

A Liberdade no Pensamento Cultural e Político de Mario Vieira de Mello

*Kaio Felipe**

Resumo: O propósito deste artigo é interpretar o conceito de liberdade na obra do diplomata e filósofo Mario Vieira de Mello. A partir de seus três principais livros – *Desenvolvimento e Cultura* (1963), *O Cidadão* (1994) e *O Humanista: A Ordem na Alma do Indivíduo e na Sociedade* (1996) – serão analisados temas como a complicada relação entre razão e liberdade no mundo moderno, a tensão entre as estruturas de cultura e as estruturas de poder e a importância de uma concepção mais humanista da liberdade para revigorar a dimensão ética da política contemporânea.

Palavras-Chave: Liberdade, Humanismo, Ética, Filosofia Política, Cultura.

Freedom in the Cultural and Political Thought of Mario Vieira de Mello

Abstract: The purpose of this paper is to interpret the concept of freedom in the work of the diplomat and philosopher Mario Vieira de Mello. From his three major books – *Development and Culture* (1963), *The Citizen* (1994) and *The Humanist: The Order in the Soul of the Individual and in Society* (1996) – some themes will be analyzed, like the complicated relationship between reason and freedom in the modern world, the tension between the structures of culture and the structures of power and the importance of a more humanistic conception of freedom to invigorate the ethical dimension of contemporary politics.

Keywords: Freedom, Humanism, Ethics, Political Philosophy, Culture.

Classificação JEL: Y8, Z1

* **Kaio Felipe** é doutorando em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ) e em História Social da Cultura na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). cursou a graduação em Ciência Política na Universidade de Brasília (UnB) e o mestrado em Ciência Política no IESP-UERJ. Foi bolsista do Programa de Educação Tutorial em Ciência Política (PET-POL) e participou do programa de estágio-docência ministrando as disciplinas introdutórias de Sociologia para os cursos de graduação em História e em Psicologia da UERJ. É membro do Núcleo de Pesquisa em Filosofia das Ciências Sociais (SOCIOFILO) e do corpo editorial do periódico *Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*. Estuda temas relacionados às áreas de Política e Literatura, Sociologia da Literatura e Teoria Política, desenvolvendo pesquisa sobre a representação do conceito de *Bildung* (formação) nas obras do escritor Thomas Mann, explorando as relações entre o contexto histórico da Alemanha na primeira metade do Século XX com os debates políticos, filosóficos e artísticos presentes nos romances *A Montanha Mágica* e *Doutor Fausto*. É autor de diversos artigos publicados em diferentes periódicos acadêmicos.
E-mail: kaiofelipe@gmail.com

“O que aconteceu com Mario Vieira de Mello?” Foi com esta pergunta que Martim Vasques da Cunha iniciou um artigo para a *Dicta & Contradicta* em 2009. Vieira de Mello publicou seis livros, escritos em um espaço de mais de quarenta anos de atividade intelectual, em uma linguagem acessível, elegante, “sem medo de opinar sobre suas visões polêmicas porque, sem dúvida, tinha uma meditação sólida por trás de cada uma de suas linhas. E, de repente, Mario Vieira de Mello sumiu. Caiu no mais completo esquecimento”¹. Esta imerecida obscuridade, afirma-nos o autor do artigo, seria mais uma amostra de que o Brasil é um país sem memória.

Antes de tudo, vejamos um pouco da biografia deste pensador esquecido. Mario Vieira de Mello nasceu na Inglaterra em 26 de Maio de 1912, onde se encontrava o seu pai no desempenho de missão oficial. Porém, foi educado no Brasil, tendo concluído a Faculdade de Direito, no Rio de Janeiro, em 1930. Optou pela carreira diplomática, sendo aprovado em concurso em 1939. Serviu como diplomata em países como Finlândia, França, Itália e Noruega. Em 1963 publicou seu primeiro e mais famoso livro, *Desenvolvimento e Cultura: O Problema do Estetismo no Brasil*². Em seguida foi embaixador em Gana, Guatemala e Hungria, aposentando-se em 1974. Desde então radicado em definitivo no Brasil, passou a ter grande presença na discussão de temas da maior relevância, e escreveu a maior parte de suas obras filosóficas. Faleceu em 30 de Março de 2006, aos 93 anos³.

Para quem lê os instigantes ensaios de Mario Vieira de Mello, fica difícil entender por que um pensador tão fértil teve uma re-

cepção tão escassa tanto na academia quanto no debate público. Este autor tem muito a contribuir para nossa reflexão política e mesmo cultural, pois lida com temáticas pertinentes e desenvolve uma perspectiva que contrasta com o *mainstream* da teoria política contemporânea, na medida em que atualiza a tradição clássica aos problemas atuais. Um exemplo disso é o fato de que Mello resgata a ideia grega de *Paidéia* para ressaltar a importância de uma formação cultural e intelectual do indivíduo, visando a despertar nele a virtude cívica.

Sendo assim, um dos objetivos deste trabalho é justamente divulgar a obra de Vieira de Mello e, quem sabe, torná-lo mais conhecido tanto para os estudiosos do pensamento político brasileiro quanto para os de filosofia política contemporânea. Proponho-me, portanto, a interpretar o conceito de *liberdade* na obra de Mario Vieira de Mello. A partir de suas três obras principais – a acima citada *Desenvolvimento e Cultura*, além de *O Cidadão: Ensaio de Política Filosófica*⁴, lançado em 1994, e *O Humanista: A Ordem na Alma do Indivíduo e na Sociedade*⁵, de 1996 – será analisada a contribuição deste pensador para temas como a complicada relação entre razão e liberdade no mundo moderno, a tensão entre as estruturas de cultura e as estruturas de poder e a importância de uma concepção mais humanista da liberdade para revigorar a dimensão ética da política contemporânea.

Nas três próximas seções deste trabalho, vou me concentrar em cada um dos três livros acima mencionados, para mostrar como estas discussões aparecem em cada um deles. No caso de *Desenvolvimento e Cultura*, a questão central é o conflito entre o princípio ético e o princípio estético, manifestado em movimentos culturais como o Renascimento, a Reforma e o Romantismo. Em *O Cidadão*, o foco é na dimensão tanto política quanto educacional da formação do indivíduo para a cidadania, con-

¹ CUNHA, Martim Vasques da. O que aconteceu com Mário Vieira de Mello? *Dicta & Contradicta* (site), 18 de Março de 2009. Link: <http://www.dicta.com.br/o-que-aconteceu-com-mario-vieira-de-mello/>

² MELLO, Mario Vieira de. *Desenvolvimento e Cultura: O Problema do Estetismo no Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 4ª ed., 2009.

³ Fonte: http://www.cdpc.org.br/dic_bio_bibliografico_mellomariovieira.html

⁴ MELLO, Mario Vieira de. *O Cidadão: Ensaio de Política Filosófica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

⁵ Idem. *O Humanista: A Ordem na Alma do Indivíduo e na Sociedade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

trastando a concepção grega com a moderna, tomando como exemplo desta os Estados Unidos. Em *O Humanista*, diante dos principais problemas da cultura moderna, é delineada de forma mais filosófica a relação entre razão, liberdade e humanismo; além disso, discuti-rei as críticas feitas por José Osvaldo de Meira Penna a Mário Vieira de Mello.

De forma a estabelecer uma relação entre as ideias deste autor com a Escola Austríaca, ao longo da terceira seção também pretendo comparar a concepção de liberdade de Mello com a de Friedrich August von Hayek (1899-1992), um dos principais filósofos políticos que estudou este tema no Século XX.

I - O CONFLITO ENTRE PRINCÍPIO ÉTICO E PRINCÍPIO ESTÉTICO

Desenvolvimento e Cultura: O Problema do Estetismo no Brasil é a obra mais conhecida de Vieira de Mello; não por acaso, a maioria dos poucos comentadores deste autor debruçam-se justamente sobre este livro. Embora Mello ocupe boa parte desta obra discutindo a posição do Brasil na história das idéias ocidentais – por exemplo, a relação entre desenvolvimentismo e marxismo e a hegemonia do romantismo e do positivismo em nossa cultura no Século XIX e no início do XX –, vou me ater a uma questão mais “abstrata”: a articulação entre o princípio ético e o estético.

A Europa entrou, segundo o autor, em uma crise cultural e espiritual no Século XVI. Esta consistiu na hostilidade entre o ideal de Beleza autônoma que caracterizou o Renascimento e a cultura ético-religiosa da Reforma protestante. A raiz dessa crise é a falência da autoridade moral da Igreja Católica, situação esta comparável à crise de autoridade dos deuses gregos quando da origem da Filosofia. Mello argumenta que foi por meio do filósofo Sören Kierkegaard (1813-1855) que houve uma consciência clara do conflito entre o princípio estético da cultura renascentista e o princípio ético da renovação da religiosida-

de cristã pela Reforma⁶. Kierkegaard viveu numa época cujo principal fenômeno cultural era o Romantismo, que é apontado por Vieira de Mello como um herdeiro do esteticismo renascentista. Sendo assim, a autonomia do conceito de Belo e a redução da autoridade moral da Igreja ganharam contornos dramáticos na filosofia e literatura românticas:

Quando no século XIX o espírito estetizante do Renascimento italiano se fez sentir em toda a Europa, através da enorme influência do romantismo, tornou-se de uma evidência inescapável o fato de que a imagem de Deus e a ideia de bem haviam sofrido uma perda extremamente séria e que agora a sua autoridade era ignorada, não somente no terreno estético e metafísico, mas no próprio campo religioso⁷.

Para Vieira de Mello, a estética romântica é o marco histórico para a consciência de si como um conflito ontológico entre o estético e o ético, “entre o Belo como um valor relativo e imanente e o Bem como um valor absoluto e transcendente”⁸. Para o autor, o mal do Século XIX consiste precisamente no isolamento e autonomização dos diferentes domínios da cultura, gerando com isso o cientificismo, o esteticismo e o moralismo. Seguindo uma ótica platônica, Mello defende que a Verdade, o Belo e o Bem não podem ser separados ou tornados autônomos. Com isso, afirma a transcendência do princípio ético, em contraposição à imanência cosmológica, sendo também este o conflito que se verifica entre as forças espirituais da Reforma de Martinho Lutero (1483-1546) e do Renascimento italiano:

A cultura da Europa de nossos dias se caracteriza, pois, pela circunstância de ter uma base ética transcendente – o que explica o fato de ter a ideia de um Bem absoluto uma perfeita atualidade para nós – e de ao mesmo tempo abrigar no seu seio tendências

⁶ Idem. *Desenvolvimento e Cultura*. p. 112-13.

⁷ Idem. *Ibidem.*, p. 160-61.

⁸ CERQUEIRA, Luiz Alberto. O Ético e o Estético: a Ideia de Cultura Ética como Problema. In: *Revista Estudos Filosóficos* (São João del-Rei), Nº 7, 2011, p. 180.

imanentes e cosmológicas em virtude das quais esta ideia poderia ser compreendida de um ponto de vista meramente relativista. Foi tal situação que procuramos caracterizar pela expressão *Bem impotente*⁹.

O Romantismo é, para Vieira de Mello, um prolongamento e um desenvolvimento das ideias do Renascimento italiano, da mesma forma que o Racionalismo francês. Eis uma tese ousada: ao invés de ser uma reação ao Século das Luzes, o movimento romântico intensifica o sentimento renascentista da forma que já estava presente nos racionalistas. A veemência excessiva dos românticos contra o espírito do racionalismo – presente, por exemplo, nos protestos de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) contra a sociedade – revela somente um novo aspecto da ideia de autonomia do princípio estético: “*Todo Romantismo é na sua essência um estetismo, isto é, uma concepção do espírito que reconhece ao princípio estético uma autonomia indiscutível*”¹⁰. Mesmo as correntes artísticas que supostamente se opunham a ele, como o Naturalismo e o Simbolismo, estão marcadas por esse mesmo espírito esteticista.

Para concluir esta seção, cabe mencionar uma crítica feita por José Guilherme Merquior (1941-1991) a *Desenvolvimento e Cultura*. Segundo este autor, Mario Vieira de Mello deplora o irracionalismo da volubilidade romântica, responsabilizando-a pela falta de princípios transcendentais na formação das elites brasileiras (e do Ocidente em geral). Para Vieira de Mello, o Romantismo não seria só um movimento artístico-literário, mas antes uma tendência cultural análoga ao estetismo do Renascimento, à religiosidade da Reforma e ao racionalismo cartesiano. Merquior, entretanto, critica a imagem puramente negativa que Mello oferece do espírito esteticista. Por exemplo, o Modernismo brasileiro, acusado em um dos capítulos de *Desenvolvimento e Cultura* de ser um regionalismo esteticista negativo, seria também uma valio-

sa conscientização antropofágica da essência parodística da cultura brasileira¹¹.

II - A RELAÇÃO ENTRE CULTURA & PODER E LIBERDADE INTERIOR & EXTERIOR

Se a questão da liberdade aparece de forma tangencial em *Desenvolvimento e Cultura*, é em obras seguintes, principalmente *O Cidadão: Ensaio de Política Filosófica*, que Vieira de Mello oferecerá uma definição mais clara do que entende por este conceito. O autor propõe uma distinção entre duas formas de liberdade: a liberdade “*exterior*”, que diz respeito ao nosso comportamento externo, relaciona-se com a problemática do Poder e parte da noção de que os homens são iguais e livres a fim de terem o poder de fazer livremente e igualmente as mesmas coisas; e a liberdade “*interior*”, que consiste no autocontrole das paixões e instintos pela razão e só se configura quando o homem se integra completamente no mundo da Cultura através da educação.

Para entendermos melhor a diferença que há entre esses dois tipos de liberdade, vamos acompanhar de forma mais pormenorizada o trajeto argumentativo de *O Cidadão*. Mario Vieira de Mello, influenciado por Eric Voegelin (1901-1985), fala de três momentos históricos em que o ideal da igualdade apareceu com maior intensidade. São eles: “*1º) o encontro dos hebreus com o Deus transcendente na Revelação do Monte Sinai; 2º) o desenvolvimento da democracia na Atenas do século V; 3º) a proclamação da Revolução norte-americana*”¹². Nessas três ocasiões o que se verificou foi a ruptura das *estruturas de cultura* e das *estruturas de poder*.

No caso dos hebreus, a união íntima que havia entre ambas as estruturas se dissolveu, pois o Deus transcendente era o chefe político dos hebreus, e perante Ele todos eram iguais. Essa ruptura foi a causa do destino erran-

⁹ Idem. *Desenvolvimento e Cultura*. p. 179.

¹⁰ Idem. *Ibidem.*, p. 186.

¹¹ MERQUIOR, José Guilherme. *Saudades do Carnaval: Introdução à Crise da Cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972. p. 228-29.

¹² MELLO. *O Cidadão*. p. 18-19.

te do povo judeu, “condenado a viver apoiado unicamente nas suas estruturas de cultura, sem a contrapartida indispensável das estruturas de poder”¹³. Já o aparecimento da democracia ateniense levou à emergência do Estado como instituição exclusivamente baseada na noção de poder e a Cultura como uma atividade independente do Estado e que devia ser exercida por instituições autônomas. A destituição da importância política da aristocracia, que transmitia de geração em geração a *areté* (virtude), fez com que, na democracia, a formação de estadistas passasse a ser confiada a indivíduos ou instituições que não pertenciam ao corpo do Estado – isto é, que não eram eles próprios estadistas. Foi essa lacuna educacional inerente à ideia da *polis* democrática que o movimento dos sofistas e Platão (427-347 a.C.) procuraram preencher¹⁴.

Por sua vez, a Revolução americana representou uma ruptura entre Poder e Cultura marcada pelo anti-tradicionalismo, o desprezo em relação à cultura europeia e a obsessão pelo poder. Com isso a Cultura não era mais a matriz donde se originavam os vários elementos da vida social; esse papel passou a ser exercido pelas estruturas de poder. Segundo Mello, os americanos consideraram a sua organização política democrática como fim em si mesmo e critério de julgamento¹⁵. Isso explicaria, por exemplo, o porquê de tantos *scholars* americanos chamarem Platão de “totalitário”, devido às críticas que este fez à alma do homem democrático. O filósofo grego adotava critérios interiores de avaliação; ele se focava no tipo humano interiormente considerado que cada uma das formas de Estado é capaz de produzir; eis o motivo da aproximação que Platão fez em *A República* entre a corrupção moral na democracia e na tirania. Por sua vez, “a teoria política norte-americana adota critérios exteriores de avaliação – o que ela tem em vista é simplesmente

o comportamento social do homem dentro de um quadro político determinado”¹⁶.

Vieira de Mello recorre aos ensinamentos de Sócrates para esclarecer as questões levantadas em *O Cidadão*. O mestre de Platão é associado à descoberta da *liberdade moral*: “Os homens, segundo ele, podiam ser socialmente livres, embora fossem moralmente escravos; como podiam ser socialmente escravos embora fossem moralmente livres”¹⁷. O que é essencial para ser moral e espiritualmente livre é o controle das paixões e instintos pela razão, e isso depende exclusivamente de nosso esforço e vontade, ao contrário da liberdade política.

Uma leitura superficial de *A República* poderia ver esta obra como totalitária, mas isso ocorre porque se ignora que ela não vislumbra um projeto político, mas educacional – e a educação envolve um momento coercitivo no qual verdades são impostas. Porém, ela também possui um momento de liberdade, que se afirma pela formação de novas condições psicológicas que prepararão o terreno para aceitação de novas verdades que serão por sua vez impostas e substituídas, no ritmo essencial do processo educacional. A educação (*Paidéia*) tem, portanto, uma função absolutamente central na cultura clássica dos gregos, e o que o projeto educacional de Platão visa é o amadurecimento e engrandecimento do ser moral e intelectual do homem¹⁸.

Em contraposição a essa forma interior da liberdade, aquela que os americanos adotaram é a forma exterior, herdada do pensamento político de John Locke (1642-1704) e do já citado Jean-Jacques Rousseau. Segundo Vieira de Mello, os dois “mestres” da cultura americana são autores que haviam procurado demolir a tradição europeia. Locke defendia a instrumentalização da liberdade natural que todo homem possuía, por meio da utilização dos interesses egoísticos de cada indivíduo para promover fins coletivos; eis, em suma,

¹³ Idem. *Ibidem.*, p. 20.

¹⁴ Idem. *Ibidem.*, p. 21-22.

¹⁵ Idem. *Ibidem.*, p. 23-25.

¹⁶ Idem. *Ibidem.*, p. 44.

¹⁷ Idem. *Ibidem.*, p. 53.

¹⁸ Idem. *Ibidem.*, p. 183-85.

a doutrina do interesse bem esclarecido (*enlightened self-interest*). Com isso Locke se recusava “a aceitar a disciplina espiritual implícita na grande tradição cultural européia e oferecia ao indivíduo poder em troca de uma intromissão do Estado na economia interna da alma desse indivíduo”¹⁹. Ou seja, este pensador britânico enfatizava apenas a liberdade política e econômica; não há cultivo das virtudes no sentido de uma *Paidéia*.

Já Rousseau, que negava o pecado original e afirmava a bondade natural do ser humano, defendia os instintos e impulsos naturais, servindo de subsídio para os americanos na defesa da “liberdade natural” e no sentimento de que a cultura é hostil à liberdade e desvinculada da educação. A filosofia política de Rousseau, portanto, proclamava o que eles, “os ex-colonos de um vasto império haviam sempre sentido de modo instintivo – que estavam mais próximos, por viverem em terras ainda incultas, em condições mais naturais, da verdadeira liberdade”²⁰.

A partir dessa noção de *instrumentalização das paixões* (também inspirada em Vögelin), Mello alega que o homem cujas paixões foram instrumentalizadas pelo Estado não é um indivíduo. O individualismo do qual tanto se falou como característica marcante do homem moderno e contemporâneo é, portanto, algo muito mais raro do que se tinha pensado²¹ – pelo menos o individualismo como é simbolizado na figura de Sócrates (469-399 a.C.)²². O homem contemporâneo é ávido de liberdade, mas a liberdade que procura não é, segundo o autor, a verdadeira, a que trans-

cende a natureza humana – é a liberdade do animal: locomoção, expressão e reunião, sendo que a última engloba formas imanentes de liberdade política e religiosa²³.

Sendo assim, a crise da dissociação entre a Cultura e o Poder que se verificou entre os gregos dos séculos V e IV a.C. também ocorre em nossa época. A diferença é que Sócrates e Platão raciocinavam como se o normal na vida do homem fosse a integração entre a *polis* e o indivíduo, a união interior desses elementos; no mundo atual, contudo, pensa-se o contrário: o normal é a desintegração, a desunião interior em relação ao Estado, sendo ela que garantiria a liberdade do indivíduo. A educação platônica é, portanto, o restabelecimento da correspondência interior entre microcosmo e macrocosmo, entre o indivíduo e o Estado²⁴.

É nesse sentido que, em *O Cidadão*, Vieira de Mello enfatiza a importância do *humanismo*. Este, segundo o autor, não é um sistema de princípios, mas sim uma cultura da alma humana, um jardim extraído de uma mata virgem, a busca do “homem dentro do homem” na visão de Platão. A cultura política dos Estados Unidos é destituída de universalidade justamente porque está associada a uma filosofia anti-humanista que desconhece a possibilidade desse cultivo da alma humana²⁵.

A ordem e a liberdade são duas categorias fundamentais para o humanismo, e ambas são interiores; eis o motivo pelo qual Mello pode alegar que, dentre outros, Locke e Rousseau desferiram golpes na tradição humanista, pois sentiam a necessidade de encontrar uma ordem e uma liberdade exteriores²⁶. Podemos pensar, por exemplo, na noção de “Estado de natureza”, seja para apontar como natural a desordem da alma humana (o auto-interesse em Locke) ou a ordem da mesma (o “bom selvagem” de Rousseau). Desta

¹⁹ Idem. *Ibidem.*, p. 235.

²⁰ Idem. *Ibidem.*, p. 48.

²¹ José Guilherme Merquior concordaria com este diagnóstico que vê isolamento e não individualismo no homem moderno: “o apogeu da solidão na sociedade de massa não coincide, de jeito algum, com a vitória do individualismo, e sim com a maré invasora dos conformismos de todo gênero, da coletivização negativa. O homem-ilha do mundo moderno não é um indivíduo valorizado, nem auto-valorizado”. Vide: MERQUIOR. *Saudades do Carnaval*. p. 155.

²² MELLO. *O Cidadão*. p. 236.

²³ Idem. *Ibidem.*, p. 165-66.

²⁴ Idem. *Ibidem.*, p. 181-82.

²⁵ Idem. *Ibidem.*, p. 231.

²⁶ Idem. *Ibidem.*, p. 155.

maneira, para o autor é preciso transformar as noções correntes de humanismo, vagas e românticas, num ideal ativo, dinâmico e dotado de energia criadora. A coragem para ser inatual (isto é, recusar as concepções vigentes, “modernas”) e a atração pela *Paidéia* grega são, então, dois requisitos essenciais para a tarefa que o intelectual contemporâneo tem diante de si²⁷.

Em suma, a liberdade interior é transcendental, na medida em que envolve uma formação do indivíduo e de sua ligação com a comunidade; já a liberdade exterior é iminente, pois prioriza a dimensão material. Enquanto a primeira se liga com a ideia de *Paidéia*, a segunda apresenta uma concepção mais instrumental. Eis por que tanto o povo hebraico quanto os atenienses do período clássico alcançaram uma liberdade “espiritual” e substancial, que não dependia de uma organização política para se manifestar, e a Revolução Americana tem como legado uma noção do que é ser livre excessivamente vinculada ao Poder, sem um substrato cultural mais profundo.

III - RAZÃO, LIBERDADE E HUMANISMO

O Humanista: A Ordem na Alma do Indivíduo e na Sociedade, publicado dois anos depois, dá prosseguimento às temáticas abordadas em *O Cidadão*. Mario Vieira de Mello afirma que um dos grandes problemas para a ciência política atual é reconciliar duas verdades aparentemente irreconciliáveis: o princípio de que a política é arte do possível e necessidade de que todo Estado político tenha uma base ética. Isso é uma consequência do divórcio entre ética e política que marca a reflexão sobre estes temas desde o Século XVI: as teorias políticas que surgiram no período moderno só se tornaram possíveis quando desapareceu a ideia da posição central da educação aos moldes clássicos (*Paidéia*) na vida espiritual do homem. São todas elas teorias que atribuem

ao homem uma natureza fixa: “o homem é um animal de rapina para Hobbes, um perverso intrigante para Maquiavel, um egoísta e um calculista para Locke e Rousseau”²⁸.

Com isso voltamos ao tema da instrumentalização das paixões. Vieira de Mello, mais uma vez recorrendo a Eric Voegelin, afirma que a obsessão do poder é uma ideologia tão deformadora quanto o marxismo, o fascismo ou o nazismo. Voegelin, mais especificamente em sua obra *From Enlightenment to Revolution* [Do Iluminismo à Revolução], afirma que nesse processo de instrumentalização o legislador introduz o poder no mais íntimo da alma humana, fazendo-a agir não de acordo com seus instintos e emoções naturais ou seguindo o ordenamento ético promovido pela atividade do princípio racional, mas de acordo com um interesse determinado, o interesse esclarecido em virtude do qual uma maior soma de poder lhe será conferida²⁹. O que o legislador precisa é que esta alma esteja em estado de desordem para que possa ser instrumentalizada:

O reconhecimento do estado de desordem em que vive a alma humana, a fria e calculada aceitação desse estado [...] sem nenhum pensamento do que seria preciso fazer algo para melhorá-lo, a ideia demoníaca de aproveitar-se desse estado de desordem para realizar certos objetivos sociais que arbitrariamente são considerados estimáveis – tal é o conjunto de fatos e suas articulações que Voegelin engloba numa ação única, a que dá o nome de instrumentalização das paixões e que, no fundo, representa a tentativa de destruir a ordem moral do mundo, pondo em lugar de Deus, a única origem legítima dessa ordem, um legislador preocupado tão-somente com o bom funcionamento de uma sociedade demoníaca³⁰.

²⁸ MELLO. *O Humanista*. p. 19.

²⁹ VOEGELIN, Eric. *From Enlightenment to Revolution*. Ed. John H. Hallowell. Durham: Duke University Press, 1975.

³⁰ MELLO. *O Humanista*. p. 320.

²⁷ Idem. *Ibidem.*, p. 122.

Outro problema que marca a modernidade é o anti-tradicionalismo. A tradição que é rejeitada, entretanto, é extremamente rica e complexa; há vários de seus aspectos que poderiam ser rechaçados sem que houvesse uma necessidade compulsiva de que outros aspectos também o fossem. Segundo Vieira de Mello, vários pensadores apresentaram tipos diferentes de rejeição ao antigo e de afirmação e auto-definição da Idade Moderna perante o Medievo; poderíamos citar, por exemplo, Voltaire (1694-1778) e Immanuel Kant (1724-1804). Porém, a mais revolucionária foi a motivação presente na filosofia de René Descartes (1596-1650). O cartesianismo modificou profundamente a concepção do que fosse a natureza da filosofia: o amor à sabedoria foi substituído pelo desejo de certeza, a razão “desengajada”, sem preocupação com a dimensão ética, isto é, desvinculada da liberdade moral. O legado de Descartes para a filosofia moderna foi a motivação por um desejo de domínio, de poder: “*O que o homem era deixava de ter importância. O que o homem fazia é que agora importava*”³¹.

Estes problemas da cultura moderna apontados por Mello (isto é: o divórcio entre ética e política, a instrumentalização das paixões, o desprezo à tradição e a filosofia como vontade de poder) só poderão ser resolvidos quando a *razão* e a *liberdade* – os dois pilares dessa mesma cultura – alcançarem novamente equilíbrio, ou seja, um contínuo e completo relacionamento, tal como ocorria no humanismo clássico dos gregos: “*Só os gregos souberam combinar razão e liberdade numa visão profunda do ser humano, só eles compreenderam o mistério do circuito da substância humana indo do indivíduo à comunidade e da comunidade ao indivíduo*”³². Há, portanto, uma homologia entre a ordem na alma do indivíduo e na sociedade: a *polis* é a alma do homem escrita por extenso. Porém, essa insistência no reconhecimento da importância do Estado ético não deve ser vista como a defesa de um Estado que tenha como mem-

bras cidadãos moralmente irrepreensíveis; Mello diz estar “*apenas recomendando a existência de um Estado no qual haja um certo equilíbrio entre as estruturas de poder e as estruturas de cultura*”³³.

Além disso, o que liga a razão à liberdade é o fato de serem esses dois princípios irrevogavelmente destinados a exercer uma função essencial no processo educacional que dá forma à alma humana. Um só se afirma plenamente quando está relacionado ao outro³⁴. Para que isso ocorra é preciso rejeitar a razão “desengajada” legada por filósofos como Descartes, e retomar a busca pela ordem da alma tanto no indivíduo quanto na sociedade, iniciada por Sócrates e Platão e atualizada por autores mais recentes como Voegelin.

É nesse sentido que Mario Vieira de Mello recorre aos conceitos de *humanismo* e *liberdade*. Ele define o primeiro como o ideal educacional por excelência: é o processo no qual um ser, originando-se de uma mera possibilidade de humanidade, se apresenta como um verdadeiro homem, dotado de virtude. Só é possível desenvolver todas as potencialidades humanas estabelecendo uma harmonia entre elas³⁵. Dá-se o nome do humanismo a essa consciência que o homem adquiriu de que tem uma razão, um espírito que está indissoluvelmente ligado a uma liberdade transcendente, e não imanente. Eis outro ponto de contato com a *Paidéia* vislumbrada por Platão: o ideal humanista consiste na “*descoberta de um novo homem dentro do antigo, de um homem espiritual que jazia ignorado dentro do homem animal*”³⁶.

Quanto à liberdade, como já foi dito na seção anterior, ela é de modalidade interior, moral; para existir, precisa ser adquirida por nós mesmos, pois “*independe, totalmente, de qualquer situação de poder – é uma liberdade que só se configura quando o homem se integra*

³¹ Idem. *Ibidem.*, p. 55-56.

³² Idem. *Ibidem.*, p. 305.

³³ Idem. *Ibidem.*, p. 95.

³⁴ *Ibidem.*, p. 79-80.

³⁵ Idem. *Ibidem.*, p. 19-20.

³⁶ Idem. *Ibidem.*, p. 326.

completamente no mundo da cultura através da educação”³⁷. Já a liberdade exterior, “desengajada”, derivada do poder e desvinculada da razão (e, portanto, do princípio de ordem), é uma liberdade entregue a si mesma, a seu próprio arbítrio – isto é, à sua falta de arbítrio³⁸.

Conforme prometido, cabe agora comparar esta concepção de liberdade com a de F. A. Hayek. Este economista austríaco apresenta algumas aproximações com o pensamento de Vieira de Mello. Em primeiro lugar, ambos nutrem certo ceticismo quanto à democracia, seja pela sua ameaça à liberdade econômica (Hayek) ou pela ênfase excessiva na liberdade exterior (Mello). Os dois também possuem um viés anti-utilitarista, mas no caso do diplomata brasileiro ele se associa a um humanismo platônico, enquanto Hayek se apoia na valorização dos hábitos e costumes que é típica dos iluministas escoceses, principalmente David Hume (1711-1776). Por fim, compartilham uma crítica ao racionalismo cartesiano e seu espírito “planificador”, o que na filosofia política teria gerado consequências frequentemente totalitárias³⁹.

Por outro lado, a concepção de liberdade de Hayek é mais “negativa”⁴⁰ que a de

Mello, ou seja, ela se concentra na ausência de coerção:

A liberdade de ordenar nossa conduta numa esfera em que as circunstâncias materiais nos obrigam a escolher e a responsabilidades pela organização da nossa existência de acordo com nossa consciência, são a única atmosfera em que o senso moral se pode desenvolver e os valores morais serem a cada dia recriados no livre arbítrio⁴¹.

Trocando em miúdos, para Hayek o indivíduo não pode ser isento das consequências de seus atos; afinal, o espírito da iniciativa individual é a condição necessária para uma evolução espontânea da sociedade, e qualquer restrição à liberdade limita o número de experiências possíveis e, com isso, reduz o ritmo do progresso.

Embora Mario Vieira de Mello também enfatize a dimensão ética do exercício da liberdade, sua concepção é mais “positiva”, pois vislumbra uma auto-realização, um anseio de autonomia, uma formação cultural; com isso, aproxima-se da visão “criativa” da liberdade presente em pensadores como Wilhelm von Humboldt (1767-1835) e John Stuart Mill (1806-1873)⁴².

Antes de encerrar esta seção, apresentarei dois comentadores da obra de Vieira de Mello, um favorável e outro crítico. Segundo Artur Vitorino, os escritos do diplomata revelam uma sincera e profunda definição do homem a partir da sua liberdade interna, que é a liberdade do animal que transcende sua natureza animal, processo que consiste numa “victória sobre si mesmo”. Vitorino concorda com a crítica que Mello desfere à liberdade externa, isto é, a forma incitada por um agente exterior

³⁷ Idem. *Ibidem.*, p. 237.

³⁸ Idem. *Ibidem.*, p. 123.

³⁹ Sobre a crítica de Hayek ao racionalismo “francês”, vide: HAYEK, F. A. **Os Fundamentos da Liberdade**. Intr. Henry Maksoud; Trad. Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. Brasília / São Paulo: Editora Universidade de Brasília / Visão, 1983. p. 54-55.

⁴⁰ Sobre a dicotomia entre liberdade “positiva” e “negativa”, vide: BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade. In: **Quatro Ensaios sobre a Liberdade**. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. No livro *The Ethics of Liberty* [A Ética da Liberdade], lançado originalmente em 1982, o economista Murray N. Rothbard (1826-1995) apresenta de um ponto de vista libertário críticas tanto à noção de liberdade negativa de Isaiah Berlin (1909-1997) quanto ao conceito de coerção adotado por Hayek na concepção da visão hayekiana de liberdade, vide: ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. Intr. Hans-Hermann Hoppe; Trad. Fernando Fiori Chiocca. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2ª Ed., 2010. p. 291-306.

⁴¹ HAYEK, F. A. **O Caminho da Servidão**. Trad. Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 6ª Ed., 2010. p. 198.

⁴² Sobre esta concepção da liberdade como auto-cultivo, vide: MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo: Antigo e Moderno**. Pref. Roberto de Oliveira Campos; Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991. p. 30-32.

que, depois de destruir a ordem, a harmonia e o equilíbrio da alma humana, realiza a instrumentalização dos instintos e das paixões de tal modo que o homem possa contribuir para o bom funcionamento da sociedade por meio do *interesse bem esclarecido* – tal como foi definido por John Locke⁴³.

José Osvaldo de Meira Penna, ao contrário, fez uma avaliação bem negativa de *O Cidadão* e *O Humanista*. Em primeiro lugar criticou a dicotomia entre estruturas de poder e estruturas de cultura, alegando ser esta uma maneira gravemente distorcida de julgar as sociedades num contexto histórico. Segundo Penna, as cidades antigas e as nações modernas atingem seu estágio de maior criatividade cultural no momento mesmo em que manifestam mais brutalmente sua Vontade de Poder: “*Os séculos de Péricles, de Augusto, de Elizabeth, de Luís XIV, da rainha Victoria, do II° Reich alemão foram, simultaneamente, séculos de expressão de seu imperialismo*”⁴⁴. Além disso, alega que a visão política de Vieira de Mello é “absolutista”, na medida em que faz críticas excessivas à sociedade americana, que supostamente repudiou o Eros platônico, e propõe como paradigma a monarquia absolutista anglicana do tempo da rainha Elizabeth I (1533-1603) e do rei James I (1566-1625).

Creio que ambas as críticas são problemáticas. Em primeiro lugar, porque a ênfase de Mello nos períodos históricos analisados não é tanto no sistema político, na ordem imanente, mas sim na liberdade interior e transcendental que foi alcançada pelos mais nobres representantes destas épocas – inclusive porque este é um legado mais perene.

Em segundo lugar, se há um modelo político ideal para Vieira de Mello, não seria o absolutismo, mas sim o parlamentarismo:

⁴³ VITORINO, Artur José Renda. Da Crise do Moderno Conceito de História para a Educação Patrimonial Ético-Humanista. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo, Julho de 2011, p. 15.

⁴⁴ PENNA, José Osvaldo de Meira. O Kantismo no Brasil. *Revista Cultural Fonte* (Londrina), Vol. 3, Nº 1, 2000.

“*A democracia inglesa não tem apenas uma função representativa – ela tem também uma função educacional e cultural*”⁴⁵. A democracia parlamentarista britânica teve como inspiração a preocupação platônica de unir Poder e Cultura, algo representado no âmbito cultural pelos platonistas de Cambridge e na política pela “Via Média” instaurada por Elizabeth I para resolver a crise religiosa que assolava o país através da consolidação da Igreja Anglicana. Este processo, contudo, só foi encerrado pela Revolução Gloriosa em 1688, que manteve a união entre Igreja e Estado – ao contrário da solução laica (e, aliás, inspirada por Locke) nos Estados Unidos, criticada por Mello por dissociar as estruturas de poder e de cultura. Enquanto a nação inglesa manteve a sua comunidade espiritual, os americanos se ancoraram numa liberdade religiosa meramente exterior: mais igrejas não significam mais religiosidade. Parece-me, portanto, que Meira Penna comete o mesmo erro que Mello verificou nos *scholars* americanos que acusam Platão de ser totalitário por não distinguirem um projeto político de um educacional.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo procurei descrever e esmiuçar os conceitos principais do pensamento cultural e político de Mario Vieira de Mello. Na primeira seção lidei com a obra *Desenvolvimento e Cultura*, na qual o par conceitual “princípio ético” e “princípio estético” constituiu uma chave de interpretação para a história cultural da Europa – e do Ocidente em geral. Segundo Mello, numa perspectiva mais vasta o conflito entre ambos os princípios é constituído por uma oposição entre transcendência e imanência; além disso, uma manifestação dos mesmos ocorreu no Século XVI, com a divergência de valores entre Reforma (ênfase na ética) e Renascimento (predominância da estética).

⁴⁵ MELLO. *O Cidadão*. p. 33.

Esta dicotomia inicial foi reformulada em *O Cidadão* sob a forma de liberdade interior e liberdade exterior (vide segunda seção). A primeira forma está mais associada ao legado da revelação do Deus transcendental ao povo hebreu e ao projeto educacional de Sócrates e Platão; portanto, associa-se mais à esfera da Cultura. Já a segunda forma de liberdade é mais imanente e derivada das estruturas de Poder, sendo a sua maior manifestação a Revolução Americana.

Porém, tanto num caso quanto no outro a preferência ou ênfase de Vieira de Mello não pode ser tomada como unilateralidade. Embora este autor seja mais crítico do legado da Renascença italiana e da Revolução Americana e mais favorável à *Paidéia* platônica, à Reforma protestante e ao Parlamentarismo britânico, ele não valoriza apenas o princípio ético e a liberdade interior, tampouco vê apenas problemas no princípio estético e na liberdade exterior. Há em ambos os casos uma interdependência: o conflito é entre duas tendências mutuamente exclusivas, mas igualmente essenciais à alma humana⁴⁶. Em outras palavras, a verdadeira formação é tanto ética quanto estética, envolve a liberdade em sua dimensão moral e também em seu aspecto mais material. Mello recorre à obra *Os Irmãos Karamazov*⁴⁷ de Fiódor Dostoiévski (1821-1881) para explicitar sua perspectiva: se por um lado a Beleza não pode ser autônoma, sendo insuficiente para ordenar a vida em direção ao Bem (e este é o dilema encarnado por Dmitri Karamazov), por outro lado o Bem pode ser impotente caso esteja desligado da imanência, da “arte de viver” – eis o caso de Aliócha⁴⁸.

O objetivo de Mario Vieira de Mello é o equilíbrio entre as estruturas de poder e as de cultura, e isso passa pelo engajamento entre razão e liberdade analisado em *O Humanista* (terceira seção deste artigo): aquela deve re-

presentar um princípio de ordem e ao mesmo tempo ser alimentada pela dimensão moral trazida por esta, visando a um equilíbrio que permita o controle dos instintos e paixões, tendo como resultado uma alma equilibrada e capaz de se conectar à *polis* na qual está inserida. O humanismo consiste justamente no processo educacional (*Paidéia*) que visa à harmonia entre a ordem da alma do indivíduo e da sociedade e que procura dar ao homem uma forma, pela realização das virtualidades, das potencialidades.

Outra importante lição deste autor é a atitude ao mesmo tempo respeitosa e independente com relação à tradição: ao invés de rejeitá-la em bloco ou aceitá-la pelo simples prestígio de sua antiguidade, é preciso submetê-la a um minucioso exame e colher apenas os ensinamentos valiosos por si próprios. Por sinal, tal atitude é eminentemente socrática⁴⁹. Há nessa postura um humanismo dinâmico, e a acusação de Meira Penna de que o pensamento de Mario Vieira de Mello redundaria num “absolutismo” é no mínimo injusta.

Por fim, na breve comparação com Hayek foi possível detectar que a concepção de liberdade de Vieira de Mello é mais “positiva” do que “negativa”, ou seja, concentra-se menos na procura de objetivos individuais sem interferência externa e mais na plena formação humanista, isto é, na aspiração por auto-conhecimento e por aperfeiçoamento moral. Desta forma, o tema da liberdade é uma das formas pelas quais este filósofo-diplomata faz um retorno a Platão para questionar o equívoco tratamento da Ética pela filosofia moderna. ∞

⁴⁶ Idem. *Desenvolvimento e Cultura*. p. 27.

⁴⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamazov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008. 2v.

⁴⁸ MELLO. *Desenvolvimento e Cultura*. p. 125-131.

⁴⁹ Idem. *Ibidem.*, p. 326.