

A “RELIGIÃO CÍVICA” DE UM INTEGRALISMO REPUBLICANO: A HISTÓRIA A SERVIÇO DA CULTURA POLÍTICA INTEGRALISTA NO PENSAMENTO DE MIGUEL REALE (1932-1937)¹

PEDRO I. D. TANAGINO*

RESUMO

Esse artigo apresenta investigações do integralismo brasileiro a partir das obras do jurista, professor e político Miguel Reale (1910-2006), um dos principais intelectuais e líderes da *Ação Integralista Brasileira* (AIB) entre 1932 e 1937, movimento e partido político de inspiração fascista de maior abrangência na história do país. Realizamos uma História Política e Social em cotejo com as abordagens praticadas nas *Ideas in Context*, de Quentin Skinner na história do pensamento político e Reinhart Koselleck na história dos conceitos. A abordagem contextualista do pensamento e dos conceitos políticos trata com a noção de “culturas políticas”, através dos debates levantados por Daniel Cefaï, Serge Berstein, Eliana Dutra, Rodrigo Patto Sá Motta, o pensamento político de Miguel Reale seguindo uma linha sincrônica de análise, cruzada com as investigações em diacronia dos múltiplos contextos e temporalidades, bem como as rupturas e continuidades, contidas nos conceitos básicos que formaram o ideário republicano integralista apresentado pelo autor nos anos 1930. Nosso objetivo é identificar e esclarecer a performance linguística individual de Reale nos revelando seu horizonte de uma cultura política integralista.

PALAVRAS-CHAVE: Integralismo. Culturas Políticas. Miguel Reale.

ABSTRACT

This article presents investigations of Brazilian integralism on the works of the jurist, professor and politician Miguel Reale (1910-2006),

¹ Este artigo é resultado parcial da pesquisa apresentada na tese de doutoramento **A Síntese Integral**: a teoria do integralismo na obra de Miguel Reale (1932-1939), defendida em 21/09/2018 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPGH-UFJF), com financiamento das bolsas CAPES de doutorado e PDSE-CAPES, com estágio de doutoramento no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-ULisboa).

* Doutor em História (UFJF, 2018 – Bolsa CAPES) com Estágio de Doutorado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-ULisboa – Bolsa CAPES-PDSE, mar-ago 2017). Mestre em História (UFJF, 2013 – Bolsa CAPES). Contato: pidtanagino@gmail.com

one of the leading intellectuals and leaders of the Brazilian Integralist Action (AIB) between 1932 and 1937, a fascist-inspired political movement and party of greater scope in the Brazilian history. We make a Political and Social History in line with the approaches practiced in Ideas in Context groups, by Quentin Skinner in the history of political thought and Reinhart Koselleck in the history of concepts. The contextualist approach to political thought and concepts deals with the notion of "political cultures", through the debates raised by Daniel Cefai, Serge Berstein, Eliana Dutra, Rodrigo Patto Sá Motta, the political thinking of Miguel Reale following a synchronic line of analysis, crossed with the investigations into diachrony of the multiple contexts and temporalities, as well as the ruptures and continuities, contained in the basic concepts that formed the integralist republican ideals presented by the author in the 1930s. Our objective is to identify and clarify Reale's individual linguistic performance, revealing his horizon of an integralist political culture.

KEYWORDS: Integralism. Political Cultures. Miguel Reale.

O período Entreguerras no Brasil, como na maior parte do mundo, foi marcado pelo processo de formação de uma sociedade de mercado, globalizado pelas grandes potências imperialistas da Europa, cujo impacto devastador de seu "moinho satânico" da "Grande transformação" (Cf.: POLANYI, 2000) começava a ser rejeitado por intelectuais, políticos e trabalhadores na Europa e no "terceiro mundo". A Revolução Russa de 1917 renovou esperanças entre as esquerdas em todo o mundo, acendendo o crescimento das esquerdas, cujos múltiplos e divergentes segmentos e grupos se uniram circunstancialmente na linha de frente do antifascismo internacionalizado, porque o fascismo também se internacionalizava a passos largos. O agravamento desse quadro veio com a crise do sistema de crenças do liberalismo iniciado após a "Grande Guerra" partejando rancores em forma de nacionalismos autoritários e xenófobos (HOBSBAWM, 1991).

O integralismo, assim como os outros fascismos, surgiu como essa "forma de ação total", que explica e envolve a vida do indivíduo completamente, englobando entre a "morte" e a "irrazão", os grandes temores de uma modernidade atônita diante da "morte de Deus" aludida por Nietzsche, Freud e Marx, "propondo uma identidade não idêntica ao moderno, resistindo à transcendência no mundo moderno – um anteparo diante do desconhecido, uma alternativa à transcendência teórica ou mítica do liberalismo e à transcendência prática proposta pelo marxismo" (SILVA, 2000, p. 174-175).

O contexto linguístico é investigado em textos que nos revelam os conflitos políticos e sociais do período em que surgiu o integralismo se revela na análise dos dados sincrônicos cruzados com os cortes de análise diacrônica que identificamos os conceitos sociais e políticos básicos e notamos o crescimento da ação política dos intelectuais e do uso da História como fonte e legitimação do poder nas arenas políticas (KOSELLECK, 2006). O desenrolar de processos históricos como o advento do fascismo e a Guerra Civil Espanhola, imprimiram mais força ao papel social do escritor como uma “missão”. Isso se deu no Brasil ao mesmo tempo em que uma crescente atividade editorial começava a impor o problema da profissionalização do escritor-intelectual (LAHUERTA, 1998; OLIVEIRA, 1980).

Essa característica de mudança no mundo intelectual foi, com certeza, determinante no contexto em que viveu Reale. Essa ideia de “missão” não permaneceu restrita ao universo intelectual. Pelo contrário, ganhou o campo político e projetou um novo tipo de liderança que marcou a era da política de massas, entre as duas guerras mundiais. Foi a época da ascensão do fascismo.

Zeev Sternhell baseia sua interpretação do fenômeno fascista em duas posições. Na primeira, sustenta que o fascismo, antes de se tornar uma força política, foi um *fenômeno cultural*. Na perspectiva de uma cultura política, o crescimento do fascismo não pode ser entendido sem o percebermos como parte de uma rebelião intelectual muito mais ampla que se levantava contra o Iluminismo e a Revolução Francesa, que varreu a Europa no fim do século XIX e princípio do XX. O autor frisa que, essa afirmação é válida para qualquer lugar da Europa. Onde surgiu o fascismo, a rebelião cultural precedeu a política, uma visão que conduz o autor a seu segundo postulado, que afirma não haver dúvida que a cristalização ideológica precedeu a acumulação de poder político nos movimentos fascistas, e foi a que estabeleceu as bases da ação política (STERNHELL; SZNAJDER; ASHERI, 1998, p. 1).

Roger Griffin propugnou por conceito de fascismo definido como “gênero de ideologia política” (GRIFFIN, 1991, p. 26). De modo genérico, o “fascismo” é um termo para designar um gênero singularmente mutável da política moderna, inspirado pela ideia de que um processo de total *renascimento político, social e cultural (palingenesia)* era o primeiro e mais radical passo para a superação da “crise” e decadência da civilização ocidental, expressado ideologicamente na forma de um “nacionalismo revolucionário” (GRIFFIN, 2003, p. 231-232).

Conforme o historiador, a singularidade ideológica que distingue e caracteriza o fascismo seria a sua campanha por uma “cultura política revolucionária”, expressa por meio dos “*mitos palingenéticos*” da regeneração e renascimento da nação, sorvidos no próprio substrato cultural histórico dos países e povos onde o fenômeno fascista ocorreu. As práticas e formas de socialização vivenciadas nesses movimentos e partidos, baseadas no *culto cívico ultranacionalista e popular* e nos *mitos palingenéticos* criavam uma *liturgia e ritualística* próprias, o que transformou o fascismo em uma verdadeira “**religião política**” (GRIFFIN, 2004, p. 6).

Hobsbawm também observou que em vários Estados e movimentos nacionalistas em diferentes partes do mundo, a capacidade de mobilizar em conjunto “laços protonacionais”, isto é, certas variações de sentimentos e vínculos coletivos já existentes na vida doméstica e na cultura peculiar das comunidades, estavam sendo englobadas pelo nascente Estado-nação. Esses laços protonacionais foram traduzidos nos símbolos da nova “religião cívica”, cuja fé era manifesta no sentimento nacionalista e no patriotismo. O conceito de “patriotismo nacional” se tornou rapidamente uma força política poderosa, que reforçava, com sentimentos e símbolos, o estabelecimento da nova tradição. Hobsbawm utiliza a expressão de Benedict Anderson, que vê na nação moderna uma “comunidade imaginada”, na qual o autor destaca sua capacidade de “preencher o vazio emocional causado pelo declínio ou desintegração, ou a inexistência de redes de relações ou comunidades humanas *reais*” (HOBSBAWM, 1991, p. 63).

A definição precisa de uma noção de “cultura política” ainda está pouco clara nos debates acerca do tema, no entanto, tem promovido grande diversidade de abordagens na História Política dos movimentos e grupos sociais do Brasil republicano. A historiadora Eliana Dutra concorda com Serge Berstein ao afirmar que as culturas políticas são um fenômeno coletivo. Em seu interior são partilhados postulados, grades de leitura, interpretações, proposições; um estilo discursivo próprio; o emprego dos símbolos; a liturgia dos ritos; e a mesma construção do passado e da memória. Dessa forma, as culturas políticas servem à definição de formas do sentimento de pertencimento político a um determinado grupo e podem conduzir à criação de sólidos laços de solidariedades. Por fim, conclui Dutra, “tomando a cultura e a memória como universos onde são elaboradas experiências históricas, a noção de culturas políticas, tal como proposta por Berstein, permite contemplar um vasto e abrangente programa de

estudos políticos” (DUTRA, 2002, p. 27).

Nas palavras do historiador Rodrigo Patto Sá Motta (2009, p. 26), determinadas culturas políticas, cujas tradições tenham ganhado solidez com o passar do tempo (como no caso do republicanismo, comunismo, fascismo, integralismo, etc.) tendem a abranger indivíduos de classes sociais diversas, acentuando a ideia de pluralidade, não apenas entre os grupos em disputa, mas no próprio interior dos grupos.

Por outro lado, segundo Motta, o conceito de ideologia pode ser tomado de empréstimo ao pensamento marxista, se for considerado como “um conjunto de ideias que dá forma a determinados projetos políticos e impele à luta pela conquista do poder”. Admitimos, assim como o autor, que a noção de culturas políticas extrapola a ideologia, ao movimentar sentimentos, valores, representações, afetividades e formas de sociabilidade tradicionais. Nessa visão proposta pelo historiador, a força da noção de culturas políticas se encontra na percepção de que parte das pessoas adere menos pela concordância com as ideias e mais por identificar-se com os valores e as tradições representadas pelo grupo (MOTTA, 2009, p. 27).

Eliana Dutra frisa que é possível a coexistência de culturas políticas plurais em um mesmo momento histórico. Cada uma possuindo referências filosóficas ou históricas diferentes, com concepções opostas de poder, projetos opostos de sociedade e apresentando valores antagônicos. Contudo, nota a historiadora, em torno dessas culturas políticas também podem se reunir diversas “famílias políticas”, que, segundo a definição de Serge Bernstein, podem ter sua identidade “apreendida através de associações, sociedades de pensamento, de jornais de livros, próximos de forças políticas revestidas ou não de uma forma militante, que podem dar lugar à atitudes, à tomadas de posição, de ações, carregadas de uma forma partidária” (Cf.: BERSTEIN, 1997, p. 375). A cultura política seria, conclui Dutra, transversal às várias famílias políticas (DUTRA, 2002, p. 25).

Por isso, identificar as características fundamentais do pensamento político realeano acaba sendo, pois, identificar uma ampla linhagem no interior da AIB também? Com essa pergunta procuramos perceber, através da noção de culturas políticas, por um lado, e mantendo nossa abordagem linguística e contextualista das fontes, explicar, apresentando o cruzamento de análises em diacronia dos conceitos básicos empregados pelo autor e demonstrando a forma como eram empregados na construção de seu discurso à procura de seus significados históricos.

No âmbito das “gramáticas da vida pública”, as “gramáticas da

autoridade e do consentimento” (CEFAÏ, 2001, p. 93-94) formam o eixo da ideia de cidadania; os repertórios de identificação, narração e argumentação, ações, de símbolos e rituais utilizados na mobilização de grupos e instituições, tais como a AIB, um partido revolucionário militarizado que ergueu uma complexa burocracia hierarquizada e autoritária, estruturada em um alto nível para os padrões dos movimentos totalitários da época que não chegaram a se tornar regimes, mas que foram fundamentais em suas sociedades na criação e difusão das culturas políticas de extrema-direita. De modo a conceitualizar o movimento integralista e a sua institucionalização na AIB, nossa abordagem o vê como parte da ampla noção de “fascismo genérico”.

Tomamos como fontes principais as obras *Atualidades de um Mundo Antigo* (1983a), *Formação da política burguesa* (1983b), e *Memórias* (1987) de Miguel Reale. Nesses livros, o autor colocava a “harmonia” o seu *telos* e maior ideal, uma vez que “Os nossos ideais de unidade, de igualdade, de justiça, de paz, de ordem, etc., são modalidades de um único ideal de harmonia, [...], expressão do divino no homem” (REALE, 1983a, p. 25), asseverando, no entanto, ser falsa a impressão de que só possa haver harmonia na ausência de movimento, posto que harmonia, para ele, significava antes de tudo, “equilíbrio de movimentos”. Assim, a “**síntese integral**” também definia o “integralismo” como sendo, sobretudo, um *conceito de movimento* (KOSELLECK, 2006, p. 267-269), que se nutria da ascensão da historiografia fascista, que na época enfatizava a nova visão do “*socialismo nacionalista*” com sua “*religião da pátria*”, ou “*religião da Humanidade*” (STERNHELL; SZNAJDER; ASHERI, 1998, p. 11-14), dentro do qual Reale enquadrava o integralismo, ao longo de toda sua obra analisada neste período de 1932 a 1937.

ITALIANITÀ E HUMANISMO: UMA CULTURA POLÍTICA REPUBLICANA NOS TEMPOS DO FASCISMO

Quando Miguel Reale escreveu seus ensaios historiográficos nos anos 1930, o método de sua escrita parece ter se tornado fonte de uma crítica particularmente incômoda para o autor. Procurando convencer seu leitor da justeza da abordagem teórico-metodológica *integral* utilizada nos estudos da juventude, Reale fez um longo prefácio (re)construindo os passos de sua própria formação acadêmica, encaminhada por um sentido integralista, ele sugere, apelando para as bases de sua educação humanística fundamentada

na cultura da latinidade, que foi descoberta na casa paterna e concluída no liceu *Instituto Medio Dante Alighieri*, onde conheceu um antigo ideal de *italianità* que se renovava com a ascensão do fascismo, como nos mostra em suas *Memórias* (REALE, 1987).

O trecho abaixo foi retirado do *Prefácio à Edição de 1983 de Atualidades de um Mundo Antigo*, obra que o autor tentou defender com essa longa introdução na qual analisa histórica e sociologicamente os fatos históricos que permearam sua trajetória, trazendo nesse texto muitas reflexões que ressurgirão em suas *Memórias*:

Não faltará, é claro, quem dirá, apressadamente, que eu teria sido levado a encontrar antecedentes integralistas, por exemplo, nas obras de Aristóteles ou Montesquieu, mas o leitor despido de preconceitos verá que não me animou qualquer intenção de distorcer a história das ideias, mesmo porque não excluí de meu plano de estudos, nessa espécie de “indagação política em retrospectiva histórica”, autores e doutrinas manifestadamente adversas às tendências já presentes em meu espírito. De outro lado, não era nova essa minha atitude perante os problemas culturais, como o demonstram abalizados autores que preferiram a mesma trilha, desde o exemplo magnífico de Maquiavel, debruçado sobre *As Décadas* de Tito Lívio (REALE, 1983a, p. 6).

Posto dessa forma o “problema”, consideramos necessário avaliar essa intensa aproximação com a cultura italiana que, da *italianità* ao fascismo, parece ser base de um pensamento e de uma cultura política integralista realiana que encontra na literatura nacional a sua redenção teórica pela *brasilidade*. É a partir desses significados trazidos na tradição do pensamento humanista italiano que Reale escreveu em *O Estado Moderno* (1934) “Atentai bem para estes fatos. Eles vos mostram qual é o sentido dos movimentos que se declaram tão *antiburgueses* como *anticomunistas*, e baseiam a sua doutrina na consideração do homem integral, reerguendo a bandeira do Humanismo” (REALE, 1983c, p. 23).

O hoje centenário *Instituto Medio Dante Alighieri* foi fundado em 1911, e surgiu pela articulação de proeminentes membros da comunidade italiana em São Paulo, através da ação conjunta do professor Arturo Cavallo, do cônsul-geral da Itália em São Paulo, Pietro Baroli, e do industrial “conde” Rodolfo Crespi, responsável pela captação de recursos. Crespi foi o primeiro presidente do *Dante*, entre 1911 e 1938, estando lá, portanto, nos anos em que Reale estudou. Em 1913 foi terminada a construção do edifício Leonardo da Vinci, na Alameda Jaú, próximo à Avenida Paulista,

quando também foram trazidos professores diretamente da Itália. O *Dante*, cujo escudo traz a “Loba Capitolina” e o “Cruzeiro do Sul” e o lema que diz “*la verità fu solo figlioula del tempo*”, foi na época um colégio de ponta para as classes médias e altas, tornando-se hoje um dos colégios mais tradicionais de São Paulo, onde estudaram nomes muito conhecidos entre políticos, cientistas e artistas².

O *Instituto Medio Dante Alighieri* recebia alunos internos e externos de ambos os sexos, e seu programa seguia as diretrizes dos colégios italianos, “com um curso médio de caráter clássico, e outro técnico, ministrados ambos em sala de aula comum, menos as disciplinas de contabilidade”, com todas as aulas lecionadas em italiano. Reale teve que repetir a quarta série do ensino elementar, pois não falava italiano e precisava “aprender logo a língua de Petrarca”. No recreio, falava português com os amigos, mas todos eram admoestados por “censores rigorosos”. Recorda que “Não era só o idioma italiano que nos transmitiam, mas todo o modo de ser itálico, os seus usos e costumes, a história de seus poetas e heróis. Nenhuma limitação havia, por parte das autoridades brasileiras, contra alienação tão violenta” (REALE, 1987, p. 27-28). Isso lhe criou uma impressão negativa da atmosfera um tanto opressora do colégio, embora no geral, sua memória seja reverente:

A preocupação pela “italianidade” era sufocante, sendo patente o programa de perpetuar-se a tradição peninsular nos descendentes dos imigrantes, mais por exigência do alto, segundo o estilo mussoliniano, do que pela validade em si dos feitos e obras, bastantes para salvaguardar a espontaneidade da reverência e do amor culturais (REALE, 1987, p. 32).

Do ginásio ao liceu, Reale já tinha lido e tomado lições de italiano e latim na leitura de Tasso, Ariosto, Boccaccio, Petrarca e, óbvio, Dante, “analisados nos seus valores estéticos e como horizonte do mundo medieval” (REALE, 1987, p. 31), ao passo em que avançavam os estudos em literatura latina nas obras de Suetônio, Tácito, Fedro, Horácio e Ovídio. A língua francesa era aprendida através de escritores e filósofos como Montaigne, Voltaire, Racine, e Víctor Hugo. Também eram estudadas as

² Alguns nomes são: Aloysio Nunes, senador; Andrea Matarazzo, político; Celso Lafer, ex-ministro das Relações Exteriores; Cesar Lattes, físico; “conde” Chiquinho Scarpa, magnata; Francisco Matarazzo Pignatari, empresário; Jorge Mautner, compositor; Mino Carta, editor, etc., e o ex-presidente da República, Jânio Quadros, foi professor no *Dante*.

ciências exatas e naturais, cujo programa pedagógico priorizava a “transmissão dos valores essenciais das disciplinas”, que surgiriam na formação de uma visão sistemática sobre as disciplinas, de modo que o significado destas, em seus esquemas e teoremas, adquiriam um “sentido”. O mais enfadonho, revela o autor, era o estudo de História, “ainda feito segundo superados estilos, numa sequência monótona de fatos e de nomes”, voltada, quase que exclusivamente, a eventos políticos da violenta história das vendetas travadas entre as nobres famílias e principados italianos.

Como Miguel Reale deixa claro em suas *Memórias*, foi no ambiente do *Instituto Medio Dante Alighieri* em que se formou sua cultura intelectual e política. Os acontecimentos e expectativas gerados pela política internacional se refletiam na vida escolar vivida no Instituto, onde Reale recebeu um modelo de educação inspirado em uma tradição muito antiga, marcada pelo cunho na formação de homens públicos, homens da “ágora”, “homens ativos” na vida da república em que vivem. Esses eram os passos de uma educação para a *italianità*, pautada no estudo dos textos e exemplos latinos.

Os valores da cultura política republicana da Roma antiga e seu resgate no Renascimento formaram a linha mestra da formação de Reale. Trindade ressalta que a admiração de Reale pela Antiguidade greco-romana o diferenciava de outros autores integralistas, como Gustavo Barroso, por exemplo, que em seu livro *O Quarto Império* coloca a tradição romana como aquela “que conduz as Nações da Europa cristã ao abismo dos tempos modernos” (TRINDADE, 1979, p. 230; BARROSO, 1935, p. 91).

Assim, a cultura política integralista na visão realeana foi alimentada e se caracterizou principalmente, por um ideário republicano inspirado nos principais filósofos do período clássico da *polis* grega e da *res publica* romana, e no humanismo renascentista lido nos textos dos pensadores do Estado, no período de apogeu cultural e econômico das repúblicas italianas em guerra. Segundo Skinner, a atitude fundamental dos *humanistas* do *Trecento* e *Quattrocento* consistiu em desenvolver e explicitar a série de pressuposições do conceito ciceroniano de *virtus*:

[...] primeira, que realmente está ao alcance dos homens atingir o mais alto nível de excelência; segunda, que uma educação adequada constitui condição essencial para se alcançar esse objetivo; e, finalmente, que o conteúdo de tal educação deve concentrar-se num estudo interligado da filosofia antiga e da retórica (SKINNER, 1996, p. 109).

Partindo dessas premissas, os humanistas da Renascença elevavam a retórica e a filosofia incontestavelmente às principais disciplinas da Cultura. Assim, deram origem a uma tradição que se demonstrou incrivelmente duradoura, “a doutrina de uma educação clássica não constitui a única forma de escolaridade adequada a um cavalheiro, mas também a melhor preparação possível para seu ingresso na vida pública” (SKINNER, 1996, p. 109).

O integralismo republicano de Miguel Reale surgiu como uma visão original e singular no interior da AIB, apresentando o ideário de uma cultura política que encontrou concorrentes no seio do movimento integralista brasileiro. A formação acadêmica de Reale veio a influenciar de forma indelével a sua obra integralista, dando-lhe um sentido erudito, apoiado na tradição sociológica e histórica depensadores como Maquiavel, que parece ter sido seu favorito, ao lado de Durkheim, Tocqueville, Burckhardt, Langlois e Seignobos, Marx, Weber, etc., e na tradição da filosofia neoidealista italiana de sua época que reabilitava os estudos sobre a obra de Giambattista Vico, através de Croce e Gentile. Trazia grande influência do *revisionismo revolucionário*, ideário que se tornou preferido ante a posição democrática do *Bernstein debate*. Foi nesse campo de renovação do pensamento político e da teoria da História em que Reale encontrou com entusiasmo a possibilidade de diálogo com a obra de Salgado, que o arrebata no final da graduação. Podemos entender assim os principais elementos da visão que Reale constrói do integralismo, se diferenciando de Plínio Salgado e Gustavo Barroso (TANAGINO, 2018).

O primeiro trabalho publicado por Reale como integralista foi *A Posição do Integralismo* (REALE, 1983c, p. 57-67), que marca sua entrada polêmica, mas vitoriosa na AIB. A afirmação do integralismo como um movimento republicano gerou um cisma nos grupos heterogêneos que formavam a AIB, ainda sem grande coesão. A posição de Reale foi tomada por Salgado, aglutinando o grupo majoritário, contra o qual se opunham os tradicionalistas monarquistas do Movimento Imperial Pátria-Nova, movimento experiente, formado em 1928 por monarquistas maduros que defendiam um corporativismo conservador (TRINDADE, 1979, p. 119). Foram vencidos pela tese republicana de um então jovem e ousado Reale, com seus 22 anos de idade.

Investigando nos textos clássicos o significado que a *virtus* tinha no tempo das cidades-estados, fonte do ideal de “*república*” manifestado pelo autor em toda a sua obra integralista, Miguel Reale principia a análise pelo pensamento grego, povo cuja história política

impressionava Reale pelo seu fêrvido “amor pátrio” (REALE, 1983a, p. 76). “Com efeito, a *polis* ou a *urbs* é o cadinho em que se elaboram as grandes conquistas do homem ocidental”, confessa Reale com indisfarçada predileção pela experiência vivida pelos helenos. Cita entre as referências bibliográficas desse estudo a obra *Le Cité antique*, (A Cidade Antiga) de Fustel de Coulanges, historiador sempre invocado por Reale nos assuntos sobre a História Antiga.

A cidade grega não é uma expressão geográfica, mas uma unidade moral repousante sobre uma solidariedade afetiva e religiosa. A *polis* é a “ordem legal”, a soma dos direitos e dos deveres, comunhão de interesses e de glórias, de conquistas e de sacrifícios. A cidade pagã é a suprema realidade. “Perdendo a pátria o antigo perde tudo, bens, família, liberdade e religião, pois, além dos muros urbanos, cada homem passa a ser estrangeiro, sem defesa, exposto à ira dos inimigos e de seus deuses, sem direitos, podendo ser morto ou reduzido à escravidão. Cada cidade não se considera semelhante às outras e, por isso, não lhes reconhece direito algum... (REALE, 1983a, p. 44).

“Examinando o Estado, Platão pretende determinar quais sejam as funções, quais classes, e quais as virtudes correspondentes. O que há no Estado ele diz que existe também no homem, do qual aquele é a exata imagem engrandecida: a política sob este ponto de vista, é idêntica à psicologia” (REALE, 1983a: 97). Segundo Reale, em Platão, a “*Justiça*” é a virtude por excelência, pois é aquela que harmoniza a “vontade”, a “razão” e a “cólera”. “Um profundo sentido ético e religioso anima toda a formidável concepção da República perfeita, inspirada nas ideias órficas e pitagóricas”, escreve Reale, a fim de exprimir o sentido do Estado platônico cujo fim identificado pelo autor é “a realização da virtude”. Por isso esse Estado ideal é confiado à filósofos em *A República*, “porque só as almas predestinadas e aprimoradas pela educação sabem alcançar ‘o que sempre e do mesmo modo existe’”, enquanto que a multidão só percebe a multiplicidade superficialmente, sem adentrar a essência única das coisas, que é o “bem”.

Mas até no idealismo clássico do mestre grego, Reale enxergava um chamado imperativo à ação, “pois quem contempla as verdades eternas não pode deixar de provar o desejo de as realizar, de criar seres que lhe sejam semelhantes. [...] Em verdade, o *teórico consciente* é sempre um *prático confiante*. Por fim, Reale apresenta quatro definições de virtude encontradas em Platão, sendo a concepção socrática da “*virtude como ciência*” o ideal do filósofo, e

conclui com Platão que “se indicamos a temperança, a coragem, o valor e a justiça com uma só palavra, virtude, é porque entre elas há uma unidade essencial, manifestações que são do supremo bem, da suprema verdade” e o conhecimento desse “supremo bem” e dessa “suprema verdade” que dão ao filósofo, na República platônica, o direito de governar acima das leis (REALE, 1983a, p. 100).

Procurando em Aristóteles indicativos da *virtus*, Miguel Reale entendeu que o bem buscado pela virtude, para o filósofo estagirita, “consiste na atualização plena das potencialidades da alma”. Aristóteles trazia um conceito de “moral” que abrange a política, “pois o Estado é a lei e a ordem instituídas na comunhão social não só para viver como para bem viver, ou seja, para viver segundo a justiça realizando a virtude” (REALE, 1983a, p. 103). Para Reale, Aristóteles amplia e desenvolve a doutrina platônica da *virtude* como “função própria de cada ser”, atribuindo a cada “potência” humana a sua “virtude”. Daí surge a distinção fundamental entre a *virtude intelectualiva* ou dianoética e a *virtude ética*. O puro pensamento, a atividade teórica, constitui, sem dúvida, o cerne do ideal de “felicidade”, considerando a atividade racional como aquela que é especificamente humana. Contudo, “Mas se a virtude máxima consiste no perfeito exercício da razão na plenitude e na madureza da vida, isto não quer dizer que se deva esquecer o valor ético da atividade prática” (REALE, 1983a, p. 104).

Reale pondera antagonismos entre Aristóteles e Platão, considerando relevante a diferença entre os dois filósofos, sendo que o pensamento idealista deste vê na *eudemonia*, isto é, a “felicidade perfeita”, como sendo independente de qualquer fator externo, enquanto o pensamento empirista aristotélico restabelecia o equilíbrio, colocando as condições objetivas da vida como fator condicionante da “felicidade”. Essa “felicidade”, definitivamente não se confunde o “prazer” como uma finalidade, mas que deve ser visto como um coroamento do ato. A “*virtude prática*” em Aristóteles é aquela que predica a criação de “um hábito de moderação que a razão e o saber determinam. A virtude é um justo meio e um hábito de escolha” que aconselha o “caminho do meio termo”.

A “virtude política” é apresentada por Aristóteles quando trata da “justiça” no quinto livro da *Ética*, apresentando um conceito que, segundo Reale, será basilar até aos fundamentos do direito natural, através dos estudos aristotélicos sobre a “*justiça distributiva*” e a “*comutativa*”. A “justiça comutativa” consiste na igualdade pura e simples. É aquela que se realiza na compra e venda e em outros contratos semelhantes, “nos quais só se leva em conta o valor das

coisas trocadas ou compradas, sem se considerar a qualidade das pessoas. É a justiça comutativa, baseada em uma proporção aritmética”. A outra justiça, aponta o autor, é a “distributiva”, “que consiste em uma proporção geométrica, pois dá a cada um o que é seu de acordo com a própria capacidade e o próprio mérito”. É desse último conceito que, para Reale, Aristóteles tomava a visão de ser

[...] a igualdade justa, desde que seja entre homens iguais, e também a desigualdade justa quando os homens são tratados desigualmente na medida em que desigualem. É nessa distinção aristotélica sobre a justiça que se inspiram os juristas romanos para estabelecer a norma suprema de todo o direito: *o suum cuique tribue!* (REALE, 1983a, p. 110-111)³.

Mas o que é relevante para Reale é a política, como a vê no filósofo investigado, ser definida a partir de um conceito de “ética”, “pois se baseia”, afirma Reale, “na ideia de que o fim do Estado é a realização do bem, da vida feliz e virtuosa, a qual só se alcança quando o homem age como homem, ou seja, na plenitude da operosidade racional” (REALE, 1983a, p. 104-105), revelando aqui as fontes da investigação em que desenvolveu o conceito integralista de “Estado ético”, sendo aquele que não apenas permite, mas fomenta o “cidadão virtuoso”. Lembrando as palavras do mestre de Estagira, Reale conclui que “O homem é por natureza um animal político, pois é só no Estado que ele pode se realizar integralmente, e só quem se realiza integralmente merece ser chamado virtuoso” (REALE, 1983a, p. 105) [grifos nossos].

De acordo com o autor, com o aparecimento da *polis* e da *urbs*, as civilizações grega, romana e fenícia adquirem, em relação ao Oriente, uma diferença específica. Os mundos chinês e hindu como o egípcio e o babilônio, não conheceram a cidade a não ser como fato material de aglomeração de homens, mas não como fato moral e jurídico indicando uma solidariedade entre cidadãos de um mesmo Estado, e prossegue:

Nenhuma delas se organizou segundo a vontade. Não foram civilizações voluntaristas, pois na primeira predominou o sentido racionalista da existência e na segunda prevaleceu a faculdade

³ “*Juris Praecepta Sunt haec: Honestae Vivere, Alterum Non Laedere, Suum Cuique Tribuere*” (Tais são os preceitos do direito: viver honestamente, não ofender ninguém, dar a cada um o que lhe pertence), frase atribuída ao jurista romano Eneu Domício Ulpiano (150 d.C. -223 d.C.).

contemplativa. Não é pois de se admirar que nelas hajam nascido religiões ideais ensinando a trocar o mundo objetivo das conquistas materiais pelo mundo interior em que se ocultam as verdades primeiras. Dentro dessas culturas, como também na persa e na de Israel, não teria sentido a pregação de uma doutrina que divinizasse a ação e colocasse em primeiro plano a vontade, entendida esta em seu significado mais amplo, de vontade de conhecer, de dominar, de possuir etc (REALE, 1983a, p. 44).

O contraponto apresentado por Reale é o das civilizações grega e romana, que ao contrário, “são civilizações essencialmente voluntaristas: na primeira afirma-se a *vontade do indivíduo*; na segunda a *vontade do Estado*. Em resumo, é na cidade-estado que se dá pela primeira vez, segundo Reale, “o reconhecimento dos direitos que cada homem tem de querer e de fazer”. É devido a este “reconhecimento do direito do homem” que a cidade-estado surge na história “como unidade moral, como centro de solidariedade econômica e afetiva e força integradora que, através das idades, irá formando os organismos mais amplos e complexos das Nações (REALE, 1983a, p. 45-46).

O contraponto à submissão à vida na comunidade política da Cidade-Estado é uma forma de vida que Aristóteles via como antinatural e digna de censura. É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser sem família, sem leis, sem lar. “Porque ele é ávido de combates e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência” (ARISTÓTELES, 2012, p. 18).

Reale vê em Dante Alighieri um marco inicial do sentimento e do discurso *nacionalista*, uma evolução do sentimento patriótico ligado à “pátria” de origem, (o “*paese*” em italiano), na transição da medievalidade para a modernidade, marcada por uma nova concepção de “Monarquia Universal”, como na doutrina tomista-aristotélica, mas o autor da Divina *Comédia* se destaca “pelo sentimento nacional que não se manifesta somente no *culto da língua volgare*, mas pulsa de um orgulho, ao mesmo tempo, étnico e histórico pela tradição gloriosa de Roma”, indicando que o “sentido político da civilização romana torna a prevalecer”.

“O ideal nacionalista adquire um fundamento mais sólido na obra de Machiavelli, fundador da ciência política moderna”, diz

Reale, colocando o pensador florentino ao lado de Alighieri pela sua “concepção orgânica e totalitária da existência”. Para Reale, Maquiavel teve “a coragem de romper com as teorias pietistas e moralizantes propinadas a uma sociedade corrupta pelos escritores decadentes da Igreja”; e que, com não menor ardor, clamava “os organismos supranacionais que, sob vários pretextos, procuram impedir a coesão dos povos e o progresso das Nações” (REALE, 1983b, p. 175).

Reale não escondia seu entusiasmo pela retirada da piedade cristã à ciência política. O terreno estava aberto para a piedade cívica republicana que ele estava tentando propagar nos anos 1930. Parece mesmo que Maquiavel dava a Reale o precedente de autoridade “histórica” que ele desejava para poder expressar, como aparece em vários momentos de sua obra, um sentimento praticamente anticlerical. É a ação do homem que o interessa. É desse estilo de *vita activa* dos antigos, sintetizado na figura do *Príncipe* maquiavélico, que Reale criará as bases para seu próprio conceito de “homem integral”. Nas letras, na ciência e na ação, Maquiavel parece ter sido seu maior exemplo entre aqueles que dedicaram sua vida à pensar o Estado, e transformar a sociedade pela criação de uma nova cultura. Um sonho humanista que encontrou no nacionalismo extremista do Entreguerras uma forte arma dos movimentos que pretendem interferir na “marcha da história” e criar novas situações, “novas eras”.

Seu nacionalismo é tão profundo que ele põe tudo a serviço de seu ideal. Convencido de que só um chefe dotado de extraordinária capacidade militar e de energia disciplinadora seria capaz de libertar a Itália dos “bárbaros”, o grande florentino cria a figura do “Príncipe”, síntese de todas as virtudes e de todos os vícios da época, esperando acender no coração de um *condottiere* a chama da libertação peninsular (REALE, 1983b, p. 175).

Depois da obra que se consolidou como um marco do pensamento político moderno e do humanismo, Reale apresenta a sua visão abertamente apologética do autor italiano:

Romano pelo espírito, ele afirma o *primado da política*; *renascentista*, *funde Estado e indivíduo-superior*, resolvendo violentamente a antinomia profunda do século; *humanista*, mas de um humanismo realista, crê tanto no homem de exceção como descrê da opinião e da vontade da massa; *cultor da história*, sabe distinguir o necessário do contingente, penetrando a fundo no sentido da civilização que

desabrocha; *político*, compreende que, de qualquer forma, não há doutrina social, por mais completa que ela seja, que não dependa das qualidades intrínsecas dos executores; *filósofo*, prefere compor em relativo equilíbrio os antagonismos sociais a alimentar o sonho inane de uma paz impossível, ou quando possível, sem beleza e sem glória (REALE, 1983b, p. 175).

Em outro trecho, Reale revela o que considera ter sido os sucessos da ciência política de Maquiavel em seu tempo, assinalando o que deveria ser submetido à síntese de uma ciência integral. A História surge como fator de destaque na obra do pensador italiano, a chave, na verdade, que abre as portas da modernidade com a revisão e superação de conceitos “anacrônicos”. Ou seja, se trata de uma teoria e um discurso que atualizava seus pares e contemporâneos à *modernidade* que já começava a ser vivida pelos seus primeiros pensadores:

Machiavelli percebe o *punctum pruriens* da crise política moderna, revelando o erro de se considerarem de um modo estático a Liberdade e a Autoridade como duas categorias ideológicas, e sustentando a necessidade de se procurar na própria atividade social e histórica a linha de conciliação entre os dois princípios, à primeira vista antagônicos.

Avesso às considerações metafísicas abstratas sobre a natureza do homem, procura descobrir as determinantes da ordem social no estudo da história, o que leva a separar a política da Moral sem conhecer que há, ao lado da ética individual, também uma ética social com seus princípios sacrossantos.

A atitude histórica lhe garante, porém, uma grande superioridade sobre os seus contemporâneos

Assistindo às transformações que se sucederam na península, no redemoinho das guerras e das usurpações; vendo constituir-se o Estado moderno pela ação dos grandes *condottieri* e dos grandes chefes, com desprezo pelos mais elementares princípios da lealdade e da justiça, Machiavelli identifica Estado e Chefe.

Neste ponto ele se revela integralmente renascentista (REALE, 1983b, p. 200).

Seguindo os estudos de Jacob Burckhardt em *A cultura do Renascimento na Itália*, Reale compara a uma obra de arte a ação de seus maiores homens públicos, em seu esforço de formação do Estado segundo um plano definido. Reale retoma a visão do historiador, segundo o qual “para um César Bórgia a política é como uma obra de arte: compor os antagonismos sociais, pela força da

própria vontade, na harmonia do Estado, equivale a reunir os blocos de granito para erguer uma catedral” (REALE, 1983b, p. 200). Seguindo os estudos de Jacob Burckhardt, Reale assimilou a imagem dos príncipes italianos como “símbolos de virtude”. Dizia o professor de Basiléia que:

É inegável que a situação de perigos constantes a que estavam expostos desenvolveu nesses príncipes grande habilidade pessoal. Só um virtuoso podia mover-se em meio a uma existência tão artificial, e cada um precisava justificar-se e demonstrar-se merecedor de sua soberania. Suas personalidades possuem aspectos totalmente obscuros, mas em cada um deles havia algo daquilo que compunha para os italianos o ideal (BURCKHARDT, 2009, p. 76).

A “*virtú*”, “unidade de força e talento” como diz Reale, é a competência esperada de um príncipe diante da hercúlea tarefa de reunir povos, espaços e até tempos diferentes na constituição da “consciência nacional”⁴ e na realidade do Estado-nação:

Tal é, sem dúvida, uma das características do pensamento de Machiavelli. A política do autor do Príncipe é uma política estética. A criação da unidade nacional italiana lhe parece ser obra para um Homem de exceção, e ele pinta o seu retrato magnífico, retrato que não pode ser tirado da época, porque tem um fundo próprio que lhe dá realce e sentido: a vida agitada, desconexa, aventureira do Renascimento, com a sua fé ardente no homem e na *virtú*, unidade de força e de talento que, no dizer de Gentile, “só tem o escrúpulo da própria coerência, e só possui fé no próprio destino” (REALE, 1983b, p. 201).

Para o filósofo político italiano Antonio Negri, é possível perceber que Maquiavel se afastava gradualmente de uma visão polibiana do tempo e, portanto, da visão ciceroniana da “*historia magistra vitae*”, evitando assim a transcendência como fonte da teoria e da ciência política, que deveriam ser elaboradas da imanência. Nesse sentido, diz Negri que nos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, a abordagem de Maquiavel sobre o ciclo da constituição política mista em Políbio se esgota ao longo do próprio livro, redundando no abandono da perspectiva de “ciclo histórico” e,

⁴ Reale ressalva que não trata como “*nacionalismo*” moderno o sentimento vivido no tempo de Maquiavel: “Mas o ideal nacionalista ainda não encontra condições objetivas para o seu desenvolvimento natural, de maneira que a Nação, na teoria de Maquiavelli, não chega a se impor como um valor ético capaz de estabelecer o equilíbrio entre o indivíduo e o Estado [...]”. (REALE, 1983b, p. 201).

consequentemente, no abandono da constituição mista como objeto. Esse afastamento já é nítido quando Maquiavel trata dos conceitos de *virtù* e *Fortuna*. A essa altura, Maquiavel não concebe mais seu pensamento com a visão de um tempo circular, repetitivo e previsível. Seus conceitos de *virtù* e *Fortuna* denotam que a vida de um homem, assim como de um Estado, está sujeita a mudanças repentinas e imprevisíveis (NEGRI, 2002, p. 100).

Destarte, ao escrever *O Príncipe* e os *Discorsi*, os eventos históricos nos quais os atores e os Estados ficaram à mercê da *virtù* e da *Fortuna*, Maquiavel deixa transparecer que, até mesmo para sua teoria, não haveria a menor possibilidade de previsão para esses eventos. Isso posto, esvazia-se de significado a noção de circularidade histórica e de se produzir previsões a partir da expectativa de flagrar os mesmos eventos se repetindo no tempo. Rompendo-se a visão cíclica da “*historia magistra vitae*”, restava um futuro em aberto a toda e qualquer variação possível da *Fortuna*. Por outro lado, tanto em *O príncipe* quanto nos *Discorsi*, o homem é colocado como o fator central a agir sobre as grandes mudanças históricas de seu tempo. Para Maquiavel, portanto, uma das revoluções, senão a maior, na ciência política moderna passava pela consideração do homem como ator histórico capaz de criar o inesperado (NEGRI, 2002, p. 100).

No século XIX, quando o pensamento de Maquiavel é retomado com toda a força, a noção de ética apresentada por Hegel não partia de uma busca moral, mas levava em consideração “a verdade que assenta no poder”. Em seu sistema, combinavam-se o culto ao Estado e o culto ao herói. Mas este tipo de herói não era necessariamente um exemplo de virtude, uma vez que grandeza significa poder, o vício seria tão natural quanto à virtude. Ao menos que se tratasse da *virtù* de que falou Maquiavel, significando claramente “força”, a qual Hegel juntava o poder das paixões humanas como fator fundamental do processo histórico, constituindo, ambos, o “verdadeiro” sentido ético do homem (CASSIRER, 2003, p. 308-311). Deste modo, a mais alta finalidade que competiria ao Estado, tendo em vista a sua relação com o povo, seria permitir que a arte e a ciência fossem cultivadas para assim elevarem o “espírito do povo”. Nesse sentido, Reale assegura, Maquiavel se demonstrou seu mestre por excelência em matéria de ação e pensamento políticos:

Outro ponto em que Machiavelli revela toda a potencialidade de seu gênio é na compreensão do valor da “consciência nacional” no desenvolvimento da política moderna. É o sentimento cívico da

solidariedade nacional, e é o ponto de vista histórico que lhe permitem perceber:

1º) a necessidade de um governo forte, pela fusão da Força e do Direito;

2º) a finalidade nacional e totalitária do organismo político, independente de influências externas e de particularismos internos (REALE, 1983b, p. 201).

Miguel Reale oferecia uma explicação histórica, recorrendo às investigações de Fustel de Coulanges em *A Cidade Antiga*, para descrever o integralismo como um novo tipo de “religião cívica”, diferente das “heresias” republicanas que exploravam indevidamente a “fé patriótica” dos cidadãos. O integralismo realeano atualizava o sentido antigo da “liberdade”, buscando inspiração no “apostolado” de Benjamin Constant pela religião positivista, que para Reale, havia apresentado uma visão clara da moderna “fé patriótica”, cuja liturgia consiste “na presença por assim dizer, perpétua do cidadão na praça pública, sem ser incompatível com a submissão completa do indivíduo à autoridade do conjunto”, concluindo sobre a finalidade da “religião cívica” na ciência política do Estado moderno:

Cumpra ainda notar que a religião continua a ser o fundamento do direito, cujas normas nelas se inspiram e como ela se identificam. Formulado o conceito de paz pública, esta adquire caráter de sacralidade: violar a Lei da cidade é violar a lei de Deus. Francis Delaisi diz com acerto que a religião antiga não encerra dogmas nem moral porque vai cada vez mais se transformando em uma *religião cívica* cuja utilidade é a garantia do governo da cidade (REALE, 1983a, p. 70).

A “religião cívica” integralista em Miguel Reale era apresentada como uma força de coesão e fortalecimento da sociedade formada por “autarquias”, que o autor busca no estudo do Mundo Antigo as fontes históricas para sua teoria corporativista do Estado Integral. Além da ocupação com o direito e o Estado, Reale se preocupava em delinear as diretrizes de uma cultura política integralista que arrancasse os brasileiros do marasmo para uma nova vida ativa na “ágora” brasileira. Nas entrelinhas, saúda a separação entre Religião e Estado nos tempos modernos como resultado do cristianismo, mas parece mais entusiasmado com a liberdade que o Estado agora possuiria para criar sua própria fé política, ou seja, pública e cívica, enquanto a religiosidade cristã se recolhia ao foro íntimo e à

privatividade do lar, sem mais confundir-se a moral cristã com a razão de Estado, que deveriam ser devidamente harmonizados pelo arbítrio do “Estado ético” integralista.

Mas a tese de Fustel de Coulanges – que considera o Estado antigo uma comunidade religiosa em que o patriotismo é a piedade, e o exílio excomunhão; onde a férula do poder público pune os transgressores do rito e do culto invadindo a esfera da consciência – não perde o seu alcance mesmo na época democrática.

Em lugar do Estado se adaptar à religião, é esta que se amolda às necessidades do Estado. Cada cidade tem o seu culto, deuses próprios e maneiras próprias de conceber deuses comuns, assim como cada uma delas se proclama soberana. O politeísmo parece refletir o pluralismo das soberanias. A comunhão de culto indicando uma comunhão de interesses políticos.

[...] Só a religião cristã, que não pertence a nenhuma família e a nenhuma nação em particular, podia distinguir o que no mundo pagão sempre estivera confuso: a religião e o patriotismo (REALE, 1983a, p. 71).

Desse modo, encontramos inúmeros trechos em que a AIB é apresentada como uma verdadeira “religião”, para a qual o pavilhão nacional, com todos os seus símbolos e armas, se tornam o espelho que capta todas as heterogeneidades regionais e, de forma miraculosa, reflete a unidade nacional. Por isso a bandeira do Brasil se torna a “bandeira do Divino” do integralismo, ou, como escreveu Salgado, “nossa religião cívica” (SALGADO, 1937, p. 103).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da publicação de ensaios, estudos e editoriais na imprensa integralista, cuja direção geral também ocupou, Reale tornou-se uma das três principais lideranças do movimento, como líder da Juventude Integralista e chefe da Secretaria Nacional de Doutrina e Estudos da AIB. Nesse órgão, Reale dirigia a produção intelectual oficial do movimento, coligindo os esforços de elaboração do “método integral”, com a apresentação de estudos e projetos com objetivo de compreender e solucionar os “problemas brasileiros” de seu tempo. Nesse âmbito, pensava a teoria do Estado, o corporativismo e a “economia nova”, o Direito, a Sociologia e a História, etc., cujo conjunto deveria sempre conduzir a uma “síntese integral” – princípio e fim metodológicos no paradigma integralista.

Ideologia, utopismo, mitos políticos são alguns dos aspectos mais marcantes dessa cultura política integralista, que se mostrou mais violenta do que se dizia em muitos aspectos, ensaiou um *putsch* em 1938 testando, assim, a eficácia das novas técnicas políticas de massa que Reale procurou com empenho teorizar e colocar a serviço da campanha da AIB. A historiografia do integralismo hoje, nos coloca na busca por caminhos que nos levam, atualmente, a refletir sobre a teoria do conhecimento na própria História, ao nos depararmos com um integralismo que foi também uma teoria do conhecimento. Admitindo isso, buscamos comprovar a viabilidade, que se mostra agora como necessidade, de se estudar a obra de Reale no integralismo como historiografia e, portanto, inseri-la nos debates sobre a história da historiografia no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Lafonte, 2012.
- BARROSO, Gustavo. *O Quarto Império*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.
- BERSTEIN, Serge. La Culture Politique. In: RIOUX, Jean-Pierre, SIRINELLI, Jean François. *Pour une Histoire Culturelle*. Paris: Seuil, 1997, pp. 371-385.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Códex. 2003.
- CEFÄI, Daniel. *Cultures Politiques*. Paris: PUF, 2001.
- DUTRA, Eliana. História e Culturas Políticas: Definições, usos, genealogias. In: *Varia Historia*, n° 28, dezembro de 2002.
- GRIFFIN, Roger. Fascism. In: OUTHWAITE, William. *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*. Londres: Blackwell Publishers, 2003.
- _____; FELD, Mathew (Orgs.). *Fascism: Critical Concepts in Political Science*. Londres: Routledge, 2004, v.1.
- _____. *The Nature of Fascism*. Londres: Pinter Publishers, 1991.
- HOBSBAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Trad. Maria Célia Paoli, Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Mass; Carlos Almeida Pereira. Rio

de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: _____. (org.). *Culturas Políticas na História: Novos Estudos*. Belo Horizonte: Argumentum, 2009.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As origens da nossa época*. Tradução de Fanny Wrobel. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

REALE, Miguel. Atualidades de um Mundo Antigo. In: _____. *Obras políticas* (1ª fase – 1931/1937). Brasília: UnB, 1983a, Tomo I, pp.23-125.

_____. A Posição do Integralismo. In: _____. *Perspectivas Integralistas*. In: _____. *Obras políticas*. (1ª fase – 1931/1937). Brasília: UnB, 1983c, Tomo III, pp. 57-67.

REALE, Miguel. Formação da Política Burguesa. In: _____. *Obras políticas* (1ª fase – 1931/1937). Brasília: UnB, 1983b, Tomo I, pp.23-125.

_____. O Estado Moderno: Liberalismo, Fascismo, Integralismo. In: _____. *Obras Políticas* (1ª fase – 1931/1937). Brasília: Editora UnB, 1983, Tomo II, pp 5-168.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

NEGRI, Antonio. *Poder Constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Introdução. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi; GOMES, Eduardo Rodrigues; WHATALY, Maria Celina. (Orgs.). *Elite intelectual e debate político nos anos 30*. Rio de Janeiro/ Brasília: FGV/INL, 1980, pp. 31-60.

SALGADO, Plínio. *Geografia Sentimental*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

STERNHELL, Zeev; SZNAJDER, Mario; ASHERI, Maia (Orgs.). *El nacimiento de la ideología fascista*. Madrid: Siglo Vintiuno de España Editores, 1998.

TANAGINO, Pedro I. D. *A Síntese Integral: a teoria do integralismo na obra de Miguel Reale (1932-1939)*. Tese de doutorado [História]. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018.

TRINDADE, Héglio. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 1930*. 2ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979.

Recebido em 21.11.2018

Aprovado em 23.12.2018