

EXISTE UM PENSAMENTO POLÍTICO EM RAYMUNDO FAORO?

Faoro, Raymundo. *Existe um pensamento político brasileiro?* São Paulo: Ática, 1994.

Luiz Guilherme Piva

Nos ensaios "Existe um pensamento político brasileiro?" e "A modernização nacional", do livro *Existe um pensamento político brasileiro?*, de Raymundo Faoro, permanece como marco geral do pensamento do autor, tal como em *Os donos do poder*, a idéia de estamento burocrático, cujo *locus* é o Estado patrimonialista e autoritário que percorre

os seis decênios passados desde a unificação portuguesa até o Brasil dos nossos dias¹. Tradição decisiva, transmitida pela colonização e pelas indelévels cultura e prática políticas "pombalistas", essa trajetória do estamento tem como momento crucial a "transação política" pela qual se processa a Independência do então vice-reinado. Trata-se, nas palavras de Faoro, da "viagem redonda ou circular" que

(1) Ver a respeito Iglésias, F., "Revisão de Raymundo Faoro". *Cadernos DCP*, 3, Belo Horizonte, Departamento de Ciência Política, FFCG-UFMG, março de 1976. Iglésias tem como principal crítica o fato de o conceito de estamento burocrático ser "bastante fluido, de difícil apreensão" (p. 133), e que, usado abusivamente, termina por abrigar nenhum poder explicativo.

reconstrói a formação política brasileira e lhe dá sentido.

São dois os principais temas dos ensaios. Primeiro, Faoro procura demonstrar que não existe um pensamento político brasileiro, ou seja, o pensamento político que, por definição, é forjado num "quadro cultural autônomo, moldado sobre uma realidade social capaz de gerá-lo ou de com ele se soldar" (p. 7). Segundo, o autor monta o que seria a tradição das modernizações brasileiras, de caráter pombalista e absolutista. Modernização, nessa acepção, se faz pela ação do Estado e do estamento, que impõem à Nação a "queima de etapas", descolando-a do seu leito, da sua "lei natural do desenvolvimento" — enfim, da "modernidade". A ligação entre os dois temas se dá precisamente pela transposição ao Brasil e pela sobrevivência, aqui, do Estado estamental e patrimonialista herdado de Portugal. Registre-se, nesse ponto, que pensamento político, em Faoro, significa *práxis*, ação que busca resultados com base no "saber formulado a partir da experiência" (p. 15), enfim, "idéia que ganha a sociedade e, por isso, adquire o contorno de uma força social" (p. 10). No Brasil essa possibilidade se viu comprometida na nascente, uma vez que "o pensamento político brasileiro, na sua origem, é o pensamento político português" (p. 23).

A linha argumentativa do autor tem inspiração na visão hegeliano-marxista de desenvolvimento ideológico, econômico e social. Mas, na verdade, conforme veremos à frente, Faoro distancia-se filosoficamente do hegelianismo e do marxismo no que toca à relação do sujeito histórico com a realidade, apesar de evocar justamente o autor de *Fenomenologia do espírito* como matriz de sua concepção de modernidade. Destacamos, por ora, que o que há em Faoro de hegelianismo, ampliado, retocado e esquematizado por Marx, é o trajeto histórico linear do desenvolvimento material e da consciência, ou, nos termos do autor, do pensamento político: a realização deste equivaleria à realização da revolução capitalista e burguesa, tratada, numa palavra, como realização do liberalismo, com as plenas otimização e adequação da capacidade material, política (democracia) e ideológica fundando a sociedade pós-liberal.

O pensamento político brasileiro, nas suas origens, é o pensamento político pombalino, trazido ao Brasil pela corte e pelos intelectuais que estudaram em Coimbra. Trata-se do "liberalismo portu-

guês", do "falso liberalismo", na verdade uma ideologia e uma filosofia política — ou seja, pensamentos desconectados das forças sociais — que se sobrepõem ao "pensamento político" brasileiro (verdadeiro liberalismo) — para sempre, desde então, irrealizado.

O pombalismo ou liberalismo português é o absolutismo esclarecido, em que o Estado/estamento impõe as reformas à força, desconsiderando o descompasso entre o quadro histórico e o pensamento. É isto o que se dá no final do século XVIII em Portugal. A burguesia comercial é utilizada pelo Estado: o estamento dominante não promove a destituição da aristocracia e não deixa aquela desenvolver-se autonomamente: "A ideologia, orientada pelo poder público, subordina o pensamento político, impedindo que ela se liberte para frequentar o espaço liberal" (p. 41).

A "veleidade liberal" que aí se forma (ações e aspirações geradas pelos atores econômicos em desenvolvimento — burguesia comercial) não se apagará, mas só se realizará, em 1820, em Portugal, como o "falso liberalismo": oficial, dirigido, sob regime patrimonialista, pelo Estado, que organiza a economia e a sociedade. É o mesmo liberalismo que se afirmará no Brasil na "transação" da Independência, sufocando o veio do liberalismo nacional, que é a tomada crescente de consciência dos elementos nacionais desde a colonização, acumulando forças para o "ajuste de contas", no início do século XIX, com o sistema colonial². A "transação" é a apropriação, por parte do estamento dominante, "que depois de 1820 se fará, desse legado, para que a *consciência possível* não se converta em *consciência real*" (p. 59), que configuraria "uma consciência histórica, estamental e virtualmente de classe". Este liberalismo, da *consciência possível*, "ficaria submerso e irrealizado, quando sua realização era a condição necessária para a superação do passado" (p. 53). A "transação" conclui-se em 1831: "fim de

(2) Resumidamente, o "liberalismo nacional" englobaria as várias manifestações nativistas do início da colonização, as reivindicações econômicas de colonos e produtores, insurreições de cunho emancipacionista, ações de mineradores e senhores-de-engenho, lutas republicanas etc. No caso das manifestações intelectuais nativistas, Faoro cita o padre Vieira, os jesuítas Nóbrega e Antonil e o poeta Gregório de Matos. Alfredo Bosi (*Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992) discorda, atribuindo ao poeta a locução do descontentamento da nobreza portuguesa decadente com o surto mercante na Bahia.

um ciclo [...], nos sucessivos malogros de um pensamento que não conseguiu se realizar, casando-se à prática" (p. 73).

A irrealização desse pensamento político é, a nosso ver, a resposta negativa que o autor dá à indagação que titula o livro. A alternativa seria buscar uma resposta positiva nas considerações de Faoro acerca dessa irrealização, mas trata-se de resposta de outra natureza, situada no campo de sua concepção filosófica. Na verdade, a resposta afirmativa — *existe* um pensamento político brasileiro — só é identificável como *potentia*, termo que não por acaso nos conectará com a discussão que faremos à frente. Diz Faoro: "O fato, entretanto, como prova o desenvolvimento do século XIX, é que o rumo do *elemento nacional*, embora transacionado, permaneceu vivo, apesar de não dominante. Ele atua, na prática, no cerne do pensamento político, com a irrealizada superação. Irrompe, no curso da história, nos dois séculos, na dobra de todas as crises de sistema e de governo. A conjectura de um veio inesgotado permanece, portanto, atual e inexplicada, truncando o desenvolvimento de um pensamento político nacional, dinamicamente autônomo e capaz de levar a um estágio pós-liberal" (p. 59, grifo no original).

Potentia, contudo, que carece de "condições objetivas" para realizar-se — e, portanto, por definição, não é pensamento político —, explicitando-se assim o peso daquele marco hegeliano-marxista em Faoro: "Uma interrogação: qual a consequência atual do elo perdido? Hoje, com a mudança no campo histórico, seria impossível recuperar o anacronismo. [...] A ausência de liberalismo, que expressava uma dinâmica dentro da realidade social e econômica, estagnou o movimento político, impedindo que, ao se desenvolver, abrigasse a emancipação, como *classe*, da indústria nacional, retirando-a da névoa estamental na qual se enredou. [...] O Estado seria outro, não o monstro patrimonial-estamental-autoritário que está vivo na realidade brasileira" (pp. 84-5).

A inexistência do pensamento político brasileiro — ou a irrealização do liberalismo — cobra alto preço, incluindo o sacrifício da ampliação da democracia e dos direitos sociais e individuais. Tal ausência fecha a "viagem redonda" que tem por início, meio e fim o monstro citado. É este fenômeno que resulta na proeminência da "modernização", pombalina ou industrialista, mas sempre imposta pelo

Estado, queimando etapas e desconhecendo e desvirtuando o que seria, deveria ser, o natural e autêntico desenvolvimento brasileiro — a "modernidade".

A concepção filosófica que sustenta esse pensamento ilumina-se no ensaio "A modernização nacional". Neste, modernização é tomada como o *tour de force* que tenta incorporar, pela ação do Estado, os paradigmas dos países mais avançados. Trata-se, numa palavra, de uma "enfermidade" que se dá pelo voluntarismo do estamento condutor em benefício dos setores dominantes, sem nunca alterar a estrutura econômica e social. Aqui ressurgem a fluidez dos contornos e conteúdos do conceito de estamento burocrático: os impulsos modernizadores sempre se fazem por um grupo que, em dado contexto, diverge da classe dirigente e forma um novo estamento que adquire poder no Estado. As mudanças, porém, serão controladas pela classe dirigente e aquele estamento, que é um novo segmento da elite, jamais se tornará classe dominante. Tal imprecisão fica patente na descrição das várias modernizações que teriam ocorrido no Brasil em quase dois séculos: ora o estamento é a corte, ora são as oligarquias, ora são os militares, ora outros, sem qualquer nitidez. As modernizações brasileiras, por fim, assim como o "pensamento político brasileiro", nasceram no absolutismo reformador do pombalismo: "Sobre essa pedra, que mal durou o tempo de um reinado, formou-se a base, nunca abalada, de todas as modernizações brasileiras" (p. 101).

Faoro contrapõe a essa tradição o conceito de modernidade, segundo ele de inspiração hegeliana. A nosso ver, contudo, ela só guarda do hegelianismo aquela idéia de plenitude futura do desenvolvimento econômico, social, político e ideológico. Em termos filosóficos, o conceito deita raízes no essencialismo a-histórico de origem pré-socrática, contra o qual, aliás, Hegel encetará a primeira grande ruptura do pensamento científico³.

A modernidade, diz Faoro, exige que o país *descubra* a "pista da lei natural do seu desenvolvimento": trata-se de uma atualização, de um devenir natural que compromete toda a sociedade e no qual as classes dirigentes atuam como coordenadoras e

(3) Ver Mitre, A., "Bases ontológicas da historiografia científica". *Síntese*, 29, Belo Horizonte, 1983.

organizadoras, não como condutoras. O Brasil nunca encontrou seu caminho, e o "elo perdido" com a "transação" da Independência sufocou uma "modernidade em maturação" (p. 101).

O esforço da modernização é inútil. Ele recobre o caminho natural da modernidade: os supostos êxitos daquela na verdade são desta, e viriam mesmo sem a modernização. A modernização só chega até onde a modernidade é possível, e esta se realiza sem comandos externos, como a planta, a qual o germe já contém de modo ideal — ela se realiza a partir do germe e não contra ele: "O desenvolvimento é uma realização. A progressão, que a modernização é capaz de fazer, é uma passagem de um para outro, enquanto o desenvolvimento é o aparecimento de algo adequado ou que o ser já comporta, que estava na essência do ser" (p. 112).

Nesses duzentos anos de projetos modernizadores, o Brasil vem incorrendo em "desvios patológicos". O país, prescreve Faoro, deve recuperar a modernidade, "*desvendar-lhe* o leito por onde ela corre" (p. 115, grifo nosso).

Cremos ver nessa postura de Faoro o peso da tradição essencialista que impregna grande parte do pensamento latino-americano desde o século XVIII, e que vincula-se à escolástica espanhola, de Francisco Suárez e Francisco de Vitória⁴. É com base nessa tradição que se anuncia recorrentemente a inautenticidade do passado, do pensamento precedente, já que o conhecimento no momento anterior está distante da verdade absoluta. Nessa concepção, o passado é alheio à nossa história natural, nossa vocação. Segundo Zea, a formação do pensamento latino-americano se dá sobre a idéia de que o curso legado pela colonização impediria os países da América hispânica de alcançar seu destino histórico. O passado colonial subsistiria, forçando o "desvio de rota", e seria preciso realizar a "emancipação mental", dado que a conquista da Independência teria representado tão-somente uma transferência de mando entre metrópole e colônias. Essa idéia contrariaria Hegel, que prega a negação dialética do passado e não sua extirpação como "enfermidade", uma vez que a realidade é mais forte que a imaginação.

Tal concepção remete ao Ser-Uno imutável e auto-suficiente dos pré-socráticos; e também à ruptura que Platão e Aristóteles processam entre Ser e Razão. A Razão é a "substância unificadora da realidade e nesse processo acabará conformando o ser das coisas (essências) segundo os princípios do pensamento lógico". Não há, nas coisas, o *erro* — os entes encerram a verdade. O erro poderá ocorrer na razão, que ordena e estrutura as coisas. "Em suma, a verdade não é constituída senão desvendada (*alethéia*)"⁵. A razão apenas capta o real universal.

Associadas ao essencialismo clássico saltam três idéias que nos aproximam bastante do pensamento de Faoro. A de *movimento*, que não é mais do que um desdobramento futuro e inexorável daquilo que o ser já possuía potencialmente. A de *teleologia*, que diz sobre um fim inarredável determinado exogenamente (no sentido de já estar dado, de já existir antes ou fora do ser, não no de interferência *no* ser) aos entes em seu desenvolvimento. E a de *tempo*, que não é senão o "espaço" pelo qual se dá a trajetória dos entes e que não lhes altera a essência, preservando-os imutáveis e universais.

Da conjugação dessas três idéias surge a negação da história. Se a natureza do homem é predeterminada e não se modifica no curso de sua ação sobre o mundo, então não há história, e não há o sujeito. Produz-se dessa forma uma cisão entre os conceitos de História e Razão. Se só existe uma Razão verdadeira, não é possível que haja avanços na busca da verdade numa época em relação a outra. Nada mais distante de Hegel. E nada mais próximo de Faoro, que, nessa esfera, se inscreve na linha de transmissão de tais idéias na América Latina.

Faoro não vê distância entre sua posição e a visão de Hegel. Mas nele razão e história estão dissociadas como no essencialismo clássico. A história é desvendada, não construída ou constituída, dado que abriga a verdade potencial. A razão não existe como ação política (sujeito histórico): cabe-lhe apenas descobrir a essência das coisas, o leito natural do país, não havendo portanto o sujeito histórico hegeliano-marxista. Na concepção de Faoro, a burguesia, como classe, *porta* o seu futuro e o da sociedade — em lugar de *o fazer*. Ele se realiza-

(4) Ver Mitre, op. cit., e Zea, L., *Dos etapas del pensamiento en hispanoamerica — Del romanticismo al positivismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

(5) Mitre, op. cit., pp. 14 e 15.

ria naturalmente não fossem as intervenções desviadas e bloqueadoras do Estado/estamento.

A visão a-histórica de Faoro sobre a razão, desprovendo-a de ação política, transfunde-se na sua pletora de condenações ao Estado-estamental-patrimonialista, noção que traduz, ao cabo, toda e qualquer força que se projete, de fora para dentro, ou de cima para baixo, sobre o mercado, o desenvolvimento das forças produtivas, a realização natural da essência do ser, o leito do desenvolvimento rumo à plenitude pós-liberal. Razão, assim, nesse sentido anti-hegeliano, é: o "absolutismo esclarecido", a "ciência dos tecnocratas", o "descompasso

entre pensamento e realidade" ou assincronia entre estrutura de governo e quadro econômico e social. Estado/estamento, por fim — e talvez por isso sua composição seja tão difícil de ser traçada no mundo real e na própria pena de Faoro —, abriga o conjunto de interveniências práticas e intelectuais externas ao ser auto-suficiente. O resultado é que a existência da ação política e do pensamento político passa a ser impossível.

Luiz Guilherme Piva é economista (UFJF), mestre em Ciência Política (UFMG) e doutorando em Ciência Política (USP), e coordenador geral do DESEP-CUT.