Maria;

À colega de doutorado Ângela Flach, que gentilmente me emprestou os exemplares das *Coletâneas* de Eduardo Prado, além de outros materiais providenciais para a tese;

Ao professor Helder Gordim da Silveira, pela gentileza em emprestar diversos livros, igualmente providenciais, para a elaboração da tese;

Ao Milton “negão” Monteiro, amigo desde os tempos de infância e, certamente, para os tempos de velhice...

Ao meu grande amigo e interlocutor de todas as horas e de todas as situações, professor Hugo Arend, cuja amizade pretendo estender para o resto de minha vida;

Ao meu outro grande amigo, professor Mauro Gaglietti, que em momentos muito difíceis de minha vida acadêmica, esteve lá – e aqui – para dar um grande apoio, juntamente com sua esposa, Márcia Barbosa. Muito obrigado!

Misto de gratidão e dedicatória, serei eternamente agradecido à minha amável, querida e sempre amiga, Ruth Maria Chittó Gauer. Muito mais do que a orientadora desta tese, a Ruth é uma mãe. Querida Ruth: sem a presença da turbulência epistemológica das tuas idéias em meus fundamentos de pensar a história, eu estaria não no eterno retorno mítico da temporalidade nietzscheana, mas na circularidade sempre redundante do burro de olaria. Obrigado pela orientação e pela amizade!

“Quando falo de diferença real estou a referir-me a algo que as palavras jamais poderão exprimir, relativo, absoluto, cheio, vazio, ser ainda, não ser já, que é isso, senhor director, porque as palavras, se o não sabe, movem-se muito, mudam de um dia para o outro, são instáveis como sombras” (José Saramago, *Intermitências da morte*).

“Trastempo. Mais outras coisas sobrevinham, mas por roda normal do mundo, ninguém podia afiançar o contrário” (Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*).

## RESUMO

Investigamos a relação entre temporalidade e identidade nacional no pensamento de Eduardo Prado e de alguns de seus principais interlocutores de fins do século XIX, tomando como núcleo de problematização o Brasil e seus exteriores constitutivos identitários, o que implica a mobilidade histórica não somente do conceito de identidade nacional brasileira, mas de toda a ontologia circunstancial que o constitui, tal como as idéias de Europa, de América Hispânica e de América Inglesa. Propomos que a questão da temporalidade, quando pensada na sua relação tensa com o conceito de nação, não era uma exclusividade da Europa, mas dimensão fundamental do pensamento que se fez *ocidental*, incluindo os intelectuais brasileiros como um todo.

## ABSTRACT

We investigate the relation between temporality and national identity in the thought of Eduardo Prado and some of his interlocutors in the end of the nineteenth century, taking as a core issue Brazil and their idenditary constitutive outsides which implies the historical mobility not just in relation to Brazilian national identity but all circumstantial ontology that composes it, such as the ideas of Europe, Hispanic America and English America. We propose that the temporality question when thought in its tense relation to the concept of nation was not an exclusiveness of Europe but a fundamental dimension of thought that constituted itself as *Western*, including Brazilian intellectuals as a whole.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO ..... P.11- 27

**CAPÍTULO 1 – EM BUSCA DO SER PERDIDO: OS INTELLECTUAIS BRASILEIROS E A QUESTÃO DA TEMPORALIDADE EM FINS DO SÉCULO XIX ..... P. 28**

1.1 – Preâmbulo ..... P. 28 - 29

1.2 – O pensamento de Eduardo Prado e o esfacelamento do ser..... P. 30 - 36

1.3 – Modernidade e tempo ..... P. 36 - 55

1.4 – A modernidade finissecular nas duas pontas do *Ocidente*..... P. 55 - 71

1.5 – Imagi-nação e representação ..... P. 71 - 81

**CAPÍTULO 2 – O BRASIL E A SUA PRIMEIRA CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA EXTERIOR: A EUROPA..... P. 82**

2.1 – Preâmbulo ..... P. 82 - 85

2.2 – A idéia de Europa ..... P. 85 - 95

2.3 – A Inglaterra como sujeito nacional/imperial ..... P. 96 - 121

2.4 – Portugal entre a mesmidade e a outridade do Brasil ..... P. 121 - 140

**CAPÍTULO 3 – AINDA O EXTERIOR CONSTITUVO COMO HORIZONTE DE SIGNIFICAÇÃO DA NAÇÃO: AS AMÉRICAS ..... P. 141**

3.1 – Preâmbulo ..... P. 141- 143

3.2 – A idéia de América ..... P. 143 - 149

3.3 – O Ocidente ao sul do Equador: as Américas Hispânicas ..... P. 149 - 170

3.4 – A América Anglo-Saxônica: os Estados Unidos ..... P. 170 - 191

**CAPÍTULO 4 – O BRASIL E A IDENTIDADE NACIONAL EM DE-CISÃO .. P. 192**

4.1 – Preâmbulo ..... P. 192 - 194

4.2 – A vela de barco em retalhos: A República Brasileira como interior transitivo da nação ..... P. 195 - 196

4.2.1 – O bacharelismo e o militarismo..... P. 196 - 201

4.2.2 – O positivismo e o ateísmo ..... P. 201 - 214

4.2.3 – O individualismo e a fragmentação ..... P. 214 - 221

4.3 – O interior constitutivo ou a civilização brasileira em seu ser.. P.221 - 222

4.3.1 – A ontologia política ..... P. 222 - 231

4.3.2 – A ontologia religiosa ..... P. 232 - 235

4.3.3 – *A ontologia da miscigenação*..... P. 236 - 244  
4.3.4 – *A ontologia da natureza e da história*..... P.244 - 255

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** ..... P. 256 - 262

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS** ..... P. 263 - 278

# INTRODUÇÃO

“O senhor sabe o mais que é, de se navegar sertão num rumo sem termo, amanhecendo cada manhã num pouso diferente, sem juízo de raiz? Não se tem onde se acostumar os olhos, toda firmeza se dissolve” (Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*).

## I

Como definir o ser? Essa foi a pergunta que Graça Aranha, em sua *Estética da vida*, fez a si mesmo e a seus leitores. “Restrinjamos”, continuou o autor, “a nossa impossibilidade a este axioma: o ser é o ser. É a substância com os fenômenos e só nós o conhecemos pelos fenômenos”<sup>1</sup>. Ainda na mesma obra, o autor de *Canaã* disse que “em cada povo há um traço característico que, embora enigmático, é persistente, vem do passado e será o mesmo no futuro”<sup>2</sup>. Nessas duas passagens, Aranha definiu a ontologia nacional, aquele traço que perpassaria todos os tempos e se manteria intocável na identidade do povo. Por outro lado, seu axioma tautológico, de que o ser era o ser, evocava o próprio ser como enigma e impossibilidade. Perguntamos: articular temporalidade, ontologia e nação não seria problematizar o ser nacional em seu fenômeno, o que evoca (e provoca), na ontologia e na nação, suas dimensões temporais mais radicais? Eis o problema que rege a presente tese.

Para sermos mais precisos: objetivamos investigar, a partir de um enfoque centrado na história das idéias, o tema da temporalidade e sua relação com a construção da ontologia nacional em finais do século XIX. Demarcamos como campo privilegiado de exame o Brasil e o pensamento de um de seus intelectuais mais combativos em termos de polêmicas intelectuais acerca da nação: Eduardo Prado. Tendo em vista que a maior parte de sua produção intelectual não

---

<sup>1</sup> ARANHA, Graça. A estética da vida. [1921]. In: **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 585.

<sup>2</sup> ARANHA, op. cit., p. 619.

ultrapassou os primeiros anos do século XX (Prado nasceu em 1860 e morreu em 1901), o trabalho foi delimitado entre os anos 80 do século XIX e os primeiros anos do século XX<sup>3</sup>.

Eduardo Prado foi membro de uma rica família de cafeicultores de São Paulo e um dos principais intelectuais de fins do século XIX. Formou-se em Direito na Faculdade de São Paulo e trabalhou como jornalista e historiador. Prado ainda foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras e sócio-correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Manteve sua vida dividida entre a fazenda do Brejão, no interior de São Paulo, e Paris. Não produziu uma obra muita extensa, em razão da morte de febre amarela que interrompeu a sua curta carreira intelectual, aos 41 anos de idade. Em termos políticos, o escritor foi um dos principais articuladores do Partido Monarquista em São Paulo, posição política da qual ele jamais se desfez<sup>4</sup>. Como grande parte dos pensadores de fins do século no Brasil, Eduardo Prado foi um polemista notável, sobretudo depois da queda do regime monárquico, em 1889, quando sua posição enquanto um ontólogo da nação se definiu de modo mais preciso<sup>5</sup>.

De maneira mais circunscrita, investigamos o pensamento de Eduardo Prado e de uma pletera de intelectuais contemporâneos a ele, cujo pensamento estava direta ou indiretamente relacionado com o tema da temporalidade e da ontologia nacional. Tomamos esses intelectuais como interlocutores ou como pensadores cujas obras tinham alguma relação com a produção intelectual do

---

<sup>3</sup> Entendemos, com Hobsbawm, que o século XIX somente terminou historicamente depois de iniciado o século XX em termos cronológicos, ou seja, a partir da Primeira Guerra Mundial, que esfacelou a civilização ocidental do século XIX e os seus ideais cientificistas, burgueses, liberais e eurocêntricos. Ver: HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.15-16. Demarcações rigorosamente cronológicas desse gênero não informam muita coisa. Elas servem apenas para constituir alguns pressupostos primários de inteligibilidade em relação ao período que investigamos, bem como para definir a maior parte dos documentos com os quais trabalhamos.

<sup>4</sup> Alguns aspectos biográficos aparecem ao longo da tese. Por ora, cabe citar três livros que trazem muitas informações importantes acerca de Prado e do seu círculo de relações. São eles: LEVI, Darrell. **A família Prado** São Paulo: Cultura 70, 1974; MOTTA-FILHO, Cândido. **A vida de Eduardo Prado**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967; PAGANO, Sebastião. **Eduardo Prado e sua época**. São Paulo: O Cetro Editora, [s.d].

<sup>5</sup> A expressão *ontólogo da nação*, em nosso entendimento, exprime a relação do pensamento do autor com o tema da temporalidade e da identidade nacional na sua tentativa de fixação de um caráter definitivo, uno e total para o Brasil. Bem sabemos que os conceitos de ontologia e de ser a ele atrelado são polissêmicos, cuja história, ao longo da filosofia, tem sido campo de longos e intermináveis debates.

autor e que abordaram, do mesmo modo, o problema da identidade nacional brasileira e sua articulação circunstancial e acontecimental com o ser. Os principais são: Araripe Júnior, Joaquim Nabuco e Eça de Queiroz. Outros intelectuais aparecem ao longo da tese, de acordo com a relação que seu pensamento tinha com a produção intelectual de Prado. Alguns deles são Oliveira Martins, Manoel Bomfim, Graça Aranha, Raul Pompéia, Affonso Celso, Rui Barbosa, Machado de Assis, Afonso Arinos, Ramalho Ortigão, Frederic Jackson Turner, Lord Acton, Carlos Bunge, José Enrique Rodó, Antero de Quental e mesmo autores como Simmel, Bergson, Dilthey e Nietzsche. Esse colocar lado a lado autores cujo pensamento tinha pontos em comum nos permite dar uma dimensão mais concomitante ao seu pensamento, um ser-estar-no-mundo compartilhado com os outros<sup>6</sup>. As reflexões de Eduardo Prado não eram isoladas de seu estar lançado no mundo finissecular, a facticidade de seu estar sendo. Na condição de historiador, não é possível furtarmo-nos de pensar, mesmo que precariamente, de-finições da época na qual o autor viveu. Desse modo, além de Eduardo Prado, os sujeitos-investigados na tese são alguns dos principais intelectuais de finais de século XIX e, especialmente, as idéias pradianas em torno do Brasil e dos seus exteriores constitutivos: a América Hispânica, a América Anglo-Saxônica, a Europa e o próprio Brasil republicano como um outro do Brasil<sup>7</sup>.

A idéia de relacionar a exterioridade e a interioridade da identidade nacional é apenas um primeiro critério metodológico de estruturação da tese, tendo em vista que a exterioridade é o limite-mobilidade da transgressão<sup>8</sup>, exterioridade sem a qual os regimes de historicidade do pensamento de Eduardo Prado se fariam

---

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Ciudad de México: FCE, 1974, § 26, p. 135.

<sup>7</sup> Sempre que usamos o adjetivo *pradiano* para qualificar e definir o pensamento de Eduardo Prado, o fazemos apenas como modo de evitar o uso em demasia de seu nome.

<sup>8</sup> DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 19. A cumplicidade teórica com Derrida não vai além da idéia de trabalharmos com a historicidade dos conceitos na sua insuficiência. Em que pese a possível acusação de fazermos uma leitura conservadora do autor, na medida em que não seguimos adiante sua proposta de desconstrução do logocentrismo ocidental, resolvemos manter uma certa lealdade teórico-metodológica com o autor, apesar de que nosso posicionamento teórico está mais de acordo com a ontologia hermenêutica na linha heideggeriana e gadameriana. Além do mais, é notável a contribuição heideggeriana para a desconstrução da metafísica ocidental, tarefa que Derrida levou adiante. Ver, a propósito: STEIN, Ernildo. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.42-67.

apenas como internos ao próprio ser da nação em sua vontade de autenticidade e, portanto, de exclusividade ontológica. Assim, quando falamos de exteriores constitutivos, o que temos em vista é articular as diversas demarcações identitárias da nação como realidades do suplemento e da diferença. Significa dizer: articular o tema da identidade nacional com a problematização da temporalidade no pensamento de Eduardo Prado e dos seus outros não somente em termos empíricos, mas também teórico-metodológicos, por meio da investigação daquilo que, para o historiador das idéias, em termos de presença, se vela e se desvela: a linguagem<sup>9</sup>. Não estamos preconizando que no pensar, o ser tenha acesso à linguagem e que a linguagem seja a casa do ser<sup>10</sup>. Talvez o seja, se o ser for conjugado em sua transitividade, em seu sempre-estar-já-em-questão.

A temporalidade, portanto, é a precariedade do conceito, sua impossibilidade de formar representações unívocas da nação – este ser-estar-aí e ser-estar com outros que supostamente constitui o destino coletivo do povo<sup>11</sup> - o que torna instáveis os conceitos que a definem como tal. Os exteriores/interiores constitutivos (e transitivos) oferecem essa mobilidade ao pensamento da nação na condição de um devir-espaco do tempo (espaçamento)<sup>12</sup>, na medida em que eles colocam nas fronteiras de sua própria indecidibilidade o suplemento da nação. Quer dizer, o conjunto de circunstâncias histórico-existenciais que tornam possível a ontologia, e não o contrário, seu ser-estar-aí que é temporal não por estar na história, mas porque ele existe historicamente por ser temporal no fundo de seu ser<sup>13</sup>.

O segundo procedimento metodológico, implicado no primeiro, e que aparece a partir do capítulo dois é a apresentação de um arranjo temporal em que

---

<sup>9</sup> Falamos em presença do passado por meio da linguagem porque seria difícil para o historiador das idéias pensar em outra maneira de presentificar o passado senão pela arqui-escrita e pelo rastro que a linguagem confere para o pensamento. A propósito dessa discussão, ver: GUMBRECHT, Hans Ulrich. Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past). **History and Theory**, n. 45, October 2006, p. 323.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin. **Lettre sur l'humanisme**. Paris: Aubier, 1989, p. 26-27. Edição bilingüe em francês e alemão. Em francês: "Le langage est la Maison de l'Être. No original, em alemão: "Die Sprache ist das Haus des Seins".

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Ser y tiempo..., op. cit., § 72, p. 415.

<sup>12</sup> DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991, p. 39.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, op.cit., § 72, p. 407.

ruptura, permanência, reprodutibilidade e progresso são as principais imagens da temporalidade articuladas, de modo tenso, no pensamento de Eduardo Prado, enquanto imagens plurívocas da nação e de sua temporalidade constitutiva definida aqui como devir-nação. Tais imagens faziam o devir do próprio tempo, dessa espacialidade feita possibilidade conceitual em sua peregrinação ontológica na de-finição do dis-curso da nação no pensamento de Eduardo Prado e de seus interlocutores.

Entendemos que a temporalidade era premissa constitutiva fundamental do pensamento de Eduardo Prado em relação à nação, premissa que se desenvolveu sobretudo por meio da relação entre temporalidade e linguagem: pensamento que se fez dis-curso e de-finição. Por um lado, a mobilidade do curso, de outro, a conceitualidade do finito. Duas perspectivas que se encontram na realidade tensa e instável da temporalidade manifesta na linguagem e naquele sinal que a desestabiliza – o hífen. A imaginação feita imagi-nação foi esse dis-curso do espaço-nação e do tempo-nação feito ser e devir da temporalidade, o que provocava uma fissura na própria possibilidade de imaginar a nação, deixando-nos o rastro do passado na sua alteridade/mesmidade como imagi-nação.

Por se tratar de um estudo em que pretendemos dar mais mobilidade aos conceitos – em razão mesmo de sua imersão temporal –, demarcar o trabalho em uma totalidade teórica e metodológica implica o risco da des-historicização do pensamento – risco do qual não estamos imunes – o que traria prejuízos consideráveis para problematizar as idéias na sua historicidade. Apresentamos um princípio metodológico, uma orientação para a condução do trabalho, mas a sua postulação não é a preconização de um discurso do método. Seguramente, esse discurso não será encontrado nessa tese. Por outro lado, essa não-reivindicação do método também tem suas implicações em uma discussão sobre metodologia, no sentido do “como fazer”. Nessa direção, a idéia geral que nos orienta na tese está vinculada ao que temos chamado, na tradição recente das ciências humanas,

como hermenêutica ou o esforço cognitivo de compreensão do passado na sua alteridade/mesmidade<sup>14</sup>.

A idéia de *compreensão* e de *interpretação* não é uma maneira simples de identificação da hermenêutica como contraposta à *explicação* da ciência moderna. Elas são muito mais a maneira como a hermenêutica pretende questionar os seus princípios de método. Ao chamar a atenção para a articulação entre sujeito e objeto em uma mesma mobilidade histórica, como sugere Gadamer<sup>15</sup>, tentamos escapar dos grilhões teóricos da ciência moderna, de seu cerne asmático, bem como da sua lógica quantitativa, totalizante e identificante, cuja tradução no plano da história das idéias não parece proporcionar resultados satisfatórios.

É nesse sentido que pensamos a proposta “metodológica” dessa tese. Não há, portanto, a reivindicação do método. A interpretação do pensamento de Eduardo Prado e dos seus interlocutores realizada é a forma de expressão pensada como a mais próxima não da verdade ou da essência, mas das lógicas de mobilidade e historicidade do pensamento na sua articulação entre temporalidade e nação.

Em linguagem gadameriana, diríamos que a consciência histórica como hermenêutica não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, “recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios”<sup>16</sup>. Esse “comportamento reflexivo diante da tradição”, complementa Gadamer, “chama-se interpretação”<sup>17</sup>.

Do ponto de vista das teorias da representação enquanto sustentáculos de uma ontologia da subjetividade (seja em termos sociais, seja na sua correlação metafísica mais ampla)<sup>18</sup>, mantemos uma posição de problematização em que a indecidibilidade e a historicidade das dicotomias, bem como a tentativa de

---

<sup>14</sup> A exemplo da dialética outrora, o termo *hermenêutica* tem sido utilizado com uma certa sistematicidade. Ao longo da tese, faremos um esforço em não tornar a hermenêutica um mero conceito de ilustração para a realidade móvel da empiria e da finitude do conhecimento.

<sup>15</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Salamanca: Sigueme, 1984, p. 625.

<sup>16</sup> GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003 p. 18.

<sup>17</sup> GADAMER, op.cit., p. 18-19.

<sup>18</sup> Como se pode depreender, há uma crítica da idéia de representação. Isso não quer dizer que proponhamos invalidar as teorias da representação na sua totalidade. No primeiro capítulo, algumas questões sobre a representação são discutidas de modo mais sistemático.

constituição de uma ontologia através da evocação do co-estar *Brasil* resultaram da turbulência e das inquietações pensadas no fim do século. Centros e margens, interior e exterior, totalidade e desagregação<sup>19</sup>, mesmo e outro, ser e devir, fundo e aparência, transitividade e constitutividade, exterioridade e interioridade objetividade e subjetividade, transcendência e imanência, aquém e além e todos os binarismos que passaram pela ontologia relacional de significação do ser nacional em um mundo cuja principal orientação era algo incerto e obscuro eram algumas dessas ambivalências da nação que evocavam a temporalidade em seu sentido de evanescência da realidade.

Portanto, averiguamos a possibilidade do pensamento de Eduardo Prado acerca da identidade nacional ser concebido a partir da questão da temporalidade, em um contexto histórico cujo eixo principal de reflexão passava pelo deslumbramento em relação à temporalidade como pôr-em-questão o ser. Significa, outrossim, reconhecer uma certa dificuldade em representar, através da linguagem mimética e conceitual, a experiência histórica de um final de século profundamente inquieto, no Brasil, nas Américas e na Europa, cuja nostalgia da segurança hipostasiada na concepção de uma realidade que se apresentava como definitiva ou que pelo menos tinha tal pretensão – a ontologia da nação – era o fundamento do pensamento de Eduardo Prado e da maior parte de seus interlocutores. Ameaças à sua plenitude vinham dos outros do ser, tais como o devir, a aparência, o nada, o dever ser, a fragmentação, o conflito, a alteridade, possibilidades conceituais profundamente imbricadas entre si, que conduziam o ontólogo Eduardo Prado a lembrar que o “espírito humano tem sede de certeza e quer sempre um ponto de apoio firme e estável”<sup>20</sup>.

Com esta tese, perseguimos suprir três lacunas: duas de ordem mais empírica, na medida em que o pensamento de Eduardo Prado enquanto vinculado a uma ontologia nacional não foi interpretado seguindo a sistemática adotada nesta tese, nem o problema da temporalidade foi suficientemente tematizado no

---

<sup>19</sup> Tomamos essa expressão emprestada de: SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

<sup>20</sup> PRADO, Eduardo. Discurso. [1898]. In: **Coletâneas**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904, vol. 3, p. 118-119.

pensamento da intelectualidade desse período; de ordem epistemológica, posto que, em linhas gerais, nos estudos históricos e sociológicos sobre a identidade nacional no Brasil, as teorias que predominam, na sua maior parte, estão atreladas à construção de representações do Brasil que determinados grupos sociais produziram em seus embates intelectuais, as quais não levam em consideração, em termos teórico-metodológicos, a relação do pensamento da nação com a temporalidade, em um ambiente de grandes dúvidas que demarcavam simultaneamente o pessimismo, a esperança, a decadência, o otimismo e a realidade fértil em recomeços, fins e morte: do Ocidente, da civilização, de Deus, do cristianismo e, sobretudo, das nações.

Nesse sentido, os *outros* de Eduardo Prado remetem-nos não somente para os seus interlocutores e contemporâneos, mas para as próprias ambivalências no *interior* de seu pensamento manifesto, a evocação da diferença e da transgressão do espaçamento como impossibilidade que tinha a identidade de se fechar sobre si mesma, sobre “o lado de dentro de sua própria interioridade”<sup>21</sup>, em razão de sua insuficiência constitutiva enquanto linguagem unívoca, pronta e definida para instaurar o ser da nação.

Centralizamos a tese em Eduardo Prado como sujeito-investigado porque seu pensamento esteve profundamente imbricado com diversas questões cruciais para o pensamento da própria identidade nacional no Brasil – tais como a tarefa de pensar temas como a autonomia nacional, a abolição da escravidão, a chegada maciça de imigrantes europeus, a transição da Monarquia para a República, o imperialismo e o capitalismo de fins do século, o surto especulativo que se seguiu em torno da economia, um conjunto de guerras que se estenderam do Sul ao Nordeste do Brasil, epidemias de doenças como tuberculose, febre tifóide e febre amarela que colocavam o autor frente a frente com a realidade da morte, bem como um processo de aproximação mais significativo do Brasil em relação aos Estados Unidos<sup>22</sup>. Tratava-se de um conjunto de problemas sociais, econômicos,

---

<sup>21</sup> DERRIDA, op. cit., p. 118.

<sup>22</sup> Não pretendemos abordar tal questão de modo realista no sentido criticado por Bergson, como se essas questões supostamente fora do pensamento constituíssem o fundo real de uma imaginação feita epifenômeno de uma também suposta materialidade. A abordagem que fazemos,

culturais e políticos que se atrelavam às chamadas crises valorativas, morais e institucionais que permeavam muitos pensadores no Brasil, nas Américas e na Europa<sup>23</sup>. Essas questões não poderiam deixar de estar na pauta das discussões que os intelectuais brasileiros travaram em finais do século XIX, balizando profundamente o seu pensamento acerca da própria idéia de nação como *comunidade imaginada*<sup>24</sup>.

Ao evocarmos a idéia de *comunidade imaginada*, forjada por Benedict Anderson, devemos reconhecer que a tese ora apresentada tem uma cumplicidade teórica com o seu livro homônimo. Como sabemos, Anderson sugeriu que a compreensão das raízes culturais da nação moderna passava pela sua relação com os imaginários religiosos e, em especial, com o tema da morte. O autor afirmou que as mundividências religiosas tradicionais, tais como o

---

nessa direção, é mais fenomenológica no sentido de interpretar aquilo que se manifesta no pensamento de Eduardo Prado.

<sup>23</sup> Compreendemos que não existe um grau zero da relação Europa-América a partir do qual poderíamos pensar as Américas e o Brasil a partir da Europa, ou o contrário, mas uma *situação epocal* em que tal dicotomia se tornou incerta precisamente em razão da articulação de idéias que dificilmente podiam ser percebidas como tendo uma genealogia, um ponto de origem, fosse na Europa, fosse nas Américas, fosse exclusivamente no Brasil.

<sup>24</sup> Falar em comunidade imaginada remete-nos a Benedict Anderson. Apesar de sua teoria a respeito da nação como comunidade imaginada ser bem conhecida, vale a pena citá-la nessa introdução. De acordo com o autor, a nação “é imaginada porque até os membros da mais pequena nação nunca conhecerão, nunca encontrarão e nunca ouvirão falar da maioria dos outros membros dessa mesma nação, mas ainda assim, na mente de cada um existe a imagem de sua comunhão”. A afirmação de Anderson tem o mérito, entre outros, de apreender o movimento não-empírico que compõe a idéia de identidade, bem como a relação dessa construção com a imagem, ou melhor, com as imagens constituídas do “muitos como um” – a nação. Nessa direção, é pertinente aceitar a idéia de uma comunidade imaginada que forma um sistema de representação cultural do ser nacional. Contudo, isso poderia implicar uma certa a-historicização dessa construção. Compreendemos a idéia de comunidade imaginada apenas como um esforço dos intelectuais aqui investigados em criar uma idéia de nação, não como uma totalidade, mas como uma idéia-limite. Devemos ter a devida cautela na utilização da expressão “comunidade imaginada” na medida em que ela pressupõe um gênero de consciência nacional que se reporta a um imaginário social. Nessa direção, por um lado, partimos da idéia de comunidade imaginada proposta por Anderson. Não obstante, há um distanciamento de sua hipótese no que toca ao alcance dessa imaginação –o que se poderia denominar a receptividade das idéias acerca da nação – e de sua homogeneidade através da imaginação social que almeja abranger a totalidade da receptividade das idéias. Por mais que as nacionalidades e os seus processos de construção sejam formas culturais ou políticas singulares de vida “que uma sociedade inteira pode assumir”, não há garantias de que haja essa totalidade social de apreensão do ser da nação. Ver: ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Lisboa: Ed. 70, 2005, p. 25; para uma crítica da idéia de Anderson, ver: BALAKRISHNAN, Gopal. A imaginação nacional: In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 211. O termo *comunidades imaginadas*, ou *comunidade*, seja no singular, seja no plural, é usado ao longo da tese apenas como sinônimo da idéia de nação na sua dimensão ontológica.

cristianismo, o budismo e o islamismo tinham uma preocupação com o homem no cosmos e com a contingência da vida, o que implicava uma resposta imaginativa, em termos ontológicos, para o “fardo avassalador do sofrimento humano – a doença, a mutilação, o desgosto, o envelhecimento e a morte”<sup>25</sup>. Segundo o autor, a nação deve ser pensada, para que possa ser compreendida, em termos de um imaginário comum com as comunidades religiosas e, no caso ocidental, com a Cristandade. Anderson deu um passo importante para pensar a nação em termos de articulação com o tema da temporalidade. Morte, catástrofe, envelhecimento, contingência, limite são conceitos que nos reportam ao tema do devir em sua radicalidade.

A problemática que apresentamos na tese foi dividida em quatro capítulos. No primeiro, articulamos o tema da temporalidade com o pensamento dos *intelectuais ocidentais* desde a aurora de um modelo de modernidade que se constituiu como triunfo da razão na condição de ser. Tentamos demonstrar que a discussão oitocentista acerca do devir e de sua representação não era estranha à intelectualidade brasileira. Distante de ser uma questão pensada somente no lado oriental do *Ocidente*, o tema da temporalidade na condição de tempo humano (finitude) estava indissociavelmente ligado ao problema da construção das ontologias nacionais no pensamento de Eduardo Prado e dos intelectuais brasileiros de fins do século. Aquém das dicotomias norte-sul, o problema da temporalidade se tornou matéria intelectual de valor significativo no *Ocidente*. No capítulo dois, investigamos as ontologias da nação exteriormente constitutivas ao Brasil no pensamento de Prado, especialmente os sujeitos nacionais da Europa, na condição de um conjunto de idéias que circulavam nos processos de significação, constituindo-se e desconstituindo-se através da lógica da falta e do transbordamento representacional. No terceiro capítulo, seguindo os mesmos critérios metodológicos do capítulo dois, abordamos as idéias de América construídas pelo autor, as quais se dividem em *América Hispânica* e *Estados Unidos*. No capítulo quatro, o tema abordado é o Brasil como sujeito nacional e as suas aporias enquanto modo de civilização e ser diante de uma mudança de

---

<sup>25</sup> ANDERSON, op.cit., p. 32.

paradigma civilizacional: a passagem da *Civilização Monárquica Brasileira* para a *República*. Apresentamos a idéia de que, ao chegarmos no que supostamente seria o núcleo duro da identidade brasileira, o autor desenvolveu uma historicidade do ser que não o reduziu a uma matriz ontológica em especial.

## II

É conveniente ressaltar que não nos interessa fazer um estudo acerca das identidades nacionais em função de uma suposta dissolução das fronteiras do Estado-nação frente ao processo de globalização. Não pretendemos estabelecer uma lealdade política com ou contra o Estado-nação, menos ainda a postulação da constituição de “memórias subterrâneas” como contrapostas à memória nacional, situação em que supostamente estaríamos “dando voz” aos “excluídos da história”<sup>26</sup>. Não preconizamos narrativas “subterrâneas” que se contraponham às narrativas nacionais, mas sim a problematização da própria ambigüidade do pensamento identitário nacional, finitude não somente da ontologia da nação, mas também da epistemologia que sustenta o trabalho de quem a interpreta.

Tais posturas, do ponto de vista teórico, nada mais são do que o reforço de uma substancialização das memórias como elemento constituinte de qualquer leitura legitimadora que se faça a respeito das identidades. Não se trata, portanto, de buscarmos uma brasilidade que seria a essência do Brasil, ou uma europeidade que seria o fundamento da Europa, ou uma norte-americanidade que seria o ser dos Estados Unidos e assim por diante. O que propomos é interpretar a construção do pensamento em torno dessas identidades, não importando se elas têm ou não respaldo empírico no *eu nacional profundo*, se elas *realmente existem*, se elas se encontram, *materialmente, fora* do pensamento e dos processos de significação desenvolvidos pelos intelectuais. Para falarmos novamente com Graça Aranha e usar a linguagem de fins do século XIX, diríamos que estamos no

---

<sup>26</sup> POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, p.3-15, 1989.

“pleno monismo”, que compreende a “inexistência de dois mundos separados, um físico e material, outro moral ou imaterial”<sup>27</sup>.

Outro aspecto importante referido de um modo um tanto subjacente ao longo dessa introdução é o entendimento de que o pensamento de Eduardo Prado – que viveu um dos períodos temporalmente mais abertos em torno da tematização da identidade nacional – deve ser inserido entre aqueles autores identificados como *intérpretes do Brasil e ontólogos da nação*. Distante de uma posição canônica ocupada por autores como Euclides da Cunha, Oliveira Lima, Joaquim Nabuco, Oliveira Viana, Manuel Bomfim, Silvio Romero, Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Prado, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Raimundo Faoro, entre outros, Eduardo Prado não deixou, em seus libelos em prol da *civilização brasileira* e no seu pensamento de um modo global, de fazer uma ontologia da nação e uma interpretação do Brasil. Se ele era reacionário, europeísta, monarquista, anti-americano, ou mais anti-republicano, com idéias supostamente defasadas, tais situações não interferem na proposta de tese que desenvolvemos. O que nos parece imprescindível reconhecer é que o autor, mesmo em seus escritos menos pretensiosos politicamente, como suas anotações de viagem, até seus textos mais combativos, sempre procurou dar uma interpretação das culturas em seu estar-lançado e pensar certas identidades nacionais, sobretudo o Brasil como centro *permanente* de referência. No relato de seu amigo Eça de Queiroz, eis o que o escritor português afirmou:

“[Eduardo Prado] fervorosamente procurou compreender e, através dessa compreensão, amar todos os povos a que aportava – estudando em cada um a virtude, ou a beleza, ou a energia própria, enternecido aqui pela doçura rural, impressionado além pelo fragor industrial, igualmente partidário do beduíno no seu deserto e do construtor de Glasgow nos seus estaleiros”<sup>28</sup>.

Nesse sentido, a realização de um trabalho sobre o pensamento de Eduardo Prado que o conceba como um intérprete do Brasil e um ontólogo da nação pode, ao menos, reduzir esse abismo que ainda existe entre as suas obras

---

<sup>27</sup> ARANHA, Graça. A civilização latina e a alma brasileira. [1903]. In: Obras..., op. cit., p. 826.

<sup>28</sup> QUEIROZ, Eça de. Eduardo Prado. In: PRADO, Eduardo. **Coletâneas**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol.1, 1904, p. XII.

e a sua identificação como um pensador que pensou, acima de tudo, a identidade nacional do Brasil e as instabilidades, desagregações e mudanças de *fin-de-siècle* no Brasil e, de um modo mais global, no (seu) *mundo ocidental*.

Sobre o *Ocidente*: tal palavra é usada como uma idéia-limite<sup>29</sup>. Dificilmente algum autor brasileiro e latino-americano desse período se veria como parte ausente do *mundo ocidental*. Estamos, com Said, razoavelmente seguros de que o *Ocidente* não tinha (e não tem) estabilidade ontológica – a exemplo, igualmente, do *Oriente*<sup>30</sup>.

Para um contemporâneo de Santo Agostinho, no século V da era cristã, a expressão *Ocidente* significava o domínio da língua latina, oposto ao Oriente, domínio da língua grega<sup>31</sup>. Durante grande parte da Idade Média, tal idéia englobava o conjunto dos países europeus que reconheciam a autoridade do Papa de Roma e cuja língua litúrgica e cultural era o latim<sup>32</sup>. A passagem da idéia de *Ocidente* como *Cristandade* para *Europa* ocorreu em um longo período que se estendeu do século XIV ao século XVI, quando tal conceito passou a ser definido muito mais em termos de cultura e de política, unificado pela idéia de *Europa*<sup>33</sup>. O *Ocidente*, como unidade cultural, política e lingüística, transpassou o Oceano e chegou às Américas, não sem certo teor difusionista, mas que logo se colocou na exterioridade/interioridade entre o Velho e o Novo. Como parte de uma longa trajetória de colonização, as Américas enquanto *latinas*, herdaram, negociaram, rearranjaram, negaram, afirmaram e mantiveram, através das suas instituições, o perfil que os séculos XV, XVI e XVII traçaram em torno do *Ocidente*.

---

<sup>29</sup> Afirmar amplo domínio do Ocidente em termos culturais seria um disparate, sobretudo porque, como pensa Derrida, o pensamento ocidental é o pensamento cujo destino consiste simplesmente em aumentar o seu domínio à medida que o Ocidente diminui o seu. Não podemos deixar de sugerir que, ao fazermos referência a tal idéia, há toda uma carga política de seu significado profundamente atrelada à vontade de expansão que animou alguns espíritos ocidentais ao longo dos séculos XIX e XX. Ver: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 13. Por outro lado, abrir mão de seu uso em razão de uma racionalidade tropical ou luso-brasileira seria, em nosso entendimento, tomar como referência central de definição da temporalidade e da nação a própria nação como ponto de partida e fundamento do ser, posição com a qual não estamos de acordo.

<sup>30</sup> SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 13.

<sup>31</sup> GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados**. São Paulo: Pioneira/ Ed. da USP, 1981, p. 47-48.

<sup>32</sup> GUENÉE, op. cit., p. 48.

<sup>33</sup> Ibid., p. 49.

Eduardo Prado e praticamente a totalidade dos seus interlocutores pretendiam manter essa ligação entre a idéia clássica de *Ocidente* – latino – e a América do Sul como civilização neolatina, apesar de que Nabuco, em 1893, tenha advertido: “a América há de ser civilizada ou não ser latina”<sup>34</sup>.

Tendo como premissa constitutiva a necessidade de um ponto firme e estável nas disposições em torno da *civilização brasileira* como parte do *Ocidente*, como Eduardo Prado assim a entendia, ele tentou definir o Brasil e aqueles exteriores constitutivos de significação da nação, uma espécie de história do ser de cada nação que tinha, por sua vez, a sua historicidade, uma dimensão da própria ressignificação da nação em que Prado e seus outros viviam e sobre a qual escreviam.

Diante do que foi exposto até aqui, entendemos que ainda permanece uma questão: quando partimos de um tema, em certo sentido, comum a ambas as pontas do Ocidente, incorremos em um critério universal de demarcação temática, o que nos leva a perguntar se o Brasil seria um imperativo da alteridade que demandaria sempre a reivindicação da especificidade para compreendê-lo, ou se haveria uma alteridade da própria alteridade, não reduzida à identidade, que nos convidaria a uma compreensão do Brasil fora dos cânones que o concebem sempre dentro dos limites da própria diferença. Quando delimitamos o pensamento de Eduardo Prado como ontólogo da nação, pensamos acima de tudo nessa alteridade não canônica que nos possibilita pensar o Brasil e seus intelectuais em um horizonte interpretativo mais amplo, no qual a própria idéia de temporalidade se faz presente.

Nesse sentido, pensar o pensamento de Eduardo Prado e de intelectuais brasileiros de fins do século XIX não implica simplesmente a afirmação de uma alteridade que os isolaria, como se compreender o Brasil dependesse sempre de uma exclusividade ontológica etnocêntrica, uma compreensão que se sustentaria de acordo com a intensidade da afirmação de sua diferença, alteridade substancializada que supostamente serviria de antídoto para as teorias difusionistas e mesmo para a quebra dos monopólios universais de

---

<sup>34</sup> NABUCO, Joaquim, **Diários: 1873-1909**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006, p. 293.

conceitualização em relação à Europa e a todos os fardos que o *Ocidente* ostenta. Se, por um lado, essa postura tem o mérito de contribuir para uma auto-afirmação da autonomia da cultura intelectual brasileira, desdobrando-se nas suas diversas especificidades regionais, por outro, não estamos tão seguros de que o Brasil necessite dessa psicanálise multiculturalista para expulsar seus demônios, reprimidos desde os tempos em que foi colônia.

Não há como negar que o Brasil foi, muitas vezes, simplesmente interpretado como o locus de ressonância de modelos europeus, um receptáculo passivo de idéias do estrangeiro. Não pretendemos, em nenhum momento, retomar a discussão já um tanto desgastada dos lugares das idéias e do desterramento em nossa própria terra, reducionismo que ainda encontra seus adeptos em diversos estudos que primam pelas tradicionais definições sedimentadas de espaço e tempo para pensar o pensamento.

Por que não reivindicar a historicidade do pensamento em uma situação epocal em que a noção de temporalidade, sem sua tradicional correspondência apriórica e absoluta com o espaço, seja a escala de interpretação da nação? Eis o que intentamos realizar, ao afirmar que o *topos* do pensamento de Prado era aquele cuja situação epocal exigia uma decisão, no seu tempo presente, em relação não somente ao próprio presente, mas também ao passado e ao futuro da nação, por meio de um pensamento que colocava, acima de tudo, o problema da realização histórica do destino nacional.

Não seria de todo equivocado pensar que, ao fazermos tal articulação, supomos uma universalidade de fundo que sustenta a problemática da tese: se é correto afirmar que a questão da temporalidade era um problema de intelectuais brasileiros – e de Eduardo Prado, em particular –, e de autores europeus do fim de século, seria plausível, outrossim, afirmar que a tese se suporta em uma problematização transcendente às escalas do Estado-nação brasileiro – e daí sua universalidade – para se configurar em um problema-tempo, diríamos, *ocidental*. Será que problematizar o pensamento de Eduardo Prado e dos intelectuais brasileiros em relação a temas comuns em ambos os lados do Atlântico seria

pensar *europamente* o Brasil, como se fosse uma questão difusionista que estivesse em jogo?

Somos uma “simbiose histórica” e um desdobramento do mesmo, mais do que do outro, nessa diáspora da Europa na constituição do *Novo Mundo*<sup>35</sup>. Nesse caso, entendemos que avocar uma certa universalização decorrente da oníabrangência do *Ocidente* não seria trair a alteridade que reivindicamos ao estabelecer o Brasil como um dos campos privilegiados de estudo, mesmo porque os sujeitos dessa alteridade/mesmidade não se restringem à diferença sedimentada do Brasil exótico.

Que Eduardo Prado tenha sido um pensador delimitado espacial e temporalmente, parece-nos indubitável. Não obstante, os temas que trabalhamos em seu pensamento podem assumir a globalidade do pensamento humano, para além de conceitos como *Oriente* e *Ocidente*. A temporalidade, em que pese a sua história ocidental, não é sua especificidade<sup>36</sup>. Menos universal do que a tematização da temporalidade, a nação, ao contrário do que comumente pensamos, também tem a sua historicidade ligada a uma globalidade que se joga para o *Oriente* e para o *Ocidente*<sup>37</sup>. Portanto, embora estejamos lançados na finitude do conhecimento relativo ao pensamento de intelectuais brasileiros de fins do século XIX, os temas abordados nessa interpretação têm uma história que ultrapassa essa demarcação, o que justifica, em nosso entendimento, a sua inscrição em certas universalidades que praticamente concebemos como inevitáveis em uma tese que trata da relação entre temporalidade e nação.

---

<sup>35</sup> CANCELLI, Elisabeth. A América do desejo: pesadelo, exotismo e sonho. *História*, São Paulo, n.23 (1-2), 2004, p.114.

<sup>36</sup> Alguns exemplos da relação entre pensamento e temporalidade para além do Ocidente podem ser investigados em: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002; BOUTANG, Pierre. **O tempo: ensaio sobre a origem**. Rio de Janeiro: DIFEL, XX00; ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.; REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papirus, 1994. Reis entende que a temporalidade como não-ser que atravessa o ser da humanidade é causador de medo, angústia e dor e que a experiência da temporalidade já foi descrita com as palavras mais duras que a linguagem humana já produziu. Ver: REIS, op.cit., p. 142.

<sup>37</sup> ANDERSON, Benedict. Western nationalism, Eastern nationalism. **New Left Review**, May-Jun, 2001, p. 32. Anderson sugere que o pensamento nacionalista não se desenvolveu de modo difusionista, mas de maneira concomitante entre Ásia, Europa e América, tendo a América mesmo se antecipando na construção da nação, incluindo países como o Brasil (p.34).

Para finalizar o início com aquele que diz que o real se dispõe é no meio da travessia, onde se amanhece a cada manhã num pouso diferente sem juízo de raiz, diríamos que essa tese é apenas mais um pouso sem repouso durante a manhã, na travessia, na transição, no ocaso...

# CAPÍTULO 1 – EM BUSCA DO SER PERDIDO: OS INTELLECTUAIS BRASILEIROS E A QUESTÃO DA TEMPORALIDADE EM FINS DE SÉCULO XIX

## 1.1 – Preâmbulo

Entre 1913 e 1927, o escritor francês Marcel Proust publicou o seu volumoso e denso livro denominado *À la recherche du temps perdu – Em busca do tempo perdido*. O título que nomeia este capítulo tem uma inspiração em Proust, por uma razão de fácil constatação: primeiramente, porque Proust viveu o fim do século XIX e o início do século XX, passando por eventos traumáticos como a Grande Guerra; em segundo lugar, a exemplo dos referenciais existenciais perdidos que alguns intelectuais brasileiros percebiam em praticamente toda a realidade, Proust também tratou de diversas patologias da memória, tema que seria recorrente ao longo da trajetória contemporânea – virada do século XIX para o século XX – do pensamento histórico, filosófico e literário em termos *ocidentais*.

Propomos, neste capítulo, fazer uma aproximação ao tema *temporalidade e identidade nacional* e posicionar o pensamento de Eduardo Prado entre aqueles intérpretes da nação que tiveram como qualidade fundamental de seu pensamento consolidar uma ontologia nacional, o que implica, evidentemente, uma profunda relação das suas idéias com o tema do devir. Desse modo, faz-se necessário pensar a questão do tempo não somente em termos de Brasil, mas nas condições de uma cosmovisão mais ampla, a qual implica os intelectuais *ocidentais* de um modo global<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> José Carlos Reis investigou a relação entre tempo e identidade nacional em seus dois volumes de *As identidades do Brasil*. Ver: REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2004, vol.1. Trata-se de um dos autores contemporâneos mais preocupados em realizar uma interpretação dos diversos intelectuais brasileiros ao longo da história intelectual e de sua relação com a temporalidade histórica. O historiador analisou os intelectuais brasileiros e a construção das diversas identidades elaboradas por eles sem fazer depreciações acerca de determinados períodos históricos que seriam menos profícuos intelectualmente do que outros. O Brasil, nas suas palavras, é conhecível não através de uma ou outra interpretação em particular e isolada, “mas pelo conjunto delas, pelo confronto e diálogo entre as várias interpretações feitas em épocas distintas”(p. 13). Nas sucessivas interpretações dos intelectuais brasileiros, se perceberiam as

Além do mais, a temporalidade enquanto fluir permanente de todas as palavras e coisas, que sequer permitia a sua compreensão por meio das representações conceituais, como assim a definia Bergson no início do século XX<sup>2</sup>, supunha, outrossim, uma certa turbulência, em termos epistemológicos, na representação conceitual da própria realidade que se pretendia apreender. A partir de então, o pensamento teria alguma validade, ainda seguindo o filósofo do devir – como Bergson ficou conhecido – se em vez de tiranizar a realidade por meio dos conceitos, fosse possível manejar “representações flexíveis, móveis, quase fluídas, sempre prontas a se moldarem sobre as formas fugitivas da intuição”<sup>3</sup>.

Portanto, faz-se mister problematizar também, quando pensamos o tema da temporalidade e sua relação com o pensamento, as aporias da representação no fim de século XIX, questão que está diretamente ligada à imaginação que se faz imagi-nação. Se a historicidade que reivindicamos na tese está articulada a uma mobilidade que se faz possibilidade conceitual, tentar pensar representações unívocas e conceitualmente uniformes acerca do pensamento de Eduardo Prado e dos seus interlocutores seria apenas enfaixar as dimensões mais móveis da própria realidade com a qual trabalhamos, em nome de categorias totalizantes como sujeito, objeto, mundo, entre outras. Podemos afirmar que tais conceitos não são abandonados nesta tese, mas apenas relativizados e posicionados de acordo com sua própria situação em termos de de-finição da identidade nacional.

---

concepções diferenciadas do tempo histórico brasileiro que, em cada momento da história do Brasil puderam ser formuladas, através da “reposição de alguns intérpretes do Brasil em sua época, em sua data, com a sua problemática específica e com as suas específicas avaliações do passado e projeção do futuro” (p. 13-14). Sua proposta foi pensar esses autores na sua própria época, desvelando “uma verdade histórica do Brasil produzida ao longo do tempo, uma verdade poliédrica, caleidoscópica” (p. 14). A representação aparece como conceito central em seu trabalho, pois o que Reis almejou alcançar é uma “representação particular do tempo histórico brasileiro” que cada um desses intérpretes elaborou como representação global do Brasil (p. 18). Assim, o historiador chegou ao que seria a construção de uma “imagem temporal do Brasil”. Em termos epistemológicos, Reis é sofisticado, o que torna sua posição teórica sedutora. Seguindo a linhagem koselleckiana de pensar a especificidade da história através da problematização do tempo, a relação entre passado e futuro construído em um determinado presente é o que definiria esse tempo histórico do Brasil.

<sup>2</sup> BERGSON, Henri. Introdução à metafísica. [1903]. In: **Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 23 e 31.

<sup>3</sup> BERGSON, op.cit., p. 25.

## 1.2 – O pensamento de Eduardo Prado e o esfacelamento do ser

O estabelecimento de uma relação entre o pensamento de Eduardo Prado e a definição de uma ontologia nacional foi abordada por autores contemporâneos de Eduardo Prado, a começar por José Veríssimo, que lançou em 1911, a sua *História da literatura brasileira*. Nela, Eduardo Prado apareceu como um publicista de talento, de boa linguagem e polemista vigoroso<sup>4</sup>. De acordo com Veríssimo, “a sua obra é copiosa e foi toda feita em jornais e revistas, um pouco ao acaso das circunstâncias e ocasiões”<sup>5</sup>. Em termos interpretativos, Veríssimo entendia que Eduardo Prado, na literatura brasileira, tinha duas singularidades: “ser um dos poucos senão o único homem rico e certamente o de mais valor que aqui se deu, sequer como diletante, às letras e ser talvez em nossa literatura, o único escritor reacionário”. “Refiro-me”, continuou Veríssimo, “a escritor e não a políticos que ocasionalmente tenham escrito, nem a jornalistas, cuja obra efêmera não considero aqui”<sup>6</sup>. Após fazer esses elogios a Eduardo Prado, Veríssimo complementou:

“O brilho mundano da sua existência de moço rico e pródigo, as suas longas viagens, a sua existência européia, o seu íntimo comércio com homens de letras europeus, deram-lhe um prestígio que a sua só obra literária, aliás documento de talento literário pouco vulgar, acaso não lhe teria só por si dado”<sup>7</sup>.

Ao comparar Eduardo Prado aos jornalistas e aos políticos, Veríssimo não tinha em mente somente diferenças profissionais, mas a permanência da obra, afinal, o “escritor” deveria transcender, ao que nos indica o seu pensamento, a efemeridade que demarcava a política e o jornalismo. Prado, um intelectual cujas posses financeiras lhe permitiam viajar pelo mundo, viver seu diletantismo e escrever com certa autonomia, era um intelectual cujo pensamento não se circunscrevia à cena imediata da escrita, o que sugere a idéia de que ele tinha em vista sustentar um projeto muito mais amplo em termos de atividade intelectual do que meramente um ataque à República *per se*. Nesse sentido, o *topos* demarcado

---

<sup>4</sup> VERÍSSIMO, José. **História da literatura brasileira**. Brasília: Ed. da UnB, 1998, p. 268.

<sup>5</sup> VERÍSSIMO, op. cit., p. 268

<sup>6</sup> Ibid., p. 269.

<sup>7</sup> Ibid., p. 269.

por Veríssimo seria o de pensar Prado como um intérprete do Brasil, ou para aproveitar a sua definição, *escritor do Brasil* que, por se vincular ao pensamento duradouro e não provisório, tinha no horizonte de suas perspectivas, assim como Veríssimo, o tempo, ou as pretensões de eternidade como “essência intemporal do tempo”<sup>8</sup>.

O brasilianista Darrell Levi, em um estudo mais recente, fez uma investigação sistemática da família Prado. Que Eduardo Prado tenha sido um dos mais ricos cafeicultores do Brasil, e que ele foi também um empresário da cafeicultura, juntamente com o seu irmão Antônio Prado, que enriqueceram em grande parte graças às suas relações com o Império, além de serem proprietários de escravos em um Brasil marcado pelo regime escravocrata, não é nada assombroso. Levi afirma que o Segundo Império foi um período clássico para os Prado, uma era de grande êxito político e econômico da família, que começou a declinar no decorrer da Primeira República<sup>9</sup>.

A propósito de Levi, talvez tenha sido a sua pesquisa sobre *A família Prado* o mais sistemático e bem documentado estudo não somente acerca daquela família, mas também de Eduardo Prado. O seu livro teve o mérito de assinalar as dificuldades que envolviam a demarcação do pensamento em nível de homogeneidade. Algumas idéias apontadas por Levi merecem ser mencionadas nesse espaço. Primeiramente, a idéia de que a família Prado, diferentemente da família patriarcal brasileira do estilo *Casa Grande & Senzala*, fazia parte de uma elite modernizante, o que abrangia uma relação ambígua entre o “ser cafeicultor” – com todas as suas implicações – e ao mesmo tempo, “ser cosmopolita”<sup>10</sup>. Nesse sentido, haveria uma espécie de “problema” da família que perpassava intelectuais como Prado, a saber: como progredir e, ao mesmo tempo, conservar as tradições legítimas?<sup>11</sup>. As questões relativas ao tempo abordadas por Levi não pararam nessa dificuldade entre a tradição e a modernidade da cultura brasileira. De acordo com o brasilianista, Eduardo, mais do que qualquer outro Prado, “havia

---

<sup>8</sup> BERGSON, op. cit., p. 35.

<sup>9</sup> LEVI, Darrell. **A família Prado**. São Paulo: Cultura 70, 1974, p. 99-100, 185.

<sup>10</sup> LEVI, op. cit., p. 130-131.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 147.

visto as raízes morais, filosóficas e mesmo familiares de seu mundo sacudidas pelo advento da República”<sup>12</sup>. Ele “viu minadas as fundações culturais do Brasil: Deus, pátria e família estavam abandonados”<sup>13</sup>. Como afirmamos, Eduardo Prado estava imerso em circunstâncias saturadas de instabilidade e desagregação cultural no *complexo ocidental*.

A questão é que, se os grandes fundamentos do Brasil haviam sido abandonados diante do já sendo e do porvir, o problema que se apresentava para a nação e seus intérpretes era eminentemente temporal. Essa é uma das idéias que Levi sugeriu, ao interpretar a obra de Eduardo Prado.

O dilaceramento das raízes morais, filosóficas e familiares e o abandono das fundações culturais do Brasil, bem lembrados por Levi, ao se referir a Eduardo Prado, são fortes indicativos de que seu pensamento esteve efetivamente comprometido com uma reflexão histórico-filosófica acerca do problema identidade nacional-temporalidade. Ao encontro do que Levi escreveu, vejamos o estudo de José Lins do Rego.

Lins do Rego, em uma conferência proferida na década de 50, fez um estudo histórico-filosófico-psicológico de Eduardo Prado<sup>14</sup>. Para ele, Prado foi, “no seu tempo, o maior pensador político que possuíamos, o mais lúcido dos críticos de nosso tempo”<sup>15</sup>. Em sua conferência, havia o entendimento de que o autor era um pensador inquieto no mundo de fins do século XIX. A denúncia de diversas ilusões – européias, brasileiras, americanas – faria parte de sua agenda intelectual. Sua reação teria se direcionado para um período de desagregação da família, das instituições, da política, da religião e da própria idéia de civilização<sup>16</sup>. Como uma maneira de encontrar novo sentido para sua própria existência e para o que era compreendido como *cultura ocidental*, Eduardo Prado teria dedicado grande parte de seus esforços intelectuais e morais à Igreja Católica e, em especial, aos estudos sobre os jesuítas e à Companhia de Jesus: “Eduardo Prado

---

<sup>12</sup> LEVI, op.cit., p. 118.

<sup>13</sup> Ibid., p. 295.

<sup>14</sup> REGO, José Lins. **A casa e o homem**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

<sup>15</sup> REGO, op.cit., p. 16.

<sup>16</sup> Ibid., p. 19-24.

encontrou nos jesuítas a sua casa perdida pelo modernismo avassalador”<sup>17</sup>. Por fim, além desse fundamento buscado na religião, o autor ainda teria encontrado, para os males contemporâneos do Brasil e do *Ocidente*, a essência do brasileiro, “o lastro humano da pátria”, no “homem simples que ele vira no fundo das grotas, na beira dos caminhos, o pobre brasileiro desprotegido de tudo”<sup>18</sup>. Embora o texto de Rego fosse laudatório em alguns momentos e um pouco preso à biografia de Prado, em especial na relação que o autor tinha com sua mãe, podemos afirmar, com certa segurança, que muitas intuições do escritor merecem aprofundamento ao longo da tese, em especial a busca de determinados fundamentos ontológicos como uma maneira encontrada pelo ontólogo da nação de lutar com e contra o mundo cuja totalidade de valores se desmanchava em termos culturais, políticos, econômicos e sobretudo morais, se é que faria algum sentido demarcar esses campos como domínios distintos em seu pensamento. Essa é, em termos de pensamento da nação, o que denominamos redescoberta da temporalidade: a idéia de que nada do que havia se constituído, em termos culturais, permaneceria *sub specie aeternitates*, e que aquilo que potencialmente viria a se configurar como o ser era apenas a sua possibilidade de ser.

Não somente Lins do Rego assim se referiu à época de Prado, mas também um de seus biógrafos, Sebastião Pagano, que via em Prado um baluarte contra o século em que “tanta cultura tonteava de altura, fazia perder a direção, o que fez ver tantos talentos apreciáveis... perdidos em relação ao que deveria ser mais importante – a razão de ser de sua própria existência”<sup>19</sup>. As gerações “da segunda metade do século passado foram muito infelizes e de espírito desencontrado”<sup>20</sup>. Por fim, concluiu:

“Um século de laicismo, de dispersão filosófica, de anarquia artística, teria que gerar mentalidades desconexas, desesperadas, inconscientes do seu destino, incertas de sua razão de ser sobre a terra, e o problema da dor e da morte se apresentava como realidade cruelíssima que não poderia ser resolvido por uma ‘fantasia’ religiosa”<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> REGO, op.cit., p. 24.-25.

<sup>18</sup> Ibid., p. 33-34.

<sup>19</sup> PAGANO, Sebastião. **Eduardo Prado e sua época**. São Paulo: Cetro Editora, [s.d], p. 240-241.

<sup>20</sup> PAGANO, op. cit., p. 241.

<sup>21</sup> Ibid., p. 242.

Falar na dispersão, na anarquia, na morte, no desconexo, no desespero e na incerteza do destino era o mesmo que mencionar aquelas fundações culturais destruídas no Brasil. Tratava-se, no pensamento de Prado, de lembrar dos valores culturais entendidos como fundamentais para a construção e manutenção de qualquer civilização nesse contexto de dissipação. O próprio Eduardo Prado assim afirmou, nos *Fastos da ditadura militar no Brasil*, que a República e o positivismo que a sustentava teoricamente estavam esfacelando a civilização brasileira, ao querer “destruir o passado, escravizando o presente, para dominar o futuro”<sup>22</sup>.

Para o intérprete, havia uma tripla obliteração: do passado, do presente e, o que era pior, do futuro do Brasil como civilização. Reconhecer que tal incerteza se lançava para o futuro era o mesmo que colocar em xeque a missão filosófica do Brasil na história, de constituir, em termos de nação, a sua hegemonia no Hemisfério Sul, bem como sua condição de ser autônomo, como qualquer nação que merecesse essa distinção.

*Fin-de-siècle*, termo que apareceu na obra *Degeneração*, de Max Nordau, resumia o “caráter comum de numerosas manifestações contemporâneas” e “a disposição de espírito que elas revelam”<sup>23</sup>, no *mundo moderno ocidental*. Para ele, o termo “atravessou voando os dois lados do mundo, e encontrou acolhimento em todas as línguas cultas”<sup>24</sup>. Apesar de se referir ao século que terminava, Nordau, atacando os supostos degenerados da cultura, entendia que *fin-de-siècle* era uma palavra “frívola”, e que:

“Somente o cérebro de uma criança ou de algum selvagem poderia conceber a grosseira idéia que o século é uma espécie de ser vivo nascido da mesma maneira que o animal ou o homem, que percorre todas as fases da existência, infância, mocidade, idade madura, depois envelhece e deperce para morrer no fim do centésimo ano, depois de ter sofrido nos últimos dez anos todas as enfermidades de sua deplorável senilidade”<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> PRADO, Eduardo [S., Frederico de]. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. [1890]. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 18. Em algumas edições dos *Fastos* se mantém o nome de Prado, e não o seu pseudônimo. No caso da edição de 2003, a autoria é de Frederico de S. Por se tratar de um pseudônimo ocasional, sem maiores implicações para a interpretação do pensamento do autor, optamos por não utilizá-lo. No caso da edição aparecer com o pseudônimo, ele será sempre colocado em colchetes.

<sup>23</sup> NORDAU, Max. **Degeneração**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1896, p. 5.

<sup>24</sup> NORDAU, op.cit., p. 5-6.

<sup>25</sup> Ibid., p. 6.

Pensadores pessimistas eram, para Nordau, tais degenerados. A idéia de conceber o fim do século como um período de morte e decadência era um disparate para o autor que, através de sua obra como um todo, fez uma crítica sistemática a *Weltschmerz* finissecular, na qual autores como Prado estavam, em parte, inseridos.

Como Lins do Rego afirmou, “o século passou a ser para ele uma profanação, o destruir dos grandes princípios, uma aceleração de marcha forçada para a morte: um século suicida”<sup>26</sup>. A busca de uma fundamentação ontológica nacional no seu pensamento estava articulada de modo substancial com a turbulência do mundo intelectual finissecular, no qual, através de um conjunto de intelectuais, na Europa e no Brasil, procurava-se simultaneamente novos princípios-fundamentos que pudessem dar solidez ao pensamento através da construção de imagens ontológicas da nação. Realidade do frente a frente com a morte, as referências de Levi, Lins do Rego e Pagano manifestam a questão do intelectual que se deparava com a evanescência e com a descontinuação dos grandes valores até então consubstanciados em uma idéia de nação e mesmo de civilização, luta pelo sentido que se definia pela agonia, por aquela relação de combate sem fim, uma vez que o significado nunca se completava<sup>27</sup>. Tratava-se, não tanto de uma cosmovisão, ou cosmogonia, ou ainda cosmologia, mas, nas palavras de Lucia Helena – usadas em um contexto semelhante ao nosso – de uma “cosmo-agonia”<sup>28</sup>.

Nesse sentido, para que possamos compreender melhor a problemática da tese, é importante destinar algumas palavras para a questão da temporalidade como uma qualidade vital do pensamento finissecular, não somente em pensadores europeus tradicionais, tais como Nietzsche, Simmel, Bergson e Dilthey – que contestaram as tradicionais balizas espaço-temporais desenvolvidas até então e colocaram a tematização da vida em seu devir radical como horizonte primeiro de suas reflexões – mas também autores mais próximos de Eduardo

---

<sup>26</sup> REGO, op.cit. , p. 23.

<sup>27</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora**. Belo Horizonte/ Brasília: Ed. da UFMG/ Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p.

<sup>28</sup> HELENA, Lucia. **A cosmo-agonia de Augusto dos Anjos**. Rio de Janeiro/João Pessoa: Tempo Brasileiro/ Secretaria da Educação e Cultura da Paraíba, 1984.

Prado em termos nacionais. Tornar a finissecularidade mais inteligível nos lança para o problema moderno do tempo

### 1.3 – Modernidade e tempo

A “destruidora voracidade do tempo”<sup>29</sup> não era uma novidade no pensamento da intelectualidade em termos *ocidentais*. Desde a Antigüidade, com pensadores como Heráclito e Parmênides, tal problema havia sido colocado através de questões como sua existência para além de uma esfera subjetiva e/ou cosmológica, sua qualidade como número do movimento, ou mesmo realidade móvel da eternidade imóvel, a sua direção para a corrosão de todos os seres ou para a sua preservação, sua realidade apenas como aparência ou como ser, sua reversibilidade ou sua irreversibilidade. Enfim, a tematização do ser e do devir pode ser encontrada desde os períodos mais remotos da história do pensamento<sup>30</sup>.

O *pensamento ocidental*, desde um dos seus nascimentos, na Grécia<sup>31</sup>, se deparou com a diferença. Segundo Souza, em torno desse núcleo referencial é que os grandes problemas clássicos da filosofia e do pensamento se articularam, como as dicotomias particular versus universal, necessário versus contingente, finito versus infinito, sensível versus racional, alma versus corpo, enfim, um série infinita de dualidades opostas que remetem sempre ao mesmo problema anterior que as gera: à questão da não-unidade e da diferença, que envolve um esforço de sua extirpação, em um processo identificante que consiste justamente na tentativa

---

<sup>29</sup> BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. Bauru: EDUSC, 2000, p. 14.

<sup>30</sup> Ver, a propósito: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005; COSTA, Alexandre. **Thánatos: da possibilidade de um conceito de morte a partir do logos heraclítico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; SCHÜLER, Donald. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001; REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.

<sup>31</sup> É basicamente um lugar-comum situar os princípios do pensamento ocidental na Grécia, não obstante os riscos e dificuldades de qualquer genealogia que estabeleçamos. Para um estudo introdutório dessa questão, ver: ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Vernant, ao colocar na origem do pensamento grego sua relação com os reinos do Oriente Próximo, relativiza nossa proposição. Por força da expressão e de uma certa eliminação da diferença entre os gregos, mantemos a idéia da origem do pensamento ocidental na Grécia. Ver, VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: DIFEL, 1972, p. 5-14.

de retirar da diferença seu caráter de “diferente” enquanto tal<sup>32</sup>. Desse modo, complementa Souza:

“Podemos considerar que a diferença é a questão propriamente dita do pensar; é sua condição, como é o impedimento de sua completação. A questão da diferença é a provocação a um processo de compreensão do ‘todo’, ao mesmo tempo em que bloqueia, por sua recorrência incômoda e indeclinável, qualquer investida de universalização totalizante”<sup>33</sup>.

A convergência para a formação de uma teoria do ser e para o triunfo quase que absoluto da identidade ao longo da trajetória do *pensamento ocidental* tem uma de suas principais origens entre alguns filósofos pré-socráticos, sobretudo Parmênides. A idéia de perenidade, de indivisibilidade, de homogeneidade, do ser como algo idêntico-a-si-mesmo, que sequer nascia ou morria, porque não estava sob o fluxo do devir, foi manifestada nesse fragmento de seu pensamento:

“*Nunca foi nem será, pois agora é como um todo, um só, contínuo. Pois que origem lhe poderás buscar? Como e donde cresceu? Não te permitirei que digas ou que penses a partir do que não é: pois é indizível e impensável o que não é; e que necessidade o teria levado a surgir mais tarde, em vez de mais cedo, se viesse do nada? Assim, força é ou que seja inteiramente, ou absolutamente nada. Nem a força da persuasão consentirá que, junto do que é, algo possa surgir alguma vez do que não é. Por isso a justiça jamais soltou as grilhetas para lhe permitir nascer ou perecer, antes as segura firmemente. E a decisão acerca disto reside no seguinte: é ou não é. Mas decidido está, de fato, como é necessário, abandonar um dos caminhos por impensável e inexprimível (pois não é caminho verdadeiro), mas que o outro é real e autêntico. E como poderia ser no futuro o que é? Como poderia gerar-se? É que, se gerou, não é: nem é, se alguma vez vier a ser no futuro. Assim se extingue a geração, e a destruição é coisa inaudita*”(grifos nossos)<sup>34</sup>.

A matriz eleática de pensamento – cuja afirmação do ser como ser, do isto ou aquilo, do verbo substantivado é como fundamento de toda a realidade – teve uma longa história no pensamento, passando por Parmênides, Platão, Descartes, Kant, Ranke, Comte Hegel<sup>35</sup>, entre outros, encontrando uma crise de sentido mais significativa no pensamento do século XIX, em especial depois dos anos 50.

---

<sup>32</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 190-191.

<sup>33</sup> SOUZA, op. cit., p. 191.

<sup>34</sup> PARMÊNIDES. **Da natureza**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, frag. 7-8, p. 16.

<sup>35</sup> Em Hegel, parece que o conflito entre temporalidade e conceito encontrou um dos seus paroxismos. Embora Hegel tivesse a pretensão de superar a temporalidade por meio do conceito,

O que ocorria em fins do século XIX e início do século XX era uma espécie de conflito que implicava uma “inexorável pressão” sobre as tendências de “univocidade e fixação dos pensamentos e das coisas que eles capturam”<sup>36</sup>, a preocupação permanente de pensadores em retomar (ou reprimir) a predominância do devir sobre o que, até então, havia sido o triunfo do ser, pelo menos desde que uma certa idéia de modernidade tomou conta dos principais princípios de pensamento e ação sobre o mundo. Poderíamos afirmar que em Parmênides se inaugurou uma identidade entre pensamento e ser, a sua des-historicização por meio do conceito, que perpassou uma longa trajetória da história do pensamento, traduzindo-se, ao longo da modernidade, em totalidades como razão, filosofia, história e nação.

Em relação ao pensamento moderno, o problema-tempo teve na razão e em outros esquemas identificantes, um projeto – ancorado no modelo parmenideano – que tentou reprimir e extirpar aquilo que, em fins do século XIX, retornaria com seu vigor no pensamento dos *intelectuais ocidentais*, entre eles, os *pensadores sub-equatorianos*. Começemos com uma citação do padre Antônio Vieira.

Vieira, na *História do futuro*, apreendeu o novo espírito de seu tempo, a revelação não somente da diferença entre os antigos e os modernos, distinção que vinha sendo feita desde o Renascimento<sup>37</sup>, mas também a demarcação de um entendimento de que os modernos estavam aprendendo mais e sabiam mais do que os antigos. “Digo que”, afirmou Vieira, “descobrimos hoje mais, porque olhamos de mais alto; e que distinguimos melhor porque vemos mais perto; e que trabalhamos menos porque achamos os impedimentos tirados”<sup>38</sup>.

Para o moderno Vieira (1608-1697), prender-se em tudo ao passado significava querer atar os vivos aos mortos. Contrário àqueles que, no seu tempo,

---

o filósofo alemão percebeu o problema que permeava o pensamento moderno e ocidental. Ver: KOJÉVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002.

<sup>36</sup> BODEI, op. cit., p. 15.

<sup>37</sup> Segundo Baumer, os humanistas do Renascimento e os reformistas protestantes, na sua maior parte, não pensavam em si próprios como modernos, exceto em oposição à Idade Média. Ver: BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno: séculos XVII e XVIII**. Lisboa: Ed. 70, 1990, p. 44.

<sup>38</sup> VIEIRA, Antônio. **História do futuro**. Vol 1, p. 51. Biblioteca Virtual. Disponível em <<http://www.bibliotecavirtual.org.br>>, Acesso em 10 de novembro de 2004.

faziam a apologia do antigo, o autor da *História do futuro* considerava pouco eficazes as acusações do que se estranhava por novo<sup>39</sup>. Para o teólogo:

“Não é o tempo, senão a razão, a que dá o crédito e autoridade aos escritores; nem se deve perguntar o quando, senão o como se escreveram. A antigüidade das obras é um acidente extrínseco que nem tira nem acrescenta validade, e só porque põe os autores delas mais longe dos olhos da inveja, lhes granjeia a triste fortuna de serem mais venerados ou melhor conhecidos depois da morte, que vivos. As trevas foram mais antigas que o sol e os animais que o homem. O Testamento Velho não é mais perfeito que o Novo, por ser mais antigo, nem o Novo perde a perfeição e excelência que tem sobre o Velho, por ser mais novo. Que cousa há hoje tão antiga, que não fosse nova em algum tempo?”<sup>40</sup>.

Essa passagem, merecedora de uma leitura mais profunda não somente por expressar um dos espíritos modernos, mas também por tratar da sua ambigüidade em relação ao antigo, não era apenas a asserção isolada de um teólogo português que circulava pelo Brasil em meados do século XVII. Era a afirmação de uma *Weltanschauung*, de uma visão cósmica sobre os *novos* tempos vividos, os quais demarcavam não mais a autoridade do velho, o qual estava sob o fluxo do devir, mas a autoridade de algo que pairava além do tempo, que não se restringia nem ao velho, que um dia fora novo, nem ao próprio novo, que algum dia seria velho: trata-se da razão. Como sugeria Vieira, era a razão que dava autoridade e crédito aos escritores, não o tempo: a razão é.

Ora, o que poderia subjazer essa afirmação senão a necessidade de ver na razão o ser, algo que esteve distante dos atribulados séculos XVI e XVII, séculos em que se reorganizaram mundos dispersos pela violência das guerras religiosas, pela novidade nos Novos Mundos, pelas invenções técnicas e pelas descobertas científicas, quando caberia à razão a tarefa de reordená-los através da representação, do re-apresentá-lo via predicados racionais que não estariam *sub specie temporis*, a identidade entre pensamento e ser como mesmo? O êxito do ser na modernidade se consubstanciou na totalidade e na identidade enquanto representações ordenadas de um mundo caótico. A razão, o *novo ser* dos séculos XVII e XVIII, subsumiu a diferença em prol de um princípio invariável de

---

<sup>39</sup> VIEIRA, op. cit., p. 52.

<sup>40</sup> Ibid., p. 52.

conhecimento das coisas. Desse modo, para eliminar aquilo que definia a própria modernidade como devir, nada mais conveniente do que condicionar a realidade e a validade do conhecimento à razão normativa. De acordo com Souza:

“A razão, como expressará a mentalidade moderna, tem de ser *uma só*; pois o contrário seria compatível com a multiplicidade de sentidos, e o sentido está dado, de uma vez para sempre, na expressão da igualdade equacional, no verbo ser”<sup>41</sup>.

Um dos cientistas-filósofos mais conhecidos da modernidade, Isaac Newton (1642-1727), estava obcecado, a exemplo de Vieira, pela exatidão, pelo mundo verdadeiro do movimento de cada um dos corpos, de maneira a distingui-los dos movimentos aparentes. Newton estava à procura de leis para todas as coisas, para que seu sistema do mundo pudesse ser explicado à maneira dos geômetras<sup>42</sup>. Ainda na esteira da expulsão da temporalidade no pensamento moderno, Galileu Galilei (1564-1642) aprofundou os estudos que solaparam cada vez mais o mundo fechado do universo clássico e medieval, via leis ancoradas na matemática, edificada à linguagem da natureza, através da experimentação e da observação sistemática, bem como da práxis enquanto indissociabilidade entre ação e teoria. Talvez tenha sido Galileu o cientista-filósofo que postulou com maior sistematicidade uma leitura da natureza em formas perenes e universais, ou em termos de identidade, uma representação subjetiva (porque construída por um sujeito) da natureza que se acreditava corresponder à realidade e à verdade. Nas palavras de Koyré:

“Fazendo do que é matemático o fundo da realidade física, Galileu é necessariamente levado a abandonar o mundo qualitativo e a relegar a uma esfera subjetiva, ou relativa ao ser vivo, todas as qualidades sensíveis de que são feitas o mundo aristotélico... Com Galileu e depois de Galileu presenciamos uma ruptura entre o mundo percebido pelos sentidos e o mundo real, ou seja, o mundo da ciência. Esse mundo real é a própria geometria materializada, a geometria realizada”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> SOUZA, op. cit., p. 195.

<sup>42</sup> NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. São Paulo: Abril cultural, 1983, p. 12.

<sup>43</sup> KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 55.

Para o filósofo que acreditava ser a natureza algo que não se deleitava com poesias<sup>44</sup>, parecia evidente que aquilo que não se enquadrasse em leis matemáticas, apreendidas pelo próprio intelecto – leis que expressavam a linguagem da natureza, em forma de caracteres matemáticos – não seria passível de um estudo científico, logicamente configurado e empiricamente autenticado.

Ao dar continuidade ao conhecimento seguro das coisas, a perseguição de um método universal estruturado na matemática foi preconizada por René Descartes (1596-1650), um dos principais filósofos da modernidade, que estava inserido naquele mundo que pretendia pensar as coisas sob tudo que fosse perene e pudesse ser enquadrado em critérios universais de conhecimento. Em *O discurso do método*, publicado em 1637, o elogio da igualdade diante de um mundo percebido empiricamente como distinto foi afirmado a partir de um conhecimento fortemente ancorado no *penso, logo existo*. Embora houvesse outros autores não menos importantes do que Descartes para a compreensão do espírito moderno, é conveniente determo-nos um pouco em seu pensamento. Na primeira parte de seu *Discurso*, encontramos a seguinte afirmação:

“O poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destarte, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas”<sup>45</sup>.

O autor expressou de modo significativo a dimensão de totalidade do pensamento e a cumplicidade da razão com um mundo que pretendia solapar o devir. É interessante perceber no seu pensamento o reconhecimento da diferença que simplesmente servia para perceber no outro aquilo que o igualava ao mesmo: a razão. Como sabemos, Descartes, ao longo de sua vida, viajou por toda a Europa, onde percebeu a enorme variedade que marcava a cultura dos povos. “É bom saber algo”, dizia o filósofo, “dos costumes de diversos povos, a fim de que

---

<sup>44</sup> GALILEU GALILEI. **O ensaiador**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 49.

<sup>45</sup> DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 29.

julguemos os nossos mais sãmente e não pensemos que tudo quanto é contra os nossos modos é ridículo e contrário à razão”<sup>46</sup>.

Talvez seja possível pensar em um Descartes empírico não tão cartesiano quanto aquele racionalista. Por ora, o que nos interessa em seu pensamento não é o reconhecimento da diversidade, que não era percebida por ele somente nos costumes diferentes de cada povo, mas também nas querelas intermináveis da filosofia e do conhecimento, mas o seu contrário – a sua extirpação. Nesse sentido, o autor do *Discurso* percebeu que as matemáticas, em razão da sua certeza e da evidência de suas razões permitiria a constituição de um conhecimento sólido e firme. Por isso, ao reconhecer a diferença, eis o que afirmou o filósofo:

“É certo que, enquanto me limitava a considerar os costumes dos outros homens, pouco encontrava que me satisfizesse, pois advertia neles quase tanta diversidade como a que notara anteriormente entre as opiniões dos filósofos. De modo que o maior proveito que daí tirei foi que, vendo uma porção de coisas que, embora nos pareçam muito extravagantes e ridículas, não deixam de ser comumente acolhidas e aprovadas por outros grandes povos, aprendi a não crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume: e assim, pouco a pouco, livre-me de muitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão”<sup>47</sup>.

A sua satisfação somente era encontrada na elisão de uma diferença que, em certos momentos, parecia beirar os limites do extravagante, algo que obliterava o intelecto na sua capacidade de conhecer e que, portanto, deveria ser eliminado em prol de uma instância subjetiva universal, encontrável mesmo entre aqueles povos de “costumes extravagantes”. O devir cartesiano estava associado ao movimento das coisas sensíveis, enquanto que o ser, acima de qualquer dimensão temporal, pairava na razão, no *cogito, ergo sum*.

Os empiristas do século XVII também buscaram o ser em detrimento do devir. Não obstante sua oposição aos racionalistas, os empiristas também se esforçaram por atingir “a via certa da mente”, através da experiência, que partisse de “fatos concretos” e não das idéias pré-concebidas. O filósofo Francis Bacon (1561-1626), um dos expoentes mais célebres do empirismo, pensando as idéias

---

<sup>46</sup> DESCARTES, op. cit., p. 31.

<sup>47</sup> Ibid., p. 33.

*a priori* como ídolos que deveriam ser eliminados pela experimentação, também almejou uma essência através da elaboração de um método que conduzisse à verdade, e que partisse de fatos concretos particulares para as formas gerais (indução), as quais constituiriam suas leis e suas causas<sup>48</sup>. Ao lado de Galileu, Bacon foi um dos tantos intelectuais que tiveram papel significativo na construção da ciência moderna, não somente por ter preconizado a experimentação como princípio fundamental para conhecer o ser, mas também porque seu método indutivo foi uma verdadeira intervenção sobre a natureza, uma maneira do homem efetivamente despoetizá-la e assenhorear-se dela para melhor dominá-la, através de mecanismos fornecidos pelo conhecimento (matemático) e pela aplicação do método para chegar à verdade representacional das coisas, unidade que somente seria possível através da razão e do sujeito cognoscente.

Vieira, Descartes, Newton, Galileu, Bacon, entre outros, procuraram os melhores caminhos para atingir um conhecimento verdadeiro, livre das falsas percepções e da ficção, em prol da clareza e da distinção, bem como de uma linguagem que consubstanciasse o objeto e o conhecimento desse objeto, convertendo o conhecimento em representação no seu sentido mais forte ontologicamente, com-fundido com a própria realidade idêntica-a-si-mesma<sup>49</sup>. Tal razão normativa foi o fundamento epistêmico da ciência moderna, essencial para os esforços de expulsão da temporalidade de suas premissas e proposições acerca da realidade como diferença.

Em resumo: as duas principais correntes de pensamento do século XVII, vistas muitas vezes como opostas, foram fundamentais nesse processo de homogeneização. Horkheimer e Adorno, na *Dialética do esclarecimento*, expressaram essa unidade entre os dois movimentos na preconização do ser:

“O esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa. Não é nisso que sua versão racionalista se distingue da versão empirista. Embora as diferentes escolas interpretassem de maneira diferente os axiomas, a estrutura da ciência unitária era sempre a mesma. O postulado baconiano de *una scientia universalis* é, apesar de todo o

---

<sup>48</sup> BACON, Francis. **Novum Organun**. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 27-28.

<sup>49</sup> Sempre que a expressão com-fusão é usada (com o hífen), será para expressar a idéia de uma fusão em comum, e não desordem, bagunça, imprecisão etc., como convencionalmente tal termo é entendido na língua portuguesa.

pluralismo das áreas de pesquisa, tão hostil ao que não pode ser vinculado, quanto a *mathesis universalis* de Leibniz à descontinuidade. A multiplicidade de figuras se reduz à posição e à ordem, a história ao fato, as coisas à matéria<sup>50</sup>.

Parecia que o excesso de ser sobre o ser era um sintoma de sua insuficiência dentro da própria modernidade, uma espécie de transbordamento que levaria ao reconhecimento de sua precária auto-suficiência<sup>51</sup>. Nesse sentido, o que torna tais idéias mais interessantes é que, ao inaugurarem ou darem um forte impulso à modernidade, elas foram concomitantemente fulcrais para as crises que futuramente, o humanismo e o *pensamento ocidental* sofreriam através do niilismo<sup>52</sup>. Um escritor inglês, no século XVII, antecipou esse mar de ceticismo onde tais idéias desembocariam em fins do século XIX. John Donne, em 1611, assim se expressou em relação às teorias que desbancaram o ser do pensamento clássico e medieval através da nova astronomia:

“A nova filosofia põe tudo em dúvida,  
E elemento do fogo é logo extinto;  
Perde-se o Sol e a Terra; e ninguém hoje  
Saberá indicar onde encontrá-la.  
Os homens confessam francamente que o mundo acabou,  
Enquanto nos Planetas e no Firmamento  
Procuram tantas coisas novas; e vêem que este  
Dissolve-se mais uma vez em átomos.  
Tudo está em pedaços, toda coerência termina;  
Não há mais relações justas, nem nada é conforme  
Príncipe, súdito, pai, filho são coisas esquecidas”<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 22.

<sup>51</sup> Afirmar que a modernidade, na condição de cosmovisão, é algo simples de ser compreendido não passa de retórica taxonômica. A modernidade, como podemos depreender da história do pensamento, é profundamente marcada pela complexidade. Ver, a propósito: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002 e GAUER, Ruth. **Cumplicidade entre idéias científicas, antropologia e história. Histórica**, Porto Alegre, n.5, 2001.

<sup>52</sup> Essa é uma das leituras que Nietzsche fez, ao afirmar que “desde Copérnico”, cuja teoria teve como principal corolário filosófico o descentramento do homem, “o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? Rumo ao nada? Ao lancinante sentimento de seu nada”. Ver: NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. [1887]. São Paulo: Cia das Letras, 1998, terceira dissertação, § 25, p. 142-143.

<sup>53</sup> DONNE, John. **Poems**. Disponível em: <<http://www.poemhunter.com>.> Acesso em 12 de março de 2006, p. 20-21. No original: “And new philosophy calls all in doubt, The element of fire is quite put out, The sun is lost, and th’earth, and no man’s wit, Can well direct him where to look of it, And freely men confess that this world spent, When in the planets and the firmament, They seek so many new, they see that this, Is crumbled out again to his atomies. ‘Tis all in pieces, all coherence gone, All just supply, and all relation, Prince, subject, father, son, are things forgot”.

Mas, em fins do século XVII, as novas teorias científicas e filosóficas tornaram-se sedutoras. Os princípios de universalidade e o conhecimento da natureza via razão, sem o apelo necessário à teologia, foram as formas consideradas ideais para atingir um conhecimento seguro e perene. Não obstante, ainda não se estava no século das Luzes, para que a razão e a sua consubstanciação com o progresso se desenvolvessem de modo quase inseparável, formando um novo arranjo identificante que balizaria tal modernidade através das filosofias da história.

Os pensadores do século XVIII estavam impregnados de fé na unidade e na imutabilidade da razão. Para eles, a razão era una e idêntica para todo o sujeito pensante, para toda a nação, época e cultura. Se no século XVII, a razão foi colocada cada vez mais como centro de convergência para a construção das unidades, o século XVIII manteve e até aprofundou sua função unificadora. O conhecimento de uma multiplicidade significava, nas palavras de Cassirer, colocar os seus elementos em relação recíproca de tal maneira que, partindo de um ponto determinado, a totalidade pudesse ser percorrida segundo uma regra constante e geral, uma forma discursiva de redução do “complexo ao simples”, “da diversidade aparente à identidade que a fundamenta”<sup>54</sup>. A partir daí, houve uma efetiva mudança no campo da filosofia da história, que já vinha sendo operada na *cosmovisão ocidental* ao longo do século XVII, a qual se traduzia em uma concepção de história cada vez mais dissociada da teologia e da escatologia cristã e agostiniana. Tal idéia, que estava ancorada na universalidade da razão, incluía “as experiências históricas em uma única história com tendência a abraçar toda a humanidade”, uma maneira de controlar o passado e projetar o futuro através da crença de que a redenção da humanidade estava no porvir<sup>55</sup>.

Sem as grandes representações do processo histórico, dificilmente haveria uma ontologia da nação fundada em uma idéia de processo universal pelo qual todas as sociedades supostamente passariam. As filosofias da história, tomadas como “especulação sobre o devir da humanidade considerado no seu conjunto

---

<sup>54</sup> CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1984, p. 45.

<sup>55</sup> CASSIRER, op. cit., p. 45.

para lhe apurar as leis”<sup>56</sup>, formavam o fulcro temporal sedimentado para a constituição da nação moderna. Poderíamos afirmar, nesse sentido, que as filosofias da história eram totalidades na sua consubstanciação de passado-presente-futuro, que transcendiam o tempo por meio de um meta-sujeito que se com-fundia com o ser: a nação é<sup>57</sup>.

Voltaire, com a obra chamada *Filosofia da história*, usou essa expressão pela primeira vez<sup>58</sup>. Sua pretensão não era fazer uma história da nação que se enquadrasse no movimento geral da história, mas sim uma obra em que a análise das civilizações, como tal, preponderasse. Nesse sentido, o autor escreveu sobre uma série de diferentes civilizações ao longo da história, passando pela Antigüidade no Oriente e no Ocidente, bem como nas Américas e até mesmo nas civilizações do Extremo-Oriente, como a Índia e a China<sup>59</sup>.

A filosofia da história como especulação acerca do devir total da humanidade e esforço de apreensão racional da história e de sua inteligibilidade, foi desenvolvido de maneira mais metódica, entre outros, por Kant, Vico, Herder, Hegel, Comte, Marx e Ranke. Em todos esses casos, a história estava subordinada às filosofias da história, ou à “História”, o que significa dizer que a totalidade do devir subsumia a própria história, jogando-a para a identidade entre pensamento e ser na história.

A começar por Vico (1668-1744) – que não teve grande repercussão entre seus contemporâneos, ao questionar o cogito cartesiano e a dedução como

---

<sup>56</sup> MARROU, Henri-Ireneé. **Do conhecimento histórico**. Lisboa: Áster, 1974, p. 9.

<sup>57</sup> Paul Veyne afirma que as filosofias da história são um gênero morto, haja vista a carência de validade epistemológica dos estudos que pretendem dar uma explicação global do processo histórico. Não podemos deixar de reconhecer que a história é uma idéia-limite, e que a História, com “H” maiúsculo, não pode ser escrita. Como afirma o autor, “as historiografias que se acreditam totais, sem se darem conta, enganam o leitor sobre sua mercadoria”, e as filosofias da história “são um *nonsense* que resulta da ilusão dogmática, ou melhor, seriam um *nonsense* se não fossem, quase sempre, filosofias de uma ‘história de...’ dentre outras, a história nacional”. Veyne tem razão ao afirmar a ausência de uma consistência nos trabalhos que pecam por excessiva totalidade sem apresentar um quadro de evidências plausíveis. Por outro lado, compreendemos que teorizar a respeito dessas filosofias, pensá-las também como frutos de seu tempo, como idéias que se pretendiam legitimar, apresentando traços de uma determinada cosmovisão, é uma tarefa em relação à qual o historiador não pode se furtar de investigar e que não deixa de ser, também, uma idéia-limite. Ver: VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. da Unb, 1998, p. 38-39.

<sup>58</sup> BAUMER, op. cit., p. 265.

<sup>59</sup> VOLTAIRE. **Filosofia de la historia**. Madrid: Tecnos, 1990.

método plausível – a filosofia da história estava relacionada à Providência. Para o filósofo, apesar da variedade e da diversidade de costumes, a evolução dos povos tinha uma uniformidade perfeita, a qual passava por três etapas, a saber, a etapa dos deuses (as sociedades patriarcais), a etapa dos heróis (as sociedades aristocratas) e a etapa dos homens (as sociedades da filosofia e das ciências). A outra lei de sua filosofia da história residia no chamado *ricorsi*, ou seja, o retorno regular da humanidade às suas origens, a qual seguiria a graça eterna da ordem estabelecida pela Providência<sup>60</sup>.

Kant não desenvolveu um pensamento histórico tal como Vico. Ele entendia que a história era um processo racional que se desenrolava num plano inteligível e que tendia para uma meta que a razão moral poderia aprovar<sup>61</sup>. A história da espécie humana em seu conjunto poderia ser considerada como a realização de um plano secreto da Natureza para criar uma constituição política perfeita<sup>62</sup>. Essas leis gerais da Natureza determinavam, para o autor, as ações humanas, manifestações fenomênicas da liberdade da vontade. Tal intenção da Natureza deveria fazer parte do esforço de reflexão do filósofo em relação ao “curso contraditório das coisas humanas”, uma maneira de descobrir *a priori* na história universal um “fio condutor”<sup>63</sup>. Kant entendia que a Natureza nada fazia gratuitamente e “nem era pródiga no emprego dos meios para seus fins”<sup>64</sup>. O fato de haver “dotado o homem de razão e, assim, da liberdade da vontade que nela se funda”, era um sinal inequívoco de que havia essa intenção da Natureza na história<sup>65</sup>. De acordo com Baumer, a filosofia da história kantiana pressupunha que o homem era capaz de determinar um fim moral para si próprio na história e depois realizá-lo através de suas ações<sup>66</sup>. Em um plano global, os filósofos da

---

<sup>60</sup> DOSSE, François. **A história**. Bauru: EDUSC, 2004, p. 228-229.

<sup>61</sup> WALSH, W. **Introdução à filosofia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.120.

<sup>62</sup> KANT, Immanuel. **Filosofia de la historia**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, [1941], p. 57.

<sup>63</sup> KANT, op. cit., p. 41.

<sup>64</sup> Ibid., p. 44.

<sup>65</sup> Ibid., p. 44.

<sup>66</sup> BAUMER, op. cit., p. 269.

história do século XVIII tinham tendência para procurar o universal: as leis gerais que uniam todos os povos, as fases através das quais todos tinham de passar<sup>67</sup>.

Nesse plano de fixação de um fim moral do homem para si, havia uma sintonia com o pensamento nacionalista em gestação nesse período. A sua idéia de que o homem poderia somente ser livre se ele obedecesse às leis da moralidade que ele encontrava em si próprio, e não em uma entidade externa a ele, como Deus, lançava como supremo bem a auto-determinação, o que colocava o individual enquanto substância indivisível na condição de centro e soberania do universo<sup>68</sup>.

Mas se em Kant havia uma filosofia da história e uma racionalização do devir humano, ela não estava separada de uma razão moral a partir da qual o homem poderia fixar um fim e realizá-lo na história, um princípio que envolvia a autonomia como fundamento. Walsh entende que a proposta kantiana era o estabelecimento, via realização da Natureza, de uma confederação de nações com autoridade sobre todos os seus membros<sup>69</sup>. É possível perceber no filósofo uma articulação do pensamento da nação com a filosofia da história. Apesar da importância de Kant, Vico e Voltaire, foi somente no século XIX que as filosofias da história como ontologias nacionais se desenvolveram de um modo mais sistemático. Herder, Ranke, Comte, Hegel e, em certo sentido Marx, foram os principais teóricos da filosofia especulativa da história no contexto intelectual europeu<sup>70</sup>.

Herder estava atrelado ao movimento romântico europeu do século XIX. Sua filosofia da história foi um dos casos mais típicos da conjunção entre especulação global do processo histórico e afirmação da nação. Para o romântico alemão, o iluminismo preconizava um racionalismo universalista que desprezava

---

<sup>67</sup> BAUMER, op.cit., p. 284.

<sup>68</sup> ÖZKIRIMLI, Umut. **Theories of nationalism**. New York: St. Claire, 2000, p. 16. O *individual* usado acima é apenas uma expressão para destacar o primado da indivisibilidade ontológica, sem qualquer relação com uma discussão conceitual acerca de sua relação conflituosa com a idéia de sujeito.

<sup>69</sup> WALSH, op. cit., p. 120.

<sup>70</sup> Talvez fosse possível incluir na relação das filosofias da história o pensamento de Vieira e seu anúncio do Quinto Império, tratado em sua *História do futuro*. Perceber em Portugal uma certa filosofia da história com a construção teórica do Estado-nação já no século XVII é uma tarefa em aberto, que merece aprofundamento teórico e empírico por parte dos historiadores e dos filósofos.

tudo o que era estranho. Em lugar de fazer consistir a história “no advento de uma razão desencarnada e por toda a parte idêntica”, Herder via nela o jogo contrastado de individualidades culturais, cada uma das quais constituindo uma comunidade específica, “um povo, um *Volk*, onde a humanidade exprime cada vez de modo insubstituível um aspecto de si mesma e de que o povo alemão é o exemplo moderno”<sup>71</sup>.

Interessante notar que, se Kant havia colocado no campo da autodeterminação do sujeito a base de sua filosofia da história, em Herder é possível perceber esse sujeito auto-afirmado como sinônimo do Estado-nação. Não que não pudesse haver essa mesma associação entre auto-determinação e nação em Kant, mas no pensamento de Herder, tal relação era evidente. A nação tornara-se o singular-coletivo. Apesar de Herder ver no Estado alemão um grande exemplo da nação na modernidade, suas idéias estavam ancoradas na afirmação de uma igualdade de direito entre as culturas, o que significa dizer que as culturas eram vistas como outros tantos sujeitos, iguais apesar de sua diferença<sup>72</sup>.

Em Hegel, as dimensões especulativas da filosofia da história atingiriam níveis significativos, ao fundar uma totalidade que não somente resolvia dialeticamente a oposição entre subjetividade e objetividade, entre universal e particular, mas também que unia a filosofia da história e a nação através do progresso atingido<sup>73</sup>. O universal somente se realizaria no particular, que assim se tornaria singularidade, cuja história nada mais seria do que a sucessão de personagens e culturas (nacionais) que representariam uma ação universal na história. O seu anseio pela totalidade não repousava na idéia do Estado-nação *per se*, mas na sua tentativa de reconciliar todos os opostos em uma vasta síntese e mostrar que essa síntese estava presente no Estado-nação moderno como o apogeu de tudo o que o precedeu<sup>74</sup>. Desse modo, é possível apreender em seu pensamento, além da idéia de um Estado-nação como singular-coletivo, a consubstanciação desse Estado-nação com a “História”.

---

<sup>71</sup> DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.** Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 126.

<sup>72</sup> DUMONT, op.cit., p. 127.

<sup>73</sup> HEGEL, Georg W. F. **Filosofia da história.** Brasília: Ed. da UnB, 1995, p. 53.

<sup>74</sup> DUMONT, op. cit., p. 117.

Se Hegel foi o filósofo do devir no século da história, ele também foi, paradoxalmente, o filósofo em que a totalidade da filosofia da história se confundiu com a totalidade do Estado-nação, formando uma unidade ontológica que estava acima de qualquer dimensão histórica, sobretudo porque, juntamente com essa substancialização da filosofia da história e do Estado-nação, havia um fim da história, a plena realização do Espírito, que levaria a mobilidade ao seu fechamento no ser e ao seu triunfo absoluto através do progresso. Essa fundamentação da filosofia da história hegeliana fora da própria história demonstra o quanto havia de ser no pensamento de Hegel.

Como sugere Lima Vaz, Hegel percebeu que não poderia pensar a história erigindo em *arché* ou princípio o próprio fluir de seu curso empírico<sup>75</sup>. A voracidade do tempo foi levada a sério pelo filósofo, que “pensou a história a partir da história sem se perder na história”<sup>76</sup>. Se o grande modelo cosmológico dos movimentos uniformes e eternos que davam regularidade e ordem na agitação dos movimentos sublunares não era mais a referência fundamental para o pensamento da história, impunha-se encontrar um sentido imanente à história, mas transcendente à contingência espaço-temporal do curso histórico. Para Lima Vaz, Hegel tentou articular esse sentido em tecido complexo de mediações no qual deveriam estar presentes a estrutura formal e o vetor teleológico de todo o pensamento dialético<sup>77</sup>. Hegel apreendeu a radicalidade da história e tentou domesticá-la em uma totalidade que levaria ao fim da história e ao triunfo do saber absoluto. Mas não era somente Hegel quem postulava uma filosofia da história no sentido de apreensão do processo universal do movimento histórico.

Para que tenhamos uma idéia da força das filosofias históricas da nação no século XIX, elas seduziram até historiadores que supostamente teriam expulsado o sentido da história e que, portanto, se colocavam como rivais de Hegel, dos hegelianos e dos metafísicos em geral, tais como o historiador Leopold Von Ranke (1795-1886), que não buscava, ao menos explicitamente, um sentido da história

---

<sup>75</sup> VAZ, Henrique de Lima. Por que ler Hegel hoje? In: BONI, Luis Alberto de (Org.). **Finitude e transcendência**. Porto Alegre/Petrópolis: Edipucrs/Vozes, 1996, p. 234.

<sup>76</sup> VAZ, op. cit., p. 234.

<sup>77</sup> Ibid., p. 234.

nem formas de ver a história como uma totalidade compreendida pela razão de modo *a priori*. A despeito de sua pretensão de apreender a visão de “determinado momento, em sua realidade, em sua evolução específica”, o específico, para ele, tinha uma conotação de totalidade. Eis o que disse o historiador:

“O específico encerra em si o geral. Todavia permanece sempre a exigência de encarar o todo de um ponto de vista isento; aliás, é também o que de algum modo buscamos; da diversidade das percepções isoladas irá surgir natural e espontaneamente uma noção de unidade”<sup>78</sup>.

Seria possível afirmar que Ranke se propunha uma tarefa mais modesta do que Hegel. Seu propósito era se ater aos “grandes acontecimentos, ao progresso das relações externas entre os Estados”<sup>79</sup>, ao *wie es eigentlich gewesen* (como os fatos realmente aconteceram). O autor preconizava uma filosofia da história, aparentemente sem um fim, ao menos no plano das evidências, mas reconhecia que havia princípios gerais e uma certa totalidade do processo histórico<sup>80</sup>. Nas suas palavras:

“A história universal não apresenta apenas o espetáculo de combates fortuitos, ataques recíprocos, Estados e povos que se sucedem, como pode parecer à primeira vista. Nem consiste apenas na imposição tantas vezes duvidosa de valores da cultura. O que vemos evoluir são forças, espirituais em verdade, forças geradoras da vida, forças criadoras e, em suma, a própria vida. São energias morais. Não podem ser definidas por meio de abstrações, mas contempladas e captadas; podemos senti-las e compreendê-las. Elas florescem, conquistam o mundo, se manifestam em múltiplas expressões, entrecrocaram-se, defendem-se, subjugam-se umas às outras, em seu agir e reagir, em seu viver, em seu decair ou em seu ressurgir, ganhando crescente plenitude, valor mais alto, perspectivas mais amplas. Aqui está o segredo da História Universal. Quando, pois, uma força espiritual nos agredir, é mister enfrentá-la com forças espirituais. À supremacia com que outra nação nos ameaça, só nos cabe opor o expandir-se de nossa própria nacionalidade. Não pense com isto em uma nacionalidade arquitetada, quimérica, mas essencial, presente, que se exprima no Estado”<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> RANKE, Leopold Von. As grandes potências. In: **Ranke: história**. São Paulo: Ática, 1979, p. 146.

<sup>79</sup> RANKE, op. cit., p. 147.

<sup>80</sup> O historiador não deixou de ensaiar uma idéia de apreensão global do processo histórico, ao fazer referência a Heráclito, filósofo pré-socrático que considerava a guerra o pai de todas as coisas, posto que do contraste das forças antagônicas, “nos grandes momentos de supremo perigo – desgraça, revolução, salvamento –, nascem de maneira mais decisiva os novos progressos”. Ver: RANKE, op. cit., p. 175.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 179.

Nessa citação, relativamente extensa, Ranke apresentou, assim como Herder e Hegel, o rosto do Estado-nação na sua filosofia da história. Sua História Universal era a apreensão desse espírito, das “forças geradoras da vida”, da expansão das forças nacionais e espirituais, de um espírito moral que se apresentava no Estado-nação.

O historiador pensava que uma das contribuições dos acontecimentos de seu tempo havia sido o despertar da consciência geral para a importância da força moral e da nacionalidade para o Estado. “O que teria sido de nossos Estados”, disse ele, “se não tivessem recebido nova vida e novo alento do princípio nacional em que foram fundados? Ilude-se quem pense que é possível viver sem este princípio”<sup>82</sup>.

No interior de sua filosofia especulativa da história, Ranke problematizou o surgimento da nação na modernidade. Em seu pensamento, a atenção maior não recaía para os sistemas políticos formais, mas para o que era considerado a sua essência, que residia “no fato dos grandes Estados erguerem-se com as próprias forças nas novas entidades nacionais que emergiam do cenário do grande teatro do mundo”<sup>83</sup>.

Havia ainda outras filosofias da história que não fundamentavam o seu ideal de progresso na nação, tais como o positivismo e o marxismo, ambos pertencentes a um movimento intelectual mais amplo do século XIX que se convencionou chamar neoiluminismo<sup>84</sup>.

Na filosofia da história positivista proposta por Comte sustentava-se uma crença em fases da história universal. Para o filósofo, havia uma lei na história, denominada *lei dos três estados*, que se sucediam na história até chegar ao estado positivo – antes dele, haveria o estado teológico e o estado metafísico como as fases respectivamente primária e intermediária da história. Comte estava no centro de um movimento de pensamento que pretendia recompor a ordem na Europa após um período revolucionário. Não obstante, o autor não parece ter se preocupado com a nação. Suas idéias em torno das leis que regiam as

---

<sup>82</sup> RANKE, op. cit., p. 177.

<sup>83</sup> Ibid., p. 168.

<sup>84</sup> Ver o capítulo *O neoiluminismo*. In: BAUMER, op. cit., vol.2.

sociedades não tinham como centro de interesse a nação, mas sim a humanidade. Nas suas palavras, “a lei suprema dos progressos do espírito humano impulsiona e domina tudo; para ela, os homens não são mais do que instrumentos”<sup>85</sup>. Seu desejo de pôr ordem no movimento, de domesticar o devir, era uma concepção da sociedade como um organismo que necessitava, ao mesmo tempo da diversidade de seus órgãos e da unidade da vida e da energia.

Em Marx, o devir da humanidade era dividido em modos de produção, ou seja, as maneiras como os seres humanos se relacionavam em termos de produção na sua vida social. Os modelos criados pelo autor foram o modo de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno<sup>86</sup>, no seio dos quais teria havido sempre uma revolução social que engendraria um outro modo de produção até o capitalista (burguês moderno), cujo desenvolvimento das forças produtivas teria criado as condições materiais para a solução da “última forma antagônica do processo social de produção”, ou seja, das relações burguesas de produção<sup>87</sup>. Com o surgimento do modo de produção comunista, a luta de classes (motor da história humana) chegaria ao seu fim e, com ela, a história da humanidade, ou, nas suas palavras, a “pré-história da sociedade humana”<sup>88</sup>.

Seu pensamento deve ser inserido nas grandes filosofias da história na medida em que reconhecia na luta de classes um princípio fundamental do movimento da história, além de apreender um tempo em que a escatologia teológica tradicional dava lugar a uma escatologia judaico-cristã secularizada, na qual o papel redentor do justo não seria mais realizado por Deus, mas pelo proletariado. O filósofo também elaborou um esquema de explicação global do processo histórico que se pretendia real, científico e, portanto, afastado das concepções supostamente metafísicas de seus êmulos. Por outro lado, as suas

---

<sup>85</sup> COMTE, Auguste. **Opúsculos de filosofia social**. [1819-1828]. Porto Alegre/São Paulo: Globo/Ed. da USP, 1972, p. 31.

<sup>86</sup> MARX, Karl. Para a crítica da economia política.[1857]. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos**. São Paulo: Nova Cultural, 2vol., p. 30.

<sup>87</sup> MARX, op. cit., p.30.

<sup>88</sup> Ibid., p. 30.

referências à nação eram ambíguas, sem falar que Marx jamais colocou no centro de sua filosofia, a nação como o grande motor da história<sup>89</sup>.

A busca do ser no mundo, os grandes sistemas filosóficos, as uniformidades de método e de conceitos que colocaram o sujeito como fundamento e centro plenamente consciente desse conhecimento, a disposição para a universalidade e para o pensamento que se consolidou como filosofia da história da civilização e da nação, foram os componentes centrais da *Weltanschauung* nos séculos XVII, XVIII e mesmo no século XIX, os quais se estenderam para além das ciências empírico-formais – as quais mantinham uma cumplicidade maior com a perenidade –, balizando profundamente a cultura filosófica, histórica e científica do *Ocidente* moderno.

Se, por um lado, as filosofias da história, a filosofia e o pensamento cientificista esconjuravam a temporalidade, ela não estava, por outro, afastada do pensamento da maior parte dos autores que viveram durante os séculos XVII, XVIII e XIX. Basta, para isso, lembrarmos dos verbos mencionados por John Donne, ao referir que a nova filosofia, no setecentos, estava destruindo tudo: extinguir-se (put out), perder-se (lose), acabar (spend), dissolver-se (crumble out) e terminar (go).

Não pretendemos, em nenhum momento, afirmar que a temporalidade ou o devir não-domesticado estivesse ausente do *pensamento ocidental* e, em especial, do pensamento moderno. Não se trata de uma criação *ex nihilo* dos fins do século XIX e princípios do século XX. A questão que colocamos é que, mesmo quando o ser se tornou devir, no século XIX, tal dimensão temporal encontrava a sua síntese em conceitos mais amplos que subsumiam a diferença em nome do mesmo: sociedade sem classes, espírito absoluto, sociedade positiva, entre outros.

Não obstante, foi somente no *fin-de-siècle* que o problema do devir em sua nudez, quando sua redução ao ser e ao conceito se tornou mais problemática e de

---

<sup>89</sup> Não somente Marx e Engels tiveram problemas para compreender a nação enquanto fenômeno histórico, mas o marxismo em geral, bem como Nietzsche, Freud e outros pensadores importantes. Para uma leitura a respeito dos silêncios em relação à nação, ver: ÖZKIRIMLI, op. cit., p. 25-30; ANDERSON, Benedict. Introdução. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

intrincada consecução, que a temporalidade passou a ser, como sugere Baumer, enigmática<sup>90</sup>. Talvez tenha sido essa a razão do questionamento de Martin Heidegger, ao afirmar, em uma conferência pronunciada nos anos 50, que a “questão da essência torna-se mais viva quando aquilo por cuja essência se interroga, se obscurece e confunde, quando ao mesmo tempo a relação do homem para o que é questionado se mostra vacilante e abalada”<sup>91</sup>. O que poderia ser mais abalador do que a temporalidade sem seus predicados de ser? Não estaríamos diante daquele devir explosivo que fragmentava todo o universo ou que sequer permitia a sua formação<sup>92</sup>? Passemos para esses predicados da modernidade em termos de temporalidade que estavam na agenda intelectual finissecular.

#### 1.4 – A modernidade finissecular

Se até os fins do século XIX havia predominado a concepção de uma razão cujo tempo normativo, matematizado, quantificável, auto-suficiente e especulativo pretendia exorcizar de si mesmo o devir que o acompanhava através de sua domesticação por meio dos mais diversos instrumentos anamnésicos de retenção do ser – problema, que, evidentemente, não desapareceu – as cosmovisões finisseculares cada vez mais colocavam na ordem do dia o devir sem grandes ornatos, a explosão de todas as grandes categorias que vigoravam como fundamentos indissolúveis do pensamento. Bodei, ao escrever sobre os últimos anos do século XIX, assim se manifesta:

“Nesse universo em perene movimento, a realidade redesenha-se e reinterpreta-se continuamente; o conceito de ‘dados sensíveis’ rigidamente positivista desprende-se (o objeto visível complica-se em manchas coloridas, dissolve-se em linhas e planos que não obedecem mais aos cânones da velha geometria projetiva; as tonalidades musicais se entrecruzam, os sons se esvaem ou os acordes tornam-se audazes, principalmente dissonantes ou chocantes); também a linguagem e os módulos de pensamento devem mudar, desmanchar-se, recompor-se em níveis diversos e assimétricos, adquirir maior plasticidade e elasticidade,

---

<sup>90</sup> BAUMER, op. cit., p. 40.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, Martin. Que é isto – a filosofia? In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 16.

<sup>92</sup> BAUMER, op. cit., p. 39.

para manter sob controle estados de consciência e projetos de intervenção sobre um mundo mutável que tem um alto coeficiente de obsolescência; devem ir sempre além da capacidade média de recepção do grande público, que distingue a reconstituição do momento inercial, a passividade e a reificação que rapidamente se reproduz a cada novo avanço”<sup>93</sup>.

Do pensamento manifesto e formal em todas as áreas do saber, passando pelas artes plásticas e pela música, a nota principal que parecia tocar os ouvidos dos homens desse período era o devir. O movimento, a reinterpretação contínua da realidade, os desprendimentos conceituais, a decomposição dos grandes cânones, a plasticidade e a elasticidade: todas eram palavras que evocavam uma realidade fecunda em termos de mudanças. Tratava-se, efetivamente, de um século turbulento, cuja expressão *fim-de-século* havia sido criada, nas palavras de Araripe Júnior, para que os críticos se furtassem “a explicações, que teriam de abranger a parte caótica da literatura contemporânea”<sup>94</sup>.

As reflexões que relacionavam o pensamento, a teoria, a ciência e a filosofia com o tempo não estavam limitadas às ciências humanas. No campo da física, por exemplo, o princípio das teorias da entropia e dos sistemas dinâmicos irreversíveis foram introduzidos na segunda metade do século XIX<sup>95</sup>, por físicos como Ludwig Boltzmann, que entendia ser tal século o momento em que a vida havia sido concebida como o resultado de um processo contínuo de evolução, em que “o devir era posto no centro de nossa compreensão da natureza”<sup>96</sup>, diferentemente da visão determinista e reversível de matriz newtoniana, em que passado e futuro não tinham importância para o conhecimento e aplicação de uma lei física<sup>97</sup>. Na química, com o surgimento de uma química não-lavoisieriana em fins do século – que “contrariava o princípio da simplicidade e da estabilidade das

---

<sup>93</sup> BODEI, op.cit., p. 22.

<sup>94</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. O sentimento trágico do século XIX. [1904]. In: **Obra crítica**. Rio de Janeiro: MEC/ Fundação Casa de Rui Barbosa, 1970, vol. 5, p. 84.

<sup>95</sup> PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e leis da natureza**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1996, p. 24-25.

<sup>96</sup> PRIGOGINE, op. cit., p. 26.

<sup>97</sup> Ibid., p. 19.

substâncias elementares”<sup>98</sup> – se demonstrava, nas palavras de Bachelard, a complexidade e a dispersão do fenômeno científico<sup>99</sup>.

Havia uma mudança em relação ao pensamento científico clássico, no qual o tempo implicava reversibilidade. A reversibilidade significava que qualquer inversão dos acontecimentos e dos acontecimentos passados do sistema em um dado fenômeno, em nada mudaria as equações que o descreveriam<sup>100</sup>. A termodinâmica, na passagem para o século XX, alterou a idéia da inexistência do tempo para a ciência, ao questionar que as diferenças entre passado, presente e futuro não eram ilusões, mas fatores presentes em suas equações que pretenderam, a partir de então, provar a existência do tempo através da irreversibilidade dos fenômenos. No caso da energia cinética, ela poderia ser integralmente convertida em energia térmica cujo fim seria a sua dissolução<sup>101</sup>. Não que o movimento fosse ausente na ciência clássica, mas ele era uniforme. No caso da termodinâmica, Pieltre sugere que havia uma orientação para a morte e para a desordem. Nesse sentido, o universo inteiro estaria condenado a um resfriamento indiferenciado e a uma morte térmica<sup>102</sup>.

Evidenciamos, por meio dessas referências, que nem as ciências empírico-formais foram poupadas da crença no devir. Se havia uma materialidade do tempo, essa é uma questão que permanece em aberto. O que nos interessa mais, para os fins da tese, é a relevância que a idéia de tempo assumiu na ciência de fins do século, colocando em xeque o pressuposto da eternidade e da imutabilidade das leis da mecânica clássica, a preocupação partilhada que esses pensadores tiveram na reflexão acerca da temporalidade, essa reprimida que acompanhou a tradição moderna do pensamento que se fez ocidental e que retornou para ocupar um lugar central na mente de muitos homens finisseculares.

O fato de colocarmos lado a lado as ciências do espírito e as ciências da natureza não quer dizer que estejamos postulando qualquer corolário

---

<sup>98</sup> BACHELARD, Gaston. A filosofia do não. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 41.

<sup>99</sup> BACHELARD, op. cit., p. 41.

<sup>100</sup> PIETTRE, Bernard. **Filosofia e ciência do tempo**. Bauru: EDUSC, 1997, p. 60.

<sup>101</sup> PIETTRE, op.cit., p. 62.

<sup>102</sup> Ibid., p.64.

epistemológico homogêneo entre elas, mas sim uma cosmovisão agônica (cosmogonia) comum a ambas, que as colocava na realidade fluidificada da temporalidade.

Nas décadas subseqüentes, o pensamento, tanto na Europa Ocidental quanto nas Américas, manteve-se ocupado com a tematização do devir como reflexão acerca da mudança, da morte, da decadência, da corrupção, da ruína, do efêmero, da esperança, enfim, de toda a realidade que pudesse evocar a ausência de certeza, exatidão e ser.

Simmel, em seu *Problemas de filosofia da história*, publicado em 1892, questionou peremptoriamente as filosofias progressistas da história, ao relacioná-las com um ideal final absoluto existente fora de toda historicidade. O autor pensava que os homens, enquanto nadassem “na ruidosa corrente de vivências” e adquirissem consciência dela de um modo imediato, não chegariam a “possuir em realidade uma ‘imagem’”, pois esta sempre exigiria uma “unidade formal”, excluindo o que não lhe pertencesse, ao se concentrar em si mesma<sup>103</sup>. No seu pensamento, o conceito acabava por sacrificar a historicidade, ao fixar o pensamento e deixar a fluidez da existência sedimentada em termos formais.

Nietzsche, a exemplo de Simmel, exultava a vida humana em seu devir. Sua obra, assistemática por excelência, era um elogio às forças da mudança. Um aforismo, escrito em 1882, deu o tom de seu pensamento: “toda coisa tem duas faces, uma do passar, outra do devir”<sup>104</sup>. Essa sentença fala por si mesma: passagem e devir como duas faces de uma coisa. A substância, a coisidade, o ser em si eram disparates. Por muito tempo foi preciso, afirmou o filósofo, “que o que há de mutável nas coisas não fosse visto nem sentido”<sup>105</sup>. Diante do medo da realidade em fluxo, do ceticismo e do que pudesse se desvanecer, a lógica (razão)

---

<sup>103</sup> SIMMEL, Georg. **Problemas de filosofía de la historia**. [1892]. Buenos Aires: Editorial Nova, 1950, p. 252.

<sup>104</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Sabedoria para depois de amanhã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 135, aforismo 147.

<sup>105</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. [1882]. São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 139, aforismo 111.

teria sido triunfante para perceber a igualdade em tudo, quando nada, na realidade, era igual e semelhante<sup>106</sup>. Por fim:

“O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. Mais uma vez nos acomete o grande tremor – mas quem teria vontade de imediatamente divinizar de novo, à maneira antiga, esse monstruoso mundo desconhecido? E passar a adorar o desconhecido como ‘o ser desconhecido’? (grifos do autor)<sup>107</sup>.”

O infinito, despido de seu peso metafísico e transcendente, era um dos conceitos fundamentais do mundo transformado em devir. O monstruoso mundo desconhecido, como Nietzsche o definiu, era a maneira como muitos intelectuais notavam o *fin-de-siècle*. Não o infinito prometeico de Bacon, que não percebia limites em relação à ação sobre a realidade, mas o infinito enquanto realidade sempre aberta para a alteridade, para aquilo que escapava dos próprios limites da razão normativa, no seu impulso de tudo dominar.

Ainda seria possível elencar outros pensadores, tais como Bergson, conhecido como o filósofo do devir. Obras como *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), *Matéria e memória* (1896) e *Evolução criadora* (1907) tinham como ponto em comum a reflexão acerca do tempo enquanto um enrolar-se contínuo do passado no presente, fluxo incessante ao qual Bergson chamou duração. Tal conceito é encontrável em praticamente toda a sua obra<sup>108</sup>. Em uma carta a William James, escrita em 1903, Bergson via a necessidade da filosofia em “transcender os conceitos, a lógica simples, enfim, os procedimentos de uma filosofia demasiado sistemática que postula a unidade do todo”<sup>109</sup>. Falando com Simmel, Bergson pensava que romper com essa unidade era deixar os conceitos fluírem em seu devir, como assim o autor se expressou em um texto chamado *Introdução à metafísica*, publicado no mesmo ano da sua carta citada acima. O movimento que progride, a multiplicidade de estados que se espalham, a duração que se faz continuamente, tais eram algumas das palavras que

---

<sup>106</sup> NIETZSCHE, op.cit., p.139, aforismo 111.

<sup>107</sup> Ibid., p. 278, aforismo 374.

<sup>108</sup> BERGSON, Henri. **Essai sur les donnés immédiates de la conscience**. [1889]. Paris: Presses Universitaires de France, 1976, p. 56-104.

<sup>109</sup> BERGSON, Henri. Carta a William James. [25 de março de 1903]. In: op.cit., p. 12.

apareciam com recorrência em seu texto<sup>110</sup>. Bergson via uma realidade sempre em movimento, cujas representações conceituais estavam em atraso em relação ao objeto representado – o devir –, pois “não há estado de alma, por mais simples que seja, que não mude a cada instante”<sup>111</sup>. “Querer”, disse ele, “com os conceitos, penetrar na natureza íntima das coisas é aplicar à mobilidade do real um método feito para fornecer pontos de vista imóveis sobre ela”<sup>112</sup>.

Max Nordau, via (e combatia) o niilismo e a relativização crescentes no pensamento. Nordau entendia que a maior doença do “nosso tempo é a covardia”<sup>113</sup>:

“Não há a coragem precisa para cada um arvorar a sua bandeira, assumir a responsabilidade do que julga ser verdade, harmonizar os atos com as convicções. Todos pensam ser prudente e hábil a conformação aos usos, a observação das exterioridades... Ninguém quer desagradar a quem quer que seja, nem ferir qualquer preconceito, porque é *necessário respeitar as opiniões alheias*”<sup>114</sup>.

Mais do que coragem ou responsabilidade, os ânimos intelectuais finisseculares pareciam carregar uma enorme dúvida acerca de toda a realidade, cuja complexidade estimulava autores como Nordau a buscar a certeza e a convicção onde outros pensadores não se animavam a procurá-las, não porque fossem pusilânimes ou covardes, mas por razões que levavam o próprio Nordau a buscar a certeza e a objetividade. O que parecia deixar o autor irritado era o descompasso entre o desenvolvimento da sociedade e a sua inquietação: “apesar do aumento de todas as condições do bem-estar, a humanidade está mais descontente, mais inquieta, mais agitada do que nunca”<sup>115</sup>.

Em Portugal, onde Max Nordau foi lido e Eduardo Prado teve muitos amigos, não foram poucos os intelectuais que se depararam com a mesma realidade. Teixeira Bastos, contemporâneo de Prado, não era um pessimista em relação ao futuro das nações, mas seu pensamento expressava essa inquietação

---

<sup>110</sup> BERGSON, Henri. Introdução..., op.cit., p. 22-23.

<sup>111</sup> Ibid., p. 31.

<sup>112</sup> Ibid., p. 34.

<sup>113</sup> NORDAU, Max. **As mentiras convencionais de nossa civilização**. [1883]. Lisboa: Empresa do Almanaque Enciclopédico Ilustrado, 1908, p.VI.

<sup>114</sup> NORDAU, op. cit., p. VI.

<sup>115</sup> Ibid., p. 1.

com a *civilização ocidental*, ou seja, “todos os países da Europa e da América”<sup>116</sup>.

Nas suas palavras:

“Quanto mais avançamos para o século XX, tanto mais carregado e mais tremendo se nos apresenta este fim do século. As nuvens sombrias que se apresentam sobre nós e que ameaçam desfazer-se em formidando temporal trazem a uns o susto, a inquietação, o terror, e a outros uma esperança. É porque da crise, que lavra e se alastra por todos os países, derruindo os fundamentos do regime contemporâneo, tem necessariamente de sair uma sociedade nova”<sup>117</sup>.

*Derruir fundamentos, novidade e crise* eram palavras que apareciam em quase todos os escritos desses autores. Em Bastos, como vemos, mais do que decadência e morte, o fim evocava a esperança e a idéia em uma nova sociedade. Por outro lado, destruir sem necessariamente construir algo novo era a idéia de um dos personagens de *A cidade e as serras*, de Eça de Queiroz:

“Hoje, a única emoção, verdadeiramente fina, seria aniquilar a Civilização. Nem a ciência, nem as artes, nem o dinheiro, nem o amor, podiam já dar um gosto intenso às nossas almas saciadas. Todo o prazer que se extraía de *criar* estava esgotado. Só restava, agora, o divino prazer de *destruir*”<sup>118</sup> (grifos do autor).

Verbos como *avançar, desfazer-se, lavrar, alastrar, derruir, destruir, aniquilar* e substantivos como *susto, inquietação, terror e esperança* eram algumas das palavras que evocavam o arranjo temporal finissecular. Por um lado, enfatiamento e cansaço do regime contemporâneo, por outro, esperança, a exemplo de Bastos, em uma sociedade nova<sup>119</sup>.

Oliveira Martins percebia a realidade flutuante e desagregadora de seu tempo, que marchava a uma “velocidade vertiginosa”<sup>120</sup>. Para ele: “em tempos

---

<sup>116</sup> BASTOS, Teixeira. **A crise: estudo sobre a situação política, financeira, econômica e moral da nação portuguesa nas suas relações com a crise geral contemporânea**. Porto: Casa Editora M. Luga, 1894, p. VII.

<sup>117</sup> BASTOS, op. cit., p. 20IV.

<sup>118</sup> QUEIROZ, Eça de. **A cidade e as serras**. [1901]. Lisboa: Livros do Brasil: 2006, p. 65. A edição usada para essa citação é baseada na edição portuguesa de 1901. Contudo, Eça havia começado a escrever *A cidade e as serras* em fevereiro de 1894, quando entregou o primeiro capítulo do livro para seu editor. Ver a nota final da edição citada.

<sup>119</sup> A literatura relativa a esses dois pólos temporais de projeção aparece nos extremos orientais do *Occidente*, tais como em pensadores como Leon Tolstói, cuja obra *A morte de Ivan Ilitch* (1889), tratava de um burocrata atingido por uma doença que o levou a refletir acerca de seu trágico fim, bem como projetar seu futuro na esperança de uma cura, que veio a ser o próprio arrostar-se com a morte. Ver: TOLSTOI, Leon. **A morte de Ivan Ilitch**. [1889]. Porto Alegre, L&PM, 2001.

<sup>120</sup> MARTINS, Oliveira. **A Inglaterra de hoje**. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1894, p. VI.

como os nossos, a vida real parece fantasmagórica: e compreende-se que a visão do Niilismo endoideça tanta gente”<sup>121</sup>.

E o que dizer de intelectuais brasileiros? Seria o problema da temporalidade exclusivo de uma matriz convencional do *pensamento ocidental*? Entendemos, evidentemente, que não. A tematização da temporalidade e da finitude na sua relação com a morte pode ser evidenciada entre os românticos, especialmente entre aqueles concebidos como *românticos tardios* ou *ultra-românticos*, tal como foi classificado, na história da literatura brasileira, Álvares de Azevedo. Na sua *Noite na taverna*, de 1855, eis o que um de seus personagens afirmou: “a imortalidade da alma!? Pobres doidos! E porque a alma é bela, por que não concebeis que esse ideal posse tornar-se lodo e podridão, como as faces belas da virgem morte, não podeis crer que ele morra?”<sup>122</sup> Ou ainda, na esteira da idéia de que os ideais, a exemplo do espírito, também morriam, eis o diálogo do personagem Solferi com um dos seus companheiros ébrios: “E não crês em mais nada? Teu ceticismo derribou todas as estátuas do teu templo, mesmo a de Deus?”<sup>123</sup> A resposta merece ser narrada aqui, na sua integralidade:

“Deus! Crer em Deus!?!... Sim! Como o grito íntimo o revela nas horas frias do medo, nas horas em que se tiritava de susto e que a morte parece roçar úmida por nós! Na jangada do naufrago, no cadafalso, no deserto, sempre banhado do suor frio do terror é que vem a crença em Deus! Crer nele como a utopia do bem absoluto, o sol da luz e do amor, muito bem! Mas, se entendeis por ele os ídolos que os homens ergueram banhados de sangue, e o fanatismo beija em sua inanimação de mármore de há cinco mil anos... não creio nele!”<sup>124</sup>

Demolir as estátuas do templo não seria derribar os fundamentos, incluindo Deus, ou mesmo Deus como metáfora dos fundamentos? E a relação da idéia de absoluto com o fim e com a morte, como se a angústia e o terror diante de tudo que era finito pretendesse evocar um ser acima do ser, não seria navegar na jangada do naufrago? Comparemos tal passagem da obra de Azevedo com o famoso aforismo de Nietzsche, escrito em 1882, acerca da morte de Deus como a

---

<sup>121</sup> MARTINS, op.cit., p. VII.

<sup>122</sup> AZEVEDO, Álvares de. **Noite na taverna**. [1855]. Jaraguá do Sul: Avenida Gráfica e Editora, 2005, p. 12.

<sup>123</sup> AZEVEDO, op. cit., p. 13.

<sup>124</sup> Ibid., p. 13.

hipertrofia do desencantamento ou a afirmação de um mundo cujo *pathos* se destituía da outra-mundanidade. O aforismo em que Nietzsche tratou dessa questão é um tanto extenso, mas merecedor de uma citação:

“Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado e pôs-se a gritar incessantemente: ‘procuro Deus! Procuro Deus’?” – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? ... Não vagamos como que através de um nada infinito? ... Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! Nós o matamos”<sup>125</sup>.

Nietzsche não era brasileiro e citá-lo aqui, logo depois de fazer a pergunta acerca de como os intelectuais brasileiros trataram da questão da temporalidade parece ser um caso de deslocção de parágrafo. O postulado que pretendemos apresentar com essa breve comparação é de que autores brasileiros como Álvares de Azevedo e outros, não estavam adstritos a temas meramente nacionais, mas a assuntos que chegavam ao âmago do que se denominava, em termos ocidentais, de *fin-de-siècle* – não obstante o escrito de Azevedo ser do início da segunda metade do século. A morte de Deus era um conceito anterior a Nietzsche, que evocava, nas palavras de Pereira, a falência do discurso idolátrico que traduzia a cultura secularizada de preconização da autonomia do homem no enfrentamento da realidade, sem necessidade de qualquer fundamento transcendente, “movido pela convicção de que todo o real é finito”<sup>126</sup>.

Deus como um recurso para o medo da morte: Azevedo, em meados do Oitocentos, falava em um ser calcado na tríade bem-luz-amor, mas sua crítica aos ídolos e a Deus como sua principal metáfora era também uma maneira de “apagar

<sup>125</sup> NIETZSCHE, A gaia..., op.cit., p. 147-148, aforismo 125.

<sup>126</sup> PEREIRA, Miguel. **Modernidade e tempo**. Coimbra: Minerva, 1990, p. 123.

o horizonte” e levar o humano a cair para todos os lados, para a indeterminação radical da abertura temporal. Adiantemos um pouco mais essa tematização, ainda sustentando a literatura como exemplo.

Tomemos o caso de um dos escritores mais renomados do período, cuja obra, escrita em 1881, teve como um de seus principais personagens a própria temporalidade: *Memórias póstumas de Brás Cubas*. As passagens em que o *defunto-autor* criado por Machado de Assis evocou a realidade da morte, do fim e da corrosão de todas as coisas são incontáveis. Poderíamos citar o próprio Brás, ou os personagens Marcela, Eugênia, Nhã-loló, Quincas Borba, Viegas, cujas descrições machadianas não poupavam adjetivos da decadência, da morte, da agonia. Contudo, fiquemos apenas com a narrativa da morte da mãe de Brás Cubas:

“Longa foi a agonia, longa e cruel, de uma crueldade minuciosa, fria, repisada, que me encheu de dor e estupefação. Era a primeira vez que eu via morrer alguém. Conhecia a morte de oitiva; quando muito, tinha-a visto petrificada no rosto de algum cadáver, que acompanhei ao cemitério, ou trazia-lhe a idéia embrulhada nas amplificações de retórica dos professores de coisas antigas... Mas esse duelo de ser e do não ser, a morte em ação, dolorida, contraída, convulsa, sem aparelho político ou filosófico, a morte de uma pessoa amada, essa foi a primeira vez que a pude encarar... Jamais o problema da vida e da morte me oprimira o cérebro; nunca até esse dia me debruçara sobre o abismo do inexplicável”<sup>127</sup>.

A morte da mãe foi, para o personagem, “o exemplo da fragilidade das coisas, das afeições, da família...”<sup>128</sup>. A morte evocava a dor despida dos sistemas políticos e filosóficos convencionais, de maneira diferente do que outrora ocorrera, sobretudo na cultura romântica, em que a morte era uma espécie de caminho para a felicidade e beleza por si mesmas<sup>129</sup>. A morte, neste caso, não era redentora. A fragilidade percebida pelo escritor não era circunscrita às dimensões biológicas, mas existenciais do próprio humano. Ademais, não era somente a morte que lançava os homens no fluxo da temporalidade, mas a própria vida, a julgar por essa passagem:

---

<sup>127</sup> ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. [1881]. Jaraguá do Sul: Avenida Gráfica e Editora, 2005, p. 58-59.

<sup>128</sup> ASSIS, op. cit., p. 63.

<sup>129</sup> ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente**. Lisboa: Teorema, 1989, p. 44.

“Mas é isso mesmo que nos faz senhores da terra, é esse poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade das nossas impressões e a vaidade dos nossos afetos. Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caníço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes”<sup>130</sup>.

O tempo, que “caleja a sensibilidade e oblitera a memória das coisas”<sup>131</sup>, não era somente a cronologia, ou mesmo a sucessão em direção ao fim. Havia mais, havia algo que passava sem que se pudesse fixar o seu significado de um modo definitivo. Machado compreendia que a morte, longe de formar uma totalidade, limitava o entendimento humano<sup>132</sup>. A *errata pensante*, como se referiu ao homem, não significava que o pensamento estivesse derrotado, mas que sua compreensão dependia das mais instáveis impressões e edições da vida, o que o colocava em frente do inexplicável do próprio tempo, daquele *monstruoso mundo desconhecido* do qual falava Nietzsche.

Ainda para nos fixarmos no mesmo autor, não era *Quincas Borba* – o “náufrago da existência”<sup>133</sup> – um exemplo por excelência da patologia da memória e, por corolário, do próprio tempo? Quais eram os herdeiros do sistema filosófico denominado *Humanitismo*, criado pelo personagem *Quincas Borba*? De um lado, um cão que ficou com o mesmo nome do filósofo, de modo que Borba fosse lembrado quando o chamassem (a ele ou a seu cão?), e Rubião, um professor que receberia toda a grande fortuna de Borba, com o dever de cuidar de seu cachorro, de modo que Quincas Borba fosse sempre lembrado: “se eu morrer antes, como presumo, sobreviverei no nome do meu bom cachorro... Porque a imortalidade é o meu lote ou o meu dote, ou como melhor nome haja”<sup>134</sup>. Como sabemos, além de Rubião perder todo o seu dinheiro, no desenlace trágico do romance machadiano, ele acabou por enlouquecer, e o cão, por morrer logo depois da interdição completa de seu tutor. Afinal, como disse o capitalista Palha, ao falar com Rubião, antes de sua loucura: “Nossa casa pode cair... tudo pode

---

<sup>130</sup> ASSIS, op. cit., p. 65.

<sup>131</sup> Ibid., p. 164.

<sup>132</sup> Ibid., p. 194.

<sup>133</sup> ASSIS, Machado de. **Quincas Borba**. [1891]. Porto Alegre: Click Editora, 1997, p. 19.

<sup>134</sup> ASSIS, Quincas..., op. cit., p. 20.

cair”<sup>135</sup>. Além do mais, em *Quincas Borba*, a indeterminação do personagem central do livro – o filósofo ou o cão – colocava um problema na obra machadiana que se repetiria em *Dom Casmurro*: a representação conceitual, traduzida, em termos de temporalidade, na falência da identidade entre pensamento e ser.

De acordo com Vecchi, o problema epistemológico da representação está relacionado com as aporias que o século XX proporcionou no tocante à mímese, afinal, “nenhum século como o nosso destruiu tanto e tão inexoravelmente a experiência e a sua possibilidade de ser dita ou escrita, em suma, de ser representada”<sup>136</sup>. Nesse sentido, o problema do testemunho se coloca para o historiador como um problema epistemológico importante a ser pensado, porquanto a “lacuna da experiência” impede à testemunha de “poder testemunhar tudo o que efetivamente se deu”<sup>137</sup>. Vecchi entende que o problema da representação se colocava para os intelectuais brasileiros de fins do século XIX e início do século XX. *Dom Casmurro*, para ele, não foi uma adaptação brasileira do *Otelo* de Shakespeare, mas sim um problema de representação, pois o elemento “decisivamente perturbante para o narrador/testemunha Bentinho não é a traição, mas a evidência da impossibilidade de conhecer – e conseqüentemente testemunhar – o passado”<sup>138</sup>. No início do texto de Machado de Assis, Bentinho disse que seu “fim evidente era atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência. Pois, senhor, não consegui recompor o que foi nem o que fui”<sup>139</sup>. Não seria a temporalidade manifesta na linguagem a situação-limite da indeterminação do acontecer e do ser?

Mais dois exemplos: tanto em *Os sertões*, de Euclides da Cunha, quanto em *O triste fim de Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto, a narrativa do massacre dos sertanejos de Canudos e o testemunho da Revolta da Chibata respectivamente apresentados pelos autores, são “projetos estéticos de representação da barbárie que criam uma memória daqueles eventos pela ficção”

---

<sup>135</sup> ASSIS, op.cit., p. 138.

<sup>136</sup> VECCHI, Roberto. Barbárie e representação. In: PESAVENTO, Sandra (org.). **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2001, p. 74.

<sup>137</sup> VECCHI, op. cit., p. 81.

<sup>138</sup> Ibid., p. 77.

<sup>139</sup> ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. [1899]. Jaraguá do Sul: Avenida Editora, 2005, p. 10.

no qual um massacre sucede ao outro, o que subverte a lógica da narrativa linearmente representada<sup>140</sup>.

Diante do problema da representação, da lacuna da experiência e do testemunho, a temporalidade como horizonte de sentido do pensamento permite ir além (não em um sentido de superação) das representações subjetivantes e perceber seus hiatos, suas dispersões, “os sujeitos de uma desubjetivação”<sup>141</sup>, seus outros no mesmo, os processos de reprodução, de renovação, de articulação das idéias que se fazem dis-curso.

Problemas de memória, velocidade, tempos simultaneamente sombrios e esperançosos, enigmas entre o ser e o nada, o que estava acontecendo com a humanidade? Se depender da resposta de Joaquim Nabuco, tratava-se do fato de que a humanidade estava tornando-se irritável e suscetível em extremo, disse ele, em 1900, e concluiu: “Sinal de que está envelhecendo, ou de que está velha, ou *détraquée* (desequilibrada) dos nervos”<sup>142</sup>. Velha ou desequilibrada, o certo é que os tempos eram de mudanças, ou pelo menos, que o século XIX havia sido de grandes mudanças, tal como pensava Araripe Júnior, ao fazer um balanço, em 1904, sobre os 100 anos que passaram:

“Ao século XIX coube verdadeiramente a missão de recolher a obra de exegese anterior e coordenar o gênio da modernidade. Século tumultuoso, tudo nele apareceu. Todas as idéias se agitaram; todas as insobriedades se impuseram. Nas ciências, audácias como nunca; na arte, a clave inteira, desde o realismo fotográfico até a mais desenfreada e etérea fantasia; não houve recanto que a curiosidade humana, desalgemada das superstições, não esmerilhasse, não fizesse pretexto de estudos ou de divagações”<sup>143</sup>.

A idéia de um período de síntese ou de condensação no qual as realidades explodiam parecia ser comum. Araripe soube apreender bem esse espírito que supostamente uniria o século XIX em nome de uma série diferentes de alteridades que se colocavam frente ao ser, fosse para a criação de um novo mundo, fosse para a decadência e fim do tempo presente.

---

<sup>140</sup> VECCHI, op. cit., p. 87; DECCA, Edgar de. Quaresma: um relato do massacre republicano. **Anos 90**, Porto Alegre, n.8, p.45-61, dez. 1977.

<sup>141</sup> Ibid., p. 84.

<sup>142</sup> NABUCO, Joaquim. **Diários: 1873-1910**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006, p. 411.

<sup>143</sup> ARARIPE JÚNIOR, op. cit., p. 81.

Graça Aranha também esteve entre os intelectuais inquietos. Como poucos, Aranha falava tanto a linguagem do ser quanto a linguagem do devir. Ao proferir um discurso por ocasião da inauguração do Congresso Latino no Capitólio de Roma, eis o que afirmou, na “hora sempre inquieta do presente”<sup>144</sup>: “Todos na vida aspiram ao repouso e os povos que não podem parar, que não chegam a se formar definitivamente, esses condenados ao contínuo movimento das marés humanas sofrem um triste suplício”<sup>145</sup>.

O autor acreditava que a ontologia nacional, ou mais ainda, a ontologia neolatina estava se definindo no caminho do ser – em linguagem hegeliana, a plenitude de sua história –, por meio do “amor invencível e superior ao tempo e à morte, amor integral e cósmico” que faria parte de um “renascimento da alma latina nos países sul-americanos”<sup>146</sup>. Não obstante, o período ainda era de incertezas e de necessidade em atravessar um “férvido período da nebulosa originária para depois avançar e se afirmar como os herdeiros parciais da latinidade imortal”<sup>147</sup>. A alma moderna, por excelência, era “feita de desilusões, de pessimismo, de vacilações, de incertezas”<sup>148</sup>. Mais do que uma metáfora da turbulência do fundamento, Aranha afirmou, ao discursar sobre as tribulações políticas da América Latina, em uma conferência em Buenos Aires sobre a literatura brasileira, que “vivemos num temporal, o horizonte está turvo e o próprio solo ruge e treme”<sup>149</sup>. Parecia que Aranha, a exemplo de Hegel, percebia a radicalidade da finitude, mas a tentava domesticar. O repouso perseguido pelo escritor brasileiro, no qual a nação brasileira descansaria depois de sua plena realização não história, foi uma permanente em seu pensamento.

Eduardo Prado não esteve imune às reflexões acerca do tempo, da morte, da esperança, do devir, da aparência, do nada. Já em seus primeiros escritos, quando estudante da Faculdade de Direito de São Paulo, escreveu um texto, *Um*

---

<sup>144</sup> ARANHA, Graça. A civilização latina e a alma brasileira. [1903]. In: **Obras completas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p.828.

<sup>145</sup> ARANHA, op. cit., p. 828.

<sup>146</sup> Ibid., p. 828.

<sup>147</sup> Ibid., p.828.

<sup>148</sup> ARANHA, Graça. O farol maranhense. [1896]. In: op. cit., p. 798.

<sup>149</sup> ARANHA, Graça. A literatura atual do Brasil. [1897]. In: op. cit., p. 807.

*Necrológio*, que em certo sentido, lembrava as passagens acima relacionadas de Álvares de Azevedo e Machado de Assis:

“Nós hoje falecemos. Ao darmos esta notícia aos leitores, pedimos-lhes desculpa por esta falta involuntária. Não diremos que o país se cobre de luto, nem tampouco que nas fileiras da imprensa se abre um claro, que dificilmente será preenchido. Nada disso. Morremos sem mais cerimônia. Já na outra vida traçamos este artigo de fundo, que é mesmo o fundo da sepultura. Faltaríamos, porém, à mais comezinha delicadeza para com a memória dos ilustres finados, se não lhes traçássemos um sentido necrológico... Nós curvamo-nos compungidos em frente do nosso túmulo, e, se não estivéssemos metidos dentro dele, deporíamos um ósculo sobre a lápide fria que cobre nossos restos. Viver! Escrever! Morrer! Talvez ser tolo!”<sup>150</sup>.

Antes mesmo de ter uma preocupação central com o tema da identidade nacional, Prado evocava a temporalidade, a racionalidade lívida que demarcava o início e o fim da própria existência, a antecipação da realidade tumular ao escrever o necrológio, o limite da lápide em relação ao ósculo da lembrança: o necrológio apenas como um resíduo de memória diante do vir-a-ser, sem os seus predicados de redenção e beleza cadavérica, tanto apreciado por alguns homens do romantismo.

Em 1896, 15 anos depois de *Um necrológio*, em um artigo intitulado *Respondemos*, Prado afirmou, já articulando a questão do tempo com a identidade nacional, que a geração “que aí vem com a rapidez do tempo e que nos impele para o túmulo com todas as nossas dissensões, os nossos ódios e as nossas faltas”, acharia “a Pátria em ruína e, amaldiçoando a nossa obra, terá como ideal o restabelecimento da civilização brasileira”<sup>151</sup>. As nações, “assim como os indivíduos”, tinham “o seu crescimento, a sua plenitude, o seu vigor e o gradual deperecimento”<sup>152</sup>.

Colocar lado a lado o indivíduo e a nação era mais do que pensá-la em termos de organismo social. Era aceitar que a nação, a exemplo do homem, também morria. Mesmo em se tratando de um ente que poderia se perenizar em seu ser por meio das gerações futuras e de suas lembranças passadas, a

---

<sup>150</sup> PRADO, Eduardo, MAGALHÃES, Valentim. Um necrológio. [1881]. In: CASASANTA, Mário. **Eduardo Prado: trechos escolhidos**. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1959, p. 13.

<sup>151</sup> PRADO, Eduardo. Respondemos. [1896]. In: PRADO, Eduardo. **Coletâneas**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol.1, 1904, p.129.

<sup>152</sup> PRADO, O Dr. Barreto e a ciência. [1901]. *Coletâneas...*, op. cit., vol.4, p. 212.

experiência histórica passada e presente indicavam a ruína paulatina que culminaria no finar.

Quer dizer, nesse ambiente carregado pelo conflito entre o ser e o não ser, como assim o definiu Machado de Assis, Eduardo Prado esteve tanto entre os pensadores assustados e aterrorizados quanto entre os esperançosos em relação aos rumos do *mundo civilizado* ou entre aqueles que, embora não tão otimistas, também glorificavam a força do devir, “neste século de tão pouca estabilidade nos homens e nas instituições”, como Prado escreveu nos seus diários de 1886<sup>153</sup>. Nessa atmosfera, o objetivo maior de Eduardo Prado como intérprete da nação era lembrar a si mesmo e ao mundo de seus pares a participação do Brasil-nação no eterno – a rocha ferruginosa e a terra arroxada, para usar suas metáforas telúricas<sup>154</sup> – através da superação da contingência e da finitude, a ultrapassagem da própria época imersa no ruído do devir.

*Desfazer-se, derruir fundamentos, terror, esperança, avanço e sociedade nova* eram palavras de ação e de de-finição substantiva que evocavam a temporalidade, em um momento cujo agora (presente) era o colocar-se diante da decisão entre o passado e o futuro da nação. A posição pouco confortável de Eduardo Prado em termos políticos e epocais fez dele um autor marcadamente preocupado com a tensão entre as forças da permanência e da mudança ou, mais uma vez, entre o ser e o não-ser como devir, ou ainda, para voltarmos a Araripe – ao falar de Prado – “um espírito complicado, como todo o verdadeiro intelectual”<sup>155</sup>.

Essa complicação tinha uma razão: a exemplo de muitos intelectuais finisseculares, Eduardo Prado assumiu a discussão sobre a ontologia nacional, na qual a tematização do ser e seus outros era decisiva. Leiamos essa passagem de um discurso do intérprete da nação proferido no Instituto Histórico de São Paulo, em 1898, a respeito do Brasil:

---

<sup>153</sup> PRADO, Eduardo. **Viagens pela América, Ásia e Oceania**. [1882, 1886]. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol.1, 1902, p. 28.

<sup>154</sup> PRADO, Eduardo. **A ilusão americana**. [1893]. São Paulo: Brasiliense, 1961, p. 188.

<sup>155</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. In: **Obra crítica**. Rio de Janeiro: MEC/ Fundação Casa de Rui Barbosa, 1970, vol. 4, p. 156.

“Seria um erro... acreditar que estas condições especiais de um país novo tornam impossível nele o culto da tradição e o conhecimento afetoso do passado. Esta transformação contínua, esta instabilidade ao mesmo tempo destruidora e criadora afeta, sem dúvida, a vida material e o aspecto do cenário onde todos temos de representar nosso papel. Isto é próprio do presente, porque... quem diz presente diz mudança e diz incerteza. O patrimônio moral de um povo, porém, esse não está e não pode estar sujeito a essas mudanças destruidoras: fica consolidado de modo eterno e inabalável no seu passado intangível”<sup>156</sup>.

Discurso a respeito do Brasil, sem dúvida. Mas também de duas forças primordiais de constituição do próprio pensamento que se fez *ocidental*. De um lado, permanência, passado inatingível, patrimônio moral; de outro, incerteza, criação, destruição, mudança. Distante de ser um pensamento meramente receptivo, Eduardo Prado e parte dos seus interlocutores tematizaram, através da ontologia da nação, o que entendemos como a ressignificação da temporalidade em uma época que ainda depositava, em sua maior parte, a crença em realidades que eram eternas, mesmo que estivessem temporalmente abertas em termos de filosofia da história.

### 1.5 – Imagi-nação e representação

Antes de encerrarmos a tematização da temporalidade e da identidade nacional, é mister colocar a questão da sua relação com o espaço e com a idéia de representação conceitual. Perguntamos: faria algum sentido definir lugares de onde Eduardo Prado falou? Quando propomos tal pergunta, não estaríamos retornando a uma concepção do tempo como medida do movimento de acordo com o deslocamento, como outrora assim o definiu Aristóteles<sup>157</sup>, se assim procedêssemos? Seria pouco prudente pensarmos os tempos do pensamento e da escrita apenas relacionando-os com a mobilidade de Eduardo Prado pelo Brasil, pela América e pela Europa, como se a historicidade reivindicada na tese dependesse desses deslocamentos espaciais para existir. Não se trata disso. A historicidade que nos remete para a possibilidade conceitual e para a

---

<sup>156</sup> PRADO, Eduardo. Discurso. In: Coletâneas, vol. 4..., op.cit., p. 126-127.

<sup>157</sup> ARISTÓTELES. *Física*. Ciudad de México. Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, Livro IV, cap. 10-14.

indecidibilidade do entre-lugar pode ter uma relação com esse deslocamento, mas não significa que sua dimensão temporal seja o correlato lógico, em termos de tempo, do próprio espaço. Se assim o fosse, o problema da temporalidade não seria evocado da maneira como o fazemos nessa tese, posto que ele não se reduz a um suposto *lugar* do pensamento. Talvez esse tenha sido o equívoco da maior parte dos autores que estudaram o pensamento de Eduardo Prado e dos intérpretes do Brasil, na medida em que, através das ontologias sociais das idéias, eles tentaram apreender o *locus da fala* para demarcar a posição desses autores em termos de grupo, família, classe, partido, região e comunidade<sup>158</sup>.

Quando mencionamos o *lugar* como cena de produção do pensamento, o que fazemos é demarcar espacialmente a temporalidade, um estado de abertura ao mundo histórico e espacial porque temporal<sup>159</sup>. Não se trata, portanto, de um *a priori* espaço-temporal, mas sim um “estado-sido-aí” que é fundamentalmente estado de abertura do ser e estar no mundo: a evocação da historicidade radical das circunstâncias, o conjunto de tudo aquilo que nos afeta e que afrontamos “em nossa vida de cada instante”<sup>160</sup>. É somente nesse sentido que podemos falar, aqui, em *lugares*. Portanto, ainda na esteira do pensamento heideggeriano, assim como a temporalidade não significava o que entendemos convencionalmente por tempo quando falamos de “espaço e de tempo”, também a espacialidade constituía uma determinação fundamental deste sido-estado-aí enquanto unidade

---

<sup>158</sup> É o caso de autores como Broca, Ortiz, Berriel, Azevedo, Leonzo, Saldanha, Moisés, Martins, Skidmore. Ver: SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976; Brazil's American Illusion: from D. Pedro II to the coup of 1964. **Luso-Brazilian review**, vol. 23, n.2, p. 71-84, 1986; Eduardo Prado: conservative nationalist critic of the early Brazilian Republic, 1889-1901. **Luso-Brazilian Review**, vol.12, n.2, p.149-161, 1975. AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**. Brasília/Rio de Janeiro: Ed. da UnB/Ed. da UFRJ, 1996. BERRIEL, Carlos Eduardo. **Tietê, Tejo, Sena: a obra de Paulo Prado**. Campinas: Papirus, 2000. BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil: 1900**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/José Olympio, 2005. LEONZO, Nanci. A historiografia brasileira anti-republicana: a obra de Eduardo Prado. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 27, 1987. MOISÉS, Massaud. **História da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, vol.2, realismo e simbolismo, 2001. ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1984. SALDANHA, Nelson. **História das idéias políticas no Brasil**. Brasília: Ed. do Senado, 2001. MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. Vol. 4. São Paulo: Cultrix, 1978.

<sup>159</sup> HEIDEGGER, **Ser y tiempo**. Ciudad de México: FCE, 1974, p. 394.

<sup>160</sup> ORTEGA Y GASSET, José. **Historia como sistema y otros ensayos de filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 149.

extática e circunstancial do pensamento desses autores não como espaço pré-determinado<sup>161</sup>, mas espacialidade que se fez, outrossim, como possibilidade.

Quais eram os *lugares* de onde Eduardo Prado falava? Eram os entrelugares de um *pensamento ocidental* e, no Ocidente ao Sul do Equador, do Brasil? As preocupações de um cafeicultor com problemas econômicos que a suposta mudança de regime poderia trazer? De um filósofo da história que via a missão do Brasil na história se desfazer? A inquietação de um escritor polemista e católico com um mundo cujo individualismo e cientificismo crescentes ameaçavam demolir os alicerces de uma determinada tradição cultural? Enfim, nem um, nem outro, mas todos, se levarmos em consideração a relação do pensamento pradiano com a temporalidade, com o ser-estar-aí que constituía a sua realidade histórica. Sua ligação com a representação histórica, ou com a pluralidade de imagens da nação, tem a ver com esse cerne de imersão no estar-lançado em circunstâncias históricas de agitações, devir-nação como movimento da representação histórica nacional: a imagi-nação como temporalidade jogada na de-finição da comunidade, o esforço de representação homogênea da nação.

Não obstante, o problema da representação conceitual retorna, se é que ele se ausenta em algum momento. Quando evocamos a presença de uma ausência e a noção de representação como possibilidade de preenchimento dessa relação disjuntiva entre presente e passado, presentificamos, enquanto substância, essa ausência. Ao preconizarmos um pensamento discursivo da nação em Eduardo Prado e no seu diálogo simultaneamente conflituoso e harmônico com seus interlocutores, seria viável, do ponto de vista teórico, evocar a noção de representação histórica para pensar a historicidade das suas idéias?

Como sugere Pitkin, a representação é um fenômeno humano, profundamente formado “pelo que as pessoas pensam e dizem, *por palavras*” (grifos da autora)<sup>162</sup>. Conceito de origem latina, *repraesentare* significava *tornar*

---

<sup>161</sup> HEIDEGGER, op. cit., § 70, p. 396.

<sup>162</sup> PITKIN, Hanna. Representações: palavras, instituições e idéias. **Lua Nova**. São Paulo, n.67, 2006, p. 16.

*presente ou manifesto*, ou ainda, *apresentar novamente* objetos para a presença de alguém<sup>163</sup>. No latim clássico, era reservado para objetos inanimados<sup>164</sup>.

Ao longo da modernidade, o conceito parece ter passado por algumas mudanças, entre elas, a extensão do jogo entre presença e ausência ao domínio humano. De acordo com Chartier a categoria *representação* não era estranha às sociedades do Antigo Regime, época em que tal palavra tinha ao menos dois sentidos: a representação como dando a ver uma coisa ausente, “o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado”, e a representação como exibição pública de algo ou alguém<sup>165</sup>. No primeiro sentido, para Chartier, a representação é um instrumento de um “conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através de sua substituição por uma ‘imagem’ capaz de o *reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é*” (grifos nossos)<sup>166</sup>. A relação de representação, nas palavras do autor, entendida como “relacionamento de uma imagem presente e de um objeto ausente, valendo aquela por este, por lhe estar conforme, modela toda a teoria do signo que comanda o pensamento clássico”, com a qual Chartier mantém uma certa cumplicidade teórica<sup>167</sup>.

Para o autor, a representação permite articular três modalidades da relação com o mundo social: o trabalho de classificação e de delimitação, “que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos”<sup>168</sup>; as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, “exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição”<sup>169</sup>; por fim, as formas “institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns ‘representantes’

---

<sup>163</sup> PIKTIN, op.cit., p. 17.

<sup>164</sup> Ibid., p. 17.

<sup>165</sup> CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990

<sup>166</sup> CHARTIER, op. cit., p. 20.

<sup>167</sup> Ibid., p. 21.

<sup>168</sup> Ibid., p. 23.

<sup>169</sup> Ibid., p. 23.

(instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma *visível e perpetuada* a existência do grupo, da classe ou da comunidade”(grifos nossos)<sup>170</sup>.

Para que haja uma compreensão dessas apropriações na sua historicidade, o historiador sugere o rompimento com o conceito de sujeito universal e abstrato “tal como o utiliza a fenomenologia”, a qual construiria a individualidade idêntica e trans-historicamente através dos tempos<sup>171</sup>. Enfim, retomando, em parte, a proposta de Schopenhauer, a “história cultural” pretende compreender “as práticas, complexas, múltiplas, diferenciadas, que constroem o mundo como representação”<sup>172</sup>.

Compreendemos que conceber o mundo como representação ou pensar a representação totalizante apenas através dos agentes sociais, das classes e dos grupos é uma visão da cultura intelectual ainda presa a uma certa sociologia do conhecimento que substancializa o pensamento e historiciza os sujeitos dessas representações<sup>173</sup>. Notemos que, das três modalidades de relação da representação com o mundo social propostas inicialmente por Chartier, duas delas têm uma profunda articulação com grupos e classes sociais.

---

<sup>170</sup> CHARTIER, op.cit., p. 21.

<sup>171</sup> Ibid., p. 25. É difícil saber à qual tradição fenomenológica Chartier faz referência, haja vista que afirmar a des-historicidade da fenomenologia é um tanto arriscado, mesmo porque parte importante do movimento filosófico pós-husserliano foi fortemente balizado pelas discussões acerca da finitude. Basta citar Heidegger e Levinas como exemplos de filósofos influenciados pela fenomenologia e que produziram grandes obras acerca do tempo, para nos darmos conta da insuficiência dessa asserção. Sem entrarmos no mérito do próprio pensamento de Husserl, sobretudo depois de um período tardio, em que o *Lebenswelt* tornou-se mais presente em seu pensamento.

<sup>172</sup> Ibid., p. 28. Embora o autor fale em nome da história cultural, a reflexão que ele faz acerca do conceito de representação tem implicações na história das idéias, a qual não deixa de ser, em certo sentido, uma história da cultura intelectual, embora ela não tenha as pretensões de totalidade social implicadas na história cultural comumente entendida. Para uma leitura acerca dos pontos em comum e das diferenças entre as duas disciplinas, ver: BAUMER, Franklin. **Main currents of Western thought**. New Haven/London: Yale University Press, 1978; SKINNER, Quentin. On intellectual history and the history of books. **Contributions to the history of the concepts**. Vol.1, n.1, march 2005, p.29-36.

<sup>173</sup> É o caso das seguintes obras: MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972; GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001 (em especial, o capítulo 3: *Representação: a palavra, a idéia, a coisa*); BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa. Imprensa Nacional- Casa da moeda, vol. 5: Anthropos- homem, 1985; FEBVRE, Lucien. **Olhares sobre a história**. Porto: Asa Edições, 1996; LÖWY, Michael. **Ideologia e ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1999, entre outros.

Ao evocarmos o hífen no título da tese – um simples sinal que aqui significa disjunção, disseminação, mobilidade, *différance*<sup>174</sup> –, não pretendemos apresentá-lo apenas como um complemento. A produção do conhecimento histórico deve ser balizada por expressões que nos remetam para a historicidade, para aquelas dimensões de temporalidade que interpelem existencialmente o historiador enquanto sujeito finito, como o sinal sugere ao estabelecer um corte na categoria *imaginação*.

Ao fazer referência à idéia de imagem, pensamos, acima de tudo, na mobilidade do pensamento, uma espessura de duração que faz dessas imagens sempre a presença de uma ausência, a realidade sempre mais rica do que o conceito, uma situação em que a própria identidade nacional “paira sempre de forma incerta, tenebrosa, entre a sombra e substância”<sup>175</sup>.

A idéia de imaginação não é pensada como um repertório cômodo e estático das constelações imaginárias<sup>176</sup>. Não se trata também de um discurso das imagens ou uma tentativa de fazer uma fenomenologia do imaginário, mas sim diálogo dessa possibilidade conceitual no campo das construções identitárias nacionais, as quais não se reduzem às lógicas formais e às excessivas abstrações de um pensamento racional supostamente distante das imaginações. Como sugere Durand, “a postulação de um pensamento sem imagens concebe a imagem como algo reduzido ao duplicado remanescente da sensação”, donde se conclui que “tais imagens não acrescentam nada ao sentido das noções abstratas”<sup>177</sup>.

A identidade é concebida como representação que, ao ser pensada como imagem da nação, rasura sua representação no sentido de adequação do conhecimento ao objeto representado, posto que o passado evocado para construir a nação é, para tomarmos emprestada a metáfora heideggeriana, a

---

<sup>174</sup> A *différance* é um neologismo criado pelo filósofo Jacques Derrida que pode, entre outras possibilidades de significação, significar a instabilidade, a mobilidade e a historicidade da linguagem. Ver: DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991. Em especial, o capítulo *A diferença*.

<sup>175</sup> BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998, p. 82.

<sup>176</sup> DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 18.

<sup>177</sup> DURAND, op. cit., p. 28.

clareira<sup>178</sup>. Clareira, nesse sentido, quer dizer não somente o aberto, o estar livre para a claridade e a sombra, mas também “para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância”<sup>179</sup>. “A clareira é”, nas palavras de Heidegger, “o aberto para tudo que se apresenta e ausenta”<sup>180</sup>.

Clareira, suplemento e diferença que expressam aquele estar-lançado como presença-fugidia da temporalidade no dis-curso da nação, o que pressupõe a sua inscrição em um “contexto imaginário específico”<sup>181</sup>, incluindo no rol de seu curso, aquilo que Durand denomina os “intertextos imaginários dos estilos de época e dos mitos privilegiados” em tal contexto<sup>182</sup>.

O que significa pensar a identidade nacional em termos de temporalidade? Podemos falar em identidade no sentido ontológico, em que toda a coisa é igual a si mesma, ou lógico, em que A é igual a A, enfim, uma tendência da razão a reduzir o ideal ao idêntico e sacrificar a multiplicidade à identidade com vistas à sua subsunção.

Ao pensarmos a representação como ontologia social na história das idéias, percebemos a sua insuficiência no fato de ela ir de encontro a uma razão radicalmente histórica. Como sugere Abrão, a modernidade encontrou um mundo disperso, múltiplo e relativo que deveria ser reordenado pela razão. O termo *representação* indica, segundo a autora, “exatamente essa operação da razão: rerepresentar, tornar de novo presente”<sup>183</sup>. Não obstante, esse “tornar de novo presente” a imagem unificada do mundo é também “destruir o que se apresenta como disperso e desconexo”<sup>184</sup>. Nesse sentido, a representação nega e ultrapassa a realidade visível e sensível, e produz “um outro mundo, racionalmente compreensível porque reordenado pela própria razão”<sup>185</sup>. A representação conceitual, nesse caso, é a qualidade do pensamento que assume o lugar do fundamento para manifestar o ser.

---

<sup>178</sup> HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: Escritos..., op.cit., 77.

<sup>179</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 77.

<sup>180</sup> Ibid., p. 77.

<sup>181</sup> DURAND, Gilbert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Inst. Piaget, 1996, p. 196.

<sup>182</sup> Ibid., p. 196.

<sup>183</sup> ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 186.

<sup>184</sup> Ibid., p.186.

<sup>185</sup> Ibid., p. 186.

Grupos sociais, nacionais, famílias, representantes de regiões e instituições, de um modo geral, esforçam-se sobremaneira em criar imagens unívocas daquilo que é representado – a classe, o grupo e a nação. Sem essa convergência ontológica na construção das idéias, talvez poucos grupos reivindicassem o monopólio dos universais sobre o real, tenha esse monopólio o nome que tiver. Ele é fundamental para qualquer esforço de delimitação da representação da sociedade e para o exercício de poder que as rege<sup>186</sup>.

A questão é que, no seio dessas representações que implicam o movimento das idéias, há uma densidade monadológica saturada de tensões, para usarmos uma expressão de Benjamin<sup>187</sup>, que se articula em identidade e diferença, permanência e mudança, unidade e pluralidade, pares que evocam a performatividade das idéias no seu interior, expressando-se seja através do pensamento de um sujeito individual, seja por meio de sujeitos coletivos que partilham idéias comuns a seus grupos, famílias, épocas e instituições, mas cujas idéias se configuram em rasuras da representação total, dos objetivos únicos e dos pensamentos de emancipação do sujeito racional, nacional e social. Impõe-se a pensar que há certos jogos de linguagem cuja historicidade não fixa o pensamento a um desses grupos em especial, nem faz do pensamento algo produzido exclusivamente por um sujeito centrado e consciente de si mesmo.

Ao nos depararmos com um conjunto de escritores que demarcaram sua atividade intelectual há mais de 100 anos, eles se tornam interlocutores do historiador. Ser-aí que se converte em sido-aí<sup>188</sup>. Nessa condição, que tipo de presença é construída quando o pensamento desses autores se apresenta como rastro ou, para usar uma expressão da fenomenologia husserliana, como intencionalidade de (nossa) consciência enquanto pensamento (correlacional) de algo? Como ausência? Se assim o fosse, somente uma ausência, não poderíamos

---

<sup>186</sup> Não fazemos uma análise das relações de poder nesta tese. Sabemos, como Russel, que o poder é um dos conceitos fundamentais das ciências humanas e sociais. Há, evidentemente, uma vasta bibliografia sobre o tema, que passa pelos filósofos da suspeita Marx, Nietzsche e Freud, estendo-se, em suas formas mais contemporâneas, ao pensamento de Foucault. Para uma introdução ao tema, ver: RUSSEL, Bertrand. **O poder: uma análise social**. Lisboa: Fragmentos, 1993.

<sup>187</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 231.

<sup>188</sup> HEIDEGGER, Ser y tiempo..., op. cit., § 72-73, p. 407-409.

construir um certo conhecimento a respeito de seu pensamento. Por outro lado, não há uma percepção de imediata universal do passado-mesmo nessas condições?

Eduardo Prado e seus interlocutores – o passado evocado nessa tese – não eram uma presença que se configurava como uma representação conceitual destemporalizada, ou seja, um re-apresentar de algo que teria sido apresentado antes da representação na sua totalidade. Se assim o fosse, o ser do passado seria definido de antemão.

Françoise Dastur entende que não há cultura a não ser quando um certo domínio do escoamento irreversível do tempo é assegurado, “o que implica o emprego de um sem-número de técnicas destinadas a amenizar a ausência”<sup>189</sup>. Não há dúvida de que Eduardo Prado articulou essas “técnicas” da memória para dirimir a ausência. Do mesmo modo, talvez seja pertinente afirmar que o que fazemos *hic et nunc*, nada mais é do que caminhar no mesmo sentido de minimização dessa ausência ao demarcarmos o limite da identidade como rastro de investigação no pensamento de alguns autores brasileiros de fim-de-século.

À interpretação decorrente desse esforço podemos nomear conhecimento histórico, que somente se torna possível mediante uma relação em que jamais possuímos esses intelectuais ou o seu pensamento – a não ser que queiramos ecoar o próprio passado enquanto mesmo em sua clareira. Os intelectuais e seu pensamento não são objetos plenamente manipuláveis do historiador. Há um horizonte inesgotável de significação que torna a sua presença algo que não é simplesmente a presença de uma ausência, o que seria a simples-presença de um passado tomado como totalidade ou como materialidade fetichizada de uma realidade pretensamente pré-simbólica precedente à linguagem. A presença demarcada como campo de investigação é uma presença timbrada pelo rastro, a presença de uma ausência que se faz, sempre, em certo sentido, ausente e obscura, um ente cujo ser está constantemente colocado em jogo. Nesse sentido, o confronto com o passado enquanto tradição histórica é sempre, como pensa

---

<sup>189</sup> DASTUR, Françoise. **A morte: ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004, p. 17.

Gadamer, um desafio crítico que tal tradição lança para o historiador<sup>190</sup>. Em resumo: o passado como alteridade. Nos casos em que há uma primazia do ser social apreendido via representação – a história social das idéias – compreendemos que tal mote converte-se em uma perversidade lógica da totalidade que rasura o outro enquanto outro e o subsume no mesmo – o passado como identidade.

Ademais, ao chamarmos o tema da representação, também não temos em vista uma disputa entre objetividade e subjetividade. Afirmar a história das idéias em termos de objetividade e subjetividade, ou ainda individualidade e coletividade, seria um modo de ontologizar o pensamento através da afirmação de uma instância subjetiva auto-determinada, seja em sentido coletivo, seja em sentido individual, o que implicaria, nos dois casos, um exercício de totalização em nome de um sujeito representacional que subsumiria a performatividade, a historicidade e a pluralidade dos conceitos em nome de uma filosofia da história comum.

É evidente que Eduardo Prado reivindicou para si o pertencimento a uma *comunidade imaginada* e partilhou, com seus contemporâneos, com as suas instituições, com o seu *status*, com a sua classe, com os seus grupos, tanto social quanto nacional, diversas imagens coletivas, sem que tais pensamentos, contudo, se fixassem ontologicamente a um desses segmentos sociais, o que formava não tanto uma substância epocal, mas um repertório de idéias e valores que implicavam uma articulação nem sempre lógica nem sistemática de pensamento.

Nas disposições em torno da *civilização brasileira* como parte do *Ocidente*, como Eduardo Prado assim a entendia, ele tentou definir o Brasil e aqueles exteriores constitutivos de significação da nação, tais como a Europa, as Américas e o Brasil Republicano, uma espécie de história do ser de cada nação que tinha, por sua vez, a sua historicidade, uma dimensão da própria redescoberta da temporalidade em que Prado e seus outros viviam e sobre a qual escreviam.

Deslizar por esses *lugares*, sem se fixar, é uma das maneiras que entendemos mais apropriadas para historicizar o seu pensamento como imersão

---

<sup>190</sup> GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003, p. 14.

na temporalidade, a qual nada mais é, em termos de escrita, do que aquilo que Derrida nomeia de “movimento do jogo” permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, suplementariedade que não determina o centro nem esgota a totalização, pois o signo que substitui o centro e ocupa o seu lugar na sua ausência encontra-se como suplemento<sup>191</sup>. É para esses suplementos da nação no pensamento de Eduardo Prado que nos direcionamos a seguir, a começar pela exterioridade constitutiva mais *velha*: Europa.

---

<sup>191</sup> DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 215.

## CAPÍTULO 2 – O BRASIL E A SUA *PRIMEIRA* CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA EXTERIOR: A EUROPA

### 2.1 – Preâmbulo

No capítulo anterior apresentamos um primeiro enfrentamento à temática da temporalidade no pensamento de Eduardo Prado e de um conjunto maior de intelectuais na Europa e nas Américas. Poderíamos mapear, ao longo dessa demarcação, um sentido de realidade voltado para a identidade, cuja estrutura cognoscitiva serviu de base para a construção das ontologias nacionais, e a ameaça do devir como uma qualidade que acompanhou essa elaboração. As bases dessa ontologia se assentaram em um projeto mais amplo no qual a própria idéia de universal, com suas prerrogativas de ser, uno, bom e belo, estavam presentes, de modo a situar o pensamento da identidade em uma matriz denominada, nas palavras de Ortega Y Gasset, eleática<sup>1</sup>. Trata-se do pensamento da identidade, da ontologia, da representação, que busca uma “consistência fixa e estática”, algo que o ente “já é, que já o integra e o constitui” e que tem os caracteres de fixidez, da estabilidade e da atualidade: “um ser-sempre-o-mesmo”<sup>2</sup>.

A atividade de criar a nação não deixou de passar por essa matriz eleática. Por outro lado, o que os intérpretes e criadores da nação fizeram dessas ontologias, como eles as constituíram e as articularam, como as idéias foram negociadas para se tornarem movimentos da representação e como elas se configuraram em termos ontológicos é algo que não pode, *a priori*, ser convertido em uma “ontologia eleática”<sup>3</sup>, ou seja, em um conjunto de representações da nação que se esgota na sua substancialidade e na sua sedimentação.

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, José. **Historia como sistema y otros ensayos de filosofia**. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 31-32.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, op. cit., p. 32. O adjetivo eleático diz respeito à matriz de pensamento que surgiu na Grécia Antiga, na cidade de Eléia, e que primava por um pensamento de afirmação do ser como sendo sempre o mesmo. Daí a referência feita por Ortega y Gasset ao “pensamento eleático”, cujo representante mais conhecido, na história da filosofia, é Parmênides. Nesse sentido, a evocação do pensamento de Parmênides no primeiro capítulo serviu para evidenciar tal corrente de pensamento.

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, op. cit., p. 32.

Nesse capítulo, analisamos um dos exteriores constitutivos da identidade brasileira no pensamento de Eduardo Prado. Exteriores constitutivos que significavam, no projeto de nação do autor, uma ontologia cujo ser se constituía em vista das circunstâncias – quer dizer, uma ontologia circunstancial<sup>4</sup>. Trata-se de uma construção do pensamento da identidade da nação a partir do “eu e minhas circunstâncias” que evoca o próprio *eu nacional* e as condições de sua constituição, seu ser-estar-aí em relação ao seu “si mesmo” e ao “seu outro”, a sua posição como um processo de tradução e de transferência de sentido.

O sentido como algo a ser expresso é configurado a partir de um “tecido de diferenças” na medida em que há uma “rede de remessas textuais a outros textos, uma transformação textual na qual cada ‘termo’ pretendidamente simples é marcado pelo rastro de um outro”<sup>5</sup>, o que corresponde a uma interioridade de sentido trabalhada já pelo seu próprio exterior<sup>6</sup>. Por isso, optamos pela idéia de exterioridade, tal como a elabora Derrida. Em nosso entendimento, tal possibilidade conceitual deixa sempre em aberto o que se eterniza na linguagem: o conceito.

No pensamento de Eduardo Prado havia uma filosofia da história do Brasil, ou seja, uma tentativa de apreender globalmente o processo histórico e nele posicionar o Brasil como sujeito nacional. Tal identidade, constituída pelas sombras, sobras e faltas nas clareiras da linguagem, teve como seus principais exteriores constitutivos a Europa e as Américas. Essas *comunidades imaginadas* foram os principais demarcadores da identidade nacional do Brasil no seu pensamento. Era a afirmação não somente de uma idéia de nação brasileira, mas de todas aquelas conceitos-limites que estavam associados, de um modo ou de outro, à identidade nacional do Brasil como seu suplemento.

A construção da ontologia nacional do Brasil, em Eduardo Prado, esteve sempre permeada pelo jogo e pela negociação com essas outras comunidades, uma forma de construir uma idéia de nação através de um circuito ontológico, na

---

<sup>4</sup> ORTEGA Y GASSET, op.cit., p. 39.

<sup>5</sup> DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p.39-40.

<sup>6</sup> DERRIDA, op. cit., p. 40.

medida em que a posição de cada uma dessas comunidades não era algo que ocupava um início ou um fim no seu pensamento.

Eduardo Prado foi um dos principais intelectuais brasileiros de fins do século XIX, cujo pensamento esteve profundamente imbricado com os destinos da nação. É difícil dissociar seu pensamento do imediatismo e da velocidade dos acontecimentos de fim de século. Suas publicações, em sua maioria, estiveram atreladas a esse ritmo, como tratamos de apresentar preliminarmente no primeiro capítulo. Grande parte daquilo que foi reunido sob o título *Coletâneas*, bem como os *Fastos da ditadura militar no Brasil*, publicado sob o pseudônimo de Frederico de S. na *Revista de Portugal*, foram artigos difundidos em periódicos, na sua grande maioria, direcionados para um ataque contundente à República Brasileira. *A ilusão americana*, esse sim um livro mais contínuo e sistemático, também foi escrito em momento conturbado e instável no mundo intelectual brasileiro. Sua linguagem, na maioria das vezes agressiva na denúncia das *ilusões* republicanas, bacharelescas e positivistas, apresentava, por outro lado, um projeto de nação, a tentativa de fixar uma unidade no porvir e obnubilar a transitividade do próprio ser.

O “primeiro” (se é que assim podemos denominá-lo) desses exteriores-suplementos que demarcavam o *eu* da nação no pensamento do autor – e do qual ocupamo-nos nesse capítulo – era a Europa. Colocamos a idéia de *Europa* em primeiro plano pela importância que ela tinha, no pensamento de Eduardo Prado, na significação/ressignificação da nação brasileira. Nas polêmicas intelectuais do Brasil durante esse período, a Europa e alguns de seus principais sujeitos nacionais eram ainda e, sobretudo, aqueles exteriores constitutivos que balizavam e/ou que serviam como parâmetro para as discussões sobre a identidade nacional<sup>7</sup>, ou seja, uma espécie de universal de onde todas as discussões surgiam e para onde retornavam: uma circularidade que tinha como um dos seus centros de referência o *Velho Mundo*.

O *primeiro*, portanto, não tem a primazia da superioridade conferida ao mais velho em uma escala de tempo linear e cumulativa; não sustentamos hierarquias

---

<sup>7</sup> Ver: VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991; ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

fundadas em genealogias ao demarcar a Europa como *primeiro* dos exteriores constitutivos do Brasil, afinal, “inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século”<sup>8</sup>. A Europa como *primeira* é apenas um mito de sustentação da própria ontologia relacional da nação. Sua apresentação ao final da tese ou em seu início não implicaria mudanças em relação aos objetivos propostos.

No projeto de nação de Eduardo Prado, o que a Europa e seus principais sujeitos nacionais significavam na sua articulação com a construção de uma identidade nacional do Brasil?<sup>9</sup> Além do mais, questões subsidiárias surgem ao colocarmos a questão *Europa*. Desde quando é possível falarmos de Europa e quais são os seus sentidos? Quando falamos em *Velho Mundo*, a partir de que momento e lugar esse mundo é velho? Qual novo mundo o demarca como velho?

Ao que tudo indica, o *Velho Mundo* nasceu sob o signo da promiscuidade, algo demasiadamente impuro para uma racionalidade que, ao longo de séculos, reivindicava o monopólio dos universais<sup>10</sup>. As perguntas são muito variadas e esforçamo-nos nas seções seguintes para dar uma resposta a elas, de modo que haja uma articulação entre esses suplementos de construção do *cerne* da nação.

## 2.2 – A idéia de Europa no pensamento de Eduardo Prado

Um primeiro aspecto suscitado ao evocar a idéia de Europa é saber desde quando ela existe.<sup>11</sup> Talvez seja demasiado anacrônico falarmos em Europa e

---

<sup>8</sup> BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998, p. 19.

<sup>9</sup> Algumas dessas questões foram trabalhadas de modo preliminar em: ARMANI, Carlos. Exterior constitutivo e interior transitivo: os componentes identitários do Brasil e seus outros no pensamento de Eduardo Prado. **Revista de Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre, v.31, n.1, p. 167-180, junho 2005.

<sup>10</sup> PRATT, Mary Louise. Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? In: VÉSCIO, Luiz Eugênio, SANTOS, Pedro Brum. **Literatura & história: perspectivas e convergências**. Bauru: EDUSC, 1999, p. 44.

<sup>11</sup> BURKE, Peter. Did Europe exist before 1700? **History of European Ideas**, vol. 1, 1980, p. 21-29. Esse artigo é o primeiro de muitos outros que foram pesquisados através do Portal Capes. Como os artigos disponibilizados pelo site são apresentados online tal como foram publicados originariamente nas revistas, as citações desses textos não obedecem aos critérios de referências bibliográficas para documentos retirados da internet, mas sim aos critérios de citações de revistas convencionais impressas.

europeus antes dos séculos XVI e XVII, ou ainda, antes do século XVIII, pelo menos como uma idéia de consciência de pertencimento<sup>12</sup>.

Não é tarefa das mais fáceis pensar uma certa unidade discursiva que conforme *Europa*. Qual seria sua demarcação? Seria um continente com fronteiras definidas, um conjunto de nações?

É claro que *Europa* significa não um termo geográfico propriamente, mas uma idéia, uma palavra que expressa – ou potencialmente pode expressar – um senso de identidade de grupo, uma forma de consciência coletiva<sup>13</sup>, ou ainda a Europa compreendida, como escreveu Husserl na década de 30 do século XX, no sentido de uma unidade de vida, de ação, de criação de ordem espiritual, “incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços, as obras feitas com uma intenção, as instituições e as organizações”<sup>14</sup>. Tratava-se, portanto, não somente de uma idéia de Europa, mas um “problema Europa” que se colocava para o pensamento dos intelectuais enquanto mundividência que pretendia ter um cariz totalizante.

Há uma história de tal conceito que nos compete evocar aqui. A começar pelo mito, de onde se origina *Europa*, sua origem etimológica remonta, segundo Ribeiro, à heroína *Europa* da mitologia grega, que foi transportada por Zeus até Creta. Esse é o começo da viagem dessa ninfa raptada, cujos irmãos a procuram numa incessante busca<sup>15</sup>. Ribeiro se questiona se essa vocação para a mobilidade não seria a cristalização subconsciente de que Europa é um espaço aberto, que traduz um absoluto imperativo da alteridade para a expressão identidade, haja vista que no próprio mito e no nome da Europa se manifesta o sentido de mobilidade e de indeterminação<sup>16</sup>. Europa, nesse sentido, não seria,

---

<sup>12</sup> Quando falamos em consciência, é apenas no sentido da possibilidade de uma auto-reflexão para fins de demarcação da identidade. Por ora, deixamos de lado a discussão filosófica e psicanalítica que envolve a idéia de sujeito e sua intencionalidade a partir da auto-reflexão e da liberdade como auto-fundação, que pressupõem uma discussão acerca da idéia de consciência.

<sup>13</sup> BURKE, op. cit., p. 21. No original: ‘Europe is not only a neutral geographical term, but a word expressing a sense of group identity, a form of collective consciousness...’. Todas as traduções do francês, inglês e espanhol são de minha inteira responsabilidade.

<sup>14</sup> HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 70.

<sup>15</sup> RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. **A idéia de Europa**. Coimbra: Quarteto, 2003, p. 20.

<sup>16</sup> RIBEIRO, op. cit., p. 20.

como as Américas e como o Brasil, um conceito oscilante? A incessante busca dos irmãos de Europa não seria, também, a perseguição infinita da significação da nação, a sua *différance*?

Em momentos anteriores ao século XVII, a unidade europeia somente era reivindicada em situações nas quais se exigia uma certa unidade contra um inimigo: persas, bárbaros, muçulmanos, selvagens e não-cristãos em geral<sup>17</sup>. Segundo Burke, por mais de dois mil anos, entre o século V a.C. até o século XV, o termo foi pouco utilizado, além de não significar muito para muitas pessoas<sup>18</sup>. Foi somente a partir do final do século XV que o conceito passou a ser usado com maior seriedade pelos homens da Europa, sobretudo com o papa Pio II, que se utilizou do adjetivo *europeu* para a demarcação de um pertencimento. O avanço dos turcos, de acordo com o historiador, parece ter tornado os ocidentais mais conscientes de sua identidade coletiva<sup>19</sup>. Se havia ou não um respaldo empírico dessa consciência sugerida por Burke, essa é uma questão pendente. De qualquer modo, a unidade, ou seja, o próprio conceito *Europa* como totalidade não era evocado nos momentos em que a ameaça de desagregação se colocava diante da horda de diferenças que a invadia?

Esse foi um primeiro contexto de utilização da idéia de Europa por alguns homens europeus em um sentido mais sistemático, o que envolvia, como podemos ver, uma condição de “ser invadido”, diferentemente de outra situação, também ressaltada por Burke, que teria levado os europeus a uma maior consciência de sua identidade como *comunidade imaginada*: a inversão dessa relação, ou seja, a invasão dos europeus<sup>20</sup>. O problema da diferença persistia.

---

<sup>17</sup> Ver: FONTANA, Josep. **A Europa diante do espelho**. Bauru: EDUSC, 2005.

<sup>18</sup> BURKE, op. cit., p. 23. No original: “Thus, for nearly two thousand years, from the fifth century b. C. to the fifteenth century a.D., the term ‘Europe’ was in sporadic use without carrying very much weight, without meaning very much to many people”.

<sup>19</sup> Ibid., p.23. No original: “From the later fifteenth century, however, it came to be taken more seriously (...) The advance of the Turkish forces, like earlier attacks from the east, seems to have made westerners more conscious of their collective identity”.

<sup>20</sup> Ibid., p. 25. No original: “ if the first context in which people became aware of themselves as Europeans was that of being invaded by others cultures, the second was that of invading others cultures, in other words, discovery and exploration”.

Neste caso, não eram mais os turcos que constituíam o exterior do ser europeu, mas os americanos e o *Oriente*<sup>21</sup>, através de um processo de exploração e descobrimento por parte dos velhos continentais. Desse modo, a Europa foi definida pelo contraste não somente ao Império Otomano, mas também em relação à Índia, à China, ao Peru e ao Brasil<sup>22</sup>.

A partir dessas idéias, torna-se possível percebermos o quanto a expressão *Europa* nasceu, também, sob o signo da identificação e da ontologia circunstancial. Se houve um momento de recrudescimento da consciência europeia no século XVII, sobretudo em razão dos conflitos internos – que podem ser definidos também, em certo sentido, como externos ao ser europeu, posto que algo *exógeno* à sua *essência* – os turcos e a América foram fundamentais na criação desse ser. Portanto, antes dos autores brasileiros tomarem a Europa como um componente regulador do *eu nacional*, a própria Europa já havia se contaminado pelo não-ser europeu. Demarcamos um problema na suposta pureza ontológica da identidade entre pensamento e ser da *Europa* antes mesmo de chegarmos ao pensamento de Eduardo Prado.

A idéia de Europa foi pensada por Eduardo Prado como um componente regulador do *eu nacional* cujo significado não se sedimentou em uma ontologia unívoca do *ser europeu*. Para dar seguimento a essa idéia, é importante referenciar uma das obras mais conhecidas e mais difundidas do autor – razão pela qual optamos por iniciar a interpretação de seu pensamento por ela – *A ilusão americana*:

“Voltado para o sol que nasce, tendo, pela facilidade da viagem, os seus centros populosos mais perto da Europa que da maioria dos outros países americanos; separado deles pela diversidade da origem e da língua; nem o Brasil físico, nem o Brasil moral formam um sistema com aquelas nações”<sup>23</sup>.

Havia uma primeira demarcação não somente da Europa, mas de todos aqueles que seriam, no seu pensamento, exteriores constitutivos do Brasil. Se, do

---

<sup>21</sup> Como frisamos no primeiro capítulo, longe de haver qualquer estabilidade ontológica do conceito de Ocidente, o mesmo vale para *Oriente*.

<sup>22</sup> BURKE, op.cit., p. 25. No original: “Europe was defined by contrast not only to the Ottoman Empire but also to India, China, Peru and Brazil”.

<sup>23</sup> PRADO, Eduardo. **A ilusão americana**. [1893]. São Paulo: Brasiliense, 1961, p. 10.

ponto de vista geográfico, a afirmação de que havia uma aproximação maior do Brasil à Europa poderia ser refutada – quando comparada com as Américas – do ponto de vista “moral”, ou da identidade nacional, esse jogo de aproximação/distanciamento tornava-se mais problemático para uma demarcação precisa: primeiro problema da totalidade conceitual. De qual distância o autor estava falando quando se referia a uma diferença de origem e língua do Brasil em relação às Américas, “com aquelas nações”? O que significava esse “mais perto da Europa” e esses “outros” para o autor?

Eduardo Prado entendia que a Europa era um ponto de referência moral, entre outros, para um Brasil que passava por um processo de republicanização. Não entendemos esse processo como algo simplesmente político no sentido imediatista do termo. O autor, assim como a maior parte de seus contemporâneos, vinculou seus projetos políticos a uma ontologia da nação. Seria possível dizer que tais dimensões eram inseparáveis. Como sugere de Decca:

“Os intérpretes do Brasil imbuíram-se de uma tarefa que eles mesmos consideravam inadiável. Isto é, subordinar a ação política aos imperativos ontológicos do ser nacional. Em outras palavras, segundo uma tradição já muito brasileira, a ação política só seria eficaz se fôssemos capazes de responder inicialmente ‘quem somos’”<sup>24</sup>.

Em que pese essa associação da ação política à ontologia como uma “tradição já muito brasileira”, o que demarca uma fixidez identitária em relação aos próprios projetos de nação desenvolvidos pelos intelectuais brasileiros, existia, evidentemente, uma articulação entre ação política e ontologia nacional no pensamento de Prado. Não que tal ligação fosse uma especificidade brasileira. Para autores preocupados em assegurar o ser da nação no “escoamento irreversível do tempo”, a ação política não poderia ser senão ser, ou seja: ontologia.

Para Eduardo Prado, a República e a Monarquia eram modos de *ser* da nação, formas de confronto entre valores que colocavam em jogo nada menos do que o Brasil e a sua herança civilizatória ocidental diante de um tempo de mudanças e de incertezas. As denúncias perpetradas pelo autor contra as

---

<sup>24</sup> DECCA, Edgar de. Ensaio de cordialidade em Sérgio Buarque de Holanda. In: AXT, Gunter, SCHÜLER, Fernando (org.). **Intérpretes do Brasil**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004, p. 217.

instituições mais imediatas a ele estavam – o que demarcava esse sentido mais ontopolítico – sempre atreladas à ontologia do Brasil.

Seu pensamento era de significativa afeição pelo Velho Mundo. Parte importante de seus escritos elogiavam a Europa e alguns de seus sujeitos nacionais, como Inglaterra, Portugal e, em certas circunstâncias, França e Espanha. Não seria plausível, contudo, pensar que o pensamento do autor fosse uma espécie de servidão cognitiva ao Velho Mundo como reduto por excelência da civilização. A Europa era um modelo, mas não algo a ser transposto de modo acrítico para as instituições brasileiras. O autor entendia que a civilização brasileira, durante a República, estava à beira de um abismo porque havia se fundamentado em cópias, o que significava, ontologicamente, a sua aniquilação. Acima de tudo, era o caráter nacional da nação que estava em decisão.

É difícil ser rigorosamente preciso, acompanhando o pensamento pradiano, em pensar uma Europa como totalidade. Havia a Europa Ocidental (Inglaterra, França, Portugal), que republicana ou monárquica, era um exemplo de liberdade, ou ainda alguns pequenos estados “semibárbaros dos Bálcãs”<sup>25</sup>, onde a civilização, tal como concebida por Prado, não existia, ou ainda a Itália, “país ignorante e atrasado”<sup>26</sup>. Eram variadas as posições do autor em relação à Europa. Por isso, se faz necessário precisarmos, na mobilidade do dis-curso, os sujeitos da ação europeia no seu pensamento e dos seus interlocutores.

Sua Europa era tanto um continente demarcado por fronteiras mais ou menos naturais, dentro das quais estavam inseridas Alemanha, França, Itália, Rússia, Áustria, Dinamarca e todos os países que fisicamente faziam parte do Velho Continente, como também uma Europa mais delimitada ontologicamente, com sujeitos nacionais que, autônomos, demarcavam, para retomarmos Husserl, a unidade de ação, de criação espiritual e dos objetivos do próprio *ser europeu*, as fronteiras da idéia de Europa que passavam pela definição das fronteiras internas

---

<sup>25</sup> PRADO, Eduardo [S. Frederico de]. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. [1890]. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 98.

<sup>26</sup> PRADO, Eduardo. **Viagens pela Sicília, Malta e Egito**. [1886]. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol.2, 1902, p. 5.

da própria Europa, as fronteiras do Estado-nação<sup>27</sup>. Sem essa demarcação *interna* seria pouco provável que pudéssemos de-finir os sujeitos nacionais europeus no pensamento pradiano.

Por outro lado, ainda que houvesse essa notável admiração, o intérprete da nação engrossou, em muitos momentos, as fileiras daqueles que viam uma Europa decadente, como podemos depreender dessa assertiva:

“Hoje [1897], as nações da Europa não têm ideais no seu governo, e toda a arte, toda a ciência dos estadistas limita-se ao adiamento sucessivo da solução dos problemas. É um perpétuo desviar das dificuldades no presente e um incessante acumular de catástrofes para o futuro”<sup>28</sup>.

Ainda na mesma ordem contextual, dez anos depois, Joaquim Nabuco escreveu sobre sua impressão geral da história:

“Eu quisera ler num quadro, digamos em uma conferência, a impressão geral da História. Onde achá-lo? Eu falo do drama, da tragédia humana, do que Prometeu chamou a sua obra, o novo destino do homem. De saque em saque, de escravização em escravização, de destruição em destruição... a história é uma carnificina sem-fim. Como a humanidade caminha, progride entretanto por elas. Se tudo tivesse ficado na paz e na ordem, nunca teria havido progresso”<sup>29</sup>.

Tais idéias, não sem certo teor profético, poderiam ser endossadas por outros intelectuais de *fin-de-siècle*<sup>30</sup> ou, adiantando mais a profecia, para os demais anos que marcariam a chamada crise da humanidade europeia, sobre a qual diversos autores escreveram, tais como Walter Benjamin, Edmund Husserl, Sigmund Freud, Karl Kraus, Franz Kafka, Paul Valéry, entre outros.

Não obstante, Eduardo Prado enaltecia a Europa que, apesar de acumular catástrofes para o futuro, era ainda uma espécie de “portadora da civilização”. Tal posição um tanto ambígua – a mesma ambigüidade da catástrofe e do progresso em Nabuco – se justifica por um fim de século profundamente turbulento, não somente no Brasil, mas na Europa também. Como vimos, darwinismo social,

---

<sup>27</sup> MARTINS, Rui Cunha. Das fronteiras da Europa às fronteiras da ideia de Europa. In: **Ideias de Europa: que fronteiras?** Coimbra: Quarteto, 2004, p. 42.

<sup>28</sup> PRADO, Eduardo. Antonio Candido. [1897]. In: **Coletâneas**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904, vol. 1, p. 272.

<sup>29</sup> NABUCO, Joaquim. **Diários: 1873-1910**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006, p. 645-646.

<sup>30</sup> Como tratamos de verificar no primeiro capítulo.

positivismo, liberalismo e diversas correntes de pensamento viam, em fins do século XIX, um período de decadência, de morte, de promessas, de esperanças que conviviam em uma atmosfera intelectual longe de ser plácida. O próprio termo *fin-de-siècle* usado nessas linhas evocava esse clima de incerteza e insegurança intelectuais. Baumer, em certo sentido, ressignificou a expressão cunhada por Nordau. De acordo com o historiador, *fin-de-siècle* podia ser usada para um pensamento que estava tomando forma no final do século e fazia parte de um mundo em revolução, não só contra o positivismo, mas contra todos os padrões dos valores e convenções, contra o racionalismo e o convencionalismo burguês<sup>31</sup>.

Muitos autores europeus escreveram de modo similar acerca da decadência da Europa. O escritor português Antero de Quental, por exemplo, em uma carta ao historiador Oliveira Martins, afirmou estar cansado, desgostoso e sem ânimo para escrever, sobretudo porque via o atoleiro em que a Europa havia se metido. Vale a pena citar a passagem dessa carta um tanto quanto cética:

“Não tenho que dizer, ou vontade e estímulo para dizer seja o que for, e quisera até não pensar. Há mais de oito dias que nem abro um livro. Noutro tempo desesperava-me, e o desespero, agora o reconheço, era um alimento para o meu espírito: vivia disso. Mas agora, que já me não posso desesperar, sinto um vácuo. Tenho até medo de me aborrecer, coisa que dantes nunca me sucedia, mas que começo atualmente a achar possível. Pois que mundo é este! E em que atoleiro caiu esta pobre Europa! Foi para isso que combateram os heróis e padeceram os mártires e os sábios vigilaram, para dar tudo neste rebanho de porcos, guardados por algumas raposas tinosas! Miseráveis raposas: pois ainda há uma certa consolação em se ser devorado por tigres e até por lobos: mas o bicho fedorento, manhoso e covarde causa nojo: e todavia é esse bicho que triunfa e triunfará. Aqui tem, em poucas palavras, o desgosto que me rói e, como disse, me entope. Que fazer a isto, e como viver no meio disto, ou, pelo menos, com isto diante dos olhos?”<sup>32</sup>.

Eça de Queiroz não era menos pessimista. Nas suas *Notas contemporâneas*, o autor português entendia que a situação da Europa era “medonha”, e nada poderia sustentar o “incomparável desastre”. Esse fim de século, afirmou o autor, “é um fim de mundo”<sup>33</sup>. “Se a este prolongado e triste brado”,

---

<sup>31</sup> BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno**. Lisboa: Ed. 70, 1990, vol. 2, p. 132.

<sup>32</sup> QUENTAL, Antero de. Carta a Oliveira Martins [25 de agosto de 1888]. In: QUENTAL, Antero de. **Cartas II (1881-1891)**. Lisboa: Ed. Comunicação, 1989, p. 897.

<sup>33</sup> QUEIROZ, Eça de. A Europa. [1888]. In: QUEIROZ, Eça de. **Notas contemporâneas**. Lisboa: Livraria Lello e Irmãos Editores, 1944, p. 181.

continuava o autor, “o homem que trabalha, quieto na sua morada, repara mais atentamente na Europa – ela aparece-lhe como uma sala de hospital, onde arquejam e se agitam nos seus catres ... os grandes enfermos da civilização”<sup>34</sup>. Entre esses enfermos, praticamente a Europa na sua totalidade estava incluída: França, Alemanha, Dinamarca, Rússia, Portugal, Itália, Espanha e Inglaterra, eram parte dessa doença. A palavra que melhor descrevia tal estado era “excesso”. Em uma carta a Eduardo Prado, datada de 1888, Eça de Queiroz afirmou que a Europa tinha “três mil anos de excessos, três mil anos de ceias e de revoluções!”<sup>35</sup>. O transbordamento e o excesso pareciam caracterizar o cansaço diante de uma grande desordem e instabilidade existentes.

As duas cartas praticamente falavam por si mesmas. O teor que elas evocavam não era uma particularidade desses escritores portugueses, embora em Portugal a idéia de decadência estivesse na ordem do dia. Nietzsche, contemporâneo desses autores, escreveu que os homens de fins do século pertenciam a uma época cuja civilização corria o perigo de ser destruída pelos meios da própria civilização<sup>36</sup>. Outros autores ainda, e Eduardo Prado era um exemplo deles, sinalizaram para a decadência, como o escritor alemão Thomas Mann que, em 1901, com sua obra *Buddenbrook* – cujos personagens eram membros de uma família burguesa européia decadente – apresentou uma metáfora da própria crise pela qual a Europa passava<sup>37</sup>. Embora no *Ocidente* demarcado por esses intelectuais, de um modo geral, as sociedades passassem por um ambiente de euforia, “de que a civilização brasileira participou vivamente”<sup>38</sup>, parte importante dos valores da sociedade racionalista do século XIX, hipostasiados na idéia de civilização na sua totalidade, encontrou seus limites em termos de realização, situação que favoreceu a difusão de uma literatura demasiadamente questionadora.

---

<sup>34</sup> QUEIROZ, op. cit., p. 181.

<sup>35</sup> QUEIROZ, Eça de. Carta a Eduardo Prado. [1888]. In: QUEIROZ, Eça de. **Cartas e outros escritos**. Lisboa: Edição “Livros do Brasil”, [s.d].

<sup>36</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. [1878]. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, aforismo 520, p. 272.

<sup>37</sup> MANN, Thomas. **Los Buddenbrook**. [1901]. Barcelona: Edhasa, 1997.

<sup>38</sup> BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil: 1900**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/José Olympio, 2005, p. 35.

Alguns anos depois, a Primeira Guerra assinalaria o colapso da *civilização ocidental*, que até aí, ainda exultaria e cantaria pelo mundo afora suas realizações em nome do progresso. Essas passagens de Joaquim Nabuco, de Eduardo Prado, de Antero de Quental e de Eça de Queiroz talvez pudessem antecipar a famosa frase de Walter Benjamin, de que nunca houve um monumento de cultura (civilização) que não fosse também um monumento de barbárie<sup>39</sup>.

Não obstante, ao falarmos em *Europa* no pensamento de Eduardo Prado, não era somente o teor pessimista que grassava. Um primeiro modelo em termos cronológicos evocado pelo autor era a Grécia de Péricles, admirada porque suas leis supostamente não haviam sido copiadas de nenhuma outra sociedade. Em um momento de *republicanização civilizacional* do Brasil e de denúncia da cópia do modelo norte-americano, a não-imitação das instituições era um valor incondicional. Nesse sentido, a Grécia clássica assumiu um prestígio quase sagrado diante de modelos copiados. Eis as suas palavras:

“Péricles, no seu célebre discurso do cerâmico, disse: ‘dei-vós, ó atenienses, uma constituição que não foi copiada da constituição de nenhum outro povo. Não vos fiz a injúria de fazer, para vosso uso, leis copiadas de outras nações’. Há muita grandeza na exclamação do gênio grego. Há uma presciência de tudo quanto descobriu a ciência social moderna que, afinal, se pode resumir nisto: as sociedades devem ser regidas por leis saídas da sua raça, da sua história, do seu caráter, do seu desenvolvimento natural”<sup>40</sup>.

A Grécia, berço da civilização ocidental, primava por instituições supostamente atemporais para reger as sociedades. Diríamos, em uma linguagem contemporânea, instituições *puras* que demarcariam a sua identidade nacional. Ora, não poderia haver identidade nacional em um modelo copiado. De modo algum a cópia se coadunaria com a idéia de leis intrínsecas da raça, da história do caráter e do “desenvolvimento natural” da sociedade.

Por detrás dessa suposta imortalidade era, sobretudo, a tradição da monarquia brasileira que estava em jogo. Falamos aqui, de exteriores constitutivos do Brasil, daquelas sombras e sobras que constituíam o ser da nação, uma idéia sempre presente nas circunstâncias que regulavam as diversas ontologias da

---

<sup>39</sup> BENJAMIN, op.cit, p. 225.

<sup>40</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 44-45.

nação e que encontrava no Brasil o seu principal esforço de centralização. Por outro lado, ao falarmos de exterior constitutivo em uma relação que articula as diversas identidades, parece-nos plausível aceitar a idéia de que esse exterior era algo que se efetivava também como interioridade <sup>41</sup>.

É importante salientar que tal alusão à Grécia não implicava, no pensamento de Eduardo Prado, uma maneira, como sugere Broca, “inconsciente de muitos intelectuais brasileiros reagirem contra a increpação de mestiçagem, escamoteando as verdadeiras origens raciais, num país em que o cativo estigmatizara a contribuição do sangue negro”<sup>42</sup>. O modelo grego usado pelo escritor em nenhum momento serviu para encobrir a formação miscigenada da nacionalidade brasileira; pelo contrário, tal miscibilidade foi sustentada pelo autor como uma maneira de ressaltar a força da nacionalidade brasileira – e, portanto, a sua originalidade –, em um meio muitas vezes concebido como hostil à formação de uma nação. As comparações da arte indígena de Marajó com a arte grega da Ática, efetivadas por Prado, indicam essa postura que, em nada, procurou ocultar a contribuição indígena para a definição do Brasil<sup>43</sup>.

Feitos alguns excursos iniciais sobre o problema-Europa, investigamos dois sujeitos nacionais que afirmavam a “unidade de ação e de objetivos da estrutura espiritual Europa”<sup>44</sup> no pensamento pradiano: Inglaterra e Portugal. A importância que esses dois exteriores constitutivos tinham nas trilhas de de-finição da nação era indubitável. Sem eles, a Europa não poderia ser pensada enquanto tal no pensamento de Prado.

---

<sup>41</sup> Não devemos, porém, subestimar a referência à cultura helênica como algo isolado no pensamento de Eduardo Prado, haja vista que no Brasil em fins do século XIX e início do século XX, não era somente a França o grande ponto de referência cultural no mundo dos intelectuais, mas também a Hélade. De acordo com Brito Broca, “a Grécia triunfou plenamente em nossas letras até a guerra de 1914, pelo menos”. Ver: BROCA, op. cit., p. 153.

<sup>42</sup> Ibid., p. 157.

<sup>43</sup> “Na cerâmica dos vasos de Marajó há o aparecimento de uma arte pela qual o sentimento estético daqueles desconhecidos oleiros se aproxima da pureza das formas e da harmonia das linhas que os ceramistas da Ática consagram”. Ver: PRADO, Eduardo. Discurso. [1898]. In: Coletâneas, vol. 3, op. cit., p. 134; PRADO, Eduardo. L’art. [1889]. In: Coletâneas... op.cit.

<sup>44</sup> HUSSERL, op. cit., p. 70.

### 2.3 – A Inglaterra como sujeito nacional/imperial

Apesar da importância da Grécia em uma demarcação do ser europeu, um dos seus principais sujeitos nacionais – que no seu agir autônomo dignificava o nome da Europa e sua identidade cristalizada como *civilização superior* – era, no pensamento de Eduardo Prado, indubitavelmente a Inglaterra enquanto nação preeminente na difusão da civilização e do *ser europeu* pelo mundo afora.

Mas, por qual razão era a Inglaterra um modelo de civilização para o autor? Por que ela se constituía em um dos principais, senão no principal pilar da subjetividade nacional da Europa?

Primeiramente porque, a exemplo da Grécia de Péricles, suas instituições não eram copiadas. Seu ser não se constituía como cópia, e cópia mal-reproduzida de qualquer outra nação. A ausência de imitação – macaquice, diria Prado – e, portanto, o primado de uma substância intocada na sua tradição – a pureza do ser nacional – era mais do que um valor para o autor, era, podemos dizer, “a base do temperamento nacional”, como assim a entendia Joaquim Nabuco<sup>45</sup>. Além dessa suposta originalidade, a Inglaterra – o império onde o “sol nunca se punha” – se constituía como o maior domínio da Europa e ainda – não devemos esquecer que tratamos de fins do século XIX – do Mundo. Tal condição da Inglaterra era admirada pelo autor, que pensava o *ser inglês* em termos de energia da raça anglo-saxônica, da sua condição supostamente natural para a expansão – uma espécie de cultura prometeica de dominação e conquista do Mundo<sup>46</sup>. Do ponto de vista “interno”, a Inglaterra, ao contrário da França e dos Estados Unidos, não era uma “forma republicana burguesa”, que mais protegeria os “abusos do capitalismo”<sup>47</sup>. E, não sem fazer uso de uma concepção teológica da história, a Inglaterra era “temente a Deus”<sup>48</sup>. Esses quatro tópicos que se interpenetram: 1) a originalidade e a suposta pureza; 2) a autonomia que permitia à Inglaterra ser um império e ser “resolvida” internamente; 3) a força da raça; 4) a

<sup>45</sup> NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. [1895]. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 88.

<sup>46</sup> Fazemos uso do mito de Prometeu apenas para nos referirmos à idéia de civilização, sem maiores implicações com as possíveis interpretações do mito de Ésquilo.

<sup>47</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 134.

<sup>48</sup> PRADO, Eduardo. Victoria R.I.[1897]. In: Coletâneas, vol. 1..., op. cit., p. 265.

dimensão teológica, eram fundamentais para a compreensão da admiração que Eduardo Prado nutria pela Inglaterra.

Vejamos a questão da originalidade. Tema de longos e acalorados debates no Brasil oitocentista, a originalidade não era um problema que envolvia somente a Inglaterra. Por que a Inglaterra (e o Brasil monárquico) eram admirados pela sua suposta originalidade? Essa é uma questão que nos remete para os meandros das polêmicas de fins do século.

Autores célebres do pensamento brasileiro como Sílvio Romero, Tobias Barreto, Joaquim Nabuco, Araripe Júnior, José Veríssimo, Oliveira Lima, Eduardo Prado, entre outros, foram polemistas notáveis. A polêmica foi a forma como os debates em torno da nação e de outros temas se constituíram. Nenhuma palavra indica melhor as disputas intelectuais do período do que a palavra *polêmica*, em um momento carregado de tensões no campo intelectual, denominado por Ventura como uma época de escritores combativos, de polemistas irados e de bacharéis em luta<sup>49</sup>.

Derivada do substantivo grego *pólemos*, que significa luta, combate, conflito, tal expressão foi usada por filósofos consagrados do pensamento grego, como Heráclito (540-480 a.C), que concebia a luta e o conflito como o pai de tudo e de tudo o rei<sup>50</sup>. A idéia de que o *pólemos* era o pai de todas as coisas parece ter perpassado o pensamento originário e chegado até os intelectuais finisseculares. Mas a polêmica, como sugere Schüller ao comentar o aforismo de Heráclito, não era uma devastação guerreira. O conflito criava e preservava e era o responsável pela correlação das coisas<sup>51</sup>.

Assim entendemos as polêmicas desse período. Elas somente tinham validade porque eram criadoras. Se houvesse efetivamente uma anulação nos embates entre os polemistas, pouco seria aproveitado de seus escritos. Por mais que tais polemistas fossem extremamente raivosos, a raiva e a ira de seus escritos não deixavam de ser o reconhecimento do outro para quem e contra quem eles escreviam. O que Eduardo Prado escreveu sobre a existência da

---

<sup>49</sup> VENTURA, op. cit., p. 13.

<sup>50</sup> SCHÜLER, Donald. **Heráclito e seu (dis)curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001, p. 233.

<sup>51</sup> SCHÜLER, op. cit., p. 233.

rivalidade em jornais, podemos afirmar acerca da polêmica: “é o adversário que lhes dá o alimento e o elemento vital: a discussão”<sup>52</sup>. E por falar ainda em jornais, não somente Prado, mas muitos dos autores acima arrolados encontraram na imprensa a maneira por excelência respaldar seus escritos. Graça Aranha, em 1896, escreveu acerca dessa relação entre a imprensa e os escritores: o pensamento humano, para ele, “é agora guardado e transportado pela imprensa, que é a última expressão do domínio. O heroísmo não se encarna mais na figura do homem-deus, do padre, do rei; a sua nova forma, a das idades últimas, é a clâmide do escritor”<sup>53</sup>.

A originalidade era um dos principais temas das polêmicas, sobretudo nos casos em que ela transcendia a nação, alcançando outras fronteiras entre nações diferentes. Como sabemos, estava-se vivendo um certo recrudescimento do nacionalismo, e nada mais importante para a autodeterminação de uma nação do que a originalidade e a autenticidade, sobretudo em um contexto cujas articulações conceituais envolviam várias escalas nacionais, como, além da brasileira, a portuguesa, a hispano-americana, a anglo-americana, a inglesa e a européia de uma maneira geral. Prado, ao viajar para o Egito, assim se manifestou em relação ao Cairo:

“O primeiro aspecto do Cairo, na sua parte nova, nada tem de particular. As casas lembram as casas novas da Itália; as ruas são largas, plantadas de árvores; há chafarizes horrivelmente europeus, e o céu azul apresenta-se estriado de longos fios de telefones que atravessam o ar. Passada essa primeira má impressão, começa o olhar a descobrir quadros encantadores de originalidade”<sup>54</sup>.

A julgarmos por essa passagem, a originalidade aparecia para o autor como um valor fundamental das nações. No Egito, colônia européia, era decepcionante verificar uma cultura milenar parecer mais com a Itália ou com a Inglaterra. Tal originalidade, encontrada pelo autor ao circular na *Cairo mais profunda* – depois

---

<sup>52</sup> PRADO, Eduardo. **Viagens: América, Ásia e Oceania**. [1882,1886]. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902, p. 28.

<sup>53</sup> ARANHA, Graça. O farol maranhense. [1896]. In: **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 799.

<sup>54</sup> PRADO, Eduardo. **Viagens a Sicília, Malta e Egito**. [1886]. São Paulo: Escola tipográfica Salesiana, 1902.

de passar a primeira má impressão – era percebida de modo mais nítido na Inglaterra.

A Inglaterra era concebida como um país livre, o “mais poderoso e livre do mundo”<sup>55</sup>. Seu humanitarismo cristão, as instituições de um modo geral: tudo funcionava dentro de uma regularidade. Talvez *tradição* fosse a palavra mais apropriada para o autor, sobretudo porque os ingleses hipoteticamente respeitavam a sua história e as instituições que emanavam de seu ser. Tal condição tem a ver com aquele núcleo da identidade cultural supostamente atemporal e imutável, “ligando passado ao futuro e o presente numa linha ininterrupta”, o cordão umbilical que “chamamos de tradição”<sup>56</sup>.

Eduardo Prado entendia que a independência da América Latina, inclusive, estava atrelada moralmente à Inglaterra, pois teriam sido os ingleses os responsáveis – através de uma osmose moral que evocava o pathos da origem – pela realização da independência naquele subcontinente. Eis as palavras do autor: “À Inglaterra principalmente, e não aos Estados Unidos, deve a América Latina a sua independência”<sup>57</sup>. É claro que os Estados Unidos apareciam como um componente modelador do *eu nacional* da própria Inglaterra e dos países sul-americanos, e talvez o autor somente tenha se dirigido desse modo aos ingleses porque os Estados Unidos reivindicassem a primazia da independência política nas Américas. Contudo, ter o Império como modelo não significava copiá-lo, mas sim ser envolvido por uma atmosfera de autonomia que implicaria a busca de seu próprio ser para aquelas nações distanciadas de si mesmas – nesse sentido, a Inglaterra, consubstanciada na sua tradição, era original. Crença relativamente comum dos ideólogos do império inglês, para Prado, ao invés de querer ostentar poder e dominar outras nações, a Inglaterra era uma espécie de guia universal para o progresso de todas as nações<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 80.

<sup>56</sup> HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003, p. 29.

<sup>57</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 14.

<sup>58</sup> Não usamos a expressão *ideólogos* em sua conotação negativa. Ela serve aqui apenas para expressar a idéia dos intelectuais que defendiam, em termos intelectuais, o Império Britânico, tal como Lord Acton o fez.

Lord Acton, historiador inglês da segunda metade do século XIX, foi porta-voz de uma geração que se regozijou com o sucesso do *British Empire*. Para o autor, havia um problema na teoria moderna da nacionalidade, ao tornar “teoricamente equivalentes o Estado e a nação”, que praticamente reduzia a “uma condição subalterna todas as outras nacionalidades”<sup>59</sup>. Sua explicação residia no seguinte: uma nação dominante, de uma “raça superior, em cujo poder estarão as futuras perspectivas do Estado”, não poderia aceitar as nacionalidades subjugadas em igualdade com “a nação dominante que constitui o Estado, porque, nesse caso, o Estado deixaria de ser nacional, o que estaria em contradição com o princípio de sua existência”<sup>60</sup>. Desse modo, conforme “o grau de humanidade e civilização” desenvolvido por esse corpo dominante que reivindicava todos os direitos da comunidade, as “raças inferiores” seriam exterminadas, reduzidas à servidão, marginalizadas, ou colocadas em situação de dependência<sup>61</sup>. Essa situação acarretaria um tipo de imperialismo desumano e, para estancar tal possibilidade, deveria se considerar a finalidade da sociedade civil, que era, de acordo com Acton, estabelecer a “liberdade para que os deveres morais [fossem] cumpridos”, o que somente “Estados substancialmente mais perfeitos (...), como os impérios *britânico* e *austríaco*” (grifos nossos), os quais supostamente englobavam várias nacionalidades distintas, “sem oprimi-las”<sup>62</sup>, poderiam efetivamente realizar.

É evidente a aproximação da visão pradiana em relação ao que Acton pensava acerca da Inglaterra. Essa aglutinação à qual Acton chamou a atenção acontecia porque os ingleses supostamente primavam por sua tradição. O poder e a liberdade, suscitados por Prado ao se referir à Inglaterra, eram ecos da visão do historiador inglês.

A propósito, para Eduardo Prado, o respeito ao passado e às tradições era imprescindível para uma civilização não desaparecer. Para termos uma idéia da importância que tal postura tinha para si, mesmo em se tratando de um caso de

---

<sup>59</sup> ACTON, Lord. Nacionalidade. [1860]. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 41.

<sup>60</sup> ACTON, op. cit., p. 41.

<sup>61</sup> Ibid., p. 41-42.

<sup>62</sup> Ibid., p. 42.

país republicano – a França –, Prado pensava que havia civilização lá. Por quê? Porque a França respeitava e tratava o passado dentro de um campo de experiências onde ele não era concebido como algo a ser esquecido, ao contrário do Brasil republicano que desmantelara o pretérito em nome do futuro e do progresso: “A França republicana não desfigura seus monumentos, arrancando-lhes os emblemas e os sinais dos antigos regimes monárquicos. Estes emblemas pertencem à história...”<sup>63</sup>. Pertencer à história significava relação de perenidade com a civilização, com todo o conjunto das experiências que teria se acumulado ao longo do processo histórico da humanidade<sup>64</sup>. Era contra a morte como término da nação que Prado evocava a história, o resíduo de memória que permitia ao Brasil não se esquecer de si mesmo. Entrar para o espaço de pertencimento da história era olvidar a temporalidade, tornar a nação imersa em uma carapaça atemporal que lhe permitiria assegurar sua perenidade.

O segundo tópico, que não deixava de estar relacionado à originalidade, era a autonomia consubstanciada na idéia de império. Em um artigo publicado na *Revista Moderna* (editada em Paris) em 1897, intitulado *Victoria R.I.*, Prado traçou os contornos de seu grande elogio à Inglaterra. Ao tratar da rainha Vitória, e por extensão, da era vitoriana, os elogios aos ingleses não foram poupados. De acordo com o autor, “a história do povo que ela rege resume-se na palavra que é o seu nome: Vitória”<sup>65</sup>. E continuou:

“Neste século, não teve a Inglaterra mais inimigos entre as nações. A sua luta foi, não contra os povos, mas contra o mundo físico. Cumpria-lhe domar as ondas do mar e ganhar as terras novas que, no globo todo, tentavam a sua ambição. O seu destino foi o de vencer o espaço terrestre. O oceano foi logo seu. Sobre eles soltou as legiões de seus navios, que a ciência tornara rápidos, grandes e fortes”<sup>66</sup>.

Para o intérprete, toda a terra havia sido envolta pelo progresso da Inglaterra, o que lhe permitiu, enquanto sujeito nacional, ou talvez mesmo um

---

<sup>63</sup> PRADO, Fastos..., op. cit., p. 122.

<sup>64</sup> Tomamos a expressão campo de experiência de Koselleck, que entende por tal conceito o conjunto da experiência histórica do passado que poderia servir para as lições do presente e do futuro. ver: KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos**. Barcelona: Paidós, 1993, sobretudo o capítulo 2, *Historia: magistra vitae*.

<sup>65</sup> PRADO, Victoria..., op. cit., p. 250.

<sup>66</sup> Ibid., p. 251-252.

sujeito hipertrofiado – um sujeito imperial – fundar novas nações prósperas e mesmo novos impérios. A Inglaterra parecia personificar uma espécie de *comunidade imaginada* pós-nacional, haja vista que sua extensão era demasiadamente ampla para se configurar nos limites pouco flexíveis da nação. Indubitavelmente, o autor se sentia atraído por essa dimensão imaginária imperial do ser inglês, que também se configurava como algo original e sem precedentes na história. A sobreposição da Inglaterra às ondas do mar, à totalidade do globo e ao Oceano era indício do quanto a imagi-nação imperial, em estilo camoniano, implicava o destino sem limites. A expansão dos ingleses teria fundado novas nações, uma extensão de dominação que passava pela Austrália, pelo Canadá e cruzava os oceanos em nome do progresso. Tudo isso era a base desse “colossal império que hoje vemos”<sup>67</sup>.

Eduardo Prado, como Acton, notava na Inglaterra uma cultura cuja missão era levar a civilização para o resto do mundo. Na sua luta contra as fronteiras físicas, não estavam incluídos somente os mares e a terra, mas também o que poderíamos denominar natureza, contraposta à cultura. Para o autor:

“Os heróis militares da Inglaterra fazem-se matar, sob todos os climas do mundo, em luta contra todos os bárbaros, para terem ao peito a Cruz de Victoria! Os seus exploradores batizam com esse nome, cuja fortuna nunca empalideceu, os montes nunca transpostos, os rios ignotos”<sup>68</sup>.

As mais antigas raças do globo, os mais “brancos selvagens”, pronunciavam, todos, o nome da rainha inglesa, e os “fios imersos nos abismos, poderosos nervos invisíveis do mundo inglês, levarão até Londres, cérebro desse mundo, as vibrações dos entusiasmos longínquos”<sup>69</sup>. Nessa rede universal construída pelos ingleses, havia um híbrido de selvagens, de rios, de clima, de bárbaros, em suma, um conjunto de limites supostamente naturais que se colocavam ou se colocariam como entraves ao avanço da civilização. Para o autor, a prosperidade autonômica de cada parte do império inglês era também a prosperidade dos centros populosos da Inglaterra, “cujo excedente de população é

---

<sup>67</sup> PRADO, op. cit, p. 252.

<sup>68</sup> Ibid., p. 252-253.

<sup>69</sup> Ibid., p. 255.

transvasado para aquelas terras novas, onde é assombroso o crescimento da população, graças à incomparável fecundidade da raça”<sup>70</sup>. A primazia da raça era comum no pensamento dos intelectuais de fins do século XIX, a qual trazia consigo um tema subjacente: a dicotomia civilização versus barbárie.

Dicotomia clássica no pensamento raciológico de *fin-de-siècle*, tal idéia não era nova. Segundo Lévi-Strauss, tais expressões são comuns na civilização ocidental, sendo provável que a “palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à inarticulação do canto dos pássaros, oposta ao valor significativa da linguagem humana”<sup>71</sup>. O selvagem “o que vem da floresta”, por sua vez, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Nos dois casos, afirma Lévi-Strauss, “se recusa admitir o fato mesmo da diversidade cultural; prefere-se rejeitar como fora da cultura, na natureza, tudo aquilo que não se conforma à norma sob a qual se vive”<sup>72</sup>. Lévi-Strauss demonstra o quanto a linguagem que fala em nome da dualidade natureza/cultura também pode se fundamentar em uma mesma lógica de totalização que relega a diferença cultural para a natureza.

Não devemos omitir, outrossim, nesse período, o sucesso de obras como o *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Arthur de Gobineau, que davam primazia para o elemento raciológico em relação a qualquer dimensão de historicidade que pudesse mudar o destino das raças. Seus dois tomos eram um elogio à predominância da raça na formação da civilização. No capítulo XVI da primeira parte do *Essai*, Gobineau traçou os contornos do que seriam as três grandes raças e a superioridade do branco e dos arianos<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> PRADO, op.cit., p. 261.

<sup>71</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. **Race et histoire**. Paris: Folio essays, 1987, p. 20. No original: “Il est probable que le mot barbare se réfère etymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées a la valeur significative du langage humain”.

<sup>72</sup> LÉVI-STRAUSS, op. cit., p. 20. No original: “et sauvage, qui veut dire ‘de la forêt’, évoque aussi un genre de vie animale, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit”.

<sup>73</sup> Ver: GOBINEAU, Arthur de. **Essai sur l'inégalité des races humaines(1853-1855)**, vol.1, p. 195-202. Disponível em:< [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales)>. Acesso em 15. jan. 2005. No capítulo 4, em que a ontologia da miscigenação brasileira é trabalhada de modo mais sistemático, o tema da desigualdade/igualdade em termos raciais é retomado.

Por mais vinculado que estivesse à história, o pensamento de Eduardo Prado não deixou de ser profundamente imbricado pelas dimensões raciológicas que fundamentaram o pensamento de *fin-de-siècle*. Isso quer dizer que o autor entendia a expansão européia (inglesa) por continentes afora como uma luta da cultura (a civilização britânica) contra a natureza – os “brancos selvagens”, o outro do europeu ou, ainda, o outro que não o homem branco e *ocidental*.

Além de constituir um império e diminuir o espaço da natureza no mundo, a “raça inglesa” em sua missão centrípeta, não havia constituído um império do capital em nome do progresso por ele mesmo, circunscrito à “supremacia material”. Contra aqueles que pensavam que na “terra onde foi inventada a primeira locomotiva só se admitiria a ciência, porque a ciência é prática; mas nunca a Poesia e nunca a Arte, porque não são práticas”, o autor respondeu categoricamente: “não foi, porém, assim”<sup>74</sup>.

O que isso queria dizer? Será que outra expressão da superioridade britânica residiria no espírito de contemplação, típico da poesia e da arte, diferentemente da ciência que, ao acelerar o mundo, com a locomotiva, colocava em risco a arte, a filosofia e a poesia – conquistas perenais da civilização? Era contra a técnica que Prado escrevia, contra tudo aquilo que pudesse representar uma ameaça ao passado, à tradição e aos valores *ocidentais*? A locomotiva podia bem servir como uma alegoria do mundo acelerado em que se vivia, o “símbolo popular da mobilização e transformação acelerada de todas as forças da vida, a que se chama progresso ou simultaneidade do não simultâneo”<sup>75</sup>.

Tais predicados – a contemplação atrelada à técnica e à velocidade do progresso – constituíam uma parte importante da ontologia inglesa no pensamento do autor e daí, novamente, uma certa dose de originalidade, se comparada com o que ele compreendia ser o capitalismo nos Estados Unidos e na França. Entendemos que, no contexto de comprometimento com a “pressa vertiginosa de nossa época rolante”<sup>76</sup>, na qual se diminuía paulatinamente o espírito de

---

<sup>74</sup> PRADO, op. cit., p. 262.

<sup>75</sup> PEREIRA, Miguel. **Modernidade e tempo**. Coimbra: Minerva, 1990, p. 27.

<sup>76</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. [1870-1872]. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2005, p. 34.

contemplação, encontrar uma nação como a Inglaterra era uma maneira de estancar a excessiva fragmentação, a crise dos valores e a aceleração em que os intelectuais acreditavam viver.

Há um aspecto em relação à Inglaterra, contudo, que merece um tratamento teórico mais significativo. Chamamos a atenção para a autonomia do ser inglês como um predicado apreciado pelo autor na ontologia circunstancial de elaboração da nação. Qualquer nação que quisesse reivindicar a si o status de nação autônoma deveria ser pensada como auto-suficiente e capaz de determinar-se a si própria, sem qualquer tipo de impedimento externo a essa autodeterminação. E esse era o caso inglês. Como tratamos, aqui, da idéia de sujeito no seu sentido constituído na modernidade, a exigência de uma reflexão teórica é um imperativo epistemológico que se impõe.

O fato da Inglaterra ser autônoma significava, em primeiro lugar, reconhecimento da ausência de limites e expansão da cultura sobre a natureza. Basta lembrar de uma citação acima, em que Eduardo Prado afirmou não haver mais limites para a conquista britânica, para percebermos o quanto tal postulado estava presente na sua admiração em relação aos ingleses. Ora, tal visão nos leva à reflexão acerca da subjetividade no seu sentido mais radical constituído na modernidade.

Como sugere Renaut, o humanismo tem consistido em valorizar no homem a dupla capacidade de estar consciente de si mesmo (a auto-reflexão) e de fundar o seu próprio destino (a liberdade como auto-fundação), isto é, dois postulados que definem a idéia clássica de subjetividade concebida como designando a aptidão, onde se situaria a humanidade do homem, para ser autor consciente e responsável dos seus pensamentos e dos seus atos, ou seja: o seu fundamento, o seu *subjectum*<sup>77</sup>. O problema colocado pela subjetividade, neste caso, nos conduz a uma questão importante em relação à Inglaterra, posto que esses seriam o resultado de uma lógica de domínio e soberania absoluta sobre o real<sup>78</sup>. Quais seriam os limites da Inglaterra?

---

<sup>77</sup> RENAUT, Alain. **A era do indivíduo: contributo para uma história da subjectividade**. Lisboa: Inst. Piaget, 1989, p. 17.

<sup>78</sup> RENAUT, op. cit., p. 18.

Internamente, Eduardo Prado não percebia limites de qualquer ordem. A questão proletária, que estava na ordem do dia do pensamento de vários intelectuais durante esse período, era vista pelo autor como algo que havia sido plenamente resolvido entre os anglo-saxões<sup>79</sup>. O autor acreditava que o problema social do proletariado envolvia todo o mundo, sobretudo os Estados Unidos “ateus” e a França republicana, mas eram nas nações monárquicas que o conflito era menos significativo, sobretudo na Inglaterra<sup>80</sup>. A crise do capital, como assim a definiu Joaquim Nabuco ao comentar, em 1877, uma greve de trabalhadores das estradas de ferro nos Estados Unidos, era decorrência do progresso e da democracia que facilitavam a obtenção de armamentos e tornavam perigoso o próprio regime democrático na ameaça de suas tradições sociais<sup>81</sup>. Como Prado, Nabuco também se assustava com a volubilidade do modelo americano.

Contudo, esses fatores ainda seriam insuficientes para demarcar o sucesso do empreendimento inglês. Havia algo mais, que não deixava de ter conotações teológicas no sentido estrito do termo, haja vista que Prado preconizava uma certa filosofia teológica da história quando se referia à expansão inglesa. O temor a Deus poderia ser a grande explicação para tal empresa ser tão bem sucedida. Para o ontólogo da nação: “À grandeza dos reis da terra, que passam, o inglês antepõe a grandeza do Eterno Rei, que não morre, e recompensa com a prosperidade a Virtude dos povos que o temem”<sup>82</sup>.

A asserção acima parecia contrapor a própria possibilidade de pensarmos em autonomia no pensamento pradiano, haja vista que, se houvesse intervenção de Deus no processo histórico, o que teríamos seria uma possibilidade de independência, posto que não seriam os homens – neste caso os ingleses –, que dariam a lei a si próprios, e sim Deus. Portanto, não haveria autonomia, mas sim heteronomia, através das leis dadas pela divindade e seguidas pelos homens que

---

<sup>79</sup> Tal posicionamento do autor pode ser facilmente relativizado. Para isso, basta mencionar as obras de Charles Dickens, sobretudo *Hard Times*, em que o problema “interno” da Inglaterra mostrava-se sempre como algo, no mínimo, presente.

<sup>80</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 129.

<sup>81</sup> NABUCO, Diários..., op.cit., p. 173.

<sup>82</sup> PRADO, op. cit., p. 264.

a temiam<sup>83</sup> - daí a suposta retribuição divina à Inglaterra. Indubitavelmente, havia aqui o velho problema dos historiadores cristãos tradicionais, que inseriam sua escrita “na tensão entre o reconhecimento do papel onipresente de Deus e da liberdade humana”<sup>84</sup>. Contudo, mais do que propriamente uma intervenção direta na história, o deus cristão estava associado ao fundamento, à base que permitia construir valores (cristãos) em um mundo cada vez mais descrente – voltamos à desagregação dos valores ocidentais e à temporalidade no centro da reflexão de Eduardo Prado para contaminar de ser a presença diante da ameaça do fim.

Ramalho Ortigão, amigo de Prado, em um escrito de 1899, disse que a religião ainda era uma “inexaurível fonte de consolações individuais”, apesar de ter deixado de ser o “laço dogmático” que prendia e identificava “todos os espíritos num sentimento comum”<sup>85</sup>. Para Ortigão, ao regime teológico sucederam-se sistemas filosóficos e conseqüentes sistemas políticos, “que uns depois dos outros sem têm aluído na vacuidade, produzindo a geral indiferença entristecida, que é o mal do nosso tempo”<sup>86</sup>. Tal alusão de Ortigão aos sistemas de pensamento de fins do século explica bastante do pensamento de seu amigo brasileiro, afinal, Prado ainda encontrava na teologia cristã o fundamento contra a “indiferença entristecida” trazida pelo regime político republicano.

Eduardo Prado admirava a Inglaterra por ser uma espécie de rocha entre as nuvens da angústia e da perda de sentido e de ser. É claro que havia uma tensão, do ponto de vista da filosofia política, nesse embate interno ao seu pensamento, entre o plano de soberania imanente, cujos propugnadores entendiam a afirmação do ser como terreno imanente de conhecimento e de ação (a autonomia), e o plano transcendente que impunha, *a priori*, uma autoridade e uma ordem transcendente à própria história<sup>87</sup>. Em relação ao papel da Inglaterra na história, seria possível afirmar que o autor estava entre a assunção de um plano imanente

---

<sup>83</sup> Uma reflexão interessante acerca da confusão entre independência e autonomia encontra-se em: RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

<sup>84</sup> DOSSE, François. **A história**. Bauru: EDUSC, 2004, p. 217.

<sup>85</sup> ORTIGÃO, Ramalho. **Folhas soltas (1865-1915)**. Lisboa: Clássica Editora, 1956, p. 250.

<sup>86</sup> ORTIGÃO, op.cit., p. 250.

<sup>87</sup> NEGRI, Antonio, HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2004, p.89 e 98.

de ação dos homens – o domínio sobre o real – e a dimensão transcendente, cujo sujeito principal não era mais o homem, mas o deus cristão.

Joaquim Nabuco, um dos seus principais amigos, fez elogio similar à cultura britânica. O abolicionista percebia a relação íntima dos ingleses com Deus: “O que, entretanto, na Inglaterra alimenta, renova e purifica o patriotismo, é outra espécie de responsabilidade: a do homem para com Deus”<sup>88</sup>. A força moral da raça e do império, portanto, estaria associada a essa consubstanciação de patriotismo e religião: “só quando o orgulho britânico e a consciência cristã estremecem juntos e se unem em uma mesma causa, é que o sentimento inglês desenvolve a sua energia máxima”<sup>89</sup>.

O *reencantamento* do mundo, talvez já uma alusão que Eduardo Prado tenha feito ao fim do século XIX como um questionamento da modernidade e de alguns de seus rumos<sup>90</sup>, foi salientado de modo bastante interessante por Baumer, ao afirmar que alguns homens de *fin-de-siècle* se desesperavam e se enfasiavam do mundo, o que os levou a encontrar, muitas vezes, uma via de regresso à fé e ao desígnio, através do catolicismo romano e do nacionalismo<sup>91</sup>.

Eduardo Prado se manifestou a respeito desse ambiente de pessimismo (basta pensar na crise de valores salientada por Antero de Quental algumas linhas acima) que cada vez mais contagiava o *mundo ocidental* e a reação “religiosa” a tal atmosfera intelectual. Para o autor, em todo o *Occidente* havia um renascimento religioso, posto que o materialismo não satisfazia mais as aspirações humanas, “e a ciência tem se mostrado impotente para a resolução do problema moral e social”<sup>92</sup>. Depois de quase um século de progressos materiais e incessantes, a humanidade teria tido a “distinta intuição de que nada disso a fez feliz”, na medida em que “a ciência não leva o homem à bondade, nem ao sacrifício pelos outros”<sup>93</sup>.

---

<sup>88</sup> NABUCO, op. cit., p. 88.

<sup>89</sup> Ibid., p. 89.

<sup>90</sup> Como sabemos, foi Max Weber quem pensou a modernidade como um vasto processo de desencantamento do mundo, com a perda de referenciais mágicos e encantados. Ver: WEBER, Max. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme**. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/weber\\_max.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/weber_max.html)>. Acesso em 10 de junho de 2006, p. 68, 81.

<sup>91</sup> BAUMER, op. cit., p. 133.

<sup>92</sup> PRADO, Eduardo. A crítica republicana. [1896]. In: Coletâneas, vol.2., op. cit., p. 58.

<sup>93</sup> PRADO, op. cit., p. 58-59.

Em uma crítica à modernidade e ao desencantamento do mundo proporcionado por ela, o autor não hesitou em colocar no primeiro plano da existência a religião e a faceta espiritual do homem. Nessa passagem, notamos um apelo, não sem certo pendor escatológico, típico de um intelectual cujo pensamento acerca da temporalidade era fortemente marcado pela cultura judaico-cristã e por seu momento de decisão:

“A humanidade abandona o materialismo. O espiritualismo e a fé, isto é, Deus e a religião, de novo se apossam do espírito e do coração humano. O temeroso problema social, as revoltantes desigualdades da sociedade moderna, em que o rico é tudo e o pobre é menos que nada, impõem-se ao espírito e ao coração dos homens. E a ciência não resolve o problema, nem dá remédio ao mal. O homem volta-se para a religião, que lhe proporciona o consolo, a resignação e a esperança. Estamos assistindo em nossos dias a esse grande movimento uníssono e universal da alma humana, que se chama a reação religiosa. Este movimento já se nota na política, já aparece no ensino europeu, já invadiu a Arte, já quase domina a Literatura. É irresistível, incoercível, fatal e avassalador”<sup>94</sup>.

A revitalização religiosa era percebida em quase toda a Europa, e Prado temia que tal movimento intelectual não chegasse até a República “ateísta” implantada no Brasil. O teor de necessitarismo histórico em seu pensamento era sintomático de seus anseios por uma nova ordem global não mais individualista, imediatista e atéia. A perda de sentido do ser era uma preocupação fundamental para o autor, que temia o afundamento do Brasil e dos valores morais em um abismo do qual não mais se sairia<sup>95</sup>.

A Inglaterra, pela força da raça, pela sua história original (tradição) de liberdade e autonomia, pela suas convicções teológicas, era um exemplo para qualquer civilização. Como podemos inferir, os predicados raciológicos, a originalidade, o império e o vigor teológico eram dimensões que se consubstanciavam no ser perseguido por Eduardo Prado e seus interlocutores.

Podemos contrapor a essa Inglaterra, o Brasil laico, não-imperial e republicano que, além de não temer a Deus, não primava por qualquer tradição.

---

<sup>94</sup> PRADO, op.cit., p. 59-60.

<sup>95</sup> Como sabemos, foi Heidegger, em *Ser e tempo*, quem chamou a atenção para o esquecimento do ser no pensamento ocidental. Tal perda significa, aqui, a idéia de que os grandes valores da cultura intelectual ocidental estavam em declínio, no pensamento de muitos intelectuais nos dois lados do Atlântico. Ver: HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. Ciudad de México: FCE, 1974.

Tratava-se, como o autor mesmo pensava, de uma república que, pelo fato de manter um espírito laico, pouco poderia compartilhar das benesses perenes da *civilização ocidental*, pelo menos daquela que representava o seu ápice.

Dentre as nações européias admiradas pelo autor, nenhuma se aproximava tanto da Inglaterra. A originalidade, o deslumbramento imperial, o respeito às tradições e a Deus, a força da raça, a autonomia – fatores que homologavam a ontologia nacional inglesa – eram qualidades não somente apreciáveis, mas inalcançáveis, que demarcavam o *eu nacional* inglês. Notável identificação com o modelo britânico foi não somente reconhecido pelo próprio Prado, como também por Moniz Barreto que, ao resenhar os *Fastos da ditadura militar no Brasil*, afirmou que o conjunto de opiniões e tendências coordenáveis no ideal político pradiano era um “pouco inglês”<sup>96</sup>.

Rui Barbosa, no seu exílio, escreveu algumas linhas parecidas com tais idéias acerca da Inglaterra, em suas *Cartas de Inglaterra*, reunidas e publicadas em 1896. O autor pensava que a Inglaterra era “a grande árvore da liberdade no mundo moderno”<sup>97</sup>. O autor das *Cartas* avançou no seu depoimento entusiasmado dos ingleses: “A semente inglesa rebenta com as mesmas virtudes em todas as regiões aradas por este povo, em todas vastas regiões do globo, por onde se distribui a imensa família dos súditos d’el-rei Shakespeare”<sup>98</sup>. Vejamos essa citação acerca do império britânico:

“Por que será que certas raças, depois de rasgarem na história um horizonte de esperanças tão vasto quanto o dos impérios que ocuparam o mundo, faltam a todas elas, atrofiando-se, sem futuro, nem importância exterior, nos mesquinhos limites dos seus territórios, enquanto esse pequeno núcleo humano, concentrado na velha Inglaterra, de dia em dia mais se vai dilatando pelo orbe, que se dizia fadado a encher?”<sup>99</sup>.

É possível perceber que a fascinação imperial não era uma especificidade do pensamento de Eduardo Prado. Rui Barbosa – que fora duramente criticado por Frederico de S. nos *Fastos* – percebia a ausência de limites que

---

<sup>96</sup> BARRETO, Moniz. Os fastos da ditadura militar no Brasil. *Revista de Portugal*. Porto, n.2, 1890, p. 763.

<sup>97</sup> BARBOSA, Rui. As bases da fé. In: *Cartas de Inglaterra*. [1896]. São Paulo: Livraria Acadêmica/Saraiva Editores, 1929, p. 161.

<sup>98</sup> BARBOSA, op. cit., p. 166.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 168.

fundamentava a ação expansionista inglesa e, a exemplo de Joaquim Nabuco e do seu êmulo, era um notável admirador da Inglaterra. Além do mais, para antecipar um tópico que trabalhamos a seguir, é digno de notarmos a referência implícita à nação atrofiada, sem futuro nem expectativas – possivelmente Portugal.

Araripe Júnior (1848-1911), outro intelectual de fins do século XIX e um dos antípodas de Eduardo Prado (e, igualmente, de Rui Barbosa), não tinha a mesma opinião. Araripe, escritor e crítico literário cearense, era um dos polemistas notáveis que não sancionava as idéias de Eduardo Prado e dos monarquistas em geral. Araripe Júnior, para quem Prado era “um parisiense nascido na terra dos Andradas”<sup>100</sup>, teve pouco contato com o autor paulista. Nas suas próprias palavras, assim se referiu a Prado, quatro anos depois de sua morte:

“Não cheguei a conhecer Eduardo Prado senão de vista. Li, porém, todos os seus escritos; e começava a apreciá-lo justamente no momento em que *Frederico de S...* se manifestou um dos intelectuais brasileiros mais pessimistas que já se ostentaram em nosso meio, diante do advento do ‘15 de Novembro’”<sup>101</sup>.

Araripe Júnior era pouco afeito à Inglaterra e a Portugal. A América, por sua vez, ao “fundar novos deuses”, o que significava romper com o passado colonial, não tinha mais razão para se submeter às nações européias. Não obstante, os “pais”, os velhos deuses, “irritam-se na decrepitude das instituições que mantêm, na aflição da irresolubidade dos problemas econômicos que os tortura, pregam a violência e armam flibusteiros contra todas as nações incipientes”<sup>102</sup>. Para o autor, os europeus renegavam seus descendentes porque não os podiam governar, e a “política nefanda ordena aos seus sábios que inventem teorias de anátema contra as raças inferiores”, sob o pretexto de degenerados, mestiços e, portanto, condenados<sup>103</sup>. Araripe pensava que os governos europeus se colocavam na mesma posição do povo hebreu de outrora, “cujos juízes amaldiçoavam,

---

<sup>100</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. A Doutrina de Monroe. [1909]. In: **Obra crítica**. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa/ Ministério da Educação e Cultura, 1963, vol.4, p. 307.

<sup>101</sup> ARARIPE JÚNIOR. O livro do padre Severiano. [1905]. In: *Obra crítica...*, vol. 4, op. cit., p. 153.

<sup>102</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. O combate naval de 16 de abril. [1896]. In: *Obra crítica...*, vol. 3, op. cit., p. 86.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 86.

mandando passar a fio de espada populações inteiras, porque os homens coabitavam com mulheres impuras, mulheres de outra raça”<sup>104</sup>.

Ironicamente, o crítico literário afirmou que, fora do grupo jurídico das nações européias, “guardas dos direitos da civilização, não há salvação possível. Elas formam o povo sagrado”. “Na América, na Austrália”, seguiu o autor, “nos países conhecidos pela denominação de coloniais, a escravidão ou a depredação”<sup>105</sup>. Daí essa “louca tentativa” de restituir-se à força o “estigma dos antigos deuses, a máscara do dinasta que os costumes democráticos da livre América eliminaram do nosso rosto”<sup>106</sup>. De modo contundente, criativo, sarcástico e mordaz, Araripe Júnior atacou a Europa e alguns dos seus principais sujeitos nacionais, sobretudo Portugal e Inglaterra. Seus argumentos tinham endereço certo: o “parisiense” e “as aspirações retrógradas dos pretensos monarquistas do Brasil”<sup>107</sup>.

A Inglaterra era o principal sujeito, enquanto ser autônomo em suas ações, da expansão colonial. Era uma “loucura de expansão” por parte dos europeus, que deixavam para trás, de acordo com o crítico cearense, a máscara da antiga diplomacia, alteando o estandarte dos direitos da civilização, precipitando-se sobre povos fracos do mesmo modo “selvagem” dos bárbaros em relação ao Império Romano. Quanto aos ingleses, eles estavam na dianteira dessa expansão do “*direito predatório* (grifos do autor), sinônimo de direito de expansão colonial em nome da civilização, posto ultimamente em evidência pela Inglaterra e seus turiferários”<sup>108</sup>.

Affonso Celso, monarquista a exemplo de Prado, também denunciou, no supostamente ingênuo *Porque me ufano de meu país*, o colonialismo europeu. Celso afirmou que a tendência dos estados foi sempre a de dilatarem as suas fronteiras, ambição que fora outrora da Pérsia, da Macedônia, de Roma, de Cartago e, no momento presente, “dos principais povos da Europa

---

<sup>104</sup> ARARIPE JÚNIOR, op.cit., p. 86.

<sup>105</sup> Ibid., p.86.

<sup>105</sup> Ibid., p. 86.

<sup>106</sup> Ibid., p.87.

<sup>107</sup> Ibid., p. 87.

<sup>108</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Americanismo. [1896]. In: Obra crítica..., op. cit., p. 97.

contemporânea, na sua política de expansão colonial, que tantos atentados contra o direito e tantos sacrifícios tem custado”<sup>109</sup>.

Se, para Eduardo Prado, a Inglaterra era autônoma, superior racional e racialmente, original e zelosa pela sua tradição religiosa, para Araripe e mesmo Celso, contrariamente, ela estava longe de ser um modelo. Contestando vigorosamente os pressupostos de superioridade civilizatória para efeitos de dominação e conquista, como o próprio Araripe assim o expressou, os ingleses nada mais eram do que uma nação decadente (como Portugal) que pretendia recuperar as suas posses, perdidas outrora aos americanos. Tratava-se, portanto, podemos dizer, da *morte de Deus* em um sentido pós-colonial, posto que as antigas divindades (valores europeus, sobretudo ingleses e portugueses) não seriam mais cultuadas, ou seja, as novas sociedades criadas na América e no Brasil em especial, seriam responsáveis pela criação de novos fundamentos, de novos deuses (valores), sem o concurso da Europa: o Novo Mundo como causa de si.

Eça de Queiroz, amigo e talvez o principal interlocutor de Eduardo Prado, sintonizava muito mais com Araripe, ao se referir à Europa e à Inglaterra, não obstante suas reservas em relação aos Estados Unidos e ao americanismo. Para o autor, as crises na Europa, como vimos acima, se acumulavam cada vez mais, e a mais intensa e extensa delas era a crise da indústria, “nascida da necessidade que a prolífica e atulhada Inglaterra tem de vender o que fabrica, para comprar o que come”, uma “necessidade implacável que a força a procurar mercados por toda a terra” e a arranjar “povos vassalos para obter novos fregueses”<sup>110</sup>. Tal crise, porém, não se circunscrevia à indústria: era também uma crise agrícola e uma crise moral, “inquietadora degeneração de costumes”<sup>111</sup>.

Mas, a polêmica que envolvia Eduardo Prado e Araripe Júnior e que tinha Eça de Queiroz como uma referência em favor do pensamento do segundo seria um fator de distanciamento tão significativo assim entre os dois escritores

---

<sup>109</sup> CELSO, Affonso. **Porque me ufano de meu país**. [1900]. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2001, p. 39.

<sup>110</sup> QUEIROZ, Notas..., op. cit., p. 182.

<sup>111</sup> Ibid., p. 182-183.

brasileiros, tal como aparece nessas linhas? Poderíamos apreender o outro no mesmo, ou, para usar os nomes desse *pólemos*, não seria possível perceber um certo Araripe Júnior em Eduardo Prado? Qual era a extensão de sua admiração em relação à Inglaterra? Não seria a Inglaterra, mesmo temerosa a Deus, portadora de uma autonomia incapaz de impor limites a si mesma no que tangia à extensão de sua dominação – e daí a qualidade ameaçadora do devir de seu próprio ser?

Paradoxalmente, havia no pensamento de Eduardo Prado uma presença ambígua do império. Os anglo-saxônicos representavam grandeza e, ao mesmo tempo, se constituíam em uma ameaça para o Brasil. Como era possível tal contra-senso? Seria a Inglaterra efetivamente um modelo a ser seguido pelo Brasil? A seguir, aventamos algumas das razões pelas quais o autor temia a expansão inglesa.

Não seria um anacronismo sustentar a idéia de que havia uma denúncia efetivada pelos intelectuais – brasileiros e europeus – da expansão européia levada a efeito, em especial, pelos britânicos. Os pequenos excertos do pensamento de Araripe Júnior apresentados são testemunhos dessa leitura crítica que alguns intelectuais brasileiros faziam ao expansionismo europeu. Se foi para sustentar o americanismo enquanto cosmovisão que Araripe pronunciou essas palavras, importa-nos menos. Era o exterior constitutivo *Europa* e os seus significados possíveis colocados no *pólemos* que estavam em jogo nesse momento.

Indispensável se faz voltarmos para a relação ambivalente de Prado em relação à filosofia da história. Se, na sua oscilação entre uma filosofia *imane*nte da história – que reconhecia o potencial autônomo da Inglaterra – e uma filosofia *transcendente* da história – que admitia a intervenção divina no processo histórico – a primeira tivesse primazia, Deus estaria subordinado ao princípio do “dar a lei a si mesmo” e, portanto, seria limitado pela própria soberania ontológica da Inglaterra; por outro lado, se a primazia divina fosse afirmada, não haveria autonomia, mas sim uma determinação transcendental em relação à sua

soberania sobre o real, o que implicaria subordinação a um plano de transcendência.

Eduardo Prado não deu uma resposta clara a respeito dessa dicotomia que se apresentava na definição da subjetividade inglesa. Por outro lado, o fato de afirmar simultaneamente a autonomia e o temor a Deus como fatores que definiam a ontologia inglesa, parece tê-lo levado ao reconhecimento de que havia, efetivamente uma ameaça, e que essa ameaça não era necessariamente uma vontade divina, mas uma intimidação derivada de um plano de poder imanente, ou seja, da própria autonomia subjetiva nacional, que poderia se sintetizar na seguinte questão: em que sentido haveria um prenúncio de dominação inglesa no Brasil?

Nada mais conveniente, para respondê-la, do que deixar Eduardo Prado falar. Eis uma outra visão acerca da Inglaterra, essa muito mais temerosa de uma possível conquista inglesa em terras tropicais:

“A influência inglesa, há três ou quatro anos, apoderou-se do território dos Piráras e infiltra-se rapidamente num dos mais ricos e saudáveis pedaços do território brasileiro, isto é, nas terras altas do Rio Branco. Podemos considerar perdida aquela região. E por quê? Porque os ingleses têm os seus missionários que, caminhando do Norte para o Sul, têm vindo conquistando (sic) para o cristianismo, o que equivale, no caso, a dizer, para a Inglaterra, os silvícolas daquela parte do Brasil. A República Brasileira, filha do positivismo, suprimiu o serviço da catequese dos índios. Isto equivale a dizer que abandonamos um meio de influência, de alargamento e de defesa do nosso território, meio de que os nossos adversários, mais inteligentes do que os republicanos brasileiros, estão usando largamente contra o Brasil”<sup>112</sup>.

Contraposta à visão do autor apresentada algumas linhas acima, a Inglaterra aparecia muito mais vinculada, juntamente com seus anseios teológicos, ao expansionismo. Não era a *comunidade imaginada* da *Cristandade* que motivava esses escritos<sup>113</sup>. Não havia, agora, uma solidariedade com a Europa ou uma identidade monárquica entre Brasil e Inglaterra. A demarcação discursiva do território estava definida: era a nação o centro que tinha primazia sobre o ser

---

<sup>112</sup> PRADO, Eduardo. A crítica..., op.cit., p. 54-55.

<sup>113</sup> O conceito é de Anderson. Antes propriamente de haver uma comunidade imaginada em termos nacionais, Anderson sugere a existência da Cristandade, em termos ocidentais, como uma comunidade imaginada. Ver: ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Lisboa: Ed. 70, p. 31-57.

cristão. Se os ingleses temiam ou não a Deus, o que importava era que eles se expandiam em seu nome, abarcando o próprio território brasileiro, em nome não de Deus, mas da rainha Vitória! Eduardo Prado falou como um nacionalista, distante daquele apelo ao império como uma entidade superior que simplesmente se imporia por um critério de civilização hipoteticamente superior a todas as outras. A propósito, a sua sutileza ao afirmar que os ingleses eram “mais inteligentes” do que os “republicanos brasileiros”, parecia sugerir, nas entrelinhas, uma complementação do tipo *mas não mais inteligentes do que o brasileiro*. Era apenas um predicado do Brasil inferior à Inglaterra, mas não o *ser Brasil*.

Evidentemente, presenciamos nessas linhas um ataque ao “positivismo ateu”, a exemplo do que muitos outros intelectuais desse período faziam. Fica claro, em seu texto, o receio da associação entre religião e expansionismo inglês, sobretudo porque havia um temor das prerrogativas decorrentes de sua raça. A conquista britânica não o era para o cristianismo, mas sim para a Inglaterra. Além do mais, Eduardo Prado, ao mencionar a República Brasileira, em nenhum momento se referiu a ela enquanto um sujeito com o qual se identificava. Não obstante, ao falar do Brasil, o autor não hesitou em usar a primeira pessoa do plural – o “nós” – da *comunidade* para sedimentar o próprio território da nação em seu pensamento, bem como as fronteiras morais a partir das quais ele falava. Parece que todos aqueles apanágios positivos do ser inglês desapareciam frente ao caráter de dominação sobre o real que a Inglaterra praticava. A imanência da autonomia subjetiva suspendia o ser em nome de um devir expansivo da *Englishness*. A dilatação do império britânico em terras brasileiras arruinaria os fundamentos do Brasil.

A suspeita do autor em relação a um possível processo de dominação absoluta da raça anglo-saxônica se hipertrofiou em uma outra situação, que já antecipa a questão do outro em termos de antiamericanismo: se, por ventura, houvesse um acordo entre Estados Unidos e Inglaterra para a expansão, o que aconteceria?

Essa foi uma das questões que Eduardo Prado se colocou ao comentar um artigo do escritor norte-americano Sidney Sherwood. Preocupado com os escritos

de Sherwood, que entendia ser uma aliança entre Estados Unidos e Inglaterra a forma mais racional de conduzir a política exterior ianque, o autor não poupou os recursos de seus postulados nacionalistas para defender a nação dos trópicos enquanto civilização. Para o autor, tanto os ingleses quanto os norte-americanos mantinham uma convicção inabalável de que eram raças superiores: “como os ingleses, os americanos acreditam que o destino da raça que fala inglês... é a dominação universal”, os “novos romanos”, ou seja, a “raça que fala inglês”<sup>114</sup>. Se, para um escritor como Sherwood, a aliança entre Inglaterra e Estados Unidos era uma garantia de paz universal, bem como a supressão da selvageria que ainda afrontava a civilização em diferentes países, para Eduardo Prado, tal acordo somente diminuiria, usando uma linguagem Lévi-straussiana, a natureza (diferença) pela expansão da cultura anglo-saxônica através da supressão dessa natureza em nome do progresso, da civilização, e de tudo aquilo que representasse o ser europeu. Isso queria dizer que, na medida em que os anglo-saxônicos avançassem, o seu progresso seria diretamente proporcional ao desaparecimento de seus outros, de tudo aquilo que, por ser diferente, era concebido como natural, bárbaro e selvagem – como o Brasil republicano cada vez mais se distanciava da civilização, não é de todo incoerente pensar que o Brasil (republicano) pudesse ser subsumido ontologicamente pela “raça que fala inglês”.

Antes de escrever essas linhas, quando Prado estava menos comprometido com a monarquia e com a “ameaça republicana”, seus comentários em relação aos ingleses, em especial à “baixa burguesia inglesa” não eram dos mais simpáticos:

“Essa classe é uma execrável variedade da espécie humana. Na Inglaterra, ela pode, por seu trabalho, ser causa poderosa do enriquecimento nacional; pode, por suas virtudes pouco amáveis, manter a liberdade pública e o conjunto de ficções e compromissos vulgarmente chamado – a pureza do sistema representativo... Pode manter tudo isto e, em viagem, o colarinho de papel, mas será sempre pura e simplesmente odiosa”<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> PRADO, Eduardo. A aliança anglo-americana. [1896]. In: Coletâneas, op. cit...., vol. 2, p. 161-163.

<sup>115</sup> PRADO, Viagens... [1886], op. cit., p. 91.

O inglês vulgar, para o autor, vivia saturado de preconceitos, de orgulho e de egoísmo, e considerava um abuso “não lhe ser dado sempre o primeiro e o melhor lugar” em um trem<sup>116</sup>. Uma “demora num caminho de ferro”, continuou Prado, “um atraso num vapor, cousas que o resto dos homens considera apenas contrariedades, tomam aos olhos desse inglês as proporções de atendados horríveis, desde que incomodem Mr. Jones ou Mr. Brown”<sup>117</sup>.

A Inglaterra enquanto suplemento do Brasil carregava uma dupla imagem deslizante, relacionada com sua autonomia e com a força da sua raça, portanto, com sua vontade de dominação, que era tanto o colossal império da Rainha Vitória, como a consubstanciação das formas de dominação colonial que subjugavam nações e “raças menos poderosas”. Os mesmos postulados que serviam para engrandecê-la eram usados para censurá-la. Nesse momento, não era o suposto colonizado a imagem da ambigüidade. Antes dele, pairava na lacuna da significação o próprio sujeito nacional e representacional da colonização – a vontade de representação que se pervertia diante de sua imersão temporal.

O duplo movimento de admirar a Inglaterra e incriminar sua expansão era uma tentativa de estar no cerne da moral, ou seja, no centro da obediência aos costumes, à tradição e, por que não, ao Brasil, como matriz de sedimentação do ser. A Inglaterra era uma alteridade/mesmidade do Brasil de D. Pedro II. Admirá-la e denunciá-la era uma maneira, entre outras, de retornar ao Brasil antes da República, um retorno ao passado através de uma realidade presente que fazia aparecer, tornar presente a ausência de um passado recente violentamente solapado. A lógica da falta, da impossibilidade de auto-suficiência e auto-referência conceitual era o que inscrevia essa dupla identidade em um pensamento disjuntivo da nação, cujo ser-mesmo era ser-outro.

O Brasil que emergia dessa construção identitária era permeado simultaneamente por uma ontologia negativa, que dizia o que o Brasil não era, bem como por uma dupla ontologia normativa, que dizia o que o Brasil deveria ser e o que ele não deveria ser. E o Brasil não era, em primeiro lugar, homogêneo,

---

<sup>116</sup> PRADO, op.cit., p. 91-92.

<sup>117</sup> Ibid., p. 92.

autônomo, tradicional e original, nem temia a Deus e nem primava por um plano de dominação universal. Misto de ser, devir, admiração, medo e desprezo, Eduardo Prado absorvia tanto a idéia da nação vitoriana como modelo a ser seguido, como da nação imperialista que pretendia britanizar o mundo em nome da civilização. Em ambos os casos, a Inglaterra enquanto possibilidade de conceitualidade era um exterior constitutivo que *dizia* o que era o Brasil republicano e o que deveria ser o Brasil monárquico. A Inglaterra, nesse sentido, estava associada a uma perspectiva de tempo futuro que permitiria ao Brasil se reencontrar consigo mesmo, “tornar-se o que ele é”, um devir futuro que indicava a necessidade de retornar ao ser para continuar a ser, ou, para usar as palavras de Prado: “sejamos nós mesmos, sejamos o que somos, e só assim seremos alguma coisa”<sup>118</sup>.

O autor sustentou uma profunda unidade entre o passado – o que era – e o futuro de um presente que já não o era, mas que deveria ser – o continuar sendo. Ainda em relação à temporalidade inscrita no seu pensamento, a idéia de que os ingleses mantinham a sua tradição, bem como o temor a Deus, parecia ser um modo de solapar os “valores” republicanos presenteístas, ou seja, uma denúncia do desrespeito que os republicanos brasileiros alimentavam em relação ao passado, haja vista que não havia um precedente histórico no Brasil para a República se auto-afirmar, o que unicamente poderia acontecer com a negação desse mesmo passado. Tal atitude intelectual somente contribuiria para a afirmação de um presente (instantâneo) sem qualquer campo de experiências nem horizonte de expectativas, como se o rompimento dessa relação fosse efetivamente possível para construir novos valores.

A Inglaterra pressupunha o tempo do cuidado, que envolvia o próprio futuro do Brasil ameaçado, bem como a idéia de retorno ao pretérito para construir o futuro, o que presumia nova ruptura com aquilo que havia se estabelecido em termos de ordem moral, social e política nos trópicos. Ou seja, havia, do ponto de vista da temporalidade inscrita no pensamento de Eduardo Prado, as idéias de retorno, linearidade, ruptura e perenidade. Retorno à monarquia, para eternizá-la

---

<sup>118</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 172.

no futuro concebido como progresso linear, bem como a ruptura com a República (nascida decadente) para restabelecer o elo permanente entre presente, passado e futuro. Dessa maneira, o exterior constitutivo não envolvia somente uma temporalidade no seu jogo de articulação com o Brasil enquanto sujeito nacional, mas uma temporalidade *interna* a este, conformada pelo seu próprio *exterior*. O cisma produzido no conceito homogêneo da nação desestabilizou qualquer possibilidade de encontrar o conceito. Parece que Eduardo Prado, ao não se limitar aos pressupostos teóricos dos quais dispunha, caminhou naquela errância empírica em busca do ser que se fazia apenas como o ente *nação*.

Para falarmos em fundamento em uma sociedade que cada vez mais se metamorfoseava, Prado entendia que havia a necessidade de retomar a fé e a religiosidade em uma nação enfraquecida pelo regime republicano, que sequer conseguia manter a sua própria unidade. Tratava-se de uma retomada da fé que era muito mais uma maneira de evitar a dominação e a fragmentação, do que propriamente exercer um poder sobre outras nações<sup>119</sup>. A *raça brasileira* não era tão forte como o era a *raça anglo-saxônica*. Não que tal condição determinasse ao Brasil a sua inferioridade, posto que o autor não entendia a predominância da raça sobre a história como um imperativo; significava, muito mais, a força atrelada à predisposição para a dominação<sup>120</sup>. Afirmar que essa dominação fosse sinônimo de superioridade da civilização anglo-saxônica seria exagerado, mesmo porque, como vimos, o autor manteve uma posição demasiadamente ambígua no que tocava a esse ponto. Sua ênfase em relação à suposta superioridade racial britânica não servia para denegrir a imagem do Brasil, mas, pelo contrário, para

---

<sup>119</sup> Embora a importância da tematização da religião no sentido da irredutibilidade de sua manifestação a outras esferas – tais como a fé humanista e/ou secular, ou ideais de beleza e verdade – seja inquestionável, tal conceito é usado apenas, como uma “compulsão moderna em explicar todas as coisas em categorias naturalistas”, como Baumer assim define, criticamente, o pensamento que reduz o fenômeno religioso a aspectos que lhe são imanentes. Neste caso, em especial, tal compulsão torna-se inevitável, em razão mesmo da visão utilitária que Prado desenvolveu, em algumas circunstâncias, acerca do catolicismo jesuíta. Ver: BAUMER, Franklin. **Religion and the rise of skepticism**. New York: Harcourt, Brace e World, 1960, p. 28-29.

<sup>120</sup> Tratamos sempre de indecibilidades. Raça é um dos conceitos mais circunstanciais apresentados nessa tese. A superioridade, no caso dessa comparação, parecia estar vinculada ao aspecto colonialista da Inglaterra. No capítulo quatro, voltamos à análise dessa questão no tema *Ontologia da miscigenação*.

preservá-la de sua própria destruição diante da ameaça de dominação universal anglo-saxônica.

Evidentemente, estava subjacente a essa discussão em pauta a significação da identidade nacional do Brasil em seu rastro, para voltarmos a Derrida, no devir-espço do tempo e no devir-tempo do espaço<sup>121</sup>. Não havia uma unidade da nação, cristalizada em uma pureza nacional. Por mais que os intelectuais brasileiros como Eduardo Prado buscassem essa unidade, ela era algo que sempre escapava da totalidade representacional, o tenebroso entre a sombra e substância<sup>122</sup>. Sombra-substância: essa era a posição/condição do exterior constitutivo *Inglaterra* na construção da identidade nacional no pensamento pradiano, transgressões e rasuras que se colocavam como limites em movimento<sup>123</sup>.

Mas não era somente a Inglaterra entre os sujeitos nacionais europeus que ocupava uma posição substancial na ontologia circunstancial da identidade brasileira. Nessa direção, poderíamos falar da Espanha, sujeito nacional que estava no horizonte das reflexões pradianas e que também demarcava o ser europeu<sup>124</sup>. Por outro lado, mais do que ela, faz-se mister colocar novamente o problema do mesmo-outro no seu pensamento em relação a outra *comunidade imaginada* que, por racionalidades diversas, estava mais próxima do Brasil: trata-se de Portugal.

## 2.4 – Portugal como igualdade e diferença do Brasil

Eduardo Prado, na sua longa estada em Paris, teve uma forte relação de amizade com o escritor português Eça de Queiroz. Dessa amizade, cujas reuniões na sua maioria ocorriam na capital francesa, onde ambos residiram durante grande parte de suas vidas, várias questões relativas a Portugal e Brasil foram tratadas pelos autores.

---

<sup>121</sup> DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991, p.39.

<sup>122</sup> BHABHA, op. cit., p. 82.

<sup>123</sup> DERRIDA, Posições..., op. cit., p. 21.

<sup>124</sup> Investigamos o exterior constitutivo *Espanha* no capítulo 3, na sessão *O Ocidente ao sul do Equador: as Américas Hispânicas*.

Em um estudo biográfico de Eduardo Prado, Motta Filho afirma que Eça de Queiroz era um crítico da vida portuguesa e um homem apegado ao passado monárquico, “criador e conservador da unidade lusitana”<sup>125</sup>. Em Eduardo Prado, continua o autor, “nascido em um país mais amante do futuro do que do passado, estava um inimigo da República e um amigo da Igreja”<sup>126</sup>. Em que pese a observação de Motta Filho em relação ao Brasil, plausível talvez no que diz respeito ao país, mas não ao autor, o certo é que ambos os escritores mantiveram, desde os fins dos anos 80 até 1900 (data da morte de Eça) uma afeição que foi além da estima intelectual e individual, estendendo-se até à admiração recíproca das suas respectivas famílias.

Eça de Queiroz, juntamente com Ramalho Ortigão, Oliveira Martins, Antero de Quental e outros, fazia parte da “geração de 70” em Portugal, um conjunto de intelectuais que percebiam a decadência pela qual Portugal enquanto nação como destino imperial passava<sup>127</sup>. Para entender as conversas travadas, muito mais do que polêmicas, entre ele e Prado, é importante mergulharmos novamente em alguns dos temas precípuos tratados pelos intelectuais de *fin-de-siècle*.

A idéia de decadência, comum em toda a Europa, como ressaltamos anteriormente, era uma constante em Portugal. Pelo menos, desde a segunda metade do século XIX essa questão era colocada por autores portugueses. Almeida Garret, em 1849, deu a tônica dessa visão:

“Hoje nos achamos entre um passado impassível..., entre um futuro tremendo, porque é obscuro, insondável e de nenhum modo preparado, e com um presente tão absurdo, tão desconexo, tão incongruente, tão quimérico, tão ridículo, enfim, que se a perspectiva não viesse, como vem, tão cheia de lágrimas, seria para rir e tripudiar de gosto, ver como vivemos, como nos tributamos, como nos administramos, como somos enfim, um Povo, uma Nação, um Reino!”<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> MOTTA FILHO, Cândido. **A vida de Eduardo Prado**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1967, p. 37.

<sup>126</sup> MOTTA FILHO, op.cit., p. 37.

<sup>127</sup> O termo “Geração de 70” é usado em aspas porque entendemos que conceitos de filiação intelectual e seus derivados, como “influência”, tendem a atrapalhar mais do que auxiliar na compreensão da história das idéias. Apenas o repetimos por força da expressão e para poupar a repetição dos nomes daqueles autores citados.

<sup>128</sup> GARRET, Almeida apud MARTINS, Oliveira. **Portugal contemporâneo**. [1881]. Lisboa: Guimarães & Cia. Editores, vol.2, 1979, p. 208.

A trilogia do ser nacional em Garret, “um povo, uma nação, um reino”, era uma necessidade a ser (re)construída em um futuro extremamente incerto e inseguro. Tanta “glória de Portugal” exigia um “padrão eterno”<sup>129</sup>. Nas palavras do poeta:

“À memória as lembranças do passado,  
Magoadas com as idéias do presente,  
De envolta com receios do futuro;  
E acaso de esperança verdejava  
Leve folha dos ventos assoprada.”<sup>130</sup>

Lembranças do passado carregadas por mágoas presentes (melancolia e decadência) e insegurança futura: a tríade temporal pensada por Garret expressava com propriedade a condição portuguesa a partir da segunda metade do século<sup>131</sup>. Portugal vivia um luto pela diminuição cada vez maior de seu império havia pelo menos dois séculos – lembremos da alusão subjacente que Rui Barbosa, linhas atrás, fez à ex-metrópole. Não foram poucos os autores portugueses que lastimaram essa perda, e a idéia de uma continuação do império ou a dissolução desse sonho era um debate premente entre os pensadores.

A história de Portugal, durante esse período, era uma história concebida como degenerada, e a interrogação acerca da sua continuidade era uma preocupação dos intelectuais. Oliveira Martins, na terceira edição de seu *Portugal contemporâneo*, lançada em 1894, colocou a seguinte questão:

---

<sup>129</sup> GARRET, Almeida. **Camões**. Porto: Chardron [1959], p. 81.

<sup>130</sup> GARRET, op cit., p. 61.

<sup>131</sup> Ver: LEVINGER, Matthew, LYTLE, Paula. Myth and mobilisation: the triadic structure of nationalist rhetoric. **Nations and Nationalism**, vol. 7, n. 2, p. 175-194, Apr. 2001. Levinger e Lytle pensam a retórica nacionalista a partir de uma estrutura triádica que concebe formas híbridas na construção do tempo da nação. É o que os autores chamam de “imagens idealizadas das condições do passado e do futuro da nação, juntamente com um presente degradado” (Idealised images of the nation's past and future conditions with a degraded present, p. 177). Segundo os autores, a estrutura triádica da retórica nacionalista pressupõe um passado glorioso, onde a nação original outrora existiu como uma comunidade harmônica, unificada e pura; um presente decadente, onde uma série de eventos traumáticos solapa a integridade da comunidade nacional – ocasionado por perda de território, perda de pureza racial e lingüística, divisão política interna e declínio moral; um futuro utópico no qual, através da ação coletiva, a nação reservará as condições que causaram sua degradação presente e recuperará sua essência harmoniosa original (virtually all rhetoric of national mobilisation contains three juxtaposed elements: 1. *The glorious past*. The original nation once existed as a pure, unified and harmonious community. 2. *The degraded present*. The shattering of this corporate unity through some agency or traumatic series of events undermined the integrity of the national community. A key dimension of this rhetoric is the identification of the sources of the nation's decay. 3. *The utopian future*. Through collective action, the nation will reserve the conditions that have caused its present degradation and recover its original harmonious essence, p.178).

“Parece-me ter chegado ao terceiro momento em que, no decurso de dois séculos e meio, a Nação Portuguesa se encontra perante uma interrogação vital. Há ou não há recursos bastantes, intelectuais, morais, sobretudo econômicos, para subsistir como povo autônomo, dentro das estreitas fronteiras portuguesas?”<sup>132</sup>.

O autor, que não amalhou críticas à história de Portugal, lançou um desafio aos seus contemporâneos: “ora, eu desafio quem quer que seja a provar-me o nosso progresso intelectual e moral. Eu vejo – não vêem todos? – uma decadência no caráter e uma desnacionalização na cultura”<sup>133</sup>.

Portugal passava, na época desses autores, por um processo de “reaportuguesamento”, ou pelo menos, um desejo ou uma pulsão vital de fazê-lo. Eça de Queiroz, Ramalho Ortigão e Oliveira Martins teriam vivido esse processo em que ser português era ser-para-o-outro. Nem sequer tratava-se mais de pensar a sobrevivência de Portugal como império, mas sim de Portugal como uma pequena nação da Península Ibérica. Para uma nação que havia criado para si a idéia de uma grandeza de poucos limites, com-fundida com a própria modernidade europeia, pensar seu destino estritamente demarcado àquelas fronteiras era encarar o luto pela perda do império, e não recalá-lo como uma maneira de ainda tornar grande o que somente fazia parte de um passado remoto<sup>134</sup>.

Tais intelectuais problematizaram a decadência portuguesa e as formas de fazer Portugal renascer<sup>135</sup>. Para um país cujo passado havia sido imperial, a perda desse império atravessava o *ser português*, demarcado, nas palavras de Eduardo Prado, pela “saudade, pelo amor e pela tristeza”<sup>136</sup>. Se a Inglaterra era um sujeito nacional hipertrofiado, Portugal era apenas uma sombra de império, um sujeito nacional atrofiado diante de seus próprios limites internos, alimentado apenas pela

---

<sup>132</sup> MARTINS, op. cit., p. 10.

<sup>133</sup> Ibid., p. 20.

<sup>134</sup> Sugerimos, para uma investigação histórico-filosófica do tema da morte e da representação da perda: AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006; JARCZYK, Gwendoline. L’expérience de la mort. In: BONI, Luis Alberto de (Org.). **Finitude e transcendência**. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EDIPUCRS, 1996.

<sup>135</sup> TORRAL, Luis Reis. Sob o signo da “reconstrução nacional”. In: TORRAL, Luis Reis, CATROGA, Fernando, MENDES, José Amado. **História da história em Portugal: séculos XIX e XX**. Lisboa: Temas e Debates, 1998, p. 250.

<sup>136</sup> PRADO, Eduardo. Livros novos. [1897]. In: PRADO, Coletâneas, vol. 1..., op.cit., p. 293.

sua memória passada em um presente ferido pela decadência e em um futuro incerto em razão da dor pela lacuna das expectativas.

Essa visão perpassou as fronteiras lusitanas. Desde a segunda metade do século XIX, Portugal era, em certo sentido, para Eduardo Prado, um país que não tinha mais a ação por destino, “porque se entendia que a ação tinha acabado com a era da grandeza nacional”<sup>137</sup>. Poderíamos dizer, para lembrar de uma expressão usada por Sérgio Buarque de Holanda em outro contexto, que os portugueses eram desterrados em sua própria terra<sup>138</sup>. O esquecimento do ser nacional permitia a desnacionalização do povo, o que fazia com que escritores como Ramalho Ortigão, Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Antero de Quental – e, antes deles, Almeida Garret – olhassem para Portugal como um país estranho<sup>139</sup>.

Eça de Queiroz deu a tônica dessa condição. Em um artigo um tanto quanto pessimista, possivelmente lido por seu principal amigo e interlocutor em Paris, Eça afirmou que Portugal era um país “traduzido do francês em vernáculo”<sup>140</sup>. “É evidente”, afirmou, “que há quarenta anos (...) Portugal está curvado sobre a carteira de escola, bem aplicado, com a ponta da língua de fora, fazendo a sua civilização, como um laborioso tema”<sup>141</sup>. E qual era o modelo? A França. Nessa missiva, o autor se defendeu da acusação de ser tachado de *afrancesado*, crítica que lhe era impingida por alguns periódicos portugueses. “Tenho sido acusado com azedume”, afirmou o escritor, “nos periódicos (...) de ser *estrangeirado*, *afrancesado*, e de concorrer, pela pena e pelo exemplo, para *desaportuguesar Portugal*”<sup>142</sup> (grifos do autor).

Eça entendia que sua obra havia sido um tanto *afrancesada*, não por uma razão intencional de sua parte, mas como a “melancólica” obra de uma nação que se desnacionalizava. Desde a mais tenra idade, Eça respirava a França: “em torno de mim, só havia a França”<sup>143</sup>. Em todas as áreas do conhecimento, o autor lamentava que somente havia se deparado com a cultura francesa: literatura de

---

<sup>137</sup> PRADO, Eduardo. Eça de Queiroz. In: PRADO, Coletâneas, op. cit., vol.1, p. 303-304.

<sup>138</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 31.

<sup>139</sup> PRADO, Eça..., op. cit., p. 312.

<sup>140</sup> QUEIROZ, Eça de. O “francesismo”. In: QUEIROZ, Cartas e outros escritos..., op. cit., p. 322.

<sup>141</sup> QUEIROZ, op. cit., p. 323.

<sup>142</sup> Ibid., p. 323.

<sup>143</sup> Ibid., p. 323.

cordel, direito natural, direito internacional, matemática, cirurgia, zoologia, teologia, botânica, química, “tudo francês!”. A denúncia de Eça foi uma maneira de tornar Portugal “consciente de si mesmo”<sup>144</sup>. O período era um renascimento do nacionalismo e tal atmosfera teria contribuído para esse reaportuguesamento de Portugal.

A Inglaterra teria sucedido Portugal nos mares e na grandeza imperial, o que feria, para usarmos uma linguagem psicanalítica, o narcisismo do *ser português*. Somente restava a Portugal olhar-se a si mesmo como tal. Portugal enquanto império era apenas um rastro, a hipertrofia de uma nostalgia que somente encontrava precedentes em um passado remoto. Tratava-se de uma terra que não habitava mais os mares. Nas palavras de Eduardo Lourenço, Portugal “tornou-se pequeno demais para seus sonhos”<sup>145</sup>.

Mas, no que corresponde ao pensamento do intelectual de que nos ocupamos principalmente, era a idéia de império apenas um rastro e a lembrança de um passado distante? Se os ingleses definiam a sua identidade através da expansão, para Portugal o efeito era oposto. Para aqueles intelectuais portugueses, tratava-se da ontologia da nação calcada na nostalgia de um passado imperial que explicitava a atrofia e a decadência do próprio império.

A leitura de uma visão cética da identidade nacional portuguesa em Eduardo Prado é parcialmente válida. O autor efetivamente reconhecia que Portugal havia passado por uma decadência, se comparado consigo mesmo e com a Inglaterra. Os restos do império se encontravam apenas em algumas colônias da África, onde os portugueses ainda tentavam salvar o que havia sobrado dos tempos de Camões<sup>146</sup>.

Seria possível, outrossim, notar uma inflexão no pensamento pradiano em relação à terra de Garret. Em época de “autonomia de cada povo”<sup>147</sup>, a tarefa de olhar-se a si mesmo como mesmo e não como outro era um imperativo categórico

---

<sup>144</sup> QUEIROZ, op.cit., p. 323.

<sup>145</sup> LOURENÇO, Eduardo. **A nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia**. Lisboa: Gradiva, 1999, p. 160.

<sup>146</sup> PRADO, Eça..., op. cit., p. 318-319.

<sup>147</sup> Ibid., p. 323.

para os intelectuais. Tal atitude teria sido tomada pelos portugueses, sobretudo através de Eça de Queiroz, de Oliveira Martins e outros tantos.

Portugal, nesse sentido, não era visto por Prado como uma nação que não deveria ser admirada, sobretudo porque se tratava de uma *comunidade imaginada* que ainda primava pela sua tradição, além de ser estritamente religiosa. Essas já seriam razões suficientes para o escritor brasileiro nutrir uma afeição pelo “torrão lusitano”. Além do mais, a situação de Portugal não deixava de ter certas relações com o Brasil. Em ambos os casos havia a idéia de uma perda de sentido do ser nacional, bem como uma crença de que o passado era mais rico e mais digno do que o presente. Se Portugal estava, através de Eça de Queiroz e de seus amigos, se reaportuguesando, tratava-se do Brasil se reabrasileirar: tornar-se o que ele era para continuar sendo. Nas duas situações a espera otimista estava indissociavelmente ligada ao tempo do retorno e da perenidade da tradição. Novamente deparamo-nos com aquela performatividade que constituía a temporalidade da nação através da ruptura, da perenidade, da linearidade e da reprodutibilidade. Retornar ao passado (um passado que não deixara de ser absolutamente português) para construir um futuro de progresso (com a cultura luso-brasileira) era perenizar duplamente Portugal e Brasil, bem como definir uma ruptura: de Portugal com seu passado recente e do Brasil com seu presente.

Em que pesem todas as alusões à decadência salientadas pela “geração de 70” e por Eduardo Prado, a idéia de ser nacional português sustentada pelo autor estava um pouco dissonante dos ares pessimistas que circulavam pela Península. Havia o reconhecimento da situação portuguesa como algo dramático. A tríade ontológica de Portugal – saudade, amor e tristeza – remetia para a nostalgia e para a rememoração de uma ausência que se fazia presente apenas como ruína. Mas falar de Portugal não era apenas falar dessa tríade.

Eduardo Prado entendia que em Portugal houvera aquele combate contra a imitação do estrangeiro, tarefa iniciada antes de Eça, de Ortigão e de Martins, através do historiador Alexandre Herculano na “reconstrução monumental de Portugal antigo”, paralelamente realizada na “poesia e no teatro pelo gênio de

Garret”<sup>148</sup>. Não obstante, havia mais nessa reconstrução nacional. Perguntamos: o que poderia haver de perene em Portugal, a glória de Portugal que exigia o padrão eterno almejado por Garret, que atravessasse sua história e fosse uma constante do seu caráter nacional, portanto, da sua identidade?

Primeiramente, a raça portuguesa. Não a raça em um sentido estritamente biológico, mas a raça enquanto qualidade moral perene do ser português. Tal como sugere Pereira, o sucesso histórico de uma raça dependia, para esses autores, “essencialmente da sua capacidade criadora, dos seus dotes psicomorais que se revelam sobretudo no contato com outras raças”<sup>149</sup>. Como sugeria Bomfim, a noção de raça “baseia-se não só nos traços anatômicos como nos caracteres psicológicos”<sup>150</sup>. Portanto, a raça era pensada não em uma identidade estritamente biológica, mas como predominantemente histórica e não circunscrita a si mesma<sup>151</sup>.

Para Eduardo Prado, os portugueses – e o Brasil era o maior exemplo – eram uma “raça conquistadora”<sup>152</sup>, que havia passado por naufrágios, por desafios que a própria natureza colocava. Nessa passagem duplamente exultante do ser nacional – do Brasil e de Portugal – eis o que afirmou Prado:

“Quem conhece a nossa história sabe que este fato, de enorme alcance na história da civilização do mundo, o da aclimatação da raça branca nos trópicos, não se deu no Brasil sem lutas, se dificuldades, que seriam insuperáveis, e que a raça imigrante nunca venceria, se fosse uma raça agrilhoada e entorpecida”<sup>153</sup>.

---

<sup>148</sup> PRADO, op. cit., p. 317.

<sup>149</sup> PEREIRA, Ana Leonor. Raças e história: imagens nas décadas finais de Oitocentos. **Revista de História das Idéias**. Coimbra, vol. 14, 1992, p. 351. Aqui, há um certo conflito em relação à concepção de raça. A possibilidade de mudanças raciais através da história e, por outro lado, sua permanência e imutabilidade em razão de sua dimensão física eram pontos que estavam em desacordo para aqueles intelectuais que postulavam tal conceito para explicar os rumos dos povos e das civilizações.

<sup>150</sup> BOMFIM, Manoel. **América Latina: males de origem**. [1905]. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 174.

<sup>151</sup> A miscibilidade da raça portuguesa teria efeitos significativos na construção étnica da identidade nacional do Brasil, como investigamos no capítulo quatro.

<sup>152</sup> PRADO, Eduardo. Discurso no Instituto Histórico de São Paulo. [1898]. In: Coletâneas, vol.3..., op. cit., p. 136.

<sup>153</sup> PRADO, Eduardo. O Dr. Barreto e a ciência. [1901]. In: PRADO, Coletâneas, vol.4..., op. cit. p. 174.

Longe de ser um povo pusilânime, ou *agrilhado* e *entorpecido*, os portugueses eram dotados daquele mesmo espírito desbravador que marcava a identidade imperial da Inglaterra. Ainda mais: havia uma diferença substancial entre os anglo-saxões e os ibéricos, precisamente entre Inglaterra e Portugal.

Abordar o sucesso de Portugal na sua colonização sem antecipar uma referência ao Brasil seria uma tarefa demasiadamente difícil. Onde entrava o mesmo e o outro no pensamento de Prado, nessa articulação entre exterior e interior constitutivo da nação? Quais eram os limites que demarcavam o ser nessas mobilidades transgressivas dos limites representacionais da nação?

A sobrelevação do devir – o pathos de eternidade – em Portugal foi a forma como os lusitanos exerceram o processo de colonização. Ora, se aqui residia um elemento de perpetuidade da contribuição portuguesa na *civilização ocidental*, ou seja, a forma como foi realizada a colonização, o que poderia ser permanente para a glória do ser nacional português se não o principal resultado dessa colonização? Dessa maneira, o que era eterno na história portuguesa era nada menos do que o Brasil. Eis a conformação de um dis-curso de exaltação do ser nacional no qual o exterior constitutivo do Brasil era duplamente o seu outro e o seu mesmo<sup>154</sup>.

O autor via em Portugal uma nação amiga, capaz de esquecer dissabores passados para manter as relações de amizade com o Brasil<sup>155</sup>. O tempo de promessa através do esquecimento para a construção de um futuro de novas relações sem o trauma da independência do Brasil não parecia, contudo, estar plenamente garantido. Em ambos os lados do Atlântico, as formas como a filiação entre Brasil e Portugal foram reelaboradas depois do processo de independência brasileira foram consideráveis<sup>156</sup>.

Tomando o Brasil como modelo, Eduardo Prado via Portugal como uma nação criadora de nações, diferente daqueles sujeitos nacionais que exerciam seu domínio sobre o mundo, escravizando-o. Portugal, pelo contrário, não criava

---

<sup>154</sup> Essa questão foi trabalhada de modo introdutório em: ARMANI, Carlos. Imagi-nação e identidades. In: **Anais do V Congresso Internacional de Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre: PUCRS Virtual, 2003, p. 9.

<sup>155</sup> PRADO, Eduardo. Diplomacia. [1896]. In: PRADO, Coletâneas, vol.2..., op. cit., p. 251.

<sup>156</sup> Ver, a esse respeito, o estudo de Serpa: SERPA, Élio. Portugal no Brasil: a escrita dos irmãos desavindos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 20, n.39, p. 81-114, 2000.

“vastas feitorias” em forma de países, mas nações<sup>157</sup>. Tais idéias acerca da identidade nacional tinham dois endereços certos: o Brasil, como uma maneira narcísica de auto-glorificação da nação, uma poética do espaço tropical, para falarmos a linguagem bachelardiana, e a Inglaterra, como uma forma de denunciar suas práticas de dominação exercidas nas colônias, “ação mais ou menos violenta, para a qual a nossa hipocrisia achou esse eufemismo do verbo colonizar”<sup>158</sup>.

Ao mencionar Portugal e Inglaterra como dois sujeitos nacionais, é importante compararmos suas formas de colonização para percebermos o quanto a glorificação de Portugal era, também, o engrandecimento do Brasil e um afastamento do modelo britânico. Não, evidentemente, do Brasil republicano, que zombava do país irmão, mas de um Brasil efetivo muitas vezes com-fundido com o Brasil monárquico.

Eduardo Prado não estava muito à vontade com os desdobramentos da colonização européia. Se havia, em seu pensamento, uma exaltação da Inglaterra enquanto domínio imperial, havia simultaneamente uma delação dessas práticas levadas a efeito não somente pela nação vitoriana, mas pela Europa como sujeito da ação política internacional. A própria dicotomia civilização/selvageria foi colocada novamente em relevo, dessa vez para ressaltar as ações demasiadamente violentas da civilização:

“A história nos ensina, e isso é uma coisa que muito deve diminuir o orgulho da nossa superioridade em relação ao selvagem, que uma razão civilizada, em contato com uma raça bárbara e inferior, revela singulares e inesperados instintos de ferocidade”<sup>159</sup>.

Esses “singulares instintos de ferocidade” que a civilização promovia não eram uma forma de glorificar a colonização; pelo contrário, havia um forte apelo crítico contra algumas das principais colônias européias, ao deixar os instintos que a civilização desenvolvia de lado ou acima de seu aspecto racional<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> PRADO, Diplomacia..., op. cit., p. 69.

<sup>158</sup> PRADO, Eduardo. Conferência. [1896]. In: PRADO, Coletâneas, vol.4..., op.cit., p. 67.

<sup>159</sup> PRADO, op. cit., p. 61.

<sup>160</sup> Mais tarde, nos anos 30, Freud e alguns psicanalistas dedicaram uma atenção especial ao que eles consideravam o abandono da razão em tempos de pulsão de morte e de grandes desilusões.

Nesse sentido, não era somente a Inglaterra a responsável pela difusão do *ser* europeu pelo mundo. Notemos que ainda estamos tratando de sujeitos nacionais deslizando no seu ser. Desse modo, cabe a pergunta: quais eram esses sujeitos nacionais cujas ações pelo mundo manifestavam aqueles instintos de ferocidade da própria civilização?

O autor, na sua exaltação de Portugal (e, em certo sentido, da Espanha<sup>161</sup>), entendia haver atrocidades maiores no tempo presente do que no século XVI, quando os portugueses e os espanhóis constituíram seus impérios<sup>162</sup>. Pior é que, diferentemente do século XVI, agora havia as “razões científicas” que poderiam diminuir a “responsabilidade e a culpa dos criminosos”<sup>163</sup>. Haveria uma enfermidade mental que explicaria, portanto, os “crimes praticados pelos civilizados contra os selvagens”<sup>164</sup>. Para Prado:

“O que é certo, porém, é que sempre se tem falado nesse pretense estado mórbido, todas as vezes que, ao voltar da África, alguma expedição [quer] liquidar, na imprensa européia, a verdade sobre os crimes das expedições africanas dos “Stanley, dos Peteis e dos Segonzas”<sup>165</sup>.

Os três nomes citados foram escolhidos pelo próprio autor para indicar que “ingleses, alemães e franceses, filhos das três principais potências civilizadas da Europa de hoje, têm sido réus de crimes iguais àqueles que nos horrorizam na história da conquista da América”<sup>166</sup>. Aqui, os europeus peninsulares eram colocados em pé de igualdade com ingleses, alemães e franceses. Nesse espaço de denúncia das práticas de conquista perpetradas pela Europa Ocidental em sua totalidade, parecia que Portugal não estava excluído. Isso quer dizer que, apesar de Portugal estar no cerne do modelo civilizacional europeu – ou talvez em razão disso –, ele havia cometido também atos de brutalidade e selvageria no seu processo de conquista. Não obstante, poderíamos dizer que tal predicado

---

Ver: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1991; ALEXANDER, Franz. **Our age of unreason**. New York: Lippincott Company, 1942.

<sup>161</sup> Como a idéia de Espanha ocupou um espaço menor nas obras de Eduardo Prado, ela é investigada no capítulo seguinte, quando tratamos de investigar a idéia de América Hispânica no pensamento do autor.

<sup>162</sup> PRADO, op.cit., p. 61.

<sup>163</sup> Ibid., p. 61.

<sup>164</sup> Ibid., p.61.

<sup>165</sup> Ibid., p. 61-62.

<sup>166</sup> Ibid., p. 62.

português era apenas um hiato na imaginação do autor, atenuado porque, ao contrário daquelas nações, Portugal era católico.

Além da admiração pela raça portuguesa, Eduardo Prado chamava a atenção para o fato de que Portugal – e Espanha também – eram católicos. A superioridade de Portugal residia, portanto, na crença católica que, diferentemente da protestante, postulava a salvação pelas obras, e não simplesmente pela fé: “vimos que os protestantes do século de Lutero tinham a convicção de que as boas obras praticadas nessa vida de nada serviam para a felicidade da outra”<sup>167</sup>. Se a doutrina da justificação pela fé sustentava o credo protestante, esse mesmo credo não poderia ser útil para um processo de colonização ser bem-sucedido, na medida em que, nas convicções do autor, a obra era fundamental para que o processo de expansão ocorresse tal como prescrevia o “método católico”<sup>168</sup>.

O que significava esse método católico? Havia, para o intérprete, três métodos de colonizar: O primeiro deles consistia na destruição dos primeiros ocupadores do solo, método empregado por espanhóis (no século XVI), norte-americanos e ingleses – notemos a exclusão de Portugal desse primeiro princípio de ação e a inclusão de sua irmã peninsular, a Espanha; um segundo, fundado no método mercantil, “onde o europeu engana pelo dolo e pela astúcia, desmoraliza pelos seus costumes, envenena pelo álcool ou pelo ópio, contamina e mata, pelas suas doenças, as populações nativas”<sup>169</sup>, cujos representantes eram Inglaterra e, sobretudo, Holanda.

O terceiro método – e aqui entrava o papel de Portugal (e mesmo, de modo menos preciso, da Espanha) como nação fundadora de nações – era o método católico, tendo o Brasil e a América Latina como seus principais exemplos. O que implicava tal método, sobretudo comparado com os dois primeiros? Como Portugal, enquanto sujeito nacional aparecia nesse método de colonização?

Para o escritor, todos aqueles que estudavam a história da colonização sabiam que os espanhóis, e mais ainda os portugueses, foram “os europeus que

---

<sup>167</sup> PRADO, *op.cit.*, p. 63.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 68.

mais e melhor” se aliaram “às diferentes raças que eles têm encontrado pela terra, na sua missão de descobridores e povoadores do mundo”<sup>170</sup>.

A miscibilidade empregada pelos portugueses não ocorria no caso dos ingleses e dos holandeses nas regiões equatoriais, que mandavam seus filhos desde cedo estudar na Europa, como uma forma de não fenecer “como flores, na estufa mortal de um clima abrasador”<sup>171</sup>. Como uma raça desse tipo poderia florescer nas regiões tropicais e equatoriais, “hoje ocupadas na América pela fusão do sangue ibérico com o sangue índio e africano”<sup>172</sup>?

Contra aqueles que acreditavam ser a colonização ibérica na América um fracasso – idéia combatida contundentemente na sua obra mais conhecida, *A ilusão americana* –, e que uma suposta colonização holandesa seria melhor sucedida, Eduardo Prado afirmou que se os holandeses viessem a ser senhores do Brasil, “esta terra seria uma vasta feitoria, organizada com método, com ordem, com energia, talvez, mas seria uma colônia em que uns poucos brancos seriam tiranos de milhões de índios e de negros”<sup>173</sup>. Com a colonização *portuguesa e católica*, continuou o autor, “viemos a ser, com todas as nossas fraquezas, com todas as nossas reais ou pretensas desvantagens étnicas, viemos a ser nós mesmos, isto é, uma nação e um povo!”<sup>174</sup>.

Essa diferença era substancial para Prado, que fazia efetivamente o elogio da colonização do Brasil. Se essa colonização implicava um matricídio do Brasil em relação a Portugal, esse mesmo “crime” contra a nação seria obra de Portugal. Onde começava o Brasil e terminava Portugal no pensamento do autor? Enfim, como delimitar, precisamente, as fronteiras conceituais entre exterior e interior, entre colonizador e colonizado, entre inclusão e exclusão da nação nesse caso?

Mesmo na idéia de decadência portuguesa havia uma proximidade ao Brasil. No caso da autodeterminação nacional, a colonização portuguesa somente teria contribuído para a construção de nações. Nesse sentido, o destino imperial português consistiria tanto no reconhecimento de seus limites – ou seja, a

---

<sup>170</sup> PRADO, op.cit., p. 70.

<sup>171</sup> Ibid., p. 71.

<sup>172</sup> Ibid., p. 70.

<sup>173</sup> Ibid., p. 69.

<sup>174</sup> Ibid., p. 70.

decadência – como na criação de nações. Na verdade, tais dimensões do ser nacional português estavam profundamente imbricadas. Por quê?

Havia uma questão crucial acerca da idéia de colonização católica. É importante não subestimar tal diferença entre católicos e protestantes no pensamento de Eduardo Prado, entre a idéia da justificação pelas obras, e a idéia de justificação pela fé na colonização do Novo Mundo, posto que o fato do *ser português* ter seus limites – o que implicava a decadência – somente ocorria porque a sua imposição não era o triunfo inesgotável da subjetividade, como acontecia com a mania de conquista britânica e a construção de uma identidade imperial que suprimia as fronteiras e potencialmente dissolveria a civilização, mas a determinação de impedimentos que implicava a construção de novas subjetividades, ou seja, de novas nações. Somente a fé não constituiria uma nação, que dependia de uma razão prática como a obra. Neste caso, a dimensão da obra em termos culturais tinha uma importância significativa, posto que ela demandava, no *ser cristão português*, a idéia de sacrifício e de heroísmo: Portugal era decadente porque sacrificara a si mesmo na sua obra heróica de colonização do Novo Mundo. Poderia haver dimensão mais cristã do que o sacrifício e o heroísmo, o martírio do auto-sacrifício para que surgisse uma nova nação? Em nenhum momento a relação ruptura-perenidade se estabeleceu de modo tão unívoco em termos de demarcação da ontologia da nação quanto nesse caso.

A idéia de uma autodoação – que, de resto, tinha a sua história vinculada ao pensamento do historiador Alexandre Herculano<sup>175</sup> – do sacrifício de si mesmo foi notável em uma passagem da polêmica que Prado travou com o médico positivista Pereira Barreto:

“Não nos podemos comparar com o que a raça anglo-saxônica tem criado nos trópicos, porque só Portugal e só a Espanha conseguiram criar neles nacionalidades, esforço gigantesco, desproporcionado às suas forças, feito admirável, no qual gastaram o melhor do seu sangue, num esforço parturiente de uma gloriosa maternidade fenomenal que, para sempre, esgotou e anemizou aquelas duas criadoras de povos”<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> CATROGA, Fernando. Alexandre Herculano e o historicismo romântico. In: TORRALBA, Luis Reis, CATROGA, Fernando, MENDES, Amado. **História da história em Portugal nos séculos XIX e XX**. Lisboa: Temas & Debates, 1998, p. 94.

<sup>176</sup> PRADO, O Dr. Barreto..., op.cit, p. 170.

Concluiu o autor: “nos trópicos, a raça anglo-saxônica tem formado colônias de exploração mercantil, mas não nações”<sup>177</sup>.

Essa seria a condição permanente de Portugal na história: um império fundador de nações. Portanto, a grandeza de Portugal se estendia para as suas criações como mãe – já que Prado usou metáforas maternas, como o “esforço parturiente” e a “gloriosa maternidade fenomenal” para expressar a relação de afeto entre Portugal e Brasil<sup>178</sup>. A idéia de decadência era, nessas condições, relativizada, posto que a decadência antes doação, sacrifício, santificação e heroísmo, do que propriamente o enfraquecimento de uma raça. A ruptura que se estabelecia com Portugal permitia a criação da nação, a fenda que exultava a mãe, o finito que gerava o eterno, a morte que dava vida, o colonizador que gerava nações, mantendo assim – mesmo com o corte sacrificante, sangue gasto, para usar a metáfora do autor – uma relação de continuidade que se perpetuou no filho cuja independência nacional se efetivou graças ao esgotamento da mãe.

Eça de Queiroz escreveu sobre Eduardo Prado em um texto que se encontra tanto nas *Coletâneas* quanto nas *Notas contemporâneas* de Eça. Nas palavras do escritor português: “também o culto do passado se revela, em Eduardo Prado, pelo seu carinho quase filial ao velho torrão lusitano”<sup>179</sup>. Eça ia mais longe, afirmando que poucos portugueses “amarão Portugal com um amor tão inteligente e crítico”<sup>180</sup>. O autor brasileiro seria um otimista em relação a Portugal, “não de um otimismo indulgente e bonacheirão”, mas de um “otimismo raciocinado, deduzido da História”<sup>181</sup>. Eça parecia entender bem essa duplicidade da exaltação de Portugal no dis-curso de seu amigo. Ao manter a relação filial Portugal-Brasil – era em Portugal que Prado encontrava “os moldes ancestrais do

---

<sup>177</sup> PRADO, op.cit., p. 171.

<sup>178</sup> Há, indubitavelmente, uma questão interessante aqui. Como sabemos, no Brasil de fins do século XIX, havia uma predominância do gênero masculino nas produções intelectuais. Não obstante, Eduardo Prado fez uso de metáforas que remetiam para o feminino. O papel (de auto-doação) de Portugal não era o de pai de nações, mas de mãe. Rego sugere inclusive que haveria uma relação edípica entre Prado e sua mãe, que se tornou uma espécie de matriarca na sociedade patriarcal brasileira. Ver: REGO, op.cit.

<sup>179</sup> QUEIROZ, Eça de. Eduardo Prado. [1898]. In: *Notas...*, op.cit., p. 478-479.

<sup>180</sup> Ibid., p. 479-480

<sup>181</sup> Ibid., p. 479-480.

seu Brasil”<sup>182</sup> – mantinha-se, também, uma afeição de Portugal que era “o complemento natural do seu amor pelo Brasil”<sup>183</sup>.

Se nas idéias pradianas acerca da Inglaterra havia uma rasura na representação do ser britânico, algo que oscilava entre a admiração e o temor, o desejo e a repulsa, o ser e o devir, na imagi-nação de Portugal tal configuração identitária tornou-se ainda mais complexa pela presença de uma construção que envolvia diversos *eus nacionais* sem se esgotar em um sistema de representações unívoco, que deslizava por meio das idéias que tinham mobilidade e historicidade próprias no interior das representações. No caso português, era não somente a alteridade Brasil/Portugal enquanto colonizador e colonizado que se apresentava, mas também, a relação colonizador subalterno/colonizador soberano entre Portugal e Inglaterra. Nessas circunstâncias, a dicotomia civilização versus selvageria cedeu lugar a outra, entre colonizador e colonizado, na relação entre Portugal e Brasil, Portugal e Inglaterra, Brasil e Inglaterra e Portugal-Brasil-Inglaterra, o que formava uma articulação e um deslocamento entre esses pólos contraditórios e conciliadores no próprio cerne da identidade da nação no pensamento de Eduardo Prado. Tratava-se de uma abertura contextual como temporalidade, a qualidade circunstancial dos conceitos da nação.

Vivia-se em um período denso em termos de sistemas de representação conceituais, o que dificultava, se não impossibilitava, pensar a formação de um pensamento identitário homogêneo, que pudesse ser efetivamente a re-apresentação como simples presença da nação. Significa dizer que a construção de um pensamento que se dava na sombra e na substância, não pode ser concebido como uma totalidade e como o triunfo da identidade. Os conceitos tornam-se demasiadamente flexíveis, móveis e frouxos, e se deslocam constantemente de seu eixo de significação. Trata-se, muito mais, não de representações da nação construídas por grupos sociais nos seus embates e confrontos, mas uma mobilidade que se constitui no próprio processo de significação da identidade e da diferença. Por mais vinculadas que as polêmicas

---

<sup>182</sup> QUEIROZ, op.cit., p. 480.

<sup>183</sup> Ibid., p. 480.

de *fin-de-siècle* estivessem a uma suposta historicidade do social, o social, no seu sentido estrito, não era suficiente para demarcar a historicidade das próprias idéias nesse não-reposo da temporalidade que rompia com a identidade.

Não afirmamos, nessas frases, que estejamos assumindo uma postura de autonomia da linguagem a fim de buscar sua matriz ontológica. Reconhecemos que as idéias em torno da nação elaboradas por Prado, Nabuco, Eça, Araripe, entre outros, tinham um enraizamento social que não era dicotômico em relação à linguagem. Não obstante, afirmar que o pensamento dos intelectuais brasileiros daquele período seguia rigorosamente tal raiz seria o mesmo que postular um condicionamento social demasiadamente substancialista de pouco proveito em um trabalho que reivindica a historicidade das idéias. A ossatura teórica dessa tese não é a monótona uniformidade que aparece na identidade, mas sim, para retomarmos Heidegger, a dimensão relacional dessa identidade ou, ainda parafraseando o filósofo, a pergunta pelo ser que se converte em enigma<sup>184</sup>.

Por fim, uma palavra sobre a questão do pós-colonial na cultura luso-brasileira e sua relação com o pensamento da identidade e da temporalidade em Eduardo Prado e, portanto, com o que até o presente momento apresentamos nesta tese.

O sociólogo Boaventura de Sousa Santos sugere uma plasticidade nos estudos pós-coloniais das nações de língua portuguesa, ao levar em consideração sua dimensão movediça em relação às dicotomias que conformam os estudos da nação e o colonialismo, tais como natureza e cultura, civilização e selvageria, colonizador e colonizado. Enfim, uma série de dicotomias e binarismos conceituais que são solapados e/ou deslocados de seus eixos de significação.

De acordo com o autor, o pós-colonialismo deve ser entendido em dois sentidos principais: como um período histórico que sucede a independência das colônias e como um conjunto de práticas e discursos que desconstroem a narrativa colonial tal como escrita pelo colonizador, e tentam deslocá-la pelas

---

<sup>184</sup> HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 179.

narrativas escritas do ponto de vista do colonizado<sup>185</sup>. Para o autor, tal binarismo ou mesmo o seu rompimento é insuficiente para apreender a especificidade da condição pós-colonial nos países de língua portuguesa, onde a chamada cultura de fronteira é aquela que predomina nas suas relações. Basta citar o caso do Brasil e de Portugal, onde a relação colonizador-colonizado foi invertida em algumas ocasiões, como na transferência da Corte Portuguesa para o Brasil e, portanto, da metrópole para a colônia quando da invasão napoleônica em Portugal em 1808<sup>186</sup>.

A questão que surge, diante da idéia sedutora de uma hermenêutica diatópica proposta por Santos é que, no caso das *comunidades imaginadas* envolvidas no processo de construção da identidade nacional de que tratamos, eram várias as modalidades de significação que se articulavam para produzir as imagens cindidas da nação. Era o caso, por exemplo, do pensamento de Eduardo Prado e de seus interlocutores, não somente da relação Brasil-Portugal, mas da relação Brasil-Inglaterra, Portugal-Inglaterra, Portugal-Brasil-Inglaterra, bem como América Hispânica e América do Norte na circunstância de significação que envolvia essas *comunidades*. Entendemos, portanto, que as lógicas de constituição das identidades nacionais no Brasil de fins do século esbarravam em outras diferenças que não se sedimentavam naquelas demarcadas pelas culturas de língua portuguesa.

Nesse sentido, muito mais do que uma hermenêutica diatópica, sugerimos uma hermenêutica heterotópica<sup>187</sup>, que demarca sua posição na cadeia de significação sem se esgotar, em nenhum momento, em qualquer dialética que supostamente a leve a um estágio superior. Trata-se, tal como pensado pelo

---

<sup>185</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Between Prospero and Caliban. **Luso-Brazilian Review**. Madison, n. 39, v.2, 2002, p. 13. No original: "Postcolonialism must be understood in two main senses. The first one concerns a historical period that succeeds the independence of the colonies. The second one is a set of (mainly performative) practices and discourses that deconstruct the colonial narrative as written by the colonizer, and try to replace it by narratives written from the point of view of the colonized".

<sup>186</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1996.

<sup>187</sup> Segundo Martins, a idéia de heterotopia envolve a compreensão do outro no mesmo, uma espécie de reinvenção do novo no próprio local. Ver: MARTINS, Rui Cunha. O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira na era da sua reprodutibilidade icônica. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n.59, p. 37-63, fev. 2001.

próprio Santos (ao se referir à diatopia) de uma zona fronteiriça onde ocorrem constantemente “negociações de sentido” e “jogos de polissemia”<sup>188</sup>. Mas tal zona não se exaure em uma contradição entre a diferenciação da cultura do território nacional face ao exterior e a promoção da homogeneidade cultural no interior do território nacional<sup>189</sup>. Homogeneidade e diferenciação acontecem simultaneamente nas fronteiras externas e internas da nação em suas polissêmicas e distintas, mas nem sempre claras identidades.

A lógica da errância empírica sugere uma heterotopia, um deslocamento constante do conceito e da representação que rasurava a própria plausibilidade de pensá-la como totalidade e essência daquilo que era ausente. A hermenêutica heterotópica tem a ver com aquela temporalidade da negociação/tradução da qual fala Bhabha, em que cada posição é sempre um processo de tradução e de transferência de sentido<sup>190</sup>.

A proposta de uma temporalidade disruptiva enquanto heterotopia desafia, como sugere Bhabha, “nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo passado originário mantido vivo na tradição nacional do povo”<sup>191</sup>. A hermenêutica diatópica, tal como preconizada por Santos, ao querer demarcar um espaço privilegiado para os países de língua portuguesa – como se a diatopia enquanto relação radical de identidade/diferença fosse uma especificidade desses países, posição com a qual não estamos de acordo – padece de um fundo de etnocentrismo, senão de lusocentrismo.

De uma certa maneira, Santos parece ainda estar preso a um paradigma que insiste em manter a relação filial entre Portugal e os países de língua portuguesa como um modo de sustentar uma grandeza cultural formada uniformemente e sem precedentes em outros circuitos culturais para se contrapor aos processos de globalização da cultura na contemporaneidade. Ora, se o que questionamos em Santos é esse encastelamento no contexto lusófono, cabe

---

<sup>188</sup> SANTOS, Pela mão..., op. cit., p. 135.

<sup>189</sup> Ibid., p. 151.

<sup>190</sup> BHABHA, op. cit., p. 52-53.

<sup>191</sup> Ibid., p. 53.

justificar uma temporalidade contextual mais expansiva, em que sua proposta diatópica se torna, no mínimo, insuficiente.

Portanto, compreendemos que chegamos em um estágio da tese que o outro do outro/mesmo do Brasil transborda conceitualmente nas suas exterioridades constitutivas. As Américas, nesse sentido, tornaram-se outras ontologias que se articulavam às idéias de identidade nacional construídas por Eduardo Prado em suas representações circunstanciais do ser da nação. É para essas identidades e diferenças da nação e para os processos de construção de seus significados que nos direcionamos no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 3 - AINDA O EXTERIOR CONSTITUVO COMO HORIZONTE DE SIGNIFICAÇÃO DA NAÇÃO: AS AMÉRICAS

### 3.1 – Preâmbulo

No capítulo anterior investigamos aqueles exteriores constitutivos da nação que faziam parte do *Velho Mundo*, ou seja, daquele conjunto de *comunidades imaginadas* que ocupavam ontologicamente as fronteiras da Europa, fronteiras supostamente menos móveis diante do novo que se apresentava no outro lado do Atlântico. Tais fronteiras não estavam circunscritas a uma dimensão física apenas; eram, muito mais, fronteiras que demarcavam a ação dos sujeitos nacionais europeus e, nesse sentido, fronteiras que criavam a própria autonomia (ou não) das nações. Em resumo: fronteiras enquanto metáforas<sup>1</sup>, nas quais o limite era um dispositivo dis-cursivo de inclusão e exclusão do outro da nação.

Nesse capítulo, examinamos o que é mais um outro do Brasil no *pólemos* constitutivo de sua identidade e de sua diferença: as Américas. Trata-se de investigar, na ontologia circunstancial da nação, as idéias de América Hispânica e de América Inglesa construídas por Eduardo Prado e seus interlocutores.

A exemplo do que ocorre com a *Europa* em termos de demarcação das fronteiras conceituais, o mesmo acontece em relação às Américas: a tensão entre a universalidade do conceito e a diferença. De quais “Américas” estamos falando, quando está em questão o pensamento dos intelectuais de fins do século? América Portuguesa, América Ibérica, América Anglo-Saxônica, América Hispânica, América Latina, América do Sul, América Central, América do Norte? Se a pluralidade de significados da *Europa* era a realidade do espaço aberto que se traduzia em um imperativo da alteridade para a expressão identidade<sup>2</sup>, essa mesma realidade não poderia ser recusada quando se tratava das Américas. Talvez estejamos frente a um exterior constitutivo ainda mais movediço do que aquele referido anteriormente.

---

<sup>1</sup> Ver: MARTINS, Rui Cunha. O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira na era de sua reprodutibilidade icônica. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, n.59, p. 37-63, fev. 2001.

<sup>2</sup> Fizemos essa citação no capítulo anterior: ver o capítulo 2, página 109.

Joaquim Nabuco, ao fazer a comparação entre essas constitutividades da nação, disse que “nós”, os brasileiros, “pertencemos à América pelo sedimento novo, flutuante do nosso espírito, e à Europa, por suas camadas estratificadas”<sup>3</sup>. A julgar pelo escritor brasileiro, os predicados mais móveis da identidade se encontravam no lado de cá do Atlântico, onde a realidade do novo era um imperativo da própria identificação nacional.

Elaborar uma divisão acerca das Américas no pensamento de Eduardo Prado exige uma postura metodológica similar àquela utilizada no capítulo anterior, não somente pela importância que as Américas tinham em seu pensamento, mas também pela necessidade de mapearmos sua fissão em duas Américas: a América Anglo-Saxônica e a América Hispânica. Nos dois casos, o que podemos inferir *a priori* é que havia a definição de duas subjetividades que traçavam a temporalidade das *Américas* em seu pensamento. Trata-se de investigar, por um lado, as idéias sobre os Estados Unidos na condição de consubstanciação da América Inglesa e, por outro, dos diversos sujeitos nacionais deslizantes que configuravam a América Hispânica, ambos diferentes da América que falava português, ou seja, do Brasil.

A exigência de um capítulo sobre as Américas se impõe também porque durante o período investigado na tese, cada vez mais se realizavam discussões acerca da parte da América na civilização, para usarmos a expressão de uma conferência proferida por Joaquim Nabuco em 1909<sup>4</sup>. Se até os anos 70 e 80 do século XIX a discussão em torno da identidade nacional no Brasil era predominantemente relacionada com a Europa, mais especificamente com Portugal, Inglaterra e França, a virada do século demarcou um momento de turbulência em que a circunscrição fronteiriça àquelas escalas identitárias tornou-se insuficiente para dar conta do problema da identidade nacional que se passou a pensar no Brasil. Além da Europa, as Américas, tanto Latina quanto Anglo-Saxônica, estavam na agenda dos debates dos intelectuais que tinham em mente estabelecer uma ontologia da nação.

---

<sup>3</sup> NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. [1895]. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 39.

<sup>4</sup> NABUCO, Joaquim. A parte da América na civilização. [1909]. In: **Pensamentos soltos, Camões e assuntos americanos**. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1949, p. 1949.

O capítulo foi dividido em três partes: na primeira, apresentamos algumas idéias de América como uma possibilidade conceitual; na segunda parte, investigamos as idéias de América Hispânica desenvolvidas por Eduardo Prado. Além dele, outros intelectuais importantes para a definição da *Hispano-América* são relacionados, como José Enrique Rodó e Carlos Bunge; a parte final desse capítulo é voltada para o esforço de compreensão das idéias de América Anglo-Saxônica em Eduardo Prado, em especial seu pensamento a respeito dos Estados Unidos enquanto sujeito da *British America*. Como um *alter* do pensamento do autor, apresentamos igualmente algumas idéias do historiador norte-americano Frederic Jackson Turner, que escreveu um dos seus principais artigos – *The significance of the frontier in the American history* – em 1893, curiosamente no mesmo ano em que Prado lançou *A ilusão americana*, que bem poderia ser um escrito de ataque ao pensamento de Turner.

### 3.2 – A idéia de América

Quando o médico e historiador Manoel Bomfim escreveu, em 1903, *América Latina: males de origem*, ele dedicou seu trabalho ao estado onde havia nascido: Sergipe. Tal dedicatória não causaria surpresa para o leitor se ela não fosse complementada pelo seguinte predicado: “ao pedaço de terra americana em que nasci”<sup>5</sup>. Manoel Bomfim foi um dos primeiros autores a sistematizar a idéia de que o Brasil deveria ser compreendido não isoladamente, mas em relação com a América Latina em sua totalidade.

Esse critério de identificação do Brasil com a América Latina estava atrelado não somente a uma necessidade de limitação identitária entre América e Europa, mas também em relação às duas Américas. O pensamento de Bomfim expressava, entre outros dos seus contemporâneos, uma compreensão dos problemas nos trópicos a partir de uma perspectiva cuja esfera de demarcação fronteiriça era a América Latina como horizonte de interpretação da própria identidade. A construção de uma identidade latino-americana não era uma

---

<sup>5</sup> BOMFIM, Manoel. **América Latina: males de origem**. [1905]. São Paulo: Topbooks, 2005, p. 7.

novidade entre os hispano-americanos, que já contavam com autores como José Martí e Sarmiento para definir essa totalidade representacional que significava a *Hispano-América*<sup>6</sup>.

Falar nas Américas é evocar o *Novo Mundo*, aquele mesmo que serviu para demarcar a Europa como *Velha* e que, durante longo período, esteve entre as grandes utopias e ilusões dos homens europeus<sup>7</sup>. Afinal, como sugeria o próprio Eduardo Prado, depois da descoberta da América, “ficou o gênero humano sabendo que, ao oeste da Europa, além do Oceano tenebroso, havia outro mundo”<sup>8</sup>. Não somente havia outro mundo, como esse outro invadiria as discussões dicotômicas sobre civilização (ou cultura) e natureza pelos próximos três séculos.

Dicotomia que acompanhou pensadores nos dois lados do Atlântico desde o descobrimento da América pelos europeus, o *Velho* e o *Novo* eram partes de uma “mentalidade esquematizante e apaixonada, abstrata e polêmica, ora contra o Velho, ora contra o Novo Mundo”<sup>9</sup>. Buffon, Kant, Montesquieu, Hume, Humboldt, Goethe, De Pauw, Hegel e muitos outros estiveram no meio dessa disputa que ora denegria a condição da América, ora a exaltava como um continente promissor.

Buffon, no século XVIII, foi um dos principais difamadores do novo continente. Ele entendia que a América era débil e imatura, o “Ocidente ainda informe”, de uma natureza hostil cujas forças virgens não foram vencidas nem submetidas em seu benefício<sup>10</sup>. Significava dizer que a natureza americana era débil porque o homem não a havia dominado, pela razão de ser “inerte no amor e assemelhado aos animais de sangue frio, mais próximo da natureza aquática e putrefata do Continente”<sup>11</sup>. Buffon considerava o continente americano imaturo, e o homem “afeto a deficiências que, sem obstruir-lhe a adaptação ao ambiente,

---

<sup>6</sup> CARVALHO, Eugenio. **Idéias e identidade na América: quatro visões**. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/anphiac/anais/encontro3/ensaio7>>, Acesso em 05 de outubro de 2006.

<sup>7</sup> CANCELLI, Elisabeth. A América do desejo: pesadelo, exotismo e sonho. **História**. São Paulo, n.23, (1-2), 2004, p.111-112.

<sup>8</sup> PRADO, Eduardo. O catolicismo, a Companhia de Jesus e a colonização do *Novo Mundo*. [1896]. In: **Coletâneas**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, vol. 4, 1906, p. 14.

<sup>9</sup> GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p.17.

<sup>10</sup> GERBI, op. cit., p. 20-21.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 23.

tornam infinitamente difícil que ele adapte o ambiente a si, domine-o e modifique-o”<sup>12</sup>. Nesse sentido, a América nada mais era do que a natureza como tal, ou seja, na dicotomia natureza (o não-humano) versus cultura (o humano)<sup>13</sup>, a predominância da primeira em detrimento da segunda.

Um século depois, Hegel retomou essa mesma idéia no seu grande sistema filosófico. Sua história universal foi dividida em quatro mundos, a saber, o mundo oriental, o mundo grego, o mundo romano e o mundo germânico. O princípio da evolução envolvia uma determinação interior, que encontrava a sua existência real no espírito (o sentido ou a razão), tendo a história universal como o seu palco, propriedade e campo de sua realização<sup>14</sup>.

Para Hegel, a história representava a marcha gradual da evolução (o avanço do mais imperfeito, que já teria um germe de perfeição, para o mais perfeito) e do princípio cujo conteúdo era a consciência da liberdade. A história universal era o progresso da consciência do espírito no tocante à sua liberdade e à realização efetiva de tal consciência<sup>15</sup>. Nesse progresso, que era gradativo, havia uma série de determinações mais amplas de liberdade, sendo que cada um dos níveis era diverso do outro, tendo o seu princípio definido e característico, princípio que era, na história, a determinação do espírito particular de um povo<sup>16</sup>. De acordo com o filósofo:

“É nela [na história] que se expressam concretamente todas as facetas da consciência e do querer, da realidade total desse povo. É na história que uma nação encontra o cunho comum de sua religião, de sua constituição política, de sua moralidade objetiva, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, arte e habilidade técnica. Essas particularidades devem ser estudadas segundo esse caráter geral do princípio próprio de um povo e vice-versa: no fato que a história apresenta em detalhe, deve ser descoberto aquele princípio comum característico”<sup>17</sup>.

A relação dialética de interpenetração do particular e do universal foi apresentada de modo evidente nessa passagem de sua *Filosofia*. Pertencendo à

---

<sup>12</sup> GERBI, op.cit., p. 38.

<sup>13</sup> Ver, a propósito dessa dicotomia tradicional na antropologia: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 486-489.

<sup>14</sup> HEGEL, Georg W. F. **Filosofia da história**. Brasília: Ed. da UnB, 1995, p. 53.

<sup>15</sup> HEGEL, op. cit., p. 60.

<sup>16</sup> Ibid., p. 60.

<sup>17</sup> Ibid., p. 60-61.

história universal (o universal), uma nação, ou, nas próprias palavras do filósofo, o “espírito do povo” (o particular) saberia qual era a sua obra e refletiria sobre si mesmo. Tal reflexão seria imprescindível para os povos (nações), na medida em que Hegel elevava a um nível histórico-mundial somente a nação que tivesse feito essa auto-reflexão. Novamente, as suas palavras evidenciavam a nação que se realizava na história:

“Um povo é moral, virtuoso e forte quando protege a sua obra da violência externa durante o trabalho de dar existência objetiva aos seus propósitos. Anula-se a contradição entre o seu ser potencial subjetivo – sua meta e vida interior – e o que ele realmente é. Ele alcançou a realidade plena, tem a si mesmo presente nela. Mas, uma vez que isso tenha sido alcançado, essa atividade demonstrada pelo espírito de um povo não mais se faz necessária. A nação ainda pode conquistar muito, na guerra ou na paz, interna ou externamente, mas é como se a sua própria alma viva e substancial não estivesse mais em atividade. O interesse supremo e essencial desapareceu de sua vida, pois só existe interesse onde há oposição. A nação vive como o indivíduo que passa da maturidade para a velhice, rejubilando-se por ser exatamente aquilo que queria e foi capaz de alcançar”<sup>18</sup>.

Qual era o lugar da América na filosofia da história hegeliana, ou seja, qual era o nível de moralidade, virtuosidade, força e *realidade plena* que os americanos haviam atingido em sua história?

Para decepção do filósofo, a América era antes um fato natural que pertencia à filosofia da natureza do que à história<sup>19</sup>. Hegel postulava uma anti-história rigidamente demarcada em detrimento da dialética supostamente dinâmica por ele preconizada. O descompasso entre natureza e cultura impedia que a América pudesse alcançar, pelo menos em um curto espaço de tempo, a realidade plena em que a contradição entre o ser potencial subjetivo e seu “ser realmente” pudesse ser superada dialeticamente.

Tanto em Buffon quanto em Hegel nada mais ocorreu do que uma reafirmação da natureza da América, ou seja, de seu grau zero diante da realidade total de cada povo, e portanto, a sua *imaturidade* e a sua *debilidade*, no processo de evolução e de desenvolvimento histórico universal. Nos dois casos, era a Europa a matriz e o referencial (superior) de toda a comparação. Não havia,

---

<sup>18</sup> HEGEL, op. cit., p. 61.

<sup>19</sup> GERBI, op. cit., p. 319.

naquelas situações, o que Pratt, ao se referir às relações entre Europa e América, chama de “zona de contato”, que são espaços sociais “onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra”<sup>20</sup>. A visão desses autores era de que nas Américas não havia qualquer tipo de desenvolvimento civilizacional tal qual aquele que a Europa havia conhecido como a síntese moderna hipostasiada no Estado-nação.

Não obstante, o *Novo Mundo* enquanto continente de esperanças também fazia parte do pensamento de alguns intelectuais. Para não falarmos de autores que fizeram uma espécie de poética do espaço tropical brasileiro, como foi o caso de Ambrósio Fernandes Brandão no seu *Diálogos das grandezas do Brasil*<sup>21</sup>, a América foi elogiada nos relatos de outros viajantes, dos quais um dos mais conhecidos foi o de Alexander von Humboldt.

Se a América efetivamente fez parte do imaginário utópico e maravilhoso, tal realidade imaginária teve em Humboldt um de seus principais articuladores. Humboldt foi um viajante alemão que esteve na América Central e na América do Sul em princípios do século XIX. Diferentemente de Buffon e dos depreciadores da América, poderíamos dizer que para Humboldt, “o futuro pertencia à América”<sup>22</sup>.

Na articulação das imaginações, Humboldt permaneceu, como sugere Pratt, o “interlocutor mais influente”<sup>23</sup>, cujo pensamento foi importante durante o período revolucionário das independências na América Latina<sup>24</sup>. De acordo com a autora, Humboldt “reinventou a América do Sul antes de tudo como natureza (...) em movimento, impulsionada por forças vitais em grande parte invisíveis para o olho humano”<sup>25</sup>. Podemos, com certa segurança, afirmar que houve uma conexão entre a imaginação quase que imperial da natureza e o romantismo, na medida

---

<sup>20</sup> PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999, p. 27.

<sup>21</sup> BRANDÃO, Ambrósio. **Diálogos das grandezas do Brasil**. disponível em: < <http://www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1132> >. Acesso em 27 de novembro de 2007.

<sup>22</sup> GERBI, op. cit., p. 111.

<sup>23</sup> PRATT, op.cit., p. 197.

<sup>24</sup> Ibid., p. 197-198.

<sup>25</sup> Ibid., p. 212.

em que o romantismo, ao moldar o discurso sobre a América, também foi moldado por ela<sup>26</sup>.

Do ponto de vista civilizacional, ou racial, como era mais conhecido o tratamento da cultura durante o século XIX, o viajante alemão manteve uma postura de igualdade entre as raças, como o fizeram muitos românticos alemães, entre eles Herder. Gerbi sugere que Humboldt reafirmou sua convicção “sobre a substancial identidade natural de todos os homens, de alto a baixo, em toda a escala da civilização”<sup>27</sup>.

Em um dos seus escritos mais conhecidos, o *Ensaio político sobre o reino da Nova Espanha*, Humboldt fez um elogio da igualdade na diferença e da diferença na igualdade, na linha herderiana, ao concluir dessa forma seu *Ensaio*:

Estes são os principais resultados para os quais eu fui conduzido. Possa esse trabalho iniciado na capital da Nova Espanha ser de utilidade para aqueles chamados a observar a prosperidade pública! E que ele possa impressioná-los de uma maneira especial para esta verdade: que a prosperidade dos [homens] brancos está intimamente relacionada com aquela das raças cor-de-cobre e que pode não haver prosperidade durável para as duas Américas até que esta raça desafortunada, humilhada, mas não degradada por longa opressão, possa participar de todas as vantagens resultantes do progresso da civilização e do melhoramento da ordem social”<sup>28</sup>.

Por que não pensar ainda em Almeida Garret, que pensava as “duas porções” do globo intimamente ligadas por interesses comuns, por vínculos de sangue, linguagem, religião e de tudo que prendia “os homens e as nações e que,

---

<sup>26</sup> PRATT, op. cit., p. 238. A visão de Pratt acerca das zonas de contato é muito importante para desconstruir as teorias difusionistas acerca das idéias entre os dois lados do Atlântico. Como propõe a autora, “os ocidentais estão acostumados a pensar que os projetos românticos de liberdade, individualismo e liberalismo emanaram *da* Europa *para* a periferia colonial, mas estão menos acostumados a considerar as *emanações das* zonas de contato *para* a Europa”. Ver: PRATT, op. cit., p. 239.

<sup>27</sup> GERBI, op. cit., p. 313.

<sup>28</sup> HUMBOLDT, Alexander von. **Political essay on the kingdom of New Spain**. [1811]. New York: Alfred A. Knopf inc., 1972, p. 240. No original: “Such are the principal results to which I have been led. May this labor begun in the capital of New Spain be of utility to those called to watch over public prosperity! And may it in an special manner impress upon them this important truth, that the prosperity of the whites is intimately connected with that of the copper-colored race, and that there can be no durable prosperity for the two Americas till this unfortunate race, humiliated but not degraded by long oppression, shall participate in all the advantages resulting from the progress of civilization and the improvement of social order!”

sendo fisicamente as mais separadas por sua situação geográfica, são de todas as quatro as que moralmente mais unidas estão”<sup>29</sup>.

Humboldt, Buffon, Hegel, Garret, entre outros, foram alguns dos pensadores que travaram polêmicas a respeito do *Novo Mundo* e do seu papel na civilização. O seu pensamento, não obstante, era apenas um dos marcos da discussão daquele suplemento novo do próprio *ser civilizacional*, e que não se esgotou no continente das “camadas estratificadas”.

### 3.3 – O Ocidente ao Sul do Equador: as Américas Hispânicas

No calor dos acontecimentos que levaram o Brasil à derrocada da Monarquia, Eduardo Prado escreveu que “há dez dias o cabo submarino tem transmitido da América do Sul para a Europa” notícias surpreendentes “que chamaram para aquela parte do mundo a atenção de todos, mesmo dos que, em tempo ordinário, jamais pensam no que vai pelo Ocidente, ao sul do Equador”<sup>30</sup>.

De fato. As atenções para a queda da última Monarquia latino-americana, se não atingia toda a Europa, certamente chegava até ao seu lado ocidental, em especial Paris, onde Prado residia quando escreveu os *Fastos*. O autor pensava a América como a parte sul do Ocidente, não somente em termos geográficos, mas culturais. O *Ocidente ao sul do Equador* era o conjunto das nações herdeiras da colonização ibérica, cujas principais heranças deixadas teriam sido as línguas neolatinas, algumas instituições e sobretudo, a religião católica. Crucial para a demarcação da idéia de *Ocidente* e da sua utilização ao longo da tese é a compreensão que os autores interpretados tinham acerca do papel do Brasil e das Américas na civilização. Como pensava Araripe Júnior:

“Esse frêmito de subjetivismo nacional não tardará em converter-se num aumento de força coletiva, e então não será surpresa para nós a glorificação estética deste grupo de nações, que parece destinado a

---

<sup>29</sup> GARRET, Almeida. **Portugal na balança da Europa: do que tem sido e do que ora lhe convém ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado**. [1826]. Lisboa: Livraria Moderna, 1904, p. 46-47.

<sup>30</sup> PRADO, Eduardo [S, Frederico de]. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. [1890]. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 1.

reproduzir em outros moldes a civilização que nos legaram as raças educadas no verbo latino”<sup>31</sup>.

Araripe pensava que o *Ocidente* passava não por decadência nem pelo crepúsculo dos povos, mas por um “frêmito que percorre o universo” e que demarcava a “entrada triunfal de uma nova fase da civilização”<sup>32</sup>. Entre outros, seu pensamento sugeria a exigência de conceber tal período como um momento crucial de definição dos marcos civilizacionais do *Ocidente*, no qual as Américas estavam como que na disputa em torno da primazia ontológica ou do monopólio universal de definição do que era a própria civilização. Alguns anos depois, o poeta francês Paul Valéry escreveu acerca de sua visão otimista em relação às Américas:

“Não é impossível que nossa velha e riquíssima cultura se degrade ao último ponto em alguns anos. Venho então à América. Todas as vezes que meu pensamento se faz mais escuro e que me desespero da Europa, eu não reencontro qualquer esperança senão em pensar no Novo Continente. A Europa enviou às duas Américas suas mensagens, as criações comunicáveis de seu espírito, o que ela descobriu de mais positivo... É uma verdadeira ‘seleção natural’ que se operou e que extraiu do espírito europeu seus produtos de valor universal, ao passo que o que ela contém de mais convencional ou de mais histórico ficou no Velho Mundo”<sup>33</sup>.

Poderíamos ver na reflexão de Valéry uma reedição do que Nabuco escrevera em *Minha formação*, de que a América era a dimensão flutuante do espírito e a Europa a sua sedimentação. Graça Aranha, do mesmo modo, afirmou que “tudo nos liga, a nós brasileiros, ao gênio romano. O vaso onde se cozinha a nossa nacionalidade foi fundido na forma latina, e quem nos impele é a força motora desse gênio do Ocidente europeu, perpetuamente criador”<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. O Brasil intelectual. [1900]. In: **Obra crítica de Araripe Júnior**. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa/ Ministério da Educação e Cultura, 1963, vol. 3, p. 499.

<sup>32</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. O americanismo. [1896]. In: op.cit., p. 95.

<sup>33</sup> VALÉRY, Paul. **Regards sur le monde actuel et autres essais**. Paris: Galimard, 2002, p. 99-100. No original: “Toutes les fois que ma pensée se fait trop noire, et que je désespere de l’Europe, je ne retrouve quelque espoir qu’en pensant au Nouveau Continent. L’Europe a envoyé dans les deux Amériques ses messages, les créations communicables de son esprit, ce qu’elle a découvert de plus positif... C’est une véritable ‘sélection naturelle’ qui s’est opérée et qui a extrait de l’esprit européen ses produits de valeur universelle, tandis que ce qu’il contient de trop conventionnel ou de trop historique demeurait dans le Vieux Monde”.

<sup>34</sup> ARANHA, Graça. A civilização latina e a alma brasileira. [1903]. In: **Obras completas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 827.

A América, na condição de uma parte nobre e alada do espírito, como escreveu o ensaísta uruguaio José Enrique Rodó em 1900, era um horizonte de promessas para a humanidade, que renovava de “geração em geração sua ativa esperança e sua ansiosa fé em um ideal”<sup>35</sup>. Mais ainda: Manuel Bomfim, em seu *América Latina: males de origem*, comparou a América com o restante da civilização em uma linguagem não muito otimista. Para o escritor, os “povos sul-americanos se apresentam, hoje, num estado que mal lhes dá o direito a ser considerados povos civilizados”<sup>36</sup>. As nações latino-americanas, como partícipes diretamente da “civilização ocidental, pertencendo a ela, relacionados diretamente, intimamente a todos os outros povos cultos, e sendo ao mesmo tempo dos mais atrasados, e, por conseguinte, “dos mais fracos”, eram “forçosamente infelizes”<sup>37</sup>.

Rodó, Araripe, Bomfim e Aranha eram desses intelectuais que tinham como centro de suas reflexões pensar o lugar da América Latina na *civilização ocidental*. Negligenciar tal limite conceitual seria não levar em consideração o aspecto importante de que, antes de qualquer discussão difusionista a respeito da dicotomia *lado de lá versus lado de cá*, havia interesse geral desses autores em compreender o Brasil e a América em termos civilizacionais, o que implicava uma relação, no mínimo de comparação, como no pensamento de Nabuco apresentado no início deste capítulo, e de Garret algumas linhas acima, entre as Américas e a Europa na definição do *Ocidente*.

Na disputa do *Novo Mundo* estava em jogo, entre outras coisas, a definição não somente da *civilização ocidental*, mas de seu futuro, o que envolvia uma adesão ao pensamento da mobilidade que se fazia dis-curso. Saber se a ele pertenceria ou não a América e se a América era ou seria efetivamente a herdeira da Europa, eram algumas das questões a serem desbravadas pelos polemistas. Eduardo Prado, evidentemente, não se furtou de pensar essas questões e sua inscrição na de-finição do que seria a civilização, de modo geral, e a civilização brasileira, em particular.

---

<sup>35</sup> RODÓ, José Enrique. Ariel. [1900]. In: **Antologia del pensamiento político, social y económico de América Latina**. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1991, p. 31-32.

<sup>36</sup> BOMFIM, op.cit., p. 53.

<sup>37</sup> Ibid., p. 53.

Ao falarmos de América Hispânica enquanto parte do *Ocidente* no pensamento de Eduardo Prado, a primeira idéia que talvez apareça em mente é a dicotomia entre os dois quinhões da América Ibérica, a saber, entre o Brasil e o *restante* da América Latina como dois referenciais distintos do *Ocidente ao Sul do Equador*. Essa bifurcação exige que enfoquemos um outro exterior constitutivo até então silenciado ou poucas vezes mencionado: a Espanha. Nesse sentido, faz-se necessário definir de modo mais preciso o adjetivo que compõe aquela expressão – *América Hispânica*. Nada mais conveniente do que começarmos essa apresentação pela idéia de Espanha que Eduardo Prado elaborou.

Do ponto de vista da estrutura da tese, a referência à Espanha como um exterior constitutivo do Brasil deveria fazer parte do capítulo anterior. Não obstante, a Espanha não foi pensada por Eduardo Prado de modo sistemático e recorrente como sujeito do *ser europeu*, como ele o fez em relação à Inglaterra e a Portugal. Além disso, apresentar a Espanha na América é uma maneira de tornarmos menos dicotômico o que aparece como exterior constitutivo do Brasil, porquanto traçar o perfil da América Espanhola sem recorrer ao *ser hispânico* seria tarefa de difícil consecução. Passemos à idéia de Espanha elaborada por Prado.

A Espanha era, juntamente com o reino de Camões, parte daquele espírito de doação, de auto-sacrifício e do “esforço parturiente” que havia criado nações na América. Somente a “fusão do sangue ibérico” com “o sangue índio e africano” poderia fazer florescer uma raça nas regiões equatoriais e tropicais<sup>38</sup>, diferente dos holandeses e dos ingleses, cujos filhos murchariam e feneceriam nos trópicos<sup>39</sup>. Tal miscibilidade, que seria tão cara a autores como Gilberto Freyre, seria a responsável pela criação das nações na América Latina.

Quando Espanha e Portugal colonizaram o Mundo que para eles e para os demais europeus era novo, a bandeira do catolicismo e das cruzadas ainda era conduzida pelos porta-estandartes de ambos os reinos. Na situação de singular-coletivos, Portugal e Espanha representavam gloriosamente um “inovidável papel

---

<sup>38</sup> PRADO, O catolicismo..., op.cit, p. 71. Citado também no capítulo 2, na página 174.

<sup>39</sup> Ibid., 72.

no mundo, papel superior a suas forças”, ao criarem “na carta do globo esta imensa constelação de nações da América Latina”<sup>40</sup>. Constelação que levou as nações ibéricas a “fatalmente, entraram no seu declínio”<sup>41</sup>.

Na sua índole católica, Espanha não era vista pelo autor como uma nação cujo respeito devesse ser vilipendiado; pelo contrário, tal condição era um imperativo para a terra de Inácio de Loyola, que tanto havia feito pela humanidade contra a “Renascença pagã”<sup>42</sup>. Como sugeria Prado, a perda de um império marítimo e colonial e a passagem dos espanhóis de potência de primeira ordem para um plano inferior não deveria ser motivo de condenação de sua religião<sup>43</sup>.

A Espanha tinha sido um baluarte da fé. Em tempos de insegurança, guerras, fragmentação, sobretudo religiosa, ocasionada pela Reforma Protestante, o que mais perturbava “as almas daquele tempo” não era somente o interesse material que os levava para as “batalhas das armas e das idéias”, fosse nos campos, fosse nas universidades e nos centros intelectuais, mas sim “o problema da alma humana na sua vida futura”<sup>44</sup>. A solução para esse problema da “corrente pagã da Renascença” se daria através dos “rochedos hispânicos, onde devia brotar o castelo de Loyola, a fonte da renovação religiosa do século”<sup>45</sup>.

A admiração de Eduardo Prado por Loyola e pela Espanha moderna e renascentista residia não somente no seu esforço cruzado contra o “paganismo”, mas também na sua perenidade, a rocha diante da corrente de mar cada vez mais voraz. Era a duração de mais de trezentos anos, de uma instituição que chegava até o momento presente, “decorso de tempo em que nasceram e morreram tantas coisas, tantos governos, tantas dinastias, tantas doutrinas e tantos ideais”<sup>46</sup>, que chamava a atenção de Prado de modo mais significativo. Permanência diante de uma seqüência de vidas e mortes era a estabilidade almejada pelo autor, o mesmo repouso que ele não encontrava nos regimes políticos e na sociedade onde vivia. A realidade do catolicismo inaciano se apresentava como definitiva,

---

<sup>40</sup> PRADO, O Dr. Barreto..., op.cit. , p. 212.

<sup>41</sup> Ibid., p. 212.

<sup>42</sup> PRADO, O catolicismo..., op. cit, p. 13.

<sup>43</sup> PRADO, O Dr. Barreto..., op. cit., p. 212-213.

<sup>44</sup> PRADO, O catolicismo..., op. cit., p. 15.

<sup>45</sup> Ibid., p. 20.

<sup>46</sup> Ibid., p. 27.

dada de uma vez por todas para todos os tempos, qualidade do tempo que era não uma primazia ontológica da Espanha, mas do ser cristão católico (universal) que ela encarnava.

Se a Renascença contra a qual o renascimento religioso proporcionado por Loyola era pagã, a contemporaneidade era individualista e atéia, o que contribuía para enfraquecer todos os laços de solidariedade mantidos pelas instituições católicas até então. O imperativo categórico católico da obediência estava sendo abandonado: “esta palavra obediência é uma palavra antipática à anarquia do nosso tempo, em que há em todos nós o frenesi de mandar”<sup>47</sup>. A obediência era requerida nas Repúblicas, nesse espaço onde grassava o individualismo tirânico. Como os espanhóis no século XVI, era um imperativo para os brasileiros e latino-americanos enfrentarem a República, com a força moral maciça do catolicismo.

A Espanha permitia uma cumplicidade com a eternidade no pensamento pradiano, a memória onipresente da rocha como verdade independente dos mortais. A metáfora da rocha é elucidativa aqui. O que ela poderia ser senão ser? A rocha é o que é e está ali. Todas as mudanças que nela pudessem se operar seriam, durante séculos e séculos, combinações regradas de sua consistência fundamental, dada de uma vez para sempre<sup>48</sup>. Essa quietude e fixidez eram fundamentais para Eduardo Prado, sobretudo ao evocar uma instituição religiosa ancorada em crenças profundamente atreladas ao triunfo sobre a morte – o cristianismo<sup>49</sup>.

Não era infundada a comparação da Companhia e do seu fervor católico com os diversos regimes políticos, dinastias e idéias que se sucederam nesses quatrocentos anos entre o século XVI e o século XX. A história religiosa da Espanha era a fonte de perenidade diante do devir. Segundo Prado, somente as “obras insensatas” eram feitas “de repente”. As “criações dos sábios”, ou seja, instituições como a Companhia de Jesus, eram “amadurecidas e longamente

---

<sup>47</sup> PRADO, op.cit., p. 57.

<sup>48</sup> ORTEGA Y GASSET, José. **Historia como sistema y otros ensayos de filosofía**. Madrid: Revista de Occidente, 1981, p. 26.

<sup>49</sup> DASTUR, Françoise. **A morte: ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 25.

preparadas”<sup>50</sup>. Nas suas palavras: “o tempo não respeita senão as coisas feitas com o seu concurso”<sup>51</sup>. A sabedoria do tempo era a cumulatividade de toda a experiência como fonte do ser, o tempo instituído pela Companhia que fazia toda a incerteza do hoje e do amanhã se subordinar à tradição e à promessa. Tratava-se de uma noção com seus princípios sustentados não no cristianismo, mas em Aristóteles que, em sua *Ética a Nicômaco*, afirmou que a sabedoria prática, aquela que pressupunha a ação e a relação com os homens, se efetivaria com a experiência, que era dada pelo tempo<sup>52</sup>.

Para o autor, que seguia uma certa filosofia teológica da história – não por se relacionar com Deus apenas, mas também por colocar a relação da temporalidade com a eternidade<sup>53</sup> – somente uma loucura suficientemente grande poderia remover as atrocidades e as futilidades que o século renascentista havia cometido. E tal loucura era encontrada na Espanha católica, a “loucura peninsular” que poderia ser vista ao longo da sua história, desde as lutas de Viriato, passando por Cid e pela expansão marítima “alastrada pelo mar infinito nas descobertas dos mundos desconhecidos, nas conquistas dos reinos longínquos, na evangelização dos bárbaros e dos selvagens”<sup>54</sup>.

A Companhia de Jesus seria fruto dessa loucura epocal que a Espanha, na condição de “nação católica”, expressava. Isso quer dizer que a Espanha enquanto particular, expressava o universal “espírito de solidariedade próprio à humanidade e que se pode chamar o instinto de associação”<sup>55</sup>. O catolicismo espanhol apenas realizaria historicamente essa constituição ontológica do homem. Contra os males presentes da fragmentação e do individualismo, apresentava-se o instinto de associação, o estar juntos e todos os predicados supostamente solidários que daí emanavam na condição de unidade cristã.

Ordens religiosas como a Companhia eram, no pensamento do intérprete, um produto natural e espontâneo da religião, encontradas tanto no budismo como

---

<sup>50</sup> PRADO, O catolicismo..., op. cit., p. 34.

<sup>51</sup> Ibid., p. 34.

<sup>52</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, livro 6, p. 347.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, Martin. **El concepto de tiempo**. Madrid: Trotta, 1999, p. 24.

<sup>54</sup> PRADO, O catolicismo..., op. cit., p. 29.

<sup>55</sup> Ibid., p. 50.

entre os muçulmanos<sup>56</sup>. No catolicismo porém, “elas representam um papel moral que nunca desempenharam noutras religiões”, a constituição de “verdadeiras associações de seguro da salvação das almas”<sup>57</sup>.

O mundo de Prado, suficientemente secularizado<sup>58</sup>, sobretudo diante dos regimes republicanos, era um mundo de “prazeres e de perigo”, onde a prática da virtude era um imperativo para estancar a demolição dos valores e reconstituir, aristotelicamente falando, a justiça do tempo por meio da experiência. As ordens religiosas e a Companhia de Jesus eram o seu melhor exemplo, “a vanguarda da Igreja” e, “se pudessemos comparar as cousas da religião às da política, diríamos que elas são o partido exaltado do Catolicismo”<sup>59</sup>. A Espanha cumpria sua missão na história. Sua verdade exemplar era a afirmação do ser católico como garantia para o eterno, contra as ondas devastadoras do paganismo.

Exposta tal idéia acerca da Espanha no pensamento de Eduardo Prado e daquela que era considerada a sua principal instituição, isso significava que as *comunidades imaginadas* na América Hispânica eram, tal como o Brasil, nações? Que elas haviam se desenvolvido de maneira semelhante à civilização brasileira do Império, “a civilização do século XIX”? Essa é uma questão crucial para a compreensão do pensamento pradiano em relação a esse outro exterior constitutivo do Brasil. Se Espanha e Portugal haviam se assemelhado em termos de colonização e de criação de instituições perenes através do catolicismo, em quê o Brasil se diferenciava daquelas nações hispano-americanas como um todo? Era somente a língua um fator de distinção do mesmo-outro nessa relação, já que o catolicismo era um artefato cultural comum tanto às Américas portuguesa e hispânica, quanto aos seus colonizadores peninsulares?

Como corolário lógico, seria correto pensar as nações hispano-americanas como herdeiras da colonização espanhola, o que significa afirmar que suas instituições eram portadoras dos mesmos predicados de sua ex-metrópole. Isso,

---

<sup>56</sup> PRADO, op.cit., p. 50.

<sup>57</sup> Ibid., p. 50.

<sup>58</sup> Não investigamos o tema da secularização no Ocidente. Para uma história conceitual a respeito da secularização, ver: CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césaes**. Coimbra: Almedina, 2006.

<sup>59</sup> PRADO, op.cit., p. 51.

seguramente, aproximaria seu ser nacional ao Brasil, porquanto haveria entre eles uma identidade colonial e pós-colonial.

Escritos de Prado sobre o conflito entre Espanha e Estados Unidos pela posse e independência de Cuba em 1898 eram indicativos de que a Espanha, “pobre mas inabalável”<sup>60</sup>, havia deixado marcas permanentes na história latino-americana, o que reforçava a identidade peninsular<sup>61</sup>. Um desses traços seria a relação racial em Cuba, onde sob “o tão vilipendiado jugo espanhol, não há ódios de raças e, em pé de igualdade, negros e brancos entram no mesmo teatro e na mesma igreja”<sup>62</sup>.

Diferentemente dos Estados Unidos, principal objeto dessa comparação, não havia em Cuba “desprezo pela gente de cor”, ao contrário da “grande República, sob o domínio da religião cristã e da liberdade”<sup>63</sup>, onde os negros eram esmagadoramente desprezados pelos brancos. Se os Estados Unidos eram efetivamente livres, o negro lá deveria ser tratado, de acordo com o autor, “com muito mais humanidade do que na malfadada e mal governada colônia dos cruéis espanhóis”<sup>64</sup>.

A comparação entre Cuba e Estados Unidos e, de modo subjacente, entre a colonização espanhola e a colonização britânica, indica que Prado pensava a América Latina, pelo menos nos seus aspectos raciais, semelhantemente ao Brasil, situação que já havia aparecido algumas linhas acima, quando tratamos de investigar aquela idéia de um amálgama entre as raças americanas como diferencial de sua identidade. No caso apresentado, tratava-se da afirmação de uma hibridização responsável pela criação da civilização nos trópicos; aqui, a questão girava em torno não do domínio da raça sobre uma natureza inóspita e hostil, o que fazia o sul-americano sobrepor-se virilmente à natureza, mas da sua pacificidade e da possibilidade de seu convívio de modo pacífico diante das

---

<sup>60</sup> PRADO, Eduardo. A Espanha. [1898]. In: Coletâneas, vol. 1..., op.cit., p. 384.

<sup>61</sup> Capelato sugere que a independência de Cuba foi uma razão de aproximação entre os intelectuais hispanoamericanos e os espanhóis de fins do século. Ver: CAPELATO, Maria Helena. A data símbolo de 1898: o impacto da independência de Cuba na Espanha e Hispanoamerica. **História**. São Paulo, n.22(2), p.35-58, 2003.

<sup>62</sup> PRADO, A Espanha..., op.cit., p. 376.

<sup>63</sup> Ibid., p. 377.

<sup>64</sup> Ibid., p.377.

diferenças raciais. Como investigamos no próximo capítulo, tanto a idéia da pacificidade do brasileiro quanto sua hibridização foram fatores pensados por muitos intelectuais como permanentes em relação ao *ser brasileiro*.

Retomemos a idéia do esforço parturiente. A Espanha havia se sacrificado, e, a exemplo de Portugal, criado nações. Diferentemente do espírito americano, de violência e ódio, o espírito latino, “mais ou menos deturpado através dos séculos e dos amálgamas diversos do iberismo”, era um “espírito jurídico” que “conserva sempre um certo respeito pela vida humana e pela liberdade”<sup>65</sup>.

Se o respeito à vida humana e à liberdade eram predicados comuns na América Ibérica, talvez pudéssemos afirmar a identidade absoluta entre Brasil e América Hispânica. Não haveria, nesse sentido, um exterior constitutivo, mas apenas um *exterior* mínimo, manifesto na superfície da língua falada e na divisão física e geográfica. Perderíamos a essência do Brasil? Sim, se a identidade se fechasse aqui e, através da identidade entre os dois seres, pensássemos em termos de uma igualdade cuja relação apenas serviria para legitimar a igualdade do mesmo entre os dois. Não obstante, ao examinarmos o pensamento do autor de modo menos identitário, as relações de simetria entre a América Latina e o Brasil não podem ser generalizadas. A tensão entre identidade e alteridade, que marcou suas idéias em relação à Europa, também estava presente na definição do exterior constitutivo latino-americano.

Quando Eduardo Prado traçou seus escritos sobre a América Espanhola, ele não o fez de modo a prestigiá-la na sua totalidade, tal como fizera no caso cubano e no caso da sua ancestral ibérica quando escreveu sobre a Companhia de Jesus e sobre a Guerra de Cuba, como acima enfatizamos. Para usar uma expressão do pensamento mítico<sup>66</sup>, apresentava-se uma relação temporal de corte, de ruptura que demarcava o sacro e o profano do *ser latino-americano*.

Em primeiro lugar, a razão pela qual podemos pensar essa diferença residia na crença do autor de que o Brasil era superior às demais nações latino-

---

<sup>65</sup> PRADO, Eduardo. **A ilusão americana**. [1893]. São Paulo: Brasiliense, 1961, p. 175.

<sup>66</sup> De acordo com Eliade, o pensamento mítico opera através da recusa da irreversibilidade do tempo, por meio do ritual, que anula o tempo profano, cronológico, e recupera o tempo sagrado do mito. Ver: ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 120.

americanas, “aquela terra que, na América, é a mais bela, a maior da raça latina”<sup>67</sup>.

A pergunta que colocamos é: se as nações latino-americanas preconizavam o respeito à liberdade e à vida humana, se elas eram católicas, herdeiras daquela tradição de “loucura” que levou os espanhóis a criarem as mais diversas instituições, se elas ainda eram, na sua índole, pacíficas e fortes, por que o Brasil haveria de ser a civilização mais bela e a maior da raça latina na América? Ele o seria apenas por uma sentença dogmática nacionalista?

Não seria plausível descartar de modo absoluto a idéia de uma proposição dogmática nessas circunstâncias. Não obstante, tal explicação é insuficiente para compreendermos o fenômeno da nação pensado pelo autor, ainda mais em se tratando de um pensamento nacionalista cuja universalidade reivindicava os predicados da beleza, do bem, do ser e do uno.

Algumas das razões que supostamente levaram Prado a se posicionar favoravelmente ao Brasil monárquico e contrário à América Hispânica republicana era a própria sombra do Brasil republicano. A identidade entre as repúblicas atemorizava o autor, que via ameaçada a identidade ibérica originária do Brasil e da América Latina. Além disso, outro fator que teria sido importante era a passagem do Brasil colonial para uma monarquia e não para uma república, como havia acontecido com todas as nações hispânicas da América. Esse diferencial era uma condição da superioridade da civilização brasileira, personificada, sobretudo, na figura mítica de Dom Pedro II.

As nações hispânicas da América, na sua maioria, eram, a exemplo da República recém instalada no Brasil, Repúblicas mal-sucedidas política, cultural e economicamente. Desde o seu rompimento com o domínio colonial, tais nações eram as Repúblicas militares, dos *pronunciamentos* que sequer davam qualquer durabilidade política para o subcontinente. Portanto, a exemplo do Brasil republicano, todas as nações da América Hispânica eram reféns de uma instituição exterior a elas. Se liberdade e respeito à vida eram qualidades precípuas da *Hispano-América*, seria evidente que a tradição republicana,

---

<sup>67</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. XX.

difundida nas Américas pelos Estados Unidos, exótica, não faria parte do seu ser<sup>68</sup>.

Almeida Garret, contemporâneo dos processos revolucionários na América Latina, escreveu sobre elas, em 1826, o seguinte: “a embriaguez das facções, a discórdia civil, a infrene demagogia devastam esses países, que se não libertaram da tirania... senão para sofrer mais cruéis tiranos”<sup>69</sup>. Inventariar escritos políticos críticos às revoluções latino-americanas não seria uma tarefa difícil. Tomemos mais um, de Tocqueville:

“Estranha perceber as novas nações sul-americanas agitarem-se, há um quarto de século, em meio a revoluções que recomeçam a cada instante e, a cada dia, espera-se vê-las voltar ao que se chama o estado natural. Mas quem pode afirmar que essas revoluções não sejam atualmente o estado mais natural dos espanhóis da América do Sul? Nesses países, a sociedade debate-se no fundo de um abismo, do qual seus próprios esforços não são capazes de fazê-la sair”<sup>70</sup>.

O pensamento de Garret e de Tocqueville contribui para que possamos pensar o que Eduardo Prado questionava ao se referir à América Hispânica. Sair de uma tirania para outra tirania, do modelo colonial dependente para a ainda dependente República era ontologizar a tirania, convertê-la em uma qualidade permanente daquelas nações ou converter em ser o nada, o abismo no qual se debatia e do qual não se saia, para retomarmos as palavras de Tocqueville.

O exterior constitutivo, esse outro componente nacional que não se coadunaria com a tradição brasileira (e também com a tradição latino-americana) era, em grande medida, não simplesmente a forma republicana *per se*, mas a violência, a mundanização, a escravidão nacional, os macaquismos constitucionais (cópias), a arbitrariedade, a crise política, as coisas militares “à espanhola”, o desequilíbrio, a instabilidade, a ruína e a corrupção mais do que a geração, enfim, qualidades que estavam relacionadas à forma republicana, especialmente em duas circunstâncias de colapso: no caso hispano-americano e no Brasil pós-1889. Nabuco, em 1891, afirmou que os americanos estavam condenados à mais terrível das instabilidades, e “é isso o que explica o fato de

---

<sup>68</sup> CANCELLI, op. cit., p. 117-120.

<sup>69</sup> GARRET, op.cit., p. 47.

<sup>70</sup> TOCQUEVILLE, Aléxis de. A democracia na América. [1835]. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 234.

tantos sul-americanos preferirem viver na Europa”<sup>71</sup>. Ou ainda, que o Brasil estava no “redemoinho republicano da América... um cadáver girando no sorvedouro da anarquia”<sup>72</sup>.

Prado entendia que as nações latino-americanas haviam se corrompido quando se tornaram republicanas. Estabelecia-se um hiato temporal que demarcava o início de uma escravização coletiva, nacional, quando a América Hispânica havia se tornado independente, ou seja, republicana, haja vista que essas nações não adotaram a forma monárquica quando se separaram de sua metrópole. A sua situação pós-colonial nada mais seria do que uma relação de continuidade com uma tradição alheia aos valores ibéricos. Em termos de suspensão do devir, a temporalidade do ser da nação dava-se simultaneamente no hiato e na continuidade. Hiato como rompimento com a matriz colonial (escrava) e o prosseguimento de um tempo de subordinação. O resultado final era o mesmo: dependência e ausência de autonomia nacional.

A América Hispânica, nesse intervalo, era uma espécie de não-ser. Seu passado, por mais que fosse ibérico, diferia do Brasil por ter sido colonizado na sua totalidade até se tornar república. Quando deixou de ser colônia, se tornou república. A Monarquia, que era a matriz da civilização no pensamento de Eduardo Prado poderia ser um horizonte de expectativas para a América Hispânica, mas não era a sua realidade, nem passada, nem presente. De modo algum esse hiato poderia ser modelo para o Brasil a não ser na condição de tornar também o Brasil legatário daquela tradição ibérica de catolicismo, realidade que não era encontrada em quaisquer países herdeiros da colonização espanhola. O Brasil se tornaria, se continuasse monárquico e católico, exemplar não somente para si mesmo, mas também para o *mundo civilizado*. A América Hispânica poderia ser uma espécie de história *a priori*, uma profecia para o futuro sem qualquer experiência no passado, tal como ocorria com o Brasil no presente<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> NABUCO, Minha formação..., op.cit., p. 39.

<sup>72</sup> NABUCO, Joaquim. **Diários: 1873-1909**. Rio de Janeiro: Bem-te-vi, 2006, p. 292.

<sup>73</sup> Como sabemos, a idéia de uma história *a priori* foi pensada por Kant, no século XVIII, ao problematizar, no *Conflito das faculdades*, a idéia de progresso. Ver: KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Ed. 70, 1993, p. 95-112.

Nesse sentido, Eduardo Prado divergia da concepção sustentada pelo seu compatriota e contemporâneo Manoel Bomfim, que atribuía o problema do subdesenvolvimento da América Latina ao parasitismo das metrópoles, ou seja, a responsabilidade do atraso não às Repúblicas, mas às metrópoles – Espanha e Portugal –, que colonizaram a América Latina. Não que Bomfim fosse um positivista, defensor da República. A exemplo de Prado, o autor via na República positivista uma cópia mal-elaborada dos Estados Unidos. Sua *América Latina: males de origem* atacava para todos os lados, por meio de uma crítica à aproximação do Brasil em relação aos Estados Unidos, bem como à relação passada do Brasil com a Europa<sup>74</sup>.

Para Prado, o México era deprimente e opressor contra a Guatemala, que por sua vez mantinha guerras contra El Salvador, inimigo da Nicarágua. A história recente de todas essas nações era um “rio de sangue”, um “contínuo morticínio”<sup>75</sup>, cuja cadeia de ódios e rancores se estendia à totalidade das Repúblicas sul-americanas, posto que para o autor, havia um ódio mortal entre Colômbia e Venezuela, Peru, Equador, Chile, Argentina e Uruguai. Não havia harmonia entre tais nações: “a comunidade de origem, a raça, a língua, a religião idênticas não são suficientes garantias da conservação da harmonia”<sup>76</sup>. Como uma maneira de exemplificar tal fragmentação, Prado pensava no caso do Chile e do Peru:

“Não há no mundo dois povos que tenham ódio recíproco tão profundo como os chilenos e os peruanos, e ambos descendem de espanhóis, falam a mesma língua, tem a mesma religião. A unidade certamente desaparecerá”<sup>77</sup>.

A unidade à qual Eduardo Prado se referia não era delimitada somente àquelas nações, mas sobretudo ao Brasil que se republicanizava e que estava ameaçado de se decompor. Havia não somente uma história recente, mas conhecida dos brasileiros, que apontava para aquele caminho. O que o exemplo republicano das nações coirmãs ibéricas indicava nada mais era de que seu passado (recente) deveria ser o horizonte de expectativas do Brasil, não expectativas e esperanças no sentido de imitar o seu modelo; muito pelo contrário,

---

<sup>74</sup> BOMFIM, op.cit.

<sup>75</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., , p. 8-9.

<sup>76</sup> Ibid., p. 5.

<sup>77</sup> Ibid., p.5.

de tomar o seu passado como o padrão daquilo que o Brasil deveria evitar, um gênero de imperativo ontológico-moral às avessas: o não-dever-ser. Ou, para inverter a lógica temporal, a necessidade de ver no presente republicano da América apenas a experiência mal-sucedida em termos civilizacionais que apontava não para o futuro, mas para o passado. Ser republicano, para o autor, nesse sentido, era não-ser progressista, mas reacionário, porquanto o modelo de inspiração presente não era o Brasil monárquico – com o qual ele pretendia manter uma continuidade – mas um conjunto de modelos anteriores, que faziam parte do *ser hispânico da América* e que era encontrado na subordinação nacional à metrópole. Em termos de capitalização para apólices eternas, o que essas nações tinham a ver com a Espanha de Loyola?

Nos *Fastos da ditadura militar no Brasil*, a idéia de uma inversão temporal ficou evidente nessa passagem, em que o escritor comparou o Brasil ao Paraguai:

“Infeliz Paraguai! Bem vingado estás tu neste momento vendo que o Brasil, teu orgulhoso vencedor de outrora, é hoje o imitador do que tu foste há trinta anos! Os brasileiros, que tanto desprezavam os costumes semibárbaros da política paraguaia, têm hoje em casa o que tanta compaixão lhes inspirava na casa dos seus inimigos”<sup>78</sup>.

Ainda no mesmo livro, eis o que disse o autor: “ainda não volvemos a dizer – os *Brasis*... mas talvez a força das coisas traga em breve o antiquado termo ao uso da linguagem corrente”<sup>79</sup>. “Isso sucederá”, concluiu o autor, “se dentro de alguns anos, a palavra – *Brasil* –, por fatalidade histórica, deixar de ser a expressão da integridade de uma nação, para ter o valor de uma designação geográfica”<sup>80</sup>. A ameaça da integridade era a mais forte manifestação desse *ser hispânico* na América Latina, posto que, no seu entendimento, não havia qualquer nação em tal subcontinente que fosse homogênea; pelo contrário, as bases que formavam a nacionalidade, tais como unidade de língua, raça e cultura eram inexistentes nesse contexto, ao menos quando comparadas com o Brasil.

Carlos Bunge, escritor argentino contemporâneo a Prado e a Bomfim, pensava que uma das heranças mais funestas da Espanha para os latino-

---

<sup>78</sup> PRADO, *Fastos...*, op.cit., p.36.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.9.

americanos havia sido a arrogância, que tendia a fazer de cada indivíduo uma autoridade individual<sup>81</sup>. Escreveu o autor: “e onde cada um quer ser autoridade não podem ser muito acatadas as autoridades sociais... Em sua essência, a arrogância ibérica é um sentimento anárquico, um individualismo impertinente e dissolvente”<sup>82</sup>. O temor de uma fragmentação da nação não era um sentimento isolado de escritores brasileiros. Bunge entendia que a fragmentação era uma qualidade da arrogância, o principal traço do caráter nacional hispânico e do qual os hispano-americanos deveriam se livrar, através daquilo que Bunge denominava de “terapia social”<sup>83</sup>.

O individualismo impertinente e arrogante que Bunge via na cultura hispânica era<sup>84</sup>, para Eduardo Prado, a causa do descompasso entre a palavra e a coisa, entre a *res publica* e as Repúblicas implantadas na América Latina, onde havia ocorrido a usurpação de uma “atribuição legislativa que nos países civilizados pertence somente ao povo”<sup>85</sup>. Nas suas palavras:

“A linguagem e a precisão científica não se amoldam, nem aos caprichos dos reis, nem aos desejos dos demais governantes. O governo absoluto exercido por oito indivíduos [Prado referia-se ao Brasil] não é a República, cujo significado é o governo de todos. Alcnhem esta organização de República quanto quiserem; a palavra não corresponderá de modo algum à realidade. Este governo absoluto, que não foi eleito pela Nação, tem nome na ciência desde o tempo de Aristóteles, e esse nome é: tirania”<sup>86</sup>.

Rio de sangue, depressão, individualismo, indiferença, opressão, guerras, morticínio, ódio recíproco: por que não pensar aqui a questão do sentido no pensamento de Eduardo Prado? Não era sentido de totalidade que estava faltando, o problema que Durkheim, no mesmo período, chamava de *anomie*: a ausência de uma consciência comum para conduzir os povos?

No seu estudo clássico sobre o suicídio, publicado em 1897, Durkheim afirmou que a anomia era a falta, em certos pontos da sociedade, de “forças

---

<sup>81</sup> BUNGE, Carlos. **Nuestra América**. [1903]. Madrid: Espasa-Calpe, 1926, p. 72.

<sup>82</sup> BUNGE, op. cit., p. 72.

<sup>83</sup> Ibid., p. 72.

<sup>84</sup> Para uma análise do pensamento sobre América Latina entre os intelectuais na Argentina, ver: ALTAMIRANO, Carlos. A América Latina no espelho argentino. In: NOVAES, Adauto. (org.). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: Ed. SENAC, 2006.

<sup>85</sup> PRADO, Fastos..., op. cit., p. 104.

<sup>86</sup> Ibid., p. 104.

coletivas”, ou seja, de “grupos constituídos para regulamentar a vida social”<sup>87</sup>. O *état de désagrégation* do mundo ocidental era uma das preocupações centrais do sociólogo francês, que associou à anomia o problema do egoísmo contemporâneo, “esse estado em que o eu individual se afirma como excesso frente ao eu social e às expensas desse último”<sup>88</sup>.

A fragmentação e as diferenças irreconciliáveis representavam, para Eduardo Prado, a perda de valores que até então vigoravam na civilização. A América Latina era o precedente histórico da diferença em relação à Monarquia que se convertera em identidade republicana, ou seja, alteridade que se reduziu à identidade. A republicanização do Brasil o convertia em mesmidade e o empurrava para a perda de um referencial ontológico em relação aos outros americanos latinos. A República consubstanciava essa crise de valores. Caminhar em sua direção era a vereda para o abismo.

A América Hispânica, em especial republicana, era um exterior constitutivo do Brasil que se colocava como um imperativo de negação no pensamento do autor. O que *não* era a civilização brasileira? Categoricamente, ela não era, nem deveria ser, a América Espanhola. Seu ser era inalcançável porque era uma aporia: quando a América Hispânica era monárquica, ela era dependente e colonial, porque a monarquia não era uma instituição sua. Quando ela se tornou “independente”, deixou de ser monarquia para se converter em república.

Vejamos a seguinte passagem, das viagens de 1882, em que Prado percebeu um problema ontológico na vulnerabilidade dos presidentes das Repúblicas na América do Sul: “imaginem um presidente que não pode ser conjugado nem no passado, nem no presente, nem no futuro: não é, não foi, nem

---

<sup>87</sup> DURKHEIM, Émile. **L´suicide: étude de sociologie**. [1897]. 3Vol., vol. 3, p. 75. Disponível em: <[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)>. Acesso em 23 de outubro de 2006. No original: “L’anomie vient, en effet, de ce que, sur certains points de la société, il y a manque de forces collectives, c’est-à-dire de groupes constitués pour régler la vie sociale”.

<sup>88</sup> DURKHEIM, op.cit., vol. 2, p. 69. No original: on convient d'appeler égoïsme cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier...”.

será presidente, e, sem embargo, o é”<sup>89</sup>. Tal era o tipo de aporia do ser: como definir a propriedade do ser no próprio tempo, se a sua fixação não era possível?

Um dos modelos republicanos que causava mais ojeriza ao autor era o Peru, uma nação cujos líderes supostamente viviam de golpes que derrubavam as instituições e criavam governos artificiais. “Era desse tipo o exército peruano; exército de *pronunciamientos*, de plumas e galões, que vivia a salvar todos os dias a pátria, de aclamar generalíssimos, a encher-se de marechais e generais”<sup>90</sup>. E arrematava: “o exército brasileiro não será porém, um novo exército do Peru; ele há de renovar as tradições gloriosas do seu passado”<sup>91</sup>.

Ora, além da ameaça da dispersão do Brasil, o que o intérprete percebia era um aumento significativo da crise institucional, o que significa dizer uma crise de representatividade política nas nações da América Hispânica. Tal critério de definição da nação era repudiado pelo autor, pois seria inconcebível haver uma nação sem representação. A ditadura, no Peru, na Bolívia, no Brasil, na Argentina e em toda a parte, era “o enfraquecimento nacional, porque é o regime em que o poder pode tudo e em que o cidadão nada vale”<sup>92</sup>. Ainda de acordo com o seu pensamento, “a certeza de que nada é impossível a quem tem o mando é a noção mais deprimente e corruptora que um povo pode aprender. Não há caráter nacional capaz de resistir à ação dissolvente desta idéia”<sup>93</sup>. Significava também dizer que a República era “coisa que na América do Sul quer sempre dizer o confisco de todas as liberdades”<sup>94</sup>, a arrogância espanhola sugerida por Bunge, que deveria ser extirpada da *Hispanoamérica*. Ainda mais: “nunca vimos sinal de liberdade em nenhum dos desorganizados acampamentos militares que, na América Espanhola, tem a alcunha de Repúblicas livres”<sup>95</sup>.

A Espanha, cujo esforço havia contribuído para a criação de nações, também havia decaído, a exemplo de suas ex-colônias, na barbárie dos

---

<sup>89</sup> PRADO, Eduardo. **Viagens: América, Ásia e Oceania**. [1882,1886]. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902, p. 124.

<sup>90</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 31.

<sup>91</sup> Ibid., p. 31.

<sup>92</sup> Ibid., p.40

<sup>93</sup> Ibid., p.40.

<sup>94</sup> PRADO, Eduardo. O banquete monarquista. [1895]. In: Coletâneas, Vol. 2... op.cit., p.8.

<sup>95</sup> PRADO, Eduardo. A crítica republicana. [1895]. In: Coletâneas..., vol.2..., op. cit., p. 49.

*pronunciamentos* republicanos do século XIX. Em 1874, o general Pavia, capitão-geral de Madri, havia dissolvido as cortes federais, atingindo assim “a uma situação ditatorial que é o máximo dos sonhos mais caros a todo o espanhol”<sup>96</sup>. Como uma espécie de difusão da América Hispânica para a Espanha, formando uma totalidade constitutiva do outro da nação, a Espanha havia caído na “era dolorosa das revoltas militares”, a “desgraça de um generoso país que só o militarismo político tem conservado excluído do número das grandes potências européias”<sup>97</sup>. Neste caso, havia uma inversão do ser hispânico, como se da América se difundisse a República para a Europa.

Nesse sentido, o autor estava muito próximo da vertente do pensamento político liberal moderno. Como sabemos, a modernidade desenvolveu, sobretudo nos séculos XV, XVI e XVII, as bases teóricas do que seria conhecido no futuro como as democracias representativas. Tais teorias estavam na base do que Eduardo Prado entendia ser a bárbara crise institucional latino-americana que invadia os portões da *civilização brasileira*.

A idéia de Estado, como constituinte da representação dos indivíduos em sociedade seria a base de legitimidade institucional preconizada por Prado no pensamento político da nação. Embora Prado tivesse em mente a preservação da nação brasileira, sem dúvida que havia também um problema de legitimidade da nação por meio do Estado cujo poder havia sido desviado da soberania, ou seja, do povo. Para além de uma dicotomia entre Estado e nação no pensamento pradiano, a nação era pensada em acordo ao que Mauss, em 1920, escreveria acerca da nação:

“Nós entendemos por nação uma sociedade materialmente e moralmente integrada a um poder central estável, permanente, a fronteiras determinadas, à relativa unidade moral, mental, e cultural dos habitantes que aderem conscientemente ao Estado e às suas leis”<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p.73.

<sup>97</sup> Ibid., p. 74.

<sup>98</sup> MAUSS, Marcel. **La nation**. Disponível em:

[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/oeuvres\\_3/oeuvres\\_3\\_14/la\\_nation.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_14/la_nation.html), p. 15.

No original: “Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l’Etat et à ses lois”.

No pensamento de Mauss, como no de Prado, a idéia de Estado enquanto um poder central com fronteiras determinadas, estável em termos de leis, era parte da nação, ao menos de uma nação soberana e auto-determinada.

Como afirma Franco de Sá, o Estado moderno assenta-se no princípio da representação no sentido de tornar visível e presentificar um ser invisível através de um ser publicamente presente, a representação que consiste em uma relação indissolúvel entre ausência e presença: “aquilo que é representado é apresentado, ou seja, é tornado presente; mas nesta sua presença, ele é tornado presente enquanto ausente”<sup>99</sup>. O que é representado, portanto, não se torna presente através de si mesmo, mas apenas por meio da presença e na própria presença do representante que o presentifica. A idéia de Estado, do ponto de vista da ontologia, surge ancorada em uma tradição que pressupõe a simples-presença da representação, a totalidade abarcada pelo ser e pelo sujeito. Tal idéia, do mesmo modo que outras a ela relacionadas, como povo e nação, aparecem em uma sociedade representada que se constitui como sujeito político e toma consciência de si enquanto tal, o que tende à sua auto-representação ontológica<sup>100</sup>. Na esteira dessa lógica, Franco de Sá sugere que a representação e a identidade constituem princípios sempre presentes em qualquer forma de Estado<sup>101</sup>.

A concepção pradiana de Estado se inseriu em uma esfera metafísica de compreensão explicitada através da relação entre Estado, nação e sujeito. A representatividade decorrente dessa relação não tinha outro caminho senão o reforço da própria representação do soberano como *representante* daquilo que era presente-ausente, ou seja, no caso de que tratamos aqui, a idéia de nação brasileira e o Estado como um dos seus componentes de auto-afirmação. A crise maior que tanto o Brasil republicano quanto as demais nações da América Latina enfrentavam era uma crise de legitimidade, porque não havia qualquer critério de representação entre governo e povo. O povo estava ausente na identidade política da República. Se havia um destino manifesto do Brasil, de garantir o “futuro latino

---

<sup>99</sup> SÁ, Alexandre Franco de. **Metamorfose do poder**. Coimbra: Ariadne, 2004, p. 25.

<sup>100</sup> SÁ, op. cit., p. 29.

<sup>101</sup> Ibid., p. 36.

da América” através da prática “da mais ampla liberdade social e política”<sup>102</sup>, não seria através das instituições republicanas que ele iria fazê-lo.

Se, como vimos anteriormente, o rosto da nação brasileira estava voltado para o “sol que nasce” e estava mais próximo da Europa do que da “maioria dos outros países americanos”, era evidente para Eduardo Prado que tanto a América Hispânica bem como as demais nações da América, não formavam uma identidade nacional ou continental com o Brasil.

Uma questão até certo ponto positiva era o fato de que o autor e alguns dos seus interlocutores, como Araripe Júnior e Manoel Bomfim, não preconizavam o predomínio das teorias raciológicas para refletir sobre o problema da América do Sul. Se a República era um processo histórico, não-natural, não eram o meio nem a raça os responsáveis pela crise que assolava a América Latina, incluindo aí o Brasil. Garantir o futuro latino da América em termos de horizonte de expectativas era pensar o tempo futuro como aberto, cujas garantias não seriam dadas por razões naturais como clima e raça.

Para Araripe, Bomfim e Prado, nem raça e nem meio eram fatores preponderantes para a definição de uma civilização superior. No capítulo anterior, compreendemos, no pensamento pradiano, que o reconhecimento de uma ambigüidade na definição da superioridade britânica deixava margem para uma ontologia dissidente das grandes sustentações raciológicas, climatológicas e geográficas dos trópicos, que “nem sempre eram tropicais”<sup>103</sup>. A hibridização racial entre europeus, negros e índios na América teria feito a força cultural do americano frente à natureza. Nem a pureza racial, nem o meio eram garantias de superioridade. O meio, pelo contrário, era inóspito, e a raça, hibridizada, era apenas um dos fatores de enfrentamento (vitorioso) sobre o meio. A exemplo do que faria Manuel Bomfim posteriormente, Prado não concebia o problema do Brasil e das nações do Sul a partir das teorias raciológicas, ontologicamente em voga na Europa e nas Américas: “a tão falada indolência meridional não passa de

---

<sup>102</sup> PRADO, A aliança anglo-americana. [1896]. In: Coletâneas, vol.2..., op.cit., p. 172.

<sup>103</sup> PRADO, Eduardo. Fragmento a propósito da viagem através dos sertões da Bahia e Minas. In: Coletâneas, vol. 3..., op.cit., p. 173.

um lugar comum. A inaptidão do homem dos climas quentes para o trabalho é uma exageração convertida em preconceito entre os homens do norte”<sup>104</sup>.

O que garantiria a liberdade nas Américas e no Brasil seria, acima de tudo, a representatividade entre povo e governo, a unidade cultural, o poder central estável e garantidor das leis, enfim, instituições políticas, culturais e econômicas que permitiriam promover e/ou manter a dignidade nacional e a autonomia: o autodeterminar-se enquanto sujeito histórico da civilização.

Mas a discussão sobre a autodeterminação nacional estava relacionada com um outro exterior nacional cuja força de significação ameaçava as fronteiras de de-finição da nação brasileira, de modo cada vez mais sistemático e que exigia de intelectuais como Prado uma ação. Tal *comunidade nacional* era a América Anglo-Saxônica: os Estados Unidos.

### **3.4 - A América Anglo-Saxônica: os Estados Unidos**

Os Estados Unidos, no tempo de Eduardo Prado, tornaram-se, juntamente com a Inglaterra, a principal nação da cena discursiva geopolítica e econômica, o que estimulou as polêmicas relativas ao caráter nacional brasileiro, dessa vez marcadamente relacionadas com a idéia do que era o *ser norte-americano* e qual seu papel na *civilização ocidental*.

A discussão acerca do desempenho dos Estados Unidos na civilização estava na pauta permanente dos intelectuais em fins do século. Se a nação do Norte seria partícipe ativa no *Ocidente*; se ela tenderia à dominação universal ou apenas à proteção da democracia nas Américas; se sua cultura poderia alcançar, algum dia, a civilização européia em termos de perenidade; se o seu povo era pacífico ou violento, livre ou escravo, moralmente superior ou inferior, eram alguns dos principais tópicos das polêmicas travadas por aqueles intelectuais que percebiam a necessidade crescente de pensar o caráter nacional dos Estados Unidos, para que se pudesse refletir também acerca do próprio Brasil como ser moral autônomo.

---

<sup>104</sup> PRADO, Viagens..., op. cit., p. 66.

Nesse sentido, talvez o principal exterior constitutivo da nação, presente de modo permanente no pensamento de Eduardo Prado, fosse os Estados Unidos. Seu pensamento ficou mais conhecido entre os intérpretes do Brasil como o intelectual anti-americanista por excelência, cujo livro mais conhecido, *A ilusão americana*, era um libelo agressivo contra os Estados Unidos. A idéia de escrever sobre essa ilusão não era isolada no Brasil. Em dezembro de 1893, Joaquim Nabuco, ao comentar o livro, disse: “A ilusão americana, o livro de Eduardo Prado, que eu tantas vezes lhe disse que ia escrever, o que será? O meu era antes – a perda de um continente: expus-lhe que desejava que alguém o fizesse”<sup>105</sup>.

Se Nabuco foi uma espécie de inspiração para Prado, ou se ambos tiveram a idéia de atacar o americanismo simultaneamente, importa-nos menos. A principal denúncia apresentada por Prado em *A ilusão* era de que a autodeterminação nacional das nações da América Latina estava ameaçada pelo primo loiro do Norte, que pretendia fazer da América um “espaço vital” de sua geopolítica, sob o eufemismo de fraternidade americana, sustentada pela Doutrina Monroe. Significava para esses escritores, como pensava Nabuco em 1893, a perda de um continente.

Basicamente, a Doutrina Monroe, uma mensagem lida pelo presidente norte-americano James Monroe ao Congresso estadunidense em dezembro de 1823, consistia na idéia de que a América era dos americanos e que qualquer ameaça à soberania das jovens nações do *Novo Mundo* por parte dos europeus seria uma ameaça contra os Estados Unidos. Na sua declaração, aparecia o seguinte:

“Nos continentes americanos, na condição livre e independente que adquiriram e conservam, não podem mais ser considerados, doravante, como suscetíveis de colonização por nenhuma potência européia... Devemos considerar, no entanto, como perigosa para a nossa paz e segurança qualquer tentativa da sua parte, para estender seu sistema a qualquer parcela deste hemisfério. Não temos interferido, nem interferiremos em assuntos das atuais colônias ou dependências de nenhuma das potências européias. Mas, quanto aos governos que proclamaram e têm mantido sua independência que reconhecemos, depois de séria reflexão e por motivos justos, não poderíamos considerar senão como manifestação de sentimentos hostis contra os Estados Unidos qualquer intervenção de alguma

---

<sup>105</sup> NABUCO, Diários..., op.cit., p. 346.

potência européia com o propósito de oprimi-los ou de contrariar, de qualquer modo, os seus destinos<sup>106</sup>.

O que estava em jogo quando os intelectuais contestavam a doutrina era a questão da soberania, afinal, se as nações da América tivessem de recorrer ao poder norte-americano para manter a sua independência, tal atitude seria uma amostra de que não havia qualquer autonomia por parte delas e que a dependência apenas havia se deslocado para o lado ocidental do Atlântico. 70 anos depois Monroe ainda era atual, fosse para enaltecê-lo, fosse para vilipendiá-lo.

No Brasil e na América Latina, não era somente Eduardo Prado quem percebia a ameaça monroísta. José Enrique Rodó, em *Ariel*, atacou a postura expansionista do caráter norte-americano, “essa encarnação do verbo utilitário”<sup>107</sup>. Rodó afirmou que se imitava aquele “em cuja superioridade ou em cujo prestígio se acredita”<sup>108</sup>. E criticava: “é assim que a visão de uma América *deslatinizada* pela própria vontade, sem a extorsão da conquista, e regenerada logo à imagem e semelhança do arquétipo do Norte, flutua já sobre os sonhos de muitos sinceros interessados em nosso porvir”<sup>109</sup>.

Manoel Bomfim se posicionou de modo assaz crítico aos Estados Unidos, mas através de uma postura intelectual diferente de Eduardo Prado. Bomfim, crítico não somente da Monarquia, mas também da República, afirmou que a proteção dos Estados Unidos já feria a autonomia nacional e que uma nação, para ser considerada como tal, teria de ter a capacidade de se autogerir em qualquer

---

<sup>106</sup> The Monroe Doctrine. In: MARTIN, Jean-Pierre, ROYOT, Daniel. **Histoire et civilisation des États-Unis: textes et documents commentés du XVII siècle à nos jours**. Paris: Editions Fernand Nathan, 1980, p. 99. No original: “American continents, by the free and independent condition which they have assumed and maintain, are henceforth not to be considered as subjects for future colonization by any European powers... We should consider any attempt on their part to extend their system to any portion of this hemisphere as dangerous to our peace and safety. With the existing colonies or dependencies of any European power we have not interfered and shall not interfere. But with the government who have declared their independence and maintained it, and whose independence we have on great consideration and on just principles, acknowledged, we could not view any interposition for the purpose of oppressing them, or controlling in any other manner their destiny.

<sup>107</sup> RODÓ, op.cit, em especial o capítulo 6.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid.

situação belicosa com quaisquer que fossem as outras nações em conflito, sem qualquer demanda de proteção externa. Nas suas palavras:

“Acabaremos perdendo a nossa soberania e qualidade de povos livres. A soberania de um povo está anulada do momento em que ele se tem de acolher à proteção do outro. Defendendo-nos, a América do Norte irá, fatalmente, absorvendo-nos”<sup>110</sup>.

É possível sugerir que havia um clima de opinião durante esse período acerca do tema *autonomia da nação*. Graça Aranha, em *Canaã*, pôs nas vozes de alguns dos seus personagens, o “debate diário da vida brasileira”, de “ser ou não ser uma nação”<sup>111</sup>. “Os senhores falam em independência”, disse Paulo Maciel, o Juiz Municipal, a Itapecuru, seu colega de trabalho, quando visitavam Canaã para uma inspeção, “mas eu não a vejo. O Brasil é e tem sido sempre colônia. O nosso regime não é livre: somos um povo protegido”<sup>112</sup>. Depois de discursar acerca da falta de independência financeira, do ouro extraviado por Portugal, da fortuna pública hipotecada e das rendas das alfândegas nas mãos dos ingleses, perguntou: “é ou não o regime colonial com o nome disfarçado de nação livre?”<sup>113</sup>. Quanto aos Estados Unidos, Maciel afirmou: “temos sobre o continente projetada a sombra dos Estados Unidos. Isto reconheço; mas um dia, fatigados de impedir que outros se apossassem de nós, eles nos comerão, como fizeram a Cuba”<sup>114</sup>.

Joaquim Nabuco manteve uma disposição até certo sentido simpática aos Estados Unidos, sobretudo depois de ocupar o cargo de embaixador em Washington, sem deixar de exaltar a civilização europeia ou mesmo de fazer algumas objeções aos Estados Unidos<sup>115</sup>. Entre os simpatizantes da América Inglesa estavam, além de Nabuco pós-1900, Araripe Júnior e o escritor carioca Raul Pompéia.

---

<sup>110</sup> BOMFIM, op. cit., p. 49.

<sup>111</sup> ARANHA, Graça. *Canaã*. [1901]. Rio de Janeiro: Ediouro, [1985?], p. 87.

<sup>112</sup> ARANHA, op.cit., p. 85.

<sup>113</sup> Ibid., p.85.

<sup>114</sup> Ibid., p.86.

<sup>115</sup> Se, em 1893, Nabuco foi uma inspiração para Prado escrever *A ilusão americana*, a partir de 1904 até 1909, o pensamento de Nabuco mudou sensivelmente em prol de uma visão pragmática em favor da República Brasileira e dos Estados Unidos, apesar de que, em circunstâncias episódicas, o autor fazia críticas à República do norte. Ver, a propósito, os seus diários, já citados.

Araripe Júnior, antípoda de Prado, era um dos principais defensores da doutrina: “Diz-se que a doutrina aludida é a boca de Gerionte, pela qual a América do Norte há de engolir as nações da América do Sul”<sup>116</sup>. O autor, de fato, não temia qualquer tipo de ameaça. Para ele, os Estados Unidos não encontrariam utilidade na conquista territorial do Brasil e dos países latino-americanos<sup>117</sup>. Araripe entendia que os Estados Unidos, imersos em uma nova crença política, não seriam imperialistas, tal como o foram Inglaterra e Alemanha. Com o ingresso do século XX havia surgido um critério novo para as nações, contra o qual era escusado qualquer esforço opositivo<sup>118</sup>. Nas suas palavras:

“Não se trata mais de ambições prepotentes, nem dessas mesquinhas leis de equilíbrio europeu... Amanhã, o que se debaterá é o equilíbrio dos continentes: a transformação do direito internacional, de mediterrânico em transoceânico: o estabelecimento de princípios que sirvam de base à nova jornada que o mundo vai empreender sob os auspícios de uma intercorrência industrial, de que os gregos e os romanos não houveram sequer o pressentimento: enfim, a conquista democrática do universo”<sup>119</sup>.

E a nação mais aparelhada para a efetivação de uma democracia mundial, para o autor, eram os Estados Unidos. A recepção do americanismo no Brasil era, para o escritor cearense, positiva, “do ponto de vista da nacionalidade”<sup>120</sup>. Contra elas bradaram os elementos coloniais, retrógrados, da mascateria, ainda profundamente ligadas aos sindicatos protegidos pelo leopardo britânico”<sup>121</sup>.

“Será tudo isto ilusão, como pretendia Eduardo Prado?”, perguntou Araripe<sup>122</sup>. Com algum rancor, disse: “ilusão ou obstinação, ou quem sabe diletantismo, foi o dele, escrevendo em ódio à República o seu detestável livro”<sup>123</sup>.

Evidentemente, Eduardo Prado não poderia responder a essa crítica, porquanto ela foi feita um ano depois de sua morte. *A ilusão americana* talvez pudesse ser uma resposta póstuma do autor. Para ele não havia sombra nem

---

<sup>116</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Comentários à constituição federal do Brasil. [1902-1903]. In: *Obra crítica*, Vol. 4..., op.cit., p. 50-51.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>120</sup> ARARIPE JÚNIOR, *Americanismo...*, op.cit. p. 96.

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 96.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 52.

sobra para dúvidas acerca do expansionismo norte-americano. Era certo, para o escritor paulista, de que a “bandeira estrelada é bastante grande para estender a sua sombra gloriosa de um oceano a outro”<sup>124</sup>. A América para os americanos nada mais era do que a obliteração da autonomia nacional, a diluição, por meio das instituições emanadas da *raça* saxônica, daqueles valores que constituíam a civilização política do Brasil. Democracia mundial seria um eufemismo para a expansão sem fronteiras levada a cabo pelos Estados Unidos. E sem autonomia nacional, não haveria nação: “haverá coisa menos digna do que um cidadão desejar que a sua pátria não tenha a livre disposição de seus destinos?”<sup>125</sup>. Para Prado, do “colosso do norte”, nada se poderia esperar, porquanto eles não demonstravam “benevolência alguma para conosco ou para com qualquer República latino-americana”<sup>126</sup>, além de ser moralmente uma influência “perniciosa” sobre o Brasil<sup>127</sup>.

Mas seria prudente reduzir a visão pradiana dos Estados Unidos a essa indelével imagem expansionista? A exemplo dos outros exteriores constitutivos, esse não seria suscetível de sofrer mais os efeitos da transitividade do verbo *ser* do que a substancialidade de sua conjugação no presente – *é*? Esse jogo tenso do ser no limite da temporalidade?

Para compreendermos um pouco mais o papel que os Estados Unidos desempenhavam na ontologia da nação no pensamento de Prado, convém direcionarmos-nos para algumas idéias acerca do que o autor entendia ser a sua história, onde seria possível verificar seu *caráter nacional*.

Havia pelo menos duas visões que não se excluía completamente, mas que se alternavam de modo tenso no pensamento de Eduardo Prado quando se tratava de pensar a *norte-americanidade*<sup>128</sup>. Uma delas atribuía o problema do violento expansionismo norte-americano e a sua inevitável decadência ao seu

---

<sup>124</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 51.

<sup>125</sup> Ibid., p. 21.

<sup>126</sup> Ibid., p. 185.

<sup>127</sup> Ibid., p. 186.

<sup>128</sup> Usamos a expressão *norte-americano* como sinônimo dos *Estados Unidos*, ciente de que a América do Norte não se limita àquela nação. Apenas usamos essa expressão para tornar menos repetitiva a expressão *Estados Unidos e América Inglesa* (que, por sua vez, não se restringe também aos Estados Unidos, porquanto grande parte do Canadá é constituinte da América que fala inglês e da América que fala francês).

governo e poupava o povo americano; a outra, pelo contrário, criava uma cadeia identitária comum entre governo e sociedade civil na de-finição do caráter nacional. Ainda como um desdobramento da primeira visão, havia uma ruptura entre determinados governos, de modo que nem todos os governos americanos eram concebidos como decadentes, mas apenas os mais recentes. Os pais fundadores teriam sido abnegados e moralmente puros<sup>129</sup>.

Novamente, a construção de uma imagem nacional esbarrava na própria diferença *interna* que demarcava o ser da nação. De um lado, a *comunidade* identitária entre política e violência, bifurcada entre o passado de abnegação e o presente decadente; de outro, a ausência de preocupação em determinar espacial e temporalmente o ser, cujos atributos de estabilidade se estendiam à totalidade da *norte-americanidade* na condição de uma nação essencialmente violenta e de pouca afeição à vida do outro.

Vejamos, primeiramente, a idéia da identidade política americana. O autor, em algumas ocasiões, reconheceu a força moral norte-americana. Nos *Fastos*, ao condenar a reprodução brasileira da federação de “Estados Unidos do Brasil”, o escritor afirmou que a República de 1889 poderia se chamar o quanto quisesse de “Estados Unidos”, mas que somente os “Estados Unidos da América do Norte” corresponderiam, na história, “sempre à idéia de liberdade, de dignidade e de força moral”<sup>130</sup>, um país onde “a lei impera, onde se respira liberdade, onde o povo governa”<sup>131</sup>.

Essas palavras poderiam surpreender autores acostumados a ver em Prado o grande anti-americanista da Primeira República. E tal elogio não parava por aí. Em um artigo publicado na *Revista de Portugal*, mas que não fez parte dos *Fastos*, Prado traçou vários elogios à nação do Norte. No texto chamado *Práticas e teorias da ditadura republicana no Brasil* o escritor falava que nos Estados Unidos havia um “povo livre, no exercício dos seus direitos, cômico da sua

---

<sup>129</sup> PRADO, Ilusão..., op.cit., p. 83.

<sup>130</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 15.

<sup>131</sup> Ibid., p. 60.

liberdade<sup>132</sup>. O elogio estendia-se através de uma comparação entre Deodoro da Fonseca, marechal proclamador da República Brasileira e de Washington. Este último teria o “nome puríssimo”, cuja obra jamais poderia ser objeto de comparação, como o haviam feito alguns republicanos brasileiros, contra os quais Prado escrevia. Seria dizer que havia, na visão pradiana, um ambiente de pureza dos *Founding Fathers* e dos primeiros presidentes norte-americanos, sobretudo de Washington, “cuja vida política é inflexível como uma linha reta”<sup>133</sup>. “Esta retidão”, complementou o autor, “ninguém a pode achar na existência pública do sr. Deodoro”<sup>134</sup>.

Diferentemente do que ocorria no Brasil republicano em seu déficit de representação entre governo e nação, o povo do tempo das colônias norte-americanas “revoltou-se, passou pelos sacrifícios de uma guerra cruel, porque, não tendo representantes no parlamento inglês, contestava a este o direito de lhe lançar impostos”<sup>135</sup>. E a República Brasileira? Esta teria destruído “o princípio que foi a glória e é o fundamento da República Norte-Americana”<sup>136</sup>.

Eis a justificativa apresentada pelo autor acerca da diferença entre Brasil e Estados Unidos: “é que entre elas medeia mais do que um século, mais do que a distância que vai de Boston ao Rio de Janeiro. Divide-as o imenso abismo que separa um Washington de um Deodoro da Fonseca”<sup>137</sup>. E, para não se restringir somente aos seus escritos de 1890, em *A ilusão americana*, Prado ainda reforçou a idéia de que havia uma pureza nos primórdios da civilização anglo-americana:

“No último quartel do século passado, homens extraordinários, da velha estirpe saxônia, revigorada pelo puritanismo e alguns deles bafejados pelo filosofismo, surgiram nas treze colônias inglesas da América do Norte. Resolveram constituir em nação independente a sua pátria, e não lhe entrou nunca pela mente fazer proselitismo de independência ou de forma republicana na América. Nem isso era próprio de sua raça”<sup>138</sup>.

---

<sup>132</sup> PRADO, Eduardo [S, Frederico de]. Práticas e teorias da ditadura republicana. **Revista de Portugal**. Porto, Edições, 1890, p. 82.

<sup>133</sup> PRADO, Práticas e teorias..., op. cit., p. 82.

<sup>134</sup> Ibid., p. 87.

<sup>135</sup> Ibid., p. 141.

<sup>136</sup> Ibid., p. 141.

<sup>137</sup> Ibid., p. 141.

<sup>138</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 12.

Não obstante esse passado, para Eduardo Prado havia uma cessação paulatina “do sopro heróico dos tempos da independência e da grandeza intelectual dos estados americanos”<sup>139</sup>. O tempo dos federalistas, de Washington, de Hamilton, de Clay, de Webster era diferente: “os pais da pátria americana, os fundadores da constituição, viveram em um período histórico de pureza moral, em tempos de patriotismo e abnegação”<sup>140</sup>. A República norte-americana “não teve a sua infância corroída pela corrupção”, afirmou o autor, e “todos os vícios contra os quais lutam hoje os patriotas, as faltas que lhe apontam os pensadores, são vícios de hoje, faltas atuais, que se não podem justificar no exemplo dos antepassados”<sup>141</sup>. Nas suas palavras:

“Não é uma simples banalidade a velha proposição de Montesquieu de que as Repúblicas precisam ter como fundamento a virtude. Esse foi o fundamento da *República norte-americana*. Será inviável e uma fonte perene de males, *qualquer outra República* que não tiver o seu berço banhado na atmosfera da virtude cívica. As sociedades políticas e as formas de governo precisam de nascer puras para ter a vida longa e próspera... Nunca se viu uma República nascer disforme para a vida da violência, do crime, da discórdia, da corrupção e do erro para daí se adiantar até à virtude, à paz, à verdade... A podridão é própria dos túmulos e não dos berços”<sup>142</sup>.

Faltas e vícios atuais que abriam um novo precedente histórico sem referências no pretérito. Se a corrupção, o crime e todos os males cometidos em nome de uma República nova eram identificados com as “instituições novas”, como afirmavam certos republicanos, para Prado, isso não passaria de um falseamento da “verdade histórica”, e que o nascer das Repúblicas, “se não for rodeado do perfume da abnegação, se não fumegarem em roda do seu berço o incenso puro... do sacrifício e do patriotismo, não promete e não dará nunca no futuro senão crimes e desgraças”<sup>143</sup>.

O berço da criação nacional estadunidense não era marcado pela impureza. No caso da República Brasileira repetidamente comparada com a sua congênere norte-americana, sua razão de ser era a morte, “a podridão própria dos túmulos” que faria o *ser Brasil* apenas se desviar de seu berço supostamente

---

<sup>139</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 82.

<sup>140</sup> Ibid., p. 83.

<sup>141</sup> Ibid., p. 84.

<sup>142</sup> Ibid., p. 83-84.

<sup>143</sup> Ibid., p. 84.

puro, ou seja, o seu passado monárquico, quando o Brasil teria surgido como nação independente e autônoma. Estranha manifestação apologética à República para um pensador monarquista como Prado. A questão é que a forma republicana parecia seduzir e, ao mesmo tempo, causar repulsa no autor. Como uma condição de reforço ontológico dos fundamentos, Prado reconhecia uma superioridade dos Estados Unidos, hipostasiada na articulação entre raça e meio, diferença que colocava o seu Brasil em uma esfera inferior em termos ontológicos:

“Os Estados Unidos são o país mais rico do mundo; rico pelas opulências naturais, pela sua enorme extensão, pela fertilidade do solo, pelos seus portos, suas baías, seus lagos, seus grandes rios navegáveis, suas minas incomparáveis. Povoado um solo destes pela raça saxônica, como poderia deixar este país de ser uma nação forte e poderosa? O solo mais rico do mundo, habitado pela raça mais enérgica da espécie humana – eis o que são os Estados Unidos. Aquele país é grande, mas não é por causa do seu governo. Ao amor-próprio de outras nações pobres ou, por outra, menos ricas em vantagens naturais do que os Estados Unidos e habitadas por indivíduos de raças menos enérgicas – repugna o confessar esta inferioridade”<sup>144</sup>.

Prado, ao se referir às Repúblicas e aos Estados Unidos em particular, não reconhecia uma condição de nascimento do pior para o melhor; pelo contrário, sua visão pressupunha a idéia de decadência. Se houvesse uma República decadente, ela poderia ser tanto um desdobramento para o fim como também o ser impuro e podre de um nascimento bastardo. Os Estados Unidos estavam na primeira situação, enquanto a República Brasileira no segundo. A pureza, outrossim, não significava perenidade, mas garantia de longevidade e prosperidade. Quer dizer, se havia um fundamento da República Americana, ele teria relação com o seu início, aquele mesmo princípio de virtude cívica que condicionava a pureza e a vida longa e próspera das nações.

Esse predicados, por outro lado, não implicavam eternidade. Se havia a distinção entre a podridão do berço – a República Brasileira – e o nascimento limpo – os Estados Unidos –, o túmulo, por outro lado, parecia indicar que a corrupção era o destino de tudo aquilo que não era perene. Se a podridão fosse própria dos túmulos, não poderia a decadência presente dos Estados Unidos significar sua aproximação à morte e, portanto, ao túmulo? Prado falava em uma

---

<sup>144</sup> PRADO, op. cit., p. 170.

durabilidade dos governos puros, “vida longa e próspera”, mas não afirmava que elas eram perenes e irredutíveis ao devir. Não era a “rapidez do tempo” que impelia as gerações futuras para o “túmulos”<sup>145</sup>?

Nessas metáforas do fim ressoavam as vozes do devir. Tudo passava: monarquias, impérios, repúblicas. Não havia mais perenidade, por mais que houvesse uma exigência moral de sua parte em sustentá-la.

É possível inscrever, a partir dessas alusões, que Eduardo Prado estabelecia um hiato temporal, uma ruptura, entre a fundação pura e patriótica dos Estados Unidos e sua imersão contemporânea no império da finança e da violência, apesar de que este ainda mantinha a origem racial bem como as benesses geográficas de seu espaço como dimensões estáveis de sua realidade.

Não podemos deixar de salientar que a diferença entre o Brasil e as demais Repúblicas residia sobretudo na sua *monarquia*, o seu *ser monárquico*. Desviar dessa rota foi o que fez da República Brasileira a mancha profana da pureza natal do Brasil. Seria difícil não citar o Brasil aqui, mesmo que estejamos tratando de um *outro* exterior constitutivo.

Quanto aos Estados Unidos, seu passado de glória era uma experiência distinta daquela em que viviam seus contemporâneos. Se havia essa diferença entre presente e passado, não se poderia atribuir ser ao seu caráter nacional, porquanto ele seria suscetível a mudanças. O presente decadente também poderia representar o fim, ou ao menos aquela imagem depreciativa que o autor alimentava ao falar das Repúblicas. Portanto, não somente o problema da repulsa e da atração se colocava na impossibilidade de uma de-finição pradiana última do caráter nacional americano, mas também uma tensão entre o seu ser e o seu devir. O ser, nesse sentido, se deslocaria para o expansionismo, a fonte permanente da nação do Norte, ou ele seria, a exemplo de outros dos seus atributos, uma dimensão apenas mutável?

Para seguir na discussão acerca do ser norte-americano e da tensão temporal na definição da nação no pensamento de Prado, tomemos os argumentos do autor que se tornaram mais conhecidos na tradição historiográfica

---

<sup>145</sup> PRADO, Eduardo. Respondemos. [1896]. In: Coletâneas, vol. 2..., op.cit., p. 129.

brasileira e norte-americana e que lhe imputaram o título de anti-americanista por excelência na Primeira República<sup>146</sup>.

Ao falar da relação dos Estados Unidos com a América Latina, a palavra de Prado era uma só: ilusão. Ilusão dos países sul-americanos que se deixavam levar pelo pan-americanismo, alguns dos quais eram tratados como colônias, incapazes de “ser uma nação, como uma protegida e tutelada dos Estados Unidos”<sup>147</sup>. Seus governos tinham não somente má fé, mas um “desprezo profundo” pela “soberania, pela dignidade e pelos direitos das nações latinas da América”<sup>148</sup>. E assim arrematou:

“Quer-nos apresentar o governo americano aos brasileiros como o grande amigo das nações deste continente, como o seu protetor nato e, no furor disso demonstrar, há jornais brasileiros, de tão atrofiado patriotismo, que chegam a colocar o Brasil como que debaixo do protetorado americano, fazendo do Rio de Janeiro o vassalo e de Washington o suserano. É contra essa falsa idéia, contra esse esquecimento do pundonor nacional, que queremos reagir, lembrando aos nossos compatriotas o que tem sido a política americana”<sup>149</sup>.

A metáfora da suserania e da vassalagem era usada pelo autor já há algum tempo para evidenciar a relação profundamente assimétrica e, para reforçar a metáfora, estamental, entre Estados Unidos e América Latina, incluindo evidentemente, no rol desses países, o Brasil<sup>150</sup>. Como poderia “a águia americana consentir que à sombra das suas asas poderosas, continuasse uma parte do livre solo americano debaixo do jugo espanhol?”<sup>151</sup>, perguntava o autor, ao falar sobre a América Hispânica.

A política internacional dos Estados Unidos, próxima senão de uma democracia mundial, como o queria Araripe Júnior, era, tal como sua ex-metrópole, expansionista. O aumento do poder territorial norte-americano e a destruição teriam atingido povos civilizados fora da predominância latina e anglo-

---

<sup>146</sup> Ver, a respeito: SKIDMORE, Thomas. Eduardo Prado: conservative nationalist critic of the early Brazilian Republic, 1889-1901. **Luso-Brazilian Review**, vol.12, n.2, p.149-161, 1975.

<sup>147</sup> PRADO, Eduardo. Mais uma ilusão desfeita. [1896]. In: Coletâneas, vol. 2..., op.cit., p. 407-408.

<sup>148</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 55.

<sup>149</sup> Ibid., p. 66.

<sup>150</sup> Tal referência apareceu nos *Fastos*, quando Prado falou sobre os acordos econômicos entre os dois sub-continentes, os quais não poderiam dar outro resultado “senão estabelecer, para sempre, a suserania econômica e comercial dos Estados Unidos sobre toda a América”. Ver: PRADO, *Fastos...*, op. cit., p. 60.

<sup>151</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 68.

saxônica. Era o caso do Havaí, no qual Prado entendia haver, antes da “usurpação americana”, uma “raça que tem a brandura de índole própria dos polinésios” cujo “grau de civilização lhe permitiu constituir um governo regular”<sup>152</sup>. Tal conquista havia sido “uma clamorosa iniquidade, este abuso de força” que não encontrava justificativa senão na “egoística” política internacional estadunidense<sup>153</sup>. O que Araripe chamava “a conquista democrática do universo” não seria mais do que, para Prado, a expansão corrosiva que os Estados Unidos levavam a cabo, em uma ânsia de dominação mais enérgica do que aquela empregada pelos ingleses na África.

Em 1893, no mesmo ano da publicação de *A ilusão americana*, o historiador Frederic Jackson Turner lançou a hipótese, por meio de um artigo publicado na *American Historical Review*, de que o caráter nacional norte-americano deveria ser compreendido a partir da idéia de um povo em constante expansão. O trabalho de Turner – *The significance of the frontier in American history* – foi precursor na definição de um dos perfis mais sedutores acerca da identidade nacional norte-americana: a idéia de que seu caráter nacional estava profundamente relacionado com a expansão para o Oeste e com a fronteira como uma realidade constante de sua extensão e de sua mobilidade<sup>154</sup>.

A história americana teria sido, acima de tudo, a história da colonização do Grande Oeste. Nas palavras de Turner, a existência de uma área de terra livre e o avanço da povoação americana para o Oeste explicavam o desenvolvimento americano, cujas peculiaridades consistiam no fato de que as necessidades de fronteira compeliavam-no a adaptar-se às mudanças decorrentes da constante expansão, tais como aquelas mudanças que ocorriam ao “atravessar um continente”, na “vitória da selvageria”. Em todos os povos seria possível encontrar o desenvolvimento, embora, para o historiador, “na maior parte das nações, o desenvolvimento ocorreu em uma área limitada”<sup>155</sup>, diferentemente do caso norte-

---

<sup>152</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 114.

<sup>153</sup> Ibid, p. 114.

<sup>154</sup> TURNER, Frederic Jackson. **The significance of the frontier in American history**. [1893]. Madison, Wisconsin: Silver Buckle Press, 1984.

<sup>155</sup> TURNER, op. cit., p. 1. No original: “in the case of most nations, the development has occurred in a limited area... But in the case of United States we have a different phenomenon”.

americano, onde haveria um contínuo avanço sobre as linhas de fronteira, nas quais o desenvolvimento da sociedade era continuamente um começo repetido: “Esse renascimento perene, esta fluidez da vida americana, essa expansão para o Oeste com suas novas oportunidades, seu contínuo contato com a simplicidade da sociedade primitiva, fornecem as forças dominantes do caráter americano”<sup>156</sup>.

A fronteira, como “linha mais rápida e efetiva de americanização”, era uma maneira de criar cultura sobre selvageria, cujo resultado era não a “Velha Europa”, mas um “novo produto que é americano”<sup>157</sup>. Quer dizer que, para o historiador, o crescimento do nacionalismo e a evolução das instituições políticas americanas eram dependentes do avanço da fronteira, cujo último lastro histórico seria o “republicanismo nacional de Monroe” e a “democracia de Andrew Jackson”<sup>158</sup>. A fronteira ainda fornecia um novo campo de oportunidade, fundamental para a democracia, na medida em que se convertia em um “portão de escape da escravidão do passado”<sup>159</sup>. Anos antes de Turner, Tocqueville havia percebido, na sociedade americana, o mesmo fluxo incessante: “creio... que reina em tal tipo de sociedade um movimento eterno e que ninguém conhece o repouso”<sup>160</sup>.

Não sabemos se Prado leu Turner, ou sequer se ouviu falar do historiador norte-americano, ou mesmo o contrário. Não obstante, um conjunto de de-finições da fronteira apresentado por Turner pode ser um indicativo razoável da preocupação que Prado alimentava em relação aos Estados Unidos, tais como a excessiva mobilidade, a indiferença para com a tradição e um espaço de contínua ampliação do próprio território, qualidades depreciativas que apontavam para uma indiferença em relação ao passado e à história. Os Estados Unidos poderiam sugerir o que a Inglaterra era no presente – ou seja, um império – cujas fronteiras se definiriam de modo menos preciso, mas não menos operativo, ainda mais por

---

<sup>156</sup> TURNER, op.cit., p. 2. No original: “This perennial rebirth, this fluidity of American life, this expansion westward with a new opportunities, its continuous touch with the simplicity of primitive society, furnish the forces dominating American character”.

<sup>157</sup> Ibid.,p. 3. No original: “little by little he transforms wilderness, but the outcome is not the old Europe... the fact is, that here is a new product that is American”.

<sup>158</sup> Ibid., p. 20. No original: “It was nationalizing tendency of the West that transformed the democracy of Jefferson into the national republicanism of Monroe and the democracy of Andrew Jackson”.

<sup>159</sup> Ibid., p. 26. No original: “A gate of escape from the bondage of the past”.

<sup>160</sup> TOCQUEVILLE, op. cit., p. 298.

se tratar de uma idéia de expansão ilimitada levada a efeito pelos seus principais líderes.

A questão é que, se a fronteira não apresentava estabilidade externa, o mesmo parecia acontecer em termos internos. Para Eduardo Prado, os Estados Unidos estavam longe de ser plenamente resolvidos. Além do extermínio indígena, dos chineses imigrantes e dos negros<sup>161</sup>, o problema trabalhista era marcadamente conflituoso, tudo porque diferentemente da Europa e do Brasil, nos Estados Unidos não se preservava mais a tradição, essa memória do passado feita substância para reproduzir os valores da própria nação, nem se cuidava suficientemente do trabalhador. A indústria havia estagnado devido ao excesso de produção e da incapacidade que o governo norte-americano tinha para exportar seus produtos<sup>162</sup>.

“Há quinze anos os americanos diziam que no seu país não havia questão social, que os tumultos operários, as lutas e as crises provenientes das dificuldades do proletariado eram males das velhas sociedades européias, que na livre América havia espaço, luz e comida para todos os pobres, sob o regime do trabalho”<sup>163</sup>.

Para o escritor, tal questão, porém, era considerada mais terrível e ameaçadora do que na Europa, na medida em que o proletariado americano tinha uma organização contra a sociedade que na Europa não existia<sup>164</sup>. O velho continente, na sua paz armada, perceberia a hostilidade dos vizinhos, o que daria uma “consciência de que é necessária a união para garantir a existência da própria pátria”<sup>165</sup>. Nos Estados Unidos, por outro lado, a gravidade da questão social era única no seu entendimento, porque a força de trabalho que imigrava para lá era estrangeira, “estando ainda na primeira fase da existência do imigrante, fase intermédia, na qual tendo-se desprendido da pátria antiga ainda não adotou a pátria nova”<sup>166</sup>.

Nabuco, que tem sido elencado como um dos interlocutores de Prado, desprezava os proletários nos Estados Unidos. Em 1877, mais de dez anos antes

---

<sup>161</sup> PRADO, A Ilusão..., op.cit., p. 120-122.

<sup>162</sup> Ibid., p. 127.

<sup>163</sup> Ibid., p. 128.

<sup>164</sup> Ibid., p.128.

<sup>165</sup> Ibid., p. 128.

<sup>166</sup> Ibid., p. 128.

da abolição da escravatura no Brasil, eis o que disse o abolicionista, ao viajar pelos Estados Unidos e presenciar algumas ações de trabalhadores grevistas naquele país: “Inimigo como sou da escravidão, eu encontro mais dignidade no escravo do que nessa espécie de homem livre, que principia por se libertar dos melhores sentimentos humanos”<sup>167</sup>.

Por mais que a pobreza fosse um problema permanente, “tão antigo quanto o mundo”<sup>168</sup>, havia soluções, mesmo que momentâneas, para sua resolução. Uma delas seria o cristianismo, que “acalmou as revoltas da miséria humana quando exacerbada pela pobreza, prometendo o céu e a felicidade futura e fazendo do próprio sofrimento um título à ventura eterna”<sup>169</sup>.

Além da ausência de pátria, o entre-lugar das pátrias do qual falava Prado gerava uma desenraizamento e desprendimento no imigrante, a ausência daquele elo fundamental para garantir a unidade – ou o ser – da nação. Seria uma espécie de mais-valia da desagregação, interstício que marcava a indecidibilidade do caráter do imigrante e da própria nação que o acolhia.

Ademais, o espírito moderno tinha sido bem-sucedido na supressão da escravidão, mas deixou, ao mesmo tempo, “de falar no céu”<sup>170</sup>. Diferentemente, as Monarquias européias tinham essa preocupação social, os “incentivos morais” do qual os trabalhadores estavam libertos na América<sup>171</sup>.

Com a problematização dos Estados Unidos como República voltamos à tematização da busca de uma estabilidade, de um fundamento que pudesse servir como forma de pensar o próprio Brasil. O suplemento republicano, dentro e fora do Brasil, estava fadado se não a se destruir absolutamente, ao menos a ser transitório, afinal, “na República tudo é transitório”<sup>172</sup>. Para retomar a metáfora tumular, a podridão também poderia ser própria do efêmero, do transitório e de todas aquelas modalidades de instituição social que não tinham qualquer enraizamento. Os Estados Unidos pareciam ser esse caso.

---

<sup>167</sup> NABUCO, Diários..., op.cit., p. 175.

<sup>168</sup> PRADO, op.cit., p. 129.

<sup>169</sup> Ibid, p. 129.

<sup>170</sup> Ibid., p. 129.

<sup>171</sup> Ibid., p.130.

<sup>172</sup> Ibid., p.130.

Uma questão que sobra, porém, é: se o próprio governo estadunidense era, na sua maior parte o responsável pelas mazelas nacionais e internacionais cometidas pelos norte-americanos, em que medida a totalidade do *ser norte-americano* estaria apreendida nessa de-finição de sua postura política? Não eram os Estados Unidos uma “raça estranha, sem raízes nem antecedentes históricos entre nós”<sup>173</sup>? Se apenas uma parte do ser norte-americano estava relacionada com a decadência, com a morte e com o fim, o que dizer da totalidade dos Estados Unidos, o ser da nação em termos totais, de modo que pudéssemos precisar o eu e o outro nesse dis-curso? Expansionismo, violência, brutalidade, desrespeito eram apenas predicados dos governos norte-americanos decadentes, ou eles se estendiam ao *ser da nação*?

Com as considerações iniciais acerca dos pais fundadores, bem como a referência constante às forças políticas governamentais – em que pese a representatividade política da República americana –, talvez fosse anômalo falarmos em um *ser nacional* na sua totalidade, quando o autor tratou de pensar os Estados Unidos. Não obstante, na própria obra *A ilusão americana*, tão carregada dessas ambivalências entre repulsa e atratividade, o *ser americano do norte* era hostilizado pelo escritor. Vejamos algumas dessas situações em que era não apenas a ação governamental, mas a determinação nacional dos Estados Unidos o imperativo de ação e o componente metafísico do ser.

Eduardo Prado refutou a idéia de que houvesse uma superioridade norte-americana em relação ao Brasil – e aqui não somente à República, mas uma diferenciação substancial, em que estariam envolvidos os próprios *eus* nacionais em seu âmago – ao atribuir aos Estados Unidos certas qualidades negativas, como a violência física.

Se em um determinado momento os males dos Estados Unidos estavam subordinados a uma República desvirtuada de seus princípios puritanos, em outro, o autor assumiu a República como a essência do ser norte-americano, homologada nas propriedades da violência. Prado escreveu sobre a maneira

---

<sup>173</sup> PRADO, Eduardo. A crítica republicana..., op.cit., p. 56.

como Brasil e Estados Unidos lidaram com a escravidão, comparação que serviu para o autor de-limitar as fronteiras entre as duas nações. Eis suas palavras:

“Cada forma de governo tem a sua tendência, e tem o seu modo peculiar de resolver os sucessivos problemas da história nacional. Tomemos, por exemplo, os Estados Unidos e o Brasil, ambos em frente do mesmo problema: a abolição da escravatura. Tiveram os Estados Unidos a sua solução genuinamente republicana e norte-americana, isto é, a solução pela violência, pela força, pelo grande fragor da guerra fratricida. Teve o Brasil uma solução genuinamente brasileira e monárquica, a solução que todos vimos, solução que excedeu os sonhos dos mais otimistas humanitários. Porventura deveremos envergonhar-nos da solução que soubemos e pudemos dar ao problema e sentir o não termos imitado os Estados Unidos também nesse ponto?”<sup>174</sup>.

Parecia estar vingada a atribuição de uma suposta superioridade dos Estados Unidos, como se aquele reconhecimento da superioridade voltasse canalizado para uma outra esfera, que constituiria efetivamente o *ser nacional* ianque, estabelecendo uma fronteira intransponível entre o “eles” do “nós”. Afinal, a solução para a escravidão nos Estados Unidos era uma solução *genuinamente republicana e norte-americana*, contraposta à solução *genuinamente brasileira e monárquica*. O autor ainda reforçou a idéia de uma essência norte-americana consubstanciada na violência ao narrar a história de uma pequena colônia anglo-americana estabelecida no Brasil após a Guerra de Secessão nos Estados Unidos que, aproveitando-se da escravidão ainda vigente nos trópicos, havia excedido “em ferocidade aos mais rudes e perversos atormentadores de escravos”<sup>175</sup>.

Os Estados Unidos seriam um exemplo desmoralizador para o mundo, dado o seu apego à escravidão:

“Enquanto no Brasil não houve escravocratas que tivessem o cinismo de querer legitimar a iníqua instituição, nos Estados Unidos, onde os senhores de escravos foram muito mais cruéis que no Brasil, publicaram-se livros, sermões, com a apologia científica e até religiosa da escravidão, e chegou o momento em que metade do país julgou que, para conservar e estender a escravidão, valia a pena sacrificar a própria pátria americana. O escravismo sobrepujou o patriotismo. E rompeu a guerra civil mais terrível e mais sangrenta de que reza a história”<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 131-132.

<sup>175</sup> Ibid., p. 174.

<sup>176</sup> Ibid., p. 32.

Nessas linhas de comparação, Prado reconhecia a violência do escravismo no Brasil. Em que pese esse vazamento do *interior constitutivo Brasil*, Os exemplos da violência norte-americana eram múltiplos e mais graves, como no México, na Guatemala, no Peru, no Panamá, onde os americanos “exerciam diariamente a sua brutalidade contra os pobres habitantes, desgraçados *south Americans* destinados a sucumbir ao contato do ianque”<sup>177</sup>.

E não era somente na América Latina que se encontravam as vítimas do *ser americano*: “os pobres chineses são linchados nos Estados Unidos sem nenhuma forma de processo, sendo até às vezes queimados vivos”<sup>178</sup>. Ainda referindo-se aos Estados Unidos, o ontólogo da nação afirmou que a civilização não era mensurada pelo aperfeiçoamento material, mas sim pelos seus níveis de elevação moral. Eduardo Prado entendia que o “verdadeiro termômetro da civilização de um povo é o respeito que ele tem pela vida humana e pela liberdade. Ora, os americanos têm pouco respeito pela vida humana. Não respeitam a vida de outrem e nem a própria”<sup>179</sup>. O autor ainda acrescentou:

“A vida de outrem é coisa de pouca consideração nos Estados Unidos. Os tribunais regulares matam juridicamente com freqüência, os assassinatos criminosos são vulgaríssimos, e os linchamentos crescem em número todos os dias. Tudo isto são formas acentuadas de desprezo pela vida humana”<sup>180</sup>.

Convém determo-nos um pouco mais nessa citação. Havia pelo menos quatro premissas e uma conclusão decorrente delas: 1) a vida do outro como coisa de pouca consideração; 2) a regularidade das mortes juridicamente endossadas; 3) a vulgaridade dos assassinatos criminosos e, por fim, 4) o crescimento dos linchamentos. Como conclusão, para Prado, os Estados Unidos, desprezavam a vida humana. Sugere-se desses enunciados predicativos que as fronteiras entre a justiça e o crime eram tão tênues que a violência que levava à morte era comum no meio popular, no sistema judiciário e na totalidade do povo. Se as instituições norte-americanas tinham tradição em sua própria raça, seria

---

<sup>177</sup> PRADO, op.cit., p. 70.

<sup>178</sup> Ibid., p. 122.

<sup>179</sup> Ibid., p. 173.

<sup>180</sup> Ibid., p. 173-174.

evidente, para o autor, que as instituições públicas emanariam da totalidade do ser nacional.

Tocqueville, em seu clássico *A democracia na América*, escrito nos anos 30 do século XIX, também deixou seu registro acerca da violência na sociedade norte-americana, em especial nos estados do sudoeste, onde “os cidadãos fazem quase sempre justiça pelas próprias mãos, e os assassinatos se multiplicam incessantemente”<sup>181</sup>. O autor, simultaneamente seduzido e preocupado com alguns rumos da democracia norte-americana, não deixou de manter uma postura crítica ao ver na “extrema liberdade reinante”, o pouco de garantia encontrado contra a tirania<sup>182</sup>.

Já em 1886, na sua viagem para Nova Iorque, Prado não foi muito afetuoso em relação aos norte-americanos, ao falar de um modo geral acerca do seu comportamento: “decididamente, não há crianças mais intoleráveis do que as americanas... Nos americanos começa cedo a má-educação e, uma vez crescidos, não desmentem o que foram em pequenos”<sup>183</sup>. O que poderia evidenciar maior estabilidade do que a realidade dada de uma vez por todas, a identidade da infância à fase adulta como metonímia da própria identidade nacional?

O que se apresentava para Prado em termos de exterior constitutivo da nação brasileira era a mais pura forma de violência, o desprezo pela vida humana na sua totalidade: “o espírito americano é um espírito de violência”<sup>184</sup>. Havia, inclusive, como uma forma de salientar a desumanidade norte-americana, ou a sua predominância natural em relação à cultura, uma espécie de periodização natureza-cultura estabelecida por Prado, que evocava os Estados Unidos na fase primordial de desenvolvimento:

“O período de desbravamento da terra, da derrubada das matas, do estabelecimento das primeiras culturas é, no interior e nas localidades novas, a idade do capanga; o escrivão, o promotor, o juiz, que vêm depois, expõem e eliminam o capanga. É a lei que substitui a violência. O espírito

---

<sup>181</sup> TOCQUEVILLE, op.cit., p. 233

<sup>182</sup> Ibid., p. 240.

<sup>183</sup> PRADO, Viagens..., op.cit., p. 190.

<sup>184</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 175.

americano, infundido nas populações, é antes favorável ao capanga do que à gente do foro”<sup>185</sup>.

O americano era o “estrangeiro cujo prestígio é sempre grande”, o “homem de cabelo louro e de olhos azuis sempre acatado pelos nossos negróides, influenciando em favor da violência, nobilitando-a pela sua prepotência”<sup>186</sup>. Por fim:

“O americano, mesclado com as camadas inferiores da população rural, não é um fator de progresso. Ele age sobre o meio e o meio reage sobre ele, havendo uma comunicação recíproca de defeitos que afoga as qualidades de ambos. Uma ou outra enxada aperfeiçoada que o americano traz, algum canivete de molas engenhoso, que ele introduz na ferramenta nacional, não são benefícios que compensem os males que ele nos faz”<sup>187</sup>.

A miscibilidade do americano com o homem rural era uma inversão da própria idéia de civilização. No Brasil, o desenvolvimento havia sido decorrente das somas das forças raciais do branco com o índio e, até certo ponto com o negro, que se sobrepuseram virilmente à natureza. Norte-americanizar tal mescla seria caminhar para a decadência, a despeito de qualquer tecnologia implantada pelos americanos em terras tropicais. O resultado seria sempre, para o escritor, pernicioso.

Nenhum dos outros exteriores constitutivos da nação tinha essa reputação: o império sem limites da Inglaterra, a Espanha de Loyola até o seu declínio, o Portugal decadente, mas construtor de nações e mesmo as nações sul-americanas que ainda prezavam pela vida humana estavam, para usar a cronologia do autor, na idade do foro – a despeito de seus governos militares. Em termos de ser, o que os Estados Unidos poderiam acrescentar à identidade nacional a não ser a forma expansiva do devir-violência e prolongar a idade do capanga?

República pura, pais fundadores abnegados politicamente... Tudo havia sido corroído pela passagem do tempo, pela própria corrosão da realidade norte-americana onde não havia ideais e o tempo voava<sup>188</sup>. A espera futura era mais angústia do fim do que propriamente otimismo do progresso. Podemos aventar que havia, na nação do norte, quatro ritmos temporais que demarcavam a nação:

---

<sup>185</sup> PRADO, op.cit., p. 175.

<sup>186</sup> Ibid., p. 175.

<sup>187</sup> Ibid., p. 175.

<sup>188</sup> NABUCO, Diários..., op.cit., p. 168.

a ruptura entre passado e presente na definição dos pais fundadores, a repetição e, portanto, a perenidade da violência regular, o progresso que os levava a serem a grande nação da América, e a inevitável decadência decorrente do seu expansionismo. Longe de se definir como uma presença estável, os Estados Unidos eram a presentificação da desagregação e da fragmentação nacionais, individualismo que poderia criar “guerras individuais como as da Idade Média”<sup>189</sup>.

Desse modo, perguntamos: onde estava a superioridade americana, afirmada pelo próprio intérprete em outro momento? Prado reconhecia uma força material significativa dos Estados Unidos, talvez insuperável, mas não era esse seu padrão civilizacional, a estabilidade ontológica apreciada por ele. Para o escritor, o espírito americano era um espírito de violência; o espírito latino, transmitido aos brasileiros, era, como já vimos, um espírito jurídico bacharelesco, mas que conservava sempre o respeito pela vida humana e pela liberdade.

Se o espírito brasileiro era marcadamente pacifista e zeloso da tradição, diferente da violência norte-americana e republicana, chegaríamos ao que poderia ser o núcleo duro, o cerne da ontologia relacional de de-finição da nação no pensamento pradiano: sua substância, seu interior constitutivo, o Brasil efetivo que pairava além de toda a ameaça terminal. Mas, em se tratando de um discurso, era a pacificidade o cerne do Brasil, sua brasilidade? É para a interpretação desta modalidade ontológica da temporalidade que nos encaminhamos a seguir, com toda a transitividade constitutiva da nação.

---

<sup>189</sup> PRADO, op.cit., p.140.

## CAPÍTULO 4: O BRASIL E A IDENTIDADE NACIONAL EM DECISÃO

### 4.1 – Preâmbulo

Quando o pensamento sobre a nação se desenvolveu de modo mais sistemático, nos séculos XVIII e sobretudo XIX, havia uma configuração intelectual que o modelava, sobretudo a idéia de que a nação estava ancorada e repousava em uma tradição imemorial, era idêntica a si mesma, eterna, auto-determinada e auto-compreensiva. Heinrich von Treitschke, historiador nacionalista alemão, de meados do século XIX, entendia que o patriotismo genuíno era a consciência de cooperação com o corpo político, o enraizamento nas realizações ancestrais comuns e a sua transmissão aos descendentes da nação<sup>1</sup>. Varnhagen, contemporâneo de Treitschke, pensava de modo similar, ao se referir ao Brasil e ao “povo-nação brasileiro” como uma substância que existia havia séculos<sup>2</sup>.

Do mesmo modo, em 1839, em um dos discursos inaugurais do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a relação da ontologia nacional com a temporalidade foi apresentada de modo claro pelo primeiro secretário perpétuo do Instituto, Januário da Cunha Barbosa. Nas suas palavras, o principal objetivo da associação era “eternizar pela história os fatos memoráveis da pátria, salvando-os da voragem dos tempos”<sup>3</sup>. Tal relação aparecia de forma recorrente em seu texto, por meio de expressões como “salvar da obscuridade a memória”, “os prejuízos do tempo”, “rasgos históricos que, dispersos, escapam à voragem do tempo”<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> TREITSCHKE, Heinrich von apud ÖZKIRIMLI, Umut. **Theories of nationalism**. New York: St. Martin's Press, 2000, p. 23.

<sup>2</sup> VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Ensaio histórico sobre as letras no Brasil**. disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361686455682402190802/index.htm>> Acesso em 05 de fevereiro de 2006. A respeito do pensamento de Varnhagen, ver: CEZAR, Temístocles. O poeta e o historiador. Southey e Varnhagen e a experiência historiográfica no Brasil do século XIX. **História**. São Leopoldo, 11(3), p. 306-312, 2007.

<sup>3</sup> BARBOSA, Januário da Cunha. Discurso. [1839]. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Tomo 1, 1908, p. 9.

<sup>4</sup> BARBOSA, op. cit., p. 10-13.

salientando a ameaça do devir em relação ao projeto que o Instituto havia proposto: “o corpo da história geral brasileira”<sup>5</sup>.

Treitschke, Varnhagen e Barbosa exprimiram algumas características do pensamento nacionalista<sup>6</sup>: a idéia de *comunidade*, bem como de enraizamento e a transmissão de um legado da memória que consubstanciava passado-presente-futuro indicavam uma ontologia da nação. Homogeneização, unidade, substância, identidade e a-historicidade caminhavam na mesma direção. Esses autores, na medida em que tinham como pretensão “salvar” memórias, não estavam subtraídos do pensamento acerca do tempo que acompanhou parte importante do pensamento que se fez *moderno ocidental*.

Quando o pensamento da nação se desenvolveu sistematicamente, a um modelo de ontologia *ocidental* estava assentado. Sua qualidade precípua se firmava em uma teoria do ser enquanto fundamento metafísico de toda a realidade e na idéia de um ser idêntico-a-si-mesmo para além das diferenças temporais, espaciais e aparentes.

Entendemos que sem esse projeto, profundamente ancorado em um movimento de identidade que acompanhou o pensamento *ocidental* desde os tempos mais remotos<sup>7</sup>, não haveria a possibilidade de construção das identidades, em especial, das identidades nacionais. É claro que, como estamos tentando demonstrar pontualmente, a ontologização das identidades – se é que há qualquer identidade sem ontologia – não poderia deixar de se relacionar de maneira tensa com a temporalidade. Somente pode existir identidade se há um rastro de convergência, um referencial de lembrança que se sedimenta frente à corrosão do devir.

Nesse sentido, quando Eduardo Prado falou sobre a civilização brasileira e os rumos da história que ameaçavam a sua existência, havia, em seu pensamento, uma idéia de filosofia da história como totalidade. É nessa totalidade

---

<sup>5</sup> BARBOSA, op.cit., p. 16.

<sup>6</sup> Usamos a expressão *nacionalista* não somente no sentido adjetivo, mas também substantivo, na medida em que tal expressão define qualquer forma de cultura de adesão a um certo sentimento comum de pertencimento em nível nacional, independentemente de sua escala no nível sentimental.

<sup>7</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 17.

da nação que Prado situou o Brasil, as Américas, a Europa, seus sujeitos nacionais e todos aqueles problemas políticos, culturais, econômicos e morais que ele investigou em torno da ameaça do fim e da desagregação, mas também da esperança em uma nova sociedade cujo ser tinha precedentes no passado.

Prado concentrou grande parte de seus esforços intelectuais para pensar esse problema, o que significa dizer que era a existência nacional do Brasil, a sua civilização no tempo, o resíduo de cultura que se sobrepunha ao devir o que estava em decisão, ou seja, uma temporalidade que implicava rapidez e opção, mas também de-cisão, dada a real possibilidade da desconstituição ontológica do Brasil – a sua cisão.

É para essas escolhas e indeterminações em torno do Brasil que direcionamos esse capítulo final. Como foi possível perceber, ao longo da tese, ele já havia sido, de certo modo, prenunciado, na medida em que o ser do Brasil era algo que estava em decisão já quando falávamos em Europa e em América. As fronteiras entre o exterior e o interior, entre o ser e o devir, entre o transitivo e o constitutivo estavam todas inter-relacionadas a esse *ser-nação* que o autor pretendia sustentar: o Brasil.

O capítulo foi dividido em duas partes: na primeira, enfocamos o Brasil efêmero no pensamento de Prado, aquele Brasil que supostamente, seria apenas um momento do Brasil efetivo, o que inevitavelmente implica uma certa repetição predicativa do que o autor pensava em relação às Américas Hispânicas, com o agravante de que se tratava, agora, do Brasil, portanto, de uma conversão do exterior em interior – se é que faria algum sentido definir a República como interior ao ser brasileiro pensado por Prado. A interioridade da nação na sua efemeridade tinha como qualidades principais o bacharelismo, o positivismo, o militarismo, o ateísmo e o individualismo; na segunda parte, chegamos à constitutividade interior do Brasil, historicidade de seu próprio ser, o repouso do tempo que mantinha em seu interior o seu ser.

## 4.2 – A vela de barco em retalhos: a *República Brasileira* como interior transitivo da nação

Platão, em seu diálogo intitulado *Parmênides*, fez um estudo acerca do ser e do não-ser, a partir dos poemas de seu antecessor pré-socrático, que inspirou o nome do diálogo. Sua obsessão era pensar o movimento de totalidade que reduzia a diferença ao mesmo. O uno e idêntico formavam um único caráter, uma unidade presente como um todo nas múltiplas coisas, tal como “estender uma vela de barco sobre muitos homens”<sup>8</sup>. Tal metáfora expressava a idéia de identidade na condição de algo que anulava a diferença dentro de um todo ou a convertia em unidade, algo sempre presente em todas as coisas como sua realidade constitutiva.

A *civilização brasileira* concebida por Eduardo Prado seria parte de uma unidade que teria atingido o seu sucesso civilizacional ao longo de 65 anos, interrompidos pelo não-ser republicano. A vela de barco em retalhos nada mais seria do que essa tradição feita em pedaços pela ascensão da República. No que efetivamente consistia esse timbre do não-ser, em termos de Brasil? Quais eram as principais qualidades da República Brasileira que ameaçavam derruir todos os fundamentos da nação?

Em 1889, havia sido cometido no Brasil, o mesmo “grande erro” em que os hispano-americanos tinham caído no primeiro quarto do século, “quando artificialmente se quis impor ao Brasil a fórmula norte-americana”<sup>9</sup>. A perda da liberdade foi “a conseqüência imediata, fatal, da desgraçada idéia”, a tomada de parte em uma fastidiosa e desalentadora tarefa em que há 90 anos viviam os hispano-americanos, “a longa, vã, tormentosa, sangrenta e já degradante e inútil tentativa, quase secular, de querer implantar na América Latina as instituições de uma raça estranha”<sup>10</sup>. Essas foram as palavras que Prado reproduziu em sua obra *A ilusão americana*, de modo sistemático. Que a republicanização do Brasil havia

---

<sup>8</sup> PLATÃO. *Parmênides*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 60-61.

<sup>9</sup> PRADO, Eduardo. *A ilusão americana*. [1893]. São Paulo: Brasiliense, 1961, p. 46.

<sup>10</sup> PRADO, op. cit., p. 46.

trazido decadência para as instituições, disso não havia dúvida, a julgar pelo que Prado escreveu.

O conjunto da República, a exemplo de suas co-irmãs americanas, significava no ser do Brasil apenas o momento transitório de uma passagem que deveria ser esquecida e eliminada da memória da nação, para o restabelecimento do futuro – como esperança – feito em pedaços.

Bacharelismo, militarismo, positivismo, ateísmo, anarquismo, individualismo e fragmentação foram palavras que apareceram ao longo da tese como razões que levaram o escritor a contestar radicalmente a idéia de República como um todo, sempre tendo em vista o particular *Brasil*. Inevitavelmente, esses conceitos reaparecem aqui. O que se impõe investigar, a partir de agora, é como essas qualidades republicanas apareciam na demarcação ontológica do Brasil e como elas se relacionavam com o que o intérprete entendia ser o *Brasil efetivo* – o núcleo duro de sua identidade.

#### 4.2.1 – O bacharelismo e militarismo

Primeiramente, a questão do bacharelismo. O que era o bacharel? Talvez dois conceitos pudessem resumir um pouco sua conceptualização: a cultura livresca e a falta de observação da realidade.

Manoel Bomfim entendia que o parasitismo dispensava o indivíduo de progredir, immobilizando-o e tornando-o incompatível para o progresso porque lhe anulava a faculdade de observação e o subtraía à influência de transformar constantemente as coisas<sup>11</sup>. Os dirigentes das nações, em toda a América e no Brasil, não eram observadores, pois em vez de se reportarem “às necessidades reais da nação, nelas inspirar-se, vivem fora dos fatos, não sabem vê-los... raciocinam a grandes alturas... e perdem de vista as condições em que os fatos se passam”<sup>12</sup>. Por fim, assim concluiu o autor:

---

<sup>11</sup> BOMFIM, Manoel. **América Latina: males de origem**. [1905]. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 186.

<sup>12</sup> BOMFIM, op. cit., p. 187.

“É noção que ainda não entrou no animo das gentes letradas deste continente – que é possível aprender fora dos livros. Para esta classe, como para todo o mundo, aqui, a ciência se reduz à leitura; as competências medem-se pelas bibliotecas, traduzem-se por discursos, e afirmam-se pela erudição”<sup>13</sup>.

Eça de Queiroz, sempre mordaz em suas apreciações literárias, percebeu, a exemplo de Bomfim, o bacharelismo brasileiro. Na avaliação do bacharel, pouco o pensamento de Eça destoava daquele preconizado pelo escritor sergipano. Em uma carta dirigida a Eduardo Prado, Eça procurava falar de um Brasil autêntico que havia se esfacelado e do qual somente havia sobrado doutores. “Bem cedo”, disse Eça, “do Brasil, do generoso e velho Brasil, nada restou: nem sequer brasileiros, porque só havia doutores – o que são entidades diferentes”<sup>14</sup>.

Para o escritor português, a nação inteira havia se doutorado: “do norte ao sul, no Brasil, não há, não encontrei senão doutores!”<sup>15</sup>. E seguia:

“Doutores com toda a sorte de insígnias, em toda a sorte de funções! Doutores, com uma espada, comandando soldados; doutores, com uma carteira, fundando bancos; doutores, com uma sonda, capitaneando navios; doutores, com um apito, dirigindo a polícia; doutores, com uma lira, soltando carmes; doutores, com um prumo, construindo edifícios; doutores, com balanças, ministrando drogas; doutores, sem coisa alguma, governando o Estado! Todos doutores... Uma tão desproporcionada legião de doutores envolve todo o Brasil numa atmosfera de doutorice”<sup>16</sup>.

A extensão de doutores pelo Brasil era um indício do quanto, para esses escritores, o bacharel havia suplantado a nacionalidade brasileira. Para dar lugar ao quê? A doutorice era o desatender as realidades, “tudo conceber *a priori* e querer organizar e reger o mundo pelas regras dos compêndios!”<sup>17</sup>. Em uma palavra: o hiato entre a palavra e a coisa.

Crítico contumaz dos bacharéis, sobretudo daqueles de espada, não havia no pensamento de Eduardo Prado diferença em termos de idéias se comparadas àquelas sustentadas por Bomfim e por seu amigo Eça de Queiroz.

---

<sup>13</sup> BOMFIM, op.cit., p. 189.

<sup>14</sup> QUEIROZ, Eça. Carta a Eduardo Prado. [1888]. In: **Eça de Queiroz/Júlio Pomar**. São Caetano do Sul: Atelier Editorial, 1996, p. 20.

<sup>15</sup> QUEIROZ, op. cit., p. 21.

<sup>16</sup> Ibid., p. 21.

<sup>17</sup> Ibid., p.22.

Foram os *Fastos da ditadura militar no Brasil* que inauguraram, de modo mais sistemático, a crítica que o autor fez ao bacharelismo. Desde então, tal crítica tornou-se uma constante de seu pensamento contra a República Brasileira. Contudo, antes dos *Fastos*, Prado deu o toque das suas convicções acerca dos bacharéis. Para ele, o bacharel era um desclassificado, “quase sempre verboso, sabendo mais ou menos algumas regras abstratas, ignorando o resto, pobre, sem educação e de má saúde”<sup>18</sup>. De um modo geral, na classe dos políticos era percebida com mais intensidade a presença dos bacharéis, profissão que significava apenas “a arte de ganhar eleições e de obter empregos”<sup>19</sup>. Nesse sentido, ele era o sinônimo do político sem representação, daquele que falava em nome do povo sem que fosse escolhido pelo povo para ser o seu representante<sup>20</sup>. Diferentemente do homem público do Império, em que a importância política e a simples notoriedade “não eram obtidas facilmente”<sup>21</sup> – o que importava uma extensão de duração pouco conhecida dos bacharéis, nos tempos republicanos – o homem público era aquele que, atrás de reconhecimento imediato, pouca atenção dava para o concurso do tempo na condição de durabilidade. Como assinalou Nabuco em uma ocasião, os modismos da ciência e do saber, com seus sistemas vazios, levavam a uma “erudição *in vacuo*”<sup>22</sup>.

O problema da cultura bacharelesca era acima de tudo, sua aparência e seu desprendimento da realidade. Ora, entre os diversos outros do ser, não era a aparência uma das ameaças à perpetuação do *ser brasileiro* no pensamento pradiano? Vejamos, por exemplo, o que Eduardo Prado escreveu acerca da formação intelectual nos tempos da Companhia de Jesus e como ela era feita em seu presente: “naquele tempo, não se aprendia a prazo fixo, como em nossos dias, em que são precisos e marcados por lei tantos anos e tantos meses para se fazer um médico, tantos outros para se fazer um jurisconsulto”<sup>23</sup>. “Estudava-se

---

<sup>18</sup> PRADO, Eduardo. Destinos políticos do Brasil. **Revista de Portugal**, Porto, Vol.1, 1889, p. 471.

<sup>19</sup> PRADO, op. cit., p. 471.

<sup>20</sup> Ibid., p.475-476.

<sup>21</sup> PRADO, Eduardo. Moreira de Barros. [1896]. **Coletâneas**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1904, vol.. 2, p. 282.

<sup>22</sup> NABUCO, Joaquim. **Diários (1873-1910)**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006, p. 348.

<sup>23</sup> PRADO, Conferência. In: *Coletâneas*, vol.4..., op.cit., p. 38.

nas universidades”, continuou o autor, “e enquanto havia vontade, estudava-se indefinidamente”<sup>24</sup>.

Nostálgico de um tempo extensivo perdido, Prado via no bacharel o exemplo da formação intelectual decadente. Nesse sentido, República e bacharelismo se encontravam na mesma senda temporal da transitoriedade, onde a aparência se consubstanciava com o nada e com o devir. A organização política republicana era artificial, se comparada ao “verdadeiro fundo do brasileiro”<sup>25</sup>. Havia, entre eles – tanto republicanos quanto bacharéis – o que Prado sarcasticamente denominou *agoromania*<sup>26</sup>, o desejo intenso de se manifestar em praças públicas e falar de qualquer assunto que pudesse ter uma implicação no Brasil. Qualquer acontecimento desgraçado serviria de furor para o exibicionismo, ou seja, para a aparência<sup>27</sup>.

Curioso notar que não eram somente os detratores da República que repudiavam o bacharelismo. O médico positivista Luis Pereira Barreto falava, em 1874, portanto, mais de 15 anos antes da publicação dos *Fastos*, de dois males do Brasil: um deles, a Igreja Católica; o outro, a Academia. Para ele, o “organismo social brasileiro, já enfermo”, tinha diplomas acadêmicos em demasia, “que nada representam a não ser uma vaidade sem limites e estreitíssimos títulos à confiança pública”<sup>28</sup>, e concluía: “já estamos fartos de diplomas, e o que precisamos hoje, é menos ouropel na frase e mais positividade de método na doutrina”<sup>29</sup>.

Entre os militares, havia, do mesmo modo, os bacharéis discursadores, “filosofantes do positivismo”, que se abacharelaram, nas palavras de Prado, pelo próprio Imperador Dom Pedro II. A ocupação do Imperador com as ciências “não fez senão abacharelar o oficial do exército”<sup>30</sup>. Nas suas palavras:

---

<sup>24</sup> PRADO, op.cit., p. 38.

<sup>25</sup> PRADO, Eduardo [S., Frederico de]. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. [1890]. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 18.

<sup>26</sup> PRADO, op. cit., p. 18.

<sup>27</sup> Ibid., p. 18.

<sup>28</sup> BARRETO, Luis Pereira. As três filosofias. [1874]. In: **Obras filosóficas de Luis Pereira Barreto**. São Paulo: Grijalbo, 1967, vol. 1, p. 133.

<sup>29</sup> BARRETO, op. cit., p. 133.

<sup>30</sup> PRADO, op. cit., p. 26.

“O resultado seria outro se o governo olhasse para as escolas do exército, se mantivesse na Europa constantes missões militares, se promovesse o bem-estar, a boa educação, o conforto... Ao sair da escola, o jovem oficial nada disso encontrava, nem recebia do governo nada que concorresse a completar-lhe a educação... Daí a razão de muitas aptidões se desviarem da carreira das armas, daí o falseamento do espírito militar. Muitos oficiais brasileiros são apenas bacharéis de espada”<sup>31</sup>.

O fato de abacharelar o Exército implicava uma preocupação maior desses homens com os seus títulos – na sua maior parte conquistados de modo imediato – do que em relação às suas patentes militares. Novamente, era o imediatismo da aparência que Prado denunciava.

Os bacharéis de espada, como ele se referiu aos militaristas, também estavam no rol do não-ser do Brasil. No caso dos militares e dos bacharéis, a idéia era uma só: esterilidade e falta de substância, ou, nas suas palavras, “sob a espada virgem, um livro em branco”<sup>32</sup>.

O militarismo, tal como se desenvolvera na América Latina e no Brasil já foi analisado no capítulo anterior, mas isso não implica que não possamos tecer algumas palavras acerca de suas especificidades no Brasil. Para o escritor, o que vinha a ser o militarismo? O militarismo político, aquele que grassava no Brasil, era um “indício do atraso da civilização”. Mas por qual razão?

Porque ele era o desenvolvimento contrário dos meios de defesa externa de um país, a constituição “de um exército nacional, estranho à política e destinado a garantir diante das agressões exteriores e internas a existência, os interesses e a dignidade da pátria”<sup>33</sup>. Prado definia o militarismo político como arbitrário, despótico, agitado e destruidor<sup>34</sup>. No caso brasileiro, o exército, em vez de guarnecer as fronteiras da nação, simplesmente a fechava para garantir o que se entendia como a ordem. O militarismo era ruinoso e, se não tivesse por fim defender a pátria contra o estrangeiro, ele somente visaria à “conservação de uma tirania proveitosa”, o mais desmoralizador dos regimes<sup>35</sup>. Uma civilização poderia

---

<sup>31</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 26.

<sup>32</sup> Ibid., p. 108.

<sup>33</sup> PRADO, Eduardo [S. Frederico de]. Práticas e teorias da ditadura republicana no Brasil. **Revista de Portugal**, Porto, vol.2, 1890, p. 92.

<sup>34</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 32.

<sup>35</sup> Ibid., p. 32.

admitir a soberania popular, mas não a soberania dos exércitos e das armadas<sup>36</sup>. O esquecimento do direito era a força como lei, e a “espada pode escravizar um povo, não fará, porém, do erro verdade, nem da injustiça o direito”<sup>37</sup>.

Em 1911, a crítica ao bacharelismo, em especial ao bacharel militar, foi narrada de maneira cáustica por Lima Barreto, no seu trágico *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Dois casos são exemplares em seu romance: o general Albernaz, cujos hábitos “eram de um bom chefe de seção e a sua inteligência não era muito diferente dos seus hábitos. Nada entendia de guerras, de estratégia, de tática ou de história militar”<sup>38</sup>; Caldas, o contra-almirante, não era diferente de seu colega de armas: “na Marinha, por pouco que não fazia *pendant* com Albernaz no Exército. Nunca embarcara, a não ser na Guerra do Paraguai, mas assim mesmo por muito pouco tempo”<sup>39</sup>.

Tratava-se, novamente, de um vazio na representação, a substituição de um fundamento jurídico pelo nada da força, afinal, onde estava a representação que o Exército Brasileiro deveria cumprir? O militarismo se aproximava muito do bacharelismo na transitividade da nação, pois ambos eram aparências, ou pequenos rastros que manchariam momentaneamente o caráter nacional do Brasil. A exemplo das coisas que sucumbiam com o tempo, o militarismo era imprevisível: traição, perfídia, defecção, entre outros predicados pejorativos, eram marcas do *ser militarismo à espanhola*<sup>40</sup>.

#### 4.2.2 – O positivismo e o ateísmo

Os militares, bem como os bacharéis eram simpatizantes de uma das correntes filosóficas que mais ojeriza havia causado no pensamento de Prado: tratava-se do positivismo. Não tanto do positivismo comteano, muitas vezes elogiado por Prado na sua forma conservadora, mas o positivismo pensado e praticado no Brasil, sobretudo nos seus embates contra a fé católica, o que

---

<sup>36</sup> PRADO, Práticas e teorias..., op.cit., p. 101.

<sup>37</sup> PRADO, Fastos..., op. cit., p. 36, 133.

<sup>38</sup> BARRETO, Lima. **Triste fim de Policarpo Quaresma**. [1911]. Porto Alegre: L&PM, 1999, p. 34.

<sup>39</sup> BARRETO, op.cit., p. 58.

<sup>40</sup> PRADO, Fastos...,op.cit., p.73.

implicava a sua íntima relação com o ateísmo. Pereira Barreto, já citado, foi um dos principais polemistas contra Prado. Na defesa de sua ortodoxia positiva, ele fazia severas críticas ao catolicismo, ao que Prado respondia afirmando que casos de intolerância religiosa eram aqueles praticados no Brasil contra os padres, o que destoava, nas palavras do próprio autor, do positivismo de Comte<sup>41</sup>.

Era do entendimento de Eduardo Prado que o positivismo preconizava uma vida de utilidade, de domínio sobre si próprio, de devoção ao dever, a concórdia e a paz, entre outros atributos de ordem e estabilidade<sup>42</sup>. Tais predicados corroboravam o que o escritor paulista recomendava em termos axiológicos, apesar de não ser um positivista. Cumpre notar que palavras de respeito, altruísmo, solidariedade e amor à humanidade se encontravam nos textos de Pereira Barreto, o que significa que ortodoxos como Barreto também preconizavam qualidades que estavam longe do que Prado entendia ser a República Brasileira na sua perseguição aos católicos<sup>43</sup>.

Para muitos escritores, o positivismo responsável pela implantação da República estava distante daquelas nobres qualidades do positivismo teórico. A crítica ao positivismo, em fins do século, pode ser evidenciada em um contexto mais amplo. De acordo com Baumer, a reação contra o culto da ciência, contra a imagem do mundo projetada por ela e contra a sua pretensão em chamar a si todo o conhecimento eram algumas das principais motivações de intelectuais na Europa de fim-do-século, apesar de que no *Velho Mundo*, a exemplo do Brasil, eram ainda o positivismo e o cientificismo as cosmovisões predominantes<sup>44</sup>.

No Brasil, do mesmo modo, a ciência positiva penetrava os diversos ramos do saber. E com essa inserção, não poderia deixar de haver, outrossim, um questionamento de seus predicados, entre os quais, a idéia de que seu valor residia sobretudo, na pureza em relação às suas intenções. Machado de Assis, em seu conto *O alienista*, publicado em 1881, fez essa crítica radical da ciência nua que se aconselhava seguir. Como sabemos, a obra relatou a trajetória

---

<sup>41</sup> PRADO, Eduardo. O Dr. Barreto e a ciência. [1901]. In: Coletâneas..., vol. 4, op.cit., p.221.

<sup>42</sup> PRADO, op. cit., p. 231.

<sup>43</sup> Ver, a respeito, o já citado *As três filosofias*, de Pereira Barreto.

<sup>44</sup> BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno**. Lisboa: Ed. 70, 1990, vol. 2, p. 134.

intelectual de um médico psiquiatra que, depois de uma desilusão fisiológica – dado o descompasso entre os dotes fisiológicos da esposa e sua incapacidade de gerar filhos – resolveu devotar sua vida ao estudo dos casos de loucura para encontrar o remédio universal – a exemplo do emplasto de Brás Cubas, para curar a melancólica humanidade –, tomando como núcleo de seu trabalho a cidade de Itaguaí<sup>45</sup>. Simão Bacamarte, o médico, praticamente internou toda a cidade em um hospício, chamado *Casa Verde*, que havia sido criado exclusivamente para o tratamento dos doentes, a fim de observá-los, diagnosticá-los, classificá-los e, a partir dos experimentos cientificamente confirmados, eliminar a loucura. No final do conto, o próprio médico lá se internou, por “convicção científica”, de modo a tornar visível para toda a cidade o seu desinteresse: “exemplo de convicção científica e abnegação humana”<sup>46</sup>. De maneira irônica, Machado afirmou, “Era difícil imaginar mais racional sistema terapêutico”<sup>47</sup>.

Talvez nenhum trabalho dedicado à crítica da ciência positiva tenha sido tão contundente quanto o texto machadiano, razão pela qual optamos por apresentá-lo brevemente nessas linhas. A relação entre a preconização de uma ciência neutra e o poder, a classificação científica que, antes de resolver os problemas humanos, simplesmente os hipertrofiava, as fronteiras tênues entre convicção científica, racionalidade e loucura, entre outros, foram tópicos que o escritor ressaltou com muita perspicácia em seu texto.

Para entendermos um pouco mais a crítica machadiana ao positivismo, convém apresentar algumas das idéias norteadoras de Auguste Comte a respeito da reforma positiva da sociedade. A necessidade de “confiar aos cientistas os trabalhos teóricos preliminares, reconhecidos indispensáveis para reorganizar a sociedade”<sup>48</sup>, achava-se, para Comte, fundamentada em quatro considerações distintas, que podem ser relacionadas desse modo: primeiramente, porque os cientistas, “por seu gênero de capacidade e de cultura intelectual”, eram “os

---

<sup>45</sup> ASSIS, Machado de. **O alienista e outras histórias**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 17.

<sup>46</sup> ASSIS, op. cit., p. 55.

<sup>47</sup> Ibid., p. 55-56.

<sup>48</sup> COMTE, Auguste. **Opúsculos de filosofia social**. [1819-1828]. Porto Alegre/São Paulo: Ed. Globo/ EDUSP, 1972, p. 81.

únicos competentes para executarem esses trabalhos”<sup>49</sup>. O segundo motivo residia no fato de que era a natureza das coisas que assim o exigia, em razão de eles “constituírem o poder espiritual do sistema a organizar”<sup>50</sup>. E somente eles, os cientistas, possuíam a “autoridade moral necessária para determinar a adoção da nova doutrina orgânica”, quando esta estivesse formada<sup>51</sup>. A quarta e última razão, tipicamente eurocêntrica, dizia o seguinte: “de todas as forças sociais existentes, a dos cientistas é a única européia”<sup>52</sup>.

Eduardo Prado, do mesmo modo que Machado de Assis, soube questionar a manifestação positivista no Brasil. Além de tecer críticas contundentes contra a excessiva predominância da ciência em toda a sociedade, o autor manteve-se cético em relação à separação entre a Igreja e o Estado proclamada pelos comtistas. Exemplo desse tipo era a Igreja Positivista que havia se firmado nos trópicos com foros de oficialidade, cuja ação era extremamente “intolerante, dominadora e exclusiva”<sup>53</sup>. Se a República calcada nos moldes do positivismo que havia se implantado no Brasil tinha na constituição a separação da Igreja em relação ao Estado, na prática política a teoria era outra. De acordo com o autor, os positivistas religiosos tinham diversas prerrogativas, entre as quais sancionar as atitudes do governo, através da autoridade na definição de interpretações legais e religiosas. O pior, ainda para o autor, era a sua intolerância, “própria das religiões novas quando se tornam oficiais”<sup>54</sup>.

A religião civil assustava o autor, que via, simultaneamente, o poder da Igreja Católica diminuir no Brasil. Tratava-se de uma situação não muito nova, que tinha seu precedente no século XVIII, na Reforma que o Marquês do Pombal levava a efeito na elaboração da modernidade ilustrada portuguesa. Bem sabemos que Pombal, no seu esforço de esclarecimento da sociedade portuguesa, expulsou os jesuítas tanto da metrópole quanto da colônia. O marques não era um homem isolado em seu tempo. Em livros como o *Compêndio Histórico* – elaborado

---

<sup>49</sup> COMTE, op.cit., p. 81.

<sup>50</sup> Ibid., p. 81.

<sup>51</sup> Ibid., p. 81.

<sup>52</sup> Ibid., p. 81.

<sup>53</sup> PRADO, *Fastos...*, op. cit., p. 17.

<sup>54</sup> Ibid., p. 17.

para dar bases à reforma que seria realizada – apareciam críticas severas aos jesuítas e às suas práticas educacionais<sup>55</sup>.

O pensamento científico que circunscreveu o projeto da Reforma tinha uma função de idealização dos objetos do conhecimento que deveriam ser construídos. A experiência originada pela proposta de reforma projetava-se em uma série de acontecimentos previstos em tempos e lugares diferentes, por meio da preconização de uma teoria coerente que subjazia ao plano de “secularizar a sociedade e construir um novo país”<sup>56</sup>.

Autores que serviram como base para a reforma, como Luis António Verney, foram críticos do método jesuítico de ensino, embora Verney não fosse um ateu nem recusasse a validade das *Escrituras Sagradas*<sup>57</sup>. Reformar o ensino em Portugal, passando pela gramática, pela lógica, pela história e por todas as áreas do conhecimento, tomando como fundamento a articulação das certezas matemáticas com a experiência era o objetivo principal de Verney.

O ataque pradiano ao despotismo ilustrado português foi significativo, não somente pela sua crença religiosa, mas sobretudo pela sua visão estratégica de geopolítica associada às missões religiosas:

“Com a expulsão dos jesuítas, no século passado, a civilização recuou centenas de léguas dos centros do continente africano e do Brasil. As prósperas povoações do Paraná e do Rio Grande caíram em ruínas; os índios volveram à vida selvagem; as aldeias do Amazonas despovoaram-se e, até hoje, reinam a solidão e o deserto onde havia já a sociabilidade humana. Em nossos dias, a bandeira de Inglaterra, da Alemanha, da Bélgica ou da França tremulam em África sobre as ruínas de edificações religiosas, num solo que seria português, se não tivessem sido largadas ao abandono e votadas ao esquecimento aquelas terras onde, pelos missionários, dominava Portugal”<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> GAUER, Ruth. **A reforma pombalina e a modernidade portuguesa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 65.

<sup>56</sup> GAUER, Ruth, ARMANI, Carlos. **Modernidade e fluxo: a lógica das reformas universitárias de 1772**. (Texto inédito). Porto Alegre, nov.2007, p. 9.

<sup>57</sup> VERNEY, Luis António. **O verdadeiro método de estudar**. [1746]. Porto: Tipografia de Domingos Barreira, [s.d]. Quanto à implicação religiosa de seu método, basta ler a passagem em que Verney falava sobre a importância de localizar a Palestina em razão da Terra Santa, quando se tratasse de estudar a história geral. Ver: VERNEY, op.cit., p. 207.

<sup>58</sup> PRADO, Eduardo. O catolicismo, a Companhia de Jesus, e a colonização do Novo Mundo. [1896]. In: Coletâneas... vol. 4, op. cit., p. 94-95.

Estrategicamente, a expulsão dos jesuítas teria sido desastrosa para os interesses militares de Portugal e, por extensão, do Brasil, na medida em que áreas consideradas de risco, tais como o Amazonas e o Rio Grande do Sul, haviam sido deixadas de lado na política colonizadora de Portugal. A ausência dos religiosos, a julgar pelo escrito acima, implicava um retorno dos índios à selvageria, o que poderia ter efeitos negativos na construção da nacionalidade miscigenada do Brasil que tantos autores salvaguardavam.

Mas Prado atacou o “filosofismo do século XVIII” em aspectos mais transcendentais. Em um texto intitulado *O Natal de Voltaire*, ele afirmou que no período de ceticismo do século XVIII, os homens eram crentes e devotos: a crença firme de que o cristianismo estava acabado<sup>59</sup>. Tratava-se para o escritor, de um engano. Morto estava Voltaire, cujos ossos esfarelados que voltaram para a “poeira pardacenta e para o mofo secular do caixão arrombado”<sup>60</sup>, no mesmo dia do Natal, evocavam as cinzas diante do renascimento, supostamente eterno, de Jesus<sup>61</sup>.

Eduardo Prado percebia na “República atéia” um movimento que vinha desde o século anterior, no qual não havia espaço para Deus nem para a pregação e doutrinação católicas. Quantos Voltaires, que apenas se tornariam cinzas frente a um ser maior que se apresentava para os homens na forma de doutrinas e rituais católicos não havia na República?

O ateísmo, como uma consequência do regime vigente, seria fundamental para a desorganização do Brasil. A comparação com os Estados Unidos, onde não havia, tal como na Inglaterra, “o temor a Deus”, era uma das referências negativas de Prado. O receio de que o Brasil perdesse parcela importante de sua nacionalidade era presente, na medida em que o ateísmo tinha respaldo político em praticamente todas as Repúblicas. O ateísmo implicava, acima de tudo, perda de fundamentos, a perda de Deus como fundamento. Se nos foi permitido aventar que desde Álvares de Azevedo e Nietzsche, Deus estava morto, havia aqueles que, sob qualquer hipótese – como Prado – não aceitavam tal idéia. No caso do

---

<sup>59</sup> PRADO, O Natal de Voltaire. [1898]. In: Coletâneas, vol. 1..., op.cit, p. , p. 353.

<sup>60</sup> PRADO, op.cit., p. 365.

<sup>61</sup> Ibid., p. 365.

Brasil, o republicano “horripila-se fanaticamente com a menção ao nome de Deus”<sup>62</sup>.

Mais do que um ataque ao positivismo, o intérprete percebia que o crescimento do agnosticismo e do ateísmo levava a uma crise que não satisfazia os espíritos que, cada vez mais, buscavam seus fundamentos não na ciência, mas na religião<sup>63</sup>. E a República, antes de qualquer reforma, era vista como uma união indissolúvel com o ateísmo<sup>64</sup>.

Ramalho Ortigão, intelectual português amigo de Prado, entendia que a religião ainda desempenhava um papel importante para os indivíduos em relação à sociedade. Por outro lado, ela “deixou de ser o laço dogmático que outrora prendia e identificava todos os espíritos num sentimento comum”<sup>65</sup>. E assim concluiu: “Ao regime teológico sucederam-se sistemas filosóficos e conseqüentes sistemas políticos, que uns depois dos outros se têm aluído na vacuidade, produzindo a geral indiferença entristecida, que é o mal do nosso tempo”<sup>66</sup>. Graça Aranha, em *Canaã*, afirmou, por meio de seu personagem Milkau, que “o espírito religioso é irreduzível. Para destruí-lo é preciso que o homem explique o Universo e a vida”<sup>67</sup>. Milkau, o imigrante sereno e plácido rebatia as idéias mais destrutivas de seu compatriota Lentz, que pensava haver um tempo em que “o homem há de enterrar com os antepassados os cultos que eles nos legaram”, incluindo a religião<sup>68</sup>. Milkau ia adiante em sua crítica a Lentz, afirmando que não somente a religião continuaria a existir, mas todo o conhecimento, poderíamos dizer, transcendental e metafísico. Nas suas palavras:

“A marcha da ciência no nosso espírito é como a nossa na planície do deserto: o horizonte foge sempre, é inatingível à medida que caminhamos. Além, além, há sempre o desconhecido. E o culto que o idealiza, e o culto, seja do for, de um deus ou de uma abstração, como a que diviniza a sociedade humana, é inseparável do homem. Ele é a expressão da nossa emoção imorredoura, do nosso eterno pasmo no

---

<sup>62</sup> PRADO, Eduardo. A crítica republicana. [1895]. In: Coletâneas..., op.cit., vol.2, p. 51.

<sup>63</sup> PRADO, Crítica..., op.cit., p.58.

<sup>64</sup> PRADO, Eduardo. Ao Estado de São Paulo. [1896]. In: Coletâneas..., op.cit., vol.2, p. 81.

<sup>65</sup> ORTIGÃO, Ramalho. Carlos Lobo D’Avila. [1899]. In: **Folhas soltas (1865-1915)**. Lisboa: Clássica Editora, 1956, p.250.

<sup>66</sup> ORTIGÃO, op. cit., p. 250.

<sup>67</sup> ARANHA, Graça. **Canaã**. [1901]. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d], p. 60.

<sup>68</sup> ARANHA, op.cit., p. 60.

Universo ou a exaltação do nosso amor, e é sempre uma força salutar, divina”<sup>69</sup>.

Tocqueville, 60 anos antes, afirmara que a religião tinha “perdido o império das almas”. “Tombou assim”, disse ele, “o marco mais visível que separava o bem do mal; tudo parece duvidoso e incerto no mundo moral”<sup>70</sup>.

A lista dos autores assustados com tais problemas de indiferença religiosa poderia ser estendida. Na outra ponta do Ocidente, Tolstoi falava sobre a escravidão moderna, em grande medida decorrente da falta de fé: “não posso evitar que os homens que se crêem capazes mentalmente, vejam no ensino evangélico uma doutrina passada de moda”<sup>71</sup>. Dostoievski, em um de seus romances mais conhecidos, *O idiota*, colocava como uma das principais qualidades do seu personagem principal – o príncipe Míchkin – a ética fortemente cristã de compreensão, compaixão e amor gratuito pelo outro<sup>72</sup>.

Para continuarmos com as palavras de Pereira Barreto como o principal antípoda positivista de Eduardo Prado, na sua obra *As três filosofias*, o médico-escritor afirmava que o maior ideal da humanidade era a ciência, o “mais puro e o mais alto para iluminar a humanidade”, a qual seria fundamental para a “eliminação do monoteísmo católico que já excedeu os limites do seu papel, que tem sobrevivido à sua irreparável ruína”<sup>73</sup>. E seguiu:

“Resta-lhe o supremo consolo de extinguir-se no meio dos mais exuberantes sintomas de auspiciosa regeneração e vitalidade; resta-lhe a incomparável satisfação de ver que foi no seu próprio seio que se elaborou essa vasta e inquebrantável revolta, que devia, matando-o, salvar a humanidade”<sup>74</sup>.

Barreto não falou, em sua dialética da extinção da Igreja, quais eram as obras que ela havia deixado para os positivistas. O mais provável é que se tratava daqueles valores humanos nobres acima arrolados e que deveriam ser levados adiante não mais pelo clero católico, mas sim pelos homens “mais preparados”

---

<sup>69</sup> ARANHA, op.cit., p. 60.

<sup>70</sup> TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América. [1830]. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 247.

<sup>71</sup> TOLSTOI, Leon. **Esclavidud moderna**. Buenos Aires: Editorial Tor, [s.d], p. 9.

<sup>72</sup> DOSTOIEVSKI, Fiodor. **O idiota**. [1868]. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2003.

<sup>73</sup> BARRETO, op. cit., p. 140.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 140.

para o exercício de tal tarefa em seu suposto amor à humanidade, ou seja, positivistas como o próprio Barreto.

Apesar de reconhecer o papel desenvolvido historicamente pela Igreja, a mesma história seria responsável pela sua extirpação, juntamente com a Academia:

“A Igreja e a academia, tais são, por toda a parte, as duas grandes cúmplices, que estão bem resolvidas a instruir-nos – embrutecendo-nos. É o ensino, emanado destas duas corporações, que constitui a verdadeira fonte de corrupção dos nossos costumes sociais”<sup>75</sup>.

Nabuco, em sua fase mais republicana, em 1904, parecia falar com os positivistas, ao sugerir que a religião, “como todas as formas do pensamento humano, não apanha senão um raio de inteligência, essa luz está em tudo misturado a uma imensa escória de infantilidade”<sup>76</sup>. Por fim, sinalizou: “essas são as limitações da Religião: a pobreza imaginativa na representação do Infinito e a resistência ao livre progresso da ciência”<sup>77</sup>. Egotismo, tolstoísmo e neocatolicismo, entre outros, eram algumas das nuances do “misticismo moderno, com seus respectivos credos de destruição da *carne* e purificação da *idéia*”<sup>78</sup>, tendências reacionárias que se relacionavam entre si “por um vago anseio religioso, uma necessidade de volver às formas arcaicas de todos os tempos”<sup>79</sup>.

O problema da temporalidade da decadência e da corrupção não era uma exclusividade axiológica dos monarquistas em período de implantação do regime republicano. A questão é que, se os positivistas buscavam a estabilidade, “a mais inflexível tendência para as noções fixas, para os conhecimentos científicos”<sup>80</sup>, o certo é que, para Eduardo Prado, bem como para Ortigão, a instabilidade da nação decorrente do positivismo e do cientificismo se estendia para todas as camadas da realidade: sociais, políticas e culturais. Vejamos, por exemplo, a questão sanitária.

---

<sup>75</sup> BARRETO, op.cit., p. 133.

<sup>76</sup> NABUCO, op.cit., p.538.

<sup>77</sup> Ibid., p. 539.

<sup>78</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. Machado de Assis. [1895]. In: **Obra crítica**. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa/ Ministério da Educação e Cultura, 1963, vol. III, p. 9.

<sup>79</sup> ARARIPE JÚNIOR, op.cit., p. 9.

<sup>80</sup> BARRETO, op.cit., p.133.

As febres e doenças infecto-contagiosas haviam se tornado, para Eduardo Prado, não um problema de natureza biológica do brasileiro, mas sim o resultado de uma administração que não tinha no povo seu principal foco de interesse. Havia, nos seus textos, diversos relatos de epidemias de febres que grassavam no Brasil, levando à morte milhares de pessoas, sem que houvesse uma ação efetiva do governo relativa à saúde pública. O autor chegou a apelar para a sociedade civil, de modo que fosse possível reverter o quadro negativo ocasionado pelas doenças<sup>81</sup>. A situação adversa criada pelas epidemias foi narrada da seguinte maneira:

“Causa dó o aspecto de algumas cidades flageladas: percorrem-se ruas, quarteirões inteiros de casas fechadas e no semblante do raro transeunte está pintado esse estado de indiferentismo a que chega a alma humana batida, uma após a outra, das rajadas da adversidade. É que o habitante dessas cidades, que nelas ainda vive, já viu saírem para a viagem de onde se não volta muitos dos seus, assistiu à ruína do seu pequeno comércio, ou da sua industriazinha (sic), porque, parco de recursos, teve de contemplar todos os horrores da tormenta, sem ao menos poder fugir”<sup>82</sup>.

Não há dúvida de que Prado, ao falar das epidemias e da necessidade de ação do governo e da sociedade civil contra ela, se posicionava como um típico cafeicultor, que tinha como preocupação fundamental a atração de imigrantes para trabalhar na colheita de café, os quais, devido ao surto de epidemias, possivelmente deixariam de vir se somar aos demais imigrantes nos cafezais, especialmente em São Paulo, onde a família Prado possuía grandes extensões de terras cultivadas para o seu plantio. O próprio autor deixava claro seu posicionamento nesse sentido<sup>83</sup>. A questão é que, nos textos apresentados por ele, como naquele acima descrito, sua reflexão sobre a doença e a morte causadas pela epidemia transcendiam seu posicionamento social enquanto cafeicultor. O flagelo das febres que acometia o povo em São Paulo era apenas parte de uma totalidade maior, cujo corpo estava enfermo, por ocasião do regime político ali instalado.

---

<sup>81</sup> PRADO, Eduardo. Qual o recurso? [1896]. Coletâneas, vol. 2..., op.cit., p. 132-133.

<sup>82</sup> PRADO, Eduardo. A epidemia. [1896]. Coletâneas, vol. 2..., op.cit., p.188-189.

<sup>83</sup> Leiamos, por exemplo, essa passagem: “o governo podia introduzir mais imigrantes e assim baratear o salário. Não devia consentir na elevação das tarifas das estradas de ferro, que tanto encarecem o transporte do café”. Ver: PRADO, Eduardo. A baixa do café. [1896]. Coletâneas, vol.2..., op.cit., p. 244.

Esse “inimigo invisível”<sup>84</sup>, como o autor chamava às epidemias de febre amarela e de outras febres, era a dimensão sanitária do caos republicano: “para esse imenso mal que se avizinha não se descobre o remédio. A administração pública não sabe, não quer, ou não pode vencê-lo”<sup>85</sup>. O povo, “que tem assistido inerte ao confisco de todos os seus direitos, de todas as suas garantias, de todas as suas liberdades”<sup>86</sup>, não tinha condições de agir contra tal inimigo. Em uma palavra, o escritor paulista percebia a decadência na sociedade:

“Observa-se, na fisionomia moral da sociedade, nestes tempos calamitosos, um sintoma característico das épocas de decadência: os nobres sentimentos abandonam a alma dos homens, onde são substituídos pelo amor dos prazeres, do luxo e pelo seu conseqüente – o egoísmo”<sup>87</sup>.

Diante dessa situação, onde residiria o ser? Se o governo, as autoridades políticas, o foro e a polícia – representantes da racionalidade administrativa – “cuidam todos de abrigar-se em lugar seguro”, não haveria sujeitos que pudessem assumir a tarefa do cuidado, ou para usarmos um conceito cristão, a salvação daqueles enfermos?

Nesse espaço, entrava a Igreja que, segundo o autor, não havia, em qualquer momento, fugido das pestes<sup>88</sup>. Tais “soldados do Evangelho” não abriam mão de seu dever, mesmo que a morte os encontrasse, enquanto que os “apóstolos do livre pensamento, os que substituíram Deus pela razão, ficam de longe a salvo e em lugar seguro, vencendo pingues ordenados, ou recebendo ruidosas ovações pagas pelo Tesouro Nacional”<sup>89</sup>.

Mesmo em uma situação cujo desenvolvimento parecia pressupor uma neutralidade ou uma ausência de características políticas, Prado não deixou de salientar que nem a razão, nem a ciência eram capazes de lidar com aquele limite que colocava a população no frente a frente com a doença e a morte. Portanto, diferentemente do que havia sido concebido em termos de modernidade *ocidental*, o universal permanente não era a razão nem a ciência, mas a Igreja e os *soldados*

---

<sup>84</sup> PRADO, Epidemia..., op.cit., p. 191.

<sup>85</sup> Ibid., p. 191.

<sup>86</sup> Ibid., p.192.

<sup>87</sup> Ibid., p. 192.

<sup>88</sup> Ibid., p.193.

<sup>89</sup> Ibid., p.193.

do *Evangelho*, para retomarmos a metáfora militar tão fortemente associada ao seu pensamento religioso, antes dos quais emanava o ser.

Para tornar a situação do positivismo e da República ainda mais turbulenta, Prado via o agricultor e o produtor brasileiro “sujeito aos azares do jogo dos outros”<sup>90</sup>. O que ele queria dizer com isso? Tratava-se de um problema que havia abalado a República e que encontrava seu responsável na economia contemporânea, ou seja, no capitalismo. Apesar de ser um empresário do café, Prado assustava-se com a mobilidade e com as implicações sociais do capitalismo. Nas suas palavras:

“É essa a iníqua e a péssima organização comercial, ainda dominante neste século e que os pensadores condenam, ideando contra elas medidas que os governos, hoje todos submissos aos interesses do capitalismo, ainda não tiveram a coragem de aplicar”<sup>91</sup>.

O capitalismo financeiro, novidade do século XIX, era concebido como uma redução do capital à abstração, para usarmos as palavras do historiador português Oliveira Martins<sup>92</sup>. Era muito provável que o surto especulativo que marcou não somente o Brasil, mas parcela importante do *Ocidente*, trouxesse aos espíritos finisseculares um excedente de incerteza que se somaria àquele já existente entre parte da intelectualidade. Leiamos Martins:

“Reduzir o capital a uma verdadeira abstração, pulverizando-o, eis aí a última e genial invenção... Não se prevê bem que invenções novas podem já acudir à imaginação dos homens, no sentido de atingir experimentalmente a definição exata dada, desde o tempo de Platão, às riquezas. Realizou-se a doutrina: o dinheiro é uma abstração, é o signo apenas sobre que se exerce a dança das paixões excitadas pela cobiça”<sup>93</sup>.

Martins pensava que o capitalismo era uma poderosa sociedade com os pés de barro, cujo delírio do jogo e da especulação “traduz inconscientemente o medo do futuro, e exprime com clareza o receio do presente”<sup>94</sup>. Nesse sentido, a vida reduzida a um exercício em que era estranha toda e qualquer “idéia de dever,

---

<sup>90</sup> PRADO, A baixa do café..., op.cit., p. 240.

<sup>91</sup> Ibid., p. 240.

<sup>92</sup> MARTINS, Oliveira. **A Inglaterra de hoje**. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1894, p. 222.

<sup>93</sup> MARTINS, op.cit., p. 222.

<sup>94</sup> Ibid., p. 212, 217.

de ordem, de justiça e de moral”<sup>95</sup>, não era apenas a marca do capitalismo na Inglaterra, como notou o historiador, mas uma tendência totalizante, que havia tornado o jogo e a especulação uma regra, estendendo o problema da moral não a um regime político exclusivamente, mas ao regime de organização sócio-econômica<sup>96</sup>.

As palavras de Martins e de Prado evocavam o mesmo problema: a falta de controle sobre uma realidade que, para eles, se tornava cada vez mais universal, atingindo não somente as principais sociedades capitalistas como os Estados Unidos e a Inglaterra, mas também as suas respectivas nações. A volubilidade derivada de especulações, dos jogos e os anonimatos tornavam ainda mais preocupante a realidade para esses escritores, acostumados ao timbre da visibilidade que a Monarquia lhes proporcionava. Prado, ao se referir à República, afirmou que a sua impessoalidade a tornava irresponsável, ao contrário da Monarquia, “uma firma solidária” que “na gestão dos negócios e dos dinheiros públicos... arrisca a sua própria existência”<sup>97</sup>. A República, a exemplo do capitalismo financeiro descrito por Martins, “é uma companhia anônima de responsabilidade limitada”<sup>98</sup>. Tocqueville, ao comparar a Monarquia com a democracia americana, assegurou que a primeira levava certa vantagem em relação à segunda, pois o “interesse particular de uma família estando, nesse caso, contínua e estreitamente ligado ao interesse do Estado, não se passa um só momento em que ele se encontre abandonado a si mesmo”<sup>99</sup>. O autor francês, apesar de ser simpático ao regime liberal norte-americano, temia o frêmito individualista, anarquista e impessoal que impregnava aquele país.

O crepúsculo da moral, da responsabilidade e da justiça nada mais seria do que essa pulverização dos valores concebidos senão como imutáveis, ao menos como fundamentais para a sustentação axiológica de qualquer sociedade.

---

<sup>95</sup> MARTINS, op.cit., p. 216.

<sup>96</sup> Ibid., p.215-216.

<sup>97</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 131.

<sup>98</sup> Ibid., p.131.

<sup>99</sup> TOCQUEVILLE, op. cit., p. 208.

Tratava-se do mesmo mundo onde Marx e Engels viram, alguns anos antes, todas as coisas sólidas se desmancharem no ar<sup>100</sup>.

#### 4.2.3 – O individualismo e a fragmentação

O quadro do interior transitivo *República* não estaria completo se não chamássemos a atenção para uma das principais qualidades negativas do regime republicano elaboradas por Eduardo Prado que, nas palavras de Gilberto Freyre, foi um dos “profetas da deterioração social do Brasil em consequência da República Federativa”<sup>101</sup>.

No texto *Destinos políticos do Brasil*, escrito antes da queda da Monarquia, Prado colocava a questão da unidade nacional. No seu tempo presente, um dos temas atualíssimos era relativo a dois pontos: o Brasil continuaria unido ou, pelo contrário, se implantaria a República que traria a fragmentação nacional?<sup>102</sup> O individualismo, mais do que uma teoria do egoísmo, que estava presente também na forma republicana tal como pensada por Prado, era sinônimo de desagregação, de indiferença e de fragmentação da nação. Em uma palavra muitas vezes usada por ele: anarquia. Dizia ele: “sopra por todo o país um vento de insubordinação, de desordem e de anarquia, que tem penetrado o seu organismo inteiro... Por toda a parte a indisciplina e a inversão das normas”<sup>103</sup>.

Essa an-arquia, a ausência de fundamentos, para retomarmos o sentido grego da palavra *arché* era intrínseca à República, esse “espelho partido em pedaços”<sup>104</sup>, e a idéia republicana “é a forma mais aparente das tendências que chamaremos destrutivas, ou antes, é a idéia que, por necessidade do momento, resume em si todas as idéias de destruição”<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. [1847]. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1998, p. 14.

<sup>101</sup> FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000, p. 178.

<sup>102</sup> PRADO, Destinos políticos..., op.cit., p. 467.

<sup>103</sup> PRADO, Eduardo. A anarquia governamental. [1897]. **Coletâneas**. São Paulo: Tipografia Salesiana, 1904, vol. 3, p. 7.

<sup>104</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 2.

<sup>105</sup> PRADO, Destinos políticos..., op.cit., p. 468.

Ramalho Ortigão, que viu os males do Brasil na persistência da escravidão, desenvolveu uma teoria assaz polêmica – duramente criticada por Raul Pompéia – acerca da *anarquia* no Brasil. Para ele, a nação inteira estava contaminada por uma “lesão grave”, a escravatura, “de onde procedeu todas as irregularidades do Brasil”<sup>106</sup>. A idéia de servidão e dever havia se deteriorado com o regime escravocrata, na medida em que ninguém queria ser comparado ao escravo. Problemas sociais, econômicos e culturais tais como o “abastardamento do trabalho”, a “constituição de uma ociosidade organizada”, a “decomposição da disciplina” e a “desonra do respeito”<sup>107</sup>, eram os males que levavam o Brasil à ausência de fundamentos:

“Viciada pelo servilismo, a liberdade no Brasil dissolveu o sentimento de hierarquia, base de toda a organização de um Estado...Em todo o agregado humano, de país ou de classe, nacional, civil, eclesiástico, industrial ou militar, o regime que não é hierárquico é anárquico”<sup>108</sup>.

As imagens da República, para Ortigão, não eram muito negativas. Os males que ele atribuía ao Brasil eram independentes de governos. Nem a Monarquia, nem a República eram responsáveis pelo individualismo contra-moral desenvolvido durante e depois da escravidão. Talvez tenha sido por essa razão que Pompéia fora tão mordaz ao texto de Ortigão que, longe de ser um quadro, era apenas uma “moldura de fantasia”<sup>109</sup>.

Por se tratar de algo que não era responsabilidade nem da Monarquia, nem da República, Ortigão não poderia estar falando da identidade nacional brasileira, acima de qualquer regime político? Parece que foi assim entendida por Pompéia a mensagem do seu colega de letras. Para o autor de *O ateneu*, a história exigia profunda meditação para a compreensão do “difícil enredo dos seus elementos morais, através do tempo e da etnografia”<sup>110</sup>, postura que estava longe daquela adotada por Ortigão. Ainda mais: para Pompéia, o Brasil “tem sido julgado mal por

---

<sup>106</sup> ORTIGÃO, Ramalho. O quadro social da revolução brasileira. **Revista de Portugal**. Porto, vol. 1, 1889, p. 80.

<sup>107</sup> ORTIGÃO, op.cit., p. 90.

<sup>108</sup> Ibid., p.87.

<sup>109</sup> POMPÉIA, Raul. O quadro social do Sr. Ramalho Ortigão. In: **Obras: escritos políticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol.5, 1982, p. 277.

<sup>110</sup> POMPÉIA, op. cit., p. 277.

certo número de escritores, parece que em razão de que esses críticos deixaram-se levar pela má impressão das exterioridades”<sup>111</sup>.

Má impressão que não se restringia somente ao escritor português. Havia outro autor, questionado no mesmo texto, que era um dos antípodas de Pompéia, “um jovem escritor nacional, residente em Paris” que teria tentado fazer uma análise da “inferioridade cômica de seus compatriotas em matéria de civilização”<sup>112</sup>. Tratava-se de Eduardo Prado, que havia escrito *Os destinos políticos do Brasil* na mesma revista onde fora publicado o artigo de Ortigão.

Raul Pompéia não estava enganado em criticá-lo, tal como fizera em relação a Ortigão. As idéias deste último encontravam-se ao que Prado havia escrito acerca da situação brasileira, com o diferencial de que o escritor monarquista, acima de tudo, mas não só, atribuía o estado de desorganização à República, e não à totalidade da nação: “esta palavra obediência é uma palavra antipática à anarquia do nosso tempo”<sup>113</sup>. Suas idéias acerca do papel da República na história brasileira eram as piores possíveis. Além do bacharelismo raso, do militarismo arbitrário e sem representação popular – que tornara as liberdades individuais um artigo exótico –, da fragmentação que levava ao individualismo e à indiferença, do positivismo cientificista que tentava eliminar a religião católica em nome de uma ciência supostamente neutra em seus postulados axiológicos, a República era a encarnação da antítese da civilização, ou seja, a barbárie.

A exemplo dos tribunais regulares norte-americanos que matavam com frequência<sup>114</sup>, a República Brasileira havia desbancado de seus fundamentos o direito e a lei do foro, para dar vazão à força do capanga. Ora, o que poderia haver em uma sociedade cujas leis não teriam validade, ou, se a tivessem, apenas de acordo com a interpretação do militar do momento? Tudo encaminhava a situação para um apartar-se do tempo como constitutivo daquilo que pudesse fornecer solidez. Prado pensava em certeza e estabilidade. O que a República poderia

---

<sup>111</sup> POMPÉIA, op.cit., p. 281.

<sup>112</sup> Ibid., p. 275.

<sup>113</sup> PRADO, O catolicismo..., op. cit., p. 57.

<sup>114</sup> Ver capítulo 3, em especial a seção 2.

oferecer nesse sentido? Praticamente, a única certeza era a de seu fim, a exemplo do que havia ocorrido com outras sociedades. “Tudo passa”, afirmou Prado, “e, se os impérios caem, as Repúblicas também desaparecem”<sup>115</sup>.

A República havia tornado naturais, por meio de suas autoridades, o assassinato e o roubo, de modo que o fato de “não ser o cidadão morto, ou roubado, é já cousa considerada magnanimidade sublime por parte do poder público”<sup>116</sup>. O governo, para o autor, convivia com “assassinos confessos”, a quem cumulava de cargos de confiança<sup>117</sup>. Usando metáforas fisiológicas, Prado via na República um organismo mal nascido e inviável, que tinha “todos os caracteres dos seres inferiores”<sup>118</sup>. Nas repúblicas, incluindo o Brasil, havia um medo recíproco das pessoas, bem como “a incerteza que todos têm de tudo”, o que criava “um estado social que a palavra anarquia mal pode pintar”<sup>119</sup>.

Com a República Brasileira, vivia-se no tempo do “entorpecimento da fibra nacional”, o que implicava a “morte do patriotismo”<sup>120</sup>. Envolvida em um mar de crimes, sobretudo por meio dos assassinatos políticos, a tendência geral, nas palavras de Prado, foi o aumento da indiferença<sup>121</sup>. Além da corrupção, no sentido mais forte do termo, a *ditadura*, como o escritor chamava a República, era permeada pela indisciplina, pela violência e pelo servilismo<sup>122</sup>.

A República, sempre atrelada a metáforas de morte e de fim, não poderia ser, para o escritor, algo que efetivamente constituísse o Brasil. Perpassava por ela um Brasil verdadeiro, algumas vezes com-fundido com a Monarquia, outras vezes deslocado para outras cadeias que configurariam o ser da nação. De qualquer modo, mesmo que a República fosse jovem, sua jovialidade era doentia, “a decrepitude em rosto de criança”<sup>123</sup>. A República havia nascido enferma e nessa mesma condição viveu, “para desgosto dos pais, desespero dos médicos e

---

<sup>115</sup> PRADO, Eduardo. Respondemos. [1896]. In: Coletâneas..., op.cit., vol.2 p. 129.

<sup>116</sup> PRADO, Eduardo. O banquete monarquista. [1895]. In: Coletâneas..., op. cit., vol.2, p. 9.

<sup>117</sup> PRADO, Eduardo. A República e a liberdade de imprensa. [1895]. In: Coletâneas..., op. cit., vol.2, p. 86.

<sup>118</sup> PRADO, Eduardo. Uma lição de Aristóteles. [1895]. In: Coletâneas ..., op. cit., vol.2, p. 107.

<sup>119</sup> PRADO, Eduardo. Agouros e presságios. [1896]. In: Coletâneas... op.cit., vol.2, p. 280.

<sup>120</sup> PRADO, Eduardo. Uma questão de método. [1896]. Coletâneas..., op.cit., vol.2, p. 310.

<sup>121</sup> PRADO, op. cit., p. 311.

<sup>122</sup> PRADO, Práticas e teorias..., op. cit., p.112.

<sup>123</sup> PRADO, Eduardo. Patologia..., op. cit., p. 317.

trabalho de todos”<sup>124</sup>. Prado, otimista em relação a um futuro que determinaria o fim da *ditadura*, pensava que tal regime político ainda estava no berço, cuja forma era a de um esquife<sup>125</sup>. O autor, para se referir à República Brasileira, lançou mão de muitas metáforas médicas ou biológicas, a exemplo de seu contemporâneo Manoel Bomfim<sup>126</sup>.

Portanto, na atmosfera do bacharelismo, do militarismo político, do positivismo ateu e do individualismo fragmentário, para Prado, o que o brasileiro poderia esperar da República, a não ser a sua morte?

Em 1903, na sessão de posse de Afonso Arinos para a cadeira que havia sido de Eduardo Prado, na Academia Brasileira de Letras, Olavo Bilac proferiu um discurso em resposta a Arinos que atingia também o pensamento pradiano. Após fazer uma série de elogios ao escritor dos *Fastos*, afirmando que ele havia sido “mal-compreendido em suas opiniões, mal julgado em seus atos e absolutamente desconhecido no seu papel encantador de fino homem de letras”<sup>127</sup>, Bilac disse que “o escritor d’*A ilusão americana* exagerou bastante os perigos do que ele chamava e do que vós mesmo chamais a nossa ‘desnacionalização’”<sup>128</sup>. “Viu ele”, disse o escritor “o anúncio temeroso de um naufrágio nacional. Susto vão e vão temor”<sup>129</sup>. Bilac, que seria um dos principais articuladores da chamada *Liga de Defesa Nacional*, instituição nacionalista que se desenvolveria sistematicamente ao longo dos anos 20 no Brasil, entendia que:

“A nacionalidade cria raízes tão fundas e tão fortes, que o seu extermínio só pode ser feito com o extermínio da própria terra. A terra tem encantos e proveitos que seduzem, e esses encantos e proveitos fazem mais do que nossas as nossas teorias”<sup>130</sup>.

---

<sup>124</sup> PRADO, Patologia..., op. cit., p. 317.

<sup>125</sup> Ibid., p. 317.

<sup>126</sup> A utilização dessas metáforas, já em voga no século XIX, teria continuidade ao longo do século XX. Ver, a respeito: GAGLIETTI, Mauro. **Dyonélio Machado e Raul Pilla: médicos na política**. Porto Alegre: EDIPUCRS/IEL, 2007.

<sup>127</sup> BILAC, Olavo. Resposta do Sr. Olavo Bilac. [1903]. **Revista da Academia Brasileira de Letras**. Rio de Janeiro, n.2, Ano 1, 1910, p. 512.

<sup>128</sup> BILAC, op. cit., p. 514.

<sup>129</sup> Ibid., p. 514-515.

<sup>130</sup> Ibid., p. 517.

A linguagem apologética do *ser nacional* teve uma continuidade em Gilberto Freyre, que fez a mesma leitura de Bilac em relação a Prado. Nesse particular, Freyre afirmou:

“Faltou o exato conhecimento do conjunto brasileiro de seu tempo, como unidade já definida de cultura ou vivência nacional capaz de resistir aos conflitos entre interesses regionais e estaduais... O ‘coração íntimo’ dos brasileiros da época que se seguiu à proclamação da República, se examinado de perto por um Prado ou um Eça, haveria de mostrar-lhe que existia entre a gente do Brasil, do Norte ao Sul do País, uma unidade nacional já tão forte, quanto às crenças, aos costumes, aos sentimentos, aos jogos, aos brinquedos dessa mesma gente, quase toda ela de formação patriarcal, católica e ibérica nas predominâncias dos seus característicos, que não seria com a simples e superficial mudança de regime político, que aquele conjunto de valores e de constantes de repente se desmancharia”<sup>131</sup>.

O temor pradiano da desunião não significava falta de crença ou ausência de busca de uma representatividade da unidade nacional, tal como Freyre e Bilac assim o sugeriram, mas a compreensão de um presente em permanente estado de metamorfose, o esfacelar de entidades que, até então, havia sido parte dos alicerces da sociedade brasileira, a saber, o catolicismo, a Monarquia e todo o aparato civilizacional daí decorrente<sup>132</sup>. As convicções de Eduardo Prado acerca do ser da nação que perpassavam o regime monárquico propriamente dito, e que seriam permanentes no Brasil, a despeito do fim do regime dinástico, eram, efetivamente, um problema em termos ontológicos no Brasil desse período. Mas não residiria aí justamente a riqueza desse pensamento profundamente inquieto com relação ao seu tempo?

O conjunto desses atributos – bacharelismo, militarismo, positivismo, ateísmo, individualismo – que eram apenas um hiato na *verdadeira nacionalidade brasileira* teria como resultado o caminhar do Brasil para o abismo, caso não houvesse uma reação futura imediata que pudesse suspender o futuro em decomposição do berço-esquife. O autor pensava, em termos de temporalidade, em futuros concorrentes: aquele cujo tempo apenas levaria à ruína, e outro futuro

---

<sup>131</sup> FREYRE, op.cit., p.179-180.

<sup>132</sup> Curiosamente, em 1901, ano de sua morte, Eduardo Prado pareceu ter abandonado o temor de uma dominação estrangeira no Brasil, idéia que havia marcado o seu pensamento desde a elaboração de *A ilusão americana*: “é também preciso que percamos a ridícula mania de pensar que ingleses, franceses, alemães, americanos e talvez, turcos, andem querendo conquistar-nos”. Ver: PRADO, O Dr. Barreto..., op. cit., p.272.

para além do futuro que deixava margem para a esperança, se não na restauração do regime monárquico, ao menos na diminuição da incerteza em relação ao fim.

Nesse sentido, qual era a imagem do Brasil, no pensamento pradiano? Tratava-se de um autor pessimista, que não via mais expectativas no futuro do Brasil, dada a consumação da Monarquia, ou seria possível verificar, pontualmente, certas idéias que articulavam à sua ontologia o futuro em termos de esperança?

Parcialmente, Prado era pessimista porque via, efetivamente, uma expectativa futura imediata de demolição da República, como se antes das esperanças positivas de futuro, tivesse de haver um futuro que desconstituisse a obra dos republicanos e reinstalasse a civilização política no Brasil, como fora durante mais de 60 anos, com o Segundo Reinado. Por outro lado, Prado, que via guerras civis no futuro do Brasil – caso o país se mantivesse republicano – pensava que o “desmoronamento geral” era inevitável e que, “diante das ruínas amontoadas”, seria necessário “remover o entulho para, depois, reedificar a casa”<sup>133</sup>. E continuou: “era preciso suprimir a República”, disse ele, “para reconstruir a nação”<sup>134</sup>. Ou, em termos de tempo, eliminar o futuro (decadente) para construir o futuro (próspero). Ruptura com o presente implicava um futuro de progresso contra a decadência do futuro. Tal futuro de esperança, contudo, não era algo sem qualquer tipo de precedente, o que implicava a cumulatividade da experiência feita tradição, a retomada de um tempo que não mais existia, mas que tomaria o lugar do não-ser republicano.

Ao longo de sua trajetória intelectual, Prado nunca deixou de tentar fixar a ontologia da nação. Até o presente momento, mantivemos a tentativa de sua definição, a partir do dis-curso pradiano, em torno dos seus exteriores constitutivos, aquelas possibilidades conceituais que cercavam a própria idéia de nação no pensamento do autor. Posteriormente, chegamos não ao *exterior*, mas ao que supostamente seria o *interior* da nação, embora não constitutivo como os outros

---

<sup>133</sup> PRADO, Eduardo. A ruína financeira da República. [1895]. In: Coletâneas, vol. 2..., op.cit., p. 48.

<sup>134</sup> PRADO, op. cit., p. 48.

do ser que perpassavam as suas idéias, mas o transitivo, aquilo que deveria ser apenas a passagem breve do presente para o passado em nome de um futuro que, a princípio, recuperaria o passado anterior da nação e anterior ao presente que se tornaria passado para ser lembrado apenas como uma dimensão movediça e fugaz do *Brasil verdadeiro*.

Mas qual era o Brasil verdadeiro? Desde os exteriores constitutivos europeus, passando pelas Américas até chegarmos ao Brasil transitivo, havia simultaneamente, no pensamento de Eduardo Prado, a idéia de um grau zero da realidade brasileira, anterior a qualquer alteridade em relação ao ser – tais como a aparência, a fragmentação, o devir, o dever ser, entre outros? Se o autor efetivamente conseguiu consolidar uma idéia de ser da nação, ou se ela era apenas a face sedimentada do devir, uma história do ser que tinha, por sua vez, a sua historicidade constitutiva não na fixação epocal, mas na própria temporalidade, essa é uma questão tratada na seção a seguir. Para falarmos com Bergson, trata-se de instalar-se em uma imobilidade onde se encontra um apoio para a prática e recompor a mobilidade com a imobilidade, afinal, “os conceitos variados nos quais se dissolve uma variação são, pois, outras tantas visões estáveis da instabilidade do real”<sup>135</sup>.

### **4.3 - O interior constitutivo ou a civilização brasileira em seu ser**

Nem exterior, nem transitiva. Estas deveriam ser as qualidades precípuas da nação. Identidade em relação a si mesma significava uma trajetória unívoca da história do Brasil, o que implicava a tradição (passado) convertida em dimensões eternamente constitutivas. A julgar pelo que escrevemos até este momento, que tipo de ontologia seria possível apresentar, ao mapearmos as proposições e premissas que tinham como predicados as idéias de estabilidade, perenidade e totalidade no pensamento de Prado? Seria uma ontologia política? Ou a ontologia institucional-religiosa proporcionada pelos Jesuítas e pela Companhia de Jesus?

---

<sup>135</sup> BERGSON, Henri. Introdução à metafísica. [1903]. In: **Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 32-33.

Ou uma ontologia da fusão racial que definia o brasileiro miscigenado como um dos exemplos de superioridade da civilização brasileira na história? Ou ainda uma ontologia da natureza, à guisa de Bilac? Ou, por fim, uma ontologia da própria história, que a consubstanciava com a idéia de tradição permanente de um povo e mesmo para um ser acima das relações, substancial e não transitivo? Podemos dizer, novamente, que nenhuma delas, porque todas elas.

Havia uma história do ser no pensamento de Prado que parecia radicalizar, em termos de possibilidades conceituais, aquela dimensão de incerteza, imprevisibilidade e inconstância que apresentamos ao longo da tese, fosse na exterioridade/constitutividade da nação, fosse nas articulações temporais diversas entre o permanente, a ruptura, a reprodutibilidade e a linearidade tanto do progresso quanto da decadência. Nesse sentido, a própria dificuldade de formar conceitos unívocos acerca dos exteriores constitutivos do Brasil, bem como de defini-lo, em certo momento, como transitivo e – ainda quando se trata do ser – de colocá-lo em uma qualidade de representação movediça do próprio conceito, são sintomáticas de um período que vivia a questão da temporalidade como uma de suas qualidades mais presentes em termos de pensamento acerca da nação – imagi-nação.

É para esse mapeamento da própria história do ser no pensamento pradiano que direcionamo-nos a seguir, a começar pelo que supostamente seria a ontologia política do Brasil em relação à história-devir.

#### *4.3.1 – A ontologia política*

Para um escritor que se definiu como monarquista quando da implantação da República Brasileira, não seria uma tarefa das mais difíceis perceber que o núcleo da estabilidade nacional reivindicado se encontrasse em um momento anterior, ou seja, no regime monárquico e nas suas principais qualidades jurídicas e políticas. Seguindo os rastros do pensamento de Eduardo Prado, quais eram essas qualidades?

A Monarquia Brasileira, inaugurada em 1822 com a independência do Brasil teria sido, em primeiro lugar, o regime político responsável pela eliminação da dependência colonial, o que implicava a idéia de criação da própria nação a partir de suas instituições. Tratava-se, portanto, para o autor, de uma tradição liberal consolidada há mais de 60 anos. Valores como liberdade individual, autonomia e representatividade eram, no seu pensamento, típicos do regime monárquico. Não foi outra a razão que o levou a pensar que a República, ao estabelecer o hiato entre as instituições governamentais e o povo, teria destruído “a civilização política do país”, de maneira que “o direito de fazer leis não pertence mais à nação”<sup>136</sup>.

Durante 60 anos a nação teria gozado da liberdade: “As instituições liberais, a segurança individual, a liberdade de pensamento, a paz, a tranqüilidade”, eram as qualidades predominantes do Brasil até 1889<sup>137</sup>. A Monarquia liberal de Dom Pedro II teria sido a “única República, no sentido nobre e elevado dessa palavra, que existia na América do Sul”<sup>138</sup>. Idéias que faziam parte do repertório de monarquistas brasileiros, o mesmo pensava o Visconde de Ouro Preto, quando escreveu, no prefácio da edição de 1902 dos *Fastos* que a “sedição militar” havia derrubado o Império e aniquilado a ordem, a prosperidade, as liberdades e o crédito do Brasil<sup>139</sup>. A palavra liberdade era recorrente: direitos individuais intangíveis, liberdade de pensamento, de voto e de reunião, inviolabilidade do domicílio, entre outros, eram direitos imprescritíveis<sup>140</sup>. Mais do que um pensamento típico do século XIX, o liberalismo pradiano evocava aquela representação jusnaturalista que apostava na existência de uma lei imutável de justiça para todos os homens, que existia mesmo antes das leis ou convenções humanas, e podia ser descoberta pela razão<sup>141</sup>.

Mas a representatividade da Monarquia não era restrita somente à liberdade. Mesmo no período de flerte com a República, Joaquim Nabuco

---

<sup>136</sup> PRADO, *Fastos...*, op. cit., p. 11 e 19.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>138</sup> PRADO, *Práticas e teorias...*, op. cit., p. 107.

<sup>139</sup> OURO PRETO, Visconde de. Prefácio. [1896]. In: PRADO, Eduardo. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902.

<sup>140</sup> PRADO, *O catolicismo...*, op.cit., p. 45.

<sup>141</sup> BAUMER, op. cit., p. 248.

reconhecia, como ex-monarquista – se é que ele deixou de sê-lo – as prerrogativas do regime monárquico:

“Durante todo o seu reinado [de Dom Pedro II], a liberdade de imprensa não foi uma só vez atacada. O seu principal cliente era sempre a oposição, e ela bem o sabia; fazia questão que cada erro se fizesse público e discutido contra os seus ministros; acreditava na rotação dos partidos políticos, e assegurou-a. O seu paço conservava-se aberto para o povo. Qualquer pessoa podia falar-lhe”<sup>142</sup>.

Como temos apresentado ao longo da tese, Prado via a necessidade do Brasil sustentar-se nos moldes de uma tradição criada no interior de sua própria história, o que significava a idéia da autonomia nacional, o reger-se por “leis saídas de sua própria raça”<sup>143</sup>.

Seria tal idéia a afirmação de uma cultura política criada *ex nihilo*, como se, a partir de 1822 houvesse um Brasil novo, absolutamente diferente da Colônia? Afirmar, por outro lado, que se o Brasil se regesse por suas próprias leis, ou seja, pelo conjunto de razões normativas que o tornavam único, não seria sacrificar a independência à colônia, na medida em que a única tradição do Brasil, em termos político-institucionais fornecidos até então eram provenientes da metrópole? Tomemos, novamente, as palavras de Prado acerca dessa questão:

“O Brasil...obedeceu à *grande lei* de que as nações devem reformar-se dentro de *si mesmas*, como todos os organismos vivos, com a sua própria *substância*, depois de já estarem lentamente assimilados e incorporados à sua vida os elementos exteriores que ela *naturalmente* tiver absorvido. No Brasil, tivemos a independência, fato lógico do desenvolvimento da sociedade colonial; a Monarquia mantida foi o *respeito da tradição* e a *conservação* do país na sua *índole histórica* que *ninguém pode mudar*. O constitucionalismo e o sistema parlamentar adotados foram, até certo ponto, uma *revivescência do passado*, uma reprodução das cortes lusitanas, e coisa que muito se harmonizava com a organização quase espontânea, mas *sempre representativa*, e mais poderosa do que julga, dos governos municipais e locais da colônia... As idéias liberais do século, consagradas nas *instituições coevas da independência*, acharam uma *base histórica em que se firmaram*. E isto deu ao Brasil setenta anos de liberdade”<sup>144</sup> (grifos meus).

Ao lermos essa citação, torna-se evidentemente difícil separar as diversas tendências ontologizantes do pensamento de Prado, como estamos fazendo

---

<sup>142</sup> NABUCO, Joaquim. O espírito de nacionalidade na história do Brasil. [1908]. In: **Discursos e conferências nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Benjamin Aguilá Editor, 1911, p. 130.

<sup>143</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 45.

<sup>144</sup> Ibid., p. 45-46.

nesse capítulo para efeitos de redução analítica. Apesar ou em razão de que tal citação é explorada em tópicos posteriores, cabe, nesse momento, restringirmo-nos somente às suas dimensões ligadas à questão da permanência entre o passado e o futuro das leis – o que já implica a sua tradição.

Lei e tradição, no pensamento pradiano, estavam interligadas de maneira substancial. A grande lei que teria permitido ao Brasil ser liberal e autodeterminado depois de sua independência era a incorporação de uma outra tradição – a portuguesa – que seria, por sua vez, representativa do povo, além das idéias liberais típicas do século XIX. Parece um contra-senso – e talvez o seja – afirmar a constituição de uma tradição e conservação representativas em uma nação cujo passado era colonial. Não o seria, contudo, na relação entre Brasil e Portugal. Voltamos à relação mesmo-outro que foi tematizada no capítulo dois. Romper com a linearidade da lei feita tradição ou da tradição das cortes lusitanas feita lei, era o mesmo que desviar o Brasil de seu rumo civilizacional em termos políticos.

Nessa medida, afirmar a diferença nacional do Brasil era reafirmar sua identidade com Portugal. A pergunta se repete: onde estava o mesmo e onde estava o outro nessas circunstâncias? Quais eram os limites possíveis de demarcação da identidade nacional brasileira, se a lógica de autodeterminação que a sustentava estava indissociavelmente ligada ao passado colonial? Uma resposta possível, mas especulativa, era de que as fronteiras entre metrópole e colônia, no caso brasileiro e português, eram, no tempo da independência, mal definidas. Prado não deu uma resposta clara sobre essa questão, mas o fato da Família Real e toda a Corte Portuguesa ter se transferido para o Brasil em 1808, por ocasião da invasão napoleônica em Portugal, já seria um indício de que parecia haver não somente uma com-fusão entre metrópole e colônia, mas talvez mesmo a sua inversão.

Eis o primeiro problema da relação entre tradição política e nação. Não obstante, ele não pára por aí. Não seria a sustentação de um pensamento liberal aplicado à Monarquia outra contradição, não somente por se manter fiel à tradição monárquica portuguesa pré-pombalina, mas também porque o regime escravista

no Brasil somente chegou ao seu fim em 1888, um pouco antes da proclamação da República?

Essa talvez tenha sido uma das discussões mais extensas sobre a relação entre tradição e modernidade no Brasil. De um lado, a modernidade liberal; de outro, a tradição de uma oligarquia escravista. Idéias fora do lugar ou desterramento em nossa própria terra seriam sintomas dessa lógica supostamente descompassada entre tradição e modernidade. Como sugere Silva, importa pensar a cultura política e jurídica brasileira como resultado de um processo mais afeito à dinâmica da *hybris*, cuja idéia de movimento era nuclear, do que fruto da contradição entre ideação e realidade<sup>145</sup>. Portanto, mais do que querer pensar o Brasil em moldes pré-estabelecidos, torna-se conveniente e necessário pensá-lo em uma lógica própria. Seria plausível, nesse caso, pensar que a relação identidade-diferença tinha seu corolário temporal na díade tradição-modernidade?

Raul Pompéia via na Monarquia brasileira apenas o “disfarce” da lógica colonial<sup>146</sup>. Evidentemente que Eduardo Prado não pensava do mesmo modo. Para ele, o fato da abolição da escravidão ter ocorrido durante a Monarquia nada mais era do que aquela lógica natural de autodeterminação que o Brasil buscava para si ao longo de sua história. A propósito da escravidão, além dela ter sido abolida ainda em tempos do Segundo Reinado, havia outra qualidade que, supostamente, era inerente ao povo brasileiro – a pacificidade: “porque o único país monárquico da América foi também o único país que pacificamente extinguiu a escravidão”<sup>147</sup>. A Monarquia, antes de ser a mantenedora de uma tradição colonial, foi a libertadora (moderna) desse regime, o que fazia dela uma instituição mais moderna do que a República que, ao contrário, a partir de 1889, havia estendido, com o “fim da liberdade”, a escravidão a toda a nação e não exclusivamente a uma parte dela: “no Brasil não há senão escravos”, disse Prado,

---

<sup>145</sup> SILVA, Mozart Linhares da. Reflexões acerca da formação da cultura jurídica moderna brasileira: a questão do método. In: **Anais do VI Encontro Regional de História – ANPUH**. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2002, p. 2. O mesmo autor sugere que o Brasil misturou liberalismo e escravismo, o que de maneira alguma representou uma contradição e sim uma “miscigenação” do pensamento liberal. Ver: SILVA, Mozart Linhares da. **Do império da lei às grades da cidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 91.

<sup>146</sup> POMPEIA, Raul. Em nome de Tiradentes. [1893]. In: Obras..., op.cit., p. 301.

<sup>147</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 133.

em janeiro de 1890<sup>148</sup>. Além disso, a Monarquia seria, diferentemente da República, representativa, o que queria dizer que a presentificação da totalidade do povo se fazia presente na Corte Imperial. Vimos como autores relativamente desprendidos da Monarquia mantinham essa visão um tanto representativa do Império – tais como Joaquim Nabuco.

É possível perceber a idéia de pacificidade não somente nos momentos em que o autor a relacionou com o Império, mas também com a totalidade da nação. A idéia da pacificidade – e não passividade –<sup>149</sup>, mito criacionista que teve sua articulação construída desde, pelo menos, a formação da assembléia constituinte brasileira de 1823<sup>150</sup>, era uma das pedras de toque do pensamento de Eduardo Prado. Para ele, como para muitos dos seus contemporâneos, um dos cernes do brasileiro e do Império era a pacificidade, a aversão às armas que tanto havia contribuído para que a própria República se tornasse vitoriosa, dada a ausência de resistência do povo diante da mudança de regime político: “o divórcio do Imperador das coisas militares... foi o que salvou a civilização brasileira, mas foi o que perdeu a Monarquia”<sup>151</sup>.

Tal condição implicava uma ação na história que deveria ser sempre valorizada, a saber, a necessidade de uma liderança que pudesse, tal como o imperador Dom Pedro II, personificar a moderação em todos os conflitos internacionais, o que daria ao Brasil, em termos geopolíticos, a hegemonia sobre o hemisfério sul, objetivo ao qual Prado sempre se manteve fiel. A questão é que a partir da República, a Argentina e o Chile haviam se tornado ameaças maiores para a soberania nacional brasileira, se levado em consideração o temor do autor relativo ao ideal federativo que conduziria o Brasil à fragmentação nacional<sup>152</sup>.

Em termos de política exterior, a idéia da pacificidade seria uma vantagem geopolítica da qual o Segundo Reinado havia desfrutado. Nas palavras de Prado,

---

<sup>148</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 19.

<sup>149</sup> GAUER, A construção..., op.cit., p. 256. Ver também: GAUER, Ruth. **O Reino da estupidez e o reino da razão**. Rio de Janeiro: Lumens Júris, 2006.

<sup>150</sup> GAUER, op.cit., p.256.

<sup>151</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 6.

<sup>152</sup> Em *Fastos da ditadura militar no Brasil*, tal idéia era recorrente. Além disso, Prado escreveu artigos específicos sobre essa questão. Ver, por exemplo: PRADO, Eduardo. O perigo argentino. [1896]. In: *Coletâneas...*, op.cit., vol.2, p. 175-187.

o Brasil jamais se deixou ameaçar, em termos de soberania nacional, por quaisquer de seus vizinhos sul-americanos, e as guerras das quais a nação participou ocorreram somente por questões defensivas. Prado questionava qual era a influência da Monarquia brasileira “nesse longo drama sangrento que é a história política da América Latina?”<sup>153</sup>. “Nesse capítulo”, continuou o autor, “que é dos mais lutuosos da história universal, o Brasil monárquico só figura para honra e glória sua, representando a paz, a liberdade e a civilização”<sup>154</sup>. Durante o período de guerras do Império, “as guerras da Monarquia brasileira não foram guerras dinásticas; foram guerras nacionais feitas em defesa dos interesses e da dignidade do país”<sup>155</sup>.

A primeira das guerras, no reinado de Pedro I, teria começado pela Argentina, que pretendia invadir o território brasileiro. Depois, entre 1851-1852, o Brasil teria se armado para libertar o Rio da Prata dos domínios dos ditadores Rosas e Oribe. Contra o Uruguai em 1864 e 1865 e posteriormente, entre 1864 e 1870, a guerra contra a ditadura de Solano Lopez, no Paraguai – o qual teria capturado um pacote brasileiro e ainda invadido, sem declaração de guerra, a província do Mato Grosso –<sup>156</sup>, nada mais seriam do que a manifestação bélica de defesa da soberania nacional e, mais além, dos princípios supostamente liberais da Monarquia brasileira contra os ditadores republicanos.

Não pretendemos discutir a veracidade ou não dessa questão, porquanto não é o melhor critério de adequação da linguagem à coisa que nos importa reter nessa tese e muito menos fazer uma história militar do Brasil.

A idéia da pacificidade alcançou ampla difusão no pensamento brasileiro, a ponto de levar o historiador Sérgio Buarque de Holanda a afirmar que a imagem do Brasil que pairava na consciência coletiva dos brasileiros era a de um país bondoso, ordeiro, avesso às guerras. “A idéia que de preferência formamos para nosso prestígio no estrangeiro é a de um gigante cheio de bonomia superior para

---

<sup>153</sup> PRADO, Práticas e teorias..., op.cit., p. 105.

<sup>154</sup> PRADO, op. cit., p. 105; PRADO, A ilusão..., op. cit., p. 31.

<sup>155</sup> PRADO, Práticas e teorias..., op.cit., p. 106.

<sup>156</sup> Ibid., p. 106.

com todas as nações do mundo” dizia o historiador<sup>157</sup>. Buarque de Holanda via a noção de pacificidade como uma ligação espiritual ao passado do Brasil Imperial. Segundo o autor:

“O Segundo Reinado antecipou, tanto quanto lhe foi possível, tal idéia, e sua política entre os países platinos dirigiu-se insistentemente nesse rumo. Queria impor-se apenas pela grandeza da imagem que criara de si, e só recorreu à guerra para se fazer respeitar, não por ambição de conquista. Se lhe sobrava, por vezes, certo espírito combativo, faltava-lhe espírito militar”<sup>158</sup>.

O Brasil não teria sido militarista durante o Império; pelo contrário. Não nos esqueçamos que, para Eduardo Prado, o militarismo na América Latina era o equivalente político da fragmentação e da ação bélica, não para a defesa do território contra inimigos externos, mas sim contra os seus próprios patrícios. Dom Pedro II, ao contrário, era uma espécie de consubstanciação dos ideais de política e cultura, ou do cultivo do intelecto como ilustração para o desenvolvimento da política. Sua índole supostamente pacífica seria uma identidade com o povo que, a exemplo de seu representante máximo, também seria avesso às coisas militares. Por essa razão, para o intérprete, haveria sempre uma disjunção entre os interesses do povo e o regime republicano.

O povo assistia bestificado à implantação da República. Tal idéia, que Prado tomou de empréstimo a Aristides Lobo, não significava que o brasileiro era um povo pusilânime *in totum*. O que supostamente haveria por parte do brasileiro seria uma aversão às armas que teria implicado o esquecimento do seu dever de resistir e de reagir diante de algumas injustiças nacionais<sup>159</sup>. Prado questionava as idéias dos republicanos que diziam que o militarismo brasileiro não era idêntico e nem o seria aos demais militarismos sul-americanos, porque, contrariamente aos seus vizinhos latinos, o militarismo jamais dominaria definitivamente o Brasil e porque o Brasil era um povo sem predileção pelas armas, ao que Prado rebateu:

“É verdade. Mas esse desamor do brasileiro pela profissão militar é justamente o que constitui a sua inferioridade e faz dele um homem desarmado por hábito e incapaz de se armar para reagir; é o que o põe na

---

<sup>157</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Brasília: Ed. da UNB, 1963, p. 171.

<sup>158</sup> HOLANDA, op. cit., p. 171.

<sup>159</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 115.

desgraçada posição de nunca poder defender-se contra a força armada esquecida dos seus deveres”<sup>160</sup>.

Em que pese o questionamento pradiano a um dos supostos cernes do Brasil – ao relacionar a pacificidade com a passividade de maneira crítica – essa parece ter sido a principal idéia que o autor manteve na afirmação de sua ontologia política, cujas leis eram a consubstanciação da liberdade, da igualdade e da paz, existentes durante toda a vigência do Império: “Sem armas e tranqüilo, o brasileiro vivia à sombra das leis”<sup>161</sup>. Viver à *sombra das leis* significava não a escuridão da margem, mas o repouso da sombra frente ao sol ardente – uma metáfora tipicamente tropical.

Questionando o cerne da função e, portanto da representação do Exército, Prado perguntou se o povo nada poderia fazer quando “parte do Exército resolveu servir-se, contra a liberdade, das armas da Nação para a defesa da honra nacional e das livres instituições juradas”<sup>162</sup>. Usar do poder delegado pelo povo para agir contra ele seria um ato de traição, além de deslocar a sua função fundamental, que era de proteção da própria nação em termos de fronteiras nacionais. Para fortalecer a idéia da pacificidade do brasileiro, o autor entendia que “um povo todo entregue ao trabalho da paz não pode reagir contra a força armada”<sup>163</sup>. Nesse sentido, se o representado era idêntico ao representante, não havia qualquer tipo de problema em termos de ausência do povo na coisa pública, o que fazia, como foi dito, do Império do Brasil a verdadeira República.

A questão é que a Monarquia havia chegado ao seu fim em 1889. Prado disse, em uma ocasião, que o “tempo parece mais longo ao aflito”<sup>164</sup>, e que os republicanos não poderiam impedir, “nem por um decreto, um fato de ordem astronômica, isto é, a fatalidade de vir um dia depois do outro”<sup>165</sup>. Mais do que querer provar a existência do tempo em termos astronômicos, Prado falava em termos metafóricos. Significava dizer que a República, a exemplo de tudo, estava

---

<sup>160</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 115.

<sup>161</sup> Ibid., p. 98.

<sup>162</sup> Ibid., p. 98.

<sup>163</sup> Ibid., p. 98.

<sup>164</sup> Ibid., p.33.

<sup>165</sup> Ibid., p.33.

sob o ritmo do fluxo temporal, o que poderia implicar também sua relativização. Perguntamos: não seria possível pensar que o autor também percebeu tal relatividade na Monarquia?

Talvez o escritor nunca tenha deixado de ser monarquista. Não obstante, em determinados momentos a relação da ontologia nacional foi deslocada para outra dimensão que transcendia o ser do Brasil, embora estivesse também articulado a ele, mas não em um sentido de exclusividade ontológica. Afinal, como sustentar a Monarquia depois de seu esfacelamento? Se o povo era monarquista, por qual razão ele não faria uma nova revolução de restauração do regime destituído? Primeiramente, porque sua índole pacifista não o permitiria, diria Prado. Mas não teria sido essa uma razão insuficiente para o autor entender o que se passava *efetivamente* com o Brasil?

Com o passar dos anos, tornava-se cada vez mais difícil manter a convicção em uma estabilidade do regime monárquico, ou a crença em sua eficácia ontológica, se ele havia desmoronado. Como apresentamos anteriormente, Prado reconhecia a força da mudança diante do regime monárquico, afinal tudo passava e mesmo os impérios caíam. O autor demonstrava um forte sentido de historicidade, ao questionar inclusive, que era uma “fraqueza perdoável essa de querer viver sempre”<sup>166</sup>. Para ele, a “humanidade não pára”, e se “há uma escola, hoje há pouco respeitada na ciência política, que fez da República o ideal dos governos, quem nos diz que o futuro achará outra fórmula mais adiantada?”<sup>167</sup>. Ou ainda, antecipando palavras que apareceriam nos escritos de seu sobrinho-neto Caio Prado Junior, “quem nos diz que a nossa sociedade burguesa de hoje não desaparecerá, para dar lugar a outra baseada no socialismo?”<sup>168</sup>. Nessa ânsia de historicização e relativização, o autor atirava contra toda idéia de absoluto em relação à política, o que deixava a sua ontologia relativa ao regime monárquico um tanto debilitada. Enfraquecimento que levou o ontólogo da nação a buscar em outra entidade o fundamento da nação: o catolicismo e a Companhia de Jesus.

---

<sup>166</sup> PRADO, Eduardo. A justiça da **República**. [1896]. In: Coletâneas..., op.cit., vol. 2, p. 55.

<sup>167</sup> PRADO, A justiça..., op.cit., p. 56.

<sup>168</sup> Ibid., p. 56.

#### 4.3.2 – A ontologia religiosa

Importante recapitular que, no segundo capítulo, interpretamos o elogio de Prado à Inglaterra em razão de seu “temor a Deus”. No capítulo sobre as Américas, igualmente, abordamos o tema da religião ao investigar o exterior constitutivo *Espanha* e a Companhia de Jesus. Desse modo, a referência à ontologia religiosa aqui não é uma novidade completa. Não obstante, é o momento de determo-nos um pouco mais no pensamento religioso de Eduardo Prado e como ele se articulou com sua idéia de nação.

Se lidos os escritos do jovem Eduardo Prado, nas suas viagens pelo mundo, pouco encontramos ali de uma cultura religiosa propriamente dita, ou seja, um pensamento que se afirmava com idéias sobre Deus, ou mesmo sobre instituições religiosas como tais. Foi depois de um momento pontual em sua trajetória intelectual que Prado se tornou um católico fervoroso, que incidiu na sua identificação com a Companhia de Jesus e com as instituições católicas, para não usar um termo mais amplo como *cristianismo*.

Apresentamos, anteriormente, a crítica pradiana a um dos principais mentores do iluminismo francês, Voltaire, por meio de uma relação que o autor fez entre o ser e o devir. Diante do desvanecimento da realidade que levava Voltaire aos restos e ao pó, havia a realidade perene e eterna e, por que não, imortal do cristianismo e daquele que seria a superação da própria finitude: Jesus.

Ainda neste capítulo, ao analisarmos a República, tentamos demonstrar como Eduardo Prado, ao descrever as epidemias que assolavam São Paulo e parte do Brasil, realçava o papel dos religiosos em seu enfrentamento contra o inimigo invisível, ao contrário do governo republicano que não faria de sua posição uma prática de luta contra a morte, tal como os *soldados do Evangelho*.

Nos dois casos, havia uma ontologia religiosa que transcendia a idéia de Monarquia, mesmo porque nos textos citados, Prado sequer mencionava o nome do regime tanto admirado por ele. Ontologia religiosa não somente na afirmação metafísica do ser que superou a morte por meio da ressurreição, mas também imanente, através da obra realizada pelos homens religiosos de ação. A práxis

cristã convergia para a superação da contingência, o que fazia do cristianismo católico um ser ainda maior do que a própria nação.

O padre Severiano de Rezende, contemporâneo de Prado, escreveu um livro apologético ao autor e ao catolicismo, um misto de tratado de esconjuro contra o espiritismo, o protestantismo e o positivismo e de estudo acerca das idéias de seu biografado. Rezende via em Prado o autor necessário para a reorganização da pátria, que a compreendia como ninguém e sabia, por meio do intelecto, combater todos os males de sua “época miseranda”<sup>169</sup>. Para Rezende, o catolicismo era a solução para todas as mazelas do homem e o ingrediente indispensável para a “higienização das massas, que purifica, reconforta, regenera, vivifica – e desinfeta”<sup>170</sup>.

Eduardo Prado não afirmou categoricamente que a Monarquia havia morrido, mas, por mais que o autor tenha lutado pelo seu restabelecimento, aquele fundamento encontrado anteriormente nela estava se desfazendo. Logo depois da República ser proclamada, o escritor pareceu delimitar tal temor: as instituições monárquicas solapadas (paz, liberdade, segurança) que “distinguiam tão nobremente” o Brasil, “parecerão então resultados fictícios e transitórios de uma organização política artificial, superior ao verdadeiro fundo de civilização dos brasileiros”<sup>171</sup>.

Seria o caso, talvez, de pensarmos que o autor não estava tão seguro do papel da Monarquia na civilização brasileira. Se Dom Pedro II havia salvo a civilização brasileira com o sacrifício da Monarquia, isso significava que o Brasil era maior do que a Monarquia. Se havia a possibilidade de questioná-la como uma organização política artificial – o que contrariava o que próprio autor afirmava ao longo dos *Fastos* –, não poderia ser a Monarquia o alicerce da nação. Não haveria, em suas qualidades, aquele *pathos* eternalista que proporcionaria ao brasileiro (e a ele) o prazer e a segurança da imutabilidade, nem o fundamento

---

<sup>169</sup> REZENDE, José Severiano de. **Eduardo Prado: páginas de crítica e polêmica**. São Paulo: N. Falcone & c., [1901?], p.8. A data de publicação do livro de Rezende é incerta. O mais provável é que tenha sido escrito nos meses imediatamente subsequentes ao falecimento de Prado, em agosto de 1901.

<sup>170</sup> REZENDE, op. cit., p. 76.

<sup>171</sup> PRADO, *Fastos...*, op.cit., p. 18.

que permitiria ir ao fundo para que o ser tivesse lugar. O fundo parecia ser, já nos primeiros escritos pradianos acerca da Monarquia, o “vazio do não-lugar”<sup>172</sup>.

Ao acompanhar o pensamento de Prado, percebemos que nessa ontologia havia um forte apelo institucional. Se, no século XVIII, “a maior vitória do filosofismo foi a destruição dos jesuítas, fato de maior gravidade para o Brasil”<sup>173</sup>, caberia, no momento presente, revigorar tais instituições. Se havia um segredo de duração e uma “loucura” transcendental da Companhia de Jesus que perpassava séculos, por que não colocá-la ao lado ou mesmo acima da Monarquia como fundamento metafísico do Brasil?

O catolicismo não era responsável pela decadência latina, como pensava Pereira Barreto. Pelo contrário; primeiramente, porque segundo Prado, o sobrenatural não era decadente nas nações mais ricas do mundo, tais como na Inglaterra e nos Estados Unidos<sup>174</sup>.

Embora Prado falasse da salvação da humanidade por Deus, dos crentes que, pela fé, tinham esperança no futuro, e dos tempos de preocupação com o mistério e com o invisível – realidades que evocavam o transcendente em seu sentido mais metafísico<sup>175</sup> –, é importante não perdermos de vista seu senso prático ligado à religião. Para ele, a fé no cristianismo poderia “dar aos indivíduos a elevação moral indispensável para que a civilização, pela liberdade e pela tolerância, possa ser entre nós uma verdade”<sup>176</sup>.

Ainda em tempos de preocupação com a ameaça anglo-americana, Eduardo Prado apostava na recuperação do cristianismo para os povos latinos, o que garantiria “a existência de nossas pátrias”<sup>177</sup>. Apesar de que a religião católica sempre tenha sido atrelada à idéia de Monarquia do autor, parecia que havia, efetivamente, um deslocamento gravitacional para a religião, que passava a ser uma das principais, se não a principal mantenedora e revitalizadora da nação.

---

<sup>172</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**. Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 2006, p. 12.

<sup>173</sup> PRADO, Eduardo. Discurso no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. [1898]. In: Coletâneas, op. cit., vol.3, p. 141.

<sup>174</sup> PRADO, Dr. Barreto..., op. cit., p. 217. É possível verificar que havia uma dissonância no interior do pensamento pradiano acerca da visão dos Estados Unidos em termos religiosos, ora pendendo para o ateísmo, ora para a religiosidade.

<sup>175</sup> PRADO, Epidemia..., op.cit., p. 193, PRADO, Agouros..., op. cit., p. 279.

<sup>176</sup> PRADO, Eduardo. A aliança anglo-americana. [1896]. In: Coletâneas, vol. 2, op.cit., p. 173.

<sup>177</sup> PRADO, op.cit., p. 173.

Os jesuítas, em especial, não eram elogiados e reconhecidos somente por Prado. Affonso Celso os elogiou ao dizer que durante os 210 anos que os jesuítas estiveram no Brasil colonial, eles praticaram grandes feitos e apresentaram figuras imortais<sup>178</sup>. Os jesuítas eram, para o autor, “o elemento moral da primitiva sociedade brasileira, cujos costumes buscavam elevar, não transigindo com os potentados”<sup>179</sup>. Mesmo Araripe Júnior, que denunciava o neocatolicismo em voga, disse em seu escrito sobre o tricentenário da morte de José de Anchieta, que ele, “tanto quanto cabe na esfera humana, realizou, fisiológica e psicologicamente, o tipo do anjo, do Serafim descrito pelos hagiólogos do misticismo”<sup>180</sup>. Apesar de sua descrição ser positiva, sem pretensões transcendentais, ao longo do texto, Araripe elogiou a literatura produzida por Anchieta, bem como sua atuação como educador no Brasil, em especial para refutar as críticas de que o catequista não usava de meios brandos na educação dos índios – seria antes um carrasco – e que sua obra não tinha nenhum mérito literário. O que deixava Araripe perplexo era a utilização panfletista do *Apóstolo do Brasil* pelo “Dr. Eduardo Prado e pelos jesuítas de Itu”, para dar azo à monarquia e para “dar pasto ao seu diletantismo finissecular”<sup>181</sup>.

A despeito da importância que Eduardo Prado dava para a religião, em especial para a instituição dos jesuítas em relação à história brasileira, seria ela, por si mesma, uma condição suficiente de sustentação da nação enquanto ontologia? Ou poderia haver uma importância maior da religião na formação da nação brasileira que estaria subjacente, em termos utilitários, ao que apresentamos até aqui? Tais perguntas nos remetem para uma outra ontologia que havia no pensamento pradiano, essa sim, muito mais amalgamada com as demais ontologias do que a ontologia política ancorada na Monarquia: a miscigenação.

---

<sup>178</sup> CELSO, Affonso. **Por que me ufano do meu país**. [1900]. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2001 op.cit., p. 167.

<sup>179</sup> Ibid., p. 175.

<sup>180</sup> ARARIPE JÚNIOR, Tristão Alencar de. Anchieta. [1897]. In: *Obra crítica...*, op.cit., p. 239.

<sup>181</sup> ARARIPE JÚNIOR, op.cit., p. 240.

#### 4.3.3 – A ontologia da miscigenação

A ontologia da miscigenação ou da fusão racial foi preconizada por Prado como fator de superioridade civilizacional do brasileiro, não porque o autor fosse um nacionalista ressentido quando comparava o Brasil com outras nações, mas porque a fusão racial teria permitido ao brasileiro triunfar sobre uma natureza inóspita e pouco convidativa para a criação de uma civilização. Idéia não muito comum em seu tempo que, ainda na esteira dos determinismos de ordem geográfica, pouco espaço dava para a ação do sujeito na história.

Holandeses, ingleses e norte-americanos não haviam edificado nada durável no Brasil<sup>182</sup>. Tratava-se de desinteresse, ou de uma patologia social e nacional dessas nações?

Ao escrever sobre a arte em um artigo publicado em Paris em 1889, Prado via na unidade política do país (Monarquia) e no “desenvolvimento da variedade de seus elementos”, a ocasião de mostrar também nas artes a potência de sua vida e de seu gênio<sup>183</sup>. Mais do que o cultivo do intelecto, o que estava em jogo no seu pensamento em relação à variedade dos elementos formadores do Brasil era o seu lugar preponderante na *civilização ocidental*.

Depois de derrotada a Monarquia, Prado ainda continuou apostando na miscigenação como fator de sobreposição do brasileiro sobre a natureza que, ao contrário de ser pródiga, colocava-se, para o homem brasileiro, como desafio. Nas suas palavras:

“É esta a pátria nossa amada que, há mais de 330 anos, a nossa raça, lutando contra os homens e contra os elementos, conseguiu fundar. Encontramos dificuldades e obstáculos de que a nossa energia triunfou. Nessa zona tropical, que se dizia inabitável, levantamos a nossa tenda e, sob o céu dessa terra nova, cresceu e multiplicou-se a nossa raça com a força e a fecundidade das plantas vivas que deitam raízes fundas e estendem longe a verdura das suas frondes. Temos vivido do trabalho, regando com o suor de todos os dias uma terra que só pela violência do labor frutifica e nos alimenta. A tez branca que a nossa raça trouxe da Europa aqui se tem dourado ao fogo de um sol sempre ardente. Temos tomado às feras os largos pedaços de terra, rasgando o véu sombrio da floresta hostil: e onde dominavam as febres da terra inculta, há hoje a verde salubridade das lavouras. Entram pelos nossos portos os navios que

---

<sup>182</sup> PRADO, Eduardo. L'art. [1889]. In: Coletâneas, op.cit., vol.1, p. 12.

<sup>183</sup> PRADO, L'art..., op. cit., p.126.

nos trazem os habitantes de outras terras que conosco vêm trabalhar; e nos caminhos de ferro que fizemos, circulam em nosso solo a vida e a força. E tudo isso fizemos sendo um povo brando e sociável, que nunca atormentou nem suplicou os fracos, deu liberdade aos cativos, amou a paz e soube repelir pela força a agressão dos fortes”<sup>184</sup>.

Citação um pouco extensa, sua validade para efeitos de evidência serviria para quase todas as ontologias apresentadas nesse capítulo: politicamente, o Brasil não era agressivo em relação às demais nações, mas brando e sociável, cujo amor identificava-se com a paz e com a hospitalidade<sup>185</sup>; em termos naturais, circulavam no solo brasileiro a vida e a força e, por vitória da cultura sobre a floresta hostil e a terra inculta, grassava a salubridade das lavouras; historicamente, a natureza, a raça, a vida e a tecnologia se emaranhavam em uma tradição consolidada há mais de 300 anos. Mas, o que nos importa reter nessa passagem é, em primeiro lugar, a idéia de que a natureza brasileira era hostil e, em segundo, a idéia de que somente uma raça forte e viril conseguiria sobrepujá-la. Tomando como foco de investigação o tema dos pares natureza e cultura, tão caro ao pensamento antropológico, não era o brasileiro sinônimo de vitória sobre a natureza? E a cultura não seria medida pelo maior distanciamento sobre a natureza?

Para compreendermos um pouco mais o pensamento de Prado acerca do tema da miscigenação e do triunfo sobre a natureza, cabe assinalar a obra de outro autor, contemporâneo, monarquista e amigo de Prado: Affonso Celso.

Em 1900, Celso publicou um livro didático que seria muito conhecido ao longo da história intelectual do Brasil: *Por que me ufano de meu país*. Do início ao fim do livro, Celso elogiou o Brasil em sua totalidade: pacificidade, heterogeneidade, natureza opulente, abundante e promissora. O autor apresentava uma série de razões que deveriam levar os brasileiros a se ufanarem de seu país e a afirmar que ser brasileiro não era condição de inferioridade, mas de “distinção e vantagem”<sup>186</sup>. No total, os motivos da superioridade do Brasil eram onze: a grandeza territorial, a sua beleza, a sua riqueza, a variedade e a

---

<sup>184</sup> PRADO, Eduardo. A nossa pátria. [1900?]. In: **Eduardo Prado: Trechos escolhidos por Mario Casasanta**. São Paulo: Livraria Agir, 1959.

<sup>185</sup> O conceito de hospitalidade foi usado por Celso. Ver: CELSO, op.cit., p. 95.

<sup>186</sup> CELSO, op.cit., p.30.

amenidade de seu clima, a ausência de calamidades, a excelência dos elementos que entraram na formação do tipo nacional, os nobres predicados do caráter nacional, a ausência de humilhações, seu procedimento cavalheiresco e digno para com os outros povos, as suas glórias e, por fim, a sua história<sup>187</sup>.

A obra de Celso pode ser lida como uma das mais importantes para a compreensão do que muitos intelectuais nacionalistas pensavam acerca do Brasil. Sua condição sintética e didática consubstanciava algumas idéias que demarcavam a busca da ontologia da nação. Catástrofes naturais (e morais) não existiam no Brasil. Terremotos, ciclones, inundações, fomes, pestes prolongadas e vulcões eram realidades naturais de outros países, mas não do Brasil<sup>188</sup>. Sua imensa riqueza era tão significativa que ele poderia produzir “tudo quanto reclamarem as necessidades físicas ao homem...Oferecendo ao homem condições de vida sem igual, a natureza brasileira em nada lhe é hostil ou áspera”<sup>189</sup>.

Eduardo Prado se posicionava favoravelmente a muitas das idéias que o seu amigo sustentava a respeito do caráter nacional do brasileiro, mas não nos casos do otimismo naturalista, como podemos comparar nas duas perspectivas apresentadas. Em uma das supostas vantagens, diríamos onto-naturalista do Brasil, Prado não estava de acordo com a idéia de que o clima brasileiro era um clima ameno, e que seu território era carregado de opulências naturais que não hostilizavam o homem, tal como pensava Celso. Se o “subsolo, solo, ares, selvas, águas, está tudo no Brasil cheio de vida, e vida é riqueza”<sup>190</sup>, conforme escrevia o autor ufanista, para Eduardo Prado havia razões suficientes para afirmar que, longe do Brasil ter uma flora abundante e clima propício à riqueza e ao desenvolvimento, era muito mais um desafio que se colocava para o homem.

Não se tratava, outrossim, de uma luta amena, fraca, pusilânime, mas violenta. A julgar pela perspectiva pradiana apresentada acima, para a raça triunfar, era necessária energia, força, suor, trabalho, perseverança, mas sem a

---

<sup>187</sup> CELSO, op.cit., p.11-14.

<sup>188</sup> Ibid., p. 91-92.

<sup>189</sup> Ibid., p. 15.

<sup>190</sup> Ibid., p. 15.

violência da luta contra outros povos que tanto atormentava as civilizações. Parafrazeando o poeta romântico Gonçalves Dias, citado por Celso, os céus brasileiros poderiam ter mais estrelas, suas várzeas mais flores, seus bosques mais vida e sua vida, mais amores, mas todos esses superlativos dependiam de uma determinação cultural, e não de uma natureza dada de antemão para o seu cultivo sem quaisquer adversidades, como se qualquer raça que ali habitasse, também fosse vitoriosa. Para Eduardo Prado, não era esse o caso.

Mas e a questão da miscigenação? Que houvesse o triunfo dos brasileiros sobre a natureza, tal idéia parecia evidente. Apesar de Prado ter falado sobre a tez branca trazida da Europa que havia se dourado com o sol sempre ardente das terras brasileiras, em nada aquela afirmação parecia tocar no tema da miscigenação racial. Quem era o brasileiro? Quem era e como ocorreu esse processo de superação bem-sucedida do homem sobre a natureza selvagem? Não poderia a tez branca que se dourara no Brasil ser uma metáfora da miscigenação, ou, pelo contrário, a idéia reproduzida do triunfo e, portanto, do fardo do homem branco no *Ocidente*?

Em 1889, pouco antes da proclamação da República, Prado definia o brasileiro em uma tríade: “o brasileiro tem a sensibilidade da raça africana, a paciência do índio temperando a força do português”<sup>191</sup>. Pouco comum durante o regime escravista, o reconhecimento da contribuição do negro para a formação do caráter nacional do Brasil era apenas uma exceção por parte dos intelectuais. Não podemos dizer que Eduardo Prado tenha sido um militante de tal causa. Celso, cuja obra principal reservava um capítulo para a análise reticente da contribuição dos negros para a formação do Brasil, também se manteve ambíguo<sup>192</sup>. Embora Prado tivesse inserido o negro na identidade raciológica brasileira, não era, para ele, a fusão racial que formara o mulato nem o Cafuzo a responsável pela criação do Brasil.

Não que o autor não reconhecesse a humanidade do negro, mas a sua referência ocorria somente nos casos em que o autor falava da contribuição que a

---

<sup>191</sup> PRADO, Destinos políticos..., op. cit., p. 488.

<sup>192</sup> CELSO, op.cit., p. 103.

Monarquia havia dado para o fim do sofrimento dos cativos, e nas situações em que o intérprete problematizou os Estados Unidos e seu regime escravista, que diferenciava o Brasil em termos humanitários, haja vista que não havia, em terras norte-americanas, liberdade e direito de cidadania efetivos. Na América do Norte, os negros o haviam conquistado apenas formalmente. Dificuldades de exercer sua liberdade, seu direito de voto, o negro era tratado com suma desigualdade naquela nação<sup>193</sup>. E o “negro suspeito de criminoso é caçado como um animal feroz, matado a tiro e, se é agarrado vivo, se não é enforcado, depois de grandes torturas, é queimado vivo, a fogo lento, nas praças mais públicas”<sup>194</sup>.

Não havia, no Brasil, situações semelhantes que pudessem servir para humanizar o negro por meio de sua punição? Prado falava no inferno da escravidão no Brasil, do qual a Monarquia havia tirado milhões de pessoas, mas a dificuldade que encontramos é que o autor manteve um silêncio a respeito do tratamento que o escravo recebia nos trópicos. A memória da escravidão aparecia apenas para falar do momento presente da abolição, como uma maneira de estabelecer uma ruptura com os vestígios coloniais do próprio Império. Seria aquele esquecimento do qual falava Renan, em 1882, acerca da nação como plebiscito de todos os dias, que conferiria à nação o consentimento e o desejo claramente expresso de continuar a vida em comum<sup>195</sup>.

Com exceção daquela primeira passagem acerca da tríade negro-índio-branco (português) na formação do brasileiro, e mais algumas passagens pouco significativas, não havia no pensamento pradiano, a idéia de que a formação do ser brasileiro passasse pelos negros. Cabe, novamente, a pergunta: quem era o brasileiro, responsável pela elevação do Brasil em civilização, o cerne racial permanente da civilização brasileira?

---

<sup>193</sup> PRADO, Eduardo. A Espanha. [1898]. In: Coletâneas, op. cit., vol.3, p. 378.

<sup>194</sup> PRADO, op. cit., p. 378.

<sup>195</sup> RENAN, Ernst. **Qu'est-ce qu'une nation?**. [1882]. Disponível em <<http://www.bmlisieux.com/archives/nation01.htm>> Acesso em 16 fev. 2006, p. 16. No original: “Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se resume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le decir clairement exprimé de continuer le vie commune. L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie.

Novamente, deslizamos para uma tríade, um pouco diferente daquela que o escritor deixou registrada em 1889, e que evocava a presença religiosa na formação do brasileiro: tratava-se do branco português, do índio e da sua síntese, do elemento que permitiria a união daquelas duas raças, a saber, os jesuítas. A importância que o autor atribuía aos religiosos na compreensão do caráter racial e nacional do brasileiro se dava não somente por uma questão transcendental de salvação de almas, mas de de-finição do ser do Brasil em termos raciais. A fusão racial decorrente desse amálgama foi, para Eduardo Prado, o caboclo. “E o caboclo é”, nas suas palavras, “homem que todos devemos admirar pela sua força e porque... ele que é o Brasil, o Brasil real, bem diferente do cosmopolitismo artificial em que vivemos nós, os habitantes dessa grande cidade. Foi ele quem fez o Brasil”<sup>196</sup>. Seu discurso não parou por aí. Nesse texto, resultado de uma conferência realizada em São Paulo em 1896, por ocasião do tricentenário do Padre Anchieta, Prado fez o tríplice elogio do homem português, do índio e dos jesuítas:

“Foi o filho do português e do índio, o homem chamado desprezivelmente *mameluco*, que descobriu este grande país, e este enorme fator histórico não teria aparecido se a catequese, a redução, o aldeamento, isto é, a domesticação do índio não tivesse sido feita pelos jesuítas”<sup>197</sup>

A essência do brasileiro se encontrava na miscigenação, e não no ideal de pureza ou de branqueamento que aparecia em parte da literatura brasileira, americana e europeia durante o período<sup>198</sup>. A descoberta da qual falava Prado, para se constituir em uma dimensão ontológica do Brasil, não poderia se circunscrever ao litoral, parte demasiadamente superficial do território brasileiro, mas em um Brasil profundo, o “Brasil real” do qual falou. Mesmo Machado de Assis, em *Instinto de nacionalidade*, afirmou que os costumes do interior eram os que conservavam melhor a tradição nacional<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> PRADO, O catolicismo..., op. cit., p. 74.

<sup>197</sup> Ibid., p. 75.

<sup>198</sup> Ver: SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976.

<sup>199</sup> ASSIS, Machado de. **Instinto de nacionalidade**. [1873]. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999, p. 20.

Prado pensava que o contato imediato “com a gente do mar, forasteiros e aventureiros, era corruptor e fatal”<sup>200</sup>. E a raça colonizadora européia não podia medrar, “ao começo de sua imigração tropical, na costa, onde o clima lhe é decididamente desfavorável”<sup>201</sup>. Para ele, “a aclimatação definitiva da planta humana européia não era possível num país tórrido, sem o enxerto na planta indígena”<sup>202</sup>. Portanto, antes mesmo de qualquer método mais eficaz de colonização desenvolvido no século XIX – época de impérios – os jesuítas teriam sido os precursores do sincretismo racial que permitiria ao Brasil ser o Brasil.

A comparação ou a referência a um dos maiores clássicos da literatura brasileira do período torna-se importante nesse contexto. *Os sertões*, de Euclides da Cunha, publicado em 1903, foi um dos livros que melhor contribuiu para o conhecimento de um outro Brasil diferente daquele litorâneo e festivo do qual tanto falava Affonso Celso. Ao relatar a Guerra de Canudos, ocorrida no interior da Bahia em 1893-1897, Euclides tratou de tematizar o interior de um Brasil formado pelos jagunços, mestiços que tinham seus antecedentes colaterais entre os paulistas e que formavam uma raça forte<sup>203</sup>. A comparação ontológica entre o litoral (aparência e atrofia) e o sertão (ser e desenvolvimento) dava vantagem para o segundo:

“Ao invés da inversão extravagante que se observa nas cidades do litoral, onde funções altamente complexas se impõem a órgãos mal constituídos, comprimindo-os e atrofiando-os antes do pleno desenvolvimento - nos sertões a integridade orgânica do mestiço desponta inteiriça e robusta, imune de estranhas mesclas, capaz de evoluir, diferenciando-se, acomodando-se a novos e mais altos destinos, porque é a sólida base física do desenvolvimento moral ulterior”<sup>204</sup>.

Retornemos à comparação de Prado com Affonso Celso. Apesar de que Celso tenha escrito que o clima brasileiro era caluniado por aqueles que não o conheciam ou que o queriam deprimir, e que a miscigenação era um fator de progresso<sup>205</sup> – talvez uma asserção válida para Buffon e Hegel –, Prado (e

---

<sup>200</sup> PRADO, op.cit., p. 79.

<sup>201</sup> Ibid., p. 79.

<sup>202</sup> Ibid., p. 79.

<sup>203</sup> CUNHA, Euclides da. CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. [1902]. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 113.

<sup>204</sup> CUNHA, op. cit., p. 39.

<sup>205</sup> Ibid., p. 17.

Euclides) não era um depreciador do Brasil, nem por questionar a sua pobreza, menos ainda pela miscigenação. O fato do autor paulista questionar a eficácia do solo e do clima brasileiros não estava relacionada à inferioridade destes, mas sim à superioridade do homem – o caboclo – que o havia domesticado. Quais poderiam ser as qualidades culturais – no sentido de intervenção sobre a natureza – de um povo que tivesse todas as condições climáticas favoráveis para o seu desenvolvimento e não o fizesse? Prado parecia indicar que, quanto mais obstáculos naturais se colocassem para o homem, mais força haveria na cultura (em suas palavras, *raça*) criada na ação sobre essa natureza. Desprezar a natureza brasileira, ao dizer que nem tudo nos trópicos era tropical, era o mesmo que exaltar a civilização brasileira em seu ser e torná-la mais forte do que a virilidade natural que a desafiava constantemente.

Contra a idéia de um determinismo e de um otimismo naturalista, de acordo com o autor, somente um povo forte poderia sobreviver e prosperar diante da realidade natural do gênero brasileiro. No seu pensamento, o brasileiro vencera a natureza, o que deixava Prado distante do pensamento determinista finissecular, bem como de pensadores otimistas – e pessimistas – pela natureza abundante e pelas supostas condições climáticas oferecidas pelo Brasil.

Havia uma questão que passava por essa de-finição do brasileiro que importa referir aqui: a questão do regionalismo. Prado, embora residente em Paris durante parte significativa de sua vida, não deixou de apreciar o Brasil e, no Brasil, o estado de São Paulo. O caboclo do qual falava Prado não era o mestiço do Rio Grande do Sul ou do Norte ou de qualquer outra região do Brasil, mas sim o paulista.

Depois de citar Oliveira Martins, que homologava sua opinião acerca dos paulistas, eis o que disse Prado: “realmente, minhas senhoras e meus senhores, como sabeis, o Brasil foi feito pelos paulistas<sup>206</sup>. Sem eles, a língua portuguesa

---

<sup>206</sup> Embora saibamos que o estudo das correntes regionalistas de pensamento seja de importância fundamental, não investigamos os rumos do pensamento regionalista de fins do século XIX, se é que ele estava desenvolvido durante esse período. No caso de Prado, já havia algumas qualidades de seu pensamento que poderiam implicar uma certa idéia de regionalismo, embora o autor não a tenha desenvolvido. Seria o caso de pensar escritos futuros, tais como o de seu sobrinho Paulo

seria falada apenas numa estreita faixa de território paralelo ao Atlântico”<sup>207</sup>. Foi o paulista, ainda em suas palavras, quem “na América do Sul, alargou os domínios de Portugal, demarcando e batizando o Brasil do futuro”<sup>208</sup>. Atravessando a América do Amazonas até o Rio da Prata, o “mameluco paulista” praticamente havia demarcado sua posição em todo o Brasil, às custas de muitas lutas, inclusive contra os jesuítas<sup>209</sup>.

Apesar do brasileiro poder ser associado ao imigrante italiano ou alemão, não era no meio dessas qualidades raciais que Prado via a sua ontologia. Para ele, a personificação do brasileiro aparecia em João Mangaba, um caboclo que trabalhava no interior de São Paulo e que constituía, na sua relação simples com a realidade do campo, o grau zero da realidade, perdido em razão da turbulência de valores que havia devastado regimes políticos, sociedades e idéias.

Ao determinar a essência do brasileiro no homem miscigenado do interior paulista, havia no pensamento de Eduardo Prado uma articulação maior que supunha a dimensão natural do próprio brasileiro, tornando-o não dependente da terra, o que seria uma contradição com aquilo que o autor afirmava acerca do domínio do brasileiro sobre a natureza. Prado, ao usar diversas metáforas da natureza para falar da miscigenação, não fazia mais do que ressaltar seu potencial ontológico de solidez e imutabilidade. A natureza brasileira acabou por se constituir também em parte do seu ser.

#### 4.3.4 – A ontologia da natureza e da história

Como uma indecidibilidade conceitual da rasura que, quando aparece, desaparece<sup>210</sup>, o ser nutrido pelas instituições cristãs, pela política e pela miscigenação eram insuficientes para preencher o fundamento do Brasil ou mesmo o fundamento *per se*. Foi esse um dos fatores que levou Prado a se

---

Prado, *Retrato do Brasil* (1930), ou *Vida e morte do bandeirante* (1929), de José de Alcântara Machado.

<sup>207</sup> PRADO, op. cit., p.87.

<sup>208</sup> Ibid., p. 88.

<sup>209</sup> Ibid., p. 90.

<sup>210</sup> DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991, p. 36.

ancorar em uma ontologia não somente racial, mas natural acerca do brasileiro. Natureza que não somente era história, mas história que se naturalizava. A sedimentação da história, no impulso do ontólogo Eduardo Prado em fixar o ser, aparecia, em seu pensamento, muitas vezes hibridizada com a própria história.

Apesar da dificuldade oferecida pelas terras brasileiras à implantação da civilização nos trópicos, podemos evidenciar, no seu pensamento, uma ontologia da natureza. Prado lançou mão de diversas possibilidades de manter esse fundamento, entre elas, uma espécie de poética da estabilidade telúrica e oceânica. Significava, portanto, um elogio àquilo que Bachelard nomeia de “arquétipos da imaginação poética”, tais como a terra, a água, o ar e o fogo<sup>211</sup>. No caso de Eduardo Prado, o elogio era feito sobretudo aos dois primeiros arquétipos. Cabe determo-nos um pouco mais na idéia de natureza brasileira que o autor sustentou.

Dar lugar ao ser não era apenas uma qualidade das ontologias humanas, ou seja, da política, da religião e da miscigenação, mas também da própria natureza. Em termos de tempo, a natureza continha ainda mais ser e grandeza do que qualquer outro ser relacionado por Eduardo Prado para positivar ontologicamente a nação brasileira, em que pese a naturalização da miscigenação no caboclo. Falar da imensidão do Brasil, de suas grandezas, não era uma novidade. O que Prado parece ter relatado com mais sistematicidade foi, sobretudo, os dotes onto-naturais do interior de São Paulo, onde o principal predicado do ser não era a grandeza do Brasil, mas o repouso de seu interior profundo, comparado com o litoral superficial, tema que já aparecia na literatura brasileira – lembremos de Machado de Assis e de Euclides da Cunha.

A idéia de uma identidade nacional associada à grandeza territorial aparecia em *A ilusão americana*, na tentativa esforçada de Prado distanciar não somente em termos morais o Brasil das demais nações da América, mas também fisicamente: “são propriamente suas e independentes as raízes profundas e as bases eternas do maciço brasileiro”<sup>212</sup>. A raiz, se seguirmos as sugestões de

---

<sup>211</sup> Ver, em especial, a introdução de: BACHELARD, Gaston. Poética do espaço. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

<sup>212</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p. 10.

Bachelard, podem implicar tanto o “verdadeiramente sólido sobre a terra”, como a idéia do seu valor dinâmico: o brotamento<sup>213</sup>.

O onto-naturalismo pradiano não se mantinha fundamentado apenas em uma ontologia telúrica. A água, ou melhor, o Oceano e os mares formavam uma totalidade com o povo e com a terra, na medida em que o autor considerava as águas brasileiras “sagradas, crescidas dos nossos rios, que embalaram o berço da nossa nacionalidade e tingiram-se do sangue dos nosso heróis”<sup>214</sup>. A relação ontológica do autor com o arquétipo *água*, para continuarmos com uma linguagem bachelardiana, era evidente. Ao comentar a excessiva publicidade da morte do músico brasileiro Carlos Gomes, Prado falou que a “morte, afinal de contas, é uma coisa séria”, constituindo-se na “grande humilhação do vivo”<sup>215</sup>. Por fim, escreveu, sobre Gomes, o seguinte: “acha-se aquela grandeza extinta diante de uma grandeza que não morre – a do Oceano, na liberdade dos seus ventos, no infinito do seu azul, no balouço eterno das suas vagas”<sup>216</sup>.

Mas não era somente no Oceano que a água transmitia, para Prado, os fundamentos do repouso e da eternidade do tempo. E aqui, voltamos para sua ontologia telúrica, manifesta em uma carta na qual Prado reclamava de uma febre “de que só a chuva sedativa e calmante do Brejão me tem curado nesses últimos dias”<sup>217</sup>.

O conjunto dessas de-finições acerca da ontologia natural no pensamento de Prado não estava, em sua totalidade, vinculado ao seu pensamento nacional. Quando ele falou do Oceano, por exemplo, não havia uma relação, mesmo indireta, com o Brasil – a não ser que possamos pensar o próprio Oceano como um grande limite que o homem ibérico e sobretudo português sobrepujou em sua colonização da América. Essa é a hipótese de Durand, ao afirmar que o *Homo novus* português do século XVI, portador de todos os valores do Renascimento, tais como a curiosidade exploradora, científica, o humanismo, dirigia-se sempre

---

<sup>213</sup> BACHELARD, Gaston. **A terra e os devaneios do repouso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 226-228.

<sup>214</sup> PRADO, Eduardo. A honra nacional. [1896]. In: Coletâneas, op. cit., vol. 2, p. 304.

<sup>215</sup> PRADO, Eduardo. Odisséia póstuma [1896]. In: Coletâneas, op. cit., vol. 2, p. 340.

<sup>216</sup> PRADO, Odisséia..., op. cit., p. 342.

<sup>217</sup> PRADO, Eduardo. Cartas. [janeiro, 1899]. In: Eduardo Prado: trechos escolhidos..., op. cit., p. 115.

para o largo do Oceano ou da alma, vocação do impossível e do “desejo oceânico”<sup>218</sup>.

Não seria a busca dos fundamentos naturais uma maneira de tornar ainda mais forte o que o autor considerava a necessidade do imóvel e do descanso em um período em que “a vida do homem moderno” era “ativada cada vez mais pela intensidade do viver e pela rapidez da locomoção”<sup>219</sup>, o que trazia para o organismo “um dispêndio nervoso muito superior ao homem antigo”<sup>220</sup>? Se havia o problema da própria temporalidade em sua nudez, o devir que alcançava o passado, o presente e o futuro, não haveria a pretensão de, como uma compensação, buscar uma espécie de abundância ontológica na natureza e na história?

Quando Prado escreveu acerca da tradição e da importância do passado não somente para o brasileiro, mas para o ser humano, era da história que ele estava falando. O enfrentamento com o tema da temporalidade tinha na história a sua radicalidade, talvez porque fosse ela, na sua historicidade, que permitiria a suspensão do próprio tempo feito evento fugidio e circunstancial.

O que poderia ser a ontologia da história se não a sua conversão em tradição, ou ainda, a transformação de uma realidade metafísica para além de toda a dimensão relacional da ontologia? Um ser acima do ser que faria da história, a exemplo dos antigos, não somente a mestra da vida, mas a grande juíza dos fatos, uma espécie de hipertrofia ontológica da idéia de justiça que se colocaria acima de qualquer contingência. Mas por qual razão seria ela histórica, se eram esses os predicados mais estáveis do pensamento do autor? Exatamente por essa razão. A história – ou o passado – era, para Eduardo Prado, fonte permanente de repouso, de fuga, de substancialização da própria memória.

Na carta citada algumas linhas acima, datada de 6 de janeiro de 1899, Eduardo Prado afirmou que estava dedicando-se ao estudo da teologia e, em especial, ao jansenismo<sup>221</sup>. “Não imagina”, disse o autor, “como fazem bem ao

---

<sup>218</sup> DURAND, Gilbert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Inst. Piaget, 1998, p. 198-199.

<sup>219</sup> PRADO, A baixa do café..., op. cit., p. 237.

<sup>220</sup> Ibid., p. 237.

<sup>221</sup> PRADO, Cartas..., op. cit., p.115.

espírito essas digressões para tão longe do meio habitual”<sup>222</sup>. Escritor diletante e rico que viajou pelo mundo, Prado comparava as suas viagens com as viagens que “todos podemos fazer sem as maçadas dos hotéis e dos caminhos de ferro... abre-se um livro e muda a gente de século, tornando-se contemporâneo de quem se quer ser, ao menos por algumas horas”<sup>223</sup>.

Assustado com o tempo presente vivido, Eduardo Prado reconhecia diversas cadeias do ser, para usarmos uma expressão de Lovejoy<sup>224</sup>, que manifestariam as suas fugas da temporalidade vivida em seu cerne corrosivo. Prado parecia sentir o tempo passar, não somente fenomenológica e astronomicamente, mas existencialmente, cuja sucessão dos dias era a metáfora astronômica para explicar a condição da incerteza em relação ao que poderia ser perene e o que seria o próprio devir.

Fugir para o passado tem a ver com aquela lógica de evasão da qual fala Reis e que está profundamente relacionada com a temporalidade, a vivência da experiência concreta da temporalidade como algo intolerável, com a ameaça do não-ser e do devir como nadificação de toda a realidade<sup>225</sup>.

O autor esteve imbricado nas diversas polêmicas de sua época, o que fez dele um homem que viveu o seu tempo. Contudo, tais situações não eram contraditórias em seu pensamento: “certamente, o homem deve viver no seu tempo, mas a tendência para a contemplação do passado é um dom nobilíssimo de sua alma”<sup>226</sup>.

A conversão da história em uma grande ontologia para além de todo o ser não era uma novidade do pensamento dos intelectuais de fins do século XIX. Ela poderia ser encontrada em grande parte do *pensamento ocidental*, sobretudo entre aqueles que viam nela o repertório cômodo de exemplos imutáveis para as gerações presentes e futuras.

Segundo Koselleck, o espaço de experiências nos conduz a uma idéia da história na condição de um receptáculo de múltiplas experiências distantes,

---

<sup>222</sup> PRADO, op.cit., p. 115.

<sup>223</sup> Ibid., p. 115.

<sup>224</sup> LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser**. São Paulo: Palíndromo, 2005.

<sup>225</sup> REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papyrus, 1994, p. 142.

<sup>226</sup> PRADO, Discurso..., op. cit., p. 122.

passíveis de serem apropriadas, posto que úteis como meios demonstrativos repetíveis em doutrinas morais, jurídicas ou políticas<sup>227</sup>. Essa história, denominada *magistra vitae* – mestra da vida – era, segundo Koselleck, ao mesmo tempo garantia e sintoma para a continuidade que ligava o passado ao futuro.

No pensamento de Prado, por meio do presente como dilatação do passado e como antecipação do futuro, as idéias fixas de justiça, dignidade, liberdade, natureza humana, tolerância, respeito, entre outras, foram colocadas no céu da história, de modo que fossem intocadas em sua tradição feita realidade perene. Outrossim, tal relação, por pretender ser a mais estável e menos relacional de todas, era, justamente por isso, a mais sedimentada diante da realidade da mudança.

Conceitos como natureza humana, justiça, história, leis, entre outros, apareciam correlacionados a uma ordem ontológica perene e independente de regimes políticos, de nações e mesmo de culturas. Contra a ameaça do diferente e do relativo, o autor via uma natureza humana sempre idêntica em todas as sociedades. Aos citar passagens de *A política*, de Aristóteles, Prado percebia na sua crítica à tirania – usada por ele para refutar o regime republicano brasileiro – a prova da “eterna juventude de Aristóteles”, afirmando que “o que foi verdade na Grécia é verdade no Brasil”<sup>228</sup>. Por fim, disse: “nada é novo. Tudo já foi visto e... previsto. A natureza humana é sempre a mesma”<sup>229</sup>. Idéia que se repetiu em outro texto: “cada um tem a natureza que lhe é própria. Não é possível a ninguém forçar a sua índole”<sup>230</sup>.

A autoridade do passado vinha de uma fonte inquestionável. O campo de experiência evocado era a tradição de uma filosofia política milenar, que trazia consigo as marcas das raízes profundas do ser. Não era por uma razão menor que o autor sugeria que os “os povos representantes de grandes civilizações são povos veneradores dos antepassados e respeitadores do seu uso”<sup>231</sup>.

---

<sup>227</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos**. Barcelona: Paidós, 1993, p. 42-43.

<sup>228</sup> PRADO, Eduardo. Uma lição de Aristóteles. [1895]. In: Coletâneas, op. cit., vol.2, p. 112.

<sup>229</sup> PRADO, op. cit., p. 102.

<sup>230</sup> PRADO, Uma questão de método..., op.cit., p. 308.

<sup>231</sup> PRADO, Discurso..., op. cit., p. 117.

O pretérito era o *locus* privilegiado de elevação e de enobrecimento, tal como um culto. Ao contrário do presente, cujos interessados somente o faziam por “interesse”, quem “trata do passado é desinteressado, e só o desinteresse enobrece, eleva a dignidade e as aspirações dos homens”<sup>232</sup>.

Em seu tempo, ninguém mais morria na casa onde havia nascido, tal como lamentava o autor, ao falar do regime legal e econômico da “moderna organização da vida”, que levava à criação permanente de novas cidades. Seria um erro, porém, contestava Prado, acreditar “que estas condições especiais de país novo tornam impossível nele o culto da tradição e o conhecimento afetuoso do passado”<sup>233</sup>. E continuou: “esta transformação contínua, esta instabilidade ao mesmo tempo destruidora e criadora, afeta, sem dúvida, a vida material e o aspecto do cenário onde todos temos de representar o nosso papel”<sup>234</sup>.

Por mais que houvesse incerteza e mudança no presente, nesse presente marcado pelo signo da destruição, mas também da criação – o aspecto positivo e renovador do devir –, “o patrimônio moral de um povo, porém, esse não está e não pode estar sujeito a essas mudanças destruidoras: fica consolidado de modo eterno e inabalável no seu passado intangível”<sup>235</sup>.

Prado, ao fazer essa meditação acerca da temporalidade em suas qualidades pretéritas, presentes e futuras, pensava no pessimismo de seu tempo e na maneira como os intelectuais deveriam lidar com ele. O passado, embora representasse certas abstrações universais como tradição, justiça e veneração, não estava dissociado do passado da nação. O autor via até em autores pessimistas como Schopenhauer, “que bastante mal tem causado pelo erro moral de suas conclusões”, que o conhecimento da História – com o “h” maiúsculo – era imprescindível para que o homem saísse de sua animalidade<sup>236</sup>. Tratava-se, portanto, não somente de uma transição natureza-cultura, mas do conhecimento de si mesma enquanto nação autônoma que se colocava, o que importava em provar o “quão interessante, quão bela, quão grande, quão relacionada com a

---

<sup>232</sup> PRADO, op.cit., p. 122.

<sup>233</sup> Ibid., p. 126.

<sup>234</sup> Ibid., p. 126.

<sup>235</sup> Ibid., p.127.

<sup>236</sup> Ibid., p. 127.

história geral da humanidade é a História do Brasil, e quão digna é de ser estudada e amada, mesmo por aqueles que não são brasileiros”<sup>237</sup>. Por fim, o aforismo socrático aplicado às nações: “aos povos, mais do que aos indivíduos, obriga o preceito da antiga sabedoria: – conhece-te a ti próprio!”<sup>238</sup>.

Voltamos para o outro lado da tematização da temporalidade, pelo lado de sua historicidade recalcada. No primeiro capítulo, ao chamarmos a atenção para a percepção que Eduardo Prado e diversos pensadores *ocidentais* tinham acerca do tempo, falamos sobretudo da apreensão que tais autores faziam, ao problematizar o passado, o presente e o futuro como duelo entre o ser e o não-ser. Quando chegamos ao que supostamente se concretizava como as ontologias da nação em sua constitutividade, o caminho para se encontrar a temporalidade era o inverso daquele que a arrostava. Trata-se de fugas e temores que a realidade, na sua radicalidade de evanescência, tinha para os escritores finisseculares, o seu “não-ser que atravessa o ser da humanidade”, e que lhe causa angústia, medo e dor<sup>239</sup>.

Ainda uma palavra sobre a história e sua relação com a ontologia: a questão da justiça. A história tinha um passado de identificações com a idéia de justiça. Com-fundida muitas vezes com a própria justiça, não seria de todo exagerado afirmar que juntamente com a ampulheta, poderíamos colocar, em determinados contextos intelectuais, a balança como símbolo da história.

Essa era a situação de Eduardo Prado, ao evocar a história como sinônimo de justiça em seu sentido mais lato. Afinal, para ele, a “história é feita de reparações salutares e de tardias justiças”<sup>240</sup>. Idéias desse gênero apareciam em seu pensamento com certa recorrência: “acima dos homens, acima dos interesses da nova geração, pairam as idéias de justiça e de liberdade”<sup>241</sup>; “as lições da história são úteis, ou nos venham do passado, ou se desenrolem, ante nossos olhos no presente”<sup>242</sup>; “o que era lícito ontem e hoje, há de ser lícito sempre”<sup>243</sup>. Para encerrar essa cadeia de citações, eis uma última que agrega as diversas

---

<sup>237</sup> PRADO, op.cit., p. 143.

<sup>238</sup> Ibid., p. 144.

<sup>239</sup> REIS, op.cit., p.142.

<sup>240</sup> PRADO, O catolicismo..., op. cit., p. 98.

<sup>241</sup> PRADO, Respondemos..., op. cit., p. 128.

<sup>242</sup> PRADO, Fastos..., op.cit., p. 40.

<sup>243</sup> Ibid., p. 65.

ontologias da nação no pensamento de Prado. Em 1890, logo depois da implantação da República, ainda na aurora de sua esperança na reconstituição da Monarquia, eis o que Prado afirmou:

“As violências, os crimes e os erros da Ditadura brasileira não deixarão de si outra memória senão a de uma fase de provações para o país. Será como uma tempestade que faz dos caminhos uns rios de lama, transforma os campos em charcos, curva até ao chão as altas árvores, macula de lodo as flores, turva as fontes e os lagos. O Sol acaba porém raiando afinal e ressuscitando a natureza. Faça a Ditadura o que quiser: polua as consciências, destrua o direito, envileça os corações. A sua obra impura há de ser destruída, e até sobre os nomes dos culpados a generosidade dos pósteros estenderá um véu e, esquecendo-os, lhes dará quase um perdão. A justiça, sol imperecível, há de aparecer e dominar”<sup>244</sup>.

Expomos essa passagem em razão de sua mistura entre natureza e história na alegoria da tempestade, que deixaria a terra movediça e suja, impossibilitando o trânsito para o progresso do caminho. Situação provisória do Brasil, de modo que, no futuro, o véu da esperança e da justiça calcada nas imagens da calmaria, das altas árvores que se curvavam até o chão – mas que, notemos, não seriam arrancadas e separadas de suas raízes – e do sol como luz depois da tempestade, deixam margem para escrever a indecidibilidade do ser entre a natureza e a história. A propósito, quando o intérprete escreveu sobre a natureza que ressuscitaria com o sol, ele estava falando da natureza natural, ou da história do Brasil pós-republicano?

Na conclusão de *A ilusão americana*, Prado apresentou um dos momentos que mais combinaram esses binarismos em torno do dis-curso da nação. Embora seja uma passagem relativamente longa, vamos citá-la integralmente, não somente pelos arroubos poéticos do autor, mas por arranjar de modo criativo as ontologias que estamos apresentando:

“No recanto do solo brasileiro, de onde escrevemos essas linhas, os meses de setembro e de outubro deste ano de 1893, não se distinguem em cousa alguma dos de outros anos. Estas semanas são as da primeira *carpa* das roças e do plantio do milho. Quanta filosofia inconsciente e prática, quanta sabedoria inata neste povo! E quanto sentimos que a civilização destruiu em nossa alma a serenidade desta gente! Clama alto em nosso espírito a voz da experiência fria e implacável e, pessimista, ela nos diz: a colonização ibérica da América foi um insucesso, foi uma desgraça para a civilização do nosso planeta. Não chegam a ser nações os agrupamentos em que gânglios de populações mestiças, oriundas de todas

---

<sup>244</sup> PRADO, Práticas e teorias..., op. cit., p. 111-112.

as inferioridades humanas, querem por força fingir de povos... O amálgama artificial chamado Brasil está desfeito, apesar de duas ou três gerações terem chegado a viver e morrer na ilusão do artifício, que agora vai findar. Vemos, porém, o bloco imenso de uma rocha ferruginosa, ora decomposta, e que forma uma montanha de terra arroxada, como que embebida do sangue, ainda fresco, de hecatombes recentes. Aquela terra já existia há milhares de anos, antes de existir tudo quanto hoje existe e faz ruído. Ela existia antes do tempo em que o exército de César era contra a armada de Pompeu. Existirá, ainda, quando, de outros ambiciosos, não restarem nem os nomes pouco ilustres”<sup>245</sup>.

O repouso telúrico do solo, amálgama entre a nação e a terra, evocava o ser, do mesmo modo que a indistinção dos anos que se passavam. E o povo do interior, cuja filosofia inconsciente era inversamente oposta à do bacharel, tinha na sua sabedoria, a profundidade do *Brasil profundo*. Não de um Brasil bárbaro, porquanto supostamente intocado pela civilização. Não era esta a civilização à qual o autor se referia, mas àquela que Eça de Queiroz tipificou em seu romance *A cidade e as serras*, a civilização dos excessos, da decadência, do progresso feito por meio da destruição e de tudo que significava, em uma palavra, morte. O homem do interior era, mais do que civilizado, o homem cujo ser estava intocado pelo devir.

Alter ego do ser e do Brasil efetivo, Prado questionava aqueles intelectuais pessimistas que vilipendiavam os miscigenados *Brasil* e *América Ibérica*, com todas as suas implicações na “civilização do nosso planeta”. Contra eles, o ontólogo da nação afirmou, entre o que existia e o que “existirá”, o presente permanente da rocha ferruginosa e da terra arroxada que estava e era desde sempre o mesmo. Nem qualquer ruído provocado pelas mudanças, pela insegurança e pelo devir modificariam esta natureza do ser. Se o ser existia antes de qualquer história, ele existiria posteriormente a ela, mesmo depois que o vir-a-ser levasse consigo a memória daqueles que desnacionalizavam o Brasil.

Falar sobre as comparações que o autor fez com a natureza e com a história implica um retorno à sua tematização em termos ontológicos. Torna-se difícil, em determinados momentos da interpretação do pensamento de Eduardo Prado, separarmos em termos procedimentais tais ontologias. É o caso da passagem acima. Ao fazer as comparações com as tempestades naturais, cujos

---

<sup>245</sup> PRADO, A ilusão..., op.cit., p.187-188.

rios de lama, campos charcos, lodo das flores, turvação dos lagos e das fontes, implicavam o desenraizamento, a mobilidade do fundamento, Prado estava se referindo a uma situação presente de desagregação do Brasil – o que linhas atrás denominamos de interior transitivo, ou para usar a sua fraseologia cristã, período de provação –, o qual ainda teria, na esperança do futuro imediato, a justiça clara e iluminada do sol que apareceria depois da tempestade. Mais do que qualquer outra realidade, a comparação da justiça com o sol chamava, em seu pensamento, a idéia de ser.

Havia uma história do ser no pensamento de Eduardo Prado que colocava, outrossim, a questão do cerne duro de sua identidade em decisão, no sentido de de-finição. O fato do autor buscar em diversas categorias ontológicas o cerne do Brasil e, muitas vezes, de toda a realidade, nada mais era do que sinal de sua inquietação em relação à impossibilidade mesma de des-historicizar o ser, a finitude como modo de destacar a historicidade<sup>246</sup>. Parecia, efetivamente, que se havia um esquecimento do ser, era porque ele se fazia apenas como temporalidade. Em termos de imagi-nação, ou dis-curso da nação, o pensamento de Eduardo Prado evocava aqueles ritmos temporais interiores à constitutividade da nação, mas que tinham, no caso do Brasil, algumas especificidades se comparadas com as representações móveis que o autor desenvolveu acerca da civilização brasileira.

As idéias de decadência e de pessimismo, por um lado, e de otimismo, experiência e esperança, por outro, articulavam-se à linearidade, à ruptura, à permanência e à reprodutibilidade. O presente, decadente em sua forma republicana, tinha as marcas do bacharelismo, do ateísmo, do positivismo e da fragmentação. Misto de eternidade no instante podre do nascimento e linearidade para o fim, a natimortalidade da República era, em qualquer circunstância, corrosão e dissolução.

No pensamento de Prado, essas qualidades do Brasil deveriam ser eliminadas em um tempo futuro imediato, como horizonte de esperança em razão

---

<sup>246</sup> STEIN, Ernildo. **Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental**. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1976, p. 19.

da decadência e do rebento natimorto. Havia, para efeitos de apreensão do ser, um esforço de retornar ao futuro do Brasil, ou continuar sendo o que ele era – monárquico – para *ser*. O gerúndio do ser era sua condição para tornar-se substantivo.

A ruptura estava associada tanto ao restabelecimento dos predicados morais do Brasil, perdidos pelo não-ser da República, como com o rompimento do modelo passado que teria levado o Brasil a seu declínio presente. A reprodutibilidade aparecia não somente na idéia de que a República repetia os modelos decadentes da América Hispânica, mas a reprodução como renascimento do passado civilizacional monárquico, o que implicava os ideais de re-vigoração otimista da experiência passada.

As ontologias do Brasil eram a sua permanência, os eixos de sedimentação do ser, as trilhas limpas das coivaras – para usarmos uma linguagem cabocla – que deixariam o ser manifestar-se. Ser que, ao não se circunscrever a uma ontologia em particular, tinha a sua historicidade ligada à posição de cada uma dessas ontologias no pensamento pradiano. Mesmo as ontologias supostamente permanentes dependiam das circunstâncias e das relações para que elas pudessem ser.

Não queremos dizer que, ao historicizarmos as ontologias política, natural, racial, religiosa e histórica, chegássemos a uma redução ao absurdo, fosse para encontrar a essência, fosse para pulverizá-la. Trata-se, simplesmente, de colocar na mobilidade do curso do pensamento, o dis-curso, as diversas elaborações identitárias nacionais e suas aporias no pensamento de Eduardo Prado.

Essas questões foram tratadas ao longo da tese por meio de diversas concepções supostamente exteriores ao Brasil, de maneira que, quando chegássemos ao cerne do ser do Brasil, pudéssemos evocá-lo sem incorrer na temporalidade que o sustentava. Tentativa, diríamos, mal-sucedida. Apesar de que imagens do repouso fossem evocadas no ser natural da nação, na miscigenação e na religião, elas tinham uma mobilidade no pensamento de Prado que nos deixa margem para pensar o discurso como dis-curso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Existe é homem humano.Travessia” (Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*).

Chegamos ao final do meio da travessia. Talvez não haja expressão mais discursiva para o pensamento e para a realidade que ele pretende domesticar senão a do *homem humano.Travessia*. Pois, para continuar falando com Guimarães Rosa, o real não está na saída nem na chegada: “ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”<sup>1</sup>. É possível que os homens sejam mesmo ponte e não fim, como fala o profeta e poeta Zaratustra. De qualquer modo, essas considerações finais que ora seguem o seu percurso são apenas parte dessa realidade, sem qualquer pathos de transcendência para além da curva da estrada.

Podemos dizer, de modo muito breve, que a tese apresentada tratou de um autor – Eduardo Prado – e de dois conceitos – ontologia nacional e temporalidade. Brevidade que trai a realidade apresentada, na medida em que Eduardo Prado, mais do que um autor, foi a possibilidade conceitual de seu estar lançado nas suas circunstâncias – que não eram somente *dele* –, cuja autoria se articulava com as dimensões de afirmação-firmação ontológica da nação e da temporalidade, conceitos que se fizeram, outrossim, autores. Não se trata de achatar o sujeito *Eduardo Prado* em estruturas sufocantes que o des-historicizam. Se assim o fosse, não pensaríamos em uma tese cujo objetivo principal foi o de interpretar o pensamento de um autor. Pensamento que não se fez sozinho, evidentemente. Podemos novamente dizer que a realidade epocal apresentada na tese foi a preconização da intersubjetividade, por meio de interlocuções com Araripe Júnior, Pereira Barreto, Manoel Bomfim, Machado de Assis, Carlos Bunge, Joaquim Nabuco, Graça Aranha, Raul Pompéia, Afonso Arinos, Olavo Bilac, Eça de Queiroz, Ramalho Ortigão, Teixeira Bastos, José Enrique Rodó, Frederick Jackson Turner, Nietzsche, Simmel. Bergson. Seguramente, essa lista de autores poderia ser dilatada. Sem eles, não haveria ontologia da nação nem temporalidade.

---

<sup>1</sup> ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 64.

O pensamento da identidade nacional desenvolvido por Eduardo Prado e seus outros foi um pensamento que teve como preocupação permanente a relação da nação com a temporalidade. Nas suas reflexões sobre a nação, o seu ser e seu não-ser apareceram de diversos modos: morte, devir, esperança, fim, renovação, decadência, ruptura, dispersão, dissolução, angústia, progresso, repetição.

Qual era a grande cadeia do ser que formava a ontologia nacional no pensamento de Eduardo Prado? A representação como presença da ausência provoca o *pensar o passado* como um sido-aí que se constitui pelo rastro e pela ruína, cuja latência e visibilidade se fazem por meio de uma linguagem rasurada, móvel, peregrina e agônica. Afinal, como representar a realidade da nação, da temporalidade, ou da nação imersa na temporalidade?

Quando interpretamos o pensamento de Eduardo Prado e daqueles autores que, de um modo ou de outro, partilharam algumas idéias epocais em comum com ele – fosse para criticá-lo, fosse para reforçar suas asserções – apresentamos representações de representações, realidade que se formou enquanto tal na condição da presença-ausente: a representação de uma falta, a ausência feita presente através do rastro arquivístico como esforço de memória para construção de um conhecimento histórico. A historicidade como temporalidade, como estar-lançado no mundo da finitude permeou o ato de conhecer tanto de Eduardo Prado quanto de seus interlocutores, translocutores e intérpretes.

O que poderia estar presente, no problema da representação, senão a relação do humano com a temporalidade? Não apenas em sentido de cessação de todo o existir e de ser-para-a-morte – a agonia do devir que tudo transforma, ameaçando de destruição (e de desaparecimento) a nação, a cultura, a civilização, o passado feito tradição, a religião, o ser, o dever – mas também de constante criação e recriação daqueles valores. É claro que todos esses entes estavam imbricados em uma grande cadeia relacional que teria como ser tudo que pudesse ser concebido como permanente, perene, ou em uma palavra, i-mortal porque não colocado na historicidade, no próprio horizonte de constituição do ser enquanto temporalidade.

A dificuldade de Eduardo Prado construir uma representação homogênea da nação, de perceber nos exteriores constitutivos e no próprio interior transitivo a ameaça ao ser do Brasil nada mais foi do que um arrostar o tempo enquanto alteridade que se colocava para toda a realidade concebida por ele como ser, ou seja, o *Ocidente* e suas instituições, sobretudo o Brasil. Não seria nesse caso, o Brasil, bem como seus exteriores e suplementos, as imagens da própria alteridade – a imagi-nação – no pensamento pradiano?

Parafraseando Heidegger e Ortega Y Gasset, entendemos que todo o horizonte de constituição do ser da nação em Eduardo Prado se manifestou através da temporalidade, da relação de seu pensamento com as circunstâncias, com o sido-estado-aí de sua própria atividade intelectual imersa em uma época que (re)descobria a radicalidade do próprio tempo, no Brasil, nas Américas e na Europa. Eis a *topologia das falas*, espaçamento que era temporalidade. Espaço e tempo definidos não aprioricamente, à maneira kantiana, como condições de toda a experiência, mas espaço de realização da experiência radical da história como temporalidade e da temporalidade como história.

Ao evocar o problema da temporalidade e da nação no pensamento dos intelectuais de fins do século XIX, outra questão que está presente na maneira como o trabalho foi conduzido é a fronteira entre uma dicotomia já enfatizada em outro momento, talvez porque ela seja a própria tese, a saber: a universalidade e a particularidade. Nesse sentido, será possível descrever o mundo de fins do século XIX, o mundo de Eduardo Prado, a partir do *sertão*, para retomarmos a metáfora de Guimarães Rosa? Talvez, se o sertão for do tamanho do mundo<sup>2</sup>.

Tobias Barreto escreveu, antes de 1889<sup>3</sup>, um texto introdutório sobre o estudo da história, no qual afirmou que a expressão *história universal* e *história da humanidade* eram disparate, pois, para ser universal e humana, ela deveria ser a história do universo e da humanidade<sup>4</sup>. Concordamos com ele. Nossa universalidade é apenas uma comodidade da linguagem, que pretende apenas ser

---

<sup>2</sup> ROSA, op. cit., p.73.

<sup>3</sup> Ano de sua morte. O texto foi publicado postumamente, em 1891.

<sup>4</sup> BARRETO, Tobias. **Estudos alemães**. Rio de Janeiro/Aracajú: Record/Secretaria de Cultura e Meio Ambiente, 1991, p.221.

uma história entre outras possíveis, que tem as qualidades do conceito e da sua irreduzibilidade à realidade representada ou, para voltarmos às velhas palavras, do ser e do devir no dis-curso.

Alguns hiatos foram encontrados ao longo da construção da tese, os quais demandariam uma nova problematização e uma nova tese. O primeiro deles sugere que, pelo fato do pensamento de Eduardo Prado estar lançado em circunstâncias históricas que entendemos como fundamentalmente articuladas à relação entre a temporalidade e a identidade nacional, Prado não poderia ser tomado como um intelectual isolado em seu tempo. Por isso, colocamos lado a lado do escritor uma série de outros autores cujas idéias estiveram relacionadas aos mesmos problemas que Prado tratou. Mas foram apenas intelectuais que apareceram de modo secundário, sem maiores implicações de aprofundamento do seu pensamento na tese. Alargar o tema da relação entre temporalidade e identidade nacional no pensamento da intelectualidade brasileira de fins do século XIX é um caminho a seguir, seguramente cheio de espinhos, coivaras e armadilhas que trans-correm o sertão do pensamento desses intelectuais. Intelectuais como Araripe Júnior, Joaquim Nabuco, Graça Aranha, Affonso Celso, Raul Pompéia, Euclides da Cunha, Tobias Barreto e Manoel Bomfim poderiam ser tomados como os sujeitos-investigados desta tese. A sua problematização da nação passava por questões similares àquelas que interpretamos aqui.

A importância da ampliação desses estudos e dos intelectuais neles englobados também pode vir a contribuir para a construção de uma outra memória do pensamento nacional de fins do século XIX, diferente do que Freyre escreveu a respeito:

“A ignorância dos brasileiros do fim do Segundo Reinado e dos primeiros decênios da República, acerca de si próprios e dos demais povos tropicais e mestiços, se desenvolvera em quase psicose caracteristicamente nacional em sua configuração cultural; e que apenas se atenuara um pouco com os estudos realizados (...) por Silvio Romero, Couto de Magalhães, José Veríssimo (...) Eduardo Prado...”<sup>5</sup>

A asserção de Freyre merece, no mínimo, ser reconsiderada, senão mesmo refutada de modo mais peremptório. O autor pareceu ratificar aquela visão

---

<sup>5</sup> FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000, p. 810.

egocêntrica (ou cronocêntrica) sobre a história intelectual do Brasil de que até os anos 20 do século XX teria havido somente uma espécie de “pré-história” intelectual, a qual se desenvolveria posteriormente, com o próprio Freyre e outros. Fazer tábula rasa ou estimar a contribuição dos intelectuais brasileiros finisseculares de modo subsidiário não é, em nosso entendimento, uma postura intelectual plausível de ser sustentada.

O mesmo vale para os escritores argentinos e uruguaios, vistos apenas de passagem nesta tese. Carlos Bunge e José Enrique Rodó são apenas dois exemplos de uma pletera de autores que bem podem ser inter-relacionados, comparados (ou não) em um estudo acerca da relação entre temporalidade e identidade nacional em contexto latino-americano.

Também ainda se está por realizar uma investigação dos principais leitores de Eduardo Prado, em especial da sua colaboração para a construção do sentimento anti-americanista no Brasil. Na opinião de Gilberto Freyre, Eduardo Prado teria contribuído muito para que “se desenvolvesse em numerosos brasileiros do mil e novecentos antipatia ao ‘gigante louro’ do continente”<sup>6</sup>. Seria possível inscrever nessa relação de brasileiros, Lima Barreto, que parecia ser leitor sistemático de *A ilusão americana*. Em 1919, numa crônica intitulada *São capazes de tudo...*, Lima Barreto denunciou a visão dos brasileiros em relação aos Estados Unidos, e falou sobre Prado:

“Eduardo Prado escreveu documentadamente a *Ilusão americana*. Floriano aprendeu-lhe a primeira edição, visando ‘interpor-se entre o escritor e o seu escasso público’. Não foi ele que se interpôs. Foi a tolice nacional, a falta de visão de todos nós, a incapacidade de fazermos um julgamento por nós mesmos e a necessidade de irmos buscá-los nos nossos grandes jornais sem sinceridade e independência. Se lêssemos os autores corajosos, sinceros e honestos, veríamos bem que os processos políticos dos Estados Unidos são os mais ignóbeis possíveis; que eles têm por todos nós um desprezo rancoroso e humilhante; que quando falam em liberdade, em paz e outras cousas bonitas, é porque premeditam alguma ladroeira ou opressão”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> FREYRE, op.cit., p. 172.

<sup>7</sup> BARRETO, Lima. São capazes de tudo.... [1919]. In: **Lima Barreto: toda crônica**. Rio de Janeiro: Agir, 2004, vol.1, p. 448.

O antiamericanismo de Lima Barreto, bem como suas leituras do autor de *A ilusão americana*, são indicativos do que podemos ainda realizar acerca do pensamento de Eduardo Prado em termos de uma história da recepção de seu pensamento. Recepção que implica, evidentemente, ressignificações e traduções das suas idéias.

Essa relação de lacunas nos convida a pensar que a conceitualização elaborada ao longo da tese como dis-curso da nação é insuficiente para apreender um fenômeno tão complexo quanto o pensamento de Eduardo Prado enquanto ontólogo da nação e, de maneira mais larga, o pensamento ocidental finissecular. Seu apresar seria um pesar, um tornar obeso o próprio conceito em nome da uma racionalidade supostamente maior – qualquer que pudesse ser o seu nome: civilização, Ocidente, humanidade, progresso, nação, razão, entre outras. Se não conseguimos chegar ao ser, a não ser talvez como temporalidade, se não abarcamos a totalidade como Platão o fez com sua vela de barco, se nosso conhecimento é fragmentário e dependente de uma série de mediações que escapam de nosso ser-senhor-de-si-mesmo, não há porque frustrarmo-nos se nosso acesso à realidade é sempre móvel e fugidio, sobretudo se formos simpáticos ao dito de Ortega Y Gasset, de que o ser do mundo não é matéria, nem alma, nem coisa alguma determinada, mas sim uma perspectiva<sup>8</sup>. Significa dizer apenas, reverberando as vozes de um pensador originário, que observamos porção minúscula da vida no de-curso da existência, e que nós, errantes, conhecemos somente o que “à inteligência mortal é dado saber”<sup>9</sup>. Saber-mo-nos mortais, ser-no-mundo e estar-lançado é afirmar a diferença sobre a identidade, a mobilidade sobre o estático, o devir sobre o ser, enfim: o tempo como vida da morte<sup>10</sup>.

Eduardo Prado e seus outros se esforçaram em pensar o Brasil trans-histórico, legitimado através da realidade ela mesma. Apesar de que seu

---

<sup>8</sup> ORTEGA Y GASSET, José. **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 24.

<sup>9</sup> EMPÉDOCLES. **Poemas**. Porto Alegre (Texto inédito), 2006, fragmento 1. Trata-se de uma tradução livre dos poemas oferecida pelo filósofo Donald Schüler. Na coleção *Os Pensadores*, no volume *Os pré-socráticos*, o mesmo fragmento pode ser encontrado. Ver: EMPÉDOCLES. In: **Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, fragmentos, VII, 122, p.173.

<sup>10</sup> ROSA, op.cit., p. 587.

pensamento poderia ser mais um capítulo na história do *logos*, o mesmo *logos* fundacional dessas ontologias de glorificação do *ser europeu*, do *ser nacional* ou de qualquer outro *ser* nutrido às custas de uma sedimentação da própria história, ele também foi a sua diferença. Não por razão de uma esquizofrenia diletante de moço rico e viajado, mas talvez porque a realidade intelectual e conceitual que se oferecia a ele(s) não deixasse outras escolhas senão a do ser como ser circunstancial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABRÃO, Bernadete Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ACTON, Lord. Nacionalidade. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006.

ALEXANDER, Franz. **Our age of unreason**. New York: Lippincott Company, 1942.

ALTAMIRANO, Carlos. A América Latina no espelho argentino. In: NOVAES, Adauto. (org.). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: Ed. SENAC, 2006.

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Lisboa: Ed. 70, 2005.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

\_\_\_\_\_. Western nationalism, Eastern nationalism. **New Left Review**, May-Jun, p. 31-42, 2001.

ARANHA, Graça. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

ARANHA, Graça. **Canaã**. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d].

ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. **Obra crítica de Araripe Júnior**. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa/ Ministério da Educação e Cultura, 5v. , 1963.

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente**. Lisboa: Teorema, 1989.

ARINOS, Afonso. Discurso. **Revista da Academia Brasileira de Letras**. Rio de Janeiro, J. Ribeiro dos Santos Editor, n.2, ano 1, 1910.

ARISTÓTELES. **Física**. Ciudad de México. Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

\_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARMANI, Carlos. Imagi-nação e identidades. In: **Anais do V Congresso Internacional de Estudos Ibero-Americanos**. CD Rom. Porto Alegre: PUC Virtual, 2003.

\_\_\_\_\_. Exterior constitutivo e interior transitivo: os componentes identitários do Brasil e seus outros no pensamento de Eduardo Prado. **Estudos Ibero-Americanos**. Porto Alegre, PUCRS. v. 31, n.1, p. 167-180, junho 2005.

ASSIS, Machado de. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. Jaraguá do Sul: Avenida Gráfica e Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dom Casmurro**. Jaraguá do Sul: Avenida Gráfica e Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. **Quincas Borba**. Porto Alegre: Click Editora, 1997.

\_\_\_\_\_. **O alienista e outras histórias**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

\_\_\_\_\_. **Instinto de nacionalidade**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1999.

AZEVEDO, Álvares de. **Noite na taverna**. Jaraguá do Sul: Avenida Gráfica e Editora, 2005.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**. Brasília/Rio de Janeiro: Ed. da UnB/Ed. da UFRJ, 1996.

BACON, Francis. **Novum Organum**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

BACHELARD, Gaston. A filosofia do não. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. Poética do espaço. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **A terra e os devaneios do repouso**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa. Imprensa Nacional- Casa da moeda, vol. 5: Anthropos- homem, 1985.

BALAKRISHNAN, Gopal. A imaginação nacional: In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BARBOSA, Januário da Cunha. Discurso. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Tomo 1, 1908.

BARBOSA, Rui. **Cartas de Inglaterra**. São Paulo: Livraria Acadêmica/Saraiva Editores, 1929.

BARRETO, Lima. **Lima Barreto: toda crônica**. Rio de Janeiro: Agir, vol.1, 2004.

\_\_\_\_\_. **Triste fim de Policarpo Quaresma**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

BARRETO, Luis Pereira. **Obras filosóficas de Luis Pereira Barreto**. São Paulo: Grijalbo, vol.1, 1967.

\_\_\_\_\_. **Obras filosóficas de Luis Pereira Barreto**. Londrina: Ed. UEL, vol.2, 2001.

BARRETO, Moniz. Os fastos da ditadura militar no Brasil. **Revista de Portugal**. Porto, n.2, , 1890.

BARRETO, Tobias. **Estudos alemães**. Rio de Janeiro/Aracajú: Record/Secretaria de Cultura e Meio Ambiente, 1991.

BASTOS, Teixeira. **A crise: estudo sobre a situação política, financeira, econômica e moral da nação portuguesa nas suas relações com a crise geral contemporânea**. Porto: Casa Editora M. Luga, 1894.

BAUMER, Franklin. **O pensamento europeu moderno**. Lisboa: Ed. 70, 2v, 1990.

\_\_\_\_\_. **Religion and the rise of skepticism**. New York: Harcourt, Brace & World, 1960.

\_\_\_\_\_. **Main currents of western thought**. New Haven/London: Yale University Press, 1978.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGSON, Henri. **Essai sur les donnés immédiates de la conscience**. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

\_\_\_\_\_. Introdução à metafísica. In: **Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. Carta a William James. In: **Cartas, conferências e outros escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BERRIEL, Carlos Eduardo. **Tietê, Tejo, Sena: a obra de Paulo Prado**. Campinas: Papyrus, 2000.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

BILAC, Olavo. Resposta do Sr.Olavo Bilac. **Revista da Academia Brasileira de Letras**. Rio de Janeiro, n.2, Ano 1, 1910.

BODEI, Remo. **A filosofia no século XX**. Bauru: EDUSC, 2000.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

BOUTANG, Pierre. **O tempo: ensaio sobre a origem**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

BRANDÃO, Ambrósio. **Diálogos das grandezas do Brasil**. disponível em: < <http://www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/content/view/full/1132> >.

BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil: 1900**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/José Olympio, 2005.

BUNGE, Carlos. **Nuestra América**. Madrid: Espasa-Calpe, 1926.

BURKE, Peter. Did Europe exist before 1700? **History of European Ideas**, vol. 1, 1980.

CANCELLI, Elisabeth. A América do desejo: pesadelo, exotismo e sonho. **História**. São Paulo, n.23 (1-2), p.111-132, 2004.

CAPELATO, Maria Helena. A data símbolo de 1898: o impacto da independência de Cuba na Espanha e Hispanoamerica. **História**. São Paulo, n.22(2), p.35-58, 2003.

CARVALHO, Eugenio. **Idéias e identidade na América: quatro visões**. Disponível em:< <http://www.ifch.unicamp.br/anphiac/anais/encontro3/ensaio7>>, 2006.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. Paulo: Cosac Naify, 2002.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césaes**. Coimbra: Almedina, 2006.

\_\_\_\_\_. Alexandre Herculano e historicismo romântico. In: TORGAL, Luis Reis, CATROGA, Fernando, MENDES, Amado. **História da história em Portugal nos séculos XIX e XX**. Lisboa: Temas & Debates, 1998.

CELSO, Afonso. **Por que me ufano de meu país**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2001.

CEZAR, Temístocles. O poeta e o historiador. Southey e Varnhagen e a experiência historiográfica no Brasil do século XIX. **História**. São Leopoldo, 11(3), p. 306-312, 2007

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHATTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem?. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

COSTA, Alexandre. **Thánatos: da possibilidade de um conceito de morte a partir do logos heraclítico**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

DASTUR, Françoise. **A morte: ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DECCA, Edgar de. Ensaio de cordialidade em Sérgio Buarque de Holanda. In: AXT, Gunter, SCHÜLER, Fernando. **Intérpretes do Brasil**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004.

\_\_\_\_\_. Quaresma: um relato do massacre republicano. **Anos 90**, Porto Alegre, n.8, p.45-61, dez. 1977.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas: Papius, 1991.

\_\_\_\_\_. **Posições**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DONNE, John. **Poems**. Disponível em: <<http://www.poemhunter.com>>

DOSSE, François. **A história**. Bauru: EDUSC, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. **O idiota**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2002.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1983.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

DURKHEIM, Émile. **L'suicide: étude de sociologie**. [1897]. 3v. Disponível em: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html), 2007.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Ed. 70, 1988.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

EMPÉDOCLES. **Poemas**. Porto Alegre: (texto inédito), 2006.

FEBVRE, Lucien. **Olhares sobre a história**. Porto: Asa Edições, 1996.

FONTANA, Josep. **Os espelhos da Europa**. Bauru: EDUSP, 2006.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Salamanca: Sigueme, 1984.

\_\_\_\_\_. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2003.

GAGLIETTI, Mauro. **Raul Pilla e Dyonélio Machado: médicos na política**. Porto Alegre: IEL/EDIPUCRS, 2007.

GALILEU GALILEI. **O ensaiador**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

GARRET, Almeida. **Camões**. Porto: Chardron [1959].

\_\_\_\_\_. **Portugal na balança da Europa: do que tem sido e do que ora lhe convém ser na nova ordem de coisas do mundo civilizado**. Lisboa: Livraria Moderna, 1904.

GAUER, Ruth, ARMANI, Carlos. **Modernidade e fluxo: a lógica das reformas universitárias de 1772**. (Texto inédito). Porto Alegre, 2007.

GAUER, Ruth. Conhecimento e aceleração (mito, verdade e tempo). **Revista de História das Ideias**. Coimbra, vol. 23, p. 85-96, 2002.

\_\_\_\_\_. **A construção do Estado-nação no Brasil: a contribuição dos egressos de Coimbra.** Curitiba: Juruá, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Modernidade portuguesa e a Reforma Pombalina de 1772.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. Cumplicidade entre idéias científicas, antropologia e história. **Histórica**, Porto Alegre, n.5, 2001.

GERBI, Antonello. **O Novo Mundo: história de uma polêmica.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância.** São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

GOBINEAU, Arthur de. **Essai sur l'inégalité des races humaines(1853-1855)**, vol.1, Disponível em:< [http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales)>.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past). **History and Theory**. Wesleyan University, n. 45, p. 317-327, October 2006.

GUENÉE, Bernard. **O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados.** São Paulo: Pioneira/ Ed. da USP, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte/ Brasília: Ed. da UFMG/ Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEGEL, Georg W. F. **Filosofia da história.** Brasília: Ed. da UnB, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo.** Ciudad de México: FCE, 1974.

\_\_\_\_\_. **Lettre sur l'humanisme.** Paris: Aubier, 1989.

\_\_\_\_\_. Que é isto – a filosofia?. In: **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. Identidade e diferença. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **El concepto de tiempo**. Madrid: Trotta, 1999.

HELENA, Lucia. **A cosmo-agonia de Augusto dos Anjos**. Rio de Janeiro/João Pessoa: Tempo Brasileiro/ Secretaria da Educação e Cultura da Paraíba, 1984.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

\_\_\_\_\_. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HUMBOLDT, Alexander von. **Political essay on the kingdom of New Spain**. New York: Alfred Knopf inc., 1972.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

JARCZYK, Gwendoline. L'expérience de la mort. In: BONI. Luis Alberto de (Org.). **Finitude e transcendência**. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EDIPUCRS, 1996.

KANT, Immanuel. **Filosofía de la historia**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, [1941].

\_\_\_\_\_. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Ed. 70, 1993.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002.

KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos**. Barcelona: Paidós, 1993.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro**. São Paulo: Pioneira, 1983.

LEONZO, Nanci. A historiografia brasileira anti-republicana: a obra de Eduardo Prado. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 27, 1987.

LEVI, Darrell. **A família Prado**. São Paulo: Cultura 70, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de la essence**. Paris: Folio Essays, 1997.

LEVINGER, Matthew, LYTLE, Paula. Myth and mobilisation: the triadic structure of nationalist rhetoric. **Nations and Nationalism**, vol. 7, n. 2, p. 175-194, Apr. 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Race et histoire**. Paris: Folio essays, 1987.

LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser**. São Paulo: Palíndromo, 2005.

LÖWY, Michael. **Ideologia e ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 1999.

LOURENÇO, Eduardo. **A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da lusofonia**. Lisboa: Gradiva, 1999.

MANN, Thomas. **Los Buddenbrook**. Barcelona: Edhasa, 1997

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARROU, Henri-Ireneé. **Do conhecimento histórico**. Lisboa: Áster, 1974.

MARTINS, Rui Cunha. O paradoxo da demarcação emancipatória: a fronteira na era de sua reprodutibilidade icónica. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n.59, p. 37-63, fev. 2001.

\_\_\_\_\_. Das fronteiras da Europa às fronteiras da ideia de Europa. In: **Ideias de Europa: que fronteiras?** Coimbra: Quarteto, 2004.

MARTIN, Jean-Pierre, ROYOT, Daniel. **Histoire et civilisation des États-Unis: textes et documents commentés du XVII siècle à nos jours**. Paris: Editions Fernand Nathan, 1980.

MARTINS, Oliveira. **Portugal contemporâneo**. Lisboa: Guimarães & Cia. Editores, vol.2, 1979.

\_\_\_\_\_. **A Inglaterra de hoje**. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1894.

MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. Vol. 4. São Paulo: Cultrix, 1978.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1998.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos**. São Paulo: Nova Cultural, 2v., 1987.

MAUSS, Marcel. **La nation**. Disponível em:  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/oeuvres\\_3/oeuvres\\_3\\_14/la\\_nation.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_14/la_nation.html)

MOISÉS, Massaud. **História da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, vol.2, realismo e simbolismo, 2001.

MOTTA FILHO, Cândido. **A vida de Eduardo Prado**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. **Diários: 1873-1909**. Rio de Janeiro: Bem-Te-Vi, 2006.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos soltos, Camões e assuntos americanos**. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1949.

\_\_\_\_\_. **Discursos e conferências nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Benjamin Aguilã Editor, [1911].

NEGRI, Antonio, HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos da filosofia natural**. São Paulo: Abril cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sabedoria para depois de amanhã**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NORDAU, Max. **Degeneração**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1896.

\_\_\_\_\_. **As mentiras convencionais de nossa civilização**. Lisboa: Empresa do Almanaque Enciclopédico Ilustrado, 1908.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. Eduardo Prado, A ilusão americana. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.): **Introdução ao Brasil: um banquete no trópico**. São Paulo: Ed. SENAC, vol.1, 2004.

ORTEGA Y GASSET, José. **Historia como sistema y otros ensayos de filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

\_\_\_\_\_. **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

ORTIGÃO, Ramalho. **Folhas soltas (1865-1915)**. Lisboa: Clássica Editora, 1956.

\_\_\_\_\_. O quadro social da revolução brasileira. **Revista de Portugal**. Porto, vol.2 , p. 79-102, dez. 1889.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

OURO PRETO, Visconde de. Prefácio. In: PRADO, Eduardo. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902.

ÖZKIRIMLI, Umut. **Theories of nationalism**. New York: St. Martin's Press, 2000.

PAGANO, Sebastião. **Eduardo Prado e sua época**. São Paulo: Ed. O Cetro, [s/d].

PARMÊNIDES. **Da natureza**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

PEREIRA, Ana Leonor. Raças e história: imagens nas décadas finais de oitocentos. **Revista de história das Ideias**, Coimbra, vol.14, p. 347-364, 1992.

PEREIRA, Miguel. **Modernidade e tempo**. Coimbra: Minerva, 1990.

PIETTRE, Bernard. **Filosofia e ciência do tempo**. Bauru: EDUSC, 1997.

PIRES, Laura. Europe and America – myths and confrontations. **History of European Ideas**, vol. 20, n. 1-3, p.615-620, 1995.

PITKIN, Hanna . Representações: palavras, instituições e idéias. **Lua Nova**. São Paulo, n. 67, 2000.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, p.3-15, 1989.

POMPÉIA, Raul. **Obras: escritos políticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol.5, 1982

PLATÃO. **Parménides**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

\_\_\_\_\_. Sofista. In: **Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista e Político**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PRADO, Eduardo. **A ilusão americana**. São Paulo: Brasiliense, 1961.

\_\_\_\_\_. **A ilusão americana**. Paris: Armand Colin & Editeurs, 1895.

\_\_\_\_\_. **Coletâneas**. São Paulo: Tipografia Salesiana, 1904-1906. 4 vol.

\_\_\_\_\_. Os destinos políticos do Brasil. **Revista de Portugal**. Porto, n.1, vol.1, 1889.

\_\_\_\_\_. **Viagens: América, Ásia e Oceania**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902.

\_\_\_\_\_. **Viagens: Sicília, Malta e Egito**. São Paulo: Escola Tipográfica Salesiana, 1902.

\_\_\_\_\_. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. São Paulo: Tipografia Salesiana, 1902.

\_\_\_\_\_. [Frederico de S.]. **Fastos da ditadura militar no Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Práticas e teorias da ditadura republicana. **Revista de Portugal**. Porto, Edições, 1890.

PRADO, Eduardo, MAGALHÃES, Valentim. Um necrológio. [1881]. In: CASASANTA, Mário. **Eduardo Prado: trechos escolhidos**. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1959

PRATT, Mary Louise. Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? In: VÉSCIO, Luiz Eugênio, SANTOS, Pedro Brum. **Literatura & história: perspectivas e convergências**. Bauru: EDUSC, 1999.

\_\_\_\_\_. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999.

**Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e leis da natureza**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1996.

QUEIROZ, Eça de. **Cartas e outros escritos**. Lisboa: Edição "Livros do Brasil", [s.d].

\_\_\_\_\_. **Notas contemporâneas**. Lisboa: Livraria Lello e Irmãos Editores, 1944.

\_\_\_\_\_. **A cidade e as serras**. Lisboa: Livros do Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. Carta a Eduardo Prado. In: **Eça de Queiroz/Júlio Pomar**. São Caetano do Sul: Atelier Editorial, 1996.

QUENTAL, Antero de. **Cartas II (1881-1891)**. Lisboa: Ed. Comunicação, 1989.

RANKE, Leopold Von. As grandes potências. In: **Ranke: história**. São Paulo: Ática, 1979.

REGO, José Lins do. **A casa e o homem**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papirus, 1994.

RENAN, Ernst. **Qu'est-ce qu'une nation?** Disponível em <  
<http://www.bmlisieux.com/archives/nation01.htm>.

RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

\_\_\_\_\_. **A era do indivíduo: contributo para uma história da subjectividade**. Lisboa: Inst. Piaget, 1989.

REZENDE, José Severiano de. **Eduardo Prado: páginas de crítica e polémica**. São Paulo: Ed. N. Falcone & C., [1901?].

RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. **A idéia de Europa**. Coimbra: Quarteto, 2003.

RODÓ, José Enrique. **Antologia del pensamiento político, social y económico de América Latina**. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1991.

ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

RUNIA, Eelco. Presence. **History and Theory**, n.45, p. 1-29, febr. 2006.

RUSSEL, Bertrand. **O poder: uma análise social**. Lisboa: Fragmentos, 1993.

SÁ, Alexandre Franco de. **Metamorfose do poder**. Coimbra: Ariadne, 2004.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SALDANHA, Nelson. **História das idéias políticas no Brasil**. Brasília: Ed. do Senado, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice. Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1996.

\_\_\_\_\_. Between Prospero and Caliban: colonialism, postcolonialism and inter-identity. **Luso Brazilian Review**. Madison, n. 39, v.2, p. 9-43, 2002.

SCHÜLER, Donaldo. **Heráclito e seu (dis) curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

SERPA, Élio. Portugal no Brasil: a escrita dos irmãos desavindos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 20, n.39, p. 81-114, 2000.

SILVA, Mozart Linhares da. **Do império da lei às grades da cidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. Reflexões acerca da formação da cultura jurídica moderna brasileira: a questão do método. In: **Anais do VI Encontro Regional de História - ANPUH**. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2002.

SIMMEL, Georg. **Problemas de filosofía de la historia**. [1892]. Buenos Aires: Editorial Nova, 1950.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1976.

\_\_\_\_\_. Brazil's American Illusion: from D. Pedro II to the coup of 1964. **Luso-Brazilian review**, vol. 23, n.2, p. 71-84, 1986.

\_\_\_\_\_. Eduardo Prado: conservative nationalist critic of the early Brazilian Republic, 1889-1901. **Luso-Brazilian Review**, vol.12, n.2, p.149-161, 1975.

SKINNER, Quentin. On intellectual history and the history of books. **Contributions to the history of the concepts**. Vol.1, n.1, p.29-36, march 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STEIN, Ernildo. **Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental**. Porto Alegre: Movimento, 1976.

\_\_\_\_\_. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

TOCQUEVILLE, Aléxis de. A democracia na América. In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

TOLSTOI, Leon. **A morte de Ivan Ilitch**. Porto Alegre: L&PM, 1997.

\_\_\_\_\_. **Esclavidud moderna**. Buenos Aires: Editorial Tor, [s.d].

TORGAL, Luis Reis. Sob o signo da “reconstrução nacional”. In: TORGAL, Luis Reis, CATROGA, Fernando, MENDES, José Amado. **História da história em Portugal: séculos XIX e XX**. Lisboa: Temas e Debates, 1998

TURNER, Frederic Jackson. **The significance of the frontier in American history**. Madison, Wisconsin: Silver Buckle Press, 1984.

VALÉRY, Paul. **Regards sur le monde actuel et autres essais**. Paris: Galimard, 2002.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Ensaio histórico sobre as letras no Brasil**. disponível: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361686455682402190802/index.htm>>.

VAZ, Henrique de Lima. Por que ler Hegel hoje? In: BONI, Luis Alberto de (Org.). **Finitude e transcendência**. Porto Alegre/Petrópolis: Edipucrs/Vozes, 1996.

VECCHI, Roberto. Barbárie e representação. In: PESAVENTO, Sandra (org.). **Fronteras do milênio**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2001.

VENTURA, Roberto. **Estilo tropical**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

VERÍSSIMO, José. **História da literatura brasileira**. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel, 1972.

VERNEY, Luis António. **O verdadeiro método de estudar**. Porto: Tipografia de Domingos Barreira, [s.d].

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

VIEIRA, Antonio. **História do futuro**. Vol 1. Disponível em: <<http://www.bibliotecavirtual.org.br>>.

VOLTAIRE. **Filosofía de la historia**. Madrid: Tecnos, 1990.

WALSH, W. **Introdução à filosofia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: **Max Weber: sociologia**. São Paulo: Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme**. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/weber\\_max.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/weber_max.html)>