

A MODERNIZAÇÃO BRASILEIRA E O NOSSO PENSAMENTO POLÍTICO.

Rubem BARBOZA FILHO¹

■ **RESUMO:** Este texto é o desenvolvimento, ainda preliminar, de uma hipótese que atribui o déficit democrático das grandes “linhagens” do pensamento político brasileiro à percepção da permanente necessidade de ruptura com o passado. Para as elites fundadoras do país, esta percepção traduzia-se no projeto de esquecimento da tradição dos três primeiros séculos de nossa história, criada pela linguagem dos afetos, e de sincronização do Brasil com o Ocidente tido como moderno e movido pelas linguagens da razão e do interesse. Para as elites posteriores, políticas ou intelectuais, este imperativo de ruptura tornou-se moeda comum, tanto em relação ao passado mais longínquo quanto aos períodos imediatamente anteriores. A hostilidade em relação à tradição e ao passado – e o desconhecimento das potencialidades democráticas da linguagem dos afetos – cristalizou entre nós uma pesada herança intelectual, nem sempre perceptível: a indiferença intelectual diante do sacrifício de gerações e gerações de brasileiros, guiados pela linguagem dos afetos, em nome da construção de uma sociedade futura, entendida como plenamente moderna e comandada pelas linguagens da razão e dos interesses.

■ **PALAVRAS CHAVE:** Modernização. Pensamento Político Brasileiro. Linguagens do pensamento ocidental. Sentimentos. Razão. Interesse.

Em um de seus mais brilhantes ensaios, *Tradições Americanas*, Otto Maria Carpeaux (1943) desenvolve a inesperada hipótese de que América, toda ela, nasce como parte ativa da civilização européia por meio do Barroco, estilo de civilização católico, ecumênico e universal, e que sobrevive entre nós mesmo entre os arranha-céus da economia capitalista e da sociedade moderna. Se a hipótese não parece inovadora para o

¹ UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora. Departamento de Ciências Sociais. Juiz de Fora – Minas Gerais – Brasil. 36036-900 – rubem.barboza@ufjf.edu.br

que chamamos de América Ibérica, ela é surpreendente quando referida ao caso dos Estados Unidos. Na contramão de George Jellineck e das apropriações do pensamento de Tocqueville destinadas a assinalar a excepcionalidade norte-americana, Carpeaux afirma a descontinuidade entre a democracia puritana e barroca dos *pilgrims* em 1620 e a democracia liberal de 1776, oficializada no momento da Independência e pela Constituição de 1787. O puritanismo dos primeiros imigrantes, mesmo tachado de herético por Roma, vivia com segurança a crença de pertencer a uma civilização ecumênica, barroca e universal, à Igreja Católica Invisível, e amalgamava essa premissa à utopia de uma sociedade familiar e patriarcal, inspiração humanista e ainda barroca de Robert Filmer que persiste no sonho jeffersoniano de uma república democrática de camponeses livres. Mas o pensamento e a mentalidade dos norte-americanos passaram por uma enorme mutação ao longo do século XVIII, sustenta e lamenta Carpeaux, desaguando no Liberalismo da Independência, na constituição do Estado – o oposto de uma sociedade patriarcal e barroca – e no materialismo de Hamilton, arriscando a herança do humanismo inglês presente no Barroco

A hipótese de Carpeaux sugere a hegemonia do Liberalismo nos EUA, mas não o desaparecimento da tradição original, compondo um quadro muito semelhante àquele construído por Tocqueville, que encontra na presença de uma “religião civil”, ou seja, de valores religiosos laicizados, o corretivo ao individualismo norte-americano e o solo para o nascimento do “interesse bem compreendido”. Em outros termos, na experiência norte-americana o Liberalismo teria sido capaz de interpretar e incorporar as concepções de liberdade, igualdade e republicanism pertencentes à velha tradição puritana e barroca, consolidando ainda a Constituição liberal pela garantia dos direitos individuais – dos quais o acesso à terra através da fronteira livre (TURNER, 1996) é uma emblemática materialização – e dos direitos políticos e de liberdade de opinião.

Mesmo que as abordagens de Carpeaux e Tocqueville estejam sujeitas à polêmica, pretendo me valer delas para formular uma hipótese a respeito do pensamento político brasileiro. Tal como na história norte-americana, o pensamento político e a mentalidade de nossas elites fundadoras sofreram uma enorme mudança no período da independência e da consolidação inicial da jovem nação brasileira. Elas se convertem ao Liberalismo, convencem-

se da necessidade de modernização e Ocidentalização do novo país, e estabelecem como modelos de futuro para o Brasil as experiências construídas pela França, pelos Estados Unidos e pela Inglaterra. Diferentemente do que ocorre nos Estados Unidos, no entanto, o nosso Liberalismo e nossa imaginação modernizadora não arrebatam, incorporam e redimensionam, nos seus termos, os elementos centrais da civilização barroca que presidira os nossos três primeiros séculos de história. Ao contrário, o liberalismo prevalecente e vitorioso transformou em exigência o sacrifício de nossa identidade original para a obra de modernização do país, elegendo a tradição como o inimigo a ser destruído e a herança a ser aniquilada.

Assim, para as nossas elites, o liberalismo não podia e nem devia se apresentar como continuidade de uma história de três séculos, como coroamento de uma dinâmica democrática e pré-existente na tradição barroca. Longe de se confundir com essa história, ele é convocado para o início de outra, da verdadeira história do Brasil, colocando-se como a origem e o destino de sua plenitude como país independente e moderno. O liberalismo cria e desvenda uma “utopia” para o Brasil, e gera simultaneamente o inimigo a ser vencido por esse projeto modernizante: o passado, o patrimonialismo, o asiaticismo, a “colônia portuguesa” com tudo o que continha de atraso, taras e limites à modernização da nação. Nessa rotação mental das elites, a herança da tradição, os seus personagens, as suas expectativas e sonhos são desprezados como um embaraço, como uma tralha a ser jogada na lata de lixo da história. O começo de uma nova história, imaginado nessa perspectiva, guilhotina a potência democrática da tradição ou a possibilidade de democratização da tradição, nos termos do próprio liberalismo. Nesse movimento, elimina do seu horizonte e da vida política da jovem nação o sujeito dessa potência democrática duramente construída ao longo dos três séculos anteriores: o povo.

Um pequeno rodeio pode tornar mais clara a hipótese que estou apresentando. O debate contemporâneo tem diferenciado duas noções modernas de república democrática, vinculando-as de forma alternativa aos conceitos de *demos* e *ethnos* (HABERMAS, 2002). Do ponto de vista histórico, as revoluções americana e francesa teriam reinaugurado a república como uma sociedade política contratualmente estabelecida por jurisconsortes igualmente dotados de direitos fundamentais,

negativos e positivos. Nessa perspectiva, indivíduos/cidadãos simetricamente marcados por direitos unem-se sob a forma de um *demos*, que preserva sua pluralidade e exerce sua soberania por meio de um estado de direito, adotando circunstancialmente – mas não necessariamente – a nação como modo de integração social. No outro pólo, a república é concebida como expressão superior de um povo natural ou cultural pré-existente, que se atribui os direitos fundamentais como condição e meio de auto-realização e auto-expressão de sua identidade e unidade substanciais, e realizando assim a soberania popular. Enquanto na primeira acepção a república encontra-se vinculada a procedimentos democráticos de formação da vontade popular, no segundo caso pressupõe-se a existência de um processo histórico substantivo e identitário de um povo, a que se dá o estatuto de nação e impregna de eticidade os direitos fundamentais e uma constituição democrática.

Não é minha intenção aprofundar essa discussão, ressaltando apenas que *demos* e *ethnos* não constituem conceitos antagônicos, e que ambos podem ser acionados para a fundação e a reprodução de formas democráticas de vida. O que me interessa aqui é frisar a particularidade da experiência brasileira diante dessa dicotomia. O Liberalismo da nossa independência, e a imaginação de futuro que dele nasce, se enredou numa terceira alternativa: a criação de um povo para uma constituição liberal e democrática, ou, de forma mais realista e precisa, de um povo para uma sociedade moderna. Desse modo, o desafio original do Liberalismo entre nós não era o de revolucionar a sociedade existente, de converter o povo real à dinâmica de uma sociedade liberal e capitalista, de fazer com que a utopia barroca da sociedade se incorporasse a um liberalismo convencido de sua superioridade no que se refere à liberdade, à justiça e ao progresso material. O grande desafio era construir, *ex nihilo* e no tempo, os personagens, as instituições e a dinâmica de uma sociedade moderna, como totalidade envolvida por um movimento de reprodução ampliada de si mesma.

O liberalismo é depositado nesses nossos trópicos para alargar-se, estender-se, reproduzir-se sistemática e geometricamente, suprimindo e anulando o seu entorno hostil do passado. Implícita nesse tipo de recepção estava a expectativa de que, uma vez deflagrado esse movimento de dilatação, a nação como comunidade de destino (HABERMAS, 2002) não nasceria ao renovar e reconstruir o seu ambiente pretérito e real, mas surgiria

de um construtivismo generalizado que inventaria suas próprias fundações, seu próprio espaço, sua própria cultura, reduzindo o que antes existia ao nada. Sérgio Buarque (1988) percebe esse movimento, reconhecendo a nossa demorada revolução brasileira como “aniquilamento das raízes ibéricas” em favor de algo novo que ele chama de “americanismo”, sem retirar dessa percepção as consequências antidemocráticas que estou a apontar.

Na posição de corujas de Minerva, contemplando os dois últimos séculos do ponto de vista do término desse processo de implantação de uma sociedade capitalista e moderna entre nós, é possível alargar as hipóteses anteriores: esse gesto inaugural do nosso liberalismo, de ruptura com o passado e com os seres que ele gerou, constitui o pecado original do nosso pensamento político. A descontinuidade em relação à tradição produziu uma constelação conceitual proteicamente preservada na produção intelectual dos nossos dois séculos de reflexão política, justificando e naturalizando os vários projetos de modernização e ocidentalização “por cima” da sociedade brasileira. Todas as nossas grandes narrativas, produzidas no Império, na República ou na academia, repetiram com raríssimas exceções esse gesto inaugural do nosso pensamento político, e em todas elas a incompreensão do passado se associou a uma incapacidade de entender uma sociabilidade popular rebelde à imaginação liberal, republicana ou mesmo socialista. E por isso mesmo, todas as nossas grandes explicações e narrativas, todas as nossas linhagens de pensamento político, para usar o termo de Gildo Marçal Brandão (2007), estiveram sempre emaranhadas no projeto de fundar uma república democrática desconhecendo o que havia, ou poderia haver, de democrático na sociabilidade desenvolvida pelos setores subalternos, pelo povo brasileiro existente no momento da independência e depois dela. A consequência é que as nossas grandes linhagens reflexivas, ou as nossas grandes tradições de pensamento político, ou sancionavam a invisibilidade do povo diante da marcha das estruturas modernas e capitalistas, ou o enquadravam como uma massa amorfa de identidades em frangalhos, sem a capacidade de ser convocada efetivamente para a vida política.

Essa ruptura mental, conceitual e utópica com o passado – que não exclui, obviamente, a sua instrumentalização calculada –, anulou a distância reflexiva necessária para a crítica do *télos* da modernização, em especial o ponto de vista da história e

da pluralidade do Ocidente moderno. Sem dúvida, essa fratura conscientemente produzida acabou por impedir, entre nós, o florescimento de um pensamento reacionário, dotado da capacidade de manipular patologicamente o passado para a produção de formas fascistas e autoritárias de vida. No entanto, ela organiza um inconsciente *déficit* democrático mesmo nas perspectivas, presentes em nossa história e em nossa academia, interessadas em formas mais justas e solidárias de vida. Tanto o pensamento político de nossas elites fundadoras quanto a reflexão política brasileira como um todo estiveram envolvidos na recriação do Brasil de acordo com as linguagens do interesse e da razão, ignorando as possibilidades da linguagem dos sentimentos, existentes em nossa tradição ou na formulação democrática que ganhou vida na própria reflexão ocidental. A experiência democrática dos países modernos se deu pela forma como foram equilibradas, nas suas narrativas históricas, as exigências utópicas dessas três linguagens de modernização. Entre nós, a modernização política e a reflexão política sobre a modernização desconheceu a necessidade dessa harmonização consciente.

É da perspectiva dessas linguagens que pretendo tornar mais claras as hipóteses mencionadas e oferecer evidências que podem autorizá-las, sem a ambição de comprová-las extensivamente, dado o curto espaço desse texto. Desse modo, meu passo seguinte consistirá numa rápida explicação do que entendo por essa perspectiva das linguagens.

As linguagens bem compreendidas de modernização do Ocidente

Não é novidade a percepção da modernidade ocidental como o resultado da corrosão do princípio teológico medieval, que a tudo dava sentido, e da visão objetivista e tradicionalista do mundo, vigente desde a Antiguidade (HABERMAS, 2001). As estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais da Idade Média perdem a sua capacidade de preservar a reprodução inercial da tradição, abrindo uma crise profunda nas formas de vida e de consciência européias e um período de dolorosas incertezas, como assinala Taylor (2007). Os europeus se impõem a difícil tarefa de reinventar os fundamentos da vida em comum,

encontrando na subjetividade humana a fonte de uma nova normatividade para o viver social e fazendo da modernidade um vasto processo de subjetivização da vida (FERRY, 1990). Essa mudança, contudo, não se dá rapidamente ou de modo uniforme. Os séculos iniciais da modernidade – especialmente os séculos XVI e XVII, os séculos do Barroco – se organizam como o território de disputa entre concepções distintas a respeito da própria natureza humana. Habermas analisa esse primeiro momento como o de “abertura” do mundo integral da sociedade medieval pelo enfraquecimento das tradições existentes, localizando nos séculos XVIII e XIX um “fechamento” das incertezas decorrentes da perda das tradições pela generalização dos direitos positivos e negativos, pela construção da família nuclear e pela criação do estado-nação, com sua parafernália legal e institucional (HABERMAS, 2002).

Essa pluralidade de concepções, que atravessa toda a modernidade, pode ser capturada pelo recurso ao conceito de “linguagem”. Padgen (2002) abre esse caminho ao trazer para o campo da História os ganhos da “virada lingüística” do século XX. É possível realizar o mesmo movimento no território da Sociologia, com a vantagem adicional de que nesse caso podemos distinguir as grandes linguagens de modernização sob a forma de tipos-ideais, desde que entendamos essas linguagens como horizontes comunitários de sentido, como dados “transcendentais” de nossa vida e modificáveis pelo uso, inspiração wittgensteiniana magnificamente traduzida pela idéia de “segunda natureza” de MacDowell (2002, 2005). Linguagens, portanto, não são aqui consideradas como “jogos” num sentido restrito, mas como horizontes éticos compartilhados, inscritos na vida concreta das sociedades, e que encontram em determinados autores a formulação profética de suas premissas e expectativas. O que desejo, portanto, é associar os ganhos da chamada “virada lingüística” a uma perspectiva sociológica que atualize a chave weberiana, substituindo a ação subjetivamente orientada como inspiração para tipos-ideais pela noção de linguagens. E nesse caso, nossos tipos ideais coincidiriam com a forma “bem compreendida” dessas linguagens, com suas formulações mais coerentes e exigentes (BARBOZA FILHO, 2008)

A premissa comum das diversas linguagens de subjetivização encontra-se no reconhecimento do desejo humano, da *cupiditas* do homem como potência básica e fundante da subjetividade, como

força que age criativa e construtivamente no mundo (ANSALDI, 2001). O escrutínio sistemático do interior do homem, uma vez perdido o transcendente como fonte de normatividade, leva os europeus a se defrontarem com o desejo e seu poder, a exemplo da reflexão de Maquiavel, de Hobbes, de Lutero, de Shakespeare, Quevedo, Gracián, de Cervantes, Descartes, do mito de Don Juan e da proliferação dos catálogos das paixões e dos modos de dominá-las. As diversas linguagens se desenvolvem com a ambição de disciplinar ou de orientar esse desejo revestido de infundável produtividade ontológica, cada uma explorando possibilidades distintas de atualização ou realização da potencia humana inscrita no desejo.

A linguagem do interesse articula-se a partir de uma concepção antropológica determinada: a do “indivíduo” como *agency* fundamental da sociedade, noção que supõe cada homem como exemplar singular da espécie e como um ser moral autônomo, dotado de um “dentro” – que o faz subsistir por si mesmo – e de um “fora”, os outros indivíduos e a sociedade, nascida das relações externas e mecânicas entre todos (DUMONT, 1985; ELIAS, 1994). Cada indivíduo é formalmente revestido com os direitos civis ou negativos, de tal modo que todos tenham o máximo possível de liberdade para a realização de seus fins particulares, sua *cupiditas*. No ambiente pessimista do Barroco protestante, Hobbes é um dos primeiros a perceber a potência desse desejo e o risco presente na transformação dos homens em indivíduos apetitivos e competitivos: a guerra de todos contra todos (HOBBS, 1974). Quem livra o desejo dessa carga ameaçadora é Locke, ao incorporar aos indivíduos os motivos de autoreforma e autocontrole do protestantismo (TAYLOR, 1997). Na verdade, o pensamento lockeano registra um movimento real da sociedade, iluminado mais tarde por Weber (1974) ao analisar as conseqüências da idéia puritana de exercício de uma vocação no mundo. Esses motivos religiosos, laicizados no tempo, sustentam a formulação de uma concepção moral que vincula o desejo a modelos exigentes de vida boa, transformando-o em interesse legitimado pelo trabalho e pela ética do trabalho, entendido como o *médium* por excelência da linguagem dos interesses.

Nesse quadro antropológico mais exigente, os direitos negativos se afirmam como as pré-condições de realização da autonomia moral de indivíduos em busca de seus interesses, abandonando a condição de premissas que poderiam

levar à guerra de todos contra todos. Assim esculpidos, os indivíduos passam a desfrutar da capacidade de estabelecer pactos racionais, como na criação do dinheiro ou do Estado, dispensando a solução hobbesiana do Leviatã e cravando na própria sociabilidade autocontrolada o fundamento da sociedade. Na verdade, na linguagem dos interesses, o pacto que cria o Estado é um contrato de segunda ordem, e realizado para a proteção do indivíduo, da sua liberdade, da sua propriedade e dos seus interesses. A dimensão jurídico-política da sociedade é postulada como a expressão positiva e formal dos direitos e dos interesses individuais, e recusada como portadora de um significado material ou substantivo próprio. O tema da justiça migra do âmbito de ação das antigas coroas, de algum modo vinculadas a concepções materiais de justiça, para o território do mercado, fruto da ação não-intencional de indivíduos em busca de seus interesses e por isso mesmo um instrumento cego de justiça. Pressuposto que a invalida a existência de um “interesse comum” ou de “bem comum” que não corresponda ao resultado convergente e não-intencional dos interesses individuais em movimento. Nessas circunstâncias, o Estado permanece como aparato externo à sociedade, destinado tão somente a garantir a livre movimentação dos indivíduos e dos interesses, sem se reclamar como garantia da existência da sociedade.

A utopia da linguagem do interesse consiste na imaginação de uma sociedade capaz de harmonizar formalmente o interesse e a autonomia de cada indivíduo com o interesse e a autonomia de todos, desígnio que faz da liberdade o valor por excelência dessa linguagem. Mandeville, na sua desabusada *A fábula das abelhas*, espanta todas as reminiscências puritanas dessa linguagem, reduzindo os interesses aos nossos vícios e fazendo do exercício desses vícios o fundamento de um inesperado bem público. A pura moralidade de mercado mandevilliana desgosta Adam Smith, que tenta reconectar a linguagem dos interesses à potência integrativa da linguagem dos afetos, ao defender a necessidade de uma ética dos sentimentos fundada na simpatia (CERQUEIRA, 2006). É essa associação entre as duas linguagens que Tocqueville (1992) julga ter encontrado no “interesse bem compreendido” dos norte-americanos, que corrigem o puro individualismo da linguagem do interesse pela disposição sistemática para a cooperação e para uma amizade cívica. A linguagem dos interesses convoca ainda a linguagem da razão,

mas transformando-a fundamentalmente em razão estratégica e calculista, ou razão formal presente no direito.

A linguagem da razão se consolida na medida em que a “razão”, inventada pela revolução científica moderna, escapa do casulo da ciência e se arroga a condição de ordenadora universal da vida humana. Descartes é quem inaugura de forma mais decisiva essa ampliação da noção de razão, ao fazer coincidir o núcleo de nossa subjetividade com um “eu que pensa” (DESCARTES, 2005a), e que pelo pensamento pode chegar a idéias claras e distintas, reconstruindo dedutivamente a ordem do mundo. Essa razão assim concebida não se exerceria apenas sobre o mundo externo ao homem, aplicando-se ainda soberanamente à sua própria interioridade e ao seu corpo, transformando-se numa moral racional fundada no “certo” em detrimento do “bom”, finalisticamente concebido, ou do “útil” (TAYLOR, 1997). Moral racional, portanto, que deveria submeter nossos desejos e nossas paixões, mesmo travestidos de interesses, e vincular nossa liberdade à nossa capacidade de nos darmos nossa própria lei pela razão.

Rousseau e Kant podem ser convidados como pensadores “proféticos” dessa linguagem, embora atualizando-a de forma distinta. Rousseau torna bem mais complexa a operação desejada por Descartes, ao reconstruir a idéia do contrato social como síntese de nossa liberdade original e de nossa razão. Para ele, o homem teria nascido livre, marcado apenas pelo sentimento de piedade em relação aos semelhantes, e se transformado em prisioneiro pelos acasos, interesses e paixões ilusoriamente congelados e celebrados como “civilização”. Para livrar-se desses grilhões, o homem deveria retornar à natureza e encontrar novamente o significado original da liberdade, recriando-o em novo patamar de autoconsciência e racionalidade, e transformando o contrato social no instrumento de interrupção do processo de degradação (STAROBINSKY, 1991). O contrato cancelaria o passado e reinventaria o passado, “desnaturalizando” o homem e transformando-o em cidadão, ou seja, um homem nascido da e na verdadeira sociabilidade inventada pela razão (CATROGA, 2005). A imaginação rousseauniana não se move pela idéia de um indivíduo apetitivo capaz de produzir contratos entre interesses particulares, mas pela concepção de um cidadão que, privadamente, trabalha a terra com suas próprias mãos e se realiza plenamente pela participação política, pelo uso público de

sua razão na produção das leis destinadas a dar corpo à vontade geral da comunidade política e à sua preservação. O contrato redime o homem, a história e cria ainda uma comunidade dotada de realidade própria e vontade geral, que devolve e garante a cada cidadão os direitos positivos, ou seja, aqueles direitos que franqueiam a todos uma permanente e igual participação pública na produção de leis e normas destinadas ao contínuo aperfeiçoamento da comunidade. O *médium* fundamental dessa linguagem mais republicana é, precisamente, a norma ou a lei, que podem expressar a vontade geral, o interesse comum da sociedade, ou formas de autocontenção e disciplina social, equivalentes àquelas do protestantismo e matéria da análise de Norbert Elias (1994) em *O processo civilizador*. Nessa perspectiva, cabe ao Estado a missão de realizar as deliberações públicas dos cidadãos, organizando-se de tal modo que razão e liberdade prevaleçam soberanas na vida social.

Kant se dedica a resolver os vários paradoxos de Rousseau, e outros herdados do passado, pelo desenvolvimento explícito de uma “razão bem compreendida”. Em *A crítica da razão pura* (1989), ele inverte a noção tradicional de ciência como adequação da nossa inteligência às coisas tais como elas são, mostrando que o mundo fora de mim só seria compreensível para nós pelo filtro de nossa estrutura interna, universal e transcendental, o que faria da ciência uma atividade racional fundada no compartilhamento de afirmações produzidas de acordo com as nossas possibilidades e limites. Mas o homem teria ainda o seu mundo interno, também presenteado com uma estrutura transcendental - a vontade pura, a nossa capacidade de autodeterminação -, sede da nossa possível liberdade e da lei moral. A espontaneidade da vontade pura somente poderia ser dirigida por um princípio descontaminado de qualquer contingência, por um princípio racional, universal, e presente no famoso imperativo categórico kantiano: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 51). A esse imperativo categórico se juntaria o imperativo prático, a reclamar o nosso respeito à humanidade que existe em nós e nos outros homens. O sujeito livre é o que se dá esses imperativos para comandar a sua ação, realizando o infinito aprendizado da autonomia moral.

Nesses dois imperativos se inicia uma cadeia de raciocínios e deduções designada para iluminar os princípios de nossa vida

em comum. Um deles seria o princípio do direito, que nos compele racionalmente a entrar em um contrato social e a elaborar uma constituição cuja estrutura deve conter apenas normas racionais e formais deduzidas dos imperativos e do princípio do direito. A enigmática vontade geral de Rousseau encontra aqui a sua tradução kantiana: o exercício permanente dos imperativos e do princípio do direito, ambos ancorados na vontade pura e na subjetividade transcendental dos homens. Desse modo, pela razão, poderíamos tanto buscar a nossa perfeição moral individual, como realizar o desígnio oculto da natureza, que seria o de nos forçar, pelo conflito, pela nossa “insociável sociabilidade” (KANT, 1985), a construir uma sociedade capaz de harmonizar o interesse individual, o antagonismo e a vida em comum através do direito e da razão. Em Kant, portanto, a linguagem da razão busca aliar-se à linguagem do interesse, organizando a forma filosoficamente mais sofisticada do Liberalismo.

Esse passo kantiano o diferencia ainda mais de Rousseau. Para este e para a Revolução Francesa, a linguagem da razão deveria se completar pela mobilização da linguagem dos afetos, pois além de racional o contrato social deveria ser um “contrato sentimental” e criador de uma “religião civil” semelhante àquela encontrada por Tocqueville nos EUA (CATROGA, 2005). Em outros termos, a aliança principal entre os revolucionários franceses seria entre a linguagem da razão e a linguagem dos afetos, exigindo a criação de uma religião como sucessão de festas democráticas e democratizantes e a organização da escola universal como a forma por excelência para a constituição de “cidadãos”.

A linguagem dos sentimentos não equivale ao emotivismo denunciado por MacIntyre (2001), mas se ergue com base na premissa aristotélica dos homens como animais sociais, como “nós” de uma trama de relações sociais. Atualizada, essa premissa recorta o homem como pura potência, que só se realiza em sociedade. Se na linguagem do interesse o indivíduo existe **antes** das suas relações sociais, e na linguagem da razão os homens só adquirem a plenitude antropológica como cidadãos **depois** do contrato social, na linguagem dos afetos eles só se realizam **nas** relações sociais. Desse modo, interessa a essa linguagem bem compreendida o modo de organização das relações sociais, modos que podem ser “bons” ou “maus”, no dizer de Spinoza: bons se aumentam a minha potência e a de todos, e maus se

produzem o efeito contrário (DELEUZE, 2002). A linguagem dos sentimentos, ou dos afetos, reconhece o valor histórico das concepções antropológicas das outras duas linguagens, ou seja, as concepções de indivíduo e cidadão enquanto modos de abertura da potência humana em relação a formas pretéritas de organização da sociedade. Mas impugna a pretensão dessas duas linguagens em alcançar a máxima perfeição humana, em fazer do mercado e do Estado as realizações insuperáveis de nossa vida social e recusam o anelo de transcendência contrabandeado na formulação de morais universais ou definições fixas da subjetividade humana.

A *Ética* de Spinoza pode ser entendida, desta perspectiva, como uma tipologia dos modos “bons” e “maus” de existência, dissolvendo em ética otimista as pretensões universalistas da moral cartesiana e racionalista e o pessimismo de Hobbes (SPINOZA, 2006). Mesma angulação de Maquiavel, mais interessado nos modos de organização da cidade e de exercício do poder do que na vinculação da vida política a um horizonte moral e transcendental. A perspectiva materialista, ensaiada por Maquiavel e Spinoza, ganha todo o seu rendimento em Marx: a reflexão sobre os modos deve levar ao desvendamento das relações que os homens estabelecem entre si para a produção da vida e do mundo. A apropriação crítica, corrosiva, de como o capitalismo constrói seu fetichismo e produz seus personagens, antecede a ação efetiva da multidão para se reapropriar de sua potência. E do mundo. Antes disso, não há como falar em indivíduo ou comunidade. Ou melhor, o modo capitalista de produção impede, tanto a universalização real do indivíduo como a constituição democrática da comunidade. A fratura e a exploração são constitutivas deste modo de produção, da mesma forma que sua produtividade e eficácia materiais.

Assim, o que orienta essa linguagem é a preocupação com a permanente abertura das relações sociais à realização da potência humana, origem de seu imanentismo radical. A aceitação radical da imanência do homem, de sua potência e plasticidade, carrega a certeza de sua perfectibilidade, derivada menos da adoção de um determinado modelo moral de homem, tal como nas outras linguagens, e mais da manutenção da sua produtividade ontológica, da abertura contínua de sua potência. Por outro lado, como o que importa são os “modos” de relação entre os homens, a máxima realização da potência

dos homens só pode se realizar pela livre associação entre eles, associação – o *conatus* spinoziano – que aumenta a potência de cada um e de todos. Nessa angulação, a democracia não se ergue como um modelo, mas como uma narrativa que recusa qualquer petrificação e vive de seu movimento, ampliando historicamente os direitos que as outras duas linguagens desejam fixar e submetendo ao desígnio da liberdade toda imaginação institucional hipostasiada em fim da história.

Na perspectiva sociológica de Spinoza e Marx – como na de Tocqueville, embora em outra chave (VIANNA, 1997) – este contínuo avanço da democracia não pode mais ser capturado do ponto de vista tradicional, ou seja, do indivíduo e da comunidade como realidades morais. Ele só pode ser entendido e impulsionado por um pensamento que visualize a nossa trajetória pela sucessão de “modos” de organização social que ampliem as possibilidades do bom, e reduzam a existência do que é mau. Modos que não mais correspondem a “totalidades objetivas” hegelianas, incrustadas numa auto-revelação do Espírito, mas formas históricas de relação entre os homens e que, portanto, podem receber o impacto de nossa consciência, da potência da própria multidão. Pela sua dinâmica interna, a linguagem bem compreendida dos sentimentos desfruta de uma enorme capacidade de flagrar as operações de cristalização e de empoderamento das modalidades históricas de vida em comum, tais como as idéias de indivíduo, comunidade, constituição, comunidade jurídica. Ao mesmo tempo, é capaz de reconhecer uma história destes modos, e da superioridade histórica de uns sobre outros. A chave crítica aqui não se prende a modelos do passado, e nem tampouco a horizontes utópicos predeterminados. O segredo de sua potência, da linguagem dos sentimentos, é este compromisso com a permanente abertura da potência de todos os homens em associação, e o seu *médium*, coerentemente, é tanto a reflexão quanto a produção material da vida. Seu imanentismo confere especial dignidade ao desejo humano, ou ao interesse humano se se quiser, e ao ato de recriação material e contínua do mundo e do nosso cotidiano. Por outro lado, convoca o poder da razão, não para apostar na possibilidade de epifanias da razão universal, ao modo de Hegel, mas para o exame crítico das relações e instituições que paralisam a narrativa humana da liberdade e para o desvendamento de novas possibilidades e novos direitos.

Estas linguagens de modernização ou subjetivização não são incomensuráveis. Em Hegel, a plena autoconsciência do Espírito desdobra-se pela hierarquização e articulação do sentimento – que sustenta a família, por meio do amor –, do interesse, que comanda a sociedade civil, e da razão, depositada no Estado e que organiza a sociedade como um todo ético – e não moral –, fechamento de um círculo que recupera novamente a linguagem dos afetos (HEGEL, 1985). Honneth entende essa síntese hegeliana como articulação das várias formas de reconhecimento necessárias à existência das sociedades modernas e livres (HONNETH, 2007). Assim, o pensamento moderno estará sempre buscando associar essas linguagens, e as diversas maneiras de vinculação entre elas realizadas na prática organizam as grandes tradições ou culturas políticas democráticas do Ocidente.

A perspectiva da modernidade como linguagens em associação nos oferece um ponto de vista especial para o desenvolvimento das hipóteses que apresentei na primeira parte desse texto. Retornemos, pois, a essas hipóteses.

Linguagens, modernização e democracia no Brasil

Talvez a primeira questão a ser tratada seja a da impermeabilidade do projeto de modernização do Brasil à tradição, ao passado de três séculos, e aos personagens e valores criados nesse período. Na perspectiva das linguagens, podemos definir esse processo como uma larga operação de substituição de uma sociedade fundada na linguagem dos afetos, ou dos sentimentos, por outra comandada pelas linguagens da razão e do interesse. Processo concebido sem a incorporação das linguagens nas suas versões “bem compreendidas” e sem a imaginação de um *blend* democrático entre elas.

Esse movimento não nasce no Brasil. Ele ganha vida na atuação de Pombal e dos “estrangeirados”, interessados em refundar o império português através da criação do Estado e da modernização da economia. Nas circunstâncias históricas de Portugal em meados do século XVIII, contudo, o *télos* modernizador não nasce da movimentação da sociedade, de uma dinâmica social que reclamava a “transição” de determinadas formas de vida para outras consideradas mais modernas. A concepção da mudança previa a substituição da antiga institucionalidade,

e da sociabilidade que a sustentava, por instituições e valores diferentes, buscando a edificação de outra sociedade, por comparação com a antiga. A expulsão dos jesuítas é o lance emblemático dessa operação pombalina de modernização.

A historiografia tradicional, tanto a portuguesa quanto a brasileira, vê a movimentação de Pombal como a tentativa de arremate de um processo modernizador, deflagrado nos quinhentos com as grandes navegações, e interrompido nos séculos XVII e primeira metade do XVIII. Como se finalmente Portugal de dom José II e a Espanha de Carlos V, finalmente estivessem se livrando do peso do passado para revitalizar o movimento inconcluso de modernização. O revisionismo de António Manuel Hespanha liquida esse tipo de perspectiva. Ele não encontra nos dois séculos anteriores a Pombal uma estrutura social, política e econômica estacionada em algum ponto de um movimento de modernização, deparando-se ao contrário com a vigência de uma matriz social e política absolutamente coerente, clara e autosuficiente, compreensível apenas do ponto de vista das teorias corporativas e jurisdicionalistas do mundo medieval. A imagem que sua pesquisa nos devolve é de uma sociedade fundada no pluralismo e no privilégio das corporações, organizadas numa dupla angulação: hierarquicamente até a coroa, e horizontalmente na multiplicidade de “concelhos” dotados de autonomia política. Pluralidade que compunha um todo arquitetônico, no qual cada parte cumpria um papel específico, com o rei na posição de “cabeça” e revestido com as funções de representação do reino e de preservação da justiça, entendida como harmonização das corporações, de suas jurisdições e de suas órbitas específicas. Essa matriz não podia “evoluir” para outra baseada na distinção entre Estado e Sociedade, diz Hespanha. Nessas circunstâncias, a ação de Pombal e dos “estrangeirados” consistiria numa verdadeira ruptura com as formas existentes, ao buscar substituí-las progressivamente por outra concepção de sociedade (HESPANHA, 1994).

Hespanha ainda trabalha no interior de uma perspectiva que vê o “moderno” apenas nos modelos em que o Estado e o mercado se tornam as peças-chaves de organização da sociedade. Mas penso que é possível entender a sociedade portuguesa, e a brasileira, como modalidades especiais da linguagem moderna dos afetos. Pombal não teria, assim, promovido a ruptura com os traços medievais lusitanos, mas com uma alternativa de

modernidade acoçada por enormes dificuldades de reprodução naquele momento em Portugal. A inspiração para essa ruptura Pombal a encontra na Inglaterra. E seu objetivo era substituir inteiramente a concepção e as formas de vida prevalecentes em Portugal pelo modelo de uma sociedade organizada em torno do Estado e do mercado, como acentua Hespanha. A reforma do Estado, a reforma da educação, a reforma do direito, a reforma militar, a criação das aulas de economia, a reforma da igreja – com a expulsão dos jesuítas -, a criação de fábricas e de companhias de comércio, tudo denuncia o intento de criar, pelo Estado e simultaneamente, os personagens e os valores de outra sociedade, de outras linguagens.

Olhando o mundo de uma situação considerada “atrasada” pelos próprios reformadores lusitanos, esse projeto de implantação das linguagens do interesse e da razão organiza-se de um ponto de vista puramente estratégico. Importa preservar o império português e Portugal. Ele não se implanta pela pressão de novos personagens, pela disseminação anterior de novos valores, pela movimentação da sociedade. Por isso mesmo, nada há de dramático, de agonístico na sua implementação. Estado e mercado se insinuam e se formam sem a necessidade dos direitos que articulam as linguagens bem compreendidas da razão e do interesse, vinculados apenas instrumentalmente. O projeto estatal de recriação da sociedade protege a si mesmo dos custos dos direitos positivos e negativos e de uma democratização original. E a velha concepção do império como uma espécie de federação pluralista – que reservava direitos e autonomia às suas partes – se esvai em favor da organização de um espaço político homogêneo, racionalmente reorganizado e dirigido por um centro político sob a forma de Estado. Pombal é a condenação da tradição ibérica, o enterro de uma alternativa de modernidade.

A vinda da Família Real e da Corte para o Brasil, em 1808, trouxe na bagagem esse estado em formação e o seu projeto de modernização. A obra de racionalização e modernização do império prossegue, tendo como centro os trópicos americanos. O Brasil autônomo herda esse Estado e essa estratégia de modernização, que condena a tradição e seus agentes ao desaparecimento progressivo. Mas o Brasil não era o Portugal amortalhado e enregelado. Bem ao contrário. A linguagem dos afetos que presidira a sua vida nos três séculos anteriores mostrava-se ainda vigorosa, e dela partiram os principais conflitos políticos contra o

Estado modernizador durante um longo tempo de nossa história. Conflitos provocados, precisamente, pela impermeabilidade do projeto de modernização aos seres e às expectativas criadas nos três primeiros séculos de nossa história. Mas, afinal, quais seriam os traços fundamentais da versão ibérica e brasileira da linguagem dos afetos que poderiam reclamar protagonismo no Brasil independente?

Eles são originários do neotomismo, o grande programa que a Ibéria construiu para si no alvorecer da modernidade e que o Barroco trouxe para a América. A cosmologia neotomista entende o mundo como cascata de ser que nasce em Deus, como um organismo vivo, objetivo, governado por um conjunto de leis necessariamente harmônicas entre si e mutuamente vinculadas pela lei natural. Inscrita em cada coisa e no interior de cada homem, a lei natural é um selo divino impresso no homem, visão que abastece o otimismo antropológico dos neotomistas em oposição à afirmação protestante do homem caído e eviscerado de justiça interior. Ainda no século XVI, Vitória irá afirmar que “*non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo*” (1934a, p. 362), envolvido pelos direitos necessários à sua perfeição no mundo temporal. Mas direitos e perfeição determinados por uma concepção aristotélica, que prevê a existência do homem apenas na associação com os outros homens, e a perfeição de cada um possível apenas pela vida em comum e pela busca do bem comum.

Fundada na lei natural, e autosuficiente para realizar os seus fins próprios, a sociedade política, diferentemente da família ou do homem isolado, é afirmada como uma “comunidade perfeita”. Disso resulta a impossibilidade da existência de um “indivíduo” prévio à sociedade, ou da percepção da sociedade como resultante de um pacto ao estilo hobbesiano ou rousseauiano. Essa concepção anti-individualista e anti-racionalista da sociedade cancela a idéia de competição como a fonte da felicidade ou da perfeição humanas, alcançáveis apenas pela “amizade cívica” com os demais membros da sociedade, base para o desenvolvimento da idéia de *conatus* por Spinoza. O neotomismo atualiza, ao preservar a concepção pluralista da comunidade política, a perspectiva aristotélica da sociedade como o resultado de várias elites em busca da perfeição no interior do todo social (MACINTYRE, 2001). Sociedade política imaginada do ponto de vista corporativo e jurisdicionalista, com o rei no ápice de toda

essa organização plural, mas um rei que não se confunde com um *dominus*, exercendo tão somente a função de *rector* da sociedade política. A afirmação da indispensabilidade da lei natural impede a afirmação do poder absoluto do rei e leva à primeira afirmação dos direitos do homem no mundo moderno, segundo Skinner (1993). De fato, diante do verdadeiro desastre provocado pela chegada dos espanhóis à América, a coroa espanhola promulga *Las Nuevas Leyes de las Índias*, um conjunto de normas inspiradas pelo neotomismo garantindo a todos os americanos, especialmente aos seus habitantes originais, os direitos de culto religioso, de organização política, de propriedade e de recurso à justiça real.

O Barroco do século XVII não altera essa visão da sociedade, nem muda suas premissas e expectativas utópicas. O segredo do barroco ibérico, o seu significado especial, é, num ambiente de crise, pessimismo e incertezas profundas, a invenção de uma subjetividade destinada a reclamar a preservação dessa concepção de sociedade construída ao longo dos séculos pela Ibéria. Em outros termos, o Barroco subjetiviza a tradição ibérica construída desde o início da Reconquista e sintetizada pelo neotomismo, transformando-a em objeto de eleição dos homens mobilizados pelos poderes da arte, que passa a ser constitutiva da linguagem dos afetos no mundo ibero-americano. Arte como *médium* simultaneamente reflexivo, unificador e incorporador. Contudo, nos reinos peninsulares o Barroco também carrega o limite para a plena realização do programa potencial que a Ibéria criara para si – fazer o novo dar vida ao que era velho – e que Spinoza retoma em outro patamar (BARBOZA FILHO, 2000). Na América e no Brasil, o Barroco, orientado pela concepção arquitetônica do neotomismo, adquire outro significado: o de permitir e presidir a constituição de uma nova sociedade. Aceitando a definição habermasiana da passagem para a modernidade como uma “abertura” das tradições, nada mais moderno que as nossas origens, modernidade criada e gestada pela natureza especial do nosso barroquismo e pela abertura mútua e dolorosa de tradições culturais distintas.

Se conhecer alguma coisa é colocá-la dentro do espaço de razões, como assinala MacDowell (2005), esse espaço para o Barroco era aquele de uma concepção holística e ordenada do mundo, ordem que podia ser reconstituída pelo saber da semelhança, como mostra Foucault (1967). É através dessa

episteme da semelhança que os vários universos culturais – o dos cristãos europeus, dos africanos e dos índios – são “abertos” e se articulam, criando formas novas e inesperadas de vida, todas destinadas a afirmar o homem como o “nó” de uma trama de relações sociais e a confirmar uma sociedade nova em formação. Esse ímpeto construtivista do barroco encontrava os limites da escravidão, do latifúndio e da ganância da metrópole, impedindo o desenvolvimento de uma linguagem bem compreendida do interesse, capaz de se articular com a linguagem dos sentimentos do neotomismo. A proibição de universidades e o tribunato viciado dos jesuítas, para usar uma expressão de Carpeaux (1943) ao deplorar a distinção realizada por eles e pela Igreja entre os índios e os escravos negros, sufocaram a associação entre a linguagem da tradição e uma linguagem bem compreendida da razão. O desejo de produzir e se apropriar do mundo, que cria a América e se esteriliza na escravidão, na servidão, no latifúndio, na subalternidade política diante da Ibéria e da Europa escapa, no entanto, para os territórios da sociabilidade e da arte, e os instituem como mundo apropriado pela multidão, apesar de tudo. A teatralização ou a estetização da vida não correspondem à edulcoração da sociedade, à alienação, mas ao exercício possível da potência da multidão dos homens comuns, que driblam os entraves “estruturais” para criar pela teatralização suas redes de sociabilidade, suas cidades – rebaixadas pelo puro preconceito modernista de Sérgio Buarque de Holanda (1988) – seus valores e suas expectativas utópicas. O poder desse *páthos* construtivista do barroco começa a mudar de significado a partir dos anos 70 do século XVIII.

Através dessa sociabilidade barroca, o Brasil se “autocoloniza”, como sugere Eduardo Lourenço (2001), constrói o seu “mundo da vida”, a sua unidade cultural que não cancela sua pluralidade. Havia um povo em potência, unificado culturalmente do norte ao sul da colônia, um *ethnos* que podia se transformar em *demos*. De fato, o que havia de irrefletido na linguagem dos sentimentos responsável pela unidade do Brasil é desafiado pelas grandes revoluções dos Estados Unidos e da França, com as linguagens bem compreendidas do interesse e da razão. Tomás Antonio Gonzaga certamente ainda navega no oceano do neotomismo e da lei natural, como mostra Lourival Gomes Machado (2002), mas sua reflexão tem em mira a construção de uma república na qual os direitos positivados

pelas revoluções ocidentais encontram guarida e se misturam à tradição. A revolta baiana expressa a movimentação do “povo”, de pessoas comuns tocadas pelos princípios e direitos da Revolução Francesa, trazidos pela marinha mercante ao porto de Salvador. Frei Caneca, em 1821, retoma os princípios de 1818, da Revolução Pernambucana, buscando desesperadamente uma associação entre Suárez e Rousseau, operação absolutamente legítima e presente nas movimentações autonomistas dos países americanos de fala espanhola (BARBOZA FILHO, 2000). A sociedade brasileira de três séculos começa a explorar os seus próprios pressupostos e aqueles das outras linguagens. O próprio José Bonifácio de Andrada, um dos nossos pais da pátria, imagina uma nova nação que combine o catolicismo da tradição, a requerer a forma monárquica de governo, com uma série de reformas – abolição da escravidão, colônias agrícolas, redistribuição de terras – destinadas a promover o progresso material e formas democráticas de vida, embora a última referência não seja lá tão forte (BARBOZA FILHO, 2000). Sem dúvida Andrada abandona estrategicamente esses projetos, mas o que interessa ressaltar aqui é a possibilidade da independência como associação harmônica e exigente das três grandes linguagens bem compreendidas, ou melhor, das exigências das três linguagens bem compreendidas.

O projeto estratégico e modernizador herdado de Pombal realizou o sacrifício cruento dessa possibilidade cumprida pelos Estados Unidos e pela França. Por isso mesmo é possível reconhecer um padrão nos conflitos políticos e sociais brasileiros entre 1770 e 1930, um tempo extremamente largo e fatal para a linguagem dos sentimentos e da tradição. As conjurações mineira e bahiana foram duramente reprimidas, alterando o modelo de contemporização próprio da metrópole em relação às turbulências do império (FIGUEIREDO, 2001). A essa altura, o projeto de organização do Estado imperial português não poderia admitir movimentos que ferissem a sua dinâmica. O mesmo procedimento se repetiu em 1818 em Pernambuco e na Confederação do Equador, em 1821. Padrão mantido pelo Estado central brasileiro após a independência, ao reprimir todos os movimentos, larvares ou não, de contestação a um projeto modernizador conduzido de forma absolutamente excludente em relação à tradição. E que a República oligárquica preserva ainda de forma mais clara.

Na verdade, se olharmos todas as revoltas e os conflitos existentes no período que mencionei – 1770 a 1930 –, veremos que todos eles nascem das demandas postas pela tradição, pela linguagem dos afetos, ao projeto modernizador organizado em torno da razão e do interesse, e conduzido pelo Estado. Há um verdadeiro programa democratizante nessas demandas da tradição: a autonomia local ou provincial, como no caso da Confederação do Equador ou na guerra dos Farrapos; o fim da escravidão, projeto mineiro e exigência dos malês na Bahia; a redistribuição da terra, na Cabanagem e na Balaiada; a liberdade de opinião e de organização e o direito de participação política, nas movimentações cariocas e nas revoltas mineiras após a Independência; a liberdade religiosa e de organizar uma forma específica de vida, como em Canudos, reiterando a concepção holística e plural da sociedade própria da tradição; o direito ao corpo, presente na Revolta da Vacina no Rio de Janeiro. Nenhuma dessas demandas foi incorporada pelo projeto modernizador dominante no Brasil. Impermeabilidade que levou a tradição a manifestações e expressões cada vez mais pobres: se ela postula inicialmente a associação das linguagens nas suas versões bem compreendidas, suas manifestações na segunda década do século XX parecem se exaurir no cangaço, em Lampião, na revolta impotente. A tradição da linguagem dos afetos parece vencida integralmente, e grande parte de nossa história independente ilumina-se com a crônica da morte da tradição, do “aniquilamento das nossas raízes ibéricas”, para lembrar Sérgio Buarque de Holanda.

Havia, no entanto, um poder interessado em tentar juntar a linguagem da tradição com as linguagens bem compreendidas da razão e do interesse: o rei, a coroa. Esse rei traz consigo uma concepção de sociedade e de modernização que não coincide com aquela própria do Estado. Ele abriga em sua natureza a função da justiça material que desenvolvera durante os séculos anteriores, em especial na sua relação com o Brasil. O rei como *Iustum Animatum* da tradição ibérica e neotomista – não um rei absoluto – é um personagem estranho ao projeto estatal de modernização, porque interessado em produzir justiça. É da Coroa, de acordo com José Murilo de Carvalho (1981), que nascem os projetos de reforma agrária e de abolição da escravidão, e não da inspiração ou da prática das linguagens da razão e do interesse. Projetos que ameaçavam o ritmo e a dinâmica puramente estatal da

modernização, a natureza “passiva” da construção do mundo moderno (VIANNA, 1997) e que transformam progressivamente o rei em adversário das elites e do estado. As diatribes contra o “asiatismo” do imperador brasileiro, feitas por Tavares Bastos, refletem essa sensação da existência de um outro poder e um outro princípio em operação, capaz de interferir substantivamente na modernização brasileira. Maria Alice Rezende de Carvalho (1998) registra que, após a abolição, o Imperador e André Rebouças, em seus “passeios higiênicos” em Petrópolis, se envolvem no planejamento de medidas destinadas a criar a “democracia rural brasileira”, planos que envolviam ainda Joaquim Nabuco e que seguramente implicavam em corrigir a rota seguida pela modernização brasileira.

A proclamação da República livra o Estado desse princípio concorrente de justiça substantiva, de democratização da sociedade e de um poder que arbitrava a movimentação das elites. E, apesar da presença do Positivismo, do Cientificismo, dos militares interessados em alterar a face do país, a República se estabiliza depois de dez anos de turbulência em torno de um pacto oligárquico que, segundo Renato Lessa (1999), substituiu a função arbitral do imperador na querela entre elites, redistribuiu o poder entre as oligarquias e estabelece para o poder central, para o Estado central, a tarefa de uma administração racional. Novamente, é esse projeto de modernização fechado que se impõe, e a imaginação de Tavares Bastos ganha sua chance de assegurar o caminho para uma sociedade comandada pelas linguagens da razão e do interesse, ainda sem os direitos. O episódio emblemático dessa impermeabilidade do projeto de modernização, agora com as vestes republicanas, é o massacre de Canudos.

Há algo trágico nesse movimento de recusa, uma tragédia persistente que nos abraça até hoje. E que *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, traz à luz de forma contundente. Ao aceitar a missão de correspondente de guerra, Euclides era a tradução perfeita de uma intelectualidade entregue ao desígnio da modernização, da sincronização do país com o chamado Ocidente moderno, e avança para o interior acreditando encontrar em Canudos a nossa Vendéia. O Euclides da Cunha que retorna da expedição é o exemplo mais claro de uma conversão democrática que, infelizmente, pouco interferiu em nosso pensamento político. *Os Sertões* é um livro decisivo e surpreendente por várias razões,

mas uma em especial merece atenção: é um livro medularmente spinoziano. Ele é o resultado da suspensão de todos os pressupostos das linguagens da razão e do interesse, e o fruto dessa percepção da autoprodução imanente do mundo e do homem. É a percepção do movimento da natureza, do espetáculo terrível e silencioso de sua formação, do desafio que ela lança ao homem para nela viver, obrigando-o a uma duríssima disciplina e à máxima solidariedade para viver e sobreviver. O que Euclides flagra na vida do sertanejo é esse exercício espontâneo da linguagem dos afetos, da multiplicidade de *conati* que o habilita a enfrentar não apenas a natureza, mas a civilização da razão e do interesse. Por isso a mudança de perspectiva de Euclides: a nação brasileira não deveria ser criada por cima, mas deveria ser edificada “de baixo” e sobre a base do sertanejo, a “rocha viva da nacionalidade”. Essa conversão emblemática, que condenava a imaginação puramente modernizante de nossas elites políticas e intelectuais, foi um sopro libertador que fez nascer um dos ramos mais importantes da nossa literatura, segundo Eduardo Lourenço: a literatura dos sertões, que reúne Jorge Amado, José Lins do Rego, Graciliano Ramos e chega ao auge com *Grande Sertão & Veredas*, de Guimarães Rosa. Nessa literatura o Brasil expõe suas vísceras, a sua miséria provocada pelo andamento insensível de uma modernização que condena o povo à invisibilidade, e que simultaneamente registra a riqueza da vida popular, os sonhos dos homens comuns de um Brasil ainda rural (LOURENÇO, 2001).

O caso Euclides serve para que possamos desenvolver, por contraste, a hipótese de que o pensamento político social brasileiro é e foi cúmplice, mesmo contra a sua vontade, dessa impermeabilidade antidemocrática do projeto de modernização brasileiro. Na impossibilidade de analisar cada pensador de vulto e merecedor de atenção, valho-me do quadro apresentado por Gildo Marçal Brandão (2007) ao descrever e tentar fixar as grandes linhagens do pensamento político nacional.² Meu argumento é que todas elas traduzem premissas epistemológicas e programas políticos derivados das linguagens da razão e do interesse, reforçando assim a idéia de ruptura com o passado, entendido como um depósito de taras e misérias a serem esquecidas e apagadas. Na verdade, o quadro desenhado por Brandão é um exemplo transparente dos limites que minha hipótese atribui ao

² A discussão a seguir é também uma homenagem a um amigo com o qual já começara a debater os pontos que aqui apresentarei a respeito do seu trabalho, infelizmente roubado por uma moira insensível.

nosso pensamento político: ele supõe como óbvia a premissa – também afirmada por Raymundo Faoro (2007) em *A República Inacabada* – de que o pensamento político brasileiro só existe imediatamente antes da independência e depois dela. A reflexão anterior seria “portuguesa”. Não há nenhuma obviedade nisso, a não ser do ponto de vista que estou criticando: aquele que vê o passado como uma carga que pode ser magicamente dispensada por um piparote intelectual. Esse “esquecimento” do passado desqualifica o neotomismo original da imaginação própria dos nossos três primeiros séculos, impede a compreensão de autores como Vieira, Tomás Antonio Gonzaga e Frei Caneca, para ficarmos com três nomes mais conhecidos, não consegue explicar a trajetória política da Igreja no século XX – o apoio a Vargas, a renovação católica pela orientação tomista de Jacques Maritain, a caminhada para a esquerda de personalidades representativas como Tristão de Athayde e Helder Câmara, a recepção às normas do Vaticano II, a oposição ao regime militar, a produção da “teologia da libertação” –, e suprime a herança fundamental para a compreensão do “mundo da vida” dos brasileiros comuns, pelo menos até o aparecimento do pentecostalismo. Pois essa herança neotomista, que Morse (1988) julga o cerne de nossa diferença em relação ao mundo hobbesiano norte-americano, é considerada sob o rótulo de “pensamento católico”, que supostamente teria perdido a hegemonia com a ascensão da academia.

Não discuto a última afirmação, mas o esquecimento do passado, provocado pelo fato de que nenhuma das linhagens que Brandão captura e organiza o estimula a sequer pensar numa possibilidade diferente da que ele arquitetou. Imaginemos, contudo, que superada essa questão, o quadro por ele desenhado corresponda a uma apreciação precisa da dinâmica interna do nosso pensamento político. Voltemos, assim, à discussão das genealogias que ele encontra em nossa tradição de pensamento político. A primeira linhagem seria a do “idealismo constitucional”, do Liberalismo, que existiria

[...] em uma linha de continuidade que vem do diagnóstico de Tavares Bastos sobre o caráter asiático e parasitário que o Estado colonial herdou da metrópole portuguesa, passa pela tese de Raymundo Faoro segundo a qual o problema é a permanência de um estamento burocrático-patrimonial que foi capaz de se reproduzir secularmente, e desemboca, como sugere Simon Schwartzman e outros “americanistas”, na 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.” (BRANDÃO, 2007 p. 33/34).

A Independência deveria ter sido a ruptura, não apenas mental, mas prática e decisiva com a herança perversa do passado, organizando um estado capaz de proteger a liberdade, promover o progresso através de um mercado dinâmico e garantir a organização de uma sociedade civil livre. Como observa Brandão, “[...] a questão determinante é, pois, a da forma de governo, sem cuja resolução a democracia brasileira continuará a ser um lamentável mal-entendido” (BRANDÃO, 2007, p. 48).

Lembremos brevemente os pensadores exemplares dessa linhagem. Refletindo após o convulsionado início do novo país, o liberal Tavares Bastos aferra-se à idéia de um federalismo provincial, recusando prudentemente um programa radical de *self government* municipal (COSER, 2008). Sua esperança era a de que, livres da disciplina centralizadora do império e do imperador, as elites provinciais pudessem estabelecer com precisão os seus interesses e persegui-los através de estratégias adequadas e autônomas. Ao dar corpo e alma a esses interesses, disciplinados pela institucionalidade liberal, as elites provinciais recriariam os seres e valores adequados às linguagens do interesse e da razão (BASTOS, 1975). O federalismo provincial acabaria por destruir o asiaticismo e o conservadorismo do estado central, vencedores do primeiro *round* da história nacional. Na conhecida análise de Faoro, o novo país nasce prolongando o que nele havia de velho e antagônico ao progresso, ou seja, o patrimonialismo e o estamento, responsáveis pela preservação do Estado como uma forma de sugar a riqueza e as energias da sociedade em seu próprio favor (FAORO, 1973). O verdadeiro Liberalismo teria se transformado assim no “elo perdido” que poderia ter arrancado o Brasil da mera “modernização” associando-a aos valores da “modernidade” pela alteração institucional do Estado (FAORO, 2007). Simon Schwartzman (1988a) atualiza a inspiração de Tavares Bastos, ao identificar na província de São Paulo uma sociedade organizada – para usar os termos desse texto – de acordo com as linguagens do interesse e da razão, e por isso mesmo capaz de organizar o seu sistema político com base na idéia de representação efetiva da sociedade e de seu movimento. O programa que nasce dessa percepção é o de reformar o

país de acordo com o modelo paulista, já sustentado por seres congruentes com a modernidade ocidental.

Werneck Vianna aponta com precisão os limites da imaginação de Tavares Bastos: a reforma do Estado antecedendo a reforma da sociedade e a contraditória percepção de que os seres adequados ao seu americanismo só poderiam ser produzidos pelo próprio Estado (VIANNA, 1997). Oliveira Vianna (1974) e Sérgio Buarque de Holanda (1988) darão forma à mais conhecida crítica a essa vertente liberal: a crença indevida no poder transformador da letra da lei e das instituições liberais. A atribuição de fetichismo institucional à linhagem liberal apenas parcialmente coincide com a hipótese que estou a desenvolver, pois certamente as instituições são cruciais para formas democráticas de vida e eficazes ao longo do tempo. Para os nossos propósitos, interessa destacar que a ênfase dessa linhagem na reforma do Estado reclama uma análise histórica que situe no coração da institucionalidade política da tradição a raiz de todos os nossos males. A herança ibérica é assim ficcionalizada, dramatizada e identificada com asiaticismo e centralização, burocratismo e patrimonialismo, cooptação, delegação e populismo, coleção de moléstias diagnosticadas pelo límpido horizonte do Liberalismo, ou das linguagens do interesse e da razão. O passado é o inimigo, numa perspectiva antagônica àquela do Liberalismo norte-americano em relação ao mundo barroco dos puritanos, e só pode representar ameaça à nossa ocidentalização.

Essa incompreensão da tradição gera imediatamente duas consequências diferentes. A primeira delas pode ser encontrada em Faoro: a desesperada tentativa de encontrar em nosso começo independente um Liberalismo nascente, livrando-se das penugens do passado para exibir o seu corpo inteiro e solar, movimento abortado pela permanência do patrimonialismo e do estamento na vida imperial. A derrota do Liberalismo pelas forças do atraso o autorizaria a seguir como o horizonte de futuro do país, e justificaria a sua reincidente afirmação da necessidade de ruptura com a tradição para desimpedir o caminho de nossa modernização ou modernidade. O que esta perspectiva não consegue identificar é o diálogo, certamente tortuoso, doloroso, feito às apalpadelas, entre a linguagem da tradição e as linguagens do interesse e da razão. Ela obscurece, pelo apelo à ruptura, a possibilidade revolucionária da associação das linguagens que poderia ter feito do Liberalismo algo além da letra

da lei, possibilidade que exigiria uma aproximação revolucionária entre elites liberais e uma população mobilizada por expectativas utópicas substantivas, como o fim da escravidão e do exclusivo agrário, e cuja resolução daria conteúdo às promessas liberais. Situado historicamente perto dessa “possibilidade” histórica, Bastos (1975) não fará do seu Liberalismo a apologia desse “americanismo” radical e revolucionário, ou de aproximação politicamente explosiva com os homens comuns brasileiros. Ao contrário, entrega-se a um liberalismo elitista – que formalmente antecipa a Primeira República –, convencido de que a “raça” brasileira seria ainda “imoral” ao seu tempo, e que só através da educação e do contato com o imigrante nortista poderia se transformar em personificação do “indivíduo” e do “cidadão”. A atitude de Bastos é iluminadora: o liberalismo não seria o horizonte capaz de redimir imediata e praticamente as expectativas de uma massa criada pela tradição, mas o horizonte de ruptura com o passado e de conversão, ao longo do tempo, do povo em um conjunto autoconsciente de indivíduos e cidadãos.

A ênfase na ruptura com a tradição e na reforma do Estado inverte e subverte a intenção expressa da linhagem liberal: ao invés de deflagrar e explorar um processo efetivo de mudança e incorporação democrática, ela se propõe um construtivismo institucional que exclui, no seu desdobramento “passivo” ou “encapuzado”, gerações e gerações de brasileiros. A ênfase liberal na necessidade de “ruptura” com o passado é, ironicamente, a raiz da impotência do Liberalismo brasileiro e da distância entre as instituições liberais e o povo, entre o Liberalismo e a sociedade. Precisamente porque a idéia de ruptura sempre repõe a movimentação dos “de baixo” como misticismo, irracionalismo, populismo e misérias semelhantes, perspectiva semelhante à de Euclides antes de sua viagem para o interior baiano. Esse desencontro é trágico. O que fazer com aqueles seres nascidos da tradição, sobretudo a massa de homens comuns, enquanto o inacabado e pantagruélico processo de modernização institucional engole pouco a pouco a sociedade, numa “antropofagia modernista” às avessas? Nada, a não ser acelerar a modernização. Não há porque ceder às tentações do populismo, da cooptação, do clientelismo, a não ser ao preço de retardar a finalização da nossa modernização. As demandas do passado não podem ser atendidas. É essa impermeabilidade à tradição à qual eu me referia anteriormente, e contra ela é que se põem Euclides

da Cunha e Guimarães Rosa. A Primeira República, promessa que nasce com uma Constituição medularmente “americana”, é o exemplo mais evidente dessa separação entre as instituições, o povo e a sociedade, e entre a institucionalidade liberal e seus próprios objetivos de “deglutição” liberalizante da sociedade. No limite, aceita-se o sacrifício de uma geração para a felicidade e a ocidentalização da geração futura. Não há programa liberal capaz de se legitimar através desse ordálio e dessa tragédia.

A questão da legitimação é lembrada por Simon Schwartzman (1989) no debate com Richard Morse, a propósito das teses e implicações de *O espelho de Próspero*. Mas aqui há mais coisas do que o clássico tema sociológico e weberiano da “legitimação” pode suportar. Na perspectiva que estou utilizando, das linguagens bem compreendidas, a concordância subjetiva com as formas de vida e de poder não exaure o tema da democracia, ainda que o interesse e a razão produzam suas formas de legitimidade. As linguagens bem compreendidas trazem dentro de si exigências éticas e modelares. Por isso mesmo a questão da legitimação democrática não pode se reduzir à aquiescência subjetivamente orientada para as formas de poder, mas deve conter o horizonte de crítica, de teste democrático das instituições existentes e das expectativas substantivas da sociedade. Em outros termos, uma sociedade moderna e democrática será aquela capaz de compreender reflexivamente e harmonizar eticamente as exigências valorativas e utópicas inscritas em cada uma das linguagens bem compreendidas da modernidade. Bem pensadas as coisas, não creio que Weber faria grandes objeções a essas observações. Mas elas certamente têm consequências para o nosso caso. O limite do nosso Liberalismo, ou do nosso “idealismo constitucional”, residiria na imaginação de uma sociedade “legitimada” apenas pelas exigências das linguagens da razão e do interesse, desconhecendo o mundo e o horizonte utópico da linguagem dos afetos. Digamos que, contra a tradição ibérica e suas ressonâncias hegelianas, o nosso liberalismo sempre esteve empenhado em nos converter em seres kantianos, em um *demos* capaz de harmonizar a sua “insociável sociabilidade” com um estado racional, legal, representativo e democrático.

Em princípio, alguém poderia observar que do ponto de vista dos fins nada teríamos a objetar a esse modelo. Pois é necessário objetar. O que escapa ao nosso Liberalismo é o papel de uma “religião civil”, cujo alcance é claramente maior do que aquele

suposto na necessidade de mera legitimação das formas de poder da sociedade. A linguagem dos afetos não é apenas uma peça subsidiária, não é um conjunto de disposições emotivas que podem ser acionadas em favor da simples legitimação das outras linguagens. Ela cobra seu preço, ao trazer para a vida as demandas de justiça básica das gerações existentes, ela interfere na inércia puramente legal-racional das instituições ao reclamar a permanente abertura e mudança do estado em relação ao movimento efetivo da sociedade, ela tensiona o aparato jurídico, obrigando-o a fugir da mera letra da lei para a produção da justiça e a garantia da solidariedade. E ela obriga à mudança para que a sociedade deixe de ser um puro contrato para ser uma estrutura de sentido, um *blend* das exigências de todas as linguagens bem compreendidas. Essa é a questão chave. O nosso Liberalismo, ao nascer reclamando da forma do Estado numa sociedade marcada pela escravidão e pelo latifúndio, e continuar insistir na precedência da reforma do Estado sobre a da sociedade, comete um despropósito analítico que o impede de se por como o horizonte universalista de nossa modernidade. Ao postular a ruptura com a sociedade real, ao abdicar de uma percepção sociológica (VIANNA, 1997) capaz de criar a oportunidade de uma “religião civil”, incorporando a linguagem dos afetos da tradição, o nosso Liberalismo reduz-se a um reservatório de técnicas institucionais e a um longínquo horizonte de direitos que preenchem apenas parcialmente a nossa utopia possível.

Não se trata aqui de reduzir a importância dos direitos civis, da formalidade institucional, de estruturas representativas, da dinâmica livre do mercado, ganhos característicos do Liberalismo e da linguagem do interesse. Como não se trata de afirmar a inexistência, em nossa história, de patrimonialismo, de nepotismo, de cooptação e coisas que tais. O calcanhar de Aquiles do nosso Liberalismo, ou da linhagem do idealismo constitucional, encontra-se na armação de todos esses elementos, que resulta numa imaginação de democracia que não incorpora o diferente, buscando simplesmente retificar a sociedade pelos termos das linguagens do interesse e da razão.

Na linhagem do “idealismo orgânico”, que segundo Brandão (2007) reuniria nomes como os do Visconde do Uruguai, Alberto Torres e Oliveira Vianna, e até mesmo Azevedo Amaral, desenvolve-se a perspectiva em que a ordem deve predominar sobre a liberdade. O diagnóstico a respeito do período colonial,

na direção inversa dos liberais, enfatiza a sua natureza rural, clânica, anárquica, privatista, fundada nos latifúndios economicamente isolados uns dos outros e na ambição de mando dos senhores de terra e de escravos, sem a constituição de um verdadeiro mercado interno, de uma classe média e de cidades. Na clássica formulação de Oliveira Vianna, a história brasileira seria um romance cujo enredo resultaria da luta do Estado contra o privatismo da sociedade e o tipo específico de patriarcalismo implantado entre nós (VIANNA, 1987). Somente o Estado poderia encarnar um sentido universal para a sociedade, livrando-a da sua heteronomia e lançando-a no leito de uma razão universal, das linguagens modernas. O momento da independência teria sido frustrado, não pela presença do Imperador ou por um estado em implantação, mas pela mania de acreditar na letra da lei como capaz de transfigurar a sociedade, própria do Liberalismo. O esforço de preservação territorial e de centralização política é que teriam feito do império, sobretudo do II Império, o ensaio mais exitoso de superação do privatismo dos grandes e de organização da nação. Escrevendo na conjuntura de 30, de crise mundial do Liberalismo, Oliveira Vianna reclamava novamente a criação de um estado forte para modernizar materialmente o país e prepará-lo para o mundo americano, conforme nos mostra Luiz Werneck Vianna (1997).

Essa linhagem é normalmente conhecida como atualização da tradição ibérica, com sua visão holística e sua dinâmica incorporadora. *Modus in rebus*, diriam os antigos. Em primeiro lugar, cabe refletir se há algo que justifique o epíteto de “idealista orgânico” atribuído por Oliveira Vianna ao Visconde do Uruguai. Não há nada de orgânico na imaginação modernizante do Visconde, inspirado fundamentalmente em Guizot. Ora, a proposta de Guizot era a de organizar um Estado baseado na razão, capaz de associar as forças da liberdade – trazidas pelos bárbaros para a Europa – e as forças da ordem, herdeiras do Império Romano, através da lei e do direito, e sustentado pela classe média para o controle do conflito de classes (RODRIGUES, 2004). É precisamente o que propõe Uruguai para o Brasil, considerando a barbárie do nosso povo – os sucessores dos germanos entre nós –, o caudilhismo dos proprietários de terra e o patrimonialismo das elites. Uruguai (2002) se move pela linguagem da razão, pela idéia de um Estado centralizado e racional, portador do universal, e capaz de “organizar” o mundo caótico da modernidade, e de

produzi-lo ao longo do tempo pelo exercício intransigente da lei racional e universal. Exercício desprezado estrategicamente, ou taticamente, dos direitos de cidadania que constituem o fundamento da linguagem bem compreendida da razão. Uruguai é pombalino, nos fins e nos meios, e não “ibérico” e nem adepto de uma concepção orgânica ou organicista da sociedade.

É isso que o diferencia de Oliveira Vianna, que é algo além de “pombalino”. A imaginação de Vianna atribui ao Estado poderes criativos muito superiores àqueles imaginados por Uruguai. Vejamos como parte de nossa melhor literatura trata Oliveira Vianna. De acordo com José Murilo de Carvalho (1993), ele seria um “ibérico”, no que tem razão, da mesma maneira que Werneck Vianna ao contrastá-lo com Tavares Bastos (1997). Mas há um percurso curioso em Oliveira Vianna: o seu “iberismo” final não deriva de uma compreensão sociológica efetiva dos três primeiros séculos de nossa história, mas da recuperação dos mesmos princípios que a orientavam através do pensamento católico de sua época, como mostra o próprio José Murilo de Carvalho (1993). É nesse giro que os temas da incorporação, das diferenças organicamente consideradas, da justiça básica e material, da regulação de tudo pelo centro político, da produtividade ontológica do centro político – agora na forma do Estado – voltam à cena intelectual e política. É através das encíclicas *Quadragesimo Anno* e *Rerum Novarum*, que atualizam novamente o velho tomismo ou a concepção medieval, universalista e católica, que o modelo antropológico de pessoa, do homem existente apenas nas suas relações sociais (CARVALHO, 1993), orienta Vianna na proposição de uma visão corporativista adequada ao mundo industrial.

A adoção contemporânea dos antigos pressupostos chega pelo movimento do catolicismo em busca de atualização numa sociedade industrial. Desse modo, Oliveira Vianna não se apresenta como continuidade do movimento de uma sociedade em formação no Brasil pré-independência, nem se propõe a reanimar uma suposta tradição ferida e escondida pela lenta modernização brasileira. A sua sociologia não rastreia, em sua época, o espólio de uma tradição corporativista, holística, existente no passado, e nem visualiza qualquer característica dinâmica e democrática na sociabilidade dos séculos iniciais de nossa história. Na verdade, a sua “história” pode ser entendida como história de um Estado em busca do seu poder, mas não de uma sociedade em movimento, ou

pelo menos não uma sociedade em busca de sua autoconsciência ética. Ele propõe um determinado modelo de organização social para o Brasil exatamente pela razão de que o Brasil nunca teria vivido esta concepção de sociedade. Esse ponto é mais do que mera curiosidade intelectual: ele autoriza à imaginação de Oliveira Vianna, e a da Revolução de 30 de modo geral, a retomar a velha idéia de construção *ex nihilo* da sociedade entre nós, agora através da produtividade ontológica de um Estado que se põe como fundador de uma sociedade corporativista, industrial e moderna.

Se não há efetivamente continuidade histórica, não há porque convocar o “sertão” de Euclides, o povo comum e existente para a retomada de uma dinâmica democrática de acordo com os sonhos da tradição. A interpelação aos esquecidos pela modorrenta modernização brasileira é um convite a uma conversão, a uma radical mudança de identidade: de seres rurais, para seres urbanos, de trabalhadores da terra para operários industriais, de seres dispersos para constituição de um povo verdadeiro e de uma nação. Não necessito aqui retomar a discussão a respeito da natureza da Revolução de 1930, contentando-me em lembrar a natureza “prussiana” de sua armação inicial (VIANNA, 1999) e o tipo de “cidadania regulada” que ela produz inicialmente (SANTOS, 1979), deixando intocado o regime de propriedade da terra. Como se trata de um novo começo, de uma nova ruptura histórica, o Estado deve produzir literalmente os seres que irão animar e dar vida ao projeto de modernização: os operários, os empresários, a burocracia e a cidade como o *habitat* por excelência do moderno. Não há “direitos” nesse mundo a ser criado, a não ser aqueles que o construtivismo do Estado atribui e concede à sociedade para a viabilização do projeto modernizador, para esculpir, pela lei e pela força, novos personagens.

A concepção corporativista e holística do mundo e da sociedade é uma tradução da linguagem dos afetos, sem dúvida. O mundo do interesse encontra-se no horizonte do projeto industrialista, mas não é a moralidade de mercado ou a idéia dos direitos do indivíduo apetitivo que presidem a sua concepção. Por outro lado, ao “reinventar” o Brasil e acionar a chave da nação, e da modernização como vontade geral da nação, o regime recolhe a inspiração da linguagem da razão, de um desígnio da nação acima da mera vontade do povo real, mas sem os direitos de cidadania. O que associa e vincula essas duas linguagens é precisamente

a linguagem dos afetos, que oferece a cada brasileiro uma identidade constituída pela sua participação nessa nova trama social em invenção pelo Estado e para a Nação. Daí a necessidade de se recuperar, pela arte e pela reflexão a existência de um “povo” brasileiro específico, com suas características especiais, suas potencialidades, seu compromisso com o Brasil e com o futuro. Daí a necessidade de “invenção” da nação, movimento que deveria resultar na produção de uma autoconsciência do Brasil como comunidade ética. Essa articulação das linguagens é eficaz, até pela presença dos direitos sociais, mas certamente não é democrática, nem do ponto de vista da linguagem dos afetos. Nela, o Estado quer ser o responsável pelo “interesse bem compreendido”, como salientam Werneck Vianna e Maria Alice Carvalho (2000), e também a encarnação bem compreendida da “vontade geral” da nação. Como se Brasil e povo brasileiro fossem objetos “sublimes”, reconhecíveis apenas pelo esforço hermenêutico do Estado.

Desse modo, o “iberismo” desse projeto não chega reclamando continuidade histórica, mas chega “por cima” pelo Catolicismo, pelo Positivismo, como quer Alfredo Bosi (1992), ou pela mistura dos dois. Mas existe de fato astúcia na história, parodiando Hegel. Esse mundo autoritário, hierárquico, corporativo e incorporador era conhecido pelo povo, pelos setores sociais afastados da modernização e obrigados a manter a todo custo um “mundo da vida” que lhes desse fiapos de sentido e esperança. O código desse projeto estava inscrito na experiência e na prática dos esquecidos, e era exatamente isso que Euclides revelara a um Brasil atônito, era isso que a literatura brasileira se empenhava em mostrar. Esse mundo arquitetônico e com vários níveis, como diria Morse (1988), era um velho conhecido dos brasileiros, mesmo nas cidades e no mundo industrial. A multidão criada na linguagem dos afetos reencontra a chave e a chance de se mover e produzir o mundo, e lança-se à apropriação dessa arquitetura “por baixo”, dividindo as elites condutoras da modernização e buscando mais uma vez a democratização que não havia conseguido na Independência. Quem reconstitui a história, quem “redime” o passado, para usar uma expressão de Benjamin (1986), são os setores subalternos, que conferem uma dinâmica democrática ao que havia sido armado para permanecer autoritário. A própria “matriz comunista”, para voltar a uma outra genealogia de Brandão, abandona seus

devaneios putchistas, suas confusas elucubrações a respeito dos modos de produção na América e no Brasil, e afirma o seu compromisso com a democracia e o desenvolvimento nacional, posição que repercutirá decisivamente na escolha que mais tarde fará para resistir ao regime militar. De repente, as idéias de povo e nação passam a materializar possibilidades além dos limites inicialmente imaginados por grande parte dos setores dominantes. A luta pelas reformas de base é emblemática dessas possibilidades, e o golpe de 1964 o corte abrupto e violento desse caminho de modernização em que a linguagem dos afetos, renovada “por baixo”, reconstruía a “história” do Brasil como uma narrativa de liberdade.

Penso que esse quadro é mais preciso para situar o chamado “idealismo orgânico” nas minhas hipóteses iniciais. Resta analisar, com indesculpável brevidade, o que Brandão chama de linhagem de “radicalismo de classe média”, termo cunhado por Antônio Cândido, e que teria Sérgio Buarque de Holanda como representante exemplar. Tenho sérias dúvidas a respeito de que os autores listados por Brandão pertençam todos a uma genealogia ou a uma linhagem reflexiva claramente perceptível. De qualquer modo, realizemos o mesmo exercício anterior, tomando Sérgio Buarque como referência. *Raízes do Brasil* (1988) é indiscutivelmente um clássico, e talvez por isso polissêmico e polêmico. Mas não há dúvida a respeito da visão que Sérgio Buarque desenvolve sobre os três primeiros séculos de nossa história: neles ele não encontra os elementos próprios de uma civilização agrária, deparando-se com uma sociedade meramente rural e predadora, marcada pela rusticidade, pela escravidão, pela aventura e imobilizada pela hegemonia da cultura ibérica e portuguesa, centrada no personalismo. O conceito de personalismo é chave em sua análise, e com ele Holanda tenta capturar uma oscilação típica dos hispânicos, incluindo os portugueses: a idéia de valor de um homem como não-dependência dos demais e a sua contrapartida, a submissão absoluta a alguém. A conseqüência imediata do personalismo seria a incapacidade de criação de formas efetivas de cooperação e associação solidária, com exceção da família, de um patriarcalismo decadente. Esse traço ibérico não poderia fundar uma civilização nos trópicos, afirma ele, suscitando tão somente a formação de uma sociedade rural e familista, incapaz de se organizar por uma compreensão moderna do trabalho ou de vida democrática. Numa espécie de resumo,

para Sérgio Buarque não há elites nem povo nesse mundo colonial brasileiro e, sem dúvida, não há uma civilização brasileira original em formação, como queria Gilberto Freyre (2000) na chave da Antropologia.

Se o olhar crítico de Sérgio Buarque tenta desmentir a colônia como laboratório de um povo e de uma nova civilização, tampouco acredita no Império, no estado criado após a independência, como o condutor de um verdadeiro processo de modernização da sociedade brasileira. Para ele, o passado ibérico e colonial teria condenado de início a possibilidade de que o Liberalismo se transformasse no *habit of heart* da elite brasileira ou determinasse a natureza do estado imperial. O liberalismo teria sido, entre nós, um mero ornamento, uma superfetação de uma elite ainda “patrimonial”, que via o público como extensão do mundo privado. Incapaz de se submeter às relações impessoais pressupostas pela lei e pelo mercado – ou seja, pelas linguagens do interesse e da razão –, o “homem cordial” move-se por uma ética de fundo emotivo, resistente a qualquer elemento coercitivo característico das sociedades modernas, e sua afetividade demonstra apenas uma polidez superficial, teatral, negando-se a celebrar o que Sérgio Buarque denomina de triunfo do espírito sobre a vida. O contraste aqui é feito não apenas com o europeu, mas com o protestante norte-americano, cuja autodisciplina é tanto a raiz como o produto do trabalho rotineiro e de uma sociedade cada vez mais impessoal e racionalizada.

Somente a destruição dessa herança ruralista, familista, patrimonialista, sustentada por uma ética dos sentimentos, poderia compatibilizar os possíveis elementos democráticos de nossa tradição – a repulsa a hierarquias limitadoras da autonomia individual, a abertura permanente às idéias democrático-liberais, a relativa inconsistência dos preconceitos de raça e de cor – com uma sociedade moderna, produtiva e democrática. Para Sérgio Buarque, a esperança de um país moderno e democrático desloca-se das elites para a vida concreta das cidades e de uma classe operária nascida com a industrialização. As cidades e as indústrias permitiriam o florescimento de um tipo brasileiro afeito à disciplina e à potência de uma sociedade industrial, capaz de reclamar seus direitos e fundá-los numa *práxis* também moderna, disciplinada e eficaz. Portanto, nem o “povo” da tradição rural nem as elites, mas apenas uma sociedade de classes, moderna, poderia ser de fato o palco e o sustentáculo dos direitos civis e

políticos nascidos da experiência do Ocidente.

Penso que esse diagnóstico é auto-eloquente para a hipótese que estou a defender. Sérgio Buarque elabora uma análise, destinada a uma enorme fortuna em nosso pensamento social, que enquadra os nossos três primeiros séculos como séculos de ausência de civilização e de progressiva decadência de um tosco patriarcalismo rural. E tende a fazer desse processo algo característico e fatal em nossa história. Ora, é de Carpeaux (1943) que parte o reparo, mesmo tendo sido editado por Sérgio Buarque. Carpeaux nega o pressuposto da insociabilidade do personalismo ibérico, *parti-pris* que se tornou comum à nossa bibliografia canônica, por meio de uma inversão e de uma generalização subsequente. Em primeiro lugar, o patriarcalismo e a falta de sociabilidade não derivam da natureza do personalismo ou do “individualismo” ibéricos, afirma ele. É a decomposição da família patriarcal que provoca uma oscilação prolongada entre dois extremos de individualismo: a anarquia e o cesarismo bárbaro. Feita a inversão, adiciona o segundo aspecto: embora essa oscilação possa explicar grande parte da história hispano-americana, ela é um fenômeno ocidental, presente na decomposição de todas as sociedades barrocas. Repete-se na história da Espanha, da Itália do século XVII, na Alemanha do século XVIII, e adquire a condição de um dilema extremamente perigoso na França, em pleno século XIX, com a anarquia de 1848 e o despotismo de 1852, quando a família e o estado se decompõem ao mesmo tempo. Uma reação francesa aos termos desse dilema teria surgido com a sociologia “familiar e patriarcal” de Le Play, que orienta Oliveira Vianna no diagnóstico dos limites da sociabilidade brasileira.

No fundo, Carpeaux está a revelar que não há algo pregado eternamente na alma do brasileiro, como idiossincrasia cujos efeitos nefastos só poderiam ser eliminados pelo domínio de outro modelo antropológico que não aquele fixado pela tradição ibérica. Ponto que desliza imediatamente para a definição do brasileiro como “homem cordial”, filho direto do nosso suposto personalismo ibérico e o oposto do modelo protestante. Mas afastemos por um momento as lentes das linguagens da razão e do interesse para vislumbrar o significado da idéia de “pessoa” no agora dos nossos séculos iniciais. A idéia de “pessoa” é parte essencial da herança católica, mantida pelo neotomismo e, eu diria um tanto polemicamente, presente em Spinoza e Marx.

No neotomismo, ela é elaborada para conter duas premissas aparentemente contraditórias: a de que o perfeito é o que se basta – Deus, a sociedade política, por exemplo – e a de que os homens são animais sociais. Spinoza obtém um rendimento extraordinário para a solução desse contraste: livre ou perfeito é o homem que se basta, no sentido de organizar autonomamente os seus *conati*, aumentando a sua potência; quanto mais os homens são capazes disso, mais a sociedade é voluntária e democrática, e não mecânica ou simplesmente orgânica. É óbvio que em condições de crise, e especialmente numa sociedade que nega à maioria dos homens as possibilidades substantivas de autonomia, o conceito de pessoa pode se perder em “personalismo” ou particularismo. Mas esse risco encontra-se também presente numa sociedade fundada no modelo antropológico de “indivíduo”. Nas circunstâncias de uma sociedade baseada no interesse mal compreendido, ou da razão também mal compreendido, o “indivíduo” com seus motivos protestantes levaria, e é o velho Hobbes quem assinala, à guerra de todos contra todos e ao desaparecimento da sociedade.

Renova-se em Sérgio Buarque a imaginação predominante em todo o nosso pensamento político, ou pelo menos nas “linhagens” tal como fixadas por Gildo Marçal Brandão: a necessidade de promover a inteira substituição de uma sociedade dada como atrasada, patrimonial, rural, patriarcal e predadora por um modelo de sociedade fundado nas exigências das linguagens da razão e do interesse. Imaginação que reduz as possibilidades de fazer dessa substituição uma experiência de transição já democrática ou democratizante, e que desloca suas melhores expectativas para o término desse processo de substituição. O déficit democrático das grandes linhagens, incluindo a reflexão de Sérgio Buarque de Holanda, não se prende apenas à incompreensão e à postulação da ruptura com a tradição ibérica, ficcionalizada para se tornar o contraponto do que deveríamos ser. Grave por si só, esse limite se remete ainda a uma incapacidade de compreender a própria dinâmica democrática do Ocidente, para o qual deveríamos caminhar, supondo-a apenas como o produto das linguagens da razão e do interesse. Na verdade, as duas coisas estão profundamente vinculadas e se alimentam mutuamente.

O desconhecimento da tradição, de suas expectativas e dos seres que ela criou, comum às várias linhagens, traz uma conseqüência prática que atravessa incisivamente o horizonte de nossas elites políticas: a indiferença em relação à nossa história

como narrativa de liberdade. A ênfase na idéia de ruptura, de recomeço da modernização a partir de um “ponto zero” sempre renovado, impede a percepção de nossa trajetória como narrativa de sentido a ser compartilhada por todos e da nação como comunidade de destino eticamente autoconsciente de seu percurso. A cada momento, o projeto modernizador encastelado no Estado ou na dimensão da política celebra sua capacidade de produzir os seres adequados à sua continuidade e realização, desconhecendo e negando o passado longínquo ou imediato. A natureza “passiva” da modernização não se translada para o plano da autoconsciência como narrativa dolorosa, mas acentua a necessidades de “saltos” e “rupturas” e novos recomeços. E cada momento é a epifania de um projeto, mas não da história. O capitalismo brasileiro, o moderno no Brasil não tem história. A cada estágio, ele deseja apenas o tempo parado para sua dilatação e para a deglutição da sociedade.

O impacto dessa atitude, situada no coração do nosso pensamento político, tem ainda outra conseqüência. Os governos Fernando Henrique e Lula encerraram a remodelação capitalista do Brasil. Milhões de pessoas foram incorporadas ao consumo e ao mercado, e as que não conseguiram se dependuram na proteção do Estado, esperando a chance para realizar o mesmo movimento. Tudo agora é uma simples questão de ajuste, dizem todos, incluindo os principais candidatos à sucessão presidencial, e tudo o que se deseja parece ser mais do mesmo. Esse último ciclo de modernização capitalista da sociedade brasileira começou com o *delenda* Vargas proposto por Fernando Henrique, reiterando a postulação da ruptura como marca do nosso pensamento político, marca que se repete no cacoete presidencial de Lula do “nunca antes nesse país”. Mas se Werneck Vianna (2009) está certo, esse cacoete está inconscientemente associado a uma viagem redonda até a Era Vargas. Essa gesticulação aparentemente esquizofrênica é o sintoma de uma ausência: de história, de sentido para uma comunidade de destino. As linhagens do Liberalismo e do Radicalismo de classe média, para ficarmos com os termos de Brandão, foram as responsáveis pela imaginação e eficácia desse último ciclo de modernização. Coladas ao real, armadas com os termos das linguagens da razão e do interesse, essas linhagens, e o pensamento político predominante no Brasil, não possuem pontos externos para a crítica do resultado que produziram. Sem dúvida, existem críticas a forma do nosso capitalismo, e críticas

agudas como a de Jessé Souza (2003). Mas o que parece faltar, em especial à academia, e ao nosso pensamento político, é um horizonte externo ao nosso capitalismo, e capaz de produzir a imaginação de uma sociedade diferente.

Ao analisar os traços básicos da chamada pós-modernidade, Frederic Jameson chama atenção para a perda de profundidade histórica do pensamento pós-moderno, uma vez destruídos os pontos a partir dos quais a modernidade se criticava: a natureza, a tradição, o eu, as grandes narrativas históricas e suas utopias. Esse esmaecimento da nossa historicidade tenta ser compensado pelo pastiche do passado, operação que busca trazer para o presente rarefeito a imagem reluzente do passado estereotípico, e por uma cultura compensadora fundada na “intensidade das emoções”. (JAMESON, 2007). O pastiche da Era Vargas quer esconder o que o *mainstream* do nosso pensamento político não mais consegue hoje realizar: devolver ao presente um senso de história e oferecer à nossa vida social um sentido que supere a “emoção” do consumo. O pastiche é a confissão de que é na linguagem dos afetos, tal como desenhada nesse texto e responsável pela permanente abertura de nossa potência, que podemos buscar algo além da celebração do presente, como se tivéssemos chegado ao “fim da história”, para lembrar Fukuyama (1992), sem nunca ter tido história.

Numa das suas agudas e irônicas observações, Marx dizia que o presidente tem uma relação metafísica com a nação, e o parlamento uma relação abstrata. Adaptando a frase, é possível imaginar que nosso horizonte reflexivo brasileiro esteja hoje contaminado pelo ceticismo pós-moderno a respeito das grandes narrativas do Ocidente. Pode ser verdade, porque sempre vivemos uma relação metafísica com o pensamento europeu e norte-americano e uma relação mais abstrata com a nossa própria sociedade. Mas penso que não se trata apenas disso: esse confinamento intelectual ao que existe é produzido pelo *páthos* modernizante de nossa reflexão, cúmplice mesmo inconsciente dessa modernização sem história. O que tentei aqui foi criar uma perspectiva externa a esse projeto, a perspectiva do passado, de uma tradição específica e da linguagem dos afetos. Talvez o desafio agora seja o de reconstruir esse ponto de vista externo como futuro, abrindo pelo menos a possibilidade de que a atual geração inicie uma verdadeira e autoconsciente história de liberdade.

BARBOZA FILHO, R. The Brazilian modernization and our political thought. *Perspectivas*, São Paulo, v.37, p.15-64, jan./jun. 2010.

■ **ABSTRACT:** *This text is a preliminary attempt to explain the democratic deficit of the Brazilian political thought as a consequence of a leading and permanent idea present in the modernizing imagination of our political and intellectual elite: the rupture with the past. At the time of independence, that implied the tradition's oblivion – a tradition created in the last three centuries by the language of affects – and the Brazil's synchronization with the experience of the hegemonic models of modernity, fashioned by the languages of reason and interests. This imperative of rupture became a shared premise in the reflection of subsequent elites, political or intellectuals, and applied both to the more distant past and to the immediately preceding periods. Our hostility to the past and to tradition – and the knowledge's lack of the democratic potential present in the affect's language – crystallized a heavy intellectual heritage, hardly perceptible: the intellectual indifference before the sacrifice of the people, of generations and generations of Brazilians with their lives shaped by the language of affects, in the name of a future modern society, guided by the languages of reason and interests.*

■ **KEYWORDS:** *Modernization. Brazilian Political Thought. Languages of Western thought. Feelings. Reason. Interests.*

Referências

ANSALDI, S. *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. Paris: Éditions Kimé, 2001.

BARBOZA FILHO, R. As linguagens da democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.23, n.67, p.15-37, jun. 2008.

_____. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

BASTOS, A. C. T. *A província*. Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1975.

BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Cultrix, 1986.

BOSI, A. *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDÃO, G. M. *Linhagens do Pensamento político*. São Paulo: Hucitec, 2007.

CARPEAUX, O. M. *Ensaio*. Rio de Janeiro: C.E.B., 1943.

CARVALHO, J. M. A utopia de Oliveira Vianna. In: BASTOS, É. R.; MORAES, J. Q. *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.p.13-42.

CARVALHO, M. A. R. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ-Ucam, 1998

CATROGA, F. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. *Revista de História das Idéias Políticas*, Coimbra, v.26, p.503-584, 2005.

CERQUEIRA, H. Adam Smith e seu contexto: o iluminismo escocês. *Economia e Sociedade*, Campinas, v.26, p.1-28, 2006.

COSER, I. *Visconde do Uruguai: centralização e federalismo no Brasil – 1823-1866*. Belo Horizonte. Ed. da UFMG, 2008.

DELEUZE, G. *Espinoza: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: M. Fontes, 2005a.

_____. *As paixões da alma*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: M. Fontes, 2005b.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELIAS, N. *O processo civilizador*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FAORO, R. *A República inacabada*. São Paulo: Globo, 2007.

_____. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: EDUSP, 1973.

FERRY, L. *Homo aetheticus, l'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris: Grasset, 1990.

FIGUEIREDO, L. R. A. O Império em apuros. In: FURTADO, J. *Diálogos oceânicos*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001. p.197-254.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Portugalia, 1967.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2007.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. Estudos de Teoria Política. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, M. Fontes, 2000.

HEGEL, G. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HESPANHA, A. M. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político em Portugal, século XVI*. Coimbra: Almedina, 1994.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. 20. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1988.

HONNETH, A. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007. p. 79-93

KANT, E. *Crítica da razão prática*. São Paulo: M. Fontes, 2002.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. In: _____. *Filosofia de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LESSA, R. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da primeira república brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

- LOURENÇO, E. *A nau de Ícaro*. São Paulo: Cia das Letras: 2001.
- MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MACHADO, L. G. Tomás Antonio Gonzaga e o direito natural. São Paulo: EDUSP, 2002.
- MCDOWELL, J. *Mente e mundo*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.
- _____. *Mind, value and reality*. Cambridge: Massachusetts, 2002.
- MORSE, R. *O espelho de Próspero*. São Paulo, Cia das Letras, 1988.
- RODRIGUES, R. V. *Paulino Soares de Souza – Visconde do Uruguai: o homem e sua obra*. 2004. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/filosofos/brasil/soares/introd.htm>>. Acesso em: 12 abril. 2010.
- ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SANTOS, W. G. dos. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- SCHWARTZMAN, S. *As bases do autoritarismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1988a.
- _____. O espelho de Morse. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 22, p.185-192, out. 1988b.
- _____. Nova resposta de Simon Schwartzman a Richard Morse. O gato de Cortazar. *Novos Estudos CEBRAP*, n.25, p.191-203, out. 1989.
- _____. *São Paulo e o Estado Nacional*. São Paulo: Difel, 1975.
- SKINNER, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- SOUZA, J. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 2003.
- SPINOZA, B. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2006.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 2007.

_____. *As fontes do self*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, 1992.

TURNER, F.J. *The Frontier in American History*. New York: Dover Publications, Inc., 1996.

URUGUAI, P. J. S. de S., Visconde do. *Ensaio sobre o direito administrativo*. São Paulo: 34, 2002.

VIANNA, Oliveira. *As instituições políticas brasileiras*. Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 1974.

_____. *Populações meridionais do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; Niterói: Ed. da UFF, 1987.

VIANNA, L. W. A viagem (quase) redonda do PT. *Jornal de Resenhas*, no. 3. São Paulo: Discurso Editorial, julho de 2009

_____. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.

_____. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

VIANNA, L.W. & CARVALHO, M. A. R. de. República e civilização brasileira. In: *Estudos de Sociologia*, v. 5, n. 8, 2000. Araraquara: Laboratório Editorial. <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/830/691>> Acesso em abril de 2010.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

Bibliografia consultada

ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P.B. Mourão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG. 1998.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva. 1972.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo, Martin Claret, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

ARRIGHI, G. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Ed. da Unesp, 1996.

AURÉLIO, D. P. *A vontade de sistema: estudos sobre filosofia e política*. Lisboa: Cosmos, 1998.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de Francois Rabelais*. São Paulo: Editora Hucitec; Brasília: Ed. da UNB, 2008.

BARBOZA FILHO, R. Sentimento de democracia. *Lua Nova*, São Paulo, v.59, p.5-49, 2003.

BELLAH, R. N. et al. *Habits of the heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press, 1985.

BENDIX, R. *Max Weber: um perfil intelectual*. Tradução de Elisabeth Hanna e José Viegas. Brasília, Ed. da UnB, 1986.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. Lisboa: M. Fontes, 1984.

CHAUÍ, M. Laços do desejo. In: NOVAES, A. (Org.). *O desejo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990. p.19-66.

CAMPOS, H. de. *O seqüestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Matos*, 2. ed. Salvador: Fundação Casa Jorge Amado. 1989.

CARVALHO, J. M. *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *A construção da ordem*. Rio de Janeiro: Vértice, 1988.

CASSIRER, E. *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

COUTY, L. *A escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 1988.

DOMINGUES, B. *Tradição na modernidade e modernidade na tradição*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1996.

EISENBERG, J. *A democracia depois do liberalismo: ensaios sobre ética, direito e política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

FEYERABEND, P. *Contra o método*. Tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, M. Fontes, 2000.

GOLDSMITH, M. M. Liberty, luxury and the pursuit of happiness. In: PAGDEN, A. *The languages of political theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 225-251.

HABERMAS, J. *The postnational constellation: political essays*. Cambridge, MIT Press, 2001.

_____. Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, São Paulo, v.36, p.39-53, 1995.

HATZFELD, H. *Estudos sobre o barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

HIRSCHMAN, A. *As paixões e o interesse: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense, 1991.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

MACPHERSON C. B. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Tradução de Roberto Grassi. São Paulo: Bertrand Brasil.

_____. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Ed. da UnB.

MARAVALL, J. A. *Culture of the baroque: analysis of a historical structure*. Minneapolis: University of Minnesota, 1986.

MARX, K. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. *Formaciones econômicas precapitalistas*. Madri: Ayuso, 1985.

_____. O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais. p.203-285.

_____. *A ideologia alemã*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença; São Paulo: M. Fontes.

_____. *Cuadernos de Paris: notas de lectura de 1844*. México: Era, 1974.

_____. *Manuscritos: economia y filosofía*. Madri: Alianza.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Lisboa: Presença, [19--].

MERQUIOR, J. G. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Tradução de Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara, 1980.

_____. *Saudades do carnaval: introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense. 1972

MOORE, S. *Marx on the choice between Socialism and Communism*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: 34, 1993.

PAGDEN, A. (Ed.). *The languages of political theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

POCOCK, J. G. A. The concept of a language and the métier d'historien: some considerations on practice. In: PAGDEN, A. (Ed.). *The languages of political theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p.19-38.

_____. *The Machiavellian moment: florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

RAWLS, J. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene Paternot. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Vamireh Chacon. Brasília, Ed. da UnB, 1981.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo, Cia das Letras.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Ed. da UnB, 1989.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 2000.

SILVA, J. B. de A. e. *Projetos para o Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SMITH, A. *A teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: M. Fontes, 1999.

SUÁREZ, F. *Summa, seu compendium, pars prima*. Paris: J. P. Migne, 1861.

UNAMUNO, M. *Antologia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

VÉLIZ, C. *The new world of the new gothic fox: culture and economy in English and Spanish America*. Los Angeles: University of California Press, 1994.

VITÓRIA, F. *De Indis recenter inventis*. In: GETINO, L. G. A. (Org.). *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madri: Imprenta de la Rafa, 1934a. p. 362.

_____. *De potestate ecclesiae*. In: GETINO, L. G. A. (Org.). *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madri: Imprenta de la Rafa, 1934b. p. 362.

WEBER, M. *The theory of social and economic organization*. Nova York: The Free Press; Londres: Collier Macmillan, 1964.

WOLFFLIN, H. *Renascença e barroco*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Antonio Steffen. São Paulo: Perspectiva, 2000.

