



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

RAFAEL AUGUSTO MACHADO SERRA

**DETERMINADO LIBERALISMO DE UM INTELLECTUAL
COMPROMETIDO:**

José Guilherme Merquior como autor do pensamento político brasileiro

**SALVADOR
2023**

RAFAEL AUGUSTO MACHADO SERRA

**DETERMINADO LIBERALISMO DE UM INTELLECTUAL
COMPROMETIDO:**

José Guilherme Merquior como autor do pensamento político brasileiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção de título de mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Alvino Oliveira Sanches Filho.

Co-orientador: Prof. Dr. Paulo Fábio Dantas Neto.

SALVADOR

2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S487 Serra, Rafael Augusto Machado
Determinado liberalismo de um intelectual comprometido: José Guilherme Merquior como autor do pensamento político brasileiro. / Rafael Augusto Machado Serra. – 2023.
151 f.

Orientador: Prof.º Drº Alvinio Oliveira Sanches Filho
Co-orientador: Prof.º Drº Paulo Fábio Dantas Neto
Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

1. Merquior, José Guilherme, 1941-1991 . 2. Ciência política - Brasil.
3. Liberalismo. 4. Democracia. 5. Idealismo. I. Sanches Filho, Alvinio Oliveira.
II. Dantas Neto, Paulo Fábio. III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD: 320.1

RAFAEL AUGUSTO MACHADO SERRA

" Determinado liberalismo de um intelectual comprometido: José Guilherme Merquior como autor do pensamento político brasileiro ".

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e, aprovada em vinte e dois de setembro de dois mil e vinte e três, pela Comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Alvino de Oliveira Sanches Filho (FFCH – UFBA)
Doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

Prof. Dr. Bernardo Ricupero (USP)
Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP).

Prof. Dr. Wendel Cintra (FFCH - UFBA)
Doutor em Ciência Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.



Prof. Dr. Kaio Felipe (UERJ)
Doutora em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Paulo Fábio Dantas Neto

Doutor em Ciência Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

AGRADECIMENTOS

Até pensei que não haveria esse momento. O ponto final sempre pareceu bastante distante. Mesmo quando páginas eram escritas, tudo ainda me soava como se eu estivesse preso no primeiro parágrafo. Simples frases, que hoje vejo como trivialidades, exigia esforço monumental. "Será que vale a pena tudo isso?", pensava junto ao travesseiro que me inspirava boas ideias, todas esquecidas logo que dele me afastava pela manhã. Certamente, a situação descrita e os sentimentos daí derivados são compartilháveis entre aqueles que enfrentam o desafio da vida acadêmica.

A superação dos desafios dessa etapa só foi possível graças à alguns suportes diretos e indiretos que tive ao longo da trajetória. Ademais, esta dissertação, produto da referida superação, como todo trabalho intelectual, é resultado de um coletivo que me atravessa. Nada disso seria possível sem ele.

Agradeço à minha família pelo suporte material fundamental durante esses anos bastante complicados. Apesar de todas as dificuldades, jamais deixei de contar com o apoio. Em especial nessa trajetória, à minha mãe, Eliene, e à minha irmã, Cássia.

Ao professor Paulo Fábio Dantas Neto. Meu orientador na graduação e, originalmente, meu orientador na pós-graduação, mas que, por motivos de força maior, teve que ocupar a função de co-orientação. Além de professor e orientador, um grande amigo. Agradeço muito pela paciência com alguém que deve ser bem difícil de orientar. O senhor será sempre uma grande referência na minha vida, tanto no plano intelectual quanto no pessoal.

Agradeço professor Alvinio Oliveira Sanches Filho por ter se disposto a ser meu orientador de direito quando a situação se encontrava apertada. Professor tanto na graduação quanto na pós-graduação e com quem bastante aprendi.

Ao grupo de pesquisa Ecos do Subsolo (EdoSub). De verdade, um momento intelectual e de amizade marcante em minha vida. Grupo inspirador ao amor pelo conhecimento, no qual tive a oportunidade de muito amadurecer intelectualmente. A presente dissertação deve muito aos debates, reflexões e despreziosas trocas de ideias realizadas com os integrantes do grupo. Em especial, a "velha guarda" – Anderson Silva, Emanuelle Torres, Miguel Pereira e Pierre Malbouisson - pela presença constante desde a formação do grupo e pelo interesse acadêmico em comum. Obviamente, não ficam de fora as contribuições dos demais integrantes: Alice Barreto, Alice Dantas, Carlos Magno, Igor Farias, Igor Quadros, Louise Almeida, Marcela Soares e Moira Rezende. Cada um de vocês tem o meu carinho.

Agradeço à minha amiga Flávia Cohim, muito mesmo, pelo convívio intenso nos últimos anos. O seu companheirismo, amor e carinho foram fundamentais como apoio emocional. À sua família, que muito bem me recebe e acolhe, se estende o agradecimento.

Aos meus amigos de colégio com quem ainda troco ideias e aos amigos do meu bairro que compartilho resenhas: obrigado pelos momentos de descontração.

Agradeço, por fim, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Bahia, à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da mesma instituição e à CAPES pela oportunidade de realizar a minha pesquisa.

Valeu, e vale, a pena!

RESUMO

A presente dissertação, motivada pela intensa circulação das ideias liberais pelo Brasil nos últimos anos, tem como alvo de investigação as ideias do diplomata de carreira e renomado intelectual liberal, José Guilherme Merquior (1941-1991). A investigação é realizada no âmbito do pensamento político brasileiro e, ao dar relevo a como Merquior pensa o país, deseja com isso justificar sua importância para o campo em questão. O trabalho se preocupa com a produção teórica de Merquior a partir de 1979, quando sua guinada liberal e sua posição favorável à modernidade e ao progresso é clara e seus textos exploram mais o campo da teoria política e social, sendo, no caso brasileiro, com vistas à questão democrática. Escrutinar o pensamento desse autor tendo o Brasil como objeto retoma o problema do relacionamento entre os valores liberais e a realidade brasileira. A sugestão de pesquisa que se encontra no trabalho realizado por Gildo Marçal Brandão sobre as linhagens do pensamento político brasileiro oferece uma perspectiva, que esta dissertação persegue, que permite visualizar uma heterogeneidade dentro de uma ideologia determinada quando ele diz que não há relação de homologia entre idealismo orgânico e conservadorismo ou idealismo constitucional e liberalismo. Desse modo, quando a pesquisa aqui sugere uma afinidade entre idealismo orgânico e liberalismo através de José Guilherme Merquior, ela visa contribuir também para o próprio entendimento do pensamento liberal brasileiro, para que ele possa ser percebido em sua pluralidade. No caso de Merquior, isso se verifica a partir de como ele entende progresso - um aperfeiçoamento inclusivo do gênero humano - que faz com que sua visão histórico-processual aplicada ao Brasil, baseada na dialética do Estado e da sociedade civil que se alternam em responsabilidade no desenvolvimento social, não posicione esses dois polos como anátemas um do outro. O percurso brasileiro aparece, sob o conceito de “outro Ocidente”, como uma modulação original da tradição ocidental, a ter seus problemas de integração social resolvidos por assimilação criativa e completa da modernidade, que exigiria tanto uma refuncionalização do Estado como promotor e protetor quanto a institucionalização da síntese liberal-democrática. Daí emerge uma consciência liberal com preocupações sociais que, pela perspectiva de Merquior, é a maneira efetiva de relacionar o liberalismo e a realidade brasileira sem trair seus pressupostos e sem reviver reacionarismos.

Palavras-chave: José Guilherme Merquior; pensamento político brasileiro; progresso; liberalismo; liberalismo social; democracia; outro Ocidente; idealismo orgânico

ABSTRACT

This dissertation, motivated by the intense circulation of liberal ideas in Brazil in recent years, investigates the ideas of career diplomat and renowned liberal intellectual, José Guilherme Merquior (1941-1991). The research is carried out in the context of Brazilian political thought and, by highlighting how Merquior thinks about the country, it aims to justify his importance to the field in question. The work is concerned with Merquior's theoretical production from 1979 onwards, when his liberal turn and his position in favor of modernity and progress are clear and his texts explore more of the field of political and social theory, in the Brazilian case with a view to the question of democracy. Scrutinizing this author's thinking with Brazil as the object takes up the problem of the relationship between liberal values and Brazilian reality. The research suggestion found in Gildo Marçal Brandão's work on the lineages of Brazilian political thought offers a perspective, which this dissertation pursues, that allows us to visualize a heterogeneity within a given ideology when he says that there is no relationship of homology between organic idealism and conservatism or constitutional idealism and liberalism. In this way, when the research here suggests an affinity between organic idealism and liberalism by José Guilherme Merquior, it also aims to contribute as well to the very understanding of Brazilian liberal thought, so that it can be perceived in its plurality. In Merquior's case, this can be seen in how he understands progress - an inclusive improvement of the human race - which means that his historical-processual vision applied to Brazil, based on the dialectic of the state and civil society alternating in responsibility for social development, does not position these two poles as anathemas to each other. The Brazilian path appears, under the concept of "other West", as an original modulation of the Western tradition, to have its problems of social integration solved by creative and complete assimilation of modernity, which would require both a re-functionalization of the state as a promoter and protector and the institutionalization of the liberal-democratic synthesis. From this emerges a liberal conscience with social concerns which, from Merquior's perspective, is the effective way to relate liberalism to Brazilian reality without betraying its presuppositions and without reviving reactionary attitudes.

Keywords: José Guilherme Merquior; Brazilian political thought; progress; liberalism; social liberalism; democracy; other West; organic idealism;

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. PROGRESSO COMO APERFEIÇOAMENTO INCLUSIVO	22
2.1. UMA CONCEPÇÃO VULGAR SOBRE PROGRESSO	22
2.2. O HABITAT HISTÓRICO DO PROGRESSO	25
2.3. O RELACIONAMENTO ENTRE RACIONALISMO E TRADIÇÃO	33
2.4. A IDEIA DEMOCRÁTICA	41
2.5. A SOCIEDADE PROGRESSISTA	46
3. O SENTIDO DO PROCESSO NO OUTRO OCIDENTE	52
3.1. UM PONTO DE PARTIDA:A ESCOLHA ORIGINAL	52
3.2. A SOCIEDADE PATRIMONIAL	62
3.3. A FRAQUEZA DO ESTADO FORTE.....	71
3.4. UM PONTO DE CHEGADA: O HORIZONTE DEMOCRÁTICO	80
4. DEMOCRACIA COMO EMANCIPAÇÃO DOS INTERESSES: REGRAS DO JOGO E PAUTA SOCIAL	87
4.1. A LEGITIMIDADE DOS INTERESSES	88
4.2. PROCEDIMENTALISMO E EDUCAÇÃO PARA LIBERDADE	98
4.3. A QUESTÃO DEMOCRÁTICA NO CONTEXTO BRASILEIRO	106
5. UM LIBERALISMO DETERMINADO	115
5.1. A RESPEITO DE UMA CONSTRUÇÃO COMUM DO LIBERALISMO.....	115
5.2. MANIFESTAÇÕES HISTÓRICAS DO LIBERALISMO	120
5.3. JOSÉ GUILHERME MERQUIOR E O BRASIL NA RENASCENÇA LIBERAL	123
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS	141

1. INTRODUÇÃO

Por ocupar-se de ideias muito mais sob o ponto de vista ocidental do que de um ângulo estritamente brasileiro, José Guilherme Merquior não é visto figurar entre os cânones de consagrados intérpretes e analistas da história político-social do Brasil que ajudam a pensar o país. Um retrato do dito é a coletânea feita em sua homenagem, organizada por Ernest Gellner e César Cansino (1996), publicada em inglês e sem tradução para o português. Mesmo os textos dos autores brasileiros ali presentes não encaram José Guilherme Merquior sob o ângulo do Brasil como objeto, mas sob o ângulo da discussão de ideias liberais. A disposição cosmopolita do agir intelectual de Merquior fica bem ressaltada no comentário de João Cezar de Castro Rocha quanto aos seus últimos livros que seriam obras que procuram organizar na Europa a história das ideias dos próprios europeus, invertendo o sentido que é usual na América Latina de se esperar que os europeus organizem as nossas próprias ideias¹. Mas, de nenhum modo, isto significa que Merquior não tenha se preocupado em seus escritos com a sociedade brasileira ou que suas ideias não dialoguem com o pensamento político brasileiro. Suas ideias nesse aspecto apenas não estão plenamente sistematizadas em um único texto, como é o comum naqueles que são considerados cânones do campo.

Apesar de celebrado como um grande intelectual brasileiro, a produção acadêmica a respeito da obra de José Guilherme Merquior, ao menos na área das ciências sociais, é bastante escassa. Kaio Felipe (2018) sugere que alguns estigmas podem ter contribuído para a pouca atenção dada a esse intelectual profícuo: sua contribuição à Casa Civil do governo Figueiredo, suas contendas com acadêmicos de esquerda consagrados ou mesmo figurar como *ghost-writer* do presidente Fernando Collor de Mello. Tudo isso pode ter contribuído para a redução errônea, a qual lamenta, com razão, José Mario Pereira (2012), da percepção brasileira de que Merquior era somente um polemista. Uma breve leitura de sua obra revela que ele era muito mais que isso. Polímata, impressiona que escreveu obras e artigos de relevância para diversas áreas, desde a crítica literária, passando por antropologia, teoria social e política, e filosofia. Segundo Roberto Campos (2014), a projeção internacional de Merquior seria comparável a que teve Gilberto Freyre em sua época.

Nos anos da década de 2010 é possível notar um interesse pela obra de José Guilherme Merquior no Brasil. A começar pela editora É Realizações que vem relançando a obra completa do diplomata. O próprio responsável pelo intento, o professor João Cezar de Castro Rocha, diz

¹ No documentário *José Guilherme Merquior – Paixão pela Razão*; mas também em Rocha (2013; 2014).

ter como um dos seus objetivos proporcionar a ampliação do pensamento merquiorano com vistas ao uso acadêmico. Essa mesma década também ficou marcada pela intensidade que as ideias liberais ressurgiram no debate público brasileiro. Entre os nomes de referência intelectual para o movimento dessas ideias, vez ou outra, se falava de José Guilherme Merquior. A esses dois fatores é possível ser atribuído que na última década tenha surgido tese, dissertação e artigos a respeito de Merquior no âmbito das ciências sociais²³.

A obra de José Guilherme Merquior, como um todo, foi tese de doutorado de Kaio Felipe (2018). Felipe argumenta que a produção teórica de Merquior pode ser lida pela chave da "crise da cultura moderna". Assim, a trajetória intelectual dele é vista, inicialmente, um tanto ambivalente quanto ao valor dessa cultura. Gradativamente, e, definitivamente, após sua passagem diplomática por Londres e seu doutoramento em Sociologia obtido na *London School of Economics and Political Science*, sob a orientação de Ernest Gellner, Merquior passa a ser um árduo defensor da cultura moderna, oferecendo soluções para lidar com sua crise de maneira construtiva. No percurso, Felipe focaliza mais detidamente o contexto brasileiro em dois momentos: no período em que Merquior era ambíguo em relação a modernidade, o Brasil aparece posicionado positivamente dentro do quadro da crise da cultura ocidental moderna graças ao sincretismo brasileiro ter atenuado o processo de racionalização da vida e conservado uma plasticidade ética; já no período defensor da modernidade, o contexto é a respeito dos rumos de consolidação da Nova República, e se destaca a proposta de Merquior do liberalismo social para lidar com a democracia que aqui renascia e suscitava inquietações quanto suas possibilidades de fincar raízes.

Já Claudio Ribeiro (2019), em artigo posfácio da nova edição d'*O argumento liberal*, levanta a hipótese de que a fase intelectual madura de Merquior, a década de 1980, é uma defesa do "Ocidente de razão". Por ver o Brasil como partícipe da cultura ocidental, sob nenhum ponto de vista de forma inferior⁴, Merquior encararia essa defesa, imputando a noção de "outro

² Artigos em jornais também apareceram a respeito do pensamento de José Guilherme Merquior durante o período. Se não é para servir de resenha a algum dos relançamentos de sua obra, Merquior é utilizado como fundamento de autoridade para se criticar um liberalismo estridente no debate público contemporâneo brasileiro e que seria destoante, e alvo de severas críticas, daquele que ele dizia se filiar.

³ No período de término dessa dissertação, tomei nota da existência do livro *A vida das ideias: Estado, mercado e democracia no Liberalismo de José Guilherme Merquior*, de autoria de Fabiano Leal. Ainda não tive oportunidade de ler, mas acho interessante mencionar referências o quanto for possível para ajudar nos estudos sobre Merquior.

⁴ Um dos empenhos de João Cesar de Castro Rocha (2014) é deixar bem compreensível o que julga ser o *ethos* intelectual de Merquior: a forma antropofágica com que assimila as ideias em circulação. Daí que procura salientar a "autonomia em que o ensaísta assimilou o que lhe interessava da tradição ocidental, pois, uma vez

Ocidente" para América Latina – a América Latina posicionada historicamente como uma modalidade do Ocidente. Daí que, defendendo as heranças dessa cultura, a saber, racionalidade, modelo civilizatório, mobilidade social e humanismo inclusivo, põe como alvo de sua crítica o irracionalismo e sua capacidade de rejeitar a modernidade mediante a qualquer paradoxo oriundo de sua complexidade. Ribeiro ainda ressalta que essa defesa pode ser vista, em realidade, como um longo argumento na trajetória intelectual de Merquior, pois considerações a esse respeito já são vistas em gestação em passagens de seus primeiros trabalhos. A importância da noção de “outro Ocidente” também é destacada por Guilherme Casarões (2016) ao associar essa consideração proposta por Merquior com a defesa que o próprio faz da adequabilidade da solução liberal, em sua inflexão social, para a saída da crise brasileira na década de 1980: se a matriz cultural do Brasil não era uma oposição à matriz cultural europeia, e, pelo contrário, dela se animava, uma defesa liberal para o encaminhamento dos problemas nacionais não poderia ser encarada como um despropósito em relação a cultura política nacional.

Já a dissertação de Pierre Malbouisson (2022) traz José Guilherme Merquior para uma discussão a respeito da dicotomia liberalismo e democracia dentro do pensamento político brasileiro de matriz liberal juntamente com Raymundo Faoro e Simon Schwartzman. Em seu trabalho, enquanto Faoro e Schwartzman tem expressas suas interpretações e análises a respeito da evolução da história político-social brasileira, Merquior é utilizado na discussão liberalismo e democracia como referência epistêmica. Dito em outras palavras, José Guilherme Merquior é trabalhado de modo a clarificar posições conceituais de liberalismo e democracia; e, tendo essas clarificações realizadas, de que forma o seu posicionamento diante dessas questões oferecem contribuições para a matriz estudada e a conexão dela ao tema da democracia na paisagem sociológica nacional.

A presente dissertação visa contribuir para o aprofundamento que vem ocorrendo a respeito do pensamento político e social de José Guilherme Merquior. O trabalho procura situar esse autor na área do pensamento político brasileiro mostrando evidências suficientes para justificá-lo como relevante para o campo. Como observado, por mais que suas ideias estejam delineadas a partir de uma perspectiva cosmopolita, o Brasil não se encontra fora do seu horizonte. Muito pelo contrário, e os resumos dos trabalhos mencionados corroboram, o Brasil marca presença constante em seu pensamento enquanto um objeto de interesse. Para melhor

que ele compreendia a cultura brasileira como participe dessa mesma tradição, em nenhuma circunstância se sentia em posição de inferioridade” (Rocha, 2013, pag.13)

compreender esse objeto, contudo, faz-se necessária uma junção de suas obras de cunho cosmopolita com ensaios e artigos dirigidos para a intervenção no debate público brasileiro no período de transição democrática. Por essa razão, aqui se delimita a preocupação com a produção teórica de José Guilherme Merquior a partir do momento em que seus escritos se enveredam para teoria política e social. Mais especificamente, a partir de 1979, quando é possível demarcar com clareza a sua guinada liberal (Felipe, 2018).

A dissertação tem uma ancoragem na sugestão de pesquisa feita por Gildo Marçal Brandão (2005) a respeito das linhagens do pensamento político brasileiro. Brandão manifestou existir certas formas de pensar muito obstinadas na evolução política e ideológica brasileira, descritas através dos conceitos de idealismo orgânico e idealismo constitucional, um rebatismo com vistas a uma maior neutralidade da dicotomia idealismo orgânico e idealismo utópico operada por Oliveira Viana. Por afinidade eletiva, elas corresponderiam, respectivamente, as tradições de pensamento conservador e liberal na realidade nacional⁵.

A forma de pensar do idealismo orgânico pode ser entendida como aquela que concede preponderância à realidade social, sua dinâmica e seus costumes, no processo de criação de leis e instituições. Da imagem de um Brasil que revela uma solidariedade social ainda por acontecer, pensa-se a necessidade de um Estado centralizador político-administrativo que se ponha acima dos conflitos, imune ao interesse privado e que o subordine ao interesse da comunidade nacional. A falta de integração social em um país territorialmente vasto e agrário, onde o indivíduo se encontra em situação de dependência dos senhores rurais, tem como corolário a urgência de tutela do Estado sobre a sociedade posto que o homem comum não tem garantia alguma dentro de uma ordem social amorfa e fragmentada, senão através do Estado. É a partir dele que a sociedade pode ser vertebrada e resguardada das disrupções ocasionadas por um arquiindividualismo ou por efeitos do mercado, das lutas de classes ou revoluções.

O idealismo constitucional pode ser exposto como uma forma de pensar na qual prima-se pelo desenho constitucional. Por ter como ponto de partida que o progresso da sociedade relaciona-se diretamente com a expansão da liberdade individual, a história político-social

⁵ Essas não são as únicas linhagens do pensamento político brasileiro manifestadas por Brandão. Segundo ele, as transformações iniciadas nos anos 30 inflexionam essas formas de pensar nos anos 50 e gestam novas formas marcadamente antiaristocráticas, produtos da urbanização, industrialização e assalarização do trabalho. Essas formas de pensar são denominadas por Brandão como “pensamento radical de classe média” (sugestão retirada de Antonio Candido) e “marxismo de matriz comunista”. O pensamento radical de classe média é vagamente caracterizado como um pensamento democrático “socializante, quase sempre socialista, de matriz liberal, por vezes constitucionalista”, enquanto o marxismo de matriz comunista “em sua vertente “positiva”, reconheceu que o processo político brasileiro permitiria compatibilizar desenvolvimento do capitalismo e democracia, recusou qualquer concepção “explosiva” da revolução e também apostou na “revolução dentro da ordem” comandada por uma frente ampla das forças sociais modernas que aquele processo havia gerado” (Brandão, G.M., 2005, p.241).

brasileira é vista – mais como pressuposto de herança ibérica que um resultado de escolhas circunstanciais – sob o ângulo de um Estado autônomo, forte e sobranceiro à sociedade civil. Através do Estado, a sociedade civil é asfixiada, inviabilizando que os indivíduos tenham uma vida com menor interferência estatal, o que significa menor espaço para projetar suas energias individuais. A preocupação idealista constitucional com a reforma do Estado, em síntese, tem como objetivo restringi-lo para que a sociedade possa afirmar sua autonomia e seja capaz de construir a si mesma, colocando aquela instituição a serviço dos seus interesses.

A suposição de Brandão quanto a essas formas de pensar é a existência de linhas de continuidade, levando em consideração, é claro, as especificidades e diversidades respectivas dos pensadores e de seus contextos. Está nisso pressuposto que não houve modificações ontológicas na constelação de ideias que se propunha a resolver os problemas históricos relacionados a estrutura básica da realidade brasileira e que, por essa razão, as respostas dadas em determinados contextos a eles não se resumem: as ideias são reinterpretadas, renovadas e atualizadas para além daquele recorte histórico. Assim, por exemplo, Brandão (2005, p.239) sugere a hipótese do caso do liberalismo atual, no qual sua resultante “proposta de (des)construção de um Estado que rompa com sua tradição “ibérica” e imponha o predomínio do mercado, ou da sociedade civil, e dos mecanismos de representação sobre os de cooptação, populismo e delegação””, partiria de um modo de pensar que teria início em Tavares Bastos, passando por Raymundo Faoro, Simon Schwartzman e os neoliberais da década de 1990 (e, por que não, também os das primeiras décadas do século XXI).

Embora as afinidades eletivas mencionadas, Brandão adverte que tais vínculos – idealismo orgânico/conservadorismo e idealismo constitucional/liberalismo – não podem ser percebidos como uma relação de homologia. Quer dizer, o fato de um autor ter um modo de pensar idealista orgânico ou idealista constitucional não faz dele, necessariamente, um conservador ou um liberal. Com isso em vista, é preferível pensar que se um autor partilha de um desses modos de reflexão descritos, o que estaria em evidência, mais do que sua posição ideológica, é a sua capacidade de diálogo com aqueles que clamam fazer parte da correspondente ideologia afinada com aquele tipo de raciocínio. Nesse sentido, a dissertação propõe a hipótese de que José Guilherme Merquior teria uma afinidade com a reflexão idealista orgânica. Contudo, a afinidade se daria mais na forma de pensar – a valorização da experiência para edificação de leis e instituições - que no específico programa político correspondente – a tutela de uma sociedade amorfa por um centralismo estatal - dado que, para além de ser possível uma não relação direta entre um e outro, o contexto no qual Merquior escreve é distinto daquele que moldou os pressupostos da linhagem em questão. As modificações da sociedade brasileira

levaram à superação histórica de muitos problemas apontados pelo idealismo orgânico: o Brasil havia se tornado uma unidade política consolidada; uma sociedade majoritariamente urbana e de indústria vigorosa; uma sociedade mais dinâmica e associativista, na qual o mundo dos interesses tenderia a se expressar sem maior risco de cisões irreconciliáveis. Graças a essas modificações, o programa político de um idealista orgânico como descrito por Brandão estaria, em alguma medida, obsoleto. Como consequência, a dissertação propõe, através de José Guilherme Merquior, que o enfrentamento dos novos problemas do país, que se abria politicamente, alinhava uma forma de pensar idealista orgânica com propostas políticas de natureza liberal.

Embora a advertência de não homologia entre formas de pensar e ideologia, Brandão não oferece um exemplo sequer para sua corroboração. A advertência é, na verdade, um modo de se resguardar da crítica contextualista dirigida às construções de grandes narrativas ideológicas posto que, vista em lupa, convergências poderiam ficar demasiadamente evidentes, dificultando rigorosa oposição. É o mesmo caso das controvérsias sobre direita e esquerda quando os termos se invertem de acordo com as pautas em discussão e, de repente, atores políticos percebidos a priori em uma certa categoria se encontram situados em campo oposto. A construção de grandes narrativas cobra coerências internas e resolução de antinomias dos pensadores ao ponto de levarem a contribuir para algo que jamais tentaram alcançar. Ademais, a própria lupa, pulando de contexto em contexto, poderia revelar que os problemas enfrentados por cada autor, na linha de continuidade de uma tradição, são completamente diferentes, assim como o aparato intelectual mobilizado para interpela-los. Eis a crítica de Quentin Skinner (2017): concepções apriorísticas invadem a tarefa daquele que constrói tradições ideológicas, pois ele aborda o passado a partir de demandas do presente para as quais seus antecessores não tinham contribuição a dar. Disso resulta uma produção de mitologias, não de história. Skinner, a pretexto de reter a historicidade daquilo que um autor pretendia dizer, censura o processo de sistematização das ideias para além de seus contextos linguísticos específicos e de acordo com os interesses contemporâneos, pois quer evitar anacronismos uma vez que entende que um sistema de ideias corresponde a uma fase e disposição específica de uma situação problema.

A crítica de Skinner é válida e serve de advertência para a preocupação contextual, mas o seu rigor é exagerado. Embora o texto político seja produto de uma época e cultura específica, de um autor de época e cultura específica, o contexto do trabalho se refere tanto à sua composição quanto à sua recepção, explica Terence Ball (2006). No caso específico do contexto receptivo, ele não se resume a ser idêntico ao contexto no qual o trabalho foi gerado, mas sofre ampla variação. A regra aqui também se aplica: a recepção de um texto está também circunscrita

a uma época e cultura específica, a um leitor de uma época e cultura específica. Por mais rigor metodológico que se impute no objeto histórico, é inevitável o olhar do presente do leitor sobre ele em alguma medida.

O tema da existência de “questões perenes” ocorre devido a jornada dessas ideias, que viajam de contexto para contexto, fazendo parecer que uma abordagem a-histórica e apolítica é sensata. A variação do contexto receptivo significa que a ideia ventilada por um autor pode escapar o contexto para o qual foi gerado desde que seja passível de tradução. É essa suscetibilidade que confere uma sensação de perenidade. Uma tradução, contudo, como se sabe, dificilmente é uma literalidade. Isso pode significar que a ideia viajando por contextos outros adquire novas nuances, ou mesmo pode terminar por não mais indicar a intencionalidade do seu propagador. O que se quer dizer aqui é que as ideias tem movimento, tem história, e que o significado dessas ideias muda ao longo do tempo no curso do debate político no enfrentamento da realidade.

A respeito dessa controvérsia, Mark Bevir (1994) argumenta que se é possível a tradução dos problemas enunciados por textos clássicos, isto é, entendê-los dentro do nosso vocabulário, significa que é possível tomar tais problemas como nossos, mesmo que seja um problema de natureza ilusória (por não compartilharmos das mesmas crenças que permeiam o referido problema) ou um verdadeiro dilema que reclama por uma resposta positiva. As respostas passadas oferecidas a esses problemas obedecem semelhante lógica também, pois o processo de tradução significa algum tipo de compartilhamento contextual. Em outras palavras, a possibilidade de coincidência de crenças entre contextos distintos se verifica através de uma superposição de contextos linguísticos. Dessa forma, os conceitos originários e dependentes do seu contexto linguístico específico revelam estabilidade que os permitem ser comparáveis a outros conceitos de outros contextos.

Similarmente, Pierre Rosanvallon, ao versar sobre o que entende como história filosófica do político, fala de ressonância do passado com o presente. A história filosófica do político quer dizer um empreendimento que visa oferecer uma abordagem compreensiva entre uma situação presente e aquela de um autor/ator político estudado. É que, através da construção de respostas para aquilo que os autores/atores políticos do passado davam para o que percebiam como problemas, é possível identificar “constelações históricas em torno das quais novas racionalidades políticas e sociais se organizam, representações da vida pública sofrem mudanças decorrentes da transformação das instituições, e das formas de relacionamento e de controle social” (Rosanvallon, 2010, p.44). Se o político é, como ele diz, um conjunto de princípios a regular as relações das pessoas com o mundo, o político se sedimenta em

instituições sociais que, ao longo da história da própria comunidade política, rege as próprias relações sociais. Dito de outra forma, as respostas dadas no passado aos respectivos problemas, potencialmente, permanecem atuais a orientar um “n” número de condutas sociais. Por isso mesmo, o trabalho de reconstituição de antinomias referentes ao conflito que leva a elaboração desses princípios, da "atividade intelectual decorrente da permanente interação entre a realidade e sua representação" (ibidem), tenta "desvendar o fio histórico das questões, perplexidades e inovações, de molde a compreender a história em seu fazer-se como parte da experiência" (ibidem, p.52). Entender o passado é como investigar o presente. Ao refletir sobre esse material, a reflexão, mesmo levando em conta as prescrições de Skinner, é interativa com a própria comunidade política presente do investigador. Ou seja, ela se propõe a ser intervenção que visa organizar o próprio conflito presente mediante o entendimento do que dele atravessou pela história, em suas reinterpretações, renovações e atualizações, a respeito do que ainda é participável e compartilhável dentro da própria comunidade política. Estaria, assim, justificado o esforço de sistematização de correntes ideológicas de uma comunidade política, como faz não só Gildo Marçal Brandão, mas também outros autores como Wanderley Guilherme dos Santos (1978) a respeito de autoritários instrumentais e liberais doutrinários; Luiz Werneck Vianna (2004) com sua dicotomia iberistas e americanistas; Bolívar Lamounier e o pensamento autoritário brasileiro.

Em razão disso também pode se justificar que, por mais que a institucionalização da Ciência Política brasileira nos idos de 1970 tenha sido realizada contra a natureza ensaística daquilo que foi produzido anteriormente como explicação do país, ela jamais foi capaz de se apartar inteiramente desses ensaístas. Mesmo que a demarcação no campo cognitivo tenha seu mérito, no campo conceitual tanto o cientista político quanto aqueles autores clássicos fazem, essencialmente, o mesmo: ambos interpretam e ambos pretendem oferecer explicações aos problemas políticos bem como projeções normativas. O envolvimento com questões de natureza pública, por mais técnico que seja seu enquadramento, está, evidentemente, em relação direta com o político, isto é, com toda a estrutura dotada de sentido, que é feita e refeita, e que fixa as condições da vida comum. A institucionalização da Ciência Política não poderia deixar de dar continuidade a consideração de fundamentos normativos de ordem pública por mais asséptica que fosse em seus valores do ponto de vista epistemológico, daí que não poderia deixar de reconhecer a contribuição da tradição desses ensaístas para o entendimento do que o Brasil é, o que ele poderia ser ou que ele deveria ser. Como salienta Gildo Marçal Brandão, não somente se aprende a pensar o Brasil com esses autores, mas, apesar de datados em alguns pontos, eles permanecem como fontes que se impõem para a investigação presente através dos

problemas que abordaram e das respostas que ofereceram com os conceitos e argumentações que utilizaram.

No pensamento político brasileiro, uma das questões que permanecem desde a fundação política autônoma do país é o relacionamento da realidade brasileira com os valores do liberalismo. Questão plenamente atual e que, para ser bem compreendida no presente, necessita de um mergulho na história dessas ideias no Brasil. O entendimento das venturas e desventuras desse relacionamento parece ser crucial para o adequado enfrentamento dos problemas nacionais nos dias atuais em que o liberalismo anda na moda. Afinal, se conhecer o passado é indispensável, porque o presente é sua herança, tem que se ter em mente que, além disso, a configuração atual é também sobre o que se pretende ser no futuro.

Um mergulho aprofundado na história dessas ideias no Brasil está para além do escopo dessa dissertação. Mas parece ser lugar comum privilegiar o entendimento da articulação do liberalismo e a realidade brasileira a partir dos seus críticos, cedendo pouca voz as ideias liberais a partir dos próprios liberais. Talvez fosse possível vislumbrar, ao longo da história do país, liberais de matizes diversas, caso mais atenção fosse dada aos liberais sem as mediações feitas pelos seus críticos ferrenhos. Na situação atual do liberalismo brasileiro, por exemplo, é possível identificar ruídos por conta de uma polissemia sobre ser liberal, sobre o que isso significa. Seria isso uma novidade? Através da interpretação realizada pelo liberal José Guilherme Merquior sobre o desenvolvimento histórico político brasileiro e dos encaminhamentos que deu a respeito de como o liberalismo contribuiria para a consolidação da democracia e o progresso social e político do país, a dissertação pretende oferecer alguma contribuição mínima nesse quesito. A partir dele, um campo aberto pode se pressupor para perceber liberais no pensamento político brasileiro que se orientam por diversas tendências da doutrina, desde a mais quietista à mais propositiva em relação a ação do Estado ou desde aquela que observa a igualdade como ponto central da doutrina a aquela que tem a liberdade individual como valor maior. O corrimão para dar essa contribuição passa pela sugestão de pesquisa que Gildo Marçal Brandão desenvolveu, pois, como adverte para a não homologia supracitada, permite revelar a presença de heterogeneidade dentro de uma própria ideologia.

Abordar uma aproximação entre liberalismo e idealismo orgânico não é uma ação inédita que aqui se realiza. Cristina Buarque de Hollanda e Ivo Coser notaram que Guerreiro Ramos e Wanderley Guilherme dos Santos, pensadores que reeditaram a dicotomia de Oliveira Viana em seus próprios termos, apenas reatualizavam o contraste entre realismo e utopia no pensamento político nacional, embora tenham incorporado novos aspectos para formalizar suas distinções. Mais que isso, a referência aos liberais, supostos utópicos, que esses pensadores

faziam era simplesmente genérica e pouco nominada. O próprio Gildo Marçal Brandão, a despeito da neutralização axiológica que procurou operar ao rebatizar idealismo utópico por idealismo constitucional, foi acusado também de marginalizar conjunto de autores-chave do debate sobre representação política liberal e referenciar liberais através da mediação de intérpretes consagrados - entre eles, o próprio Oliveira Viana, ferrenho crítico dos liberais.

Motivados por essa situação, Hollanda e Coser escrutinaram figuras liberais que eles consideravam centrais para o debate da representação política em fins do Império, princípio e meados da República. A seleção incluiu, respectivamente, José de Alencar, Assis Brasil e Gilberto Amado. O resultado foi a conclusão de que a dicotomia iniciada por Viana devia ser matizada, pois havia convergência entre esses liberais e os supostos realistas tanto em diagnóstico sociológico da realidade nacional – dominada por clãs e relações parentais – quanto em prescrição – uma expectativa de princípio de interesse nacional e ação criadora do Estado para operar reformas sociais. As discordâncias entre eles estavam na forma de ativar esse Estado para as iniciativas políticas transformadoras, daí que o ponto de contraste não era uma questão de sensibilidade ou não à realidade social propriamente dita, mas sobre o modelo de representação política adequado: calcado ou não no conflito de interesses. A recusa da premissa do alheamento do liberalismo nacional das considerações de circunstâncias específicas do país faz Hollanda e Coser evocarem um liberalismo orgânico: espécie de elitismo não demofóbico que tem, no processo de representação política, não pelas vias do voto majoritário, mas proporcional, uma expectativa pedagógica da política; um processo conflituoso, como qualquer processo educativo, no qual o próprio povo era sujeito e objeto da política a fim de diminuir a separação entre ele e as instituições representativas liberais. Dessa forma, esses liberais se diferenciavam dos idealistas orgânicos da estirpe de Oliveira Viana por atribuírem ao Congresso o *locus* de função dinamizadora da vida política, que seria abastecida politicamente, através do proporcionalismo, por minorias de opinião, enquanto os supostos realistas só viam como possível a construção do interesse nacional se fosse eliminada a diversidade de opiniões e o Executivo encarnasse a criação da vontade nacional (Hollanda; Coser, 2016).

Já Emanuelle Torres (2022) reavaliou a proposta de idealismo orgânico de Gildo Marçal Brandão por considera-la um reflexo por demais nítido do pensamento de Oliveira Viana sem margem para encaixe de um pensamento liberal que seria também orgânico e paralelo ao pensamento autoritário do bacharel fluminense. Ao reavaliar, Torres explicitou o que seria o qualitativo orgânico em Viana: um modo de pensamento decorrente da objetividade da análise histórica, a qual forneceria os conhecimentos étnicos, culturais e políticos do país, e de uma sociologia política daí derivada calcada no evolucionismo social. Isso possibilitaria um

programa de ação política orientado na estrita observância das necessidades reais e peculiares da nação, extraindo da própria realidade brasileira, e não de evoluções históricas estrangeiras, precisamente aquelas que conformaram regimes políticos liberais, os recursos fundamentais para se construir instituições políticas adequadas aos costumes brasileiros. Contudo, se a origem intelectual desse corpo de ideias, de acordo com o próprio Brandão, também teria como patrono o visconde de Uruguai, esse operava o seu pensamento orgânico inspirado pelo liberalismo. A cientista política propõe que, partindo dessa consideração, o idealismo orgânico poderia ser refletido em termos como idealismo orgânico iliberal e idealismo orgânico liberal, o último abrigando um pensamento liberal no Brasil que não se esgotaria em mero formalismo ou em uma crítica americanista direcionada ao iberismo brasileiro. A autora usa o pensamento de Nestor Duarte como referência para ilustrar essa continuidade do orgânico liberal que não é devidamente abarcada nas considerações de Brandão a respeito de sua formulação do idealismo orgânico.

A reavaliação crítica realizada por Torres é aqui endossada com um acréscimo sugestivo: a distinção entre um pensamento orgânico liberal e um pensamento orgânico iliberal pode ser contemplada com ainda mais vigor a partir das distinções que José Guilherme Merquior destaca a respeito dos sentidos históricos que a ideia de cultura veio adquirir ao longo de sua evolução.

De acordo com Merquior (2019, p.180-183), em seu sentido clássico e humanista, cultura “denotava um processo educativo e perfectivo, cujo sujeito era, naturalmente, um indivíduo”, além de ser também entendida “no sentido de algo que ultrapassa, em densidade moral, a mera instrução”. Essa mesma ideia continha em si uma vocação cosmopolita, pois era a própria condição humana a “meta a ser conquistada pelo esforço pessoal – como um valor, e não um simples dado biológico”. Desse modo, o processo de aquisição de cultura possuía um aspecto orgânico, um senso formativo, mas por mediação individual, através de “uma atitude de zelo e cuidado perante algo que cresce e se forma, amadurecendo lentamente”. Em outras palavras, no indivíduo se refletia uma cultura que, em realidade, era “um atributo pertencente a toda a humanidade: a civilização, qualidade progressiva do estado material e moral do gênero humano em seu conjunto”.

Um outro sentido de cultura foi forjado pelo pensamento ocidental influenciado pelo romantismo do final do século XVIII. O novo sentido entendia a cultura como uma dimensão particular de cada realidade nacional. Antes singular, pois seu sujeito era o indivíduo genérico, cultura passou a ser conjugada no plural representando a heterogeneidade dos mais diversos costumes passados e presentes. Como consequência, cultura passou a denotar “um acervo a um

só tempo *coletivo e particular*” visto que o seu sujeito passou a ser “cada povo (ou etnia) concreto”. Existiria, portanto, uma cultura brasileira, uma cultura inglesa, uma cultura portuguesa, uma cultura francesa, entre outras. Em realidade, por ser atributo dado a um coletivo, seu uso se estendeu para qualquer conjunto que manifeste algo de autêntico, particular; daí que se pode falar de maneira transnacional: cultura ibérica, cultura anglo-saxã, cultura latina; ou epocal: cultura moderna, cultura medieval, cultura antiga; ou por classe social: cultura burguesa ou cultura popular.⁶

A partir do momento em que a apologia do progresso passou a ser vista como excessivo etnocentrismo europeu, a teoria antropológica consagrou a circulação desse segundo sentido histórico de cultura. Como resultado, o ânimo perfectivo que orientava inicialmente a ideia de cultura cede centralidade ao ânimo expressivo: as coletividades expressam o que já são. Contudo, vale destacar, e Merquior o faz, o segundo sentido histórico não elimina necessariamente o primeiro. A *Aufklärung* que gestou essa nova concepção, em especial os escritos de J.G. Herder, não buscou eliminar a dimensão perfectiva da ideia de cultura⁷. No entanto, ao ser usado como contraponto à hegemonia da civilização francesa enfatizando “a particularidade de cada povo e suas manifestações espirituais, em outras palavras, sua cultura” (idem, 1991a, p.400), esse sentido revelou propensão a que os problemas de legitimidade política fossem encarados como problemas de identidade. Comum ao período republicano brasileiro, assim como usual em outros países da América Latina, foi a acusação de alienação nacional como motivo de instabilidade política e subdesenvolvimento ostensivo: o cenário não se revertia, porque a inserção de valores e instituições de origens externas provocava descompasso na realidade local visto que eles não eram o seu reflexo.

Com essas distinções em mente a respeito do conceito de cultura, é possível que a abordagem de interpretação nacional possa ser delineada pelo ângulo daqueles que destacam a formação nacional como parte e parcela de um desenvolvimento que se enxerga como cosmopolita ou pelo ângulo daqueles que enfatizam a particularidade nacional como algo tão

⁶ José Guilherme Merquior (1991a) ainda abordaria um terceiro sentido histórico ganho ao conceito de cultura: o sentido psicanalítico. Esse retoma o aspecto individualista, mas sem os propósitos normativos que imprimem a noção perfectiva, ao tempo que enfatiza o elemento expressivo. Em síntese, é um cultivo de si mesmo sem a presença de estado final normativo, isto é, sem ideais. Esse sentido diz muito sobre a característica narcisista existente no *ethos* moderno.

⁷ Exatamente por ser produto do iluminismo, essa perspectiva não é deixada de lado. Ao tratar sobre o tema do nacionalismo, Lucia Lippi Oliveira (1990) opera distinção em sentido semelhante aos sentidos históricos de cultura que Merquior aborda. Entretanto, as categorias usadas por ela na contraposição são “civilização” e “cultura”, que informam, respectivamente, um nacionalismo político e um nacionalismo cultural. Ela mostra que Herder recusa a concepção do progresso que uniformiza a todos, mas aceita uma cadeia de variações para a evolução universal da humanidade.

específico que a partir dela se extrai uma lei endógena de desenvolvimento, exclusiva de um sentido histórico e cultural unívoco. Essa clivagem pode ser realizada mesmo dentro da própria noção de orgânico apresentada, pois essa noção não elimina pretensões racionalistas. O pensamento político conservador, comumente a partir de noções organicistas a justificar tradicionalismos, sempre aponta para um descontentamento em relação ao racionalismo moderno pela sua natureza construtivista e abstrata, no limite, utópica. Contudo, o pensamento político brasileiro tem como marca um pendor prometeico. A sua produção histórica pode ser vista, seja através do cosmopolitismo, seja através do nacionalismo, como uma reflexão sobre o Brasil tendo em vista sua posição perante as nações cêntricas (Lynch, 2013). E, seguindo Wanderley Guilherme dos Santos (1978, p.17), que diz que “a reflexão sobre os processos sociais é, em qualquer cultura, fruto da relação simultânea que a sociedade entretém com seu passado e presente e com o presente de outras comunidades”, é possível observar que há explícito ou implícito nessa produção o reconhecimento de uma situação de atraso no país quando posto em diálogo com a história universal. É dentro dessa história, presidida pela noção de progresso, que o Brasil e sua cultura vão adquirindo sua individualidade nacional.

Por essa razão, o tópico 2 da dissertação trata justamente do entendimento que José Guilherme Merquior tem do processo histórico a partir da noção que tem sobre progresso. Através do capítulo, pretende-se argumentar que Merquior, diferentemente dos progressistas do século XIX, radicais no otimismo da evolução social, tem reflexão de alcance mais contido quanto ao processo histórico. É que o processo histórico que interessa para ele não é açambarcante de toda a História, mas o processo de transição da sociedade pré-industrial para a sociedade movida pela dinâmica da indústria. Nesse tipo de sociedade, a industrial, vocacionada para a mudança constante, é que estaria o que ele considera progresso: uma ampliação generalizada do bem estar material e social e da gama de opções de vida dentro de uma dada sociedade. Sem ter a preocupação com leis gerais do movimento histórico, o que Merquior procurar ressaltar são os padrões, precondições, implicações e alternativas que se encontram nesse processo específico de transformação social, o qual considera irreversível uma vez que por ele se opte. Para que o industrialismo seja promotor de progresso a contento, dois elementos são destacados: o racionalismo moderno, expressão da ciência e da economia moderna, que tensiona com a lógica da tradição, e a ideia democrática, expressão da mobilidade social. Enquanto o primeiro fomenta instabilidade e mudança contínua, se chocando com a tradição, fonte de estabilidade e proteção contra incerteza, o segundo age como um equalizador, mesmo que imperfeito, das oportunidades que surgem do relacionamento conflitual daqueles.

O tópico 3 passa a focalizar o Brasil e procura apreender o sentido progressista do seu percurso histórico até aquele período de transição democrática no qual o país havia desenvolvido indústria vigorosa e sua paisagem social havia se tornado essencialmente urbana e de tendência plural. A interpretação, do ponto de vista político, que José Guilherme Merquior extrai desse processo é que o Estado brasileiro fica impossibilitado de executar as suas tarefas de modernização no campo das reformas sociais, econômicas e jurídicas, porque é impedido pelos elementos que dirigiram a formação histórica do Brasil, a saber, senhorialismo e patrimonialismo, que criam e recriam centros de poder que se apropriam do poder público, enquanto o Estado reforça um centralismo político em sua dimensão despótica no temor de convulsões sociais. Ao pano de fundo do capítulo, há uma tensão entre juízos de fato contra juízos de valor. Pois do fato de que o processo de modernização brasileiro é incompleto, alguns acusam os valores e instituições de realidades estrangeiras como causa de um desenvolvimento deformado. Outros, enganados quanto ao relacionamento entre Estado e sociedade no processo de desenvolvimento, acusam invariavelmente o Estado brasileiro como um grande deformador e vilão na evolução social do país, expressão de valores ibéricos, que seriam atrasados e subdesenvolvidos. Contra os primeiros, Merquior argumenta que, se o Brasil tem elementos culturais não ocidentais, além deles terem sido suficientemente ocidentalizados, a América Latina sempre foi projeção ocidental, de seus valores e utopias. Essa mistura faria daqui uma modalidade de Ocidente, ou mesmo uma modulação, por isso não repelente àqueles valores. Quanto ao Estado, Merquior reconhecerá seu excessivo papel na direção do desenvolvimento brasileiro, mas não a ponto de demonizá-lo, sabendo admitir sua importância enquanto ordem jurídico-política e no papel que tem de integrar a sociedade dentro da dinâmica moderna e industrial de mudança constante, especialmente, para as sociedades que desejam viver sob o regime político democrático, horizonte próximo brasileiro.

A democracia, portanto, é o tema do tópico 4. De início, a partir do estudo realizado por José Guilherme Merquior a respeito de Rousseau e Weber, se procura entender o fundamento da legitimidade moderna e como ele se relaciona com a democracia. Depois o entendimento de Merquior quanto a democracia propriamente dita, como algo procedimental para que possa institucionalizar a inevitabilidade dos conflitos sociais, mas que nem por isso deixa de ter sua dimensão ética, enquanto uma educação para a excelência e a liberdade. Por fim, o tópico finaliza com alguns debates públicos que Merquior teve em torno da questão democrática brasileira e suas possibilidades de consolidação, polemizando com concepções que tratam a democracia como um consenso em torno de valores já que, para ele, o consenso democrático é, antes de tudo, em torno das regras do jogo para resolução de conflitos. Contudo, essas regras

do jogo não seriam suficientes para conter os conflitos se o Estado democrático não estivesse capacitado para lidar com a questão social, o que faria dele uma mera ficção jurídica por não ter o aporte de um comportamento democrático adequado por parte da sociedade que lhe daria sustentação.

O tópico 5 aborda o liberalismo, tema pelo qual José Guilherme Merquior é, geralmente, reconhecido. O olhar de Merquior mostra uma variedade de manifestações históricas do liberalismo, permitindo concluir que a doutrina liberal tem uma pluralidade de discursos desde seus primórdios, o que dificulta sua construção teórica como uma ideologia singular plenamente coesa. Contudo, o tema principal do liberalismo seria a preocupação com fenômeno do poder e a tentativa de limitá-lo, colocando-o em bases legítimas para que ele seja percebido como autoridade e não como abuso. Por isso o liberalismo retoma seu crédito diante dos fracassos das ideologias autoritárias e totalitárias do período a partir de 1970. Mas, diante da pluralidade liberal, a pergunta é: qual liberalismo? O tópico procura responder a posição liberal de Merquior e como ele a vê como propícia para a realidade brasileira naquele período de transição democrática, no qual se procurava limitar o poder do Estado, posto ele sob a égide do direito, ao mesmo tempo que se reconhecia sua necessidade interventora para que o Brasil pudesse ser capaz de suprir suas carências sociais e de capitalização. Dessa feita, somente um liberalismo que sofre inflexão social, que reconhece a inevitabilidade do conflito na sociedade e, assim, busca a construção de pactos sociais duradouros, é visto como capaz de contribuir para que o processo de desenvolvimento histórico brasileiro pudesse, finalmente, terminar por formar uma sociedade industrial, moderna e progressista dentro de uma organização política democrática.

As considerações finais, a partir de tudo que foi desenvolvido, visa dar um encaminhamento ao que aqui se escreve referente as proposições que a dissertação objetiva com a investigação do pensamento político de José Guilherme Merquior tendo o Brasil como objeto. Ao término da leitura, se espera que o leitor sinta que ela cumpriu com a sua finalidade.

2. PROGRESSO COMO APERFEIÇOAMENTO INCLUSIVO

Aquele que exclamasse que a ideia de progresso não somente está entre as mais importantes ideias do mundo ocidental, mas que ela própria deve ser vista como um fio condutor a guiar parte dos valores políticos e morais que aquele mundo mais tem em conta, dificilmente poderia ser apontado como alguém equivocado. Por outro lado, a apreciação positiva de tal ideia, outrora hegemônica, podendo ser vista mesmo como dogma (Nisbet, 1980), já não parece dispor da mesma confiança que permitiu a expansão da civilização ocidental. Não é que durante a história da ideia de progresso não houvesse vozes dissidentes em relação às suposições nela contida. No entanto, ao longo do século XX, principalmente após a primeira guerra mundial, “o belo consenso progressista desapareceu” (Merquior, 1982a, p.24). Os critérios do progresso humano na maior parte da história ocidental se definiam a partir de valores concernentes à razão, conhecimento e ciência, admitindo a promoção do desenvolvimento moral e bem estar social, porém o cultivo do irracionalismo e a revolta contra aqueles critérios abriram portas no campo intelectual para um intenso pessimismo, numa escala jamais vista, quanto ao que antes seria atribuído como aperfeiçoamento (Nisbet, op. cit.).

2.1. UMA CONCEPÇÃO VULGAR SOBRE PROGRESSO

É comum a consideração de que a ideia de progresso é eminentemente moderna bem como característica principal do pensamento gerado dessa época, mesmo sendo possível apontar algo de sua gênese e desenvolvimento nos gregos, romanos e cristãos (ibidem). A particularidade da associação da ideia de progresso com o pensamento moderno está na secularização da dinâmica do aperfeiçoamento, a incorporação de um vetor temporal desassociado de noções como Providência e salvação da humanidade, essas sendo substituídas pelas noções de processo histórico e felicidade humana. Segundo Ernest Gellner (1964), como consequência dessa crença, o tempo deixa de ser moralmente neutro: uma sociedade com o tempo moralmente neutro tem sua excelência simetricamente encontrada tanto no passado quanto no futuro, mas em uma sociedade que tem a crença no progresso há predisposição para associar o passado com o ruim e o futuro com o bom. Quando radicalizada, já não é mais uma predisposição, mas uma associação necessária entre os termos referidos.

Para que tal relação com o tempo ocorresse do modo descrito foi necessária a ascensão da ciência moderna e de seu racionalismo ao fazer do cosmos objeto que poderia ser dissecado para ser conhecido e manipulado, isto é, para que o mundo se tornasse objeto puro ao sujeito

humano (De Benoist, 2008) – o mundo como produto do conhecimento (Merquior, 1982a, p.18) – assim como também foi necessária a busca de fundamentos racionais nos quais a legitimidade poderia ser ancorada fora de fundamentos tradicionais e religiosos (Bresser-Pereira, 2014). Desse modo, os sistemas filosóficos e as ciências sociais se preocuparam em tornar evidente a realidade científica do progresso humano, das leis e princípios que fariam dele uma necessidade natural e intramundana. O historicismo surge como a forma de pensamento mais emblemática dessa atitude.

Michael Oakeshott (2016) data os primórdios do século XVII como impulsionador do racionalismo moderno, nos projetos metodológicos de Francis Bacon e René Descartes para a superação da imperfeição do conhecimento. Esses projetos recomendavam regras de aplicação universal que orientariam a tratar a natureza como máquina a fim de que pudesse ser objetivamente interpretada sem a interferência de triviais conjecturas que nada mais eram que opiniões irrefletidas. As regras faxinariam a mente de preconceitos e ofereceriam técnicas capazes de encontrar certezas sobre as quais se fundamentaria a cognição. Todo conhecimento que não tivesse passado por este processo de filtragem configuraria superstição. Uma mentalidade que prioriza a técnica, que invadiria as demais esferas da vida, emerge a partir desse novo espírito científico e que, eventualmente, será de vital importância para o propósito da maximização da utilidade, da produção de coisas úteis, ampliando a riqueza social. De mente limpa e imbuída de técnicas, a razão só pode contar consigo mesma, sua própria autonomia, para desbravar a natureza e retirar do seu caminho a tradição, por essa não ser conhecimento verdadeiro, por não ser conhecimento examinado. E já que o conhecimento adquirido através desse movimento está ancorado na certeza, ele também é acumulativo: se saberá cada vez mais e cada vez melhor. A fé na razão, na técnica e no conhecimento científico é a face mais ostensiva do que mais tarde seria chamado de Iluminismo e nela está representada a crença progressista daquela era intelectual que intentou colocar, segundo Merquior (2014, p.76-77), a razão no lugar da religião, o progresso no lugar da ordem, a ciência no lugar do classicismo, por julgar possível a perfectibilidade do homem e, por conseguinte, do mundo.

Esse mesmo racionalismo não ficou restrito a desvendar o mundo da natureza e reivindicou que poderia compreender profundamente também o universo social. Já superada a visão circular da história, substituída pela linearidade cristã, e podendo ela ser concebida a partir de uma perspectiva universal depois das reflexões de Santo Agostinho, o intelecto humano procurou as causas da evolução histórica das sociedades a partir de razões intramundanas. Assim, animados por esse racionalismo dotado de fé científica quanto a certezas, filósofos e cientistas sociais não se furtaram em trabalhar para descobrir leis universais que explicassem o

movimento da sociedade – as chamadas leis históricas. De acordo com Karl Popper (1980), essas leis eram o resultado das análises das forças e tendências conflitantes da sociedade bem como persecução de suas raízes enquanto forças de impulsão universal da transformação social e criadora da história. Quando de posse desse entendimento, olhar para a história e compreender suas leis permitia, ao entusiasmo racionalista, o poder de fazer previsões de longo alcance quanto aos rumos da história evolutiva da sociedade. Daí não ser incomum que ideias a respeito do desenvolvimento histórico encontrassem seu fim explicativo em uma doutrina escatológica a legitimar a sociedade no longo prazo.

O oferecimento escatológico encerrava o problema da relatividade da crença e valor ao explicitar uma utopia no fim do processo evolutivo. A solução serialista, ao encapsular os valores e ideais numa sequência ininterrupta, operaria uma transcendência daquela diversidade e oposições dela derivadas quando os incentivos necessários ao progresso se esgotassem. O problema da diversidade moral nada mais era que diferenciações dentro de um caminho direcionado a um fim universalmente válido, quer dizer, um constrangimento que teria sua resolução quando uma moralidade definitiva transcenderia para que, ao final, pudesse ser compartilhada por todos. Portanto, as diversas culturas, progressivamente, teriam, no fim da história, um mesmo regime político e social (Aron, 1981), uma compatibilização de valores sob o manto de uma única verdade onisciente (Berlin, 1991).

Raciocinar em termos de leis da história sugere um processo evolutivo inescapável. Mais ainda, sugere a endogenia do processo, fortalecendo a ideia de unidade e autossuficiência da natureza. Tudo se passa como se toda e qualquer sociedade tivesse, em estado de semente, o devir histórico que sugerem as ilações escatológicas. Nesse tipo de pensamento de natureza evolucionista, o processo civilizatório apresenta-se unilinear, pois todas as sociedades passariam necessariamente pelos mesmos estágios evolutivos visto que a civilização é encarada, no fundo, “como algo basicamente homogêneo” – nesse processo, “o sujeito é a humanidade em seu todo” (Merquior, 1982a, p.29).

A soma do otimismo científico e do processo histórico implicou, graças a noção cumulativa, que o conceito de progresso se assemelha a uma idolatria do novo. *A priori*, o novo sempre é melhor. A associação entre novidade e progresso, segundo De Benoist, uma das obsessões da modernidade, ocasionou, na arte, o conceito de *avant-garde*, conceito esse que também conheceu contrapartida na política (De Benoist, 2008). Nessa última, aqueles que se diziam na vanguarda da história demonstravam disposição revolucionária pelo seguinte raciocínio: a história trabalha para aperfeiçoar o ser humano e eliminar as mazelas sociais existentes em definitivo; minha ideologia política estando na dianteira da história graças as leis,

por ela, descobertas tem por justo assumir o papel não somente de guia, mas de engenheiro da sociedade, modelando-a, quiçá, refundando-a, construindo tudo do zero, pois o futuro correto a ser validado já é conhecido, basta somente o raciocínio geométrico correto e a vontade política para erigir a sociedade definitiva apoiada no desenho abstrato do real oferecido pela ciência.

Assim, do exposto, uma síntese do progresso pode ser descrita, a grosso modo, como: processo cumulativo do avanço da razão e da ciência que possibilitou a espécie humana ter um controle inédito sobre a natureza, fomentando um sentimento de auto-afirmação que também penetrou o universo social, isto é, não somente o ser humano obtinha domínio sobre a causalidade das forças naturais, mas também a causalidade das forças sociais, direcionando, inexoravelmente, a vida humana para novos estágios da sociedade, cada estágio sendo qualitativamente superior ao anterior.

2.2. O HABITAT HISTÓRICO DO PROGRESSO

A discussão realizada até aqui apresenta uma noção muito geral do conceito de progresso, majoritariamente influenciada pelo entendimento comum que dele se fez no século XIX, zênite daquela ideia. Versões mais brandas existiram, e continuam a existir⁸, especialmente após o progresso ter caído em descrédito ao longo do século XX. A opção por expor o conceito inicialmente a partir de conclusões radicais dos seus pressupostos tem como intuito dar maior clareza, através da comparação, da própria posição de José Guilherme Merquior ante esses pressupostos e como eles influenciam no seu próprio entendimento a respeito do progresso. Para os propósitos do trabalho, se pretende deixar claro que a defesa do progresso realizada por Merquior não é nenhuma radicalidade de um progressismo, pois não é orientada por um racionalismo dogmático a atropelar realidades sociais e seus contextos. De resto, ainda deve ser ressaltado que a despeito do progresso ter perdido o seu espaço cativo entre os círculos de letrados, o mesmo não pode ser dito quanto a sua presença no cotidiano, onde sobrevive não obstante o desencantamento e pessimismo dos seus críticos. No mínimo, a ideia cumpre ainda função de dar sentido a um programa político (Gellner, 1964), a saber, “a progressiva realização dos objetivos políticos que as sociedades modernas estabelecem na

⁸ Direção do progresso, ritmo e natureza das mudanças que o acompanham, eram as variáveis discutíveis que contribuíam para diversificar os teóricos do progresso (De Benoist, 2008). Por exemplo, Gellner comenta o conservadorismo moderno como uma doutrina que apoia a mudança e o aperfeiçoamento de modo gradual, não excessivamente rápido, ao invés da visão de um mundo em descendência. Em vista disso, se pode afirmar que, se não é completamente explícita, a ideia de progresso é tacitamente assumida dentro de um conservadorismo modernamente considerado (Gellner, 1964, p.4).

medida em que a vida social deixa de ser um jogo de soma zero e permite melhoria para quase todos, ainda que de forma muito desigual”. (Bresser-Pereira, op. cit.). Sendo assim, a ideia de progresso é utilizada para ganhos políticos, manipulando parte dos pressupostos aqui discutidos, como, por exemplo, a sua associação com crescimento e novidade ou mesmo na inclinação para princípios de organização política de caráter tecnocrático.

Como dito, uma crença no progresso resulta de uma predisposição de associar o passado com o ruim e o futuro com o bom. Daí que progresso é uma noção de conteúdo bastante valorativo, assim entende o próprio Merquior (Merquior, 1982a, p.24). Vários dos valores que lhe são atribuídos, como liberdade, igualdade, razão, se revelam altamente desejáveis quando encarados abstratamente, mas, no plano do concreto, adquirem alguma ambiguidade.⁹ Porém, embora essas ambiguidades e alguns raciocínios inibidores para a consideração do progresso em acepção positiva – como o princípio da neutralidade axiológica e um passivo questionável deixado à consciência pelo declínio do imperialismo quanto a superioridade daqueles que falavam em nome do progresso –, Raymond Aron (1991) diz ser possível encontrar um parâmetro nulo de juízo de valor no qual existe um reconhecimento obrigatório de certa superioridade do presente em relação ao passado, e do futuro sobre o presente. A noção de progresso em caráter exclusivamente positivo estaria intimamente ligada a ideia de conservação – ela possibilita o progresso. Há progresso quando o passado e o presente se acumulam, quando ao conservado soma-se novas aquisições. Por essa razão, progresso não é qualquer tipo de mudança. Progresso relaciona-se ao tipo de resposta que se dá ao legado da geração anterior: estritamente positiva é quando ocorre acumulação dessa com a geração seguinte. Dado isso, se tradição for compreendida como processo de transmissão de geração em geração, a sua suposta rigidez em ser oposição ao progresso ou inovação é descabida (Graburn, 2000).

Atividades humanas nas quais seus produtos são de natureza essencialmente acumulativa ou de resultados quantitativos obrigam o reconhecimento imediato de superioridade do presente sobre o passado, e do futuro sobre o presente, seguirá Aron. Em outras palavras, são essas atividades que permitem a noção de progresso. Especificamente, dentro da ciência e da técnica, a noção é permitida, pois o desenvolvimento da ciência ocorre através do acréscimo de saber a partir das verdades estabelecidas que permanecem válidas para as gerações subsequentes e o desenvolvimento da técnica pode ser medido pelo grau em que o homem é capaz de tirar proveito da natureza. Contudo, o progresso de fato dessas atividades

⁹ Na literatura distópica, principalmente, essas ambiguidades se mostram bem visíveis, caso de obras como *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, e 1984, de George Orwell. Um breve sermão sobre as ambivalências do progresso com o uso dos romances citados pode ser lido em Gellner, 2003, capítulo 1.

ocorreu de maneira irregular segundo os períodos históricos uma vez que a sua própria progressão não está inteiramente assegurada. Em verdade, diz Aron, o progresso dessas atividades é antes um progresso de direito mais que um progresso de fato tendo em vista que seu desenvolvimento não se adquire de modo definitivo, mas liga-se à essência dessas atividades. Na história, o que realmente se passou foi uma alternância entre momentos de estagnação, progresso e esquecimento. Mas não há como negar que a cerca de duzentos anos o conhecimento científico e técnico vivenciam notável progresso nos termos referidos. Do progresso dessas esferas particulares, passou-se para a afirmação do progresso geral. Como é possível essa passagem? Merquior responde: o progresso dessas atividades gerou a revolução industrial; por sua vez, a sociedade industrial institucionalizou e interiorizou o progresso. Por isso, Merquior compreende que a sociedade industrial é o tipo de organização social onde se localiza “o habitat histórico da mudança geral para melhor” (Merquior, 1982a).

O modo como Merquior encara o progresso é devedor de Ernest Gellner e sua teoria da Transição, que diz respeito ao “impacto social, moral e intelectual da *industrialização* em larga escala” (idem, 2019, p.71, *italico no original*). Uma das serventias da noção de progresso é “situar, no tempo, as diversidades históricas” (Aron, *op. cit.*, p.58) e, assim, prestar alguma validação ao tipo histórico da sociedade em questão. O ser humano moderno, ao se livrar das justificativas extramundanas, desenvolveu, com relação a história, três espécies de teoria do progresso, segundo Gellner. A visão episódica do progresso discerne um evento divisor de águas, como a formulação política hipotética do Contrato Social ou a passagem do reino da superstição para o reino da razão, que separaria o bem e o mal, servindo de mito fundador da ordem social, agora presente do essencial que antes lhe era ausente. Em contrapartida, a visão evolucionista do progresso se dota de maior senso histórico e agudez quanto a complexidade social ao rejeitar não só a condensação do sentido da história em um único evento bem como a concepção da sociedade conforme um artefato pré-social de homens caracterizados como já socializados. A concepção evolucionista identifica o progresso como um processo permanente e contínuo no qual a estrutura social é suscetível de inúmeras transformações, sendo, o importante, as regras e critérios dessas transformações, servindo como chave para todo o desenvolvimento. (Gellner, 1964, 1974; Merquior, 1981a).

A terceira espécie de teoria do progresso é chamada neo-episódica e tem como particularidade a redução do escopo da preocupação evolucionista quanto as questões de desenvolvimento e crescimento, mas “ressalta o salto civilizacional que houve entre os séculos XIX e XX com o advento do industrialismo” (Felipe, 2019, p.257). Por ter seu foco no presente de mudança, e não no longo prazo, retoma certa perspectiva histórica episódica, pois não se vê

como um simples estágio de um endógeno e contínuo crescimento ascendente da história da humanidade, mas como um episódio concreto, que realmente aconteceu, acontece e pode ser investigado. Ainda assim, não perde de vista as contribuições da perspectiva evolucionista, pois não deixa de lado a complexidade social nem a ideia de processo acumulativo que parece apontar para alguma direção. O que a perspectiva neo-episódica faz é reformular a tentativa de capturar e entender o fluxo geral das coisas truncando seu ímpeto megalomaniaco, qual seja, escatológico, para postular o problema mais específico que “consiste em tentar compreender o padrão, as precondições, as implicações, as opções, dessa transformação social básica que fez nosso mundo e que é irreversível” (Gellner, 1974, p.202, tradução minha). Em outras palavras, é entender essa transformação com as peculiaridades e complexidades que a faz ser extremamente excepcional e não mais uma mudança que atua, como todas as outras dentro da explicação evolucionista, a partir de um mesmo motor histórico a elevar a sociedade através dos estágios de desenvolvimento. Afinal, a transformação social básica referida – o industrialismo – é responsável pela “mais vasta e profunda alteração da cultura humana desde o advento da era neolítica” (Merquior, 1982a, p.22)

José Guilherme Merquior ainda aborda essa perspectiva neo-episódica como uma possibilidade de resgatar a legitimidade intelectual da filosofia da história, que passou a ser vista como “mera elucubração especulativa “espúria”” (idem, 1988, p.24, tradução minha) ao ser reduzida à doutrina das leis históricas. Foi esse movimento de redução que fez Karl Popper e a isso chamou historicismo. Mas Merquior argumenta que o historicismo não precisa ser equacionado com as suposições determinísticas das leis históricas, pois é antes uma teoria do sentido da história, o que não significa ser uma teoria daquelas leis. É possível, sim, encontrar valor e sentido na história sem que para isso se exija uma demonstração de uma necessidade histórica abrangente em sentido causal. “Não é preciso acreditar, como os marxistas, que a história tem um Sentido para achar que ela tem sentido” (idem, 1981b, p.135) afirma Merquior, que julga ser o tipo de perspectiva historicista que geralmente se critica “uma meia caricatura ou, no mínimo, uma forma possível de historicismo”¹⁰ (idem, 1988, p.25, tradução minha).

Essas ponderações não sendo frisadas abriram caminho para uma repulsa a historicidade no pensamento ocidental. Um dos casos que Merquior aponta é o do próprio marxismo, que, pensado politicamente para mover a história através das suas leis, foi

¹⁰ No entendimento de Merquior, filosofia da história é uma espécie do gênero ‘teoria da história’ e que não precisa estar enquadrada em moldura soteriológica. Para o caso de teodiceia histórica há o conceito de historiosofia: “a justificação da história em nome de uma lógica das épocas e dos acontecimentos conducente a um estado final de felicidade humana” (Merquior, 2019, p.55).

progressivamente liquidando o determinismo presente no materialismo histórico na medida que a realidade fazia pouco caso do projetado pela teoria. Por sua vez, a teoria foi, aos poucos, deixando de fazer referência a uma base social, esquivando-se da análise das realidades sociais e tendências históricas, principalmente em nível econômico, social e político. Reduzido a mero teorismo, o corpo de ideias cunhado de marxismo ocidental toma gosto não por produzir conhecimento objetivo para melhorar a compreensão de uma situação histórica, mas por produzir o estado de ânimo de uma revolta moral a substituir aquela revolução social desmentida pelo processo histórico (idem, 2018). Sem o senso de história, segundo Merquior, se esvai o oxigênio da explicação dos fatos sociais (idem, 1981b, p.135); e ao marxismo que nega os determinismos infra-estruturais - o materialismo da história enquanto ciência - a falta de embasamento histórico-sociológico o leva a abraçar o irracionalismo.

Seria justamente um foco na consciência histórica que, para Merquior (1988), haveria possibilidade para uma reabilitação da dignidade do historicismo a partir da identificação de elementos para-historicistas na estrutura dessa própria consciência - ela que apreende a si mesma na medida que entende o passado através da pesquisa. Assim dizendo, significa que ela é ciente de sua própria historicidade. À vista disso, experimentar uma consciência da história significa reconhecer o passado como um vetor do moderno, quer dizer, o ser humano moderno se compreende tendo ajuda de elementos do historicismo presentes nesses vetores que dão sentido histórico ao tipo de cultura da qual ele é produto. É nesse movimento de discernimento retrospectivo, continua Merquior, que se encontra auxílio para se aprimorar o significado da evolução real dos padrões civilizatórios – em outros termos, na interpretação que aqui se faz, observando a consolidação relativa a condutas sociais que se expressam, geralmente, em instituições. É também neste movimento, diz ele, que o historicismo expõe sua principal vantagem: relacionar o significado do passado, a consolidação das ditas condutas sociais, com as preocupações vitais do presente. Ou por outra, jogar luz sobre o passado não é para prejudicar escolhas, é no intuito de ajudar na compreensão das opções que se apresentam disponíveis no presente.

Explicar o itinerário até a civilização industrial pela ótica apresentada, como compreende Merquior, consideraria um episódio específico, um evento, para o salto ao progresso. Uma configuração sociocultural particular conformaria “um processo contingente, nascido de uma constelação única de causas distintas, cada uma com sua própria lógica evolutiva” (idem, 1982a, p.29). Fatores que podem ser considerados isoladamente e que são de origens históricas diversas combinam-se a servir de leito para expansão capitalista e formação

da economia moderna baseada na indústria¹¹. Isso, concomitante com o avanço do saber e da técnica, acarretou a inversão da relação entre mundo e conhecimento: se antes o conhecimento era parte do mundo, a união entre ciência e indústria fez como se o mundo se tornasse parte do conhecimento, a fazer e refazer os seres humanos na medida que esse mundo é produzido via conhecimento (ibidem, p.18). Dessa forma, o ser humano moderno foi capaz de manifestar seus inventos e empreendimentos com vistas ao máximo de domínio possível sobre a natureza e o bem estar individual e coletivo.

O descrito deixa evidente a consideração de Merquior pelo “caráter contingente da mudança social” (ibidem, p.33). Não deixa tão evidente assim, alguém poderia assinalar, que a mudança social não obedece a uma lógica endógena de transformação. Mas, ora, o que dizer, então, da difusão do industrialismo pelo globo? Todas essas unidades políticas industriais adquiriram essa característica porque os fatores que a ela levam são de igual configuração sociocultural a aquela na qual o industrialismo aflorou como que por acidente? Por certo que não. É impossível ignorar, Merquior dirá, que a maior parte da mudança social obedece a uma lógica exógena: a lógica da difusão dos traços culturais, da pluralidade de histórias, histórias heterogêneas que sintetizam-se em mudanças quando postas em diálogo umas com as outras e que, a seu modo, enfrentam a transição em direção a uma sociedade industrial se assim desejam os seus membros (ibidem).

Esse é um outro ponto que se depreende: não há nenhuma evidência realmente necessitarista referente ao progresso humano, isto é, que ele se manifesta como um desígnio da natureza. Considerando a difusão do industrialismo por efeito demonstração e o desejo de emulação daqueles que optam por saltar a realidade do progresso, esse é melhor entendido como uma escolha. Todavia, mesmo não sendo um imperativo da história, o salto pode ser visto como inevitável, uma necessidade, quando se torna óbvio ao ser humano que mitigar boa parte das dificuldades de uma vida miserável é factível (Gellner, 1964). Aqui se tem pitada de historicismo sem rigidez necessitarista: o sentido da história se mostra como hipótese relativamente clara de realização desde que o ser humano opte pelo conforto assim que a

¹¹ No caso europeu, Merquior acompanha Max Weber e indica a grande força causal de variáveis vindas do mundo antigo (direito romano na proteção da propriedade), da Idade Média (o aumento do comércio), da Renascença (o volume de circulação monetária) e da Reforma (ética protestante), cf. Merquior, 1982a, p.30. Todas essas variáveis com origens diversas são vistas, portanto, como vetores do moderno. São modos de conduta que se estabeleceram lentamente, formando tradições e instituições, e que contribuíram, ao seu modo, para transformação e invenção de novas condutas. Por exemplo, se o capitalismo moderno é baseado na propriedade privada, uma parte que lhe é fundamental deve-se a longa consolidação de uma genética do mundo antigo. Daí a indagação: poderia o mesmo capitalismo moderno existir sem a ocorrência desse vetor? É essa consciência da historicidade que Merquior clama, um entendimento historicista de que alguns fenômenos na história humana devem sua existência a um outro fenômeno que emergiu anteriormente sem o qual não poderia proceder.

identidade dos meios que levam a este fim se torne manifesta. É isso que se vê no fenômeno de difusão do industrialismo, uma espécie de tendência global e sem volta, pois as sociedades podem escolher a condição industrial a partir de uma situação pré-industrial, mas não o contrário – e isso é o que torna a transição em direção a esta condição o evento dominante de uma era bem como sublinha o industrialismo como o horizonte da teoria social (Merquior, 1981a).

Ainda que seja uma escolha, Merquior enfatizará que o progresso não é resultado de um planejamento premeditado. Não foi via planejamento a ocorrência combinatória que ergueu o industrialismo; progresso não executa um plano racional global. A realidade é que o progresso ocorre menos por controle e direção da conduta social e mais pelos indivíduos buscando, através das próprias escolhas, os fins de satisfação das próprias necessidades. Nesse rumo, os indivíduos fazem uso de conhecimento disperso na sociedade, “de modo mais irrefletido que deliberativo”; conhecimento que, em grande parte, é “prático e implícito, adquirido por e na experiência que é viver” (Merquior, 1982a, p.35-36). Isso sugere que a conduta social utiliza como recurso tradições e costumes pertencentes ao ordinário da vida, donde se vê que uma crítica ao racionalismo anteriormente abordado tem motivo de existir. Diz Oakeshott, por exemplo, ao criticar o racionalismo moderno, que uma conduta social não é governada exclusivamente por um propósito deliberado decidido de modo antecipado ao início da atividade e, assim sendo, seleciona os meios que serão empregados no intuito de realizar esse fim. Decidir certos fins faz parte do próprio processo da prática de uma atividade qualquer: eles são estipulados enquanto se pratica a atividade e não de modo independente, o mesmo ocorrendo em relação a maneira pela qual esses fins serão realizados. Isso pela razão de que a mente, para Oakeshott, não é instrumento neutro e insulado a produzir crenças, ideias e conhecimento, mas também ela é resultado do processo de uma própria atividade concreta, como no caso de que se aprende um idioma praticando o idioma e não com um manual. A atividade mental a respeito de proposições abstratas sobre conduta é resultado de reflexão sobre a conduta, análise subsequente. Dito de outro modo, a mente não tem existência apartada das distinções entre o conhecimento e a atividade. (Oakeshott, 1962b). Merquior alinha-se a essa crítica ao pontuar que: “o fato de [que] a mente humana é fonte da cultura só contém metade da verdade [...] a própria mente é produto da cultura e sua evolução – da cultura da espécie como um todo, ou *civilização*. Em certo sentido, a mente parece feita muito mais para *absorver* cultura do que para projetá-la” (Merquior, 1982a, p.35, itálicos no original). O conhecimento encontra-se, então, parcialmente disponível nos indivíduos, que o recebem e dão importância relativa quanto aquilo que almejam de forma superior do que um planejamento central externo a ditar

suas condutas, pois, por estar em contato direto com o problema, tem mais chances de melhor saber alocar os recursos adequados para solucioná-lo (Hayek, 1945).

Há um porém. Na sociedade industrial a “experiência que é viver” constitui experiência profundamente distinta do que se tinha conhecimento da vivência humana até então. O que se surpreende desse tipo de sociedade no comparativo com outras, destaca Merquior, é que ela é uma organização social vocacionada para a mudança contínua. Essa propensão está intimamente ligada a economia ter se tornado “dimensão essencial do progresso” visto que é ela que provê o excedente através do qual os benefícios sociais são sustentados e aprimorados para o progresso geral da sociedade. Bem entendido, é isso que significa institucionalizar e interiorizar o progresso. Quando o avanço da ciência permite cada vez mais o assenhoreamento do reino físico, as oportunidades para a atividade transformadora da indústria se multiplicam exponencialmente ampliando novas fontes de lucro e empreendimento. A aliança entre ciência e economia é mediada pela inovação tecnológica, sempre recorrente a cada desimpedimento conquistado pelo desenvolvimento científico a favorecer ganhos de eficiência cada vez maiores no domínio humano sobre a natureza e o bem-estar individual e coletivo. Essa aliança é compreendida pela sociologia através do conceito de ação instrumental, a saber, aquela ação dirigida para utilização dos meios mais proveitosos a contribuir para a maximização de um objetivo e se traduz no princípio estruturante da sociedade moderna que é a divisão social do trabalho: “Divisão do trabalho significa maior eficiência, e maior eficiência não é senão outro nome para o culto da ação instrumental, cuja saliência, através da sociedade, racionaliza a cultura” (Merquior, 1982a, p.45). O racionalismo é, então, traço constitutivo da sociedade de tipo industrial, pois o homem, tornado animal industrial, manifesta sua essência na capacidade de aproveitar e contribuir para essa espécie de ordem social.

2.3. O RELACIONAMENTO ENTRE RACIONALISMO E TRADIÇÃO

Retome-se o que já se insinuou a respeito da posição do conhecimento no mundo moderno: é como se ele produzisse o mundo graças ao avanço da ciência e da técnica a fim de domar aquelas forças que pareciam fora de alcance humano. Esse movimento impulsionou a revolução industrial e, porque o industrialismo nunca para de se expandir e continua a se intensificar mesmo onde já se consolidou, o modo do conhecimento moderno não só permaneceu no seu papel de conduzir o mundo como foi requisitado a também se intensificar em sua postura (ibidem) - um processo de retroalimentação no qual o conhecimento figura tanto como origem quanto como resultado da organização social baseada na indústria. Em certo

sentido, é o próprio conhecimento o responsável pela demolição da velha ordem e instauração da incerteza, característica da constante mudança, compondo-se entre dúvidas, corroborações e reavaliações. Esse conhecimento, como principal agente de transformação, é o conhecimento abstrato e explícito, expresso pela ciência moderna e seu racionalismo. É, por conseguinte, o que afirma Gellner (1964): a ciência sendo a forma de cognição característica da sociedade industrial.

Ao tratar dos reclames de José Guilherme Merquior por rigor e objetividade no âmbito do conhecimento, Kaio Felipe argumenta que o diplomata adere a redefinição sociológica da filosofia operada por Ernest Gellner (Felipe, 2019). Essa redefinição é o reconhecimento de que a situação de transição para um mundo industrial ocupa posição central no pensamento filosófico moderno desde que o principal efeito que um cenário como esse provoca – a dúvida por conta da perda de uma identidade estável – pode ser visto mesmo como o princípio de todo o filosofar, quer dizer, o ato de estabelecer um critério geral de orientação. A perda da estabilidade de uma ordem social e a consciência generalizada da mudança indica que a tradição, segundo Gellner, perdeu seu poder de guia seguro, dela não se pode esperar muita coisa. Uma conclusão como essa é bastante lógica: tradições respondem por estabilidade e, no fundo, são as próprias tradições que são postas em xeque diante das demandas de uma situação de transição, pois suas normas fazem referência a um mundo que passa ter dificuldade de nelas se legitimar na medida em que o processo de mudança deixa em exposição problemas gerais cruciais. Quando o conhecimento passa a ter como função ser um instrumento para lidar com questões específicas e um meio para descobrir o que ainda é desconhecido, conhecimento e ciência deixam de ser estabilizadores de sociedade (Musil, 2001, p.159). Para Merquior, a reflexão sobre a validade dos arranjos sociais iniciada pelos iluministas é a despedida de uma época de reverência acrítica para com as tradições sociais por conta da admissão da existência dos problemas sociais: “males e deficiências provenientes de instituições criadas pelo homem, e, por isso mesmo, reformáveis através da intervenção da razão crítica” (Merquior, 1990a, p.12) Justamente por isso, procura-se outra orientação que possa servir de guia genuíno para o enfrentamento do caos da transição que é ser e, ao mesmo tempo, não ser, o que seria um dos motivos da filosofia moderna tratar tão amplamente sobre conhecimento. A ironia nisso tudo é que a própria condição de ambiguidade, por definição, trava a possibilidade de achar um ponto de partida que possa ser efetivamente seguro, pois a transição do pré-industrial ao industrial “não conduz de uma a outra certeza, e sim do certo para o mar alto da dúvida constantemente reaberta” (idem, 2019, p.72). Nada está isento de questionamento na transição, daí que adotar uma posição que assuma o espírito de incerteza que lhe é característico se mostra mais

compatível com a realidade correspondente, pois se valoriza a dúvida, deixando o caminho aberto para a busca de uma verdade que devolva a estabilidade perdida.

Nesse ponto a postura racionalista que aqui se descreve, e que Merquior adota, difere da introdutoriamente apresentada já que ali se dizia da necessidade de uma certeza para fundamentar a cognição adequadamente. Ao contrário, os moldes do racionalismo que influencia Merquior em sua fase madura¹² trata o conhecimento como externo e objetivo: “Ninguém, é certo, pode ser legitimamente considerado “dono da verdade” – *exceto a própria realidade*, o princípio perfeitamente *objetivo* do conhecimento real” (idem, 1981, p.32, itálico no original). Por isso, não caberia a denúncia irracionalista que ataca um suposto dogmatismo da certeza científica, pois, depois da teoria popperiana da falseabilidade, conhecimento objetivo e certeza inabalável não poderiam mais caminhar de mãos dadas em razão de “a natureza ativa do conhecer” se verificar num “perpétuo ensaio-e-erro, caracterizada pela testabilidade, e não por uma impossível certeza, de suas teorias” (idem, 2019, p.19-20). Se o procedimento cognitivo estipulado é capaz de resistir aos “critérios rigorosos de observância lógica e veracidade empírica” (idem, 1981b, p.32) que requer a análise científica, então é capaz que ele preste esclarecimento a questões relevantes. Não sendo possível isso, que o esforço passe por novos ajustes em suas premissas para uma nova formulação de assertiva clara e concisa posta para posterior exame crítico e corroboração empírica.

Aquela postura racionalista apresentada comumente recai no que poderia chamar de cientificismo. Ela é o que Merquior acusa de ser “o imperialismo ideológico da ciência”, que “não é científico”, pois dela não é produto, sendo, em realidade, “uma perversão da metafísica” (ibidem, p.33). Cientificismo denota a atitude que tende a prescrever o método científico naturalista a toda e qualquer forma de saber e atividade. Especificamente no campo da política, aquela postura racionalista recai mesmo na vanguarda política, melhor expressa na originalidade de Lênin, que transformou aquilo que era chamado socialismo científico em uma gnose a serviço do Partido revolucionário. Pelo racionalismo político ter definido o fim da atividade política a ser alcançado como uma verdade histórica, o Partido revolucionário,

¹² O que aqui se chama de “fase madura”, acompanhando Cláudio Ribeiro (2019), refere-se as obras de José Guilherme Merquior de 1979 em diante, escopo principal dessa dissertação, ou seja, quando sua percepção positiva da modernidade é abraçada firmemente e seus textos de caráter mais político-social proliferam. Mesmo antes, embora flertasse com autores que mais tarde ganharia dele a pecha de irracionalistas, Merquior já se considerava um racionalista, como se lê no início de sua primeira obra *Razão do Poema*: “Doa a quem doer, permaneço um racionalista – embora firmemente convencido de que o único racionalismo consequente é o que se propõe, não a violentar o mundo em nome de seus esquemas, mas a apreender em seus conceitos, sem nunca render-se ao ininteligível, sem jamais declarar o inefável, a essência de toda a realidade, ainda a mais esquiva, mais obscura e mais contraditória. Somente as almas cândidas, os cegos voluntários e os contempladores do próprio umbigo não percebem e não aprovam a virilidade desta Razão” (Merquior, 2013, p.19-20).

administrador do conhecimento que ganhou ares de evangelho, justifica suas ações por meio dos ideais e intenções que dizem representar sem assumir responsabilidade pelos seus resultados efetivos, pois se vê objetivamente como inocente em qualquer deformação política que possa vir a ocasionar (ibidem, p.37-43).

Manifestações desse tipo no campo da política encontraram reações anti-racionalistas as quais consideram um peso explicativo às tradições e costumes ao tratar sobre o progresso e a própria atividade política. Grosso modo, explica Karl Popper, pode ser chamado racionalista aquele que tem como atitude uma desconfiança com relação a tradições, pois tem como predisposição desafiá-las e criticá-las. A mente do racionalista prega a independência de si mesma, faz o julgamento dos alvos do seu raciocínio sem fazer uso de influência externa, especialmente de qualquer tradição, porque só reconhece como autoridade o uso da razão. O crítico do racionalismo perceberá essa desconfiança mais como uma hostilidade – e não faltará exemplo para corroborar sua percepção, sendo 1789 um marco nesse quesito. Foi contra a Revolução Francesa e seus excessos racionalistas que Edmund Burke exaltou o poder da tradição frente a atitude dos revolucionários de destruir para posteriormente criar, a partir do zero, novas práticas e costumes e instituições ao invés da dedicação de aperfeiçoar o já existente¹³ (Popper, 1963). Para os anti-racionalistas no campo da política, a tradição é usada como um conceito político e moral avaliativo, legitimador de práticas sociais, além de fornecer guia imanente para como alguém deve se comportar visto que consideram que as doutrinas abstratas e a razão são inerentemente destrutivas em seus efeitos sobre a ordem social (Bevir, 2000).

Tradição é uma noção que pode ser compreendida tanto como um processo de transmissão de uma geração para outra assim como algo, seja costume ou modo de pensar, que persiste ao longo do tempo (Graburn, 2000). De modo semelhante, também serve para indicar a importância de contextos históricos e sociais para um entendimento apropriado de práticas e ações particulares (Bevir, op. cit.). A consciência de uma tradição se expressa quando o processo de transmissão, antes uma naturalidade, imutável, irrefletida e incontestada, se encontra com a ameaça de sua descontinuidade. Quando a ciência e o racionalismo tomaram para si as rédeas do conhecimento a fim de reorganizar a sociedade com vistas ao benefício geral, a consciência de uma tradição apareceu como obstáculo, assim decretou a teoria social evolutiva, definindo tradição como algo ultrapassado e oposto ao progresso: o atraso.

¹³ Segundo José Guilherme Merquior, por exemplo, antes da originalidade de Lênin, isto é, o gnosticismo político, os jacobinos já se consideravam como vanguardas políticas, cf. MERQUIOR, 1981b, p.38.

Há teóricos com críticas ao racionalismo, contudo, que não partilham dessa relação entre tradição e atraso. Friederich Hayek é um dos pensadores que acredita na superioridade da tradição em relação as pretensões da razão. Na perspectiva desse austríaco, segundo O’Hear, o ser humano deve se submeter a regras e práticas ainda que não saiba avaliar seus efeitos ou a conveniência deles, pois seria impossível existir vida social se, ao pano de fundo, não houvesse suposições inquestionáveis e compartilhadas. Essas suposições são sapiências do tempo decorrido que, por um processo seletivo evolucionário, nos foram oferecidas como herança. A razão não seria capaz de avaliar seus efeitos ou mesmo a conveniência deles, pois nem um agregado de muitas mentes poderia ser capaz de dar crivo para todo esse conhecimento acumulado e a multiplicidade das suas consequências a se difundir, ainda com o agravante de nelas se incluir reações não previstas daqueles que são atingidos por elas. A concepção evolucionista em Hayek diz que aquelas regras e práticas que prevalecem no desenvolvimento assim o fazem por desbancar regras e práticas concorrentes, embora, já que não seria realmente possível saber, não se possa cravar se a prevalência é por conta delas em si ou se é apesar delas. Todo esse raciocínio parte de uma epistemologia que tem em seu cerne a defesa da impossibilidade do planejamento referente ao progresso e da ação de uma mão invisível a selecionar os valores mais exitosos que contribuiram para a conformação de uma sociedade na qual seus princípios e instituições sustentam um sistema de mercado (O’Hear, 1992). É que a instituição posta como tradicional que Hayek reverencia é o próprio mercado, instituição de aptidão para tratar incerteza e novidade, e cara ao próprio progresso. Segundo Merquior, a perspectiva filosófica desse economista é um historicismo de caráter evolucionista a partir de um argumento econômico em problemática confluência com o tema propriamente conservador da sabedoria inerente das tradições e instituições que persistem no tempo. Nessa combinação, Hayek ainda acrescentaria uma espécie de *leitmotiv* que, supõe o diplomata brasileiro, faz parte da história do pensamento austríaco: o tema da harmonia universal realizada misteriosamente por meios não intencionais - não importa a vontade inicial, o resultado final será sempre inesperadamente cândido (Merquior, 1991b), causa pela qual Hayek alertaria com frequência contra a mudança de regras e princípios, especialmente quando feitas em bases puramente racionalistas como se sugere aquelas em prol da “miragem da justiça social”.

Outro pensador que concede bastante peso a tradição na articulação de seus pensamentos é o já citado Michael Oakeshott. Ele considera que o novo é insignificante em relação ao todo e que a maior parte do que o ser humano tem é uma herança que não deve ser vista como um fardo, mas algo a se desfrutar (Oakeshott, 1962a, p.112-113). Já se deixou registrado aqui que esse filósofo britânico não coaduna com a lógica de traçar meios e fins de

modo externo a uma atividade, pois é no exercício da própria atividade que os fins se revelam assim como os meios para que esses fins possam ser realizados. Isso vale para qualquer atividade, inclusive a atividade política. Para Oakeshott, o terreno da política, enquanto atividade autônoma, é o campo do conhecimento prático, tradicional, por excelência, embora reconheça que exista espaço para o exercício do conhecimento técnico, especialidade do racionalista. Mas o exercício do conhecimento técnico na política é derivativo, uma condensação abstrata de um conhecimento que não pode ser ensinado nem aprendido, apenas comunicado e adquirido, pois o exercício político diz respeito a uma tradição de comportamento, e essa se obtém através do hábito, enquanto educação inconsciente (idem, 2016). A atividade política em si é o reconhecimento dessa tradição de comportamento político possuído por um grupo de pessoas na participação dos arranjos gerais que compõem a comunidade. É dessa tradição de comportamento entre os membros que brota a atividade política. Ela consiste em explorar e perseguir as insinuações, as dicas e pistas, contidas nos arranjos existentes para se fazer pequenas mudanças em suas incoerências no decorrer do tempo, preservando um sentido de continuidade e ritmo, tendo por orientação uma simpatia não plenamente aparente que anima os próprios arranjos. A atividade política nada mais é que uma conversa entre pessoas unidas pela história e tradição para expor convincentemente essa simpatia quando não seguida, não concedendo propósito ulterior algum externo para tradições e instituições. É que, para Oakeshott, a atividade política não tem realmente ponto de partida nem fim determinado, de modo que uma educação política deveria eliminar ilusões de algum destino a ser alcançado ou de algum fio de progresso a ser percorrido. A atividade política não deve ser vista verdadeiramente como uma atividade para se fazer coisas. (idem, 1962a).

A política racionalista expõe uma tradição de comportamento político de modo sumário como ideologia: um sistema de ideias que fornece um fim formulado a ser perseguido. Ou simplesmente a inventa a partir de um entendimento particular do que seria a política. O racionalismo na política faz movimento contrário ao exposto no parágrafo anterior, pois começa seu entendimento da atividade política a partir de uma ideologia e negligencia a necessidade de compreender a tradição de comportamento político atual. Desse ponto de vista, o racionalista visualiza os arranjos da sociedade como somente engrenagens de um maquinário, tomando para si a postura de engenheiro que concebe a política como atividade que lida com uma “eterna sucessão de problemas e crises” no lugar da crítica ao hábito político. A sua disposição mental de contornos gnósticos, de acordo com Oakeshott, “não reconhece mudança, a não ser que ela tenha sido induzida de maneira autoconsciente, e por conseguinte, ele cai facilmente no erro de identificar o costumeiro e o tradicional como algo imóvel” e, por essa razão, empecilho que

deve ser destruído, pois “sempre prefere a invenção de um novo aparato ao uso de um expediente corrente já testado”. Em sua mente, reter ou aperfeiçoar uma tradição parece estar fora de cogitação (idem, 2016, p.11).

Ambas as perspectivas acima partem de pensadores que parecem sugerir a impossibilidade de o tema da tradição ser tratado por algum tipo de teoria racional. O uso do tema por eles é do modo como Bevir diz que os conservadores geralmente recorrem: como conceito anti-teórico empregado para questionar o papel de doutrina e razão dentro da vida social (Bever, 2000). Mas a questão pode ser discorrida de maneira racional, e assim o faz Karl Popper.

Não é difícil perceber que Popper reconhece que uma tradição oferece um pano de fundo sem o qual o indivíduo se encontraria perdido. Se admite muito facilmente que as ações dos seres humanos geram consequências indesejadas e imprevistas e que as ciências sociais tem como tarefa dar respostas as razões pelas quais tal espécie de consequências surge. É enfatizando essa “dura verdade sociológica” que José Guilherme Merquior inicia as “perspectivas filosóficas” de seu “argumento liberal”, rejeitando os teóricos “humanistas” que queriam fazer de Giambattista Vico um pensador que separava ciência e saber histórico, quer dizer, que a história, sob o ponto de vista humano, não requeria a compreensão feita a partir de análises de possíveis determinismos causais já que bastaria a compreensão da intenção do agente para apreender o sentido da ação social. Pelo contrário, argumenta Merquior, o italiano havia deixado explícito que a história se produz dos resultados inintencionais das ações humanas e, por esse motivo, era necessária a mediação da “pesquisa de forças intervenientes, que raramente se limitam a refletir os propósitos dos agentes” (Merquior, 2019, p.14-17)

Essa “dura verdade sociológica” é, muito provavelmente, a causa do surgimento de tradições em geral. É difícil criar tradições que persistam de maneira consciente, enquanto não parece ser incomum que irrompam sem intenção. As tradições são passadas adiante ao fornecer algum grau de previsibilidade no ambiente social no qual o indivíduo está inserido, pois a vida social requer alguma estabilidade sobre a qual os seres humanos podem operar e, quem sabe, criticar e modificar. A reflexão de Popper diz que as tradições teriam como função a tentativa de resolver o mesmo problema que as teorias das ciências sociais tem que lidar: o problema da incerteza proveniente das consequências desconhecidas das próprias ações humanas. O problema da incerteza pode ser visto como fundamento pelo qual se pode explicar um pouco a forte intolerância que conservadores e, principalmente, tradicionalistas desenvolvem quanto a mudanças e irregularidades sociais, donde o medo do incerto leva a se submeter de modo irracional a tradição enquanto um imperativo (Popper,1963).

Diante da tradição, há duas posturas que Karl Popper julga possível. Uma delas é a sua aceitação acrítica, muitas vezes por nem mesmo saber de que se acha sob sua influência. A outra atitude face a tradição é a atitude crítica e que irá resultar na aceitação ou rejeição, talvez compromisso, com a tradição relacionada. Essa atitude corresponde a conhecer e a entender a tradição a fundo, deixa-la sob a luz para enxergar a razão, de modo geral, do que pode ser sua função e o seu sentido de existir. Assim, uma abordagem racional da tradição consistiria na análise de instituições, no exame dos seus modos de funcionamento e o juízo a respeito dessas instituições e políticas de acordo com seus propósitos intencionados e suas consequências não intencionadas (O’Hear, 1992).

Isso posto, o racionalista, e por vezes ele não percebe, não pode começar do zero. Se fosse esse o caso, se estaria como no início dos tempos após qualquer morte¹⁴. Um indivíduo está sempre relacionado a uma herança social e nela as tradições cuidam de fornecer o conjunto de crenças, princípios e práticas através do qual o indivíduo dará sentido as experiências, e sobre o qual as experiências poderão gerar outro conjunto de crenças, princípio e práticas. As tradições servem, dessa maneira, como limites do nosso agir e pensar por preparar previamente um contexto de crenças. Mas isso não implica considera-las como sistemas fechados que determinam o indivíduo, e, sim, contextos que o influenciam, pois, como mencionado, as próprias tradições também podem ser resultado das consequências não previstas da agência humana. A dependência que os indivíduos tem dos seus contextos sociais para as suas crenças e ações não decidem a natureza dessas crenças e ações (Bevir, 2000).

José Guilherme Merquior admite que o pessimismo antropológico que acomete conservadores é justificado: “evita encarar a política, e as mudanças sociais por ela suscitáveis, como panaceia” visto que ela “nunca pode resolver tudo, porque o problema humano não é apenas social”. Todavia, enquanto liberal, o foco do pessimismo de Merquior (2019, p.86) é menos no ser humano propriamente dito, mais quanto à psicologia do poder – a suscetibilidade do ser humano usufruir de poder desmedido e ser corrompido durante o seu exercício. Tendo isso em vista, a racionalidade crítica de Merquior (1981b, p.28) respeita tradições, mas não se habilita em sacralizar a Ordem, tendência presente nessas concepções de Hayek e Oakeshott quanto ao status quo e a autoridade. A excessiva confiança na ciência da evolução como tradição por parte de Hayek deveria acolher instituições há muito existentes, mas que esse economista austríaco vilipendia, como o controle de renda e preços ou a taxação progressiva

¹⁴ Karl Popper não deixa de apontar a ironia presente na atitude racionalista que não se percebe como componente de uma tradição, a própria tradição racionalista, que pode ser remontada aos antigos gregos e se refere a um modo específico de abordar um conjunto de conhecimento.

(idem, 2014, p.231-232). Quanto a Oakeshott, a crítica de Gellner vem a calhar: a visão da política expressa por Oakeshott pouco acrescenta quanto a transformação fundamental que corresponde a experiência política moderna, que é a ciência e a industrialização; mais que isso, deixa de aceitar a evidente manifestação quanto a política atual ser a transição da certeza da pobreza, insegurança e possibilidade de tirania, para um cenário que contém quase certeza de afluência e, no mínimo, a possibilidade razoável de segurança e liberdade; como corolário, não engole a difusão do racionalismo que essa transição necessita, a predominância de uma participação ativa do conhecimento abstrato, origem e produto da transição, mais do que as respostas de uma tradição para repetições de situações e problemas que a formaram. Acatar essas verdades manifestas não resulta forçosamente em expectativas milenaristas ou atitudes voluntaristas, que é o fundo da crítica conservadora expressa em autores como Hayek e Oakeshott e para a qual Merquior tem pendor. Enquanto liberal, Merquior era realista: preferia trabalhar através das instituições existentes do que apostar em descontinuidades absolutas, não por tê-las idealizadas, mas por ser, na maioria das vezes, uma ação mais efetiva (Gellner, 1996).

É nesse sentido que deve ser absorvido aqui o comentário de Merquior a respeito do conservadorismo desses autores: “a concepção da própria política, mais do que a visão do homem e dos costumes, que se mostra deslocada com relação ao moderno” (idem, 1985, p.42). Em ambos, a política acaba em insistência nomocrática “demais unilateral” para a prática da atividade política na democracia industrial¹⁵. O que Merquior diz sobre Aron também é de validade recíproca e reflete a visão do que seria a política moderna: “aceita a necessidade de uma nomocracia em forma de “rule of law”; mas [...] não poderia se contentar com um nomocratismo estranho demais, senão hostil, aos deveres sociais e às tarefas econômicas do Estado contemporâneo” (ibidem), que trabalham com certo grau de engenharia social.

Tendo em consideração que o progresso está historicamente situado na sociedade industrial, que a transição para esse tipo de sociedade é uma escolha e que tal escolha provoca imensa descontinuidade na produção, no pensamento e na organização social, a política racionalista e a engenharia social que a acompanha é inevitável. Mas ela não precisa ser “uma recusa generalizada dos costumes”, pois, na visão de Merquior, não “devemos conceber o progresso como um abandono sistemático do passado” visto que o critério decisivo do desenvolvimento se encontra antes na “ampliação da *gama de opções* disponíveis numa dada sociedade” (idem, 1982a, p.27, grifo no original). A epistemologia política liberal e moderna

¹⁵ Especificamente em relação a Hayek, José Guilherme questiona “se evolução é *seleção*, porque tanto barulho a respeito de experimentos sociais que, segundo essa teoria, serão de qualquer forma abandonados?” (Merquior, 2014, p.232).

ancorada no empirismo, ou seja, disposta a submeter a autoridade e a ordem ao teste da experiência, obedece a tradição racionalista crítica que Popper expõe. Assim como o progresso na ciência depende de haver um enquadramento de teorias científicas a disposição, o progresso social ocorre de modo que o criticismo e o melhoramento social devem ter como referência um enquadramento de tradições sociais, pois não há sentido no vácuo social. A verdadeira atitude racional não estaria em rejeitar tradições, mas trata-las de modo crítico. Reformadores sociais efetivos operam sobre o que já existe e buscam aperfeiçoar esse existente, não reconstruir o todo.

2.4. A IDEIA DEMOCRÁTICA

Por fim, um último ponto a abordar para entender progresso na concepção de José Guilherme Merquior: a relação do industrialismo com a ideia democrática (ibidem, p.19-23). Esse relacionamento se dá por conta daquilo que Merquior vê como “o maior significado social do ingresso no industrialismo”. Trata-se da mobilidade social, dinâmica que a industrialização trouxe consigo, para além das instabilidades já referidas, em decorrência do fim das desigualdades de posição social enquanto herança e destino indelével. A conquista da igualdade civil desfez o padrão de posicionamento automático na sociedade orientado exclusivamente por nascimento e atribuição, permitindo ao indivíduo, em tese, se inserir socialmente do modo que ele achar conveniente. Isso foi possível, pois, com a estratificação automática perdida, poder e ordem passaram a ser validados a partir de critérios profanos e antropocêntricos. Graças a essa nova maneira de justificar a autoridade, desprovida de misticismos extramundanos e percebida notoriamente como criação humana, a fórmula política do contrato social, encarnada na exigência de consentimento dos governados aos governantes, revelou-se forçosa.

Todavia, a materialização efetiva desta liberdade de escolher o modo de ocupar o próprio espaço na sociedade não se realiza de imediato para todos. Merquior reconhece que não apenas eram grandes as desigualdades de oportunidades entre os indivíduos, como também admite que as novas formas de exploração do trabalho saídas da revolução industrial contribuíram para persistência de vida precária - muito embora, sob perspectiva histórica, seja visível os ganhos da maioria dos trabalhadores desde os primórdios do capitalismo industrial em comparação com sua situação precedente. Esta liberdade eminentemente moderna pode ser, e ela é, dependente do desenvolvimento econômico, mas a sua concretização efetiva para todos exige mais: reclama a institucionalização de direitos sociais (ibidem, p.86).

É nessa direção que a ideia democrática entra em cena. A sociedade moderna é de espírito profundamente democrático, pois não apenas a autoridade precisa ser justificada, mas também as desigualdades. Como já mencionado, os problemas sociais são agora percebidos como inconvenientes da ação humana e passíveis de reformas. As desigualdades residuais ocasionadas pela perda da identidade estável dentro de uma dinâmica de mudança social incessante estão sob julgo permanente, requerem o aceite crítico recorrente para continuar existindo. Mas as Grandes Revoluções Liberais que acompanharam a situação de transição, ao instituir o governo por consentimento, foram muito restritivas em seus critérios a respeito da base social apta a conferir legitimidade aos arranjos da sociedade. Conforme Merquior (1990a, p.226), seria da natureza mesma da sociedade moderna a inclinação para “exigir que a legitimidade se fundamente na participação democrática” já que as leis, produto antropocêntrico, encaradas como formas “funcionais”, dificilmente serão abraçadas pelos modernos se esses não sentirem tomar alguma parte de sua elaboração e de sua promulgação.

Porque era ainda bastante “em tese” usufruir a contento a liberdade moderna para a maioria das pessoas e porque a aquiescência ao *status quo* social era validada por poucos, os movimentos populares foram animados por reivindicações evidentemente igualitárias como meio para desfrutar de liberdades antes restritas a privilégios de classe: “se certas liberdades muito valiosas eram restritas à minoria da sociedade, era natural que se reclamasse o igualamento de todos no acesso a elas” (idem, 1982a, p.87). Em outras palavras, embora a sociedade moderna seja movida pelo espírito da igualdade, a “longa luta pela democratização de direitos políticos e sociais era uma busca de *liberdade* pela igualdade” (ibidem, p.89, grifo no original). A sociedade moderna é de espírito igualitário, porque móvel uma vez que os papéis sociais não são mais fixos. Para Merquior, uma igualdade fundamental é presunção normal justamente por conta dessa mobilidade que promove contato constante com estranhos, daí a necessidade de pré-requisitos de dignidade e cidadania plena a fim de padronizar a socialização em alguma medida. Mas ele não deixa de insistir: a igualdade é um meio para diminuição das desigualdades injustas; ela é orientada por um causa libertária, qual seja, a supressão do privilégio ilegítimo, e não um fim em si mesmo, “como uma busca de uma identidade de condições entre os indivíduos” (ibidem, p.103).

O destaque é importante e ecoa uma preocupação da teoria política francesa originada no século XIX. De acordo com Larry Siedentop (2012), os liberais franceses, conhecidos como *doctrinaires*, compreenderam e aceitaram que as mudanças sociais ocorridas na França eram irreversíveis e inevitáveis. Eles inventaram o conceito de revolução social, distinto de revolução política, para indicar a profunda redistribuição de poder, riqueza e educação e que fundou a

sociedade francesa pós-revolucionária sobre a noção de igualdade de direitos fundamentais. Foi no debate durante o período da Restauração que, para demonstrar que a sociedade anterior cedeu lugar irremediavelmente a uma nova sociedade, os termos “aristocrático” e “democrático” passaram a ser usados como qualitativos para designar tipos de sociedade – a de tipo aristocrático era definida pela desigualdade de direitos básicos e condições, enquanto a de tipo democrático era aquela definida por relativa igualdade de direitos e condições por conta da atomização social. Para além da democracia enquanto regime político, também é a essa noção de ideia democrática que Merquior está aludindo ao relaciona-la com o industrialismo.

Mas os *doctrinaires* também compreenderam que a tendência democrática tem como exigência uma centralização política que pode comprometer a liberdade. Uma estrutura de direitos fundamentais iguais tem como condição necessária o Estado, pois é parte da igualdade social estar sujeita a uma autoridade centralizada reconhecida com o direito de fazer e impor regras de conduta - algo desnecessário nas sociedades de castas já que privilégios e deveres são definidos por papéis sociais hereditários. Foi esse argumento que Alexis de Tocqueville generalizou ao chamar atenção para os perigos de transição de uma sociedade aristocrática para uma sociedade democrática. Caso a força democrática prevalecesse de modo radical, o discurso igualitário sobressairia como um fim em si mesmo, sacrificando diferenças legítimas que são resultantes da própria dinâmica da liberdade, para se tornar, nas palavras de Merquior (1982a, p.94-95), “um ideal da abolição da diferença entre os indivíduos, seus atributos e suas situações”.

A argumentação de José Guilherme Merquior em relação ao evangelho distributivista pode ser vista por essa preocupação. Os radicais do discurso igualitário questionam o *status quo* social do capitalismo industrial apresentando uma proposta fundamentalmente distributiva para combater as iniquidades. Merquior não considera esses questionamentos irrelevantes nem que uma lógica distributiva seja dispensável, mas se posiciona contrário aos argumentos baseados no ideal de igualdade como um fim. Nesse ideal “se faz da igualdade em si uma virtude; só com ele é que o distributivismo vira um *moralismo*” (ibidem, p.103). Para Merquior é perfeitamente legítimo que se reduza as disparidades de chances de vida entre os indivíduos. Igualar as oportunidades, contudo, diz respeito a equacionar o ponto de partida dos indivíduos que, através do seu próprio esforço, sorte ou ambos – em essência, através do uso da sua própria liberdade – atingirá um resultado correspondente. Mas o moralismo distributivista joga em um mesmo rótulo de ilegitimidade não só as diferenças no ponto de partida do percurso dos indivíduos como também qualquer que seja o ponto de chegada desigual. O resultado dessa lógica

distributivista baseada no ideal da igualdade como um fim é um modelo global e fanático que atua mesmo contra as possibilidades do progresso.

Para o desenvolvimento econômico ocorrer a contento – lembrando que a liberdade de oportunidades depende dele – a eficiência é um valor essencial e ela é impulsionada pela possibilidade de lucro. A faculdade de invenção do lucro é, normalmente, uma aptidão individual, e é ela que serve de estímulo à rentabilidade e à inovação. O lucro é a alma da economia moderna: a economia de mercado. E o mercado:

é um soberbo órgão de *criação de riqueza*, mas não um mecanismo competente de *distribuição de renda*. Para esses propósitos éticos-sociais, uma sociedade moderna deve recorrer a “corretivos” dos efeitos do mercado – sem procurar danificá-lo. Pois o mercado não é nocivo – é apenas insuficiente para certos fins do homem, como, principalmente, a redução das *desigualdades de ponto de partida* existentes entre os indivíduos em virtude do berço ou da educação (ibidem, p.55)

O lucro é um ponto de chegada que cumpre, portanto, uma funcionalidade econômica de extrema importância para que seja viável a ampliação da riqueza social. Ele serve de incentivo para que os indivíduos se aventurem em determinadas atividades, talvez nunca antes exploradas. Por esse motivo, é aconselhável seu alto retorno. Seria contraproducente um distributivismo baseado na igualdade como um fim, porque inibiria exatamente aquilo que faz ser possível o valor que o ser humano moderno mais tem em conta: ser livre para escolher o modo que quer viver. Daí que “medidas e política igualitárias que implicam lesão da liberdade devem ser evitadas ou combatidas, não por conservadorismo ou “reação”, mas justamente porque vão de encontro ao sentido geral do progresso humano” (ibidem, p.110).

Como na sociedade industrial moderna a igualdade exige a centralização política para sua efetivação, o temor que se tem de um distributivismo como um moralismo é que a sua sanha leve o Estado a regular sobremaneira as condutas sociais. Pois, dentro dessa lógica, o Estado teria a obrigação de pressupor a existência de uma semelhança essencial entre as pessoas em detrimento de reconhecer que elas tem suas satisfações realizadas de diferentes modos e em diferentes graus. Além dessa diferença servir como estímulo ao próprio progresso, porque os indivíduos passaram a competir em torno de status, ter esse ímpeto de distinção detido por uma expansão, que seria tentacular, dos aspectos compulsórios do Estado para nivelá-los, sugere um intervencionismo açambarcante que custaria a própria eficiência econômica. Isso ocorre onde o Estado se inclina para substituir globalmente o mercado. Entretanto, onde o Estado se limita a prover apenas aquilo que o mercado não tem condições de suprir, as suas ações estatais podem mesmo servir para que o mercado possa crescer e funcionar.

O exemplo histórico inglês é visto nos escritos de Merquior (1981b, 1982a) para ambas as questões. Os movimentos populares ingleses reivindicaram o sufrágio universal ao longo do século XIX por não considerar legítimo que apenas aqueles com renda elevada participassem das decisões importantes que afetam toda a organização social, assim, democratizando aos poucos a participação política. O ânimo igualitário da universalização da cidadania logo começou um movimento gradual de suavizar a condição do operariado, deixando para trás as condições consideradas obscenas do início do industrialismo e institucionalizando uma série de direitos sociais de modo a equalizar as oportunidades. A resultante desse movimento veio, na primeira metade do século XX, a instituir aquilo que se chama de Estado de bem-estar social (*welfare state*): toda uma rede de proteção social coordenada pelo Estado que tem por objetivo atender a necessidades básicas a fim de dotar indivíduos desfavorecidos injustificadamente em seus pontos de partida com uma variedade de oportunidades de escolha tão amplas quanto aqueles indivíduos que já traçam seus futuros a partir de condições ideais na roleta da vida social. Em outros termos, um Estado que oferece políticas de equalização para expandir a liberdade e a individualidade consequentes do advento do industrialismo.

Por outro lado, a própria Inglaterra se viu vítima do desequilíbrio dessa dialética entre liberdade e igualdade nos anos 70 do século passado ao exacerbar a orientação distributivista e não produtivista na medida que o *welfare state* se burocratizava cada vez mais e minava a base que o financiava. Graças ao distributivismo havia demanda; também graças a ele havia uma produção aquém do estimulado. Resultado: empobrecimento por estagnação e revolta pela baixa da qualidade de vida geral. Depois de 5 anos de estadia na Inglaterra, Merquior sai com essa lição em 1980: “o que a crise inglesa nos ensina [...] apenas a enorme relevância da lógica do industrialismo e, dentro dela, da dialética entre indústria e democracia. Uma democracia que não produz gera em seu seio impasses e tensões de potencial indisfarçavelmente nocivo” (idem, 1981b, p.252). E acrescenta:

Renunciar, confessadamente ou não, ao imperativo da eficiência econômica não assegura nenhum estagio superior de vida social: em última análise, só faz instabilizar o delicado equilíbrio a que puderam chegar as democracias industriais. A economia de mercado pode existir sem democracia: mas a prosperidade da democracia (inclusive, ou sobretudo, na sua dimensão social) não sabe subsistir sem respeitar os mecanismos de base da economia de mercado (ibidem, p.253).

Uma apropriação social do lucro que não seja movida por um conserto global das desigualdades sociais ou de impacto considerável na diminuição da produtividade é razoável. Na dialética entre liberdade e igualdade, não se pode condenar, como faz parte da crítica liberal, o Estado de bem-estar social em absoluto pela possibilidade de atentado contra o mercado.

Somente uma visão sociológica ingênua, já disse Merquior, não daria relevo ao espírito democrático que é companhia do industrialismo na sociedade de classes. Da mesma forma, a condenação lançada pelos radicais da igualdade ao Estado de bem-estar social por considera-lo um engodo distributivista para manter as classes dominadas pelo capital em troca de migalha é descabida, porque uma sociedade que liquida a motivação econômica, liquida a “aptidão de criar novos bens, novas técnicas e novos empregos” (idem, 2019, p.125): a própria lógica do industrialismo de ser um movimento contínuo e vocacionado ao progresso.

2.5. A SOCIEDADE PROGRESSISTA

Por ser a mudança um processo contínuo, o progresso “nunca é completo, ou monolítico” (ibidem, p.25). Por isso mesmo sua noção valorativa é o que sobressai quando se faz juízo sobre a veracidade e os sentidos da civilização industrial. Para José Guilherme Merquior, que tem apreciação inequivocamente positiva desse processo, as condenações dirigidas ao progresso são exageradas, soando por vezes ridículas, porque é retumbante o quanto milhões de indivíduos tiveram acesso a saúde, educação, conforto e novos estilos de vida, em “níveis imemorialmente negados a seus antepassados” (ibidem, p.25).

A animosidade em relação a civilização industrial faz mais sentido se direcionada a avaliação positiva dogmática do progresso. Crescimento e novidade em tal avaliação são imediatamente correlacionados ao progresso. Mas nas lentes de Merquior não há relação necessária entre os termos, podendo eles, em alguns casos, ser até termos antônimos. É que crescimento e novidade que se tornam cativos de indivíduos ou grupos constituem privilégios e o que deve ser prezado na avaliação sobre progresso é a ocorrência da generalidade, isto é, que esse crescimento e essa novidade transbordem para o maior número de pessoas ampliando o bem-estar e a possibilidade de emancipação¹⁶.

Uma inferência importante dessas considerações de generalidade, se pensada em oposição à totalidade (categoria muito presente na esquerda radical e antimoderna), seria a conclusão de que o progresso não é salvação intramundana. Se é correta a visão de Sérgio Paulo Rouanet (2014, p.370) de que a tarefa de Merquior “consiste em tornar o homem mais livre, em aumentar sua racionalidade, e em refinar sua sensibilidade artística, num mundo em que a

¹⁶ A problemática do crescimento econômico constitui caso típico. Ele pode ser essencial, mesmo condição necessária, para o progresso, como endossado por Merquior, pois é o excedente econômico que permite toda uma rede de benefícios sociais. Porém, por si só, nada diz sobre o progresso geral visto que pode ser muito injusto e pode nem mesmo estar atrelado aos objetivos políticos correspondentes. Cf. Bresser-Pereira, 2014, p.55-57.

beleza seja irmã da razão e inseparável da liberdade”, nada disso deve pronunciar promessa de felicidade. Esse suposto no pensamento de Merquior ganha reforço quando o próprio se socorre com texto de Leszek Kolakowski (1990) ao nuançar a própria posição ideológica em entrevista à revista VEJA. No referido texto do filósofo polonês está descrito um conjunto de ideias reguladoras a partir das três grandes ideologias políticas modernas para uma hipotética Internacional, na qual seria possível o membro ser um conservador-liberal-socialista uma vez que as ideias do conjunto não eram contraditórias entre si. Apesar disso, tal poderosa Internacional, cujo slogan proposto seria: “Por favor, avance para retaguarda!”, jamais viria a existir por não ser capaz de jurar que as pessoas seriam felizes. A sabedoria sintética que Merquior extrai desse pequeno texto:

os conservadores estão certos ao sustentar que nem todos os males humanos têm causas sociais, sendo, pois, elimináveis por simples atos de engenharia social; que os liberais têm razão em pretender que o propósito fundamental do estado deve ser a segurança do cidadão, e que o sistema social não deve ser refratário à iniciativa individual; e que, finalmente, a recusa, pelos socialistas, do pessimismo antropológico dos conservadores, de modo a justificar a realização de reformas sociais, onde e quando necessárias, também é perfeitamente válida (Merquior, 2019, p.85)

A influência de Kolakowski reaparece quando Merquior elenca os seguintes valores essenciais da civilização liberal moderna: liberdade, igualdade e eficiência. A advertência inspirada pelo polonês é de que nenhum desses valores pode ser realizado em absoluto, pois poria em risco ou o próprio valor que se quer absoluto ou os outros. A liberdade em absoluto descambaria na anarquia e eliminaria a igualdade; a igualdade total exigiria uma ditadura pondo fim a liberdade e a eficiência; a eficiência em grau absoluto consiste em tecnocracia despótica, o que eliminaria a liberdade e a própria eficiência que dela é produto. Daí que ele conclui: “o progresso é um precário equilíbrio entre valores não de todo incompatíveis, nem totalmente harmônicos” (idem, 1982a, p.111).

O precário equilíbrio necessário ao desenvolvimento do progresso encontra seu centro no uso do racionalismo crítico. Naturalmente, essa postura epistemológica confere um comportamento utilitário e intervencionista em relação às questões sociais. As ações e políticas sociais são criticadas a partir do dualismo entre meios e objetivos quanto ao sucesso de realização do que foi designado. Como a racionalidade valorizada é a do escrutínio e menos do cartesianismo, a engenharia social envolvida é muito mais modesta em suas pretensões, menos preocupada com a reivindicação da felicidade, mais preocupada em mitigar infortúnios. É um

reformismo que não precisa definir um projeto de sociedade ideal, mas que trabalha pelos problemas urgentes do tempo presente; um reformismo com perspectiva gradual e que tem como base instituições determinadas para diminuir riscos e controversas corriqueiras da complexidade da vida social, podendo mais facilmente recuar ou reajustar os projetos de reforma caso haja revés.

Mas até esse racionalismo crítico é vitimado por aqueles que descreem no progresso. Segundo Merquior (1981b, 1989), o pensamento crítico, também um dos valores essenciais que ele considerada ao ser humano moderno, veio a ser desprestigiado na área das humanidades. O consenso humanista, entendido em oposição à ciência, vê a racionalização da sociedade como um grande mal, um fenômeno repressivo e empobrecedor. Tratando as ideias como formas e as formas como ideias, esse pensamento humanista promoveu um esteticismo dos conceitos, moldando uma epistemologia centrada no estético que se alça como alternativa superior ao pensamento analítico. Porque a razão, antes instrumento de emancipação humana, passou a ser vista como instrumento de dominação desumana, a sociedade tecnológica é vista como camisa de força que aprisiona a esperança libertária e não pode mais prometer felicidade. Por uma aversão a técnica, sacrifica-se o rigor epistemológico, o método, o compromisso com a objetividade. O experimental, enquanto permissividade epistemológica, invade o campo do conhecimento, em alto nível de imprecisão, inobjetividade e arbitrariedade, liquidando os valores cognitivos. Assim, “o pensamento se foi fazendo arte e as idéias, formas. O irracionalismo ambiente não reclama outra coisa: “insights” em lugar de análises, intuições indemonstráveis, conceitos altamente “artísticos”, em suma: a festa da reflexão irresponsável” (Merquior, 1981b, p.20). A revolta misológica vilipendia o progresso, esse que é produto da razão e que os humanistas antimodernos consideram alienante.

O intelectual crítico irracionalista sofre da ausência da dimensão factual e analítica em seu discurso de denúncia. A denúncia não existe como consequência de uma análise de caso concreto e particular, verificável prontamente, a se somar com princípios gerais para clamar por melhorias – a denúncia existe por petições de princípio. Por isso mesmo ela é altamente especulativa, inibida tanto em seu poder por reformas, visto que inexistente a análise das sedimentações que levam às instituições que se procura reformar, como também em seu poder revolucionário, no sentido de propor seriamente alternativas globais de organização política e social. É por conta do caráter especulativo que Merquior (1982a) diz que a denúncia é arte pela arte, conteúdo vazio de análise, liberta para investidas contra o todo – o Sistema -, propensa ao catastrofismo na rejeição sumária do processo histórico, o progresso, a ciência, a razão: conteúdos repressivos da emancipação humana.

O lamento de Merquior (1981b,1982a) é que o humanismo ocidental se tornou patológico. Antes, era possível verificar que ele era de natureza inclusiva, aberto ao individualismo na cultura e ao progresso social e intelectual, sendo ele o impulso a promover a Reforma, as Luzes e a Revolução. Mas, agora, o humanismo se revela excludente ao repelir o mundo que o cerca, ao esnobar a civilização e rebaixar a democracia como mera sociedade de massas: “entregue a “visões do mundo” oraculares mais idiossincráticas, virou um isolante intelectual” (idem, 1982a, p.191). Ao apartar as duas culturas, a científica e a humanista, o humanista antimoderno perverte até a democratização intelectual, pois, embora muita coisa esteja restrita ao especialista, a cultura moderna, em seu princípio, propõe o acesso ao conhecimento como universal. A cultura moderna inverte a lógica tradicional do conhecimento humanista como restrito a uma elite e o conhecimento técnico como vulgar e faculta o conhecimento de temas decisivos a todas as pessoas enquanto restringe o técnico a especialistas. A cultura moderna trabalha para ser cognitivamente democrática, isto é, dirigida ao espírito humano e ao controle democrático da razão analítica. Não é por acaso que o humanismo excludente converge para formar vanguardas, pois sua natureza é gnóstica, isto é, de conhecimentos fora do alcance do homem comum e que aspira a guia-lo e salva-lo.

José Guilherme Merquior não vê motivo para os intelectuais se desiludirem da razão crítica, especialmente após a derrota dos fascismos e do socialismo de estado no campo moral e intelectual. A crítica ao racionalismo deve estar associada a uma crítica da crença razoável no progresso? A crítica ao racionalismo exagerado é válida, pois, como reflete Wanderley Guilherme dos Santos (1978), seria impossível que uma sociedade garanta sua permanência e reprodução requisitando somente a sistematização do pensamento e ao ceticismo do método. Ambos são conciliadores aos homens do cotidiano que, na prática, deixam se guiar pelos sentidos, rotinizando ideias em práticas sociais que irão se sedimentar em instituições. O prático e o visível estão no centro da preocupação cotidiana. Se desfazer deles é aumentar os níveis de incertezas. A velhice sedimentada em instituições não significa obsolescência.

A abordagem neo-episódica do progresso na teoria social da Transição de Gellner concede tanta ênfase na ruptura proporcionada pelo evento que faz parecer que tudo posterior ao fato se constrói do zero. A sensação real manifestada pelos indivíduos que vivenciam a transição chamados a dar seu parecer sobre a sociedade pode realmente ser esta, mas a sensação não exclui o fato, que deve ser reconhecido, que a descontinuidade na história da produção, do pensamento e da organização social resultante do progresso não significa, como já salientado, abandono sistemático do passado. José Guilherme Merquior (1982a, p.27) sabe bem disso, como demonstra seguinte citação: “uma sociedade desenvolvida é aquela em que as formas de

agir e de fazer são múltiplas e heterógenas, permitindo inclusive a combinação frequente do velho com o novo”. E, continuando a dar importância as instituições existentes, ele caracteriza uma sociedade progressista como “uma cultura inventiva; mas uma cultura inventiva se nutre em boa parte, de toda uma arte combinatória, capaz de dar novas funções a antigas formas, e não apenas de inventar novas formas e funções”. Assim como Aron relaciona a possibilidade do progresso com conservação, Merquior subscreve: "a alma do progresso é a *mudança* permanente - mas que seu alimento é a lenta *sedimentação* dos modos de conduta social, normalmente (mas nem sempre) corporificados num sem-número de *instituições*. Em síntese *o progresso se serve das tradições*, sem deixar nem um pouco de ser contínua inovação" (grifos no original).

Depreende-se, então, que o progresso é um processo de aperfeiçoamento, mas um processo inclusivo, tanto no âmbito social, moral e intelectual. A sua tradução política parece ser o regime democrático, pois é visto como o mais adequado para lidar com o equilíbrio precário requisitado pelo processo histórico do progresso. Para Merquior, todo esse processo equivale um enraizamento do aumento de liberdade, tanto de um ponto de vista quantitativo quanto qualitativo: liberdade para mais pessoas e liberdade múltipla e diversificada. Esse seria o sentido, em minúsculo, pois é tendência verificável e não afirmação escatológica e idílica, do processo histórico aberto pelo industrialismo: o progresso da liberdade (ibidem). Ele residiria “na prosa das reformas objetivamente equacionadas e democraticamente executadas” (idem, 2019, p.100) dentro da sociedade industrial.

3. O SENTIDO DO PROCESSO NO OUTRO OCIDENTE

Há certo relacionamento entre tradição e progresso no pensamento de José Guilherme Merquior enquanto o próprio mantém uma firme defesa desse sem que para isso precise ceder a uma ojeriza dogmática para com aquele como princípio. A noção chave que caracteriza esse relacionamento pode ser traduzida na seguinte palavra: assimilação. A ação de assimilar não engendra necessariamente recusa de algo precedente; ao contrário, supõe sua existência e a ela se incorpora num movimento de integração do externo ao interno promovendo aperfeiçoamento do existente ou sua superação. No ato de assimilar existe um processo adaptativo que se quer perfectivo. A melhor abordagem desse relacionamento no pensamento de Merquior tendo o Brasil como objeto é através do conceito de cultura por ele exposto, pois os sentidos históricos que esse conceito adquiriu permitem que ele possa se relacionar tanto com a ideia de progresso quanto com a ideia de tradição.

3.1.UM PONTO DE PARTIDA: A ESCOLHA ORIGINAL

Destacadamente, há dois sentidos históricos legados à ideia de cultura. Um primeiro sentido, de origem humanista, entende cultura como um processo perfectivo; um processo individual dotado de senso formativo, de amadurecimento, no qual se absorve por empenho o estado material e moral do gênero humano como um todo. A própria civilização humana seria a cultura, um cultivo refletido no indivíduo de algo que é ou que pode ser compartilhado por todos. Já o segundo sentido, de origem antropológica e romântica, entende cultura mais como um dado expressivo e particular, característico de um coletivo. A ideia aqui perde em vocação cosmopolita para acentuar o caráter único de um povo concreto em seu determinado contexto social. Os dois sentidos históricos do conceito entram em tensão quando a ideia de progresso começa a ser percebida como tipicamente europeia, espécie de projeto de dominação da Europa sobre os demais povos. A partir daí, cada formação nacional se sentiria livre para buscar o seu próprio desenvolvimento, de acordo com sua própria cultura, em segundo sentido. Como exemplo, muito se acusou e se acusa no Brasil, que parte da realidade do subdesenvolvimento é produto da alienação que o país sofre por se inspirar em valores e instituições que nada teriam a ver com a realidade nacional, de distinta expressão cultural. Daí uma divisão pode ser realizada entre pensadores e analistas da formação nacional: aqueles que optam por uma visão cosmopolita, o Brasil sendo visto como parte integrante de um desenvolvimento universal, e

aqueles que optam por uma visão nacionalista, na qual o particular nacional é tão específico que exige desenvolvimento exclusivo de sentido histórico e cultural unívoco.

Esse contraste mostra sua radicalidade já no início do ensaísmo de interpretação nacional no espaço latino americano. Merquior (2019) palestrou que a interpretação da primeira fase desse tipo de ensaio, que se orientava por uma antropologia arquiárbitrária e que estendia para problemática política uma ótica racial de base cientificista, revelava um continente vitimado por uma enfermidade chamada mestiçagem. De um continente maculado pela “impureza” racial, o ensaísmo manifestava uma espécie de pessimismo geográfico, restrito a região alvo de sua interpretação, enquanto dispensava otimismo à civilização ou ao Ocidente em geral do ponto de vista de uma concepção global da história. Quer dizer, as realidades nacionais estavam obstadas de partilhar dos padrões civilizatórios ocidentais dada a particularidade do seu fator racial. Posteriormente, o tema do pessimismo geográfico foi superado na ensaística brasileira, especialmente quando se enveredou pela história social e se distanciou de determinismos raciais. Todavia, introduziu uma constante no pensamento de interpretação nacional: o tema da inadequação que, por consequência da superação do dito pessimismo, enfatizou a ideia de autenticidade.

Esse tema da inadequação com consequente busca da autenticidade ganha preeminência no período republicano brasileiro. Coube ao período, de acordo com Merquior (1991c), as tarefas de construção nacional, de crescimento e projeção internacional visto que o período imperial teve como incumbência maior assegurar a unidade nacional através da garantia territorial. Portanto, não é por acaso que, após a consolidação do Estado, as questões relativas ao Brasil enquanto nação ganhem muito mais força. O comum na experiência histórica europeia, esquematicamente falando, foi justamente o processo de construção da nação subsequente ao processo de consolidação do Estado. De qualquer forma, a discussão sobre a nação não passou em branco durante o período imperial - ela atravessava a discussão da construção institucional com vistas a dotar o país de um sentido moderno e de progresso.

O resultado natural da história brasileira até o período da independência, e sua consequente afirmação, produziu obstáculos a serem superados no sentido mencionado. A independência modificou o estatuto político brasileiro, todavia suas características culturais permaneceram atreladas a sua colonização, ao seu passado ibérico. Enquanto negação da metrópole, o pós-independência tinha o próprio passado como objeto de recusa e superação. Acontece que, não sendo a nova organização política uma consequência de revolução, entendida aqui como ruptura deliberada e radical para se construir o novo a partir do zero, mas um processo negociado, foi forçosa a convivência com uma estrutura social e econômica rural

e escravagista. Tendo em vista que a elite da independência, educada na Coimbra já reformada pelas políticas pombalinas, falava a língua da modernidade que se dispersava pelos centros europeus, ela assumiu desde o princípio atitude progressista ainda que fosse preciso conter o ímpeto racionalista presente nesse tipo de atitude. O intuito principal era não pôr em risco a integridade nacional que se formava a partir da garantia da unidade territorial e o processo de construção do Estado. Por essa ótica, mesmo os conservadores brasileiros, no geral, não se apresentariam como saudosistas de tradicionalismo. Raul Magalhães (2011) argumenta que o caso brasileiro quando se abre politicamente é de uma modernidade de linguagem aberta, na qual a tradição ibérica é uma das suas componentes, mas não a componente determinante a gerar uma cultura original e uma população nacional. Segundo ele, elementos ibéricos fazem parte da nossa formação, mas não seríamos ibéricos já que aquilo que impulsionou a modernidade política brasileira estava para além das referências dessa tradição. A disposição moderna da cultura brasileira termina por ganhar expressão na forma constitucional da monarquia, linguagem corrente desdobrada do século XVIII e compartilhada pela marcha civilizatória do período, que desenhava um espaço constitucional para se disputar visões de Brasil.

O debate entre centralizadores e federalistas que se seguiu a independência exposto por Ivo Coser (2011) revela que a elite política brasileira operava através da linguagem política moderna sem desconsiderar o meio social para o qual essa linguagem era transposta. Coser desafia a interpretação comum de que as doutrinas liberais somente cumpriram o papel de uma racionalidade modernizadora a fim de integrar o país ao Ocidente e de internalizar regras jurídicas sem preocupação com a mensagem da cultura do individualismo. A interpretação que ele combate diz que o iberismo confinaria a universalidade do individualismo por preceder o poder central como único ator do interesse público, o que faria a influência liberal ser deliberada retórica alheia a realidade. Mas Coser deixa à mostra que as correntes políticas brasileiras envoltas nesse debate foram profundamente moldadas pelo liberalismo político. O argumento centralizador, acusado pela interpretação de ser puramente herança ibérica persistente, não se desenvolvia de modo refratário aos valores liberais; ao contrário, deles se alimentava. Somente que o argumento reconhecia que o Estado-nação a se construir devia superar um estado de coisas resultante do período colonial e que não fazia parte do plano imediato da sociedade civil existente. Para isso, articulava o reforço do poder central em sua capacidade regulatória de administração pública impessoal com a garantia dos direitos civis a todos os homens livres. O objetivo era frear a situação de dependência pessoal que se constituía entre os homens pobres livres e os grandes proprietários, fonte dos particularismos e arbitrariedades locais. O

argumento federalista, comumente acusado de reificação institucional por transpor valores e institutos estrangeiros de modo puro, admitia a mesma situação problema, mas mobilizava a solução sem recurso a valores externos aos interesses do cidadão. Os federalistas pressupunham que a participação ativa do cidadão organizaria processo de aprendizagem mobilizador ao bem comum ao mesmo tempo que disseminaria, através dessa mesma participação, o poder do Estado pelo país.

A partir dessas ponderações, é possível entender a afirmação de José Guilherme Merquior (1984) de que a busca por uma alma coletiva, um caráter nacional autêntico, costumava ser credo muito literário e que, nas poucas vezes em que serviu de combustível para práticas políticas, impulsionava forças conservadoras com uma visão “tradicionalista”. A verdade é que aqui, Merquior continua, tanto o povo quanto os governantes se percebem desde sempre como participantes do mundo da democracia, dos direitos humanos e do império da lei, em suma, do universo dos valores da cultura ocidental, como se pode depreender do debate acima mencionado. Bolívar Lamounier (2016, p.51) acrescenta o factual: “nem a onda autoritária de direita da primeira metade do século XX, nem a ditadura Vargas, nem o ciclo militar de 1964-85, nem a virtual hegemonia marxista nas universidades lograram extinguir o liberalismo como princípio organizador da vida pública”¹⁷. Lamounier expõe esse factual em discussão com o que ele chamou de “destino manifesto” ao autoritarismo presentemente oculto nas ideias daqueles que supunham que o liberalismo político era inadapável à realidade brasileira. Para ele, seria mais sensato que a hipótese do “destino manifesto” estivesse afinada com o princípio liberal-democrático, pois a construção democrática, sob a égide daquele princípio, prosseguiu desde o começo do século XIX e conquistou avanços a despeito da expansão das ideologias de caráter autoritário: “avançamos no processo de construção democrática não por contarmos com um formidável contingente de democratas, mas *par la force des choses*: [...] as realidades econômicas e políticas foram mais favoráveis à permanência que à liquidação das instituições democráticas” (ibidem, p.52). O que requer explicação, portanto, diz Lamounier, seria a persistência da hipótese antiliberal durante o século XX.

Merquior (1991c) faz referência conceitual a dois fenômenos estruturais que dirigiram a formação histórica brasileira: senhorialismo e patrimonialismo. O senhorialismo é conceito que Merquior toma de empréstimo do sociólogo americano Harvey Kaye para expressar um regime de traços feudais possibilitado pela apropriação de um extenso território a se ocupar e

¹⁷ Mas Lamounier reconhece que a ditadura getulista foi o único momento em que se chegou a seriamente a ser suscitado um projeto de eliminação da democracia.

por uma vasta mão de obra disponível. Consiste na dominação de uma classe de proprietários de terra pré-capitalistas na qual as relações de produção, assemelhadas a servidão, indicam uma força de trabalho que detém algum direito dos meios de produção, mas que é dependente da referida classe em amarras extra-econômicas, unindo ambos em relações pessoais que excedem a mera relação entre proprietários e trabalhadores (Kaye, 1978). Como, no caso brasileiro, a maior parte dessa abundância de mão de obra era derivada da escravidão de etnias africanas, o regime senhorial se impôs sobre ela, adquirindo a componente escravocrata.

A referência conceitual ao regime senhorial evoca, em linhas gerais, segundo Merquior, a descrição do mundo patriarcal exposta por Gilberto Freyre, de uma sociedade miscigenada criada pelo patriarcalismo e por ele controlada. Merquior também atribui a Freyre o mérito de consumir em definitivo o rompimento com a linha nacional-pessimista do ensaísmo brasileiro, graças ao alcance inédito de sua história social que permite uma reconciliação com as origens ibéricas e patriarcais do país. O autor do clássico *Casa-Grande & Senzala* alcançaria o feito ao abandonar o contraste iberismo-americanismo, validando a herança ibérica enquanto destacava o peculiar no processo de acomodação dessa cultura em nova realidade, sem recorrer à essencialismos como os determinismos racistas. Assim procedendo, Freyre se afastou da latino-americanologia nativa que, numa interpretação freudiana por parte de Merquior, consistia em “recusas imaturas do ibérico na condição de figura paterna, prolongamentos psicológicos da colônia como ordem repressiva no espírito de quem não era sua vítima, e sim seu herdeiro” (Merquior, 2019, p.199). Eram justos os estudos que destacavam que a evolução social do país se afastava gradualmente das matrizes agro-ibéricas, mas Merquior não concede mesma validade para as autointerpretações nacionais como psicodramas nas quais o patriarcalismo cumpre papel de vilão plurissecular. A razão principal é a distorção compreensiva em matéria de história social do passado e sua evolução na rejeição sumária dessa herança e de suas sedimentações institucionais. Ao contrário, o resultado do culturalismo de Freyre perante a herança histórica brasileira é a reelaboração vinculativa “tanto com o berço ocidental quanto com o outro Terceiro Mundo” (ibidem, p.200). Essa reelaboração, para Merquior, permite ir além da ideia do diplomata venezuelano Mariano Picón Salas, que enxerga a América Latina como uma modalidade do Ocidente, e passar a ver o Brasil como modulação do Ocidente - ideia que parece sugerir a dinâmica antropofágica da cultura brasileira no contato com outras culturas.

Do ponto de vista do desenvolvimento histórico político, no entanto, a questão que se coloca como crucial diante do senhorialismo é saber se a ocorrência do fenômeno se deu por concessão da Coroa ou por sua ausência, isto é, se o fenômeno pressupõe um poder central forte ou um poder central fraco (Merquior, 1991c). O questionamento tem cara importância, pois,

além de estar relacionado com o segundo referencial conceitual proposto por Merquior, a relevância que se dá ao poder central no sistema de colonização propiciou duas linhas interpretativas dominantes da evolução política brasileira.

A linha interpretativa que parte da pressuposição de um poder central forte acentua a inexistência de feudalismo no sistema de colonização do Brasil. Como consequência, corpos intermediários de autonomia política seriam ausentes, o que fez da Coroa onipresente e onipotente. Assim ocorreu por extensão: é matriz histórica portuguesa que, em razão de sua precocidade em centralizar um Estado nacional, fixa organização do poder de forma patrimonialista, combinando interesses reais e comerciais em uma só empresa, constituindo um capitalismo comercial que é politicamente orientado a partir do poder central. Em função desse capitalismo orientado politicamente, a Coroa realiza prática centralizadora na colônia, transplantando estrutura burocrática e patrimonialista quando da experiência do Governo Geral. A colonização é efetuada através de comerciantes e agentes que se apresentam como funcionários do rei: é uma empresa real. Conclui-se que a colonização brasileira é ação planejada em pormenores por móveis capitalistas, o Brasil integrado na dinâmica capitalista comercial da Europa Ocidental que faz com que sua economia seja voltada para o exterior e que os proveitos retirados são para abastar o rei e o seu pessoal.

O principal propagador da tese acima é Raymondo Faoro (2012), embora a tese da inexistência de feudalismo no Brasil já estivesse na historiografia econômica brasileira nas letras de Roberto Simonsen¹⁸, por exemplo, ou mesmo na heterodoxa perspectiva marxista de Caio Prado Júnior¹⁹. A colonização como obra de um capitalismo politicamente orientado bate de frente com as teses do privatismo, pois realça o Estado pairando sobre a sociedade submetida ao seu controle, numa dominação tradicional patrimonialista. Tal relação entre homens e poder, assim como o caráter econômico pouco afeito às liberdades, consolida-se com a vinda da Corte, que deixa como herança ao Brasil independente um arcabouço estatal que, continuamente, se molda aos contextos diversos da evolução histórica nacional para reforçar seu predomínio. A consequência dessa repetição é o impedimento da formação de grupos de interesses autônomos e vigorosa sociedade civil que fraturasse Estado e mercado. Em lugar desses, quem dará as direções dos negócios será o estamento burocrático que se apodera da nação retirando-lhe os proveitos. As energias individuais, sufocadas por sustentar os membros dessa camada social formada dentro do Estado, não encontram vazão para o florescimento de uma ordem econômica

¹⁸ Cf. História Econômica do Brasil, de 1937.

¹⁹ Cf. Formação do Brasil Contemporâneo, de 1942.

moderna. A tônica nessa reprodução de dominação tradicional merece o comentário de Antonio Paim (1998, p.24) de que a excitação de Faoro por inserir a novidade no debate, pioneiro no tratamento do patrimonialismo para o entendimento da evolução sociopolítica brasileira, “inclina-se por torna-la uma espécie de lei inexorável de nosso desenvolvimento, ou então, uma herança a repudiar em sua inteireza”.

Um continuador de Faoro, Simon Schwartzman tem olhar mais sofisticado. Schwartzman parte das mesmas distinções de Faoro entre patrimonialismo e feudalismo e suas implicações no posterior desenvolvimento da sociedade. Todavia, *Os donos do poder* condena o Brasil, sob o signo do patrimonialismo, a um país de dominação tradicional ante uma sociedade que se mantém tradicional. Por sua vez, Schwartzman destaca que não é porque o processo político brasileiro não pode ser devidamente explicado pelo ângulo de uma sociedade civil robusta e bem articulada, consequência de uma evolução histórica que conheceu o feudalismo e alcançou o capitalismo moderno, que o contexto não evolui para formas de industrialização ou modernização. Há um patrimonialismo moderno, expresso no conceito neopatrimonialismo, que “não é simplesmente uma forma de sobrevivência de estruturas tradicionais em sociedades contemporâneas, mas uma forma bastante atual de dominação política [...] pela burocracia e a chamada “classe política”” (Schwartzman, 2007, p.97). Em outras palavras, o patrimonialismo persiste, mas sua dominação já não é mais tradicional e, sim, burocrática. Dessa forma, a categoria utilizada nas letras de Schwartzman ganha dinamismo, que é visto através da polaridade entre o estado de São Paulo, que obedece a lógica do econômico, e o Estado nacional.

Já a linha interpretativa que parte da pressuposição de um poder central fraco salienta, se não um feudalismo de fato, as tendências feudalizantes no processo de colonização. Aqui o destaque recai no poder dos senhores rurais e como a dinâmica social gira em torno dos seus núcleos privados suficientemente autônomos. Assim ocorreu, segundo Nestor Duarte (1966), por predomínio do tipo social português no processo de acomodação em nova realidade social. Por ser já afeito a particularismos, pouco inclinado ao espírito político, encontrou aqui fatores, como a vastidão territorial, que permitiram reproduzir semelhante conduta. Conquista, ocupação, povoamento: o estilo no trato do solo brasileiro obedece lógica de proprietário privado que, seguro da fraqueza do poder central, sente-se livre, anarquicamente livre, para preceder o poder político e tomar pra si o exercício de governo. Sem preocupação com integração política, os proprietários de terra avançam com suas famílias sobre o território com mente privatista e com suas milícias privadas para adquirir ou expandir o direito de propriedade.

Oliveira Viana (1999) também avalia que o processo de colonização e povoamento do território brasileiro resultou em feudalização. Esse processo teria legado complexos culturais, como o complexo feudal e o complexo parental, corporificando-os em diversas instituições que, na ausência de poder público, plasmaram um “direito público costumeiro”. Dessas instituições, duas se destacam mais significativamente. Primeiramente, o clã feudal, nascido da necessidade de proteger a porção de terra adquirida dos ataques indígenas e, posteriormente, em ação expansionista, formado em oposição a outros feudos em lutas por terras, no que Viana considerava uma anarquia. Dentro dos seus domínios, o proprietário de terra era imune à intervenção do Poder Central, costume lusitano em declínio, mas que aqui florescia pela fraqueza da autoridade real, dando bastante prestígio ao proprietário de terra. E, como uma espécie de consequência do alargamento da dinâmica do clã feudal, se tem a instituição do clã parental, criação devidamente brasileira. Esse clã derivava também dos perigos de defesa e exploração colonial, os quais a solidariedade parental aparecia forçosamente por conta da solidão do isolamento territorial e da desassistência da autoridade pública. Assim, surgiria a grande família senhorial brasileira composta por aqueles que viviam dentro do latifúndio e também por aqueles que estavam presos, direta ou indiretamente, ao domínio do chefe dessa família latifundiária.

A ênfase de ambos os autores, como se vê, é que a sociedade colonial tem como estrutura base a organização privada, pois a autoridade real seria um poder político ausente. Os latifúndios, organizações familiares, cresceram dispersos pela imensidão do território de modo autárquico, autossuficiente, sem vínculos efetivos de associação fora do âmbito de influência dessa estrutura. Quando a Coroa procura reforçar o predomínio do poder central, ela o faz sobre uma sociedade incoesa e insolidária, cujo os poderes privados concorrem com o poder público. Seria essa a causa dos males brasileiros: a dificuldade do Estado de fazer valer a sua universalidade frente aos poderes privados que, muitas vezes, usurpam as funções públicas para favorecer seus interesses personalistas.

Essa forma antinômica em que se apresenta as questões envolvidas sobre o adequado diagnóstico sobre a estrutura social e política estabelecida na formação do Brasil e suas consequências no processo evolutivo a conformar a sociedade brasileira é relativizada em Merquior. Embora ele próprio admita que se inclina para a linha de reflexão historiográfica na qual o poder central era fraco, este somente ganhando força a partir da orientação de Pombal. As revoltas no século XVIII formadas por elementos nascidos na própria colônia indicaram que o centralismo e o despotismo em formação não causavam temores aos poderes locais. Ou seja, se, juridicamente, a Coroa era tudo e a sociedade era, na prática, nada, como aponta a tese

patrimonialista, as revoltas provam que não era assim tão simples, sugere Merquior (1991c).

Então por que a referência conceitual ao patrimonialismo como fenômeno a dirigir a formação histórica brasileira? É que feudalismo supõe certa estrutura de contrato social que inexiste no fenômeno do senhorialismo (ibidem). Ademais, Merquior (1990a) também chama atenção para o fato de que uma oposição estrita entre patrimonialismo e feudalismo ser, evidentemente, exagerada e que a realidade sociopolítica latino-americana comporta margem de interpenetração entre esses dois fenômenos. A teorização weberiana sobre essa diferenciação sofre com ambiguidades, pois ambos os conceitos são tratados como subdivisões de dominação tradicional; ao mesmo tempo, patrimonialismo é também tratado como sinônimo de dominação tradicional e, nesse sentido, feudalismo é um modo de patrimonialismo, que seria o patrimonialismo estamental.

Rubens Campante (2003) ajuda a entender essa ambiguidade weberiana. Segundo ele, o patrimonialismo seria um tipo de dominação tradicional que legitima, pela tradição, a organização do poder político através do poder pessoal do príncipe. A tensão entre o poder pessoal e a tradição, que serve como barreira para indevidas arbitrariedades do poder em vista do reconhecimento de direitos consagrados pelo tempo, conhece dois caminhos: um patrimonialismo patriarcal, ou puro, quando o poder pessoal prevalece; e um patrimonialismo estamental, quando prevalece o polo da tradição. Essa tensão seria característica de ambos os tipos de dominação tradicional, tanto o patrimonialismo quanto o feudalismo, sendo este decorrente de uma severa apropriação do aparato administrativo pelos servidores e que produz uma relação contratual entre eles e o governante baseada na honra dos envolvidos. O feudalismo teria, conseqüentemente, características tanto patrimoniais como extrapatrimoniais, a saber, uma reverência pessoal ao governante e uma relação contratual de direitos e deveres consoante a costumes, respectivamente. Daí a ambiguidade de como Weber utiliza a oposição entre o que seria as duas subdivisões da dominação tradicional, pois, mesmo no ponto em que extrapolaria uma dominação patrimonial, ele trata a relação feudal como um caso-limite de patrimonialismo, no qual oferece solução administrativa para governantes de territórios extensos, já que, além de existir o elemento patrimonial do senhor de terra para com o governante, o mesmo elemento também existiria nos setores patrimoniais locais sobre os quais o governante procuraria exercer o seu domínio. Portanto, patrimonialismo eventualmente é entendido como dominação tradicional que contém o feudalismo.

De qualquer forma, embora a relação do conceito de patrimonialismo com tradição, Merquior (1990a, 1990b, 1991c) sublinha que a característica decisiva do conceito de

patrimonialismo é o controle privado das funções públicas por conta da dificuldade de distinguir o que é domínio público e o que é domínio privado, ocorrendo passagem constante do econômico ao político e vice-versa. E esse é o ponto a ser acentuado quanto ao centralismo no Brasil, porque, quando a Coroa procura reforçar sua afirmação e controle, o patrimonialismo marca a formação brasileira enquanto estratégia política para consolidar o poder central. Pois, como visto, patrimonialismo e descentralização não são antagônicos; patrimonialismo e Estado forte não é relação de sinonímia. A consolidação do poder central não significa onipotência sobre poderosos grupos privados visto que, mesmo que o governante patrimonial deseje a centralização para exercer o poder pessoal, os poderes privados desejam sua própria autonomia. A não prevalência definitiva de um sobre o outro acarreta o compromisso que legitima os poderes privados locais na medida que se concilia com os interesses do governante. No entender de Merquior (1991c), ao mesmo tempo que por aqui ocorre uma centralização muito forte, também ocorre a apropriação privada da coisa pública; uma relação simbiótica entre, por um lado, formas senhorialistas, de estruturas quase feudais, por inexistência da estrutura de contrato, e, por outro, o direito do estado de exercer sua soberania e controle sobre o território. Tudo é controlado pela Coroa, mas, na prática, as razões econômicas a obrigam a “deixar passar” de modo bastante autônomo o exercício da autoridade e do poder social.

Há uma importante ponderação de José Guilherme Merquior (1990a, 1990b, 1991c) a respeito desse quadro patrimonial exposto. É que autores latino-americanos dados a explicar o caminho percorrido pela região através da chave do patrimonialismo realçam uma oposição radical em relação à experiência histórica ocidental. Mas Merquior não concorda com a radicalidade dessa oposição e chama atenção para o caso de que a França conheceu fenômeno semelhante, onde o processo de estatificação foi, especialmente, a eliminação progressiva do poder particularista. No prefácio à edição brasileira de *Rousseau e Weber*, reatualizando suas preferências temáticas a respeito do arsenal teórico rousseauiano, ele comenta a relevância desse tema que esteve presente na teoria política francesa a ilustrar esse processo. Ellen Woods (1990) explicou que, dado o contexto histórico francês, no qual o processo centralizador produziu aparelho estatal que se expandiu como um instrumento de apropriação privada, a teoria política francesa, seja em vertente absolutista ou antiabsolutista, preocupada com a percepção do estado como propriedade privada, vai argumentar através de polos opostos nos quais um polo encarna uma generalidade contra um outro percebido como parcial e particularista. A continuidade que liga um Jean Bodin e um Jean-Jacques Rousseau é a permanência da indistinta fronteira entre o público e o privado no conflito social francês. Assim, o tema da soberania no absolutista consistirá em poder indivisível pertencente a monarquia,

cujos monarcas eram encarnações do caráter público do estado a legislar para integrar e harmonizar os interesses particulares. Já o mesmo tema no democrata Rousseau aparecerá em relação invertida, pois a soberania se encontra na vontade geral, manifestação do povo, que subordina todo magistrado, englobando funcionários subalternos, governantes e reis, aos interesses comuns autênticos da comunidade, cabendo às funções da magistratura somente executar tal vontade para o bem comum, superando qualquer dominação patrimonial e personalismo.

O que Merquior quer chamar atenção é que, em ambos os casos, subordinação às pretensões universalistas da autoridade monárquica ou subordinação à universalidade da cidadania (vontade geral), trata-se da centralização do poder estatal como uma necessidade para destruir os poderes locais que se apropriam do espaço público: “em ambos os casos a antítese era idêntica: de um lado, o interesse geral; de outro, o particularismo” (Merquior, 1989, p. xvi). Mais que isso, a experiência histórica francesa de centralização feudal deixa evidente que a oposição feudalismo e patrimonialismo é bastante exagerada, como aparecem nas interpretações de Faoro e Schwartzman. Se a experiência feudal inglesa permitiu a emergência de poderes intermediários no processo de centralização do estado para mediar a relação com a periferia, ou seja, os poderes locais a servir de anteparo ao poder real, a experiência feudal francesa não teve mesma sorte e seu processo de centralização foi acompanhado de privatismo (Wood, 1990). Isso quer dizer que a existência do antecedente feudal não garante a inexistência do problema da apropriação pública por poderes privados no processo de estatificação. Dessa feita, radicar o desenvolvimento histórico político brasileiro como completamente diverso do denominado caminho ocidental clássico como se estivesse fora do ocidente político é impertinente.

3.2. A SOCIEDADE PATRIMONIAL

A hipótese de José Guilherme Merquior (1991c) é que o patrimonialismo no desenvolvimento histórico político na América Latina cria e recria centros de poder que se apropriam do poder público e, assim, inibe aquela dimensão do Estado capaz de enfrentar as tarefas de modernização, isto é, o Estado que não se limita apenas a presidir a dinâmica social, mas que assume papel para as reformas sociais, econômicas, jurídicas. A hipótese suscita uma convergência com a perspectiva a qual Fábio Wanderley Reis (1974) coloca o antinomismo desse debate. O problema prioritário em questão sobre o processo político brasileiro em sua evolução é menos os termos do predomínio do Estado sobre a sociedade, ou vice-versa, mas “a questão da efetividade da presença da aparelhagem governamental em todos os níveis e regiões

e sua capacidade de se constituir em centro de decisões relevantes para a coletividade como um todo” – em suma, uma questão de institucionalização do poder. A dissociação entre ambos os termos seria imprópria por perder o foco básico pelo qual o processo político se desenvolve. Daí que tanto as teses referentes a autonomia do aparato estatal quanto as teses referentes a autonomia dos núcleos privados se mostram plausíveis justamente pela própria debilidade “na correspondência entre a aparelhagem governamental que se pretende erigir em centro efetivo e a coletividade em suas dimensões social e territorial”. Mas, uma vez que se esteja suficientemente institucionalizado este poder, a consolidação desse centro político, indispensável para a sociedade moderna, traz consigo demandas de igualdade e questionamentos de legitimidade da ordem política, pois do processo emerge mobilizações sociais e grupos tais como as classes sociais, enquanto focos universalistas de solidariedade, a substituir relações pessoais e clientelísticas. Surge, então, um problema de institucionalização da autoridade, que é avalizado pela problemática autoritarismo ou democracia, sobre como lidar com a dinâmica de indivíduos distintos e grupos plurais, de objetivos difusos, e que podem tender a competir com a própria coletividade pela lealdade dos membros. Em síntese, o que se há é “antes um jogo complexo de forças integradoras e desintegradoras”.

Como se dá esse desenvolvimento? A principal referência aqui é o artigo “Padrões de construção do Estado no Brasil e na Argentina”, no qual Merquior (1992a) examina os esforços de construção do Estado de ambos os países, apontando como a experiência histórica desse processo condicionou as evoluções sócio-políticas posteriores de ambos. Aqui será focado apenas o que se diz sobre o Brasil²⁰.

O primeiro fator de destaque para o bem sucedido e rápido processo de construção do Estado no Brasil imperial, segundo José Guilherme Merquior, está na política. Merquior está

²⁰ O receio de se estender demais em um comparativo com o caso argentino me levou a não descrevê-lo no corpo do texto. Mas, certamente, o leitor curioso fica incomodado com a menção sem o retorno. Em síntese: a Argentina, dado o longo impulso centrífugo proveniente, sobretudo, das disputas entre províncias pelo porto de Buenos Aires, a política dos caudilhos, uma “autocracia patrimonial”, postergou o completo processo de construção do Estado. Mas essa tardia consolidação de uma autoridade central e institucional efetiva, somente realizável após conter o último impulso centrífugo em 1880, legou uma rápida construção da nação assim que a era caudilhista se encerrou, pois a prosperidade argentina advinda dos seus produtos de primeira necessidade na dinâmica cosmopolita, exigiu um avanço do Estado em sua constituição através da dimensão infra-estrutural. A nacionalidade argentina, em sentido político, se dá na reforma eleitoral de 1912, suprimindo governo liberal-oligárquico. Contudo, os efeitos da Grande Depressão, deram força para as oligarquias negarem as consequências daquela reforma democrática. A partir de então, os vícios de origem retornaram na dinâmica política argentina – os grupos sociais passam a projetar seus conflitos nas instituições, colonizando o Estado e enfraquecendo sua autoridade: “era como se a velha fragmentação do poder do Estado se reproduzisse, com a diferença de que, no passado, províncias se digladiavam e agora a luta envolvia forças sociais antagônicas [...]: o resultado foi essencialmente o mesmo [...] um permanente enfraquecimento do Estado” (Merquior, 1992a, p.410). O percurso argentino, mesmo diferente do brasileiro, apresentaria a mesma problemática de um Estado que é fraco por conta de apropriação patrimonialista, embora a mística de Estado forte via repressão.

ancorado nas pesquisas de José Murilo de Carvalho²¹ para melhor entender o motivo pelo qual o Brasil foi capaz de se manter unido enquanto a América espanhola sofria de balcanização após adquirir a independência. Essas pesquisas mostram que no Brasil existia já uma elite política nacional, homogênea tanto na formação educativa quanto profissional, graças a experiência adquirida com a passagem da Corte portuguesa no Rio de Janeiro e o treinamento na lei civil comum na Universidade de Coimbra, já comprometida com o linguajar da modernidade. Esse comprometimento se reforça, no Império brasileiro, com a fundação das escolas de Direito de Recife e São Paulo a reproduzir o treinamento básico metropolitano donde sairão as gerações futuras de políticos e funcionários públicos.

Embora de origem social rural, a elite política se diferenciava pela socialização profissional e ideológica que contribuiu para que ela refletisse mais como categorias nacionais do que regionais. É que os senhores de terra geralmente capitaneavam os movimentos centrífugos, convidados ao separatismo pelo pouco dinamismo nacional de um país vasto e pouco integrado que não podia contar com um mercado interno para se tirar proveito, pois os recursos fiscais do Estado não permitiam as facilidades estruturais integrativas pressupostas para um desenvolvimento sustentado. Apesar do *boom* do café, a economia do país não era robusta – o crescimento médio não era elevado e a produtividade agrícola doméstica era baixa; as receitas fiscais dependiam das taxas de importações. A situação econômica insatisfatória era um outro fator, segundo Merquior, a exigir que se trabalhasse por um Estado fortemente centralizado para se conter os arroubos à fragmentação. Além disso, essa mesma situação econômica insatisfatória alimentava entusiastas da centralização que, diante de um persistente subdesenvolvimento, tinham no Estado o seguro para se obter emprego e *status*. Desse modo, parte de uma elite rural decadente levava à burocracia e à política os seus descendentes.

Esses dois fatores sublinharam “um duradouro consenso entre a elite sobre a unidade territorial e a necessidade de uma efetiva autoridade central. Assim, um estado significativo foi preservado e, mesmo, expandido” (ibidem, p.397). Seria de imaginar que ambos os fatores garantissem uma autonomia elevada do Estado em face dos proprietários de terra. Afinal, o Estado fora capaz de impedir as manifestações indesejadas e de conter poderosos setores da classe dominante, a ponto de, ao final do regime, a elite do Estado parecer mais distante de sua própria classe em comparação com o começo do Império, como poderia ser atestado com as investidas graduais que levaram a abolição. Mas Merquior adverte que não se deve exagerar na

²¹ Mais especificamente, os seguintes trabalhos: *A construção da ordem: a elite política imperial* e o artigo *Political elites and state building: the case of nineteenth-century Brazil*.

avaliação dessa autonomia, pois o Estado, na verdade, era incapaz de atingir sua própria periferia. Por isso mesmo, ele concorda com a imagem célebre ilustrada pelo Visconde do Uruguai: no Brasil, o governo central era uma cabeça sem braços e sem pernas por conta de uma baixa relação infra-estrutural entre o centro e sua periferia. Se o poder central não foi desafiado de modo consistente ou constante pelos poderes regionais ou locais, que se leve em conta que não houve governo imperial que buscou modificar o modelo econômico vigente. Segundo Merquior, “não houve tentativa genuína de embarcar em um desenvolvimento estrutural, através do fomento à industrialização e da substituição de importações; nenhuma “revolução de cima para baixo” de tipo prussiano ou japonês foi sequer sugerida” (ibidem, p.400). É que para a consolidação do Estado nacional ser consumada, aquela elite política nacional oriunda da própria Corte e da Universidade de Coimbra precisou fazer aliança com a economia cafeeira – “uma aliança de magistrados e fazendeiros, sendo que algumas vezes o mesmo político possuía ambos os atributos” (ibidem, p.339). Dessa coalização que se formou no movimento regressista durante a Regência, emergiu o Partido Conservador.

Em razão dessa aliança, o que vingou no Brasil, de acordo com Merquior, foi um projeto nacional liberal-oligárquico²² (idem, 1991c). Pelo modo que o país havia se inserido no mercado mundial à época, “mesmo os mais centralistas entre os conservadores defendiam um liberalismo econômico ortodoxo” (idem, 1992a, p.400). Graças à revolução industrial, a Europa parou de exportar commodities agrícolas para exportar manufaturados, deixando esse espaço para ser ocupado pela América Latina. Os manufaturados que a Europa passou a exportar tendiam à queda de preços pelas consequências da dinâmica industrial, enquanto muito se demandava dos produtos agrícolas, muito dos quais os latino-americanos se tornaram os mais competitivos. Um *laissez-faire* econômico, “significando baixas tarifas em benefício da economia agroexportadora e do consumo das classes superiores” (ibidem, p.400), enfraqueceu o liberalismo político na medida que a exportação de commodities enriquecia os proprietários de terra e reforçava o domínio oligárquico desses sobre a sociedade. Mesmo os políticos do Partido Liberal não chegaram a formar uma contra-elite. Proprietários de terra de orientação liberal comumente eram dos setores decadentes da economia, como aqueles da região do açúcar ou da criação de gado dos pampas, que se aproveitaram do centralismo, como mencionado, para adquirir *status* e poder através da burocracia estatal, subscrevendo, portanto, a natureza

²² O projeto nacional liberal-oligárquico venceu sobre o que Merquior (1991c) chamou de projeto Andrada, que se sustentava supondo um Executivo forte adaptado a partir do tema do Poder Moderador, uma forte imigração contrária aos interesses dos fazendeiros e uma tarefa de fornecimento de crédito às camadas demográficas novas que viriam a se unir à velha sociedade patriarcal.

oligárquica do regime. O malogro do liberalismo no Brasil (e também na América Latina), segundo Merquior, é sua incapacidade de se tornar ideologia popular e incorporar as massas, daí que os defensores do liberalismo político não representavam alternativa efetiva para a política ou a sociedade.

Todo esse processo fez com que, conforme Merquior, em meados de 1860, no arrefecimento dos questionamentos de legitimidade, o Brasil consolidasse a construção de um Estado. Mas que tipo de Estado? José Guilherme Merquior responde essa pergunta com o aporte teórico de Michael Mann.

Michael Mann (1992) critica o que chama de teorias gerais do Estado que o reduzem às estruturas preexistentes da sociedade civil e recusam um poder autônomo significativo para o Estado. Poder autônomo que, segundo Mann, o Estado possui e deriva da “capacidade única de prover uma forma de organização centralizada territorialmente” (ibidem, p.164). Dois tipos de poder do Estado são postos em relação a centralidade e a territorialidade que ele possui: poder despótico e poder infra-estrutural. A dimensão despótica do poder é “a extensão das ações que a elite é capacitada a empreender sem a negociação de rotina, institucionalizada, com os grupos da sociedade civil” (ibidem, p.168), é dimensão que “denota o poder da própria elite estatal sobre a sociedade civil” (ibidem, p.170). A dimensão infra-estrutural do poder é “a capacidade do Estado de realmente penetrar a sociedade civil e de implementar logisticamente as decisões políticas por todo o seu domínio” (ibidem, p.168-169), abrindo possibilidade para que o Estado seja compreendido como mero instrumento de forças da sociedade civil, o que vale dizer, a extinção da dimensão despótica de seu poder. Os dois tipos de poder são dimensões analiticamente autônomas, mas, na prática, há relacionamento entre eles. Nesse relacionamento, Mann deriva quatro tipos ideais de estado: 1- Estado feudal, derivado de baixo poder tanto despótico quanto infra-estrutural e, por isso mesmo, governado através de infra-estrutura livre e contratualmente dada controlada por nobres e indivíduos influentes, clérigos e cidades; 2- Estado imperial ou patrimonial, aquele com alto poder despótico através do uso dos seus próprios agentes de governo, mas com pouca capacidade de penetração na sociedade e, assim, admitindo a assistência de outros grupos de poder; 3- Estado burocrático, característico de alto poder infra-estrutural para tornar as decisões obrigatórias, mas baixo poder despótico já que não fixa seus próprios objetivos, sendo controlado por outros grupos, os grupos da sociedade civil; 4- Estado autoritário, característico de altos níveis em ambas as dimensões de poder do Estado, quer dizer, muita capacidade infra-estrutural de se impor despoticamente sobre a sociedade civil. A partir desses parâmetros, é possível concluir que o Brasil construiu um Estado patrimonial.

Com o Estado firmado, restava a construção da nação. Entenda-se por construção da nação, em Merquior, fenômeno político que estabelece uma dimensão participatória após o Estado nacional desenvolvido, isto é, o processo liberal-democratizante subsequente a formação do Estado. “Politicamente, nação é o estado cujos súditos são autênticos cidadãos, a república em que a soberania popular não é letra morta, e sim algo amplamente ativado pela representação democrática” (Merquior, 2019, p.111). Construção da nação é o caminho para “aquisição ou consolidação das características da democracia moderna, na dupla vertente da participação e da representação políticas” (idem, 1981b, p.279). Em outras palavras, ela diz respeito à ampliação dos direitos civis, políticos e sociais necessários ao funcionamento da igualdade política. Assim, entraram em cena, após o Estado legitimado, reivindicações por modernização através de novos partidos políticos, como a Liga ou Partido Progressista, dissidentes dos liberais, e o Partido Republicano Paulista. Tais reivindicações, como o embate político em torno do abolicionismo, pressões por reformas liberais vindas de grupos urbanos e a crescente inquietação militar, condenaram o compromisso político liberal-conservador e, eventualmente, encerraram a monarquia (idem, 1982b).

Para José Guilherme Merquior, a construção da nação no Brasil sofreu atraso considerável graças a dinâmica integrativa de seu modelo agroexportador na economia mundial entre 1880 e a Depressão de 1930. O avanço da Primeira República nesse sentido, por ter abolido a democracia censitária, revelou-se vazio, pois a prática democrática foi solapada pelo projeto oligárquico que se apropriou da República. Um liberalismo de fachada, pouco conducente à democratização, produto da liga de interesses burgueses e latifundiários, dada a ausência de elites industriais agressivas que não se ocuparam na formação de partidos políticos verdadeiramente competitivos, adotando práticas clientelísticas (idem, 1982a, p.127). Sendo que o que havia de indústria no Brasil era basicamente as de bens de consumo, não havia razão para um comportamento “conquistador” por parte da burguesia industrial nascente: “a indústria leve *não requeria uma mobilização do estado*” (ibidem, p.126). Somente com a experiência da democracia populista a partir de 1946 foi possível recuperar tal prática.

Antes disso, um projeto nacional de certo jacobinismo positivista, o qual Merquior (1982b) chamou de “sociocracia”, não conseguiu se sobressair frente a elite do poder que tomou conta da Primeira República. O projeto da sociocracia era encampado por ortodoxos comteanos, positivistas de status pouco elevado tanto em riqueza quanto em prestígio, de origens pequeno-burguesas, insensíveis aos clamores liberal-democráticos e à política. As suas intervenções nesse sentido eram através de manifestos acompanhados por grupos de pressão. Eles não eram nem coletivistas nem partidários de um liberalismo *laissez-faire*, pois apostavam em um

governo comprometido com a técnica. Esses positivistas baseavam sua visão social e econômica na noção de capital humano e, através dela, defendiam o bem estar dos trabalhadores contra os preconceitos de classe dos capitalistas e proprietários. Preocupados com o social, estavam entre aqueles que melhor perceberam o que implicava o fim da escravidão para a questão social como um todo.

José Guilherme Merquior (1982b) expõe ponderações quanto a tese de que o positivismo brasileiro segue tradição propensa a combinar ordem e progresso no intuito de evitar mobilização social de ânsia progressista, sendo o contismo um modo encontrado de racionalizar a concentração de poder nas mãos de uma elite esclarecida. Não que ele realmente combata a associação entre política positivista e a tradição autoritária ibérica, mas destaca diferença que considera importante: a composição social era surpreendentemente não elitista para os padrões brasileiros da época, aberta às classes sociais e grupos profissionais diversos. A experiência da província do Rio Grande do Sul na Velha República, assim como o Apostolado positivista no Rio de Janeiro, revelaria que no positivismo brasileiro existia um fator de mobilidade social. A experiência no Sul, conhecida como castilhismo, era uma ditadura plebiscitária com democracia local, observando ampla liberdade intelectual, e consistia em grupos de interesse dentro da moldura de uma ascendente classe média baixa, que realizou avançada legislação trabalhista. Embora os positivistas realmente desejassem evitar mobilização social, eles não acabavam com elas quando emergiam, pois detestavam o controle estatal dos movimentos sociais. O positivismo brasileiro não era de inspiração nem liberal nem democrática assim como também não era elitista nem partidário do autoritarismo estatal. Merquior avalia que a ortodoxia positivista brasileira, ciente da realidade nacional, queria combater traço tradicional do caráter brasileiro: o individualismo anárquico. Por isso, mesmo, nomes como Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes e Júlio Castilhos não eram homens brilhantes, mas austeros e trabalhadores que buscavam imputar nova moralidade em uma cultura nacional vista como pré-moderna. Para Merquior, o positivismo tentou oferecer algo que o liberalismo clássico não podia proporcionar a um país de formação marcada pelo individualismo selvagem e pela ausência crônica do senso de comunidade: o sentido social da inteligência e da conduta (Merquior, 2019). A ordem, da combinação ordem e progresso, era interna mais que de um *status quo*²³.

²³ Sobre a avaliação negativa do positivismo brasileiro, a opinião de Merquior: “Cada vez mais me convenço de que a avaliação isenta do positivismo brasileiro foi vítima de três intolerâncias sucessivas: a do catolicismo reacionário, há cinquenta ou quarenta anos; a do marxismo, da guerra pra cá; e, ultimamente, a de certos

O projeto nacional liberal-oligárquico continuou a prevalecer na Primeira República. A sua classe política era composta por advogados de origem na classe dos proprietários rurais, e também, de burocratas. Diferente dos líderes do Império, esses novos líderes representavam melhor as suas classes e, graças a descentralização do regime, estabeleceram uma federação a sustentar os interesses da cafeicultura paulista e da pecuária mineira. Os grandes proprietários de terra passaram a ter forte influência no sistema político, resistindo “à crescente insatisfação urbana da década de 20, à fraude eleitoral contínua e à agitação tenentista” (idem, 1992a, p.412). Quando a Grande Depressão ocorreu e enfraqueceu as bases agroexportadoras, a Aliança Liberal, liderada por Getúlio Vargas, foi capaz de tomar o poder carregando as insatisfações surgidas ao longo dos anos de 1920.

A chamada era Vargas é compreendida por Merquior como um momento de modernização autoritária. O centralismo, desfeito durante o regime anterior, é restaurado. Mas não é somente em sua dimensão despótica que o Estado ganha robustez. O impulso centralista também foi acompanhado de um aumento no nível de poder infra-estrutural do Estado, pois Getúlio Vargas criou “uma verdadeira e moderna burocracia nacional” (ibidem, p.412). Foi somente com Vargas que a organização burocrática fez o Estado brasileiro ganhar poderes tentaculares. Além disso, a Grande Depressão, ao elevar os preços dos produtos de bens de consumo importados, fez dos preços brasileiros mais vantajosos, dando início a uma política de industrialização por substituição de importação. Vargas, tendo que se equilibrar entre diversas forças políticas – classe agrária, eleitorado urbano, tenentes, e, mais tarde, comunistas e fascistas – foi capaz de dar início a industrialização brasileira, pavimentando a indústria pesada, a partir dos lucros resultados do desenvolvimento agrícola da Primeira República, sem deixar de sublinhar preocupações sociais que uniram tenentes e liberais na aliança que promoveu a Revolução de 1930. Como aponta José Murilo de Carvalho (2002), é neste período que direitos sociais são positivados. É a partir da introdução desses direitos regulados por instituições corporativas que se começa a vertebrar a sociedade. Entretanto, a era varguista reviveu dois aspectos centrais da tradição do Estado brasileiro: “o centralismo exacerbado e a ausência de vínculo entre o Estado e uma classe dominante em particular” (Merquior, 1992a, p.412).

O pós-Segunda Guerra conheceu 18 anos ininterruptos de democracia limitada com partidos em molde liberal-populista. Merquior marca o período por um bismarckismo mitigado, pois não foi o modelo de dominação modernizante no qual o Estado é promotor de

“culturalismos” que, a pretexto de anticientificismo, rejeitam arbitrariamente o racionalismo e se esforçam por caluniar a modernidade e destruir o conceito positivo de progresso (Merquior, 2019, p. 213).

desenvolvimento, como nos casos da Alemanha bismarckiana ou do Japão da Revolução Meiji. Esse Estado neobismarckiano, não sendo promotor, foi dirigista: mesmo incentivando colaboração do capital estrangeiro, os recursos para investimento estavam subordinados ao controle financeiro e planejamento estatal. A indústria pesada, de bens de capital, começa a ser montada neste período; é uma industrialização de tipo convulsivo, não espontânea, organizada pela proteção do Estado, mas explosiva por tensionar a estrutura social e a cultura da sociedade. Uma das principais razões é que essa industrialização foi estimulada pelo mercado automobilístico, ou seja, “a industrialização baseada em bens de capital se superpôs à indústria orientada para a produção de bens de consumo duráveis” (idem, 1982a, p.128). Acrescente que a industrialização tardia significa que o Brasil não domina um produto industrial específico no mercado internacional, o que provoca déficits no balanço de pagamento e carência de capital para a diversificação do sistema industrial que se constrói. Mas esse desenvolvimento foi, em realidade, financiado pela inflação – modo pelo qual, sem taxar proprietários de terra, se transfere renda aos industriais, combinando crédito fácil, moeda sobrevalorizada e protecionismo. A inflação teria sido o método pelo qual as classes representadas no jogo político da época prescindiram de contribuir com seu quinhão – o tácito contrato social do liberal populismo da América Latina (idem, 1992b). Segundo Merquior, essa fórmula mágica na qual ninguém paga a conta, pois ela fica para o futuro, se enraizou e significou sacrifícios de outros possíveis desenvolvimentos, como um desenvolvimento agrário mais robusto. De qualquer forma, esse período, no qual a democracia populista conteve a dimensão despótica do Estado, mas ele ainda altamente centralizado nas suas dimensões estruturais, é visto por Merquior como virtuoso tanto nos campos político e econômico: “A taxa média anual de crescimento (7 por cento) foi notável. Já a política tornou-se crescentemente menos clientelista e mais representativa socialmente” (idem, 1992a, p.414).

O regime militar de 1964 retoma a modernização autoritária, ascendendo ao eixo despótico do centralismo mais uma vez. O Estado amplia sua capacidade de arrecadação, mas, com a justificativa de que o governo central devia ser aquele a assegurar o impulso do desenvolvimento, toma para si a maior parte desse filão, pouco restando às instâncias subnacionais. A despeito do “milagre econômico” brasileiro, esse tipo de centralismo explicitou, afirma Merquior, aquilo que é a sua face social: uma sociedade abandonada. O mesmo verificou Luiz Werneck Vianna (1994), que, a despeito das semelhanças entre 1964 e 1937 no trato das ações dos aparelhos do Estado visando aceleração econômica dentro de um contexto de repressão social, destacou que o regime de 64 não agiu como o regime de 37, que articulava economia, política e organização social. Pelo contrário, a concepção era que o mero

desenvolvimento econômico em sentido modernizante bastava para que o desenvolvimento político e social ocorresse de maneira semelhante. Por conseguinte, enquanto o crescimento econômico disparou, a exclusão social foi agravada de maneira inédita, como na migração de setores subalternos do campo para polos industriais urbanos, sem ter direitos e proteções das políticas públicas.

Assim, Merquior dirá que o regime militar aprofundou dois grandes desequilíbrios: a disparidade de riqueza entre as regiões e a imensa desigualdade econômica entre a classe alta da sociedade e a classe média expandida, por um lado, e a pobreza das massas, com doses de miséria absoluta, por um outro. É que o desenvolvimento industrial beneficiou, sobretudo, a classe média, não sendo capaz de expandir uma sociedade de consumo para as classes baixas. Fraco politicamente, contudo, o centralismo do regime apoiava sua legitimidade num sucesso econômico duradouro mais do que em alguma fórmula política, o que implicava um compromisso entre os setores mais ricos através do aval do Estado enquanto o próprio desmobilizava as massas. Quando a intensificação da inflação inibiu o crescimento - desequilíbrio orçamentário cresceu sobrecarregado com dívidas externas adquiridas nos anos 70 até explodir na década de 80 - o papel legitimador informal que a inflação tinha foi minado. Não havia mais razão para a sua continuidade: autoritarismo se sai bem quando há crescimento econômico, mas não quando depressão econômica e repressão coincidem (Merquior, 1982b).

3.3. A FRAQUEZA DO ESTADO FORTE

O clássico de Barrington Moore (1975) mostra três rotas históricas ao mundo moderno, rejeitando que os processos de modernização são basicamente os mesmos. O evidente é que a evolução sociopolítica dessas rotas parece condicionada pelo modo que se consolida o centro político nesses processos. A experiência histórica brasileira, pela ótica de José Guilherme Merquior, costuma reiterar o lado despótico do seu Estado. Modernização e desenvolvimento parecem implicar reprodução do centralismo excessivo do período de construção do Estado brasileiro. Autores brasilianistas, como Alfred Stepan (1980), procuram responder essa associação pela forte influência da tradição filosófica de pensamento político aristotélica e tomista, que atravessou o direito romano, a lei natural e o pensamento social católico absolutista e moderno, chamada estatismo orgânico. Sempre forte nos países ibéricos e suas antigas colônias, a ideia central é que o homem atinge plena realização dentro de uma comunidade política bem organizada, ao invés de quando vive isoladamente. É nesse sentido que o Estado

é visto tendo um fim moral de prover a organização política necessária para que os homens que nela vivem possam interagir harmoniosamente, alcançando satisfação. Assim, esse modelo abstrato de governo, empiricamente, se desdobra em arranjos corporativos inclusivos ou exclusivos quando elites locais reagem às crises a fim de não só legitimar grupos, mas também de cria-los, sustenta-los e controla-los, buscando uma unidade dos múltiplos interesses. Nos arranjos inclusivos, as novas elites do Estado incorporam as classes trabalhadoras para combater a velha oligarquia rural, implantando uma ditadura de teor populista, como no caso de Vargas. Já nos arranjos exclusivos, as novas elites assumem controle do aparato estatal para desestruturar os grupos autônomos por receio da emergência de conflito interno agudo quando há mobilização intensa e ideologicamente diferenciada em um cenário de crise de estagnação do desenvolvimento industrial. A partir desses arranjos, as elites locais conseguem desenvolver seus projetos mais comodamente em um ambiente de estabilidade e segurança jurídica perante a presença de um Estado forte.

Quando José Guilherme Merquior começou a enveredar por textos de teoria social e política, o Brasil vivia a liberalização do regime militar. A legitimidade do regime havia se esgotado por conta da interrupção do “milagre econômico” do país e a liberdade política se tornou o consolo das dificuldades econômicas advindas. Por suposto, a tese de doutoramento em torno do tema da teoria da legitimidade centrada em Rousseau e Weber é exercício de reflexão teórica que se inspira na ordem do dia de se imaginar saídas para o país que iria formar novo pacto social ao longo daquela década de 1980. No prefácio à edição brasileira dessa obra, relevante a se retirar no momento é a associação do centralismo patrimonial com a ilusão de que esse produz um Estado forte.

Antes, a seguinte questão precisa ser respondida: por que o recorrente centralismo no processo histórico brasileiro costuma ser percebido por muitos como suficiente evidência de que se elevou sobre a sociedade brasileira um Estado todo poderoso e sufocante? A resposta parece ser a influência ainda da teoria social do século XIX. Os prognósticos, tanto de liberais quanto de marxistas, apontavam que o sentido da evolução histórica pavimentava o desaparecimento do Estado. Esse parecia ser o caminho ocidental e moderno que, em contraste com a progressiva retirada daquela instituição, depositava toda virtude na sociedade civil.

O liberalismo nasceu contrário ao Estado absolutista, mas não a favor da extinção do Estado. A preocupação liberal antiestado tem seu núcleo no interesse de controlar o poder político em benefício da sociedade civil, pois se acredita que ela, sem muitas amarras, tende a ser mais proveitosa para gerar prosperidade e harmonia social. Alguns dos integrantes do panteão do liberalismo clássico não deixaram de manifestar a necessidade do Estado para a

execução de funções sociais chaves ou alguma engenharia social para aperfeiçoar a sociedade. Mas a influência que persiste clara ao longo do tempo no liberalismo é aquela que reduz o Estado às suas funções mínimas, quiçá, à sua inutilidade, existindo como mera opressão a indivíduos e massas que deve ser removida. Por sua vez, o marxismo tem conclusões semelhantes através de outras variáveis. A sua análise é centrada na sociedade civil ao ponto de o poder político constituir apenas epifenômeno dos conflitos sociais. Para o marxismo, o Estado era expressão da luta de classes, um instrumento da exploração econômica burguesa, e, assim que aquela luta terminasse com a vitória proletária, classe universal que funde ideal libertário com princípios igualitários, a opressão por parte do Estado não teria mais razão de ser e marcaria o fim da instituição²⁴.

O legado dessas teorias emancipatórias do ser humano é uma concepção bastante pejorativa do Estado, visto como radicalmente contraposto à liberdade. No entanto, não é difícil notar que a evolução histórica dos tempos modernos desmente com veemência os exercícios prospectivos desses impulsos libertários. Bem faz lembrar Merquior (1981, p.284; 1982a, p.139), e aí se vê que a teoria social oitocentista não foi toda ingênua no quesito, que Alexis de Tocqueville já havia detectado a tendência expansiva do poder social, “do poder de regulamentação da sociedade pelo estado que a exprime”²⁵. A tendência é mais intensa a partir do período moderno, mas não lhe é exclusiva, pois Mann (1992) revela que o crescimento histórico da dimensão infra-estrutural do poder do Estado é tendência perceptível mesmo nas sociedades pré-industriais, enquanto o desenvolvimento de poderes despóticos não apresenta tendência geral, mas oscilações dentro de cada época histórica. Isso sublinha o fundamental visto por Tocqueville, que era saber se essa expansão do poder social tomaria forma benigna, que é o modelo descentralizado, ou despótica, que é o modelo centralista (Merquior, 1981; 1982a).

A razão para um processo histórico secular de aperfeiçoamento infra-estruturais e, com isso, maior penetração efetiva do Estado na vida social é que as técnicas utilizadas para tal expansão não são restritas ao Estado, mas “parte de um desenvolvimento social geral, parte do progresso das capacidades crescentes dos seres humanos de mobilização social coletiva dos

²⁴ Para José Guilherme Merquior, o século XIX teria legado ainda uma tradição estético-vitalista de repulsa ao Estado, visto como aparelho social repressor dos impulsos vitais do homem. Esse tipo de estadofobia estaria casada com a anarcoliberal e se expressa nos teóricos da Escola de Frankfurt, onde "o elemento anárquico da utopia marxista se conjuga com uma crítica freudonietzschiana da repressão instintual". Ironicamente, a mesma estadofobia seria expressa também na "forma patética de ser antimarxista" da *nouvelle philosophie*, na qual a razão repressiva é encarnada pelo Estado, como um "terrorismo da ciência" (Merquior, 2019, p.105-106).

²⁵ Antes mesmo de Tocqueville, os liberais doutrinários franceses já estavam atentos ao crescimento do Estado.

recursos” (Mann, 1992, p. 174). Essas técnicas não são exclusividade do Estado nem da sociedade civil. Elas são mecanismos utilizados em todos os relacionamentos sociais, donde se verifica que os Estados raramente se encontram desconciliados de suas sociedades civis. O Estado foi pioneiro na escrita para aumentar seus poderes logísticos, solidificando as relações presentes no território através de normas, centralizando essas relações dispersas, e com isso obtendo suporte para seu despotismo dentro de fronteiras delimitadas. Mas, a partir do momento que a técnica da escrita se espalha, que sua utilidade social geral é reconhecida, a dominação do Estado termina e grupos descentralizados rivalizam com seu poder com uso do mesmo recurso. Semelhante aconteceu, em tempos modernos, com as estatísticas: do Estado para qualquer organização de poder, especialmente as corporações capitalistas. Inversamente, a industrialização difundiu através de organizações particulares sistemas de comunicação, vigilância e contabilidade que são apropriados pelo despotismo de Estado, caso da União Soviética a partir das empresas capitalistas do Ocidente. A conclusão que se chega é que tanto o Estado quanto a sociedade civil oscilam em assumir o papel no desenvolvimento social. Das conclusões de Mann, se entende a afirmação de Merquior: “a verdadeira natureza da relação histórica entre estado e sociedade [...] não foi bem de antagonismo e sim de simbiose; não foi uma simples oposição, se não também uma profunda *implicação mútua*” (1982a, p.139).

Ainda com Michael Mann para melhor entender as colocações de José Guilherme Merquior: o Estado se origina para manutenção de uma ordem que seja para além do uso da força, da troca e do costume, pois essas são alternativas insuficientes no longo prazo. Em última instância, o poder autônomo que ele tem é da necessidade de se estabelecer leis obrigatórias, as quais podem beneficiar toda a sociedade e/ou vários grupos que enxergam nessa funcionalidade um potencial de exploração. Essa funcionalidade é, em verdade, múltipla, pois estabelecer leis obrigatórias abarca regras e funções variadas. É por isso que o Estado é visto também como uma arena, espaço a ser explorado, no qual os diversos grupos de interesses disputam uns com os outros. Quando não há classe que seja realmente dominante, situação de transição de profunda transformação econômica, por exemplo, é comum que a elite estatal jogue grupos tradicionais contra os grupos emergentes para aumentar o seu próprio poder independente perante ao fato de que nenhum desses grupos parece ser capaz de capturar a máquina estatal. Desse espaço de manobra que nasce o poder do Estado, pois só ele

é inerentemente centralizado em um território delimitado, sobre o qual ele tem um poder autoritário. Diferentemente dos grupos econômicos, ideológicos e militares da sociedade civil, os recursos da elite estatal se irradiam autoritariamente de um centro, mas param em limites territoriais definidos (Mann, 1992, p.183).

É essa centralidade territorial que confere ao Estado sua especificidade, sua autonomia, visto que os outros grupos de poder existem em relações descentradas, conflitivas uns com os outros e sem precisar estar confinados territorialmente²⁶. O Estado “difere sócio-espacialmente e organizacionalmente dos agrupamentos de maior poder da sociedade civil” (ibidem, p.183), pois é fundado para institucionalizar relações entre grupos sociais e, para tanto, nele se concentram recursos e infra-estruturas necessários para uma capacidade de resposta rápida e eficaz, o que tende a conservação de funcionários para o processo de tomada de decisões. A elite estatal tem independência em relação à sociedade civil, embora não absoluta. Significa que, com o Estado fundado, a centralização territorial reduz a capacidade de outros grupos controlá-lo e o dota com “uma base potencialmente independente de mobilização de poder, sendo ela necessária ao desenvolvimento social e estando unicamente na posse do próprio Estado” (ibidem, p.186). Portanto, o Estado não se reduz a ser instrumento de classe dominante, expressão de valores essenciais ou mero guarda-noturno, como sugerem marxistas, conservadores e liberais, respectivamente.

A oscilação entre poder despótico e poder infra-estrutural é, em realidade, uma dialética do desenvolvimento social. Enquanto há tendência geral de crescimento do poder infra-estrutural dado que seus mecanismos são do desenvolvimento social geral, o poder despótico varia conforme a capacidade da sociedade civil em controlar as funções centralizadas territorialmente uma vez que elas forem criadas. No caso brasileiro, tal qual exposto por Merquior, essa dialética se apresenta clara enquanto resposta ao “desenvolvimento tardio” do país em relação aos demais países desenvolvidos. O poder despótico se mostrou, por óbvio, quando se deu a centralização territorial no processo de criação de Estado e foi reiterado nos momentos de modernização autoritária, que é quando a sociedade civil perde o controle sobre aquela centralização. No período de transição democrática, portanto, o caminho é a contenção da dimensão despótica do poder do Estado, delegando parte do seu poder a outras instâncias sociais. Em outras palavras, a liberalização do Estado em sentido democrático. Mas Merquior (1981, p.284; 1982a, p. 140) enfatiza que o Estado moderno concentra em um centro único todo

²⁶ É mais fácil compreender que organizações econômicas e ideológicas não são confinadas territorialmente do que a organização militar, pois essa se sobrepõe consideravelmente ao Estado. Contudo, Mann diz ser útil fazer as distinções de ambos como fontes de poder, pois a história mostra que as guerras, através das guerrilhas, feudalismo militar e bandos guerreiros, não são sempre mais eficientes se organizadas de modo centrado territorialmente. Além disso, o escopo efetivo do poder militar não cobre um território unitário, singular. No que diz respeito ao controle militar do comportamento cotidiano, o requisito de recursos é tanto que esse controle não é capaz de se espalhar por todo território de um Estado e permanece concentrado em algumas áreas e por rotas de comunicação, dificilmente penetrando, por exemplo, uma agricultura de camponeses. Mas também é possível perceber que a organização do Estado não é coextensiva à organização militar no plano externo, onde o poder militar tem alcance muito maior que o controle político do Estado.

poder legítimo de cada sociedade nacional - ele nunca delega a sua soberania: “a “sociedade civil” pode servir de metáfora do estado diferenciado e politicamente controlado; mas até mesmo sua autonomia não passa de uma dádiva do estado liberal-democrático. O estado se liberalizou, porém sua autoridade não diminuiu nem um pouco”.

O contexto da década de 1980, com liberalizações políticas em diversos países no mundo, em especial no leste europeu, onde a União Soviética era percebida como Estado todo poderoso, intensificou ideologias políticas antiestatais. Contudo, essas ideologias, contrapondo erroneamente o Estado à sociedade, descambavam mais para o que Merquior costumava chamar de estadofobia, presente tanto na esquerda quanto na direita quando se tem dificuldade de se reconhecer a “inerência da autoridade social ao estado” (idem, 1981, p.285).

No espectro da direita, seguidores de Hayek, ou da visão econômica austríaca, em particular, promovem essa mistificação da sociedade civil. Desembaraçados pelo progressivo declínio do socialismo estatal, da exaustão do Estado de bem-estar social, e pela difusão de ideias liberistas a partir do momento em que Ronald Reagan e Margaret Thatcher foram alçados como os maiores líderes políticos do ocidente, liberais brasileiros se sentiram muito à vontade para destilar virulência contra o Dinossauro (Penna, 1988) que aqui se ergueu. Para José Guilherme Merquior, ao julgar que “o pecado capital da sociedade brasileira é a atrofia da sociedade civil [...] a palavra de ordem é a denúncia generalizada do estado” (1981b, p.285), pois o verdadeiro progresso é automático resultado produzido pelas iniciativas individuais, espontâneas, da sociedade. A atitude desses mistificadores de direita ao encarar o processo histórico brasileiro é semelhante a aquela mencionada por Paim a respeito de Faoro: ou se tem um pessimismo subjacente por fatalismo da trajetória brasileira ou se recusa completamente toda essa trajetória por ela jamais ter saído de um completo atraso.

A partir do liberal José Meira Penna (1988), por exemplo, seria até mesmo difícil considerar liberalismo no Brasil em algum momento de sua história, pois o país ainda não havia alcançado a Idade da Razão. Não à toa, ele até mesmo confessou que teria sido adepto daquilo que Wanderley Guilherme dos Santos (1978) classificou de autoritarismo instrumental – um autoritarismo de situação transitória que auxilia na transformação de uma ordem social indesejada para uma desejada; no caso brasileiro, seria da sociedade insolidária e indiferenciada para uma sociedade de ordem burguesa. Segundo Penna, a formação socioeconômica brasileira seria o patrimonialismo mercantilista, a saber, uma racionalidade orientada pelos critérios dos interesses afetivos somada a uma posição econômica que tem como foco os interesses exclusivos do Estado. Meira Penna ansiava por uma revolução de mentalidade que pudesse imprimir o imperativo do caráter abstrato, racional-legal, no desenvolvimento da vida social

brasileira para que fosse possível sua entrada na modernidade. Mas a experiência do regime militar, que ampliou o tamanho do Estado, o afastou dessa posição para o ceticismo epistemológico de Hayek que, descrendo de soluções construtivistas, põe na suposta invariável harmonia para a qual dirige as ações no mercado a esperança de mudança da mentalidade brasileira. Portanto, passou a pregar como um liberal doutrinário, entendido como outra categoria de dos Santos, que diz sobre aqueles que acreditam na suficiência de reformas institucionais de liberalização política como panaceia para solução de todos os males. A redução do Estado às suas funções mínimas seria impreterível, pois, em nome do democratismo, o Estado moderno manipulava a democracia para seus próprios fins, reduzindo a liberdade individual a níveis comparáveis ao tempo do Absolutismo inquisitorial.

Também outro liberal, Roberto Campos, acreditava que o Brasil continuava a viver em realidade antiga, mesmo no início dos anos 90, enquanto um caso de modernidade frustrada. No início de sua carreira, tendo se identificado com o grupo dos desenvolvimentistas, no qual o Estado ocupava o lugar do empresário, planejando a industrialização e a modernização, construindo e organizando a sociedade e o mercado, passou a adotar posição liberal marcadamente econômica ao se desgostar da ampliação estatal e seus efeitos durante o regime militar (Perez, 2021). O seu liberalismo preferia se afastar da democracia, destacando a demarquia, governo das leis e de total separação dos poderes, um experimento mental hayekiano para superar o regime democrático, acusado por esse austríaco como conceito usado abusivamente em nome de uma irrestrita vontade da maioria. Para Campos, a própria Constituição de 1988, embora democrática – democratista - não seria liberal, e muito dessa crítica se dirigia aos empecilhos econômicos que ela geraria (Campos, 2018). Seus textos sobre a constituinte e a Constituição se mostram distantes do diagnóstico que ali emergiu sobre ser necessária uma arquitetura institucional de direitos para que a democracia política pudesse vir a ser animada por uma sociedade que se revelava carente de mentalidade cívica e cultura política democrática (Werneck Vianna; Carvalho, 2018). Ao prefaciá-la obra póstuma de Merquior, *O Liberalismo – antigo e moderno*, Campos apenas comenta sua convergência com o liberal amigo, sintomaticamente, no campo econômico (Campos, 2014).

Apesar do antiestatismo exagerado, esses autores estariam certos em trazer o mercado ao debate, segundo as concepções de Merquior. Das tendências que podem ser discernidas dos processos de liberalização dos anos de 1980, Merquior (1992b) vê que, no Brasil e alhures, a descentralização ocorre em ambas as esferas, política e econômica. Por isso, o retorno do liberalismo enquanto tema do liberalismo, mas não em termos vitorianos já que isso seria impossível visto que a economia moderna se encontra sustentada por requerimentos infra-

estruturais que apenas o Estado tem capacidade de dispor. E isso não significa estatismo, pois não obstaculiza uma estrutura descentralizada de decisões concernentes a produção, troca e pesquisa e os benefícios daí advindos, como se pôde verificar no continente asiático, onde houve planejamento sem atuação contrária ao mercado. Contudo, a vulgata liberista demoniza toda e qualquer forma de presença estatal como sinônimo de autoritarismo. Ela esquece do valor do Estado enquanto ordem jurídica a preservar a ordem social: se a sociedade é mais ou menos livre, essa mediação se dá a partir do Estado “enquanto foco emissor de direito e instituidor de mecanismos decisórios” (Merquior, 1982a, p.140) e não pela sociedade civil revelar suposta independência.

Do lado esquerdo da política, José Guilherme Merquior localiza a estadofobia na entronização de Antonio Gramsci após a derrocada do leninismo entre os marxistas ocidentais. O gramscismo suplantou a tese nacional-burguesa dos marxistas, presente em Nelson Werdeck Sodré, por exemplo. Ela dizia ser legítimo o apoio às burguesias nacionais, pois assim se combatia o imperialismo e se liquidava os resquícios feudais para a entrada no capitalismo. A tese nacional-burguesa, no marxismo, era uma espécie de revolu o burguesa enquanto etapa necessária para caminhar em dire o ao socialismo. Mas essa tese não era só marxista visto que seu principal expoente, Hélio Jaguaribe (2013), nem marxista era. Nem o nacionalismo da tese era necessariamente antiimperialista, pois o nacionalismo que Jaguaribe caracteriza era um meio que visava um fim: o desenvolvimento. E esse desenvolvimento suscitava uma integra o política da comunidade que também se relacionava com o mundo, mas sem se aprisionar a uma salvaguarda de características culturais presentes, mas tirando o máximo de proveito do relacionamento dial tico entre elas com o exterior em prol do próprio desenvolvimento nacional.

O desenvolvimento da sociologia da dependência fez ruir a imagem da burguesia nacional, segundo Merquior. Essa sociologia dizia que as rela es econômicas entre países subdesenvolvidos e de desenvolvimento avançado perpetuavam o subdesenvolvimento, pois elas consistiam num jogo de soma zero, não de benefício mútuo (Merquior, 1982a;1984). Pela tese nacional-burguesa do desenvolvimento ser essencialmente estatista, a ofensiva contrária influenciada pelo gramscismo era de tese nacional-popular. A variável chave era a categoria de hegemonia, que Merquior (2018) entende em Antonio Gramsci como um relacionamento interclasses que se estende à esfera da cultura, sendo sobretudo um fenômeno da sociedade civil em oposi o ao Estado. Essa variável, contudo, não seria adequada para se fazer uma análise objetiva do fenômeno do poder, pois visa localizar o consenso dentro da esfera da sociedade civil, quando ele é jurídico-político. No Brasil, José Guilherme Merquior (1981) criticou seu

amigo, Carlos Nelson Coutinho (1979), por querer combinar hegemonia e pluralismo ao discutir a “questão democrática” brasileira.

“O problema político brasileiro não é nenhuma hipertrofia do estado. É isso, sim, a persistência de formas *patrimonialistas* desse estado.” (Merquior, 2019, p.113). Em outras palavras, as apropriações particularistas desse Estado. E é nesse sentido que, a despeito de atribuída força ao centralismo patrimonial brasileiro, essa força é duvidosa. A reprodução do padrão de centralismo excessivo do período de construção do Estado brasileiro nos períodos de modernização e desenvolvimento é, em realidade, reprodução também da dinâmica já mencionada de uma simbiótica relação do poder central que, procurando se impor diante de mobilizações intensas de grupos sociais, permite o Estado ser "presa de pressões e bloqueios provenientes de sua colonização pela sociedade, ou melhor, pelos grupos socioprofissionais mais organizados". Merquior indica essa dimensão do fenômeno como uma "dialética entre o neopatrimonialismo e o neofeudalismo", onde se nota que "os leviatãs burocráticos do estado centralista, patrimonial-protetionista, são bastante "colonizados" por segmentos cartoriais [...] que se comportam como estamento feudais dependentes do, mas freqüentemente insubmisso ao, estado de vocação patrimonial" (ibidem, 1990a).

Na concepção de José Guilherme Merquior, o Estado brasileiro é um Estado fraco por conta de carência democrática, ou seja, por ter dificuldades de colocar a sociedade sob a universalidade da lei. Além disso, sua fraqueza também pode ser verificada na “sua débil capacidade extrativa e pela sua incapacidade de prover serviços sociais satisfatórios à massa deserdada da população desorganizada” (ibidem). O mito libertário da sociedade civil seria insensível a esse respeito sobre a força do Estado, do Estado como Estado de direito. Segundo Merquior, o necessário seria sua restauração e reforço, “tarefa incompatível com uma mentalidade grosseira e indiscriminadamente antiestatista” (idem, 1981, p.287), pois a universalidade do Estado em sentido eminentemente jurídico é o escudo para as tendências agressivamente particularistas. Por isso, Merquior ecoa a antítese de Afonso Arinos entre império e nação como mais fecunda que a oposição Estado e sociedade civil. Segundo o que ele diz sobre esse constitucionalista, sua tese era de que o Brasil tem sido império antes de nação: “Brasil-império cuja colônia é seu próprio povo” (idem, 2019, p.111; 1981, p.278). Seria necessário liquidar o império interno para beneficiar a nação, em sentido político, o que significa dizer aperfeiçoamento e democratização do Estado brasileiro.

3.4. UM PONTO DE CHEGADA: O HORIZONTE DEMOCRÁTICO

Disse Bolívar Lamounier (2016) que a história do pensamento político-social brasileiro sempre foi prometéica, isto é, sempre se pautou pela aspiração de modernização e progresso material. Entretanto, os anos 1980 abriram uma fenda de pessimismo com o qual os anos de 1990 teriam que lidar sobre as possibilidades de democracia no Brasil. Afirmava a nova esquerda pós marxismo-leninismo que as nossas raízes coloniais ainda reproduziam o padrão de elitismo, violência e autoritarismo. Diante disso, o tamanho da dívida social a ser paga por um Estado corroído por corrupção e clientelismo não permitiria falar sobre democracia e economia moderna. É na toada da crise econômica da chamada década perdida, afirma Merquior, que questões de identidade reaparecem - interpretações culturalistas para explicar as razões pelas quais o Brasil, e a América Latina, não avançam para o grupo das nações desenvolvidas.

As interpretações culturalistas tomaram o lugar do ângulo econômico de análise a partir do declínio da sociologia da dependência, embora, de início, dela tenha se valido. É que ela ajudou, de acordo com Merquior, a construir uma filosofia da história irracionalista na qual a América Latina é apresentada como uma contra-história do Ocidente, onde “autenticidade” se torna barreira ideológica contra a legitimação da modernização social e econômica. Essa ideologia baseada na autenticidade, antes da direita tradicionalista, foi apossada pelos radicais de esquerda e se politizou no tema da história-come-estupro em aliança com uma esquerda anticapitalista. O produto intelectual dessa aliança concluiu, a partir do fato de que o liberalismo econômico enfraquece o liberalismo político por aqui, de que a ideia liberal era fútil no contexto latino americano por extraviar o percurso histórico: o constitucionalismo liberal era incongruente com a cultura política ibérica. O mote da “dependência” não ficou circunscrito ao âmbito da sociologia e passou a servir ideologicamente quando pôs a América Latina no papel de vítima da economia mundial enquanto periferia desse sistema²⁷ (Merquior, 1984).

Sergio Paulo Rouanet (1987) diz que o irracionalismo, no caso brasileiro, não é somente estimulado por dependência externa, mas por temas como autoritarismo e elitismo. São temas nada irracionais, mas que nisso se convertem quando estão aliados aos modismos que desqualificam a razão, recusam a teoria política e fetichizam a prática. Atitudes anticolonialistas, antiautoritárias e antielitistas são legítimas para construção de um Estado

²⁷ Embora José Guilherme Merquior discorde da sociologia da dependência, ele enxerga que em analistas inteligentes, como Fernando Henrique Cardoso, a questão da “dependência” tem menor importância e o foco se concentra mais na contingência e especificidade do político. É mais um motivo pelo qual a sociologia da dependência é vista por ele mais como senha ideológica do que um instrumento de análise (Merquior, 1982a, p.65-66).

democrático. O problema é que o anticolonialismo irracionalista reivindica uma cultura autônoma no sentido de ser gerada nas fronteiras nacionais, fazendo pouco caso da transformação via contato entre culturas. Ele é um empirismo rudimentar que observa o Brasil, supostamente, como ele é, sem influências a priori, para revelar uma verdade latente e, de acordo com ela, interpreta-lo enquanto uma teoria exclusivamente deduzida dessa realidade. Isso nada mais seria que uma sabotagem à razão, conforme Rouanet, por pretexto de defender autenticidade nacional, pois "a verdade não é nem um objeto visível a olho nu nem uma essência a ser destilada do objeto; é algo de parcialmente construído, a partir de certas categorias de análise, que variam conforme o interesse cognitivo (sic) do observador" (idem, p.128). Por sua vez, o antiautoritarismo irracionalista sabota a razão, porque estimula o ativismo puro e desdenha das teorias a despeito de criticar hierarquias sociais. Já o antielitismo irracionalista, no anseio de valorizar a cultura popular, deprecia a alta cultura como uma ameaça ao seu objeto de valor, e prejudica a razão por desconsidera-la como parte das lutas emancipatórias em suas "grades de análise" e "categorias teóricas".

Esses são temas presentes no pensamento nacional-popular e, muito provavelmente, um dos motivos pelo qual José Guilherme Merquior, um amigo da razão (Johnson, 1991), tendia mais a polemizar com a esquerda: livrar o progressismo do irracionalismo.²⁸ Mas dentro desses embates culturalistas, a mais célebre intervenção de Merquior foi em polêmica com a obra *O Espelho de Próspero*, de Richard Morse, essa recebida por aqui, segundo o diplomata, com gratidão pela mensagem contida.

Uma boa expressão para definir a crítica de José Guilherme Merquior em relação ao conteúdo da obra de Richard Morse é "crítica do culturalismo ressentido" (Felipe, 2018, p.188). Essa crítica está voltada para toda uma linha de pensamento que se iniciou com o uruguaio José Enrique Rodó, em seu livro *Ariel*²⁹, e que afirma uma superioridade da espiritualidade estética dos latinos em comparação com o anglo-materialismo. Diferente do Brasil, que teve um Gilberto Freyre que enfrentou o cientificismo racial por uma perspectiva de história social, pavimentada inicialmente por Manoel Bonfim e Alberto Torres, a América hispânica, em

²⁸ No documentário "José Guilherme Merquior: paixão pela razão", Leandro Konder questiona Merquior a razão pela qual na sua coluna, "A Vida das Idéias", no jornal "O Globo", ele concentra mais sua crítica na esquerda tradicional do que na direita tradicional visto que, no Brasil presente daquele tempo saindo do autoritarismo, as relações Estado e sociedade seriam resultado das ideias de uma direita tradicional. A resposta foi simples: se são ideias que ele discute na coluna, e a partir de um ponto de vista ocidental, as relações de poder no campo das ideias no Brasil concede predominância ao campo da esquerda. Portanto, era natural que as ideias desse campo político fossem o alvo principal das suas críticas.

²⁹ Para uma visão sucinta do conteúdo da obra *Ariel* e a avaliação de José Guilherme Merquior sobre José Enrique Rodó, conferir o capítulo 10 da tese de Felipe, 2018.

comparação, procurou superar o pessimismo cientificista através de credos misológicos antirracionais. A evolução dessa linha ensaística se encontrou com o catastrofismo do tema da violação, da Conquista como trauma, estupro de uma prístina pureza, anteriormente mencionada. Para Merquior (2019, p.195-197), o catastrofismo, “tão retro quanto prospectivo” é recusa da história: “sobressaltos irracionais (que) se inscrevem na *patologia do humanismo* – no perverso e já longo processo pelo qual a intelectualidade de tipo humanístico passou a agredir a ciência e o progresso em nome das mais dúbias defesas do “humano””. O conceito de América Latina passa a ser ditado por ressentimento histórico e a americanidade na região é buscada por um “negativismo completo a pretexto de “autenticidade””.

Não se deve ter vergonha de conceber a América Latina como uma “modalidade do Ocidente”. Antes mesmo de rebater a tese de Richard Morse, Merquior (1984) já escrevia que a América Latina é projeção ocidental, não uma possessão perdida do Ocidente, a despeito de todos os componentes culturais e étnicos não ocidentais. Mas, do rasgo entre as lealdades ocidentais e a sombria realidade do subdesenvolvimento, sopraria um senso de tragédia histórica. A consequência se via numa tentação para rejeitar aqueles ideais inspiradores, pois os valores ocidentais são alienantes de nossa especificidade. Ele considera, todavia, essa tentação como sendo uma estratégia, um bode expiatório para mascarar as falhas dos esforços de alcançar o mundo do qual se vê enquanto parcela. Progresso, racionalismo, tecnologia: exorcize-os. Preserve e aprofunde o essencial *otherness* da América Latina vis-à-vis o Ocidente: aí estaria a felicidade social e redenção. É a valorização desse *otherness* que Morse realiza em seu livro.

A obra de Richard Morse se desloca do catastrofismo e, como aponta Felipe, do enquadramento da categoria de dependência, para oferecer uma mensagem ao mundo moderno, que o autor julga estar em crise. A mensagem é que a América Latina não deve ser vista como caso frustrado de desenvolvimento, mas como uma opção cultural de vivência que contém potencialidades contributivas aos propósitos da civilização ocidental de emancipação humana. O autor sugere que racionalidade instrumental e individualismo moderno não devem ser contemplados pela América ibérica, pois, além de causas da crise niilista no mundo moderno, elas são características incompatíveis com a alma ibérica. A Península Ibérica optou por um percurso distinto do anglo-saxão nos primeiros desafios da modernidade, ela própria multifacetada, e esse percurso – a tradição tomista – deve ser resgatado como um legítimo meio de responder os desafios da crise da modernidade que se apresenta no mundo anglo-saxão. Enquanto isso, a América ibérica, por partilhar da cultura política daquela península, sofre de

estabilidade pela inconveniência de conviver com instituições que não refletem sua identidade, quiçá, pior, deformam-na.

De acordo com Morse, não havia considerável espaço na América Ibérica para os princípios liberais-democráticos ou o marxismo-leninismo. No caso brasileiro, Richard Morse acompanha avaliação de Wanderley Guilherme dos Santos de que o liberalismo produzia paradoxos de teor antiliberais, como liberais escravocratas defensores do livre mercado e industriais liberais que pediam intervencionismo e protecionismo estatal, ou a mácula de favorecer o liberalismo econômico deixando o liberalismo político em suspensão. Tudo sendo mera fachada legal distanciada das dinâmicas reais da sociedade, o autoritarismo aparece como proposta de reconciliação entre o real e o ficcional brasileiro. O liberalismo não era capaz de sofrer sua torção democrática, que pôs o princípio de legitimidade na soberania nacional, na ideia de que a autoridade política em última instância era a nação.

A crítica principal de Merquior (1990b) à mensagem contida n’*O Espelho de Próspero* é de que sua tese se constrói “sobre o postulado de uma cultura política – a neotomista, ou seja, a visão ibérica e holista do Estado [...] que sobrevive até hoje” (ibidem, p.75). Essa cultura política contestou as revoluções de mentalidade que resultaram no utilitarismo e no individualismo, mas, por outro lado, evitou o atomismo inerente da cultura moderna: “a Ibero-América escapou do triste mundo desencantado, a *waste land* moral da alta modernidade” (ibidem, p.75). Assim como em *Ariel*, se postula “uma superioridade moral da cultura ibérica, supostamente mais humana e cordial, mais lúdica e sociável do que a sua contrapartida anglo-americana” (ibidem, p.71).

Contra essa mensagem, José Guilherme Merquior evoca a noção de “outro Ocidente”. Para ele, não faz sentido colocar a América ibérica como “antítese do Ocidente e muito menos uma alternativa à sua cultura” (ibidem, p.86), pois “somos uma modificação e uma modulação original e vasta da cultura ocidental. Mas isto a Ibéria sempre foi: um caso muito peculiar do Ocidente, porém de forma alguma uma aberração [...] e assim somos nós, criaturas da Ibéria e gênios da mistura étnica e cultural” (ibidem). A respeito dessa genialidade para miscigenação, haveria de se reconhecer que “os componentes não ocidentais de nossas culturas, além de terem contribuído de forma valiosa para a modulação de nossa herança cultural, foram também ocidentalizados em áreas cruciais de comportamento e credo” (ibidem, p.87). Pela América Latina ser encarnação de utopias, humanas e sociais, do projeto civilizatório gestado na aurora da modernidade não faria sentido tal distinção. Ela é

o outro Ocidente: mais pobre, e mais enigmático; um Ocidente problemático, mas não menos Ocidente, como comprovam a linguagem, os valores, e as crenças de suas sociedades. Sociedades que não estão muito distantes, no que se refere aos diversos níveis de desenvolvimento, daquelas da Europa do Sul, a quem ninguém ousaria considerar menos ocidentais. (ibidem)

Essa comparação com a Europa do Sul é bastante interessante, pois justifica a percepção já mencionada de que seria o ressentimento que manifesta a estratégia de recusa de reconhecer adequadamente essas raízes ocidentais por conta dos duros percalços enfrentados nessa transição para sociedade moderna, industrial e democrática. A transição, como já se abordou, desarticula atitudes e valores tradicionais pelo “impacto corrosivo de um desenvolvimento desigual e de uma modernização irreversível, ainda que incompleta e distorcida” (ibidem, p.76) como acontece com os herdeiros americanos da Ibéria. O problema seria, portanto, de modernização incompleta - “só a própria modernidade parece oferecer uma promessa de reintegração social e psicológica” (ibidem, p.76) – e há dois vilões persistentes a promover somente modernização de superfície: o Estado patrimonial e o capitalismo periférico/economia subcapitalista, ramificações do passado senhorial. Em nações urbanas e industriais, onde o pluralismo social já é tendência real, uma mentalidade holista e hierárquica, como o tomismo de um estado orgânico, provoca perda de legitimidade, onde antes funcionou como estratégia de estabilidade, como se vê no reiterado centralismo anteriormente descrito sobre o percurso brasileiro. Estratégia que, como foi assinalada, nada teve de estranha ao ocidente político e que, portanto, também não caberia falar do iberismo como algo intrinsecamente marcado de atraso e subdesenvolvimento todo o tempo. Houve, por parte desses vilões, papéis passivos para a consolidação do nosso Estado-nação, como se pode inferir do reconhecimento do próprio Merquior, no momento de transição democrática, de que esses passivos haviam perdido “sua eficiência social e material” (ibidem). O que sugere que Merquior, assim como alguns que interpretam o Brasil sob a chave da revolução passiva (Werneck Vianna, 2004), olha para o percurso brasileiro menos para prejudicar escolhas (isso não significa que não há julgamentos), porém mais como uma abordagem compreensiva sobre um processo que se estende no tempo. Um processo de longa transformação política e social no qual a dinâmica da mudança predomina sobre a continuidade. Processo esse que, na ótica de Merquior, é a transição para uma sociedade industrial e que, a partir do conhecimento adquirido, auxilia na compreensão das opções disponíveis no presente de transição democrática.

Orientado pela Transição gellneriana, Merquior dirá que, pela exigência de eficiência que se faz necessária para um processo de modernização completo, as relações entre elites e massas deixam de se basear em lealdades apriorísticas e se converte numa dinâmica em que a

lealdade está na capacidade de desfrute da afluência gerada pelo industrialismo. O Estado precisa ser racionalizado para não faltar com eficiência, o que não é o caso quando tem feição patrimonial. Um Estado patrimonialista, dirigindo a economia, não é sinônimo de eficiência, mas de subdesenvolvimento, politicamente orientando um capitalismo que, com maior liberdade, exerceria maiores préstimos para uma assimilação criativa e completa da modernidade. O problema não é o drama da identidade, mas se o processo está sendo capaz de trazer e manter uma sociedade industrial afluenta.

“Os que acusam o Estado e a economia o fazem inutilmente, pois os verdadeiros inimigos do progresso não são o Estado ou a economia *per se*, mas o Estado patrimonial (e por isso autoritário) e a economia subcapitalista (e por isso subdesenvolvida)” (ibidem, p.83). Tendo esses dois vilões em mente, para Nova República, José Guilherme Merquior se põe em concordância com um projeto nacional que chamou de neocapitalismo produtivo, pois acredita que seria necessário pôr fim a um Estado que se quer produtor e dirigista. Isso significaria acabar com a relação simbiótica entre senhorialismo e patrimonialismo, que criam e recriam centros de poder que se apropriam privativamente das funções públicas.

O neocapitalismo produtivo, ao contrário, exigiria uma refuncionalização do Estado como promotor e protetor. Promotor de estratégias de desenvolvimento. Protetor daqueles que estão à margem da sociedade, para que eles possam finalmente ser integrados. Merquior nota que, àquela época, o Brasil era a única grande economia industrial sem um decente *welfare state*. O Brasil deveria assinar um novo pacto social para uma ordem nomocrática, com a finalidade do Estado ser experimentado como autoridade pela força da lei e não através do arbítrio de apropriações patrimonialistas, o que viria a garantir a autonomia do cidadão e a segurança do indivíduo pela força do direito. Todavia, a atitude do Estado não poderia ser de simples quietismo, pois uma ordem em modernização, ou mesmo já moderna, exige comportamento proativo do Estado para enfrentar o dinamismo de uma sociedade industrial e encarar tarefas de reformas sociais, econômicas e jurídicas, legando uma variedade de benefícios sociais concretos. A problemática para estabilidade brasileira não era questão de identidade, mas de integração: de integração das massas a níveis de conforto e prosperidade inadiáveis. O Estado moderno é visto por Merquior como fundamental nessa integração assim como a democracia, tema do capítulo seguinte.

4. DEMOCRACIA COMO EMANCIPAÇÃO DOS INTERESSES: REGRAS DO JOGO E PAUTA SOCIAL

Efeito da gradual liberalização política do regime militar foi recolocar as discussões a respeito da democracia no centro do debate público. Este efeito ocasionado pelo degelo político aparecia para José Guilherme Merquior (1981, p.241) também como “novidade intelectual, uma espécie de segundo tempo no debate brasileiro sobre o assunto”, pois deixava para trás as discussões em torno da compatibilidade ou não da democracia liberal com a sociedade brasileira e se examinava agora a democracia em si. Estudos gerais acerca da questão democrática não eram significativos na bibliografia da Ciência Política brasileira até então, segundo Héliog Trindade (1985), pois a teoria da modernização – correlação entre desenvolvimento econômico e desenvolvimento democrático - era vista como desmentida pela emergência dos regimes autoritários latino americanos. O fenômeno estimulou outros paradigmas para explicar o processo histórico de desenvolvimento na região, daí que somente a partir do período de abertura controlada as atenções foram reorientadas para os embaraços da “transição democrática” e das novas condições de democracia.

José Guilherme Merquior contribuiu para este debate no Brasil conflitando, especialmente, com o que considerava perspectivas consensualistas da democracia: enfoques nos quais a democracia era vista, sobretudo, como cultural. Merquior, por sua vez, convida a encarar a democracia pelo ângulo do poder por entender que a transformação da natureza da legitimidade na modernidade faz do conflito social uma irredutibilidade que precisa ser institucionalizada. Esse mesmo conflito denota a plasticidade da sociedade industrial moderna e, através dele, direitos sociais podem ser instituídos e ampliados a fim de que no Brasil se realize a ampla integração social que restava a se fazer e que se diminua as desigualdades regionais que teimavam a permanecer drásticas.

As primeiras preocupações intelectuais quando passou a focar em teoria política e social, foi especificar a natureza da legitimidade moderna, o que lhe rendeu a tese de doutorado *Rousseau e Weber*. Munido da compreensão que extraiu dos estudos sobre a teoria de legitimidade a partir desses dois autores, Merquior avança em sua defesa da democracia liberal, entendida não só de maneira procedimental, enquanto regras do jogo, mas também com a finalidade política precípua do exercício da igualdade nessa própria esfera, que se desdobra como um dos modos de ativação da ampliação da liberdade de oportunidades, isto é, do progresso social.

4.1. A LEGITIMIDADE DOS INTERESSES

O ideal de um regime político democrático permaneceu adormecido na filosofia política por quase dois milênios. Graças a alguns escritos sobreviventes de ilustres filósofos coetâneos ao declínio da experiência democrática ateniense, que identificavam a democracia entre as formas degeneradas de regime político, o governo pelo povo não costumava constar nas opções preferenciais daqueles que pensavam a constituição de uma organização política. Isso contrasta com o sentimento generalizado iniciado no século XXI no mundo ocidental onde a purificação da democracia foi tanta que Richard McKeon (apud Sartori, 1994a, p.18) afirmou que não havia mais doutrina que se apresentasse como antidemocrática. Ele notou que adversários políticos, com frequência, acusavam uns aos outros de antidemocráticos, mas, no falar das instituições que defendiam e das teorias que advogavam, todos eles enfatizavam o elemento democrático daquilo que exprimiam. No Brasil, por exemplo, Oliveira Vianna (1939), contrariado das possibilidades dos valores liberais em solo nacional, chegou a falar de “democracia autoritária” como alternativa brasileira. Sendo otimista, é possível afirmar, a partir dessas observações, a aceitação geral da democracia como *telos* de organização política ou social. Entretanto, é preciso cuidado para a democracia não constituir palavra meramente honorífica. A democracia tem, e pode ter, diversos significados enquanto teorias já que não é projeto acabado de único pensador. Pelo contrário, é projeto inacabado de contínuo aperfeiçoamento por um grande número de pensadores e políticos ao longo dos últimos séculos que, obviamente, entram em discordância, acrescentam e retiram considerações em nome do ideal democrático. Por mais que existam contradições nas defesas desenvolvidas a respeito de democracia - ou mesmo se aquilo que se defende pode receber o nome “democracia” – o que permanece evidente disso tudo é o que José Guilherme Merquior (2019, p. 78) alega: “em nossos dias, não há legitimidade fora do ideal democrático”.

Para Merquior (1982a, p.113), o que os gregos legaram aos modernos como critério central para compreender democracia é “o princípio de igualdade política, o elemento propriamente político da cidadania de base igualitária”, pois “democrático é antes de tudo, o regime onde há participação igualitária em decisões vitais para uma dada sociedade”. À vista disso, os elementos que existem como precondições ao exercício da liberdade política na democracia - o governo de muitos - devem ser estendidos o máximo possível para que haja igualdade na prática dessa liberdade. A importância desse legado, pontua Merquior, é que ele será afim do jeito moderno de conceder legitimidade à ordem social, no qual será necessária uma advocacia do governo da lei para garantir aqueles direitos precondicionantes.

A temática da legitimidade se encontra, essencialmente, no trabalho de doutoramento de Merquior. Os personagens títulos da tese, *Rousseau e Weber*, são identificados, nessa ordem, como arquétipos de duas formas de se abordar o fenômeno estudado: a partir do ponto de vista do poder e a partir do ponto de vista da crença. Pelo ângulo do poder, a relação entre governantes e governados tem sua legitimidade apoiada na credibilidade. Desse modo, inexistindo ato de fé, a legitimidade é sustentada no campo da expectativa e do acordo. Já a perspectiva do fenômeno da legitimidade através da crença pode realçar os humores de uma convicção quanto à conveniência justa de se submeter às autoridades ou a compatibilidade entre a ação governamental e os valores supremos que regem a sociedade em questão – em outras palavras, pode ter uma ênfase no plano político ou um destaque no aspecto sociocultural, respectivamente. Em ambos os realces dessa perspectiva da crença, contudo, o elo da experiência da legitimidade é a partir das justificativas oferecidas pelo próprio governo, enquanto a experiência da legitimidade concebida do ponto de vista do poder é em favor dos governados. Vale sublinhar que um componente psicológico não é de todo eliminado na legitimidade-poder, pois ele se encontra presente no cálculo de custo e benefício da parte dos governados. Ademais, a perspectiva enviesada pelo poder inverte a lógica considerada na crença dos valores essenciais, pois argumenta que os valores sociais somente são eficazes se respaldados por instituições, que, por sua vez, são mecanismos de poder a serviço de diversos valores e interesses. Ainda se deve acrescentar que para a abordagem da legitimidade numa ótica de baixo para cima ser completa é preciso ter em mente que há situações de poder variáveis, o que quer dizer que não é qualquer reserva de poder que pode ser julgada como válida apenas se considerados os enfoques anteriormente mencionados: “mesmo na sua mais estreita empiricidade, a legitimidade é uma questão *de jure*, não *de facto*” (Merquior, 1990a, p.8) - não há como se igualar em validade as reservas de poder de um policial e de um mafioso.

As configurações de situação de poder contêm dois componentes básicos: os padrões assimétricos de dependência que dizem respeito a diferença na capacidade de controlar o acesso aos recursos que se deseja e o grau de disponibilidade de saída da relação para os subordinados. Ao cruzar os componentes referidos, há duas situações de escassez para sentimentos de legitimidade: quando a dependência se revela muito assimétrica com fácil saída para os subordinados ou quando a dependência é pouco intensa, mas as dificuldades de saída são grandes. No primeiro caso, a relação se define pelo exercício da coerção dos superiores para manter os subordinados; no segundo, ela é definida pela influência dos superiores que, pela tendência dos subordinados permanecerem na mesma situação, torna possível a possibilidade de uma configuração transacional de poder. Uma outra situação extraída do cruzamento dos

componentes básicos é de dependência excessiva com difícil saída: estabelece relação de poder sublegítima, autoridade sem consentimento, por falta de opção melhor. Somente uma situação de poder na qual os padrões de dependência não são muito assimétricos e existe disponibilidade de saída da relação para os subordinados é que haverá os sentimentos de legitimidade que se pode equiparar “com a confiança irrestrita dos governados nos governantes e sua genuína crença nas pretensões ao poder dos governantes” (ibidem, p.10). É numa situação de poder deste tipo que se configura a autoridade baseada no livre consentimento.

A teoria moderna da legitimidade tratada em termos de contrato social obedece a lógica do livre consentimento, o que quer dizer que está enredada com o problema da justificação da obrigação. Decisivamente, para José Guilherme Merquior, Jean Jacques Rousseau ocupa centralidade na tradição contratualista, pois divisa o fundamento democrático da legitimidade política na sociedade industrial. A torção democrática que o genebrino opera no contratualismo lockeano, qual seja, a ampliação da base social da soberania popular - porque a liberdade só pode ser efetiva sobre pressuposições de igualdade - faz o elemento da participação democrática chave essencial para uma identificação racional com a legitimidade política. Dirá Merquior que um dos argumentos categóricos para a participação democrática como cerne da teoria da legitimidade rousseaniana é que “*a vontade geral é também necessidade histórica*” (ibidem, p.66, grifo no original).

E por que seria? José Guilherme Merquior argumenta que é pelo caráter da mutabilidade das normas sociais quando as leis estatutárias superam as leis consuetudinárias. Obrigação e justiça são pouco tensionadas quando tradição e costumes são percebidos como regras imutáveis e sagradas. Se a transição para a modernidade multiplica novos papéis sociais e aumenta a mobilidade social, o exercício do controle social também se amplia; a atividade legislativa se intensifica e deixa evidente que o sistema normativo é um sistema humano. Por essa nova percepção, a mudança da relação entre lei e costume tensiona a indagação sobre a justeza da norma, o que tende ao questionamento do caráter da própria obrigação política: por que devo me submeter ao produto de um outro homem, isto é, à sua vontade manifestada na forma de lei? O consentimento ativo de todos aqueles que participam do vínculo social surge como melhor resposta para assegurar algum domínio sobre o destino da sociedade em que se vive – autodeterminação de si mesma - marcando duas características que costumam ser destacadas por teóricos da participação democrática: o controle do poder que ela proporciona e seu efeito educativo sobre o indivíduo que participa responsabilmente na medida que toma parte do processo de decisão, mas, na teorização de Rousseau, sem jamais deixar de lado sua finalidade essencialmente política.

“Poder que não presta contas racionalmente aos interesses da sociedade não é, aos olhos modernos, autoridade legítima, e sim, ilícita coerção”, escreveu Merquior (1982a, p.116). A vontade geral de Rousseau, segundo ele, procura estabelecer esse princípio racional da legitimidade - ela é a materialização do interesse comum das partes contratantes; ela é acomodação eventual de uma unidade a partir de pontos de vistas divergentes, resultado da legislação livre e igualitária, correspondente à justiça, que só emerge através do debate político. A importância da participação, e que ela seja democrática, logo se torna evidente se o propósito é levar a sério os efeitos vinculantes da obrigação política. O máximo acesso à participação na atividade legislativa confere a ela maior grau de legitimidade para que as obrigações sejam igualmente percebidas como normas sociais justas pelos seus associados; e, quando elas são percebidas como injustas, o questionamento necessário pode ser realizado para reformulação em justos termos. Daí que a vontade geral precisa ser “permanentemente dinamizada pela constante participação individual na política de soberania” (Merquior, 1990a, p.61).

José Guilherme Merquior elenca cinco méritos da teoria da legitimidade de Rousseau: (1) ela tem perspicácia psicológica por associar deveres e liberdade já que, em contraposição às paixões, a liberdade exige autocontrole para evitar ser escravizada por elas e para ser capaz de atingir objetivos de longo prazo: a autodeterminação de deveres, ao mesmo tempo que frustra, também liberta – essa é a profundidade da colocação rousseauiana da vontade geral obrigar a ser livre; (2) ela tem excelência política, pois o apelo à participação democrática é, na verdade, um ímpeto para um contínuo processo de legitimação da sociedade por si mesma que corresponderia “a perfectibilidade em progresso da sociedade” (ibidem, p.76); (3) ela tem acuidade sociológica, porque, sabendo que a liberdade política depende de todo um conjunto de condições sociais (lembre-se que os homens livres gregos assim o eram, pois havia toda uma estrutura de trabalho escravo para livrá-los do reino da necessidade, permitindo que eles pudessem exercer suas preocupações com a *polis*), reconheceu, como demais iluministas, que as desigualdades que impedem seu exercício são criadas pelo próprio ser humano – não é por acaso que a ampliação dos direitos de liberdade política, para que eles não fossem mera ficção, foi sucedida pela instituição e ampliação dos direitos sociais; (4) ela tem validade histórica quando se percebe que o tipo de sociedade que veio a se configurar posteriormente a Rousseau é fundamentada na participação democrática e sua predisposição para a promoção da igualdade social; (5) ela tem, como consequência, o mérito epistemológico de conjugar “agudo senso de realidade com padrões éticos indiscutíveis”, mas sem deixar de fora “a herança moral moderna por excelência – o utilitarismo” (ibidem, p.80), a saber, a concepção do ser humano movido pelo autointeresse.

O irônico disso tudo é que Rousseau jamais viveu o dinamismo industrial e, mais ainda, era hostil ao progresso. Em outras palavras, a motivação histórica para a sua construção teórica é desprovida de realidade empírica. Mesmo assim, ela foi capaz de antecipar a lógica de cenário social futuro:

A práxis normativa da sociedade industrial, tanto quanto sua subjacente psicologia da validade, jamais deixaram de conferir sentido e valor ao ideal do consentimento democrático. Em qualquer caso, não se pode deixar de reconhecer que o *quod omnes tangit* veio a ser vivenciado com imprevisível nitidez nesta época de incansável regulamentação de atividades em rápido processo de multiplicação. A legitimidade democrática, mesmo quando insuficientemente democrática, tem, por bastante tempo e com bastante intensidade, coexistido com os melhores desempenhos da sociedade industrial – com tanta eficiência e estabilidade que esta coexistência acaba por insinuar uma relação funcional entre ambas. A história, e não só a moralidade, está do lado do princípio democrático (ibidem, p.73)

Esta relação de Rousseau com um tempo que lhe é posterior remete um pouco ao ensaio irônico "Por que rir da filosofia política", de Renato Lessa (1999), quando se considera que a validade da teoria da legitimidade democrática de Rousseau só acontece, como princípio, bem depois na história visto que faltava correspondência para colar sua teoria na realidade. É como os matemáticos que trabalharam com problemas completamente abstratos e que, séculos depois, as soluções dadas para aqueles problemas teóricos são requeridas pela realidade. O ensaio de Lessa retrata as ironias de como alguns erros interpretativos na história da filosofia serviram para o desenvolvimento de concepções sem as quais muitos dos avanços históricos já realizados não seriam possíveis.

Merquior denomina de politismo a teoria política de Rousseau por ser “deliberadamente privada de realismo sociológico” (Merquior, 1990a, p.87). Ele justifica que o desconforto de alguns intérpretes com o igualitarismo radical de Rousseau, traduzido como homogeneidade social global, presente em sua filosofia política se deve ao arcaísmo de sua visão histórica. Afinal, o genebrino era alérgico ao progresso e muito do que lhe preocupava era estar em sentido contrário as novas formas de opressão e dominação advindas dessa nova força. Não obstante, por ser um individualista extremado, Rousseau também pode ser visto como um anarquista, no sentido de “ideal de autogoverno individual e igualitário” (ibidem, p.86). Merquior emprega o neologismo “anarcaísmo” para rotular os ideais sociopolíticos do filósofo: “mistura altamente original de política libertária com uma visão social retrógrada” (ibidem), pois enquanto defendia a moral individualista moderna, manifestou repulsa a divisão do trabalho por ser uma forma de dependência (e dependência, para Rousseau, era escravidão), amaldiçoou o dinheiro e concebeu a economia de modo estático – a sua sociedade idealizada

era nada mais que um pequeno Estado agrícola estagnado e regressivo para os padrões do século em que viveu e, ainda mais, para os séculos posteriores.

O anarquista Rousseau extremou a ideia de liberdade representando-a como autossuficiência absoluta e, segundo Merquior, essa representação irá conferir o arcaísmo a sua teorização. Isso pela razão de que uma representação desse porte contempla a sociedade idealizada por Rousseau com indivíduos autárquicos, tendentes a ter interesse comum homogêneo e a ser indivíduos intercambiáveis do ponto de vista da condição social. Por outro lado, como explica Merquior, a liberdade eminentemente moderna, a liberdade de oportunidades, implica um alto grau de interdependência social, pois sua possibilidade extensiva é consequência do dinamismo industrial, do avanço tecnológico, da ampliação da divisão do trabalho: sua efetividade geral só é possível em sociedades afluentes. Mas Rousseau, que viveu período inicial da transição, que é quando este tipo de liberdade ainda não se generalizou e continua concentrado somente para alguns poucos enquanto a sociedade começa a se tornar cada vez mais aberta e reclama por oportunidades, associou essa mesma liberdade ao universo do privilégio. Dessa forma, não foi capaz de compreender o que havia de valor positivo na sociedade em transição, condenando o progresso. Assim, sua teorização política se preocupou em demasia em assegurar a plena liberdade do cidadão para que a sua individualidade não fosse vulnerável às dependências originadas pelas desigualdades e pela exposição às mudanças do tempo – essa seria a razão do seu igualitarismo radical.

Ironicamente, entretanto, a “fundamentada elevação da liberdade sócio-política até a dignidade de imperativo moral – algo, em última análise, não apenas compatível com a própria essência da sociedade “legal-racional”, da sociedade moderna, mas até mesmo exigido por esta” (ibidem, p.93) fez com que Rousseau fosse aquele que “fundou a moderna convicção democrática e, por consequência, o moderno princípio da legitimidade” (ibidem, p.94). Mais um dos paradoxos de Rousseau – o mais verdadeiro, segundo Merquior.

Já o outro personagem que José Guilherme Merquior mobiliza em seu estudo sobre legitimidade, o sociólogo alemão Marx Weber, é melhor reconhecido pelo brasileiro como um cientista social que, pela sua sociologia histórica, tem “o melhor esquema teórico disponível para a compreensão da relevância contemporânea da teoria da legitimidade de Rousseau” (ibidem, p. 231). Foi Weber que descreveu o processo de racionalização da vida a partir do abandono das crenças extramundanas e instauração de universo normativo racional-legal comprometido com a condição profana do homem, que passa a ver as regras de modo funcional a serviço das próprias necessidades humanas. Contudo, a sociologia da legitimidade weberiana é vista por Merquior como deficiente, pois Weber não se preocupou, ou foi, no mínimo,

ambíguo, quanto a presença de motivações puramente humanas dentro do “universo das razões atribuidoras de legitimidade” (ibidem, p.102).

Merquior alega que há ambiguidade na teoria da legitimidade apresentada por Weber, que inicia concedendo um lugar entre outros ao interesse próprio como uma resultante de “uniformidades empíricas” – aquela ação social motivada que se desenvolve no tempo e cria uma relação social que se torna padrão pressupondo a ideia de que existe uma ordem legítima. Obviamente, uma ação social uniforme não pode ser considerada válida somente pela observância de um costume ou por ser orientada pelo interesse próprio - a validade de uma relação social implica que os atores reconheçam a obrigatoriedade de certas regras para que essa relação se concretize, sob pena de sanções externas em casos de violação daquelas regras. No entanto, esse conceito de validade, que se relaciona a algum tipo de coerção, se perde de vista na sociologia weberiana e evolui para corresponder a uma crença, o que enraíza o próprio conceito no consentimento genuíno antes de tudo para uma submissão voluntária. É o que acontece quando Weber passa de sua tipologia das motivações da ação social para a tipologia de dominação legítima, pois essa última trata, na verdade, de realidades culturais, constituindo uma retórica do poder institucionalizado antes que justificativas da legitimidade em âmbito subjetivo.

Do mesmo modo que existe uma dimensão temporal da ação social para a relação social que viabiliza a uniformidade, também ela se faz presente na conversão do poder em dominação. Ou seja, a dominação é “um padrão permanente, baseado na probabilidade da continuação de uma dada situação de poder” (p.146). Por esta razão, na sociologia da legitimidade weberiana, o sistema de dominação legítimo se encontra na “variedade histórica das justificativas apresentadas pelos governantes” (ibidem, p.107) uma vez que está baseado na crença da validade de se obedecer ao mando como se aquele que obedecesse estivesse compelido a acatar ordens pessoais por conta do hábito, mesmo que impessoal seja o seu fundamento. Portanto, Merquior salienta que a abordagem de Weber não é genética, mas concentrada na forma das justificativas da autoridade, derivando daí as dominações legítimas justificadas de modo ou legal-racional, ou tradicional, ou carismático.

A sociologia da legitimidade de Weber não trabalha com situações de ilegitimidade, é o que nota Merquior. Com efeito, ele explica que a teoria weberiana sobre o tema se presta a ser taxinômica mais que tentativa exigente de explicação, como requer o conceito de teoria. O resultado é que as justificativas da legitimidade oferecidas pelo sociólogo alemão “assemelha-se desconfortavelmente a uma projeção das submissões *de facto*, prolongadas estavelmente dentro do estado, sob a presunção, bastante indesejável, de sua validade aos olhos dos súditos

do poder” (ibidem, p.145). O que se prometia como uma análise interacional entre ações sociais que poderia explicar como e por quê os seres humanos se submetem à dominação e acreditam ou não na sua legitimidade, some de vista assim que Weber deixa de lado a motivação dos súditos do poder e deriva a obediência não de uma disposição subjetiva, mas como sinal de aceitação íntima, espelhando no governado a justificativa do governante à legitimidade (ibidem, p.147). Por outro lado, se o interesse se focasse nos governados ficaria claro que o apelo aos princípios da legitimação é, concretamente, “um complexo processo transacional” (ibidem, p.145) entre subordinados e superiores.

Ao avaliar essa vulnerabilidade no estudo da legitimidade de Max Weber, José Guilherme Merquior observa a existência do que definiu como culturalismo na teoria sociológica weberiana: uma exagerada preocupação com valores e uma superestimação do papel deles na política e na sociedade que atrofia o poder explicativo de sua sociologia (ibidem, p.153). Merquior atribui que o culturalismo é derivado do historicismo alemão que se encontra propenso na sociologia de Weber e que era uma tendência naquela época. De modo geral, historicismo é a “preocupação reflexiva com a história como qualidade da humanidade e do conhecimento desta”, que pode ser denominado historicidade (ibidem, p.155). O historicismo do final do século XIX, pano de fundo intelectual contra o qual Weber desenvolveu sua ciência da história, “combinava a rejeição, no domínio social, das regularidades expressáveis sob a forma de leis, com uma autêntica mística da unicidade dos objetos históricos”, pois a história era vista como local de criação de valores. Para captar a unicidade dos objetos históricos, que passou a ser vista sobrecarregada de valores, a investigação deveria ser alheia aos parâmetros lógico-empíricos e demais pressuposições naturalistas.

Merquior sublinha que o historicismo de Weber difere da inclinação “fim de século” justamente por não ceder ao alheamento das regras lógicas e procedimentos empíricos, desse jeito valorizando a análise causal e fazendo as pazes entre historicismo e epistemologia científica. Ainda que a relação com valores, como Weber argumentou em defesa, estivesse no âmbito das escolhas do pesquisador, que os impõe aos fenômenos antes que os extraí dos fatos históricos empíricos (ibidem, p.166), a escolha dos conceitos não se furta de justificação em termos lógico-empíricos. A moldura teórica culturalista está aí, mas se desloca a problemática dos valores ao exame científico. No mais famoso livro de Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Merquior argumenta que a interpretação ali contida do significado cultural referente à história ocidental segue a lógica da causalidade social, mesmo que essas conexões causais sejam condições necessárias e não condições suficientes. A obra é uma história cultural como explicação sociológica; uma teleologia resultante de uma “conexão causal entre ideias e

padrões de comportamento inter-relacionados não-intencionalmente” (ibidem, p.199) que revela “o principal significado moral e histórico do movimento cultural mais importante de nossos dias: a racionalização” (ibidem, p.200).

Merquior não concede mesma sorte de elogios aos escritos políticos de Weber e acusa sua sociologia política de incidir na problemática dos valores quando a tendência a racionalização é vista, bruscamente, como uma trágica viagem inexorável. No âmbito político, a racionalização corresponde ao processo de estatificação no qual a burocracia, a mais antiga instituição de manifestação da racionalidade, se fortalece exponencialmente. O seu avanço auxilia no nivelamento social por eliminar privilégios caracteristicamente antiliberais. Mas o pessimismo cultural de Weber se revela ao torcer o conceito de legitimidade legal-racional em favor da burocracia e em detrimento da democracia, que tem espírito legal-racional, mas sucumbiria ao ser vítima da usurpação burocrática; assim, a democracia representativa é vista somente como instrumento para líderes sem carisma dentro dessa dinâmica burocrática. Para Merquior, uma coisa é ser crítico da burocratização - o burocratismo sendo um exercício do poder sem responsabilidade, no qual a técnica detém superioridade frente a vocação política; outra é fazer disso uma filosofia da história inconfessa, jaula de ferro que aprisionaria as pessoas em uma organização burocrática hierarquizada e sufocante do espontaneísmo e da criatividade, isto é, da liberdade.

É a própria visão de mundo weberiana que faz da dominação legítima um poder interiorizado. José Guilherme Merquior se utiliza de Gabriel Cohn para revelar que na postura filosófica de Marx Weber, “o sujeito estava para a liberdade assim como a dominação estava para o destino. A dominação, ao assegurar a regularidade social sob o poder, mantém os sujeitos subjugados ao esquema do destino não escolhido” (ibidem, p.214). Em outras palavras, o domínio da ação racional instrumental, ação que, para Weber, era correspondente à liberdade, negaria a liberdade de si mesma – o desenvolvimento da liberdade subjetiva equivaleria, em última instância, à sua própria implosão. Daí a centralidade que o conceito de carisma recebe na sociologia política weberiana por servir de contraponto.

Merquior alega que o carisma aparece na teoria de Weber como “o oposto perfeito a tendências como a burocratização” (ibidem, p.124). A dominação legítima baseada no carisma não é ditada por regras, sejam elas impessoais, como na dominação legal-racional, sejam elas circunscritas por costumes imemoriais, como na dominação tradicional. Por definição, o carisma precede tradição; se ancora em confiança emocional a uma personalidade extraordinária, atrativa, e produz submissão personalíssima, pois irrompe as molduras das instituições existentes, exacerbando valores e exercendo força de libertação cultural: uma

espécie de fé no sagrado que funciona como vínculo social. Desse modo, o par carisma e burocratismo, visto que o avanço da racionalidade é uma superação da dominação de tipo tradicional, converte-se numa dramatização histórica: somente a emergência do líder carismático poderia evitar a era frígida e sem personalidade do burocratismo. Por isso o conceito de democracia plebiscitária ou cesarista, avatar moderno do carisma político, e que, de pronto, contradiz a legitimidade weberiana. O que Merquior (1990a, p.202) aponta é que um líder da democracia plebiscitária poderia se apresentar como liderança carismática, mas esse estatuto somente tem valor para os seus seguidores - o governante legítimo dentro de um regime democrático é, entretanto, aquele legalmente eleito: uma justificativa bem diferente e muito mais próxima de uma perspectiva dos governados.

Merquior atribui parte dessa dualidade weberiana ao contexto histórico dos humanistas alemães na época de Marx Weber, no qual o país vivia graves tensões, o que acabou por transfigurar “desgosto político “em crise da cultura”” (ibidem, p.220). O culturalismo seria a forma na qual o descontentamento social era refletido e o modo através do qual expressavam um desejo de poder exterior ao mundo acadêmico. Daí que ao eleger a liderança carismática como contrapartida da dominação legal em sua sociologia política, o excesso de centralidade no governante “se comprometeu com uma noção de legitimidade demasiadamente questionável” e “privou sua sociologia de uma ideia de democracia mais equilibrada e abrangente” (ibidem, p.113).

Com o estudo destes dois paradigmas de teoria da legitimidade, José Guilherme Merquior intentou demonstrar que uma síntese dos pontos fortes de ambos explicaria “a vitalidade da democracia como tipo de legitimação” (ibidem, p.232). Se o que Weber desejava com o carisma era livrar-se de um horizonte dominado por “especialistas sem alma, e de sensualistas sem coração” (ibidem, p.211), Merquior argumenta que a tradição clássica da teoria democrática não se furta de abordar o valor da qualidade pessoal. Mais de uma vez, ele informa o discurso de Péricles que relata a emergência da excelência como qualidade da participação democrática; o mesmo discurso que expressa a legitimidade política rousseaniana ao conceder aos cidadãos a competência de validar a matéria pública. Merquior conclui que:

Noutras palavras, o que mais faz sentido na teoria weberiana do carisma – o compromisso com a riqueza da *humanidade* – pode (e em larga medida, deve) combinar-se perfeitamente com o legado de Rousseau. Os pais fundadores da democracia liberal pretenderam fazer da liberdade a condição para a busca da felicidade; mas a liberdade, especialmente se for autenticamente democrática em seu alcance, é também uma condição natural para a busca da excelência. Weber pensava que o parlamento livre pode ser a sementeira de lideranças de superior qualidade.

Nada nos impede de pensar que a democracia disseminada e viva seja a sementeira de homens de qualidade superior.

4.2. PROCEDIMENTALISMO E EDUCAÇÃO PARA LIBERDADE

O atributo do humanismo clássico – a busca pela excelência – se encontra subjacente a certa contrariedade que José Guilherme Merquior concede ao pensamento pós-clássico a respeito da democracia. Joseph Schumpeter (1961), por exemplo, o qual é deliberadamente mencionado por Merquior, menospreza a teoria clássica da democracia e seu foco na participação, pois aquela teoria considera que os representantes são escolhidos pelo povo a partir de opiniões racionais e bem expressas a respeito de questões relativas ao interesse comum. A soberania popular - governo pelo povo - é ilusória diante da complexidade da sociedade moderna, onde os temas públicos são cada vez mais obscuros e não podem ser geridos pela incompetência do senso comum do cidadão, envolto a preconceitos. Diante disso, Schumpeter concebe a democracia de outra maneira: como um método político para se tomar decisões e para a livre competição pelo voto do cidadão – o voto é entendido como moeda de troca para o recebimento de alguma vantagem, seja um bem ou um serviço proposto pelos programas políticos em concorrência. O povo, portanto, não governa; o povo tem como função, através da eleição, produzir um corpo intermediário que irá produzir um governo - o governo é dos políticos.

O argumento de Joseph Schumpeter é também relativamente afim do argumento tecnocrático criticado por Merquior (1982a). O tecnocratismo ignora as reivindicações de maior participação democrática por considerar que o cidadão não é capaz de estar a par da crescente complexidade técnica presente nas atuações das inúmeras agências governamentais. Como consequência, aquele ideal de transparência racional do poder, sua prestação de contas de modo racional, seria utópico. Acontece que a técnica está sempre circunscrita a uma delimitada área, isto é, ela jamais é abrangente o suficiente “ao nível das grandes opções sobre formas gerais de vida e sociedade”. A política usa, e deve usar, o conhecimento técnico, mas não se identifica com ele (Merquior, 1981b, p.218), pois, aos técnicos, “nada existe genuinamente científico que os capacite a encarnar uma verdade revelada ou a usurpar a capacidade social de escolha” (ibidem, p.245). Do ponto de vista macropolítico, por conta desse elitismo tecnocrata, Merquior (idem, 1982a, p.117) não vê sentido numa alternativa entre democracia ou tecnocracia, pois é o mesmo que escolher entre “democracia, ou ilegitimidade pura e simples”.

Todavia, José Guilherme Merquior não é plenamente avesso as críticas e concepções procedimentais de Schumpeter visto que o brasileiro subscreve a perspectiva de Norberto Bobbio a respeito do tema, e este italiano tem entre suas influências alguém que antecipou ideias schumpeterianas: o jurista Hans Kelsen (Brandão, A. 2006). O problema, para Merquior, é que, ao reduzir a democracia a um método de formar governo, o pensamento schumpeteriano nada diz acerca dos fins da democracia: o exercício da igualdade política. Tal ausência não se verifica nas reflexões de Bobbio sobre a democracia procedimental.

Em 1989, José Guilherme Merquior escreveu o prefácio para a edição brasileira da sua tese de doutorado publicada em livro no ano seguinte. No texto, ele reconhece que, embora problematize o politismo em Rousseau, a sua própria argumentação em geral sobre a democracia participativa convive com um ânimo utopista do libertarismo de Maio de 68 e, por isso, ela aparece muito idealizada. Isso posto, dez anos após a tese, Merquior ainda diz prezar o tema da participação, mas o seu apreço estaria moderado pela perspectiva de Bobbio sobre a questão. A influência de Bobbio, entretanto, já pode ser vista em artigos de jornal de 1980, sendo que sua tese é de 1979³⁰. Ou seja, não levaria uma década para Merquior supostamente moderar sua opinião.

Supostamente, pois, esse comentário de Merquior, embora interessante, não parece mudar muita coisa quando se analisa o seu pensamento no período de interesse delimitado pelo trabalho³¹. O principal da tese desenvolvida a respeito de Rousseau não é a participação em si, mas a concepção de legitimidade política em base democrática que viria a ser princípio de legitimidade orientador da sociedade industrial moderna. Nesse sentido, a participação cumpre papel essencial e é devidamente elogiada, mas não se deve confundir esse aspecto como uma defesa por parte de Merquior de um participacionismo, algo afim de uma politização integral do homem, pois ele mesmo alerta que a política não é salvação do ser humano. No último parágrafo de sua tese, ele adverte que a participação democrática não é virtude imperativa, mas um valor, entre outros valores do mundo livre, que deve estar sempre disponível, sendo matéria

³⁰ Talvez essa influência já estivesse presente mesmo em 1979, ano de publicação da tese, dado o título de um artigo de jornal publicado no Jornal do Brasil em 30 de setembro, posteriormente incluído na coletânea de artigos *As ideias e as formas*. O artigo é intitulado “As regras do jogo”, já demonstrando aproximação com uma concepção procedimental. Contudo, no mesmo artigo, a participação não deixa de ser reconhecida, pois é o que oxigena a própria democracia.

³¹ Essa informação é mais relevante para os trabalhos, como a tese de Kaio Felipe (2018), que analisa toda a trajetória intelectual de José Guilherme Merquior. O próprio Felipe argumentou na tese que o período em que Merquior cumpriu função diplomática em Londres foi de transição do seu pensamento. Um comentário como esse reforça o argumento para traçar um raciocínio na forma “antes e depois” do diplomata brasileiro. No caso do trabalho de Kaio Felipe, de como José Guilherme Merquior se mostrava, no mínimo, ambivalente quanto a cultura moderna no início de sua trajetória intelectual e, mais tarde, passou a ser um grande defensor dessa mesma cultura.

para ampliação das oportunidades (Merquior, 1990a, p.248-249). Assim, Merquior se afasta de alguns liberais socializantes, notoriamente C.B. Macpherson, que focalizam a participação desdobrando a democracia em “governo para o povo”, ou melhor, deixando de lado o aspecto essencialmente político da democracia e reduzindo ela à sua dimensão social. (idem, 1981b, 1982a).

A verdade é que o furor cívico e os anseios libertários do participacionismo muito tem a ver exatamente com o grande contraste que se tem da democracia antiga e moderna. Na comparação entre as duas é reconhecível uma clara defasagem do princípio democrático, no sentido grego de igualdade política ativa, entre os modernos. Assim como outros teóricos da democracia (Bobbio, 1986; Dahl, 2012; Sartori, 1994a,1994b), Merquior salienta que as maiores dimensões demográficas e geográficas no Estado nacional inviabilizam a participação constante e ativa do cidadão. A *polis*, que costuma ser referida como cidade-Estado, é mais adequada de ser entendida como cidade-comunidade, de acordo com Sartori, porque Estado é um ente impessoal e distante que os antigos gregos não conheceram. Merquior (1981b, 1982a) não tem esse cuidado distintivo nos termos, mas reconhece o espaço social muito circunscrito da democracia ateniense: pequena coletividade de cidadãos que pratica rito de grupo primário, isto é, interações face a face, que vivia em relação íntima com a cidade. Essa conexão pessoal compelia os membros a participar da administração pública de modo contínuo e direto no exercício do poder.

Todavia, o processo histórico da civilização ocidental alargou o espaço social, instituindo autoridades imperiais. Houve, a partir de então, necessidade de justificar delegações de autoridade. A propósito, para Merquior (1990a), a passagem da democracia direta e do governo pessoal dos tiranos locais para a necessidade de designar delegados com poder de representar imperadores e papas foi o que fez emergir o conceito de legitimidade como uma questão política. Do ponto de vista de uma solução para o governo pelo povo em um contexto social de larga escala, Robert Dahl (2012) atribui aos *Levellers* o prenúncio de que a representação seria necessária ao desenvolvimento da ideia democrática moderna em suas demandas pela ampliação do sufrágio e de responsividade governamental a um eleitorado mais amplo. A união entre a ideia democrática de governo pelo povo e a prática não democrática da representação foi o modo encontrado para poder se aplicar a lógica da igualdade política à escala do Estado nacional. Essa união alterou o exercício do poder soberano para um modo indireto, ou melhor dizendo, para que as deliberações coletivas sejam tomadas de modo indireto pelo povo através de pessoas eleitas pela coletividade para deliberar em seu nome: essa é a forma que a liberdade política se concretizou na sociedade moderna. Foram as instituições do governo

representativo, conseqüentemente, que, na teoria e na prática, lograram a permanência da ideia democrática no mundo moderno.

A majestosa presença do Estado somada com o sistema representativo fornece a seguinte síntese exposta por Merquior (1982a) e que ocasiona a desilusão nos democratas radicais: uma concentração de poder que parece ser antítese do governo pelo povo e que concede o voto para dar vaga sensação de governar uma máquina estatal que o cidadão quiçá compreende. Os radicais acusam que a participação livre e igualitária na conduta do Estado se mostra falaciosa. Mas Merquior convida a olhar a questão através do ponto de vista da liberdade moderna para que se possa dar autenticidade à moderna democracia, pois as diferenças entre essa e a antiga não se resumem as suas dimensões geográficas e demográficas, mas também entre valores e objetivos.

A constante remissão que José Guilherme Merquior faz as distintas concepções de liberdade entre os antigos e os modernos ao tratar de democracia ajuda a entender esse tipo de diferença. Como sabido, a partir de Benjamin Constant, especialmente, se compreende que a liberdade clássica se orientava para a vida pública e política, para a vida de um cidadão: eram considerados livres aqueles homens que participavam da partilha do poder da cidade. Já a liberdade moderna se preocupa com um espaço privado seguro no qual o indivíduo possa agir como bem entender, perseguindo suas aspirações e satisfazendo seus desejos desde que não ultrapasse o direito de outros exercerem essa mesma liberdade. A razão dessa diferença está na noção positiva que o indivíduo adquiriu pelos modernos. Ao espírito individualista grego, não havia a concepção de “um espaço privado legítimo enquanto projeção moral e jurídica da pessoa humana única” (Sartori, 1994b, p.43). Em outras palavras, embora não se possa falar que os cidadãos da democracia ateniense não desfrutassem de uma liberdade individual no sentido de um espaço privado de fato existente, eles permaneciam aos caprichos do organismo coletivo em geral. A democracia grega não respeitava o indivíduo, pelo menos, não no grau de consideração que se tem a partir da era moderna. Já a democracia moderna se propõe a proteger a liberdade individual, respeitando seu caráter único enquanto pessoa, não deixando-a sujeita ao poder do todo.

A contraposição realizada por Constant pode ser vista como uma antítese entre liberdade democrática e liberdade liberal. Merquior observa que, embora a valorização moderna pela liberdade liberal, o próprio Constant teria percebido que a liberdade enquanto participação não deve ser negligenciada: ela garante a liberdade liberal já que depende dela em parte, assim como também a promove na medida que a participação se amplia. Por isso há uma ligação estreita entre Estado liberal e Estado democrático. Como clarifica Bobbio (1986), o Estado liberal, na

prática da história, se mostra pressuposto jurídico ao Estado democrático através das suas normas constitucionais que atribuem direitos de liberdade civil e política. A dependência do Estado democrático do Estado liberal não é via de mão única, contudo, seguindo o mesmo raciocínio de Constant, pois o Estado democrático, em última instância, confirma as conquistas das liberdades fundamentais proporcionadas pelo Estado liberal.

Essa relação está por base do argumento de Merquior para a autenticidade à democracia moderna vista através do ângulo da liberdade moderna, pois foram “quase sempre graças a movimentos político-sociais de inspiração democrática, isto é, aspirantes ao ampliamiento da base social da liberdade de participação política” (Merquior, 1982a, p.123) que o novo dinamismo econômico e a erosão das rígidas hierarquias sociais puderam multiplicar as liberdades individuais e privadas, com expansão delas para o maior número de pessoas. Assim, acrescenta a esse respeito:

Se a democracia liberal como produto histórico é, no claro conceito de John Plamenatz, um complexo conjunto de direitos, obrigações e oportunidades, profundamente ligado à laboriosa sociedade industrial instruída, afeita a uma grande variedade de ocupações e estilos de vida, então a essência da democracia contemporânea consiste na combinação, nem sempre harmônica, do ideal clássico da liberdade cidadã com o princípio moderno da liberdade individual, plástica e multiforme, que engloba a primeira e lhe confere, em nossa época, sua plena significação. [...] Nesse sentido, a retórica democrática não é apenas um pálido esperanto – é a língua viva das sociedades em que, como vimos, a desigualdade persiste, mas há muito deixou de ser legítima. (ibidem, p.124)

A necessidade de procedimentos é justamente o fato de que a combinação entre esses dois pontos nem sempre é harmônica. Talvez por não ter concedido uma ênfase suficiente nesse ponto em sua tese é que Merquior possa ver a si mesmo com certo utopismo naquele trabalho. Pois o que Constant viu em Rousseau, afirma o próprio Merquior, é que, embora o filósofo de Genebra tenha razão quanto a origem da legitimidade do poder, pouca atenção ele deu ao alcance daquele mesmo poder. O constitucionalismo liberal seria, portanto, o reconhecimento da necessidade de limitar o poder para que ele, embora legítimo na origem, não seja ilegítimo no seu uso. O Estado democrático, em consequência de ser uma democratização do Estado liberal, institui as regras do jogo democrático sobre o arcabouço de regras preliminares sobre aquele que é seu pressuposto jurídico que regula o exercício do poder e protege os direitos fundamentais do cidadão.

O equilíbrio não é sempre harmônico, porque a sociedade moderna é pluralista, o que quer dizer que ela tem múltiplos centros de poder. Não obstante, “o homem se vê confrontado pela necessidade de escolher entre alternativas, nenhuma das quais é demonstravelmente correta

ou universalmente preferida” (idem, 2019, p116). Merquior diz que um outro modo de conceber a democracia é “pelo reconhecimento coletivo da *irreducibilidade do conflito social*, e da necessidade, por isso mesmo, de *institucionalizá-lo*” (idem, 1982a, p.119, grifos no original). Dado esse reconhecimento e essa necessidade, deve se chegar a um consenso quanto as formas de dirimir os conflitos. Merquior crítica a teoria social do liberalismo clássico e do marxismo por não ter dado atenção ao fato de que o consenso é “uma esfera específica, relativa e formal da vida coletiva na sociedade de classe, una, às vezes unidas, porém jamais uniforme” (ibidem).

Ainda sobre o consenso, e retomando ideias presentes em *Rousseau e Weber*, José Guilherme Merquior (ibidem, p.120) estica a crítica para aqueles que contemplam a “democracia como algo vagamente “cultural”, em vez de entendê-la do ângulo concreto das relações de poder”. Se há crítica quanto ao consenso obtido pela vontade geral de Rousseau, tem que se ter em mente que esse consenso é um resultado extraído de deliberação em assembleia entre membros iguais. Por outro lado, ao se exagerar o papel do consenso na democracia através de uma visão culturalista, os que definem ela a partir desse ângulo “postulam, explícita ou tacitamente, um consenso (sobre valores, sobre posições de classe) como ponto de partida, e não como resultado”.

Para ir mais a fundo no que José Guilherme Merquior quer clarificar a esse respeito, pode se recorrer a Giovanni Sartori (1994a). Esse teórico da democracia, ao discorrer sobre consenso, diz que se a natureza de uma sociedade é mais consensual ou mais conflituosa, somente representa uma série de condições que facilitam ou dificultam a atuação democrática. Consenso é uma espécie de aceitação que não implica consentimento ativo por parte de todos; é “um “compartilhar” que, de certo modo, vincula”. E o que pode ser passível de ser compartilhado? Valores supremos que estruturam sistemas de crenças, significando um consenso a nível comunitário; regras do jogo, ou procedimentos, significando um consenso a nível de regime; governos específicos e políticas governamentais, significando um consenso a nível programático. Desses três consensos, somente o consenso que estipula regras do jogo pode ser condição necessária da democracia, pois irá estipular a regra suprema acima das outras, que é a regra de como se resolver os conflitos. Caso não haja consenso sobre tal regra, a consequência bem pode ser guerra civil. Na democracia, como se sabe, essa regra suprema é o princípio da maioria e o consenso em torno dela é que concede vinculação ao regime.

Quanto aos outros dois consensos: o consenso a nível comunitário não aparece como condição necessária da democracia, apenas como variável que indica se uma democracia é bem sucedida ou deficiente, pois, por ser um facilitador para a consolidação democrática, um aumento ou declínio nesse nível de consenso diz muito acerca da atuação do regime. Contudo,

é um consenso que pode ser adquirido como produto final. A propósito disso que Merquior (1982a, p.114-115) alerta para o paradoxo da democracia de Karl Popper sobre uma democracia poder ser apenas “abstrata ficção jurídica” caso lhe falte um comportamento político que a reflita, levando-a a cometer suicídio como a Alemanha de Weimar. Já sobre o consenso a nível programático é a usual ideia de consenso-come-dissenso, não se refere a forma de governo e, sim, a quadros do governo³².

Portanto, o consenso que pode dar pontapé para iniciar a democracia é somente aquele em torno das regras do jogo. Que fique claro que o princípio da maioria não é a única regra do jogo, somente é a essencial da qual se derivará boa parte das outras. Como diz Bobbio (1986), a regra da maioria é fundamento das decisões coletivas da democracia; daí que os direitos de participação precisam ser universalizados, assim como as regras para se estabelecer aqueles que estão legitimados a participar das tomadas de decisões coletivas bem como os procedimentos que devem ser seguidos para que ocorra uma tomada de decisão. Tudo bem construído sobre o arcabouço do Estado de direito, no qual as normas constitucionais atribuem os direitos de liberdade civil e política fundamentais que não poderão ser violados pelo jogo político. Essas regras variam o tanto quanto variam as constituições.

Apesar de toda a preocupação com procedimentos enquanto regras do jogo, atenção deve ser dada ao mencionado paradoxo de Popper, pois Merquior diz que ele demonstra que “a democracia não é só um processo decisório ou um método de escolha de governo – é também uma conduta” (Merquior, 1982a, p.147). A ausência da conduta democrática entre as elites autoritárias civil e militar da República de Weimar e as elites nazistas, embora democraticamente instituídas, revela que a legalidade democrática cometeu suicídio, pois a legitimidade democrática já estava em frangalhos. Por isso, como enfatizado inicialmente, as instituições democráticas devem funcionar a serviço da igualdade política, o que leva a não desprezar nenhuma das precondições de liberdade e de outras igualdades que a sustenta. Como

³² Interessante que Giovanni Sartori argumenta que é uma tese equivocada falar que o conflito “é a base e a essência da democracia”. Segundo ele, a tese parece dizer que o consenso é irrelevante e indesejável para a democracia, o que ele julga ser inverídico. O argumento real por trás da tese do dissenso é que “o dissenso traga mudanças no consenso, isto é, um novo consenso ou novos sujeitos de consenso sobre coisas diferentes. E dado que essas mudanças no consenso refletem-se nas mudanças dos governos, como se pode negar que os governos democráticos (em exercício) são governos consentidos?”. Sartori julga que o uso do termo conflito é inadequado para a questão, pois o que aconteceu foi que as noções de dissenso, oposição, políticas adversárias e contestação adquiriram um valor e papel positivo dentro do contexto do pluralismo, a saber, a concepção pluralista da sociedade e da história. Como o pluralismo é, na realidade, crença na diversidade, há uma grande diferença entre acreditar na diversidade e acreditar no conflito. Por isso, conclui: “o que a teoria de democracia deriva da matriz pluralista não é e não pode ser uma exaltação do “conflito”, mas, ao contrário, um processamento dinâmico do consenso baseado no princípio de que, seja o que for que se declare justo, ou verdadeiro, deve suportar a crítica e o dissenso e ser revitalizado por eles”

diz Bobbio, “em nenhum país do mundo o método democrático pode perdurar sem tornar-se costume”.

A preocupação com os procedimentos também não fere o princípio da participação em condições de igualdade política. Merquior assinala que os clássicos do pensamento democrático jamais deixaram de focalizá-la, mas

preconizaram formas regulares e institucionais de participação, sem nada em comum com essas súbitas mobilizações disruptivas de minorias assanhadas, que os radicais exaltam como arma de “politização” e “conscientização” das massas, sem se dar conta do quanto há de manipulatório e antidemocrático nesse tipo de atitude. (Merquior, 1982a, p. 149)

Norberto Bobbio, por exemplo, é desses autores que valoriza a participação e que José Guilherme Merquior aprecia, como já citado. Por mais que seja bastante conhecida a concepção de Bobbio da democracia como procedimento, o seu período *acionista*³³ foi marcado por uma concepção ética de democracia, em que a participação era valorizada sem detrimento da representação (Brandão, A. 2006); essa concepção ética não desaparece mesmo quando se aproxima da concepção procedimental, apenas se atenua dada a mudança de enfoque. Como dizer que ela não está presente quando Bobbio (1986) discute o processo de democratização da sociedade a exigir nova forma e exercício de participação na inquietação de que uma sociedade que não se democratiza talvez seja insuficiente para garantir que ela não caia sob o despotismo? Ao discutir, já no seu período mais procedimentalista, o *continuum* de formas intermediárias entre os extremos da participação indireta e direta, Bobbio quer apontar que, para além do campo da sociedade política, formas de participação democrática podem ser incluídas no campo da sociedade civil, onde diversas instituições não são governadas democraticamente. Na concepção ética de democracia, ela é entendida como educação para liberdade: democracia é o regime político que propicia as condições econômicas, políticas e culturais para que o homem possa ser livre, isto é, consciente de suas próprias possibilidades e de seus limites em relação aos outros. A democracia tem um fim educativo que está para além das suas formalidades.

Merquior (1982a, p.150-151) subscreve essa concepção na sua convicção de que a democracia favorece “a busca individual de padrões de excelência nas várias formas do agir e do fazer”. “Se a excelência individual é função da excelência dos outros”, Merquior entende que a democracia é a organização política e social que melhor reconhece essa verdade ética e

³³ Diz respeito ao período no qual Norberto Bobbio pertenceu ao *Partito d'Azione* (Partido de Ação), fundado em 1942. O partido pretendia uma síntese entre o liberalismo e o socialismo, mas terminou dissolvido em 1947 por conta de conflitos internos entre essas linhas após a derrota eleitoral de 1946.

sociológica, pois, ao se comprometer com o valor da igualdade política, trabalha para eliminar as misérias e desigualdades que impedem o exercício significativo daquele valor, contribuindo para o aprimoramento humano. De forma tal, trabalhando para a igualdade nessa esfera específica, ela também se torna um modo e uma garantia da liberdade humana.

4.3. A QUESTÃO DEMOCRÁTICA NO CONTEXTO BRASILEIRO

Existe um outro paradoxo da democracia mais afim dos países que enfrentam o desafio do desenvolvimento e da modernização e que engloba aquele popperiano. José Guilherme Merquior o chama de paradoxo de Gellner. A democracia liberal se relaciona de maneira complicada com a transição para uma sociedade modernizada, pois a mudança implica em ruptura e quebra de regras enquanto o elemento crucial da democracia está no consenso quanto as regras do jogo. Em outras palavras, é muito mais difícil estabelecer esse consenso mínimo que diz respeito ao acordo sobre uma forma geral de sociedade através da negociação institucionalizada visto que essa mesma via já pressupõe um pouco do consenso que está sendo chamado a fundar. Daí que fica parecendo que a democracia somente funciona em sociedades modernizadas estáveis, pois suas decisões estão voltadas mais para questões marginais, enquanto a sociedade em transição encara questões fundamentais para a transformação do todo social. É por conta de instabilidades daí derivada que tendências iliberais nas sociedades em transição são inevitáveis, embora o paradigma político intramundano de legitimidade, isto é, secularizado, seja democrático em espírito. A questão que o paradoxo de Gellner suscita é: as condições da democracia (grosso modo, modernidade) são tais que elas podem ser conquistadas democraticamente? (Merquior, 1981a).

O caso brasileiro é visto por Merquior (1981b, p.216-223) através dessa dramaticidade expressada pelo paradoxo gellneriano. O Brasil ainda era um país envolto no desafio de uma ampla integração social, o que dificultava um consenso substantivo mínimo. Ao mesmo tempo, a tradição política brasileira se portava como teocracia industrializante, nada semelhante com a moderna tradição política nomocrática de simples arbitragem do jogo social. O desenvolvimentismo brasileiro institucionalizou um prometeísmo - a ansiedade de modernização e progresso material - fortemente presente no pensamento político e econômico brasileiro graças ao êxito obtido nas transformações estruturais do país pós Segunda Guerra Mundial e até meados dos anos de 1960. Seria possível o Brasil suportar as “dores do parto” da transição do industrialismo através da democracia? Afinal, o próprio período de

industrialização intensiva agravou, segundo Merquior, o problema brasileiro da falta de tradição democrática vigorosa.

Parte ainda da dramaticidade brasileira no período teria a ver com sua modalidade de industrialização não espontânea e que seria do tipo convulsiva. O padrão convulsivo de industrialização é o teuto-nipônico, orientado para fabricação de bens de produção e que, no plano social, abalou as estruturas sociais e a cultura das sociedades alemã e japonesa. O Brasil adotou semelhante modalidade de industrialização após a Segunda Guerra Mundial, mas como não havia “mercados naturais” para suas indústrias pesadas, o setor automobilístico puxou essa demanda superpondo a industrialização baseada em bens de capital e a indústria orientada para produção de bens de consumo duráveis. Tal cenário foi particularmente convulsivo dada a magnitude do complexo industrial que a industrialização tardia deveria dar conta com as carências de capitais, déficits no balanço de pagamentos e aguda inflação. Além do mais, o período conheceu diversas transformações: crescimento demográfico, economia rural cedendo espaço para agroindústria, aumento no povoamento das cidades e dos problemas urbanos daí decorrentes, bem como emergência de uma classe média significativa e do proletariado urbano. A precária síntese política liberal-populista do período, que correspondia a pauta da industrialização por substituição de importações e pela produção de bens de consumo não duráveis, não era compatível com a nova realidade. Os poucos recursos para as demandas que surgiram dessas transformações levaram ao regime militar como justificativa de se evitar uma ruptura.

E, ainda assim, a democratização continua a ser buscada. O que explica?

Segundo José Guilherme Merquior, a resposta para essa indagação gira em torno da chamada questão social. O regime autoritário brasileiro teve como prioridade o crescimento, não a melhoria social, embora ele tenha aperfeiçoado e expandido o pouco da rede welfare do regime liberal populista que o precedeu. O regime militar teria sido taxado de insensível quando a recessão deixou ainda mais evidente as largas lacunas de distribuição de renda e desigualdades regionais. Em suma, o Brasil era uma grande economia, entre as 10 maiores do mundo, sem uma decente paisagem social. De certa maneira, o regime autoritário refletia um diagnóstico conservador, apontado por Merquior como ainda presente no início da Nova República, sobre as condições sociais brasileira: a pobreza era vista como sinal de subdesenvolvimento e seria suficiente um crescimento sustentável para, eventualmente, eliminá-la. Um segundo diagnóstico do período de abertura política que ele também aponta é, em certa medida, antítese da feição conservadora. O diagnóstico radical apostava no catastrofismo econômico e na revolução, pois a pobreza era vista como endêmica ao capitalismo (Merquior, 1987a). É uma

variante pessimista de esquerda hostil às ideias de modernização capitalista, que rejeitava as transformações dos últimos 50 anos até aquele período, por considera-las perversas e insignificantes já que não cessaram de reproduzir as raízes coloniais (Lamounier, 1994).

Ambos os diagnósticos se mostravam quietistas quanto as reformas sociais (Merquior, 1987a). Em nenhum deles havia disposição ativa para dar resposta a pressão vinda de baixo. Pode ser inferido ainda, pelo exposto por Merquior, que, em ambos os diagnósticos, em pleno retorno democrático, a consideração pela democracia pode ser vista como de pouca importância – ao menos, se tratando de democracia liberal. Subjacente a eles, aprofundando a inferência, estaria a tese de que a democracia não seria capaz de absorver a pressão do social. Do ponto de vista de um democrata liberal, conclui-se que esses diagnósticos, afins a autoritarismos de sinais trocados, se concebem como mais condizentes para se lidar com o problema que a democracia liberal.

Mas havia um terceiro diagnóstico: o reformista, claramente aquele que o próprio Merquior comungava e que tinha Hélio Jaguaribe a frente como principal proponente. Merquior explica que esse diagnóstico via o crescimento como condição necessária, mas não o suficiente para o desenvolvimento social. O progresso da distribuição de renda é subproduto da prosperidade econômica, mas como o mercado não é instituto de bom desempenho no âmbito dessa distribuição, as necessidades de distribuição de renda e fornecimento de bens coletivos são mais adequadamente atenuadas se forem guiadas pela ciência social e democraticamente executadas, desde que a razão interventora não venha a ser inimiga da economia de mercado. O problema da miséria pode ser muito bem enfrentado através da democracia liberal. É o que demonstra a realidade histórica, pois a democracia

foi uma conquista popular, forçando, por etapas, o alargamento universalista da cidadania e das liberdades, até o atual desdobramento dos direitos civis e políticos em vários direitos sociais. E, para tanto, a democracia – o regime da liberdade na igualdade, ou melhor, numa dinâmica de igualização – operou por meio da ativação de um mecanismo – o mercado político (idem, 2019, p.122)

Pois bem, um mercado político ativo significa participação. Mas, como Merquior escreve, “existe participação e participação”. Assim, procura diferenciar participação institucionalizada e ânimo participatório disruptivo. E uma polêmica bastante famosa na qual se envolveu ao comentar livro de Marilena Chauí, *Cultura e democracia*, tangencia o assunto.

Marilena Chauí, pelas lentes de Merquior, pode ser colocada entre aqueles do diagnóstico radical do período da transição democrática brasileira: “tem admirável talento para

a formulação epigramática de muitas das posições ideológicas do nosso pensamento “radical”” (ibidem, p.114). Inspirada no libertarismo de Claude Lefort e teorias do conhecimento frankfurtianas, a filósofa brasileira denuncia a racionalidade econômica como “meramente alienante, desumanizante e repressiva” para a decepção de Merquior, que considera a incorporação da lógica do econômico na reflexão social uma obrigação para se falar objetivamente sobre poder e sociedade. Segundo o diplomata brasileiro, para Chauí, o impedimento da atuação plena da democracia é consequência da paixão pelo domínio do capitalismo moderno; dele é que brotaria as grandes burocracias e a inevitável medida de gestão tecnocrática, tanto desprezadas pela dogmática estadofobia marxista. O jogo político-social da democracia a partir das demandas por progresso e segurança nada teriam a ver com isso. A autora se coloca contrária a perspectiva de um movimento social-democrático no Brasil mesmo quando o programa político apresentado no seu livro em nada se revele incompatível com a combinação entre Estado de direito mais Estado-previdência. É que, ao contrapor um horizonte de social-democracia brasileira com seu ideal de um radicalismo obreiro antiestatista, manifesta “o ódio supersticioso ao reformismo, o apego fundamentalista ao Desejo de Revolução” (ibidem, p.121). O seu pronunciamento sobre o apelo interno da democracia ao socialismo quer dizer que não é somente coletivizar os meios de produção, mas fazer a democracia funcionar de maneira plena, isto é, eliminar mecanismos de dominação que alienam o coletivo da direção da sociedade como um todo. Mas aí, embora se separe de Lefort, pouco comprometido com a revolução, ela tem sua âncora no libertarismo difuso de seu mestre, criticado por Cornelius Castoriadis pela falta de requisitos organizacionais. Dito de outro modo, o filosofismo radical de Marilena Chauí cai naquelas democracias populares que se querem verdadeiras democracias sem, no entanto, como ressalta Merquior, ser capaz de demonstrar que possa garantir e expandir liberdades reais, mesmo que de modo imperfeito, como a democracia liberal faz através de seus mecanismos contra o monopólio da autoridade por um poder social.

Outro artigo inspirado por declaração de Marilena Chauí complementa a crítica ao radicalismo. “*Direito e justiça*” parte do desprezo jurídico que Chauí investiu sua retórica em fala realizada em mesa redonda promovida pela Folha de São Paulo ao não conceder importância para distinção legal e ilegal, porque o que a preocupava era a justiça. Merquior (2019) comenta que uma das dificuldades do radicalismo estaria em encarar a ambiguidade da lei, que necessita desse atributo para que possa combinar mudança com permanência. A ambiguidade permite que a lei possa ter aceitação de mais de uma pessoa em mais de uma circunstância, enquanto trabalha pela sua própria estabilidade ao mesmo tempo que é suscetível de mudar para se adaptar a novas situações. O radicalismo reclama a falta de correspondência

entre o direito e a justiça substantiva, daí que revela inclinação antidemocrática, pois parece não reconhecer que as pessoas oferecem, como pauta comum, políticas que são mutuamente excludentes, o que torna essencial o estabelecimento de instrumento social que seja capaz de lidar pacificamente com a contenda. Ou seja, uma autoridade é instituída, pressupondo a admissão da validade e da importância da diferença entre justiça constitucional e justiça substantiva. Dentro de uma sociedade plural, a justiça constitucional é indispensável para implementação e atualização da justiça substantiva, se seus ideais se mostrarem compatíveis com variada vivência de liberdades. É por isso que “a autoridade se prende à justiça entendida como regras do jogo” (ibidem, p.166).

Ainda no campo do marxismo brasileiro, José Guilherme Merquior iniciou um debate com Carlos Nelson Coutinho a respeito de seu livro de ensaios, *A democracia como valor universal*, que contém artigo homônimo que veio a ser muito influente para a esquerda democrática. No artigo, Coutinho (1979) tem o intuito de polemizar, em realidade, com aquelas correntes progressistas que enxergam a democracia como tendo papel puramente instrumental por ela ser vista como forma de dominação burguesa. Ao considerá-la por essa perspectiva, essas correntes desestimam institutos democráticos que foram objetivados por aquela sociedade já que eles seriam inválidos no socialismo. Coutinho discorda dessa visão, pois justifica que a validade de algo não se perde com o desaparecimento da sua gênese histórica: alguns institutos burgueses de democracia deveriam ser conservados e plenamente realizados, pois a tendência para a unidade no socialismo não significa homogeneidade completa, o que levaria a necessidade de uma adequada canalização dos conflitos de interesses. Daí que “a democracia política não é um simples princípio tático: é um valor estratégico permanente, na medida em que é condição tanto para a conquista quanto para a consolidação e aprofundamento dessa nova sociedade” (ibidem, p.37).

Coutinho se apressa em dizer que a democracia socialista não seria simples continuação da democracia liberal. Embora se apresente de modo reformista, podendo, talvez, ser encaixado, com algumas ressalvas, no diagnóstico reformista supracitado, o seu reformismo se quer revolucionário. Por isso, discrimina a democracia liberal e a concepção marxista da democracia através do relacionamento entre hegemonia e pluralismo. O seu incômodo é que a teoria liberal taxa de totalitarismo e despotismo a ideia de hegemonia, ocultando que ela é o ponto central quanto ao poder de Estado - a burguesia disfarça sua hegemonia através de um aparente isolamento e neutralidade da burocracia estatal. Pelo contrário, na democracia de massas da sociedade socialista, porque aqui, assim como em Chauí, socialismo também é eliminação da alienação política pela socialização da participação, o pressuposto deve ser o fim do isolamento

do Estado e sua reabsorção pela sociedade. A síntese política para isso deve ser a articulação entre hegemonia e pluralismo, “organismos populares da democracia direta e os mecanismos “tradicionais” de representação indireta” (ibidem, p.38). Essa síntese, respeitando a autonomia e o pluralismo dos movimentos de base, seria “a portadora da hegemonia dos trabalhadores sobre o governo da sociedade como um todo” (ibidem, p.39). Portanto, os trabalhadores devem buscar abertamente a hegemonia, mas mediante articulação com o pluralismo, de baixo para cima, que, de uma maneira ou de outra, impõe construção de unidade para obtenção de consenso majoritário.

Para Coutinho, a evolução política, econômica e cultural brasileira sempre foi a da via prussiana, de transformações pelo alto, que mudam, mas conservam atrasos que marginalizam as massas populares da vida social e das grandes decisões políticas do país. O regime militar se apresenta como caso extremado dessa via, enquanto a renovação democrática seria alternativa para eliminar essa tendência histórica da evolução nacional. Esta tendência reflete a debilidade brasileira para com a democracia, expressa no caráter conciliatório que o liberalismo adquiriu por aqui, formando um relacionamento entre Estado e sociedade, no qual essa é amorfa e atomizada e aquele é forte e autoritário. De certa forma, no raciocínio de Coutinho, a construção de um relacionamento social que não ultrapasse os limites da democracia liberal, no momento em que escreveu o texto, é devido a esta debilidade histórico-estrutural da democracia por aqui. Traduzindo para um raciocínio mais simples, o que ele diz é “não posso ir direto ao fim que quero, pois os pressupostos que fundamentam e desenvolvem este fim não existem”. Como consequência, as conquistas liberais devem não só ser aprofundadas, mas conservadas para que possa haver um processo gradual de eliminação das condições de permanência da via prussiana como tendência histórica brasileira, sendo possível integrar à sociedade nacional aquele contingente humano que se encontra em condições degradantes por conta dos processos marginalizadores inerentes da via prussiana.

Em sua crítica dirigida a Coutinho, Merquior (1981b) tece elogios a denúncia realizada pelo marxista baiano para com aqueles que se recusam a reconhecer os valores das liberdades democráticas e persistem em ter com elas uma relação instrumental voltada para a revolução. De resto, o diplomata brasileiro critica que, ao defender a democracia como valor universal, Coutinho tem alguns problemas. Primeiro, porque um dos seus apoios é Lênin, especialmente o tático, que não pode ser visto como um democrata, mas, sim, como um revolucionário pragmático que tem sua originalidade política na ideia de vanguarda revolucionária combinada com eliminação do espontaneísmo operário. Segundo, porque seu outro apoio é Gramsci, a quem Merquior considera um aliado mais factível para uma defesa da concepção de democracia

como valor universal. Contudo, o diplomata brasileiro reflete que a democracia de massas gramsciana exposta ali é “a quimera de uma democracia direta pluralizada” baseada em pressupostos organicistas do crescimento da democracia a partir da fusão do pluralismo democrático com a hegemonia da classe operária. Mesmo que hegemonia, em Gramsci, seja influência social mais que poder político, a simples concepção organicista da democracia concede pouco espaço para uma lógica de aceitação do livre jogo do conflito social. Logo, Merquior detecta que, em Coutinho, hegemonia passa a ser consenso em torno de valores e de cultura, obscurecendo a democracia enquanto uma questão de poder, que é o que importa para Merquior: “Democracia que sonha com consensos substantivos, isto é, com comunhões e fins sociais unânimes, é conversa fiada e não democracia” (ibidem, p.239).

Um democratismo conservador também é criticado por José Guilherme Merquior (ibidem), a partir do livro, *O projeto político*, escrito por Gilberto de Mello Kujawski. É próprio do conservadorismo a marca de equacionar democracia ou com valores, ou com tradição, ou com projeto coletivo. No artigo que comenta o trabalho de Kujawski, Merquior critica que o ensaísta paulista, ao opor “projeto político” ao “modelo político”, faz convite para pensar democracia como cultura, e não como sistema de poder. É que Kujawski tem o espanhol Ortega y Gasset de referência, para o qual a sociedade é um programa existencial coletivo. Politicamente, é projeto nacional se configura em uma mística da liderança – liderança carismática como esteio da materialização do projeto nacional.

Pela perspectiva da cultura, continua Merquior, é fácil se guiar por falácias historicistas: se historicamente dada cultura nacional não foi democrática, qualquer democracia será ali artificial. Aponta que era como argumentava, por exemplo, Oliveira Viana. A dificuldade desses conservadores residiria na incapacidade de entender ou aceitar a natureza da legitimidade moderna – o poder e a ordem justificados a partir da vontade e dos interesses dos homens. Como consequência, se tem a insistência na visão da democracia como consenso cultural: um consenso irracional posto além e acima do cálculo político dos interesses sociais concretos.

Essas três intervenções apresentadas no debate brasileiro a respeito da democracia, em conjunto com o debate das duas seções anteriores do capítulo, demonstram o comprometimento de José Guilherme Merquior de pensar a democracia pelo ângulo do poder, da necessidade de que procedimentos são necessários para que os conflitos do jogo social possam ser resolvidos institucionalmente. Tudo isso está aliado ao diagnóstico reformista de Merquior para enfrentar a dívida social brasileira.

Na aurora da Nova República, Merquior (1987a) se mostrava relativamente otimista com as perspectivas do Brasil, mesmo com as incertezas do momento já sobrecarregadas com

o legado socioeconômico que acompanhava a abertura política: forte economia industrial, mas com alta dívida externa, crise inflacionária e iniquidades. O seu otimismo se originava da moldura social democrática que identificava se formando no front político brasileiro. O governo Sarney não havia perdido tempo em lançar programas humanitários, principalmente através da expansão das atividades humanitárias da Fundação Legião Brasileira de Assistência, para atenuar privações dos carentes brasileiros em várias áreas. Ao mesmo tempo, não perdia a compreensão de que, para enfrentar a perpetuação da questão social, reformas mais abrangentes, de resultados a longo prazo nos contextos econômico, demográfico, educacional e jurídico seriam precisas. O espírito da administração e a disposição de apoio ao regime se exemplificava na Aliança Democrática, coalizção entre um partido de esquerda, o PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro), e o PFL (Partido da Frente Liberal), partido de direita e dissidente do PDS (Partido Democrático Social), anterior partido dominante. Com o PMDB a frente da coalizção, o que ela sugeria era um consenso em torno de reformas moderadas de natureza social democrática sem deixar de lado alguns traços do desenvolvimentismo.

Growth-cum-help. Essa é abordagem básica do problema social que se apresenta na Nova República, segundo Merquior, dispensando o conservadorismo que só confia no crescimento econômico como panaceia social e o radicalismo que menospreza o crescimento por um prematuro e precário distributivismo. No combate a polarização social, quanto mais houver para distribuir, melhor, então não se pode fazer pouco caso da eficiência econômica que implica em lucratividade. Daí o resgate, como diz Kaio Felipe (2018), que o diplomata faz do liberalismo social como ideologia adequada para informar o ímpeto reformista que poderia consolidar a democracia brasileira a partir de uma aliança entre a classe média e os trabalhadores. O conceito liberal social, Merquior resume da seguinte forma:

a capacidade de conceber a liberdade moderna como um equilíbrio complexo entre liberdade e justiça, autonomia individual e direito coletivo. A igualdade não é perseguida como um objetivo, mas como uma ferramenta flexível utilizada para ampliar a liberdade pessoal - daí a preferência por igualar oportunidades em vez de condições. A liberdade é vista prosperar sobre oportunidades iguais (1987a, p.273, tradução minha).

Com base em Raymond Aron, José Guilherme Merquior lembra que a liberdade do século XX pode ser compreendida como uma síntese liberal-democrática de liberdades civis tradicionais e direitos sociais modernos. Não obstante, também lembra que a eficiência passou a ser admitida como um valor para a sociedade moderna. Isso fica evidente, segundo Merquior,

na defesa que passou a ser empreendida pela liberdade econômica na renascença do liberalismo e nos processos de liberalização mundo a fora. Defesa que não precisa ser dogmática, como fazem alguns liberais, mas realizada por entender que “a base institucional da eficiência é o jogo razoavelmente livre das forças de mercado” (ibidem, p.274). O que significa dizer que o paradoxo do Estado brasileiro – ser grande e pequeno ao mesmo tempo - é uma questão a ser enfrentada. O Estado é grande na esfera econômica, onde pode se conviver com algum planejamento saudável, mas que tem procurado controlar demais a economia forjando vasta burocracia, lenta e pesada, gerando ineficiência. O Estado é pequeno demais na tarefa de prover e fomentar serviços sociais para as massas carentes.

Justiça social também é fator de eficiência social, afirma Merquior. Se o argumento humanitário não for convincente suficiente para que se procure atenuar as misérias e iniquidades, é possível argumentar pelo ângulo utilitário de que é um desperdício e uma deficiência uma população nacional com uma massa de miseráveis que poderia desenvolver diversos potenciais a ser contribuintes do progresso material e social do país. Por isso, José Guilherme Merquior assina

o caminho liberal social é atualmente o idioma ideológico daqueles que se esforçam em desafiar a visão de que a América Latina, mesmo em seus países mais avançados, está condenada a ser incapaz de desfrutar de uma democracia estável, tanto social como política.

5. UM LIBERALISMO DETERMINADO

5.1. A RESPEITO DE UMA CONSTRUÇÃO COMUM DO LIBERALISMO

Ao falar de José Guilherme Merquior e liberalismo dificilmente não se começa pelo fim. É que a evolução da ideologia liberal consiste no tema de sua obra póstuma, *O liberalismo – antigo e moderno*, seu livro mais conhecido, considerado seu *magnum opus* (Campos, 2014) e seu testamento intelectual de ensaísta engajado (Jaguaribe, 2014). Essa última consideração é bastante pertinente, pois o autor não esconde ser um livro interessado. Logo no prefácio, Merquior (2014, p.36-37) declara seu “compromisso com a herança e os princípios que sustentam a ideia liberal”, deixando claro que é “um livro liberal sobre o liberalismo, escrito por alguém que acredita que o liberalismo, se entendido apropriadamente, resiste a qualquer vilificação”.

A declaração, imediatamente antes de dar início ao conteúdo substantivo do livro, possibilita fazer uma digressão aos esforços de legitimação do liberalismo durante sua crise no período eduardiano ou mesmo no período entreguerras quando das tentativas de pensa-lo coerentemente enquanto tradição de pensamento para além da exclusividade de um partido político específico. A diferença é que, naqueles contextos, o liberalismo vivia sob descrédito frente as outras ideologias políticas alternativas. Em 1991, contudo, ano da primeira publicação da referida obra, já pós queda do muro de Berlim, a ideologia liberal aparecia sem adversários ideológicos alternativos a desafiar seriamente as instituições que a correspondia³⁴. Francis Fukuyama (1989) abertamente interpretaria o triunfo do liberalismo com a proximidade do fim da história no campo ideológico. Em outras palavras, ele estava afirmando a universalização da forma definitiva de organização político-social, a saber, a conjugação de liberalismo político e liberalismo econômico, representada na democracia liberal.

Talvez seja possível que alguém argumente que Merquior estaria de acordo com tal tese do fim da história dada sua "convicção de que tanto o saber quanto a história - a lógica do conhecimento e a lógica da experiência - estão do lado da democracia liberal" (Merquior, 2019, p.11). Porém a inclinação para tal convicção é retrato de um tempo histórico antes que projeção escatológica. Se diante da falta de propostas para uma mudança sistemática das instituições

³⁴ Característica dessa visão foi o popular acrônimo TINA, do inglês “There Is No Alternative” (“Não há alternativa”), nos anos 1980 e que costuma ser atribuído a Margaret Thatcher. O acrônimo se referia a ideia de que não havia alternativa ao liberalismo, às leis do mercado e a globalização, e sinalizava que aderir a essas ideias não era somente pelos seus benefícios, mas por uma necessidade.

liberais e da sua tendência à universalização "pensa-se que o pluralismo social e político das democracias liberais é algo mais específico: o único princípio verdadeiramente legítimo de governo em sociedades modernas" (idem, 2014, p.44), deve-se essa reflexão à demonstração histórica do colapso do socialismo estatal. Como consequência dessa lição da história, a democracia liberal se revelou a organização política e social mais apta a lidar com o impulso da mudança constante que é característico da modernidade. Assim, o livro pode ser visto como o resultado de um esforço sempre presente nos textos de Merquior em que trata de ideologias políticas: legitimar o liberalismo enquanto ideologia mais apta a carregar o legado do Ocidente moderno.

Há margem para interpretar a defesa do liberalismo realizada por José Guilherme Merquior através dessa perspectiva. Kaio Felipe (2019) sugere que a cosmovisão de Merquior, após a inflexão de seu olhar quanto a modernidade, é melhor compreendida, entre outras razões, ao refletir que a crítica realizada pelo diplomata ao marxismo ocorre por esse ser visto como um "herdeiro errático da tradição iluminista"³⁵ e o liberalismo como sendo mais fiel ao progressismo daquela tradição. Por sua vez, Gregory Johnson (1991) diz que a obra de Merquior reconhece que a defesa do liberalismo não pode ser compreendida sem que antes se compreenda e defenda a modernidade. Segundo esse comentador, isto estaria posto no que Merquior (1991) chamou de humanismo histórico: uma empreitada analítica da cultura moderna, que tem início na verificação de suas origens e razão de ser, a fim de reavaliar seus méritos para, sem repúdios dogmáticos, ser possível aperfeiçoar essa herança. Já Sérgio Paulo Rouanet (2014) também se aproxima dessa margem interpretativa ao propor como roteiro para entender as reflexões de Merquior sobre a política, o homem e a arte, a tomada de partido que ele faz em favor do progresso e da modernidade, tendo, como consequência dessa posição, rejeição ao marxismo, ao freudismo e ao formalismo estético. Como corolário, na reflexão sobre a política, a alternativa de Merquior, o liberalismo, aparece como a ideologia mais alinhada na defesa do progresso e da modernidade.

Todavia, existem queixas usuais quanto a extensão sobre o entendimento do liberalismo, que seria demasiadamente amplo. O discurso liberal tem se apresentado múltiplo e

³⁵ Tão errático que José Guilherme Merquior chegou a declarar o óbito do marxismo enquanto proposta teórica em entrevista dada a Folha de São Paulo, publicada em 30 de agosto de 1987. O marxismo que poderia ter alguma sobrevivência, segundo ele, era menos teórico e mais político: o neo-gramscianismo. As propostas teóricas que partiam do marxismo e que ele considerava fecundas, aquilo que ele chamou de marxismo analítico, ultrapassava o próprio marxismo, enquanto a influente vertente denominada de marxismo ocidental nada mais era, como afirmou em seu livro a respeito, que patologia irracionalista do pensamento ocidental.

contraditório, por vezes se anulando, na boca de auto proclamados liberais³⁶. Judith Shklar (1989) aponta que o liberalismo pode ser visto como uma *all-purpose word*, seja como ofensa ou como elogio, pois os anos de conflito ideológico tornaram-no amorfo. Poderia ser acrescentado ao comentário que esse aparente amorfismo é até natural visto da perspectiva de que os termos políticos estão sempre para disputa, fugindo do controle do que seria um possível “bom uso” deles. O próprio Merquior (2014, p.36) adverte que alguns autores que ele elenca como liberais em seu livro não concordariam em receber a classificação. Ademais, as teorias políticas ocidentais não se desenvolveram, a princípio, preocupadas em estar sob os auspícios de algum rótulo ideológico. O que se desenvolviam eram teorias de governo, teorias da sociedade, teorias de economia política para serem julgadas enquanto tais, contribuintes ao debate do tema em questão sem fronteiras ideológicas de princípio. Significa dizer que as três grandes famílias ideológicas classificadas do ponto de vista moderno – conservadorismo, liberalismo e socialismo – não tiveram seu desenvolvimento em isolamento, obtendo, assim, suas supostas impurezas e ecletismos (Waldron, 1987).

Quando o termo liberal, em meados do século XIX, obtém afirmação política, denominando partidos, o liberalismo diz respeito tanto a uma estrutura teórica relativamente abstrata quanto a uma realidade social, isto é, a um movimento político parcialmente institucionalizado em partidos organizados (Geuss, 2002). Ao atuar, desde então, ao nível do pensamento tanto quanto ao nível da sociedade (Merquior, 2014, p.41), lograr respostas por definições e exigir pureza em consistência teórica a respeito do liberalismo torna-se tarefa ingrata visto que ele vai se diversificando conforme a própria realidade vai se alterando (Geuss, op. cit.), não somente ao longo do tempo, mas também ao longo do espaço - através das diferentes realidades nacionais que entram em contato com a ideologia. Por isso seria possível afirmar não haver coerência global no liberalismo, mas tradições nacionais. O artifício que Merquior faz em seu livro de distinguir, no ponto de partida do liberalismo, três escolas de pensamento relacionadas cada qual com uma grande tradição nacional europeia, refletindo sobre o significado de liberdade, já sugere dificuldades para coerência doutrinária. Ele mostra que as tradições inglesa, francesa e alemã entendendo liberdade, respectivamente, como não impedimento, como autodeterminação e como realização pessoal estabelecem diferentes modos

³⁶ Exemplo mais evidente é a atmosfera do debate ideológico americano a respeito do “verdadeiro” liberalismo. Nos Estados Unidos, o termo *liberal* convive com acepções socializantes, mesmo social democrata, e o incômodo gerado por essa convivência resultou na criação do termo *libertarian* para destacar aqueles liberais que se dizem fiéis as origens clássicas do liberalismo, enquanto acusam os *liberals* de serem, na verdade, socialistas. Segundo o próprio Merquior (2014, p.45), “Em toda a história da semântica liberal, nenhum episódio foi mais importante do que essa mudança americana de significado”.

de entender a relação Estado e sociedade e, como consequência, ilumina as variedades do próprio liberalismo. Entretanto, vale refletir, se há tradições nacionais ditas liberais, pressupõe-se a ocorrência de um elo, ao menos na origem, que permite qualificar a tradição nacional nesse sentido.

Foram os esforços de construção genealógica do liberalismo que propiciaram uma consideração da ideologia como representação autêntica do pensamento político ocidental moderno, é o que mostra Duncan Bell (2014) A empreitada narrativa tem impulso no entreguerras e se consolida subsequente ao período, de modo a servir como opção ideológica contrária aos projetos totalitários. Bell explicita que, antes do referido contexto, não era costumeira a discussão do liberalismo enquanto tradição intelectual, mas, no que havia, e para se legitimar diante do avanço das causas trabalhistas, se prescrevia um duplo comprometimento com a liberdade individual e a igualdade social, algumas vezes democracia. Dentro dessa perspectiva se excluía os *whigs* e o liberalismo era produto das três grandes revoluções – industrial, americana e francesa; o seu período formativo era a transição do século XVIII para o XIX, e o sentimento de que o mundo após tais revoluções precisava contar com ideias novas. Porém a intensificação do conflito de posições ideológicas que marcou o século passado, fez as narrativas retrocederem ainda mais, associando o liberalismo ao “sistema inglês” resultado da Revolução Gloriosa de 1688 e erguendo a figura de John Locke como seu teórico propulsor.

A opção feita por José Guilherme Merquior de enfatizar as manifestações históricas do liberalismo através de seus discursos mais que oferecer uma definição precisa acerca da ideologia o permite transitar pelas duas narrativas descritas sobre a construção da tradição. A um tempo que reconhece que o liberalismo só pode ser entendido enquanto tal ao fincar raízes no solo fértil da modernidade, não deixa de conceder que seus elementos formativos precedem a este assentamento. O uso do termo protoliberal ilustra bem a ideia para se referir aos antepassados de eleição do liberalismo visto que o prefixo *proto* pode ter em sua concepção tanto a ideia de primeiro como a ideia de algo antecedente cheio de um potencial a vir a ser. Nesta condição, Merquior (2019, p.78-87) deixa explícito n’*O Argumento Liberal*, se encontrariam John Locke e Montesquieu, por exemplo, como os primeiros liberais ou como pensadores imediatamente anteriores a primeira manifestação histórica do liberalismo, ao fornecerem o cerne político do argumento liberal: a preocupação tanto em relação a limitação da autoridade quanto a sua divisão. O filósofo inglês abordou o tema da legitimidade através da sua doutrina do consenso baseando-o no consentimento individual e periódico dos governados ao governante, enquanto o filósofo francês penetrou a dinâmica dos poderes, de como distribuí-los e regula-los de modo institucional. Inata a esses elementos políticos do liberalismo está uma

“desconfiança ante o poder e sua inerente propensão à violência” (ibidem, p.78). Dessa feita, ambos legaram o imperativo da limitação do fenômeno do poder para que ele não se torne ilegítimo quando em exercício. Segundo Andrew Vincent (1995, p.36), “o liberalismo [é] como um ponto de convergência, no século XIX, da tradição constitucionalista do pensamento europeu”, uma convergência das “ideias sobre liberdade e direitos individuais, consentimento, separação das esferas pública e privada, contrato, governo limitado e moderado, soberania popular”. Portanto, o constitucionalismo – conjunto de normas que regem um governo para evitar o uso arbitrário do poder e o exercício arbitrário do poder legal, aparece como primeiro princípio de uma ordem liberal: “O mundo liberal é uma ordem nomocrática – uma sociedade colocada sob o império da lei, onde todo poder possa ser experimentado como *autoridade* e não como violência” (Merquior, 2019, p. 78).

Com efeito, não seria estranho se Merquior explicitasse Adam Smith também na mesma condição protoliberal de Locke e Montesquieu. Adam Smith, juntamente com o iluminismo escocês, contribuiu para o elemento progressista que fez o liberalismo, como entende Merquior, além de uma doutrina política, ser também “uma cosmovisão, identificada com a crença no progresso”³⁷ (idem, 2014, p.87). A identificação partiu do olhar sobre a história da civilização como um processo de estágios sucessivos de um nível inferior a um nível superior através dos indivíduos que, em busca dos seus próprios interesses, possibilitam, de maneira não intencional por vezes, um aumento da prosperidade geral da sociedade e de sua distribuição, ainda que desigual. Smith foi o principal responsável por introduzir o elemento liberista – a preocupação com a liberdade econômica – para o discurso liberal.

Mas por que esses elementos formativos isoladamente podem não ser suficientes para falarmos de liberalismo e, por isto, seria mais seguro fazermos esta associação somente com a afirmação da modernidade? A resposta parece estar numa percepção de que sem a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, os traços que marcam a cultura moderna poderiam se manter restritos em alguns espaços geográficos. Segundo Merquior (2019, p.79-80), “o liberalismo como ideologia cresceu profundamente marcado por ambas”. Não se deve esquecer, como o próprio irá lembrar em seu livro póstumo, a influência do outro lado do atlântico, a Revolução Americana. Também é acrescentável que as ideologias ditas modernas começam a ser

³⁷ Judith Shklar, contudo, discorda que o liberalismo pode ser identificado com alguma cosmovisão (ou também como sinônimo de modernidade). Ela enfatiza que o liberalismo é uma doutrina política que tem apenas um objetivo primordial: garantir as condições políticas necessárias para o exercício da liberdade pessoal – esta seria a crença original e único significado defensável do liberalismo. Ao liberalismo bastaria reconhecer e traçar uma linha divisória entre público e privado, que não pode ser ignorada em circunstância alguma (SHKLAR, op. cit.). Essa visão estreita do liberalismo, fiel ao cerne do seu argumento político, não dá conta de sua evolução histórica.

formuladas após esses eventos históricos, justamente para apreender e lidar com as dinâmicas impressas por eles. Merquior (2014, p.63) segue “a fórmula de que liberdade é igual a modernidade que é igual a individualismo”. Sendo verdade a associação entre profusão dos direitos individuais e a cultura moderna, somente a partir do momento histórico no qual a escala e o crescimento desta difusão se tornam evidentes é que esses elementos aparecem minimamente como um conjunto coerente, como elementos passíveis de conjugação.

5.2. MANIFESTAÇÕES HISTÓRICAS DO LIBERALISMO

No século XIX, século do liberalismo clássico, a questão política era como conciliar a limitação do poder com o princípio pós-revolucionário de legitimidade, prenhe de inclinação democrática. A maneira de lidar com esse novo princípio de legitimidade nas diferentes realidades sociais multiplicou os discursos liberais. O liberalismo clássico, Merquior (2014, p.62) o define a grosso modo, inicialmente, como “um corpo de formulações teóricas que defende um Estado constitucional [...] e uma ampla margem de liberdade civil”. Ao final, nos discursos de Stuart Mill e Tocqueville, esse liberalismo já é tratado como dentro de um “sentido moderno”, pois todo seu percurso discursivo foi mediatizado gradativamente pela torção democrática realizada por Rousseau ao discurso contratualista dos direitos (ibidem, p.138), ultrapassando a “democracia de proprietários” da República whig. Ideias como direitos naturais, humanismo cívico, história por estágios, utilitarismo e sociologia histórica (ibidem, p.182) articulavam-se ao idioma liberal na progressiva aproximação com o princípio democrático em diferentes realidades sociais.

Merquior mostra que o período também conviveu com combinações de conservadorismo com liberalismo. Essas combinações eram, contudo, produto da alergia ao avanço da democracia. Ao invés de buscar um equilíbrio entre democratismo e libertarismo, a aliança do liberalismo com o conservadorismo tratou de “retardar a democratização da política liberal” (ibidem) e a ampliação dos direitos políticos. Como no liberalismo clássico, o discurso liberal foi acrescido de novas ideias, mas para lidar com o problema do progressismo democrático. Algumas dessas ideias seriam: tradicionalismo, organicismo e ceticismo político, que se reuniam na consideração da mudança dentro de uma continuidade; um evolucionismo que se articulou com o utilitarismo, não como esse foi articulado para abordar os princípios democráticos no liberalismo clássico, mas para garantir que o processo da evolução social selecionasse os mais aptos para o progresso da civilização; a primazia da ordem sobre a liberdade na construção das nações; o positivismo legal que negava autonomia dos direitos

individuais e atribuía direitos públicos ao estatuto do indivíduo; uma preocupação com valores culturais para hierarquia e dominação sem conceder perspectiva da liberdade social dos governados frente a um regime (ibidem, p.140-184). Essas variações de articulações contrárias ao princípio democrático são produzidas de acordo com as diferentes realidades sociais e seus problemas específicos.

A maior mudança no pensamento liberal começou no contexto social do industrialismo tardio ao final do século XIX. Ao descobrir a miséria a partir de obscenas desigualdades que a industrialização gerou, o liberalismo sofreu uma inflexão social no seu conteúdo. Até então, o pensamento liberal se preocupava com a limitação da área de ação estatal, porque a premissa dizia que a interferência legítima do Estado era apenas para garantir a segurança do indivíduo, deixando-o livre para gozar de suas liberdades. Contudo, a perspectiva de um completo quietismo estatal soava obsoleta e o liberalismo clássico parecia obstrutivo haja visto que o Estado penetrava cada vez mais na sociedade através do direito na medida em que a civilização progredia. O industrialismo gerou mais riqueza, novas necessidades e novos problemas que, deixados por si, tendiam a gerar mais desigualdades sociais, restringindo a área da liberdade individual. Diante desse cenário, no qual barreiras econômicas e sociais se revelavam impeditivas à liberdade, o pensamento liberal repensou sua relação com o Estado, admitindo-o como um instrumento para se praticar reformas sociais que promovessem condições sociais favoráveis ao amparo à liberdade individual. A inquietação do liberal não devia focar na interferência estatal por si mesma, mas na qualidade dessa intervenção. Merquior (ibidem, p.186-213) mostra que o novo liberalismo, ou liberalismo social, tem suas variações articuladas por uma acentuação da liberdade como autodesenvolvimento individual, justiça social, economia de mercado regulada, republicanismo, solidarismo, senso de comunidade. Mais que tudo, representava uma transformação da ética liberal com vistas a tornar o liberalismo mais maduro quanto a complexidade do social. Por aí já se vê que as variações do liberalismo social, mais do que nunca, estão relacionadas com os problemas sociais de diferentes realidades. O correlato prático das reivindicações desse novo liberalismo está na materialização do Estado de bem estar social.

Na política concreta do mundo ocidental, o liberalismo de preocupações sociais predominou no campo liberal desde que as políticas econômicas de orientação keynesiana foram apropriadas para se resolver os problemas da Grande Depressão. Foi esse predomínio que instituiu a síntese liberal-democrática observada por Raymond Aron: aquela dialética entre liberalismo clássico e crítica socialista nas democracias industriais avançadas que dialoga socialmente com as noções de liberdade tanto no sentido de participação quanto de não

impedimento (Merquior, 2019, p.83). Contudo, no campo da atmosfera política-ideológica, o liberalismo, como um todo, era visto com descrença. As repúblicas latino americanas praticamente não conheceram a versão social da ideologia, florescida da própria crise do liberalismo no início do século XX, por estarem ainda presas no problema de consolidação da democracia ou, mesmo, nas indagações a respeito da compatibilidade da democracia com a cultura da região. Por outro lado, o êxito da Revolução Soviética pairava como um questionamento constante sobre a possibilidade de um caminho alternativo. Aqueles que não assinavam os credos soviéticos e nem o radicalismo de esquerda do Ocidente, se conformavam, geralmente, na social democracia. Essa, aspirando o Estado de bem estar social e a gestão da economia capitalista por inspiração social, se tornou a ideologia dominante entre todas nas democracias industriais avançadas. Foi somente quando a crise do petróleo na década de 1970 abalou o consenso social democrata, que aquilo que Merquior (1987b) chama de renascença dos liberalismos pode começar a ser vista, impulsionada também pelos processos de liberalização política do período e o fracasso da alternativa soviética.

Pode se dizer que a renascença dos liberalismos constitui um movimento que retomou o tema do poder enquanto dominação política. Merquior (1987b, 2019) explica existir duas dicotomias clássicas na crítica do poder. A primeira distingue poder enquanto opressão de classe e poder como opressor ao indivíduo. A tematização do poder em relação ao indivíduo conhece outra distinção, que é quanto a sua natureza, que pode ser política ou social. O liberalismo nasceu contra o despotismo político, prezando os direitos universais do indivíduo, mas conheceu bifurcação ao analisar o avanço democrático. Sem deixar de lado a questão política, analisou a dimensão social do poder enquanto “tirania da maioria”, o jugo conformista da massa sobre o indivíduo diferente que se vê coagido ao comportamento meramente mimético, orientado pela moral do rebanho.

José Guilherme Merquior (1987b) credita a volta ao foco analítico da dimensão política do poder no pensamento liberal aos totalitarismos, que suscitaram novamente o problema da concentração de poder. Para combater a monocracia, os liberais propuseram dividir a autoridade em poderes institucionalizados e igualmente soberanos. Mas os totalitarismos ressuscitaram o temor do poder monocrático ao concentrar em uma única autoridade o poder político e o domínio econômico. Contra isso, os liberais passaram a levantar a tese da indivisibilidade da liberdade – liberdades civis e políticas não prosperam se não há liberdade econômica. A tese, segundo Merquior, retoma o princípio liberal da divisão dos poderes acrescentando a exigência, sociologicamente perspicaz, que a sociedade moderna faz da eficiência. O Estado só deve ser monopolista enquanto ordem jurídica em favor da eficiência e demais liberdades.

Mas se trata aqui de renascença plural, dos liberalismos. Esse impulso da tese da indivisibilidade da liberdade é prolapado a partir de diversos ângulos. Um deles é o neoliberalismo como neoliberalismo, a saber, com clara ênfase na liberdade econômica, por vezes um tanto ranzinza quanto a democracia. Esse se manifestou não somente dirigindo crítica a reação antieconômica dos totalitarismos, mas também acusando o Estado de bem estar social de ter perfil autoritário por conta de seu planejamento e de sua previdência em prol de uma pretensa justiça social - recomenda, em contrapartida, função mínima ao Estado. A principal linguagem pelo qual se expressou foi através do neoevolucionismo de Friedrich Hayek (Merquior, 2014). Por outro lado, o liberalismo sociológico, embora prescreva a tese da indivisibilidade da liberdade e, com isso, ressalte a economia de mercado, não se contenta com a negligência de reivindicações igualitárias, por isso destaca sínteses nascidas do jogo do conflito social, de busca por escolhas e direitos. A sociologia histórica de Raymond Aron é sua principal expressão (ibidem). Por fim, a renascença liberal trouxe também posições contratualistas de volta, diferentes entre si, mas, de certa forma, dentro da diferença entre aqueles que enfatizam o liberalismo, mesmo as custas de apego à democracia, e aqueles que procuram articular os princípios liberais e os princípios democráticos. John Rawls e Robert Nozick melhor expressam essa posição através da linguagem dos direitos, enquanto Norberto Bobbio através do diálogo com os clássicos do contratualismo (ibidem). Sucintamente, era essa a paisagem ideológica do liberalismo que Merquior apresenta durante os anos de 1980.

5.3. JOSÉ GUILHERME MERQUIOR E O BRASIL NA RENASCENÇA LIBERAL

Vista a variedade liberal como um todo, o passo seguinte é a qualificação da defesa liberal que José Guilherme Merquior realiza para a realidade brasileira. Em seus esforços, Merquior desejava “contribuir para o reforço ou a revisão das bases teóricas do liberalismo moderno”, um liberalismo “capaz de compreender e incorporar o próprio enriquecimento das liberdades no universo contemporâneo, particularmente em sua dimensão mais dinâmica – a dos direitos sociais” (Merquior, 2019, p.11-12). Quanto a esse liberalismo, que contendo a lição clássica não se reduzia a ser seu mero continuador (ibidem, p.11), Merquior queria dizer uma retomada criadora do liberalismo de conteúdo social (ibidem, 85). Mas a postura intelectual antropofágica do diplomata (Rocha, 2014) visava mais, como pontuou Cláudio Ribeiro ao sublinhar que, juntamente com outros ensaístas brasileiros, a reflexão nacional que Merquior se dispunha a fazer se colocava como desdobramento da grande tradição do pensamento liberal, o que implicava: “apropriações criativas, novas articulações, novas invenções a partir dos

elementos herdados da tradição liberal, da modernidade ocidental; tanto as suas benesses quanto os seus problemas” (Ribeiro, 2019).

Ao prefaciar *O liberalismo - antigo e moderno*, Roberto Campos afirma que Merquior estava cada vez mais liberista nas últimas conversas entre os dois. Como se vê, o título do próprio prefácio, *Merquior, o liberista*, já o define como tal, deixando implícito que simpatias de outrora por Keynes se direcionava para Hayek (Campos, 2014). É curioso que Hélio Jaguaribe traça o sentido inverso relatado por Campos do percurso liberal feito por Merquior: de um liberalismo inicialmente mais próximo de Hayek e Mises para culminar num liberalismo com preocupações sociais (Jaguaribe, 2014). Kaio Felipe (2018) já discorreu sobre a afirmação de Roberto Campos, apontando que os escritos de Merquior, vistos em comparação com o liberista Hayek, não permitem aquela consideração, muito embora o economista austríaco possa ser visto como uma influência no pensamento econômico do diplomata aqui estudado. Apenas deve ser indicado que se o entendimento de liberista for estritamente o assinalado por Campos, “aquele que acredita que, se não houver liberdade econômica, as outras liberdades – a civil e a política – desaparecem” (Campos, 2014, pag. 29), é possível dar alguma razão ao seu comentário. Isso era precisamente a renascença dos liberalismos, a atmosfera intelectual liberal daquele período. Essa é a razão para Merquior (1987b) se referir a contenda dos italianos Luigi Einaudi e Benedetto Croce. No período pós guerra, Croce pode ter saído vitorioso com sua tese de que o liberalismo poderia se livrar do elemento liberista, mas o processo histórico concedeu vitória póstuma à tese de Einaudi a respeito da indissociabilidade da liberdade política e da liberdade econômica. A convergência que Roberto Campos afirmava ter com Merquior a respeito da moléstia brasileira era real: faltava liberismo ao Brasil dada a concentração liberticida de poder econômico.

Ainda assim, deve haver ponderação ao associar José Guilherme Merquior ao liberismo, porque uma defesa não equilibrada desse elemento no pensamento liberal comporta perversões, como o próprio diplomata abordaria. Usualmente, os liberistas, ao enfatizarem a liberdade econômica, tendem a defendê-la como um dogma, como uma condição suficiente para o desenvolvimento das liberdades. Se for esse o sentido, que é o entendimento *laissez-faire* da liberdade econômica, Merquior estaria longe de ser um liberista, como bem concluiu Kaio Felipe.

Há duas perversões que Merquior aponta quando se trata da excessiva defesa da liberdade econômica: estadofobia e antidemocratismo. A primeira perversão, já tratada em outros momentos do trabalho, é uma preocupação liberal alinhada ao princípio normativo de justiça *neminem laedere* (não lesar a outrem). O princípio versa sobre o direito de propriedade

e orienta as relações entre os indivíduos e a organização das instituições para salvaguardar a esfera da liberdade desimpedida. Contudo, ao focar quase exclusivamente nesse princípio, o liberalismo mais ideológico não deu devida importância a um outro princípio normativo de justiça que é o *suum cuique tribuere* (dar a cada um o que é seu). Esse trata de regra distributiva e orienta para a ordenação de um direito de sociedade. Na evolução da ideologia liberal, o liberalismo que caminhou para se articular com a democracia não deixou de conceder importância a esse segundo princípio.

Na renascença liberal, quando se vê oposição entre justiça social e liberdade econômica, a pretexto de críticas, que são válidas, ao estatismo na economia, o movimento é de retorno a um olhar exclusivo ao princípio *neminem laedere*. Para Merquior, não é consequência lógica automática da defesa da liberdade econômica se portar como inimigo da justiça social, porque mercado e redistribuição podem muito bem ser conjugados. Do mesmo modo, não se deve mutilar a teoria política a pretexto de antiestatismo e reduzir o direito público a mero direito penal. Estatismo econômico é um mal, mas é irreal o ataque generalizado a possibilidade de o Estado gerir as finanças ou ter algum planejamento econômico.

Assim se chega a segunda perversão: o antidemocratismo. Porque a excessiva defesa liberista, ao acusar um fundamental iliberalismo por parte do Estado que se revelaria paternalista, acaba por rebaixar a democracia. Parece não haver a compreensão de que a democracia é um prolongamento do liberalismo que não se satisfaz com um ideal de Estado mínimo haja vista que o Estado moderno, com suas funções de assistência, é conquista democrática livremente realizada das articulações no mercado político.

“Quietismo governamental no plano econômico e simples legalismo no plano político-social”: essa é uma boa síntese que José Guilherme Merquior faz desse tipo de liberalismo, que era o mais destacado na década de 1980, e que apenas deposita confiança no jogo do mercado. Merquior não hesita em classificá-lo como uma “utopia liberal-conservadora” e regressiva, deficiente “em matéria de visão histórica e consciência social”. É, de fato, reprise do liberalismo que não soube refletir a realidade da evolução social. Veja que o argumento hayekiano de que as intervenções estatais na economia e na sociedade caminha pouco a pouco para o totalitarismo é expressamente desmentido pela história. Merquior contra-argumenta que ocorreu justamente o contrário: o Estado liberal que abarcou as reivindicações sociais anulou radicalismos de teor autoritário e blindou ameaças totalitárias.

Dada essas ponderações, José Guilherme Merquior não vê sentido nesse tipo de liberalismo para o contexto social brasileiro. Não somente pelo fato de que as sociedades industriais, modernas e liberais, convivem com impulsos democratizantes que não podem ser

atendidos pelo Estado que se quer mínimo, mas também porque o Brasil é país de exigências sociais, país no qual a síntese liberal-democrática permanece incompleta. Se a teleocracia industrializante do Estado desenvolvimentista brasileiro pode ser interpretada como um grande poder tutelar, não se tira daí que um antiestatismo deva se converter em estadofobia, pois o poder tentacular do Estado só é realmente nocivo se a estrutura do poder se enrijece numa monocracia.

Em relação aos discursos contratualistas da renascença liberal, alguém pouco conhecedor da obra do autor aqui estudado poderia se sentir tentado a afirmar uma automática intercambialidade entre ele e John Rawls, filósofo de Harvard que adotou uma posição contratualista a partir de dedução empregada para derivar princípios de justiça social. Entretanto, Merquior não hesita em criticar as regras de justiça firmadas pelo pacto rawlsiano. Rawls parte de uma hipotética posição original na qual as pessoas estão cobertas por um “véu de ignorância”. Assim, sem elas saberem o que a fortuna lhes reserva enquanto indivíduos, seus talentos e habilidades e os lugares que ocuparão na sociedade, dispondo somente da informação de que o mundo é dominado pela escassez de bens e recursos e que isso é causa de conflitos de interesses, a escolha racional a partir dessa cegueira seria garantir uma “justiça como equidade”. Com isso em mente, por uma combinação de pura prudência e auto interesse, aqueles que se juntam para formar a sociedade escolheriam dois princípios de justiça: (1) cada um deve ter um direito igual ao máximo de liberdade possível em compatibilidade com as liberdades de todos os outros; (2) desigualdades sociais somente devem ser permitidas desde que suas vantagens sejam benéficas até aqueles menos favorecidos da sociedade. Esses princípios, que juntos podem ser chamados de princípio maximínimo, são, na verdade, como uma apólice de seguro, a minimizar perigos decorrentes do risco máximo de prejuízos causados pelas desigualdades, garantindo que elas produzam benefícios aos menos favorecidos quando o “véu de ignorância” for levantado após os pactuantes realizarem o contrato.

John Rawls é um dos autores selecionados por Merquior em seu artigo *Guerra ao homo economicus* (2019, p.157-179) no qual Merquior defende o indivíduo calculador, tanto quanto um tipo moral como um modelo de análise na ciência social, contra teorias de ânimo economicida. Para Merquior, o *homo economicus* é, nada mais, que um seletor, alguém que não conhece hierarquias axiológicas *a priori* e faz escolhas conscientemente a partir de uma relação meio-fim, calculando os prejuízos de suas escolhas do ponto de vista de outros valores: essa é a essência da moral utilitarista. Como categoria analítica, o *homo economicus* muito auxilia a explicação sociológica, pois, a partir das escolhas racionais dos indivíduos, é possível descrever efeitos não desejados provocados por essas ações. Merquior mostra como Raymond Boudon

apontou que paradigmas clássicos da análise sociológica são sustentados pelo cálculo da racionalidade instrumental. Dessa forma é a explicação da expansão não intencional do capitalismo por parte dos calvinistas que visavam, na realidade, a salvação de suas almas em Weber; ou a revolução social na França do Antigo Regime na análise de Tocqueville como produto da ação dos nobres e da alta burguesia francesa que optava por viver dos cargos públicos, enrijecendo privilégios, e de modo nenhum anelando por radicais mudanças sociais; ou os capitalistas na análise de Marx que, buscando o lucro, passam a investir em maquinarias, crescendo parte do capital fixo, e não do capital variável, que seria da mais-valia, fonte do lucro, pondo em risco o próprio sistema.

Merquior aponta que é central na teoria de Rawls uma rejeição do utilitarismo. Por sua ideia de justiça ser deontológica, por oposição a moral teleológica do utilitarismo, ela se concentra em restrições aos fins relacionados a desejos estritamente individuais. É que a moral rawlsiana, partindo do “véu de ignorância”, exprime o imperativo categórico kantiano, hierarquizando o primado da razão sobre as paixões, debelando uma interpretação naturalista dos valores, na qual “o utilitarismo permanece a grande justificação da liberdade como liberdade de escolha”. Em outras palavras, Rawls se aproxima daqueles que se assustam quanto a diversidade das paixões humanas. Além disso, a segunda crítica de Merquior dirigida à teoria social de Rawls, diz que a ética exposta nesse contrato social é de questionável aplicabilidade diante da complexidade da sociedade moderna. A abstração rawlsiana exclui atitudes pessoais diante do risco e, ao hierarquizar a razão sobre a paixão, faz dos pactários seres intercambiáveis, idênticos em pensamento e ação (Merquior, 1987b). Não obstante, o contrato nos termos expostos tenderia a reprimir efeitos perversos não intencionais dos comportamentos humanos que seria iliberal reprimir, como no exemplo de escolher seu próprio nível de instrução, uma das causas principais da persistência das desigualdades. Em realidade, a conclusão que se chega é que a moral do maximínimo termina por ser um postulado no qual se mantém a economia num estado estacionário.

A posição crítica de Merquior em relação a Rawls não o faz pender para a posição contratualista de Robert Nozick, principal nome opositor ao contrato de justiça como equidade. Assim como Rawls, a influência kantiana faz Nozick antipático ao utilitarismo, ponto de convergência entre os dois. Contudo, a partir da ideia de que os seres humanos não são meios, mas fins em si mesmos, Nozick emerge somente um princípio restritivo e indireto: o de uma ação, baseada na não violação de direitos, que restrinja determinadas ações de serem praticadas, pois são ações violadoras de direito. Em nome do individualismo libertário, a legitimidade da ordem social possível é somente aquela na qual uma entidade externa não obrigue os indivíduos

a violar suas particularidades em detrimento de um outro indivíduo. Dessa forma, Nozick não só defende um Estado mínimo, mas admite a coerência de um Estado ultramínimo: um Estado que simplesmente não viola os direitos individuais e que seus beneficiários são apenas aqueles que pagam pelo seu serviço de proteção. Não por acaso, Nozick vai até ao ponto de comparar taxaço de renda ao trabalho forçado.

Como aponta Merquior (2014), para Nozick, a legitimidade de todos os arranjos sociais só pode estar fundamentada na exigência absolutista de consenso voluntário. Por isso teorias padronizadas que tratam a distribuição de riqueza de maneira compulsória e conforme características pessoais não são vistas como justas: o justo é que cada indivíduo, sendo sua vida seu único pertence, esteja intitulado de preservar o que já lhe cabe e tudo o mais que possa criar e desenvolver a partir disso desde que legalmente adquirido. Uma necessidade de subsistência de alguém, clamores liberal-social a respeito das condições de liberdade para o autodesenvolvimento: nada disso intitula alguém a uma ação que violará a liberdade de outros de fazer aquilo que deseja com aquilo que lhe pertence. Para Nozick, um princípio de justiça distributiva baseado no resultado, numa perspectiva de situação final, não leva em consideração a justeza que é premiar aquele que contribui mais para a riqueza social e somente considera o justo no maior número possível de pessoas sendo beneficiadas. Uma teoria de justiça distributiva como a de Rawls, desconsidera questões de titularidade ou princípio histórico de justiça, enquanto direitos de propriedade seriam algo além de uma base social ou institucional. Em última instância, Nozick quer dizer: “o que é meu é meu”. O indivíduo tem direito ao que herdou, recebeu ou ganhou legitimamente. Esse direito de propriedade não deve ser violado pelo Estado que se baseia por uma perspectiva de situação final. Justiça social é a garantia das pessoas possuírem o que é delas e fazer o que bem entender com isto desde que não seja diretamente prejudicial ao próximo. Dessa forma, Nozick claramente adota uma posição que, na linguagem de Merquior, só pode ser considerada estadofóbica.

Quando José Guilherme Merquior apontava que o Brasil historicamente adotava um padrão de crescimento no qual editava um “contrato social de inflação” ou quando pronunciava que naquele período de transição democrática o Brasil precisava de um novo contrato social (em alguns textos, a expressão é substituída por pacto social), a lógica do termo “contrato”, bem entendido, é a explicada por Norberto Bobbio (1986). Aqui a ideia de contrato pisa terra firme, não parte de nenhuma reflexão filosófica. Ao contrário, reconhece que o uso do termo figura para explicar as relações reais das dinâmicas no interior do próprio Estado visto que passou a ocorrer um entrelaçamento crescente entre a “lógica privatista do contrato” (relações privadas paritárias) e a “lógica publicista da dominação” (relações públicas não igualitárias). O

entrelaçamento é consequência da estatificação da sociedade por conta do crescimento do Estado social, ao mesmo tempo que o crescimento de grupos de interesse e organizações da sociedade civil capazes de pressionar o Estado e de participar de suas decisões provocou uma socialização daquele. Esse movimento deixou aparente a permeabilidade da autoridade estatal por forças sociais vindas de baixo que, com frequência, tem uma natureza contratualista. Daí que Bobbio aponta que a relação entre os grandes grupos de interesse ou de poder nas democracias capitalistas tem como dinâmica menos uma relação típica de dominação e mais uma relação de conflitos resolvidos por negociações, compromissos, acordos e convenções. Por isso, muito se fala em pacto social, pacto político ou pacto nacional, referendados por forças sociais, forças políticas ou reforma constitucional, respectivamente. A ideia contratualista é exumada, assim, de forma propositiva a fim de resgatar a compreensão de que a sociedade política no mundo moderno tem sua origem produzida a partir de um acordo entre indivíduos iguais, ao menos formalmente.

Em miúdos, o que Norberto Bobbio quer dizer é que o novo contratualismo é um projeto de compromisso, de construção mínima para a existência da sociedade política e que trabalha com os dois princípios normativos de justiça supracitados. É a articulação entre o Estado liberal e o Estado social, aquele que regula o direito de propriedade e o que regula o direito de sociedade. Uma articulação, que não é necessariamente harmônica, entre o liberalismo e a democracia³⁸. Ou seja, a sociedade política moderna é um artifício a ser construído e reconstruído, um contrato social que não é hipótese racional, mas um instrumento de governo incessantemente praticado por decisões coletivas tomadas por negociações e acordos.

Segundo Merquior (1987b, p.36), o Estado brasileiro da Nova República vinha para ser um Estado social de direito: “ser social sem por um instante deixar de ser um Estado de direito, ou seja, uma construção jurídico-liberal”. Porque a autoridade de um Estado forte não está na repressão, mas no império da lei; lei que, citando discurso de posse de Tancredo Neves, organiza socialmente a liberdade; liberdade que, conjugada com a justiça, deixa de ser apenas um privilégio. Em outras palavras, o Estado social como instrumento de universalização da

³⁸ Bobbio (1996) destaca que essa relação é até mesmo contrastante. Em sua visão, liberalismo e democracia não são compatíveis no ponto extremo em que a democracia se encontra, que é a democracia de massas/partidos de massa/estado assistencial. É possível uma relação entre mercado e estado democrático, sendo que as regulações sociais de ambas abrem um contraste entre o que cada um persegue, isto é, maximização do lucro e maximização dos votos? Podemos ver este contraste no que se chama ingovernabilidade das democracias. O italiano argumenta que a renovação do liberalismo na década 1970 e 1980 procurava salvar a democracia sem sair do capitalismo. O que Merquior (1987b) discordava em parte, pois o diplomata apontava Hayek e seguidores como liberais com pouco fervor democrático.

liberdade. Esse Estado social, face política da democracia a partir de suas demandas sociais, obviamente, é um desdobramento do Estado liberal.

Exatamente por essa razão é que, para Merquior, no Brasil, o liberalismo que não sofre uma inflexão social é conservador de privilégios e sua tendência é o reacionarismo. Uma exclusiva preocupação com a redução do Estado, porque sua atividade interventora seria necessariamente ação autoritária, além de nada falar a respeito de despotismo por si, significaria ser permissível com uma massa populacional de miseráveis ainda não integrada socialmente com as dinâmicas do progresso. Pelo contrário, para Merquior, ao Brasil, além de um decente colchão social para uma vigorosa economia industrial, restava assinar um tão tardio contrato social para restringir o lado despótico de seu Estado (idem, 1992a). Pois se o centralismo excessivo é resultado da falta de vínculo entre o Estado e uma classe dominante em particular, a natureza contratualista daqueles que adentrariam a autoridade estatal, de um Estado socializado pela prática democrática, invariavelmente tenderia a atenuar a sua dimensão despótica através das diversas relações de compromisso. Merquior sublinha uma observação de Lafer, “o expansionismo do Estado, no Brasil, não derivou de uma demanda social e sim da lógica do autoritarismo” (idem, 1987b, p.41). Daí que, diferente dos países desenvolvidos, a crítica aqui é não em direção da social-democracia – ela também obedecendo a lógica do compromisso - mas ao burocratismo autoritário.

Não seria equivocado afirmar que a noção mesma de compromisso sublinha o início da distinção entre o liberalismo clássico e o liberalismo social, porque esse foi capaz de enxergar a inevitabilidade do conflito na sociedade moderna enquanto aquele enxergava toda a sociedade como um contrato harmônico. Também, como mostra David Powell (1986), quando liberais e trabalhistas, na Inglaterra, olhavam para as consequências do industrialismo, a necessidade para reformas sociais se apresentavam evidentes. Mas enquanto os liberais procuravam promover reformas para responder equilibradamente aos clamores dos mais diversos conflitos de interesse, os trabalhistas exprimiam as reformas sociais a partir de um interesse parcial e particular. De qualquer forma, foi a partir desse contrato social, ou pacto social, ou aliança político-social (entre liberais e trabalhistas) que os britânicos responderam à crise econômica do final do século XIX. Foi em meio ao desafio das consequências sociais do industrialismo e da ascendência trabalhista que aquele novo liberalismo "se converteu numa alavanca político-social de efeitos irreversíveis" (Merquior, 1987b, p.39), preludiando o Estado de bem estar social a partir das reformas assistenciais que empreendeu. Assim, através de um contrato social de longo alcance, o compromisso liberal-social foi capaz de cercar particularismos de grupos de interesse organizados. E é, contudo, contra esse compromisso de longo alcance que o

liberalismo como liberismo se insurge: contra o Estado de bem estar social, um compromisso do capitalismo avançado com o movimento operário; e, por inclinação, também contra a democracia moderna, um compromisso que assegura o privilégio da propriedade com um mundo do trabalho organizado.

O que nota Merquior (1987b,1991b) é que hoje se percebe que nas democracias modernas, embora a concepção de uma sociedade individualista como pressuposição, são sujeitos políticos coletivos que são os atores relevantes nas figuras do governo, congresso, partidos, sindicatos e associações representativas da sociedade civil, entre outros grupos. Os indivíduos no mundo moderno se manifestam, se exprimem, opinam, participam através desses grupos com suas dinâmicas próprias de poder e de relações não automaticamente harmônicas entre o indivíduo e o próprio grupo. A ideia neocontratualista, na perspectiva de Bobbio, resgata a base individualista da sociedade política moderna, mas também evidencia esse diálogo contratual que alterna conflito e negociação entre os sujeitos coletivos politicamente relevantes. Se eles falham e impõem um impasse político, dominações pretorianas, como no caso do regime militar brasileiro, emergem na insuficiência da política. Se o tecido das instituições democráticas é vulnerável às pressões contínuas de grupos de interesse, um consenso deve ser construído a fim de evitar a ingovernabilidade, um problema crescente próprio da natureza conflitual da democracia. Mas

Como ser entusiasta da expansão dos contratos sociais, quando se os sabe largamente enquadrados e condicionados pelo incontornável poder da tecnocracia (indispensável à gestão da economia moderna) e da burocracia (gerada, em boa medida, pela própria pressão da demanda social sobre o Estado? (Merquior, 1987b, p. 41)

É preciso escolher entre os liberalismos, afirma José Guilherme Merquior. Arquiteturas teóricas, como em Hayek, Rawls ou Nozick, são menos relevantes em países em desenvolvimento como o brasileiro. A cena brasileira de transição democrática se emaranhava na construção da liberdade e na integração social a se fazer para o usufruto dessa mesma liberdade a partir dos resultados do progresso. A retomada criadora de um liberalismo de conteúdo social, portanto, ultrapassava já de pronto a querela do Estado no Brasil:

o antiestatismo sistemático não tem como ser um combate liberal, pelo simples motivo de que sua aplicação atrofiaria ou imobilizaria no Estado um dos principais, senão o principal instrumento de criação efetiva de liberdades - de oportunidades concretas de vida e de avanço para a maioria esmagadora da população (Merquior, 1981b, p.28-29).

Além disso, se o liberalismo moderno, mesmo afirmando o valor do indivíduo, vem a ser um liberalismo de grupos, lamentar o fato não deve significar uma posição estadófoba e

alérgica a democracia: “a ausência ou impossibilidade do ótimo não impede o reconhecimento do melhor. Se toda sociedade industrial é necessariamente tecnocrática e burocrática, nem todas o são da mesma forma” (idem, 1987b, p.41). Um liberalismo “sem purismos ou unilateralismos doutrinários e sem veleidades regressivas”, é esse tipo que tem relevância para a realidade política brasileira que saíria do autoritarismo e para viver a experiência da democracia representativa.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista político-institucional, o liberalismo foi dominante no Brasil até 1930. Se o mesmo pode ser dito aqui do ponto de vista ideológico, seria necessária mais leitura detalhada da independência até a Revolução de 30. Mas há certo consenso na área de conhecimento Pensamento Político Brasileiro que a ideologia liberal não se revela predominante como um todo, embora exerça sua parcela de influência. A prevalência seria da ideologia conservadora representada no programa político do idealismo orgânico. De qualquer forma, esse longo período, e o fato de que o Brasil, no entanto, se move sempre em direção à democracia liberal, apesar dos percalços, parece suficiente para concordar com Lamounier (1984, p.106): “parece evidente que o Brasil possui elementos de uma tradição liberal-democrática, a nível da cultura política e de algumas instituições”. O que o país nunca teve, não antes da Nova República, foi “uma prática irrestrita da moderna democracia representativa”. Por isso mesmo, de uma forma ou de outra, muitos concordavam com a acusação de contrafação (Schwarz, 2000) em relação a doutrina liberal brasileira por ela não reproduzir de imediato os resultados iguais aos países das democracias avançadas.

Ao acompanhar a evolução histórico-política brasileira descrita por José Guilherme Merquior se tem uma preocupação prioritária em construir um Estado. Foi dito também que, após a construção do Estado, o processo que se tem é o da construção da nação, um processo liberal-democratizante que estabelece uma dimensão participatória. Apesar de certa constatação lamuriosa do diplomata que faltou ao Império alguma medida de incentivo à modernização, o período cumpriu o seu papel de consolidar um centro político. Já na Primeira República, é possível dizer que a sua falha, pela ótica de Merquior, foi não saber absorver as demandas das novas forças sociais, de caráter urbano, composta por camadas médias da sociedade, e que exigiam maior participação política. A República era Império dos fazendeiros, sobrerrepresentados, o que fez o domínio oligárquico ser alvo de contestação das emergentes forças sociais que se originavam do incipiente processo de urbanização e industrialização de então. Dito de outro modo, o domínio institucional liberal em uma República oligárquica passou a ser contestado a partir do momento que a questão social impôs sua urgência como uma questão política. Como o liberalismo não soube responder a contento, ele foi substituído por ideologias corporativas e autoritárias que demandavam do Estado maior atuação.

A distinção entre “país legal” e “país real” propalada por Oliveira Viana e semelhantes pode ser lida pelo ângulo das distinções dos princípios normativos de justiça que foram tratados. Muito preocupado com a engenharia institucional do Estado pelo ponto de vista do *neminem*

laedere para regular o relacionamento entre indivíduos e as instituições, o liberalismo se esqueceu do direito relativo à ordenação da sociedade, o *suum cuique tribuere*. Daí as contrafações apontadas pelos críticos: a cultura do favor, a sujeição dos marginalizados aos poderosos, as práticas clientelísticas, a cooptação, o patrimonialismo. Por mais perfeito que pudesse ser o desenho institucional, se a sua proposta era de mero quietismo, as dinâmicas sociais de um país oligárquico e rural enfrentando as perturbações da industrialização e da emergência do trabalhador urbano geravam conflitos que tendiam a desagregação. E isso não era particularidade brasileira, mas dinâmica que se viu em todos os países industriais que começavam a ter que lidar com uma sociedade de massas urbanas. Onde o liberalismo pode se manter, ele sofreu muita inflexão social e comedimento em seu antiestatismo, com o Estado sendo chamado para auxiliar na reorganização da sociedade, criando empregos e protegendo o trabalhador. Camargo et al (1989) mostra que aqui no Brasil parecia ser visível que os setores influentes da época reconheciam a necessidade de reorientar o Estado no sentido do seu fortalecimento e organização nacional. Não tão claro era se isto seria feito como um pacto liberal e institucionalização da participação política ou, como aconteceu posteriormente, como um pacto corporativista e do controle da participação. Foi a partir desse momento que, segundo Antonio Paim (1998b), as referências liberais brasileiras perderam seus elos com os centros da doutrina na Europa e não acompanharam as mudanças internas que essa tradição de pensamento passava a sofrer ao lidar com o industrialismo tardio e as alternativas políticas adversárias. Desse modo, as elites políticas passaram a reproduzir no Brasil o centralismo excessivo e patrimonial da época de construção do Estado para ter que lidar com as transformações sociais que o país passou a sofrer desde então.

A pregação liberal de José Guilherme Merquior nos anos de 1980, se vista como um todo, pode ser compreendida como uma reafirmação do crédito liberal para o enfrentamento dos problemas de uma sociedade industrial e moderna enquanto as ideologias alternativas começam a soçobrar no mundo ocidental. Além dessa dimensão, no específico cenário brasileiro, se Paim tem razão na avaliação explicitada, a pregação de Merquior pode ser compreendida também como uma necessidade de demarcação liberal. A distinção seria entre um liberalismo que não soube compreender adequadamente as mudanças ocorridas na história das instituições sociais, políticas e econômicas, e, por isso, retoma o tema do liberalismo como uma espécie de proposta restauracionista e indiscriminadamente antiestatal, e um liberalismo que não tem mais “aquela inocência diante da complexidade do fenômeno social, e, em particular do chamado problema social [...]. O liberalismo moderno [que] não possui complexos frente à questão social, que ele assume” (Merquior apud Pereira, 2012). Nesse sentido, a

resposta dada pelo programa conservador do idealismo orgânico de fortalecimento do Estado para lidar com a organização da sociedade, poderia ser dada pela ideologia liberal. Em vez de a ativação estatal ser realizada através de sua dimensão despótica, ela deveria ser contida e reduzida, dando espaço para que essa ativação fosse realizada a partir da dimensão infra-estrutural do Estado. Em outros termos, deter o poder de ação da elite estatal sem negociação institucionalizada com os grupos organizados da sociedade civil, mas dotar o Estado de poder de penetração na sociedade civil, especialmente como foco emissor de direito, pois é enquanto autoridade jurídica, enquanto regulamenta a sociedade pela lei, que ele possibilita o crescimento de um espaço sociológico para que a liberdade civil possa florescer. Estado e individualismo não são antitéticos, mas consubstanciais. O Estado como foco emissor de direito, tanto o civil quanto o político quanto o social, serve como veículo de expansão de liberdades, tanto civis quanto políticas quanto sociais.

Em sua proposta de pesquisa a respeito das linhagens do pensamento político brasileiro, Gildo Marçal Brandão (2005) sugere a possibilidade de o liberalismo vir a ser “ideia dominante na formação social brasileira”, substituindo o conservantismo na capacidade de “plasmar inteiras formações intelectuais”. Ele elenca algumas causas que podem ser resumidas na seguinte síntese: a visão sobre a sociedade brasileira que constituiria o diagnóstico da família conservadora é anacrônica para o Brasil do século XXI, tornando o programa conservador caduco. É o que também se encontra em seu pequeno texto *O fracasso dos conservadores*, no qual o substantivo do título se resume à “questão dos direitos civis e da organização da justiça”. De resto, o que Brandão (2001) apresenta como pontos essenciais que seriam também verdadeiros fracassos daquela família intelectual é melhor entendido como uma superação histórica que tornou o respectivo programa político obsoleto, a saber, a tese da inorganicidade da sociedade civil e da exclusividade do Estado como garantidor da unidade nacional, que refletia na desconfiança para as possibilidades da democracia política no país.

A questão que se levanta é se esse fracasso dos conservadores brasileiros significaria um fracasso em definitivo do modo de pensar idealista orgânico. A partir do exposto de José Guilherme Merquior, a resposta que se pretende dar aqui é negativa.

Vale lembrar: mais do que uma específica visão de país, mais do que um específico programa político, o que está na base do idealismo orgânico é a valorização da experiência como ponto de partida para a conformação de leis e instituições. Se este é o princípio que rege sua forma de pensar, é perfeitamente compreensível que diagnósticos e proposições de outrora não ocupem muito terreno numa realidade social que se configura de maneira distinta das teses

que serviam como inspiração. Um exemplo: a transição democrática e sua consolidação não significou o fim da tese de que a democracia era insuficiente para garantir a unidade nacional?

Do ponto de vista da interpretação histórica do país, não parece haver dúvida de uma similaridade de José Guilherme Merquior com o idealismo orgânico já que ela coincide com uma linha de reflexão não americanista, uma reflexão que não absolutiza o prejuízo da ideia de o Estado ter antecedido a sociedade e, conseqüentemente, não absolutiza o atraso e uma suposta não-ocidentalidade brasileira. A sua reflexão se assemelha com aqueles que interpretam os caminhos e descaminhos brasileiros sob a chave da revolução passiva, aqueles que reconhecem serenamente o legado do processo de transformações moleculares que conduziram à construção do Estado, à formação da nação e ao aprofundamento da industrialização.

A interpretação sob a chave da revolução passiva joga com o tempo os desencontros entre o formal e o real que expõe Oliveira Viana. Diferente dele, que radica tal distinção a partir de uma concepção expressivista da cultura, justificando que o descompasso provém de uma importação de valores culturais corrosivos aos valores locais, a chave da revolução passiva trabalha com a concepção perfectiva da cultura. Por uma perspectiva histórico-processual da República, essa chave encara os desarranjos como parte de um processo de amadurecimento e que reflete o esforço para se conquistar uma meta desejada. Meta essa que foi uma opção feita na independência do país em sua adesão civilizatória ao moderno pelas vias do liberalismo. O Estado não é visto como um mal em si, embora tenha problemas, mas se reconhece a sua tradição no processo de desenvolvimento brasileiro para o moderno e a democratização social, mesmo que ultrapassando o próprio liberalismo, como ocorreu em 1930 através das estruturas corporativas instituídas e depois revigoradas no regime de 1964. Aqui o Estado é visto como uma instância de criação do direito para indução da sociabilidade, mesmo que, nos momentos de modernização induzida, o ente reconhecido como portador natural do direito não tenha sido o indivíduo, que teve sua cidadania tutelada pela ação estatal. De qualquer modo, é pela progressiva penetração do direito na sociedade, o Estado enquanto o foco dessa emissão, que o processo civilizatório brasileiro se desenrola e pela qual os indivíduos na República pós regime militar deslocam as bases societais da ordem patrimonial pelos critérios universalistas dos direitos civis (Werneck Vianna; Carvalho, 2008).

Similarmente, José Guilherme Merquior não partilha da justificativa culturalmente expressivista dos desarranjos do país, preferindo o ângulo perfectivo. Sua visão histórico-processual está radicada na dialética do Estado e da sociedade civil que oscilam em assumir o papel no desenvolvimento social. Assim ele não refuta o papel do Estado no processo brasileiro, dando mesmo boas vindas à sua expansão pela sociedade por via da dimensão infra-estrutural

de seu poder para que possa ser realizada uma integração social. Ora, não é exatamente por essa via que o Estado faz valer o direito? Essa é a via que, contida a dimensão despótica do poder estatal, permite que as bases societais da ordem patrimonial sejam desestruturadas pela universalização do Estado a partir da penetração do direito. Assim, Merquior não rompe com uma tradição que vê no Estado um papel central para organizar a sociedade brasileira.

José Guilherme Merquior reconheceu tranquilamente que tanto o patrimonialismo como a economia subcapitalista, embora vilãs quando ele escreve, de algum modo tiveram eficiência social e material na consolidação do Estado nacional brasileiro. Esse reconhecimento dos papéis passivos desses elementos é, entretanto, ao mesmo tempo uma recusa, pois o momento de transição política do autoritarismo para a democracia significava o esgotamento de atitudes e valores tradicionais de uma modernização ainda em processo para se completar. Segundo Merquior, esses elementos do passado tornaram-se fontes de ilegitimidade, pois

Uma sociedade em processo de modernização não se reduz à eficiência, mas assenta-se crescentemente nela. Elites e massas tornam-se mais pragmáticas vis à vis ao poder, e a lealdade de ambas quanto a este tende a perder seu caráter apriorístico. A troca entre o direito de governar (ou de permanecer governando) e a capacidade de desfrutar de bens de consumo é a regra, e nenhuma retórica política será capaz de ocultar a ausência de eficiência. Por outro lado, cabe lembrar que, no contexto do capitalismo avançado, a complexidade da divisão do trabalho e a sofisticação alcançada pela economia mundial impõem limitações severas à capacidade de um estado clientelista e pesado e a uma economia semi-estatizada e sobrecarregada. (Merquior, 1990b, p. 84)

A pressão do social que acompanha o impulso desenvolvimentista e modernizador, diante de um temor de fragmentação social de uma sociedade cada vez mais diferenciada, emite sinais de alerta que flertam com o retorno ao centralismo tradicional do percurso histórico brasileiro. Compreensivo temor expresso pelo paradoxo gellneriano da democracia, ainda mais que os momentos de maior desenvolvimento brasileiro ocorreram sob a égide do centralismo. Entretanto, tal temor, segundo Merquior, seria injustificado, visto nossas crises de legitimidade. A paisagem moral brasileira há muito incorporou valores modernos como individualismo e constitucionalismo, racionalidade instrumental e direitos humanos: postulados que fazem parte da cultura democrática moderna, não de uma mentalidade que busca reviver um holismo que seria retrógrado neste cenário e que promove somente modernizações de superfície. A ampla integração social que ainda estaria para ser realizada poderia muito bem ser obtida pela democracia, através de uma assimilação criativa e completa da modernidade. De certa forma, é esta a atitude antropofágica que sempre existiu neste outro Ocidente:

A idéia geral não era nem a de respeitar nem a de repelir os valores e técnica ocidentais, mas simplesmente a de devorá-los, quer dizer, digerí-los num espírito

audacioso, agressivo e alegre de assimilação criativa. Esta foi a disposição do outro Ocidente no despertar de sua própria modernidade (Merquior, 1990b, p. 90).

Todavia, para que esta democracia não fosse apenas de fachada, ela não poderia deixar de levar em conta a questão social, motivo da preocupação de Merquior quanto ao fato do Brasil ser uma das maiores economias industriais do mundo sem uma decente rede de proteção aos desafortunados. Mesmo que uma reforma política e institucional seja requerida, ela não pode deixar de ser conjunta a uma reforma social. Nos postulados que fazem parte da cultura democrática moderna está subjacente a ideia moderna de liberdade que consiste na possibilidade de viver ao livre gosto das escolhas de cada um. Para que isso fosse efetivado a contento, o Estado de feição patrimonial devia dar lugar ao Estado de direito, que imporia um governo de natureza nomocrática, capaz de garantir autonomia ao cidadão e a segurança do indivíduo sem intervir no jogo social. Mas essas garantias não brotam somente do quietismo da lei, mas também em uma atitude proativa de benefícios sociais concretos, porque obstáculos socioeconômicos se apresentam como impeditivos ao exercício daquela liberdade. Era exatamente isso que ao longo da história brasileira fazia do homem pobre dependente dos grupos poderosos da sociedade. Era também essa situação que o programa político idealista orgânico procurava resolver através da ênfase no Estado.

Para Merquior, a existência da democracia pressupõe o exercício da igualdade política, ou seja, a ampliação da base social da liberdade de participação política. Para se manter fiel a esse princípio, em cenário de problemas sociais como o brasileiro, resta a observância da progressiva libertação das massas da penúria. O mercado livre é um poderoso e necessário aliado já que é o melhor mecanismo social para criação de riqueza e produtividade. Ainda assim, não é suficiente por não ser eficaz na distribuição da riqueza social. Portanto, a universalização da cidadania implica um Estado preocupado com reformas sociais para garantir as liberdades civis e políticas ao passo que uma ordem nomocrática contém o uso arbitrário do poder para que não se destrua a liberdade civil, base para a liberdade política. É dessa forma que pode florescer uma tradição de comportamento democrático vigoroso numa sociedade cada vez mais pluralista e diferenciada, pois a democracia, reconhecendo o consenso nas regras do jogo, cumpre o seu papel de admitir o conflito social e a necessidade de sua institucionalização. Em síntese: reformas sociais para que os homens se concebiam como cidadãos membros de uma comunidade política nacional, ou seja, para que possam adquirir uma conduta democrática; e reformas políticas e institucionais para que o conflito social no livre jogo dos interesses possa

dar as cartas no desenvolvimento da própria comunidade, institucionalizando a democracia-conceito.

A articulação descrita sugere que José Guilherme Merquior, embora liberal, se afasta do idealismo constitucional, pois tem a consciência de que os problemas brasileiros não são somente políticos e institucionais: existem determinantes socioeconômicos para que as reformas políticas do programa liberal e idealista constitucional não se tornem contrafação. O que os idealistas constitucionais estão mais preocupados é com uma ordem nomocrática, a necessidade do controle do poder, e por isso cobram pela redução do Estado, pois confiam na harmonia social gerada pelo jogo dos interesses.

Por outro lado, aqui se sugere que Merquior pode ser encarado como idealista orgânico, embora liberal. Somente que a visão de país e o programa político que seria característico dessa linhagem de pensamento já não corresponderia a realidade social brasileira dado o processo de modernização que legou ao país uma sociedade bastante distinta e que luta para se desvencilhar de parte dos seus vestígios tradicionais impeditivos para a assimilação completa desse processo. Um idealismo orgânico, seguindo a regra da experiência como premissa, deve ceder lugar a um diagnóstico que leva em conta o pluralismo, valores e interesses diversos que emergem em um país em desenvolvimento. E, sendo um país em desenvolvimento também uma sociedade em integração, “uma comunidade em que as distâncias sociais de tipo absoluto tendem a ser cada vez menos legítimas e toleráveis”, o renascimento do político deve ser conjugado com uma prioridade social. A não tradução disto, revelaria “uma modernização capenga, desumana e, em boa parte, inepta”. Sucesso e acesso: teríamos em conta o primeiro, mas ausência do segundo. Daí a centralidade que ocupa o Estado, mas sem demonizá-lo, nem propondo sua necessária diminuição ante qualquer coisa. A proposta é defender sua universalidade, aperfeiçoando-o e democratizando-o, isto é, fazendo com que ele seja capaz de penetrar efetivamente a sociedade e possa ser experimentado enquanto autoridade jurídica e emissora de direitos. A posição antiestatista do liberalismo para enfrentar os problemas da modernidade não deve ser desqualificada. Mas a preocupação principal do liberalismo não deve ser necessariamente com mais ou menos Estado - a sua preocupação é com mais ou menos liberdade.

Dito tudo isso, a categoria de intérpretes do Brasil, a qual se entroniza os cânones do pensamento político brasileiro, é reservada para aqueles que, de algum modo, exerceram influência significativa com suas ideias nos rumos da política institucional brasileira ou na conformação de posicionamentos ideológicos persistentes a refletir sobre a comunidade nacional. Uma tentativa apressada aqui de clamar José Guilherme Merquior nessa mesma categoria seria inclinação permissiva para que cada estudioso pudesse vir a fazer um cânone

particular. Ainda mais que Merquior, embora reconhecido, é muito pouco estudado. Mesmo assim, a relevância das suas ideias não deve ser desprestigiada. Pelo contrário, mais aprofundamentos seriam muito bem vindos. Isso porque, por mais que não se possa fazer, talvez, uma relação direta entre sua ação política através de suas ideias e a influência delas nos melhores momentos da Nova República, não parece ser equivocado que o espírito geral até o fim da primeira década do século XXI foi de um liberalismo com inclinação social democrata. Algo que pode ser visto como próximo ou que estaria na direção daquilo que Merquior defendia.

Essa defesa, contudo, exigiria mais estudo. Entretanto, há um consenso de que o Brasil caminhou e integrou mais sua economia ao mundo; o Estado, em certas áreas da economia, reduziu sua atuação e, com isso, houve mais progresso material, sendo o exemplo das telecomunicações o caso mais evidente; o Estado também penetrou mais a sociedade e, com isso, integrou uma ampla quantidade de setores subalternos através de programas sociais, sendo o Bolsa Família o exemplo mais evidente. Tudo isso tem muito a ver com o direcionamento que Merquior dava às suas ideias.

No plano da política real, tudo isso foi permitido dentro de um certo pacto político em torno do chamado tripé macroeconômico brasileiro. Assim que esse consenso pareceu desfeito no início da década seguinte, no qual o desenvolvimento foi percebido como sendo cada vez mais dirigista, sobreveio a crise que elevou novamente ao *mainstream* aquelas ideias liberais que José Guilherme Merquior considerava inconsequentes para a realidade brasileira. O aprofundamento dessa crise, trouxe também flertes com a reiteração daquela mesma centralização da dimensão despótica do poder estatal. Esses desdobramentos dão certa razão a Merquior: uma posição da consciência liberal no contexto social brasileiro que não seja de inflexão social é tendente a reviver reacionarismos. Há liberalismos no Brasil e escrutina-los é bom para o pensamento político brasileiro, tanto em sentido estrito quanto em sentido lato.

REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. **Dezoito lições sobre a sociedade industrial**. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 1981.

BALL, Terence. Must political theory be historical? **Contributions to the History of Concepts**, vol. 2, n. 1, 2006, p.7-18.

BELL, Duncan. What Is Liberalism? **Political Theory**, vol 42, nº 6, 2014, p.682–715.

BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia**: capítulos da história das ideias. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BEVIR, Mark. Are there perennial problems in political theory? **Political Studies**, vol. 42, n. 4, 1994, p. 662-675.

_____. On tradition. **Humanitas**, vol. XIII, nº 2, p.28-53, 2000.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BRANDÃO, Assis. Bobbio na história das idéias democráticas. In: **Lua Nova**. São Paulo, nº 68, 2006, p. 123-145.

BRANDÃO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. **Dados - Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, vol. 48, nº 2, 2005, p. 231-269.

_____. O fracasso dos conservadores. **Gramsci e o Brasil**. Disponível em <<https://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=250>> 2001.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Desenvolvimento, progresso e crescimento econômico. **Lua Nova**, São Paulo, 93: p. 33-60, 2014.

CAMARGO, Aspásia et al. **O golpe silencioso**: as origens da república corporativa. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1989.

CAMPANTE, Goyatá Rubens. O patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira. **Dados – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, vol 46, nº1, 2003, p. 153-193.

CAMPOS, Roberto. **A constituição contra o Brasil**: ensaios de Roberto Campos sobre a constituinte e a Constituição de 1988. Organização de Paulo Roberto de Almeida. São Paulo: LVM Editora, 2018.

_____. Merquior, o liberista. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo - antigo e moderno**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. 3 ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

CANSINO, Cesar; GELLNER, Ernest. **Liberalism in modern times**: essays in honour of José G. Merquior. Budapeste: Central European University Press, 1996.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASARÕES, Guilherme. As ideias de volta ao lugar: o liberalismo social encontra o outro Ocidente na obra de José Guilherme Merquior. **Revista Estudos Políticos**, Rio de Janeiro, vol. 6, nº 2, 2016, p.321-341.

COSER, IVO. O debate entre centralizadores e federalistas no século XIX: a trama dos conceitos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol 26, nº76, São Paulo, jun/2011.

COUTINHO, Carlos Nelson. A democracia como valor universal. In: **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, v.9.

DAHL, Robert A. **A democracia e seus críticos**. Trad. Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DE BENOIST, Alain. A brief history of the idea of progress. **The Occidental Quarterly**, vol. 8, n.1, Spring 2008.

DUARTE, N. **A ordem privada e a organização nacional**: contribuição à sociologia política brasileira. São Paulo: Companhia editora nacional, 1966 (Brasiliiana; v172)

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 5 ed. São Paulo: Globo, 2012.

FELIPE, Kaio. **A crise da cultura moderna segundo José Guilherme Merquior**. 2018. 229f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

_____. A prosa de um liberal neoiluminista. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O argumento liberal**. São Paulo: É Realizações, 2019.

FUKUYAMA, Francis. The End of History?. **The National Interest**, nº 16, 1989, p3-18.

GELLNER, Ernest. Introduction. In: CANSINO, Cesar; GELLNER, Ernest. **Liberalism in modern times: essays in honour of José G. Merquior**. Budapeste: Central European University Press, 1996, p.1-4.

_____. **Legitimation of belief**. London: Cambridge University Press, 1974.

_____. **Selected philosophical themes volume II: contemporary thought and politics**. London: Routledge, 2003.

_____. **Thought and change**. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.

GEUSS, Raymond. Liberalism and its discontents. **Political Theory**, vol. 30, nº3, p.320-338, 2002.

GRABURN, N. H. H. What is Tradition? **Museum Anthropology**, vol.24, nº 2-3, p. 6–11, 2000.

HAYEK, F.A. The Use of Knowledge in Society. **American Economic Review**, XXXV, No. 4, pp. 519–30, 1945.

HOLLANDA, C. B. de.; COSER, I.. Realismos autoritário e liberal: aspectos da imaginação sobre representação política em fins do século XIX e princípios do XX. **Dados**, v. 59, n. 3, 2016, p. 903–946.

JAGUARIBE, Hélio. Merquior e o liberalismo. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo - antigo e moderno**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. 3 ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **O nacionalismo na atualidade brasileira**. Brasília: FUNAG, 2013.

JOHNSON, Gregory R. A friend of reason: José Guilherme Merquior. **Critical Review**, vol. 5, nº 3, 1991, p.421-446.

KAYE, Harvey. Barrington Moore's paths to modernization: are they applicable to Latin America?. **Bulletin of the Society for Latin American Studies**, nº 28, 1978, p. 24-40

KOLAKOWSKI, Leszek. How to be conservative-liberal-socialist. In: KOLAKOWSKI, Leszek. **Modernity on endless trail**. London: The University of Chicago Press, 1990, p.225-227.

LAMOUNIER, Bolívar. Apontamentos sobre a questão democrática brasileira. In: ROUQUIÉ, Alain; LAMOUNIER, Bolívar; SCHVARZER, Jorge (orgs.). **Como renascem as democracias**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. E no entanto se move: formação e evolução do Estado Democrático no Brasil. In: LAMOUNIER, Bolívar; CARNEIRO, Dionísio D.; ABREU, Marcelo de P. **50 anos de Brasil: 50 anos de Fundação Getúlio Vargas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1994.

_____. **Liberais e antiliberais – a luta ideológica do nosso tempo**. Companhia das Letras: São Paulo, 2016.

LESSA, Renato. Da interpretação à ciência: por uma história filosófica do conhecimento político no Brasil. **Lua Nova**, São Paulo: 2011, p. 17-60.

_____. Por que rir da Filosofia Política? Ou a Ciência Política como techné. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.13, nº 36, 1999.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Por que pensamento e não teoria?: a imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). **DADOS – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, vol 56, nº4, 2013, p.727-767.

MAGALHÃES, R. F. A República estava lá, mas a democracia não ou jamais fomos ibéricos. In: **ANPOCS**, 35, 2011, Caxambu, Anais do 35º Encontro Anual da Anpocs, 2011.

MALBOUISSON, Pierre S. P. **Razão na penumbra: liberalismo e democracia no pensamento político brasileiro**. 2022. 165f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

MANN, Michael. O poder autônomo do Estado: suas origens, mecanismos e resultados. In: HALL, John. **Os Estados na História**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992, p.163-204.

MERQUIOR, José Guilherme. **A natureza do processo**. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1982 [1982a].

_____. **Algumas reflexões sobre os liberalismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991 [1991b].

_____. **As ideias e as formas**. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1981 [1981b].

_____. Brazil's New Republic: The social-liberal path. **Bulletin of Latin American Research**, vol. 6, nº 2, 1987 [1987a] p.269-277.

_____. Brésil: cent ans de bilan historique. **Cahiers du Brésil Contemporain**, nº 18, 1991 [1991c], p.5-22,

_____. Ciência e consciência da política em Raymond Aron. In: ARON, Raymond. **Estudos Políticos**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p.17-52, 1985.

_____. “El logocidio occidental”. **Revista Vuelta**, nº149, México, 1989.

_____. In quest of modern culture: hysterical or historical humanism. **Critical Review**, 1991 [1991a], p.399-420.

_____. More order than progress? The politics of brazilian positivism. **Government and Opposition**, vol 17, nº 4, 1982 [1982b], p.454-468.

_____. Nova República: horizonte social-liberal. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 10 de março de 1985. Disponível em https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=9072&keyword=MERQUIOR&anchor=4109743&origem=busca&_mather=ad588bb4f8f82df6&pd=0282d4d1fd18c12c51247e8625b71ace

_____. **O argumento liberal**. São Paulo: É Realizações, 2019.

_____. **O Brasil no limiar do século 21**. Folha de São Paulo. Caderno Mais! São Paulo, 15 de julho de 2001, p.8-11.

_____. **O liberalismo – antigo e moderno**. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. 3 ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **O marxismo ocidental**. Trad. Raul de Sá Barbosa. São Paulo: É Realizações, 2018.

_____. O outro ocidente. **Presença: Revista de Política e Cultura**, nº 15. Rio de Janeiro: 1990 [1990b], p. 69-91.

_____. Padrões de construção do Estado no Brasil e na Argentina. In: HALL, John. **Os Estados na História**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992 [1992a], p.386-421.

_____. Philosophy of history: thoughts on a possible revival. **History of the human sciences**. Vol 1. No.1, 1988, p.23-31.

_____. Power and Identity: politics and ideology in Latin America, **Government and Opposition**, vol 19, nº2, 1984, p. 239-249.

_____. **Razão do poema**: ensaios de crítica e de estética. São Paulo: É Realizações, 2013.

MERQUIOR, José Guilherme. Renascença dos liberalismos: a paisagem teórica. **Revista Lua Nova: cultura e política**, vol. 4, nº1. São Paulo: CEDEC, jul-set/1987 [1987b], p.33-41.

_____. **Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade**. Trad. Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1990 [1990a].

_____. The politics of transition: on the work of Ernest Gellner. **Government and Opposition**, vol. 16, no. 2, 1981 [1981a], p. 230-243.

_____. Thoughts on liberalisation. In: J. Hall & I. Jarvie (orgs) **Transition to Modernity: Essays on Power, Wealth and Belief**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 [1992b], p.317-342.

MOORE JR, Barrington. **As origens sociais da ditadura e da democracia**: senhores e camponeses na construção do mundo moderno. Trad. Maria Ludovina F. Couto. Lisboa: Cosmos; São Paulo: Martins Fontes, 1975.

MORSE, Richard. **O Espelho de Próspero**: cultura e idéias nas Américas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MUSIL, Jiří. Gellner's philosophy of history: interpretations and problems. **Czech Sociological Review**, vol 9, nº2, p.153-172, 2001.

NISBET, Robert. **History of the idea of progress**. New York: Basic Books, 1980.

OAKESHOTT, Michael. Racionalismo na política. In: **Conservadorismo**. Editora Âyiné: Belo Horizonte, 2016.

_____. Political education. In: **Rationalism in politics and other essays**. London: Methuen & Co Ltd, 1962 [1962a].

_____. Rational conduct. In: **Rationalism in politics and other essays**. London: Methuen & Co Ltd, 1962 [1962b].

O'HEAR, Anthony. Criticism and tradition in Popper, Oakeshott and Hayek. **Journal of Applied Philosophy**, vol.9, n1, p.65-75, 1992.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1990.

OLIVEIRA VIANNA, F.J. **O idealismo da constituição**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. (Brasiliense; v. 141, s.5).

PAIM, Antonio. **A querela do estatismo**. Brasília: Senado Federal, 1998 [1998a].

_____. **História do Liberalismo brasileiro**. São Paulo: Mandarim, 1998 [1998b].

PENNA, José Osvaldo de Meira. **O dinossauro**: uma pesquisa sobre o Estado, o patrimonialismo selvagem e a nova classe de intelectuais e burocratas. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

PEREIRA, José Mário. O fenômeno Merquior. In: MERQUIOR, José Guilherme. **Verso Universo em Drummond**. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 327-361.

PEREZ, R.T. A Sociologia de Roberto Campos e a construção de uma ordem liberal. **Revista Brasileira de Ciência Política** (34), 2021.

POPPER, Karl. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Editora USP, 1980.

_____. Towards a rational theory of tradition. In: POPPER, Karl. **Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge**. New York: Routledge, 1963, p.120-135.

POWELL, David. The new liberalism and the rise of labour, 1886-1906. **The Historical Journal**, nº 29, 1986 p.369-393.

REIS, Fábio W. Brasil: “Estado e sociedade” em perspectiva. **Cadernos DCP**, n. 2, 1974, p.35-74.

RIBEIRO, Cláudio. Um longo argumento em defesa do “Ocidente de razão”. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O argumento liberal**. São Paulo: É Realizações, 2019, p.231-252.

ROCHA, João Cezar de Castro. A visão do mundo de José Guilherme Merquior: esta reedição. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo – antigo e moderno**. São Paulo: É Realizações, 2014, p.311-324.

_____. A vocação crítica de José Guilherme Merquior. In: MERQUIOR, José Guilherme. **A estética de Lévi-Strauss**. São Paulo: É Realizações, 2013, p.11-18.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. Trad. Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. Merquior: obra política, filosófica e literária. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo – antigo e moderno**. 3ª ed. São Paulo: É Realizações, 2014, p.360-370.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada: (I) o debate contemporâneo**. São Paulo: Editora Ática, 1994 [1994a].

_____. **A teoria da democracia revisitada: (II) as questões clássicas**. São Paulo: Editora Ática, 1994 [1994b].

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do autoritarismo brasileiro**. 4 ed. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2007.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In SCHUWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

SHKLAR, Judith. The liberalism of fear. In: ROSEMBLUM, Nancy. **Liberalism and the moral life**. Harvard University Press, 1989, p21-38.

SIEDENTOP, Larry. Two liberal traditions. In: R. Geenens & H. Rosenblatt. **French liberalism from Montesquieu to present day**. Cambridge: Cambridge University Press. p.15-35, 2012.

SKINNER, Quentin. Significado e interpretação na história das ideias. Tradução de Marcus Vinícius Barbosa. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v.9, nº 20, 2017, p.358-399.

STEPAN, Alfred. **Estado, corporativismo e autoritarismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

TRINDADE, Hélió. Bases da democracia brasileira: lógica liberal e práxis autoritária (1822-1945). In: ROUQUIÉ, Alain; LAMOUNIER, Bolívar; SCHVARZER, Jorge (orgs.). **Como renascem as democracias**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

TORRES, Emanuelle M. **Liberalismo orgânico democrático: Nestor Duarte e sua política da média no "outro Ocidente" brasileiro**. 2022. 129f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

VIANA, Oliveira. **Instituições políticas brasileiras**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1999.

_____. **O idealismo da Constituição**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

WERNECK VIANNA, L. **A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

_____. 1964. **Estudos Sociedade e Agricultura**, nº2, 1994, p.7-10.

_____; CARVALHO, M. A. R. de. República e civilização brasileira. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 5, n. 8, 2008

VINCENT, Andrew. **Ideologias políticas modernas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

WALDRON, James. Theoretical foundations of liberalism. **The Philosophical Quarterly**, vol 37, nº 147, 1987, p.127-150.

WOOD, Ellen Meiksins. O Estado e a soberania popular no pensamento político francês: uma genealogia da "vontade geral" de Rousseau. In: KRANTZ, Frederick (org.). **A Outra História – Ideologia e protesto popular nos séculos XVII a XIX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990, p. 80-104.