

**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 dias<sup>1</sup>. 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 colonial<sup>2</sup>. 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", pomalina 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 científico<sup>3</sup>.

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).

Creemos 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 Vitória<sup>4</sup>. 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.

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

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)"<sup>5</sup>. 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-

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

ria naturalmente não fossem as intervenções desviantes 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.