

PATRIMONIALISMO
NO BRASIL:
CORRUPÇÃO E
DESIGUALDADE

RUBENS GOYATÁ CAMPANTE

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	9
PREFÁCIO: CORRUPÇÃO & DESIGUALDADE PATRIMONIALISTA: a construção de um novo paradigma republicano democrático de interpretação do Brasil.....	13
<i>Juarez Rocha Guimarães</i>	
CAPÍTULO 1	
O CONTEXTO INTELECTUAL DE MAX WEBER.....	21
CAPÍTULO 2	
PATRIMONIALISMO NO BRASIL: política e instituições.....	69
CAPÍTULO 3	
PATRIMONIALISMO NO BRASIL: recepções e críticas.....	121
CAPÍTULO 4 – PATRIMONIALISMO NO BRASIL	
PATRIMONIALISMO NO BRASIL: corrupção e desigualdade.....	183
CONCLUSÃO.....	239
BIBLIOGRAFIA.....	241

APRESENTAÇÃO

O objetivo deste livro é estudar o conceito weberiano de patrimonialismo e a pertinência ou não de seu uso no Brasil, conectando-o às questões da corrupção, do privatismo e da desigualdade social.

Para estudar o conceito, tentamos, primeiro lugar, compreender sua gênese no pensamento do estudioso que o difundiu, Max Weber. E para essa compreensão a primeira providência foi analisar, panoramicamente, o contexto histórico e intelectual do pensamento de Max Weber. Não se tentou abarcar a obra e o contexto de Weber em toda sua plenitude, mas buscar, neles, elementos que ajudem a entender o papel cumprido pelo conceito de patrimonialismo, e, assim, ajudem a lidar melhor com ele ao usá-lo como chave de compreensão de realidades brasileiras. Depois, foi necessário compreender a trajetória do conceito de patrimonialismo no Brasil, suas diferentes interpretações, seus defensores, seus críticos, sua disseminação na cultura geral. Feito esse apanhado, procuraremos basear e defender nossa concepção sobre o patrimonialismo no Brasil.

A concepção é que o patrimonialismo é uma antítese da *res publica*. É uma noção que remete ao *conteúdo* do poder político – privado, no caso do patrimonialismo, ou público, no caso da república democrática. O que determina esse conteúdo público ou privado do poder político, pensado sempre em conexão com outras manifestações do poder (ideológicas, econômicas, culturais) é o contexto social em que ele brota. Nas situações de assimetria aguda entre indivíduos e grupos da sociedade não há como o poder político possuir esse sentido público – seu conteúdo será, irremediavelmente, privado e as portas da corrupção, devido a essa constituição assimétrica e privatista, estarão sempre escancaradas. Não só porque o poder de uns não encontrará limites no poder de outros, mas porque a mentalidade privatista, consequência do patrimonialismo e da desigualdade, erra ao não ver de forma equilibrada as dimensões coletiva e individual da vida humana, e julga, então, que a

corrupção se resume a um defeito puramente particular dos corruptos, especialmente daqueles situados no aparato do Estado.

Assim, a função do primeiro capítulo de nossa tese é apresentar uma panorâmica contextualizadora do pensamento weberiano, tentando situar e compreender melhor aquelas idéias e conceitos que seriam, mais tarde, instrumentalizados pela tradição das interpretações do Brasil, que não se resumem, é claro, à temática do patrimonialismo e de seus temas correlatos, mas nas quais estes têm lugar fundamental. .

No capítulo 2, analisaremos o argumento de autores como Raymundo Faoro, Simon Schwartzman e Fernando Uricoechea, que focaram sua atenção na questão do patrimonialismo estatal e da dinâmica da centralização/descentralização política que lhe é afim – na consideração desta última, lançaremos mão, também, dos argumentos de Victor Nunes Leal, Antônio Manuel Hespanha, Perry Anderson e José Murilo de Carvalho.

No capítulo 3, abordaremos a questão de como o conceito de patrimonialismo foi recepcionado por diversos autores e segmentos da inteligência brasileira, de diferentes tendências político-ideológicas. Analisaremos a obra de autores como Florestan Fernandes e Maria Sylvia de Carvalho Franco, que estudaram o patrimonialismo conectando-o à problemática de uma estruturação social classista ou estamental da sociedade brasileira e da articulação dessa estruturação com os padrões de modernização vivenciados por essa sociedade. Analisaremos, também, outra vertente de recepção do conceito de patrimonialismo, em cuja perspectiva a articulação societária do patrimonialismo é menos evidente, concentrando-se na questão do Estado patrimonial como o grande problema brasileiro. O pensador emblemático dessa vertente de recepção do conceito de patrimonialismo é Fernando Henrique Cardoso, cujo legado como teórico procuraremos, sucintamente, analisar. Por fim, neste capítulo, analisaremos as críticas que Jessé Souza faz ao conceito de patrimonialismo e procuraremos rebatê-las.

No capítulo 4, argumentaremos a favor da validade do uso do conceito de patrimonialismo para compreender a sociedade brasileira, em suas dimensões políticas, econômicas e ideológicas. Examinaremos a questão da corrupção, tão em voga na discussão política atual, à luz do conceito de patrimonialismo, conectando, ambos, à ideia de interesse público e procurando apontar alguns elementos psicossociais, oriundos de nossa formação, de nossa história, não de um imutável “caráter nacional”,

que corroboram, mesmo indiretamente, a desigualdade em uma das sociedades mais desiguais do mundo.

Uma breve conclusão tentará defender a utilidade dos argumentos apresentados neste trabalho.

Este livro nasceu da tese de doutorado em Sociologia Política, orientada pelo professor Juarez Guimarães e defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, perante uma banca composta pelos professores Fernando Filgueiras, Ignacio Godinho Delgado, Lea Souki e Leonardo Avritzer. Agradeço imensamente aos membros da banca as críticas e sugestões que permitiram aperfeiçoar o trabalho. E agradeço especialmente ao professor Juarez Guimarães pela orientação que funcionou como uma guia de lucidez, sensibilidade, paciência e inteligência a iluminar os difíceis caminhos da produção de conhecimento. Juarez Guimarães foi e é, não só para mim, mas para todos os que tiveram a fortuna de trabalhar com ele, um *orientador* no melhor e mais nobre sentido do termo.

Agradeço, também, aos colegas e amigos do Centro de Estudos Republicanos Brasileiros (CERBRAS). É um privilégio conviver e trocar experiências e conhecimentos com pessoas como Ana Paola Amorim, André Drummond, Adenilson de Souza, Estevão Cruz, Felipe Riccio, Hila Rodrigues, Leticia Godinho de Souza, Marcelo Sevaybricker Moreira, Márcio Nascimento, Priscila Martins Dionísio, Rafael Pacheco Mourão, Ronaldo Teodoro dos Santos, Wallace Oliveira e Venício Lima.

Agradeço também à minha família, meus irmãos Maria Teresa, Mauro Lucio e Ana Lucia, meu sobrinhos, cunhados, aos meus amigos de ontem, hoje e sempre, e agradeço especialmente a meus pais, Rubens (já na memória e no coração) e Yedda – mais que a vida, me deram exemplo de caráter.

Dedico esse esforço à coragem e ao amor de Mara, Helena e Dianna.

PREFÁCIO

CORRUPÇÃO & DESIGUALDADE PATRIMONIALISTA: a construção de um novo paradigma republicano democrático de interpretação do Brasil

Se a corrosão de uma cultura democrática precede a destruição das instituições democráticas de um país, então, a reconstrução dos fundamentos desta cultura é condição de uma refundação da democracia.

O livro “Patrimonialismo no Brasil: corrupção e desigualdade”, de Rubens Goyatá Campante, é, neste sentido, talvez a principal obra que se publica a respeito dos fundamentos da crise da democracia brasileira e seus horizontes de superação. Nascida de uma tese de doutoramento defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFMG, mas realmente já iniciada em um dissertação de Mestrado que comparava Raymundo Faoro e Oliveira Viana, ela veio sendo amadurecida, enriquecida, dialetizada no conflito dos argumentos, pensada e pesada nas suas razões, enfim, dramatizada na cena da crise.

Tal juízo sobre o valor desta obra, para que não seja confundido com uma apologia típica dos prefácios ou mera expressão de uma afinidade eletiva, precisa ser justificado.

Há, em primeiro lugar, uma questão de método. Alternativamente àqueles que estudam a política autonomizada dos valores e da cultura política que legitimam e imprimem sentido à disputa de poder e aos outros que empreendem uma interpretação dos conflitos de poder político em uma lógica própria culturalista, o desafio é sempre pensar a interação, a passagem em dupla direção, as sínteses construídas entre a formação e reprodução de poder e os sentidos subjetivamente atribuídos a ele. Estas interações, passagens e sínteses fazem-se através das linguagens políticas mobilizadas pelos sujeitos, individuais ou coletivos.

As tradições do pensamento político brasileiro que foram se adensando ao longo do século XX, de Euclides da Cunha e Manoel Bomfim a Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro, constituem por excelência esta grande arca semântica, de sentidos e valores, de diagnósticos e soluções, das linguagens políticas através das quais se trava

a luta pelo poder, por sua concentração ou sua democratização, no Brasil. É através delas que se formulam as narrativas da origem, condição e futuro do país. Toda análise da política brasileira que se coloca de fora destas linguagens políticas se exterioriza em relação mesmo aos próprios centros nevrálgicos da construção da legitimidade do poder. Até mesmo o cosmopolitismo e seu fenômeno mais persistente desde a segunda metade do século XX, o americanismo, esta imaginação de pensar o Brasil como uma Norte-américa falhada, têm que deitar raízes nas tradições do pensamento político brasileiro para alcançar eficácia política.

Constituído no pensamento político brasileiro, esta obra de Rubens Goyatá Campante se integra a ele. É seu próprio terreno argumentativo. E daí extrai o seu poder de convencimento.

Em segundo lugar, ele vai ao centro da disputa sobre os processos de legitimação do poder no Brasil contemporâneo ao reivindicar para si a paciente e exaustiva investigação sobre o conceito de patrimonialismo. Se o conceito de subdesenvolvimento e sua superação estava no centro da disputa de poder em 1964, se o conceito de populismo em sua relação com as tradições varguistas polarizou a formação das identidades partidárias na redemocratização após o regime militar, desde pelo menos 2005, quando da crise do primeiro governo Lula, o conceito de patrimonialismo (ou neopatrimonialismo) está no centro da legitimação da disputa de poder.

Em sua interpretação estritamente liberal, em sua instrumentalização em um sentido fortemente anti-estatal e apologista do ethos mercantil, ele está no centro de uma narrativa que passou a dramatizar a corrupção no centro da agenda política e a legitimar um processo vertiginoso de judicialização e incondicionamento da política. Em sua interpretação republicana e democrática, ele passou a identificar um impasse central de republicanização da experiência democrática brasileira após a Constituição de 1988.

A obra amadurecida de Rubens Goyatá traz o maior e melhor investimento feito na intelectualidade brasileira até agora sobre o conceito de patrimonialismo, seus usos e abusos, sua gênese e aventura.

Mas há uma terceira razão que justifica o juízo. Trata-se de um princípio crítico dialógico e democrático que a informa: toda obra de pensamento, assim como é a obra de Weber, assim como é a obra de Raymundo Faoro, contém em si aberturas de leitura e sentido. O que não se confunde com a arbitrariedade e uma celebração do

relativismo na interpretação. O antídoto contra a arbitrariedade e o relativismo está em aprofundar o sentido historicista de Pocock e o sentido contextualista de Skinner em uma história integral das relações entre os intelectuais e a formação do Estado na linha praxiológica do humanismo radical de Gramsci. É possível dizer de modo absoluto o que um pensamento não é. Mas o que ele é, o que ele pode vir a ser, depende da singularidade de sua inscrição na linguagem dos atores em disputa política na particularidade de cada contexto.

A extensa e artesanal narrativa da aventura do conceito de patrimonialismo entre nós que se faz neste livro, em sua ambição totalizadora e de longa história, é, de fato, um exercício dialógico democrático. É possível não ter razão e mesmo assim contribuir para uma polêmica. Quase sempre se tem apenas parte da razão, restando o desafio do equilíbrio na ponderação argumentativa. Quanto mais larga a generosidade no diálogo, maior o rigor. Quanto mais extenso o campo e a abertura da interlocução mais rica a síntese final.

Neste sentido, é possível falar em cinco estações nesta viagem que aqui se fez ao conceito de patrimonialismo.

A estação Weber

Em seu ensaio “Max Weber as economist and economic historian”, Stanley Engerman argumenta que uma retomada do interesse nos estudos históricos econômicos de Weber tem a ver com o crescente questionamento sobre as questões mais amplas, institucionais e culturais, que definem a longo prazo o crescimento econômico. Em particular, “the increased awareness of the great complexities in generating economic development in what used to be called the Third World, and the much broader range of changes required than formerly in the less developed nations”¹.

Como já se observou, na mesma linha de Stanley Engerman, no pensamento político brasileiro a ancoragem da obra de Weber foi menos na perscrutação das tensões dramáticas da Modernidade e mais voltadas para pensar a passagem de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna. Nestas macro construções comparativas típico-ideais, em geral, as tensões humanistas da obra de Weber foram aplainadas e muitas vezes se sucumbiu à tentativa de fazer caber a história rudemente em um enquadramento idealizado a priori.

¹ TURNER, Stephen (Edit.by) The Cambridge Companion to Weber. Cambridge University Press, 2000, p.271.

Com sua formação intelectual relacionada à leitura crítica da obra de Weber, Rubens Goyatá não cede a um weberianismo com w minúsculo, nem faz uma leitura apaziguadora de suas tensões. O diálogo com a obra de Weber é amplo, complexo, historicizado. O conceito de patrimonialismo é compreendido em sua gênese, em sua variação controlada de sentido na obra, em sua vasta e múltipla circunstância histórica. Este rigor e esta plasticidade lhe permitem, então, discernir analiticamente no conceito de patrimonialismo as dimensões do princípio de legitimação, das formas de organização do poder, de suas atribuições culturais.

Seria possível, assim, pensar com Weber para além de Weber e, se for preciso, no desenvolvimento do fio argumentativo, contra Weber? É o que se propõe a fazer Rubens Goyatá, leitor de Raymundo Faoro.

A estação Raymundo Faoro

Já Raymundo Faoro, no prefácio da segunda edição de “Os donos do poder” havia se distanciado de um espírito weberianismo, intuindo que um pensamento pode se expandir no rastro de outro, em seus caminhos e desvios, mas quase sempre fica em estado de minoridade se segue estritamente as pegadas do outro. Faoro fala inclusive em Rousseau, decerto Montesquieu, entre outros. Faoro, leitor de Weber e Rousseau?

Ora, se a obra de Weber pode ser pensada como uma sociologia crítica e compreensiva da dominação, Rousseau é um filósofo político realista – embora uma leitura canônica, vulgar mas canônica, diga o contrário – da liberdade. Como abrigar no pensamento, ao mesmo tempo, o liberal crítico mas resignado e o republicano democrático (mas ainda sem a mulher cidadã) denunciador de que “todos estão a ferros” mas que supõe saber um princípio para refundar a liberdade?

Raymundo Faoro é o caso clássico de um pensador cuja riqueza está em sua tensão criativa e até em sua ambigüidade e menos na ordem de uma estrita coerência de fundamentos filosóficos. Se a sociologia da dominação de Weber lhe inspira uma aguda crítica das realidades da dominação patrimonial e seu circuito fechado de poder, o seu ethos de liberdade de inspiração rousseauiana lhe aponta o caminho da soberania popular e da autonomia. Seria ele, um brasileiro “liberal socialista” como Norberto Bobbio, um liberal não liberista, um republicano não socialista? Sobretudo, um cívico, no sentido que lhe dá a tradição do republicanismo? Está decididamente no interstício de tradições e se identifica em trânsito?

Um dos grandes méritos de Rubens Goyatá está em não cindir a obra de Raymundo Faoro, nem resolver por ele a tensão inscrita em sua obra. O oposto do que fazem exatamente aqueles que lêem “Os donos do poder” como uma apologia do liberalismo, rente ao liberismo, em seu anti-estatismo e apologia dos valores do mercado. O que é uma arbitrariedade ou talvez mesmo uma instrumentalização. Sequer utilitarista Raymundo Faoro é! Quanto mais liberista!

Para se compreender um pensamento, é preciso por-se em seu próprio terreno: Rubens está na casa de Faoro. Nesta conversa que encetamos todos os dias com os mortos que em nós revivem, é preciso dar direito de voz própria ao autor. Para então, só então, dialogar e penetrar em seus silêncios, até contradizê-lo.

Há, de fato, como nos propõe Rubens Goyatá uma tensão analítico-normativa em Faoro, que tem no seu centro o próprio conceito de patrimonialismo. Este já não é mais weberiano sem deixar de sê-lo. O conceito de patrimonialismo em Faoro está em construção, abre-se a um grau de indeterminação. Está extremado em seu viés de organização da administração do poder, entendido como necessariamente centralizador e não submetido a uma mediação das forças centrífugas do poder do local, como em Weber.

É este princípio de uma certa indeterminação que faz a riqueza da leitura dos intérpretes de Faoro empreendida por Rubens Goyatá.

A estação dos intérpretes

O princípio orientador do modo como Rubens Goyatá lê o dissenso esclarecedor de interpretação da obra de Faoro é coerente com o seu próprio critério de investigação dessa obra. Isto é, seguindo uma pista de Dahrendorf, o dissenso entre aqueles que a interpretam extremando o seu liberalismo ou autonomizando o seu republicanismo, ou seja, lendo-a a partir dos “provimentos” (de modo economicista) ou dos “requerimentos” (em uma cultura dos direitos).

Este princípio muito alto de interpretação do dissenso permite a Rubens Goyatá até extrair dividendos teóricos daquele viés de interpretação liberista, do qual frontalmente discorda. A deriva “à direita” é uma navegação possível do conceito de patrimonialista em sua indeterminação. Não há que interditá-la ou negá-la, tomando um partido oposto. Há que compreendê-lo em seu erro, naquilo que força o texto de Faoro e naquilo que contribui para esclarecê-lo.

Por sua vez, o entendimento não analítico mas integrativo do conceito de

patrimonialismo permite a Rubens Goyatá um diálogo amplo com o pensamento político brasileiro, em seus desdobramentos de organização e de legitimação do poder (como em Marilena Chauí), em sua dinâmica societal (a dinâmica estamental inibindo uma configuração classista clássica, como em Florestan Fernandes) e cultural (as relações possíveis entre o personalismo e a impessoalidade das leis, como em Sérgio Buarque de Holanda). Através deste conceito rico de patrimonialismo, como um operador universal de entendimento, faz-se uma leitura crítica do dissenso das várias matrizes de interpretação do Brasil.

Por fim, um certo conhecimento da história brasileira, retoma o caminho do ensaio luminoso de Francisco Iglesias, quando da recepção da segunda edição de “Os donos do poder”. Se o conceito de patrimonialismo pretende ser um guia de leitura da história, ele próprio tem de se haver com um princípio forte de historicização, ganhar rigor com a singularidade histórica brasileira em suas várias épocas.

A estação da crise da democracia

A memória e principalmente a consciência deste dissenso sobre o conceito de patrimonialismo é fundamental para se compreender como a disputa em torno de seu sentido histórico foi ao centro da conjuntura política brasileira recente, mais claramente desde a crise do primeiro governo Lula. A narrativa que vincula patrimonialismo estritamente à corrupção e aos “políticos” e que indica um neopatrimonialismo, investido em um partido vindo da esquerda do espectro político, como uma reiteração e aprofundamento desta sina histórica, tornou-se a principal idéia força de legitimação de um processo forte de desestabilização da democracia brasileira, formando a base de uma nova jurisprudência que tem alimentado desde o julgamento do mal chamado “Mensalão” até a recente Operação Lava-Jato.

Se a controvérsia interpretativa ganhou ares de polêmica política programática e, a partir desta plataforma, alimentou discursos de ódio e de execração – em uma linguagem de criminalização irrestrita da política –, seria preciso visitar a sua gênese. Tomar partido nela, como tem feito o sociólogo Jessé de Souza, atribuindo a Faoro o verismo da instrumentalização de seu pensamento, seria apostar no mal entendido.

Pois o espectro de Faoro, como na peça de Shakespeare, não saiu de cena. As vozes do direito que reivindicam o princípio da legitimidade democrática do poder contra a sua judicialização, e os direitos do devido processo legal contra um regime de

exceção, falam a linguagem também de Faoro.

Ao pensar, então, o conceito de patrimonialismo como um processo de privatização do poder, assentado em sua distribuição assimétrica, opondo a ele o princípio democrático e o interesse público, Rubens Goyatá está reivindicando a integridade da obra de Faoro e de sua presença. Não o seu simulacro nem o seu espectro mas a integridade de sua práxis na democracia brasileira, na coerência plenamente conquistada de seu conceito. Pensar o patrimonialismo como fonte, ao mesmo tempo, de corrupção e da desigualdade porque tem o seu fundamento na gênese e reprodução de uma assimetria estrutural de poder.

Não há que se optar, pois, pela luta contra a desigualdade em detrimento da luta contra a corrupção nem trilhar um caminho de luta contra a corrupção que alimenta a desigualdade social estrutural e, por isso mesmo, só reproduz em escala ampliada a corrupção do poder.

A estação autoral

Há sempre entre o intelectual e sua obra uma dupla visitação, na qual se desfaz a distinção algo artificial entre o criador e a criatura.

Este livro publiciza, de modo inconfundível e definitivo, a figura intelectual de seu autor, que já trabalha na maturidade de seu pensamento em círculos acadêmicos e públicos. Inconfundível por que não apenas ninguém hoje no Brasil seria capaz de escrevê-lo – ele é fruto daquilo que já se chamou de a paciência do conceito, a sua lenta maturação no trabalho e de uma consciência – mas principalmente porque ninguém seria capaz de escrevê-lo assim. Definitivo não porque ele seja a palavra final: a aventura do conceito do patrimonialismo na inteligência e na cultura política brasileira continua. Definitivo no sentido em que grava no autor, como uma tatuagem, a peça de sua criação.

No princípio estava o seu fim e em seu fim estava o princípio, como disse uma vez o poeta. No céu da cultura brasileira, a conversa entre Raymundo Faoro e Rubens Goyatá continua...

**Juarez Rocha Guimarães – Professor de Ciência Política da UFMG
e organizador do livro “Raymundo Faoro e o Brasil”**

CAPÍTULO 1:

O CONTEXTO HISTÓRICO E

INTELECTUAL DE MAX WEBER

1.1: O RACIONALISMO DO OCIDENTE MODERNO

A obra de Max Weber evoluiu no sentido de trabalhar, especialmente em sua fase final, com três conceitos básicos: moderno, ocidental e racional. O Ocidente moderno teria sido marcado, segundo ele, por uma manifestação peculiar do racionalismo humano, de tipo técnico-formal, voltado ao domínio da natureza e ao autocontrole pessoal. Um racionalismo não exclusivo do Ocidente, mas que, neste, desenvolveu-se e predominou em dimensões não comparáveis às que ocorreram em outras culturas.

Weber enxergava a cultura ocidental como *realização* – não de uma finalidade metafísica mas de potencialidades humanas. Seu desenvolvimento não resultou de uma pré-determinação evolucionista, mas de contingências históricas. Apesar de terem tido conseqüências diversas em seus contextos e de terem se processado segundo dinâmicas próprias, tais desenvolvimentos macro-históricos (o judaísmo antigo, o pensamento lógico helênico, o cristianismo primitivo, a sistematização jurídica romana e canônica, o desenvolvimento político-militar das urbes medievais ocidentais, a ética econômica do puritanismo ascético) tiveram o substrato comum de incentivar duas características básicas e inter-relacionadas da modernidade ocidental: o universalismo e o racionalismo, ambos de caráter técnico-formal, ambos funcionando como esteios de visões de mundo cada vez menos particularistas e cada vez mais desencantadas e desnaturalizadas². Neste sentido, a cultura ocidental realizaria potencialidades inerentes ao ser humano, possuindo, assim, “significado e validade universais”³.

² Procuraremos explicar, mais adiante, o significado mais específico de desencantamento e desnaturalização para Weber.

³ Weber, Max. Ensayos sobre sociologia de las religiones, vol I. Madrid: Taurus, 1984, pg. 11.

A consideração weberiana a respeito do “significado e validade universais” da cultura ocidental deve ser pensada, segundo Renarde Freire Nobre, como uma questão de auto-representação, ou seja, como ponto de vista, como perspectiva à qual não podia escapar um pensador que se colocava, de forma explícita e consciente, como “filho da civilização ocidental”. Assim, o significado universal das ordens de racionalização técnico-formal do Ocidente moderno é a imagem de mundo, explicitada e consciente, que Weber usa como referência comparativa (ética e cognitiva) para se acercar de outras culturas: “o moderno Ocidente foi o estuário cultural a partir do qual – e somente a partir do qual – Weber pensou o espírito e a história”⁴.

Vale a pena, porém, salientar que para uma compreensão adequada da obra de Weber deve-se levar em conta que, se ele era, realmente, um “filho da cultura ocidental”, como se autodenominava, ele o era através de uma perspectiva fundamentalmente marcada por seu contexto histórico nacional. Talvez Weber tenha se dedicado com tanto afincamento a compreender o Ocidente e seu racionalismo justamente para compreender o lugar da Alemanha frente a essa grande tradição civilizacional. “Max Weber é profundamente alemão”, afirma Raymond Aron, “seu pensamento, para ser bem compreendido, deve ser visto no contexto da história intelectual alemã.”⁵ Sem deixar de ser profundamente alemão, contudo, Weber era, também, profundamente cosmopolita. Reinhard Bendix sintetiza:

“uma das realizações mais notáveis de Weber foi sua completa identificação com as questões da sociedade alemã, ao mesmo tempo em que transcendia as limitações dessas, vendo-as como incidentes em uma perspectiva universal”⁶

1.2: A ALEMANHA DE WEBER

A Alemanha em que Max Weber viveu, em fins do século XIX e início do século XX, era uma nação marcada pela mudança e modernização aceleradas, uma nação paradoxal: poderosa em termos econômicos e culturais, problemática em termos

⁴ Nobre, Renarde F. in Carvalho, Alonso Bezerra de, & Brandão, Carlos da Fonseca Brandão (orgs.). *Introdução à sociologia da Cultura: Max Weber e Norbert Elias*. São Paulo: Avercamp, 2005, pg. 21.

⁵ Aron, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pg. 862.

⁶ Bendix, Reinhard. *Max Weber: perfil intelectual*. Brasília, Ed. UNB, 1986, pg 37-38.

políticos, dividida não só em termos de classe, como outras nações, mas em termos culturais e religiosos⁷, unificada como nação somente em 1870.

Pouco mais de mil anos antes, por volta do ano 800 da era cristã, Carlos Magno havia construído um reino que pretendia ser o herdeiro da Roma Imperial. O Sacro Império Romano Germânico abrigava o que hoje são França, Bélgica, Holanda, Alemanha, Áustria, República Tcheca, Suíça, sul da Dinamarca, norte da Itália. Após a morte de Carlos Magno, o reino dividiu-se na fronteira linguística e cultural entre a parte ocidental, franco-latina, e a parte oriental, germânica. Cedo estabelecida, essa fronteira ocidental das terras germânicas solidificou-se historicamente, o mesmo não ocorrendo com a fronteira a leste, que confrontava os povos eslavos, bem mais fluida e incerta.

Conrado I, coroado em 911, é considerado o primeiro monarca do Império alemão, uma monarquia *sui generis*, eletiva, isto é, o soberano não era hereditário, mas escolhido pela alta nobreza de senhores feudais, e itinerante, ou seja, desprovida de uma capital⁸. Era, portanto, uma *entidade política descentralizada*, em que o poder do Imperador sempre foi, no mínimo, relativo. A descentralização marcou toda a trajetória do chamado 1º Reich (primeiro Império) alemão. Ele durou, formalmente, até 1806, passou por várias mudanças, mas nenhuma teve o condão de modificar a força que os mandatários de uma miríade de entidades políticas (principados, ducados, condados, bispados, arcebispados, protetorados, burgos independentes, ligas urbanas) exibiam, em conjunto, frente ao governante central⁹. Esse dado fundamental da história germânica, a frouxidão política de sua nação, deixou marca funda na psicologia social dos alemães, inclusive na época de Weber.

Ainda mais que, no século XVI, um terremoto cultural, social, político e econômico atingiria a Europa e a cristandade, e teria nas terras germânicas seu epicentro

⁷ Não só, no âmbito do cristianismo, entre protestantes e católicos, mas entre o próprio cristianismo como um todo e as tradições pagãs, nunca plenamente aniquiladas nas terras germânicas. O historiador norte americano Koppel Pinson lembra, nesse sentido, que, para os nazistas, o grande herói nacional não era propriamente Carlos Magno mas o líder guerreiro saxão e pagão Widukind, que Magno derrotou, impondo a seu povo o cristianismo. Pinson, Koppel. *Modern Germany: its history and civilization*. MacMillian Company, Nova Iorque: 1954, pg. 04.

⁸ A Corte itinerante da época de Carlos Magno era, segundo Weber, a forma política mais adequada a uma economia rural, não monetária, que dificultava sobremaneira o recolhimento fiscal: sem exército, sem burocracia assalariada, impostos, cidades ou comércio interlocal (Weber, Max. *Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, Londres, 1998, Verso, pg. 409). Assim, os príncipes e latifundiários “bancavam” a monarquia recebendo e sustentando, em suas terras e regiões, por certo tempo, o Imperador e sua Corte, até que estes se mudassem para “se hospedar” com outros nobres.

⁹ Antes de 1800, lembra Koppel Pinson, o mapa da Alemanha mostrava 1789 poderes soberanos independentes. (Pinson, 1954: 05)

e seu palco de conflitos sangrentos: o surgimento do protestantismo. Iniciado por Lutero, em 1517, e tomando, a partir daí, inúmeras formas, com diversos líderes, o reformismo protestante suscitou um longo embate com o catolicismo que dividiu ainda mais a Alemanha. Conflito particularmente sangrento oriundo dessa cisão foi a Guerra dos 30 anos, em que a Alemanha, entre 1618 e 1648, foi palco da intervenção de diversas potências estrangeiras (França, Espanha, Holanda, Dinamarca, Suécia, Noruega). Um evento absolutamente trágico para a nação, que perdeu territórios e metade de sua população, principalmente devido à fome e às privações. A Paz de Vestfália, que selou o fim da guerra, determinou, para pacificar a Alemanha, uma curiosa “liberdade religiosa”, a liberdade dos de cima: cada príncipe ou mandatário local podia escolher sua religião - os súditos, a princípio, deveriam seguir a religião de seu Senhor, a não ser que este expressamente concedesse a tolerância religiosa.

No século seguinte, os povos teutões seguiam divididos, polarizados agora entre duas potências regionais: Áustria e Prússia. A primeira, católica, jesuíta e barroca, expandira-se para o sul e o leste, dominando os húngaros e povos balcânicos, e entrando em choque com os turcos muçulmanos, só derrotados após séculos de disputas. A segunda, protestante e militarizada, formou-se a partir do domínio dos soberanos Hohenzollers na região de Berlim. Definiu-se historicamente no contato com os povos eslavos, poloneses especialmente, numa fronteira política, militar, linguística e cultural fluida e errática. Muito importante na formação prussiana foi a ordem religiosa dos Cavaleiros Teutônicos, surgida na época das cruzadas, cujos códigos de conduta, marcados por disciplina e obediência rígidas, foram, mais tarde, referência para um poderoso exército. Áustria e Prússia tiveram, neste século XVIII, governantes adeptos do chamado “despotismo esclarecido”, iluministas, fiadores de uma modernização que, se foi certamente elitista e limitada, não deixou de ser efetiva.

Invadido por Napoleão, o velho e bambo Império sucumbiu oficialmente em 1806, e não ressurgiu imediatamente após a derrota do general francês, em 1814. A unificação, no século XIX, era um horizonte possível para os 39 territórios alemães separados instituídos pelo Congresso de Viena, em 1817. O desenvolvimento econômico e o nacionalismo alemão, estimulado pela reação à presença das tropas napoleônicas no país, demandavam a união. Ela esbarrava, contudo, na interferência política de Inglaterra e França, temerosas, sempre, da potência de uma Alemanha realmente unificada, e, principalmente, na questão de qual modelo de unificação encaminhar: com ou sem a

Áustria? Esta, além de intransigentemente católica, trazia consigo um império que era uma colcha de retalhos de povos e nações não germânicos. As insurreições populares de 1848 assustaram as elites alemãs e motivaram, como concessão destas, a eleição de um Parlamento imperial unificado, mas foram, ao fim, reprimidas, o Parlamento dissolvido, e as antigas tendências centrífugas retornaram.

O passo final para a unificação deu-se, então, com a subida ao poder do primeiro ministro prussiano Otto von Bismarck, em 1862. Bismarck acabou de consolidar a união interna alemã criando inimigos externos: conduziu, a ferro e força, contra a autorização do Parlamento, três guerras, todas vitoriosas: contra a Dinamarca, em 1864, contra a velha rival germânica Áustria, em 1866, e finalmente, contra o inimigo mais poderoso, a França, em 1870, conflito que elevou o nacionalismo germânico ao extremo e fez com que a poderosa e católica Baviera, ao sul, finalmente aderisse ao futuro Estado alemão. A vitória sobre a França foi tão importante que Guilherme I, príncipe prussiano, e agora primeiro imperador do II Reich alemão, foi coroado não em Berlim, jovem capital prussiana que seria, doravante, capital alemã, mas no Palácio de Versalhes, símbolo das glórias da alta cultura francesa. Era como se os alemães dissessem que o velho Império de Carlos Magno sempre fora, na verdade, alemão, ao invés de latino ou francês.

O fim do século XVIII e início do século XIX testemunharam o auge da glória cultural germânica, da tradição humanista clássica, universal, sob uma nação de unidade política frouxa. Cerca de 100 anos depois, em 1900, a Alemanha estava unificada, embora sem a Áustria, e era uma nação poderosa, que havia passado de agrária a industrial e de cosmopolita a fortemente nacionalista, sob a batuta prussiana, não mais austríaca. Malgrado todo empoderamento e modernização – ou talvez até, em certa parte, por causa deles – permaneceu, garante Koppel Pinson, a ideia de *Zerrissenheit* (dilaceramento, divisão), “que exerceu profunda e quase mística influência não só na literatura mas no pensamento social e político dos alemães”¹⁰

A Alemanha em que Weber viveu, em fins do século XIX e início do século XX, era, assim, uma nação marcada pela mudança e pelo processo acelerado de modernização, que reforçavam tal ideia de divisão e dilaceramento. Tinha de lidar com as inquietações e os conflitos sociais gerados por um rápido processo de urbanização e

¹⁰ Pinson, 1954:03.

industrialização que deu origem à convivência, durante algum tempo, de elementos sócio-econômicos modernos e de um esquema político-institucional arcaico e autoritário. A Alemanha, nessa época, estava a partejar, com uma mistura de desejo, dor e apreensão, sua modernidade, e estava - especialmente sua intelectualidade - a analisar tal modernidade de forma exaustiva e angustiada, sob a luz da rica tradição cultural que sua sociedade havia forjado antes mesmo que se constituísse em estado-nação. Esse estado de espírito está plenamente refletido no posicionamento e nas questões weberianas.

Segundo Fritz Ringer, em “O declínio dos mandarins alemães”, essa tradição intelectual fez os estados alemães liderarem, em relação ao resto da Europa, a criação de um sistema moderno de pesquisa e educação popular e superior¹¹. Criou, também, uma camada de letrados, uma classe média alta instruída, que iria vivenciar o processo de mudança e modernização acelerado a partir da unificação, em 1870, como um perigo potencial a uma ordem social na qual o valor máximo, cujos guardiães eram eles, seria a excelência cultural.

Essa elite intelectual, que Ringer apelida de “mandarins”, em referência ao retrato traçado por Weber dos literatos do tradicional império chinês, era uma camada culta, que, como os vetustos *literatti* chineses, orgulhava-se de sua formação intelectual humanista à antiga, refinada, universal, não-especializada, não utilitária. Tal formação faria deles, mais que intelectuais, seres humanos completos, porque cultivados tanto no sentido cognitivo quanto moral, que se consideravam (e eram por muitos considerados) os *Träggers*, - vigas mestras, suportes, condutores, mantenedores – da cultura e do espírito alemães. Sua relação com a tradição europeia ocidental, mais especificamente anglo-francesa, era ambígua: admiravam o desenvolvimento econômico e político dessas nações, mas também criticavam o que consideravam um excesso de materialismo e utilitarismo dessas sociedades.

Como afirma Ringer, o pensamento ilustrado alemão do século XIX não era propriamente anti-iluminista, mas anti-utilitarista, desconfiava do conhecimento para fins “meramente” práticos, embora não fosse simplesmente “contra” a técnica¹². O seu ideal de *Bildung*, de formação cultural, via o conhecimento como algo valioso por

¹¹ Ringer, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo: Edusp, 2000.

¹² E na verdade, a Alemanha, no século XIX, conheceu um progresso espetacular na técnica e nas ciências naturais – matemática, física, biologia, medicina – mas isso não significou uma aceitação predominante de filosofias de vida naturalísticas ou positivistas.

si mesmo, na medida em que enxergava toda a personalidade envolvida no processo cognitivo/educativo, visto como um real crescimento interior¹³. Além disso, desde Kant e Hegel, as ideias políticas não tinham, na Alemanha, o mesmo teor de desconfiança frente ao Estado como inimigo das liberdades pessoais que tinham na Inglaterra – assim, no século XIX, o liberalismo mais puramente *laissez-faire* teve pouquíssima influência em terras germânicas. A avaliação, portanto, da tradição europeia ocidental era que esta constituía uma mistura de progresso técnico e decadência espiritual, enquanto os países eslavos do leste, mais especificamente a Rússia, eram identificados com o atraso político-econômico, mas com certa profundidade e pureza culturais – no meio, entre essas duas opções, em termos geográficos e civilizacionais, a Alemanha.¹⁴

Ringer descreve esses “mandarins alemães” como uma “burguesia” de extração particular, cujo “capital” não é tanto o dinheiro, mas o saber. Ele cita Karl Mannheim, que apontava a dupla raiz social da burguesia moderna, a de donos do capital e de donos do saber, e ressalta a importância dessa distinção para a compreensão dos ataques teóricos por parte dessa espécie de “burguesia do saber” ao que se chamou, no século XX, de “sociedade de massa”. Na Alemanha, essa burguesia do saber formou-se e consolidou-se antes daquela do capital, e o sinal da posição privilegiada que ostentou até o início do século XX está no fato de que o campo de reflexão e discussão sociocultural e o vocabulário da teoria política alemães foram, em boa medida e durante um bom tempo, pautados pela terminologia idealista que refletia os interesses e a problemática específicos dessa *Bildungsburgertum*, “burguesia da formação”. Ela não criou propriamente uma teoria particular, mas um conjunto de “atitudes”, consubstanciadas num leque de referências semânticas de cunho idealista que dominou a reflexão sócio-política alemã até pouco depois da I Guerra:

¹³A noção de *Bildung* – construção, formação, organização – expressa, segundo Ringer, a ideia de que todo tipo de educação, virtuosismo, refinamento num homem não era considerado cultura, a menos que desenvolvesse a “prefiguração interna” da “perfeição subjetiva” de sua alma. Era, portanto, uma noção de educação num sentido amplo, existencial, que não negava o pragmatismo, mas pretendia ir muito além dele.

¹⁴ Como afirma Sven Eliaeson, “O fato de a Alemanha ter se definido como ‘o outro’, outro em relação à França na política e outro em relação à Inglaterra com respeito ao papel econômico do Estado (...) levou a uma situação na qual as próprias peculiaridades políticas da Alemanha vieram a ter uma complexa significância cultural e valorativa, que tomou forma na ideia de que a Alemanha tinha uma missão cultural especial. Ideia vaga mas insidiosa. A missão cultural da Alemanha na história mundial era a de ser a defensora de ideais culturais singulares ameaçados pela barbárie russa, por um lado, e pelo individualismo egoísta e utilitarista anglo-saxão e o racionalismo francês, por outro”. (Eliaeson, Sven *in* Turner, Stephen P. (org.). *The Cambridge companion to Weber*. Cambridge University Press: 2000, pg. 138) (tradução minha).

“a situação global dos mandarins criou determinadas preocupações básicas. Estas se formaram no que Karl Mannheim chama de nível pré-teórico. Eram atitudes e não teorias; e manifestavam-se num conjunto de hábitos mentais e preferências semânticas. (...) a linguagem dos mandarins estabeleceu os parâmetros da discussão política para todo o século XIX (...) a qualidade distintiva do pensamento social e político da Alemanha depois de 1800 não se deveu tanto a essa ou àquela doutrina específica, e sim ao tom geral (...) o elemento comum (...) foi um modo ‘idealista’ e ‘apolítico’ de abordar o assunto”¹⁵.

Originalmente, no final do século XVIII e início do XIX, o peculiar liberalismo dessa burguesia do saber não nutria simpatias nem pelos aristocratas rurais, nem pelos trabalhadores urbanos ou rurais, nem pela incipiente burguesia propriamente dita, do capital. Entretanto, havia, no contexto da época, conotações progressistas no “ideal do Estado legal e cultural” proposto pelos letrados - propugnavam um Estado legal, abstrato e racional, que se colocasse acima dos interesses de grupos e indivíduos - inclusive do príncipe, com sua tendência a caprichos arbitrários. A distinção entre as esferas pública e privada é proposta e valorizada, e os letrados tornam-se defensores das liberdades e dos direitos civis particulares e, nesse sentido, lutam pela causa de todos os seus compatriotas. O que não significa que defendam a ampliação de direitos puramente políticos ou a participação popular no governo”¹⁶.

Na ideologia dos letrados, a justificação do Estado repousaria, além da legalidade constitucional, em seu conteúdo cultural. A legitimidade estatal derivaria não do direito divino, expressão da vontade do príncipe, nem dos interesses dos súditos, contaminados pelo utilitarismo materialista vulgar, mas dos serviços prestados à vida intelectual e espiritual da nação. Tal Estado deveria, então, respeitar os direitos civis e a liberdade cultural, de ensino e de expressão.

Foi a partir dessa posição e dessa herança social e intelectual que os intelectuais alemães lidaram, nas últimas décadas do século XIX, com o advento da era industrialização e urbanização aceleradas. A modernidade, com seus elementos de impessoalidade, de especialização técnica e funcional, de materialismo cruamente utilitário – tanto dos capitalistas quanto dos trabalhadores -, com suas concessões ao gosto cultural das “massas” parecia algo embrutecido, “sem alma”, a esses eruditos, era sentida como uma ameaça não só à sua preeminência social, mas aos valores existenciais

¹⁵ Ringer, 2000: 122/123.

¹⁶Ringer, 2000: 26.

que a cultura alemã desenvolvera. Deploravam completamente, então, as consequências culturais da modernização. Alguns desses intelectuais, porém, tinham a clara percepção de que, mesmo com tais elementos aflitivos, a modernidade era não só inevitável, mas, também, um meio essencial pelo qual a nação alemã poderia se fortalecer para defender essa cultura e esse espírito tão caros, frente à ameaça representada por outros povos.

Max Weber é situado por Ringer entre esse último grupo, menos numeroso, segundo ele, porém mais sofisticado. Entendiam que somente uma acomodação parcial às necessidades e condições modernas daria aos intelectuais clássicos e aos valores que portavam a possibilidade de manter certa influência. Daí o apelido que Ringer lhes dá: “acomodacionistas”. Politicamente, eram favoráveis a reformas parciais na estrutura burocrática e autoritária do Império, que permitisse alguma incorporação social das massas e, assim, as afastasse da influência radical e internacionalista dos movimentos marxistas. Entretanto, mesmo com essa posição mais aberta e conciliadora, o pessimismo e a apreensão com o futuro da sociedade moderna mantinham-se. Os modernistas/acomodacionistas não conseguiram, segundo Ringer, criticar ou sair dos pressupostos políticos da ideologia mandarim: o modelo tradicional do Estado legal e cultural e o ideal de política acima de interesses classistas, visando, a todo custo, a harmonia social e a grandeza alemã.

Também era “acomodacionista” a sociologia alemã da época, “filha legítima do modernismo mandarim”¹⁷, declara Ringer, cuja visão cética a respeito das condições sociais e culturais modernas não fez com que tirasse conclusões reacionárias.

“A resignação foi um sentimento típico de toda a teoria social acomodacionista. Os modernistas propuseram-se (...) aceitar que algumas facetas da vida moderna são inevitáveis ou mesmo indesejáveis, procurando ao mesmo tempo abrandar seus aspectos mais acidentais e menos toleráveis. Essa atitude levou-os a manter (...) um ideal heróico de clareza racional perante a tragédia”.¹⁸

¹⁷Ringer, 2000: 159.

¹⁸ Ringer, 2000: 159. Gabriel Cohn, em uma das obras mais importantes já escritas no Brasil a respeito de Weber, “Crítica e resignação”, afirma justamente que a resignação era um elemento central da perspectiva intelectual weberiana. Comparando tal perspectiva à de Marx, ele afirma que ambas partem de uma profunda análise crítica da modernidade capitalista, com a diferença fundamental de que, em Weber, tal análise desemboca numa postura de resignação e, em Marx, numa postura revolucionária. (Cohn, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979). Já Ringer afirma que, ao colocar o racionalismo formal e a condução burocrática da vida como as questões cruciais do mundo moderno, sendo o capitalismo parte dessa problemática e não, como em Marx, a causa dela, Weber desviou a atenção das injustiças veiculadas pelo capitalismo em si.

E poucos expoentes dessa burguesia intelectual combinaram de forma tão intensa o pessimismo cultural em relação à modernidade com a aceitação inequívoca de suas conseqüências como Ferdinand Tönnies, considerado um dos “pais” da sociologia moderna. A divisão estabelecida por Tönnies entre comunidade e sociedade teve impacto profundo na época. Comunidade e sociedade representavam duas formas básicas e distintas de vontade, de direito, de associação e de pensamento. Na comunidade, prevalecia a *Wesenwille* (*Wesen* = essência, natureza, *Wille* = vontade), ou seja, a vontade essencial, natural, que abrange os instintos irrefletidos, mas é mais que isso: é um tipo de *impulso que mobiliza toda a personalidade do indivíduo e seus valores e objetivos fundamentais*. Já na sociedade, prevalece a *Kürwille* (*Küren* = escolher), o que remete a uma vontade arbitrária, a um ato calculado, de base puramente mental, para o qual a personalidade em si do indivíduo, assim como seus valores, não precisam ser levados em consideração - a vontade escolhida, racional é, portanto, relativamente impessoal, tende à neutralidade em termos morais e emocionais. Para Tönnies, entidades comunais, nas quais prevalecia a vontade natural, eram as famílias, os grupos de amizade, as pequenas aldeias, as guildas, as associações religiosas; já as modernas associações de negócio, de trocas comerciais, eram tipicamente societárias, nelas prevalecia a vontade racional.

Há uma clara semelhança entre tal esquema e a distinção weberiana entre o racionalismo dos fins, preocupado com os valores (correspondente à vontade natural/essencial de Tönnies) e o racionalismo dos meios, atinente à técnica (correspondente à vontade escolhida/ racional). Na antítese estabelecida por Tönnies entre vontade natural e vontade racional Ringer viu, implícita, “a distinção mandarim entre conhecimento enquanto sabedoria e conhecimento enquanto ‘mera técnica’”¹⁹. Mas nem Tönnies nem Weber desdenhavam do conhecimento técnico, embora tivessem grandes preocupações em relação a um futuro em que apenas o racionalismo técnico predominasse.

Contudo, o ambiente social da Alemanha guilhermina sob o qual Weber formou sua visão de mundo não era composto apenas pela tradição clássica-humanista tão bem exposta por Ringer, mas também por um *ethos* militarista que espraiavam elementos de rigidez e autoritarismo por toda a sociedade. Norbert Elias, em “Os alemães”, analisa essa mentalidade do “*ethos* guerreiro aburguesado da sociedade

¹⁹Ringer, 2000: 161.

guilhermina”, em termos de um *habitus*²⁰, ou seja, de um conjunto de características e predisposições sociais específicas, construídas em relação direta com o processo de formação do Estado. Muito já se falou, argumenta Elias, que, no caso alemão, a característica fundamental desse processo foi seu atraso em relação aos padrões de outros estados europeus – mas pouca atenção foi dada às conseqüências que este atrasado, tumultuado e descontínuo processo histórico de formação do Estado alemão suscitou no *habitus* nacional:

“A fragilidade estrutural do Estado alemão, a qual tentava constantemente as tropas estrangeiras de países vizinhos a invadir seu território, produziu uma reação entre os alemães que levou a conduta militar e as ações bélicas a serem altamente respeitadas e, com frequência, idealizadas. É extremamente típico que um Estado regional alemão relativamente jovem, cuja casa reinante chegara ao poder através de uma série de guerras arriscadas, mas, no final, bem sucedidas, se tornasse o porta-estandarte da reorganização militar da Alemanha que colocaria o país em pé de igualdade com o resto da Europa”²¹.

Elias referia-se, obviamente, à Prússia, cuja aristocracia latifundiária forneceria grande parte do oficialato das forças armadas alemãs. O código de honra aristocrático e militarista dessa camada influenciou de forma decisiva toda a sociedade alemã da época guilhermina. Segundo ele, em outras sociedades européias, nas quais o processo de centralização estatal foi mais antigo, desenvolveram-se centros sociais irradiadores de padrões de comportamento, as sociedades das cortes reais, as “boas sociedades”, que tinham uma função integradora para toda a sociedade nacional através de uma lógica de articulação social do tipo “centro-periferia”, em que a periferia social mantinha uma relação ambígua com o centro, hostilizando-o, até certo ponto, mas, ao mesmo tempo absorvendo e copiando seus modelos socioculturais. No caso da Alemanha, com seu acidentado processo de unificação política – com seu território cumprindo, inclusive, por muito tempo, o triste e sangrento papel de arena de guerra da Europa – desenvolveram-se inúmeras sociedades de corte, inúmeras “boas sociedades” locais, e as funções sociais integradoras ficaram a cargo de instituições como o exército

²⁰ Elias usou esse termo, bem antes de ele ser popularizado por Pierre Bourdieu, para denotar um saber social incorporado. “O conceito não é, de forma alguma, essencialista, de fato, é usado em grande parte para superar os problemas da antiga noção de ‘caráter nacional’ como algo fixo e estático (...) o *habitus* muda com o tempo precisamente porque as fortunas e experiências de uma nação (ou de seus agrupamentos constituintes) continuam mudando e acumulando-se. O conceito de *habitus* implica um equilíbrio entre continuidade e mudança”. (Elias, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, pg. 09).

²¹ Elias, 1997: 20.

e as confrarias estudantis duelistas, nas quais prevalecia o código de honra dos guerreiros, traduzido “na obrigação de arriscar a vida em duelo para provar que se é digno de pertencer à elite social, àquela que possui ‘honra’”²².

A instituição do duelo não se restringiu às terras germânicas, foi um hábito espalhado por toda a Europa - através dele, os aristocratas afirmavam seu acesso privilegiado à resolução privada e violenta (extralegal e até mesmo ilegal), de “questões de honra”. Mas na Alemanha, assegura Elias, ela perdurou mais e teve impactos mais profundos na vida social. Pode soar estranho, atualmente, que o estilo militarista das associações duelistas estudantis tivesse tanta importância social, mas Elias garante que assim o foi:

“Com a aceitação em uma das renomadas confrarias estudantis, um jovem ganhava acesso ao *establishment* (...). A filiação (...) identificava-o em todo o Império (Reich) como um de ‘nós’, para os membros das várias instituições locais, alguém cujos sentimentos e condutas eram fiéis a um código específico e característico das classes altas alemãs da época. Esse era o fator decisivo. A absorção de um código específico de conduta e sentimento que, apesar das variações locais abrangia por igual (...) todos os ramos da boa sociedade no período entre 1871 e 1918 era uma das principais funções das confrarias estudantis duelistas. Em conjunto com o código afim (...) em que os oficiais eram treinados, o código comum dessas confrarias contribuiu, em grande medida, para a padronização do comportamento e dos sentimentos das classes altas alemãs, os quais, no *Kaizerzeit*²³, ainda estavam longe de ser uniformes”²⁴.

E tal código penetrava inclusive nas relações sociais entre diferentes camadas, como aquelas entre patrões e empregados. Elias lembra que rudeza e severidade dos patrões com relação aos subordinados é algo comum em diversas sociedades. É menos comum, entretanto, que membros de grupos mais poderosos não só se comportam de tal forma, mas *apresentem isso como atitude ideal, como algo a ser apreciado*. Essa idealização da rudeza, esse culto da severidade, podem ser encontrados na literatura e em declarações de setores da burguesia guilhermina”²⁵. Assim, palavras e expressões de ressonância militar como “disciplina”, “honra”, “vontade de ferro” tinham amplo uso em uma sociedade na qual

“ser fraco, ou até mostrar apenas uma fraqueza é (...) algo terrível. A lembrança dos anos de fraqueza ainda assedia a classe média da época -

²² Elias, 1997: 57.

²³ *Kaizerzeit* = tempo do Kaiser, ou seja, a Alemanha de fins do século XIX e início do XX.

²⁴ Elias, 1997: 56.

²⁵ Elias, 1997: 188.

e, assim, em certa medida, exige que se exagere ao máximo a atitude oposta. Por toda a parte se encontram provas disso em documentos da época. A Alemanha era fraca; agora é forte e devemos fazer tudo que estiver ao nosso alcance para nos tornarmos ainda mais fortes tanto militar quanto economicamente (...) No vocabulário da época, destacaram-se expressões que estigmatizaram a simpatia por outrem. Sentimentos humanos podiam ser simplesmente rejeitados como perniciosos, ao serem definidos como ‘sentimentalismo piegas’. Onde predominasse a ‘vontade de ferro’, eram encorajados o ‘brio’ e o ‘comportamento decidido’ ao passo que a ‘sentimentalidade deslocada’ era tida por inconveniente. Até a moralidade era suspeita. Os argumentos baseados na moralidade eram rejeitados com argumentos do tipo ‘fazer sermão’ e ‘pedantismo moral’²⁶.

A aspereza desse padrão militarista e patriarcal, combinada com a formação que a tradição cultural clássica oferecia aos membros da burguesia, conformava um tipo de personalidade que combinava rigidez e educação. Assim, o tipo humano ideal era aquele que estivesse apto a enfrentar a dura realidade da vida, entendida como eterna luta:

“Uma pessoa dura e polida. Essa imagem de pessoas está intimamente ligada a uma imagem específica da sociedade. A vida adulta é uma guerra constante de todos contra todos. Tem de ser um sujeito durão para levar a melhor nessa luta. O *ethos* do guerreiro indômito (...) numa versão aburguesada”²⁷.

E esse “aburguesamento” do *ethos* guerreiro não era, propriamente, a julgar pelas considerações de Elias, e também de Ringer, o de uma burguesia do capital, mas de uma burguesia do saber, da *Bildungsburgertum* alemã, para a qual a qualificação educacional, especialmente o diploma superior, era crucial. Discorrendo sobre a estratificação social alemã da época, não apenas a partir de pontos de vista objetivos, como em termos de classes econômicas, mas também subjetivos, de como as pessoas se viam, de como, nos termos de Elias, os grupos sociais faziam a distinção entre “nós” e “eles”, ele comenta:

“Quando se examina o modo como as pessoas dessa sociedade classificavam os diferentes estratos sociais, torna-se evidente que os empresários e grupos afins, como os grandes comerciantes ou banqueiros, certamente não ocupavam as posições mais elevadas. Os altos funcionários da administração civil e as altas patentes militares tinham definitivamente um *status* social superior aos dos mais ricos comerciantes. E até um relativamente próspero diplomado universitário, como um advogado ou um médico, ocupava um status social mais

²⁶ Elias, 1997: 189.

²⁷ Elias, 1997: 107.

elevado do que talvez um industrial ou comerciante muito mais rico, sem curso superior.”²⁸

Depreende-se, daí, que as reiteradas considerações weberianas a respeito do caráter trágico da vida moderna desencantada, da luta incessante entre valores, de uma ética heroica e resignada de resistência pessoal frente à decadência cultural da modernidade, ele não as retirou do nada, ou da influência de tal ou qual pensador específico, mas sim daquela influência mais difusa que Elias denomina como um *habitus* nacional específico, que, se não domina e determina por completo alguém com uma personalidade e uma inteligência crítica poderosa como Weber, nem por isso deixa de legar sua influência. Convém lembrar que, além da formação cultural clássica esmerada, Weber participou, na faculdade, das confrarias duelistas estudantis²⁹, serviu ao exército e “orgulhava-se de ser um oficial prussiano”, garantem Gerth e Mills³⁰. Na Guerra de 1914-1918, no posto de capitão, Weber trabalhou, do início da guerra até o final de 1915, na organização e administração de nove hospitais militares na área de Heidelberg. Viu a carnificina da guerra, viu a Alemanha ser derrotada e humilhada nas negociações de paz, perdeu, nos combates, um irmão e um cunhado, marido de sua irmã mais nova, a qual, logo depois, suicidou-se³¹. No início do conflito, contudo, em outubro de 1914, escreveu a Tönnies que a guerra, apesar de horrível, era grande e maravilhosa, valia a pena³².

²⁸ Elias, 1997: 53.

²⁹ Tendo adquirido, inclusive, a “marca de honra” de uma cicatriz no rosto oriunda de um duelo, e o hábito estudantil de beber grandes quantidades de cerveja em grupo.

³⁰ Gerth, Hans; Wright-Mills *in* Weber, 2002: 16. Apesar disso, continuam os autores, ele sempre afirmava, em público, seu desprezo pelo Kaiser, comandante-em-chefe das forças armadas, o qual “devia ser motivo de vergonha para todos os alemães”. (Weber, 2002: 19) E, durante seu tempo de treinamento militar não deixou de criticar “o incrível desperdício de tempo exigido para domesticar seres pensantes e transformá-los em máquinas que obedecem a ordens com precisão automática (...) o candidato a oficial deve ser privado da possibilidade de usar sua mente durante o período de instrução militar”(Weber, 2002: 06).

³¹ O casal Max e Marianne Weber, então, que não tinha filhos, resolveu adotar os filhos órfãos da caçula dos irmãos Weber. Max também morreria pouco depois, em 1920, mas Marianne levou adiante a tarefa e criou e educou os sobrinhos.

³² Weber, 2000: 16. Pinson, 1954: 313. Ringer sublinha que a I Guerra, especialmente em seu início, quando insuflou uma extraordinária coesão social, foi especialmente valorizada pela *intelligentsia* alemã: “os acadêmicos alemães de todas as tendências políticas (...) saudavam a guerra (...) as diferenças partidárias e os antagonismos de classe pareciam evaporar-se diante do apelo ao dever nacional. Os sociais democratas marchavam para o *front* cantando, na companhia de seus superiores, e os intelectuais mandarins rejubilavam-se com o aparente renascimento do ‘idealismo’ na Alemanha. Celebravam a morte da política, o triunfo dos objetivos supremos, apolíticos, sobre os interesses mesquinhos e o renascimento daquelas fontes morais e irracionais de coesão social que haviam sido ameaçadas pelo cálculo ‘materialista’ da modernidade guilhermina” (Ringer, 2000: 173). O Partido Social Democrata alemão (SPD) era o maior e mais importante partido de esquerda europeu, contava com expressivo apoio popular. Para seus filiados, mais que um partido, era uma referência de vida, pois não se limitava a atividades político-partidárias, tinha clubes de leitura, lazer, esporte, associações femininas (foi a primeira

“A ênfase na luta entre diferentes grupos sociais era a essência da perspectiva de vida pessoal e intelectual de Weber”, garante Reinhard Bendix³³. E a combinação de uma postura de rigidez moral, a partir de um código de honra aristocrático, por um lado, e de humanismo e compreensão, por outro, podia não estar presente em todos os intelectuais da época, mas estava, certamente, expressa no padrão de atitudes de Weber descrito por Gerth e Mills:

“O rigor do senso de honra de Weber, seu cavalheirismo infalível e sua posição como oficial da reserva o levavam frequentemente a ações judiciais e ‘questões de honra’. Era característico dele agir com grande impetuosidade e justa indignação. Mas, quando seu adversário estava moralmente esmagado pela máquina que Weber punha em ação, seu furor diminuía e ele era dominado por um sentimento de misericórdia e simpatia, principalmente ao compreender que outros, além do culpado, poderiam sofrer com seus atos.³⁴”

Uma esfera de valor específica em que a tradição cultural e o militarismo autoritário se cruzavam era o *nacionalismo*. Como vimos, a postulação de que a grandeza nacional alemã obedecia a uma missão transcendental de proteção da cultura clássica e da liberdade pessoal enquanto autonomia de espírito era comum na Alemanha guilhermina. Weber endossava tal idéia. O nacionalismo era seu maior valor político. Não era um nacionalismo tão agressivo e chauvinista quanto o de conservadores mais à direita do espectro político, mas era, para ele, uma referência político-cultural que, além de ser um contraponto ao internacionalismo dos movimentos esquerdistas da época, funcionaria como parâmetro de mensuração do valor político das diversas classes e grupos de interesse de seu país: a principal qualidade que deveriam ter seria a “maturidade” para exercer a liderança política, e tal maturidade significava colocar os interesses políticos e econômicos de poder nacional acima dos próprios ou de quaisquer outros interesses.

organização a apoiar o feminismo no país), rede de albergues para os filiados, etc. Mais que um partido, os sociais democratas alemães partilhavam uma *Weltanschauung* (visão de mundo), garante Koppel Pinson (Pinson, 1954: 209). A princípio, tal visão de mundo destoava do nacionalismo da sociedade guilhermina, por conta de seu internacionalismo, de inspiração marxista. A Guerra de 1914 porém, recebeu apoio da maioria dos sociais democratas, o que aliviou e surpreendeu positivamente a maior parte da sociedade, que antes não via com bons olhos os esquerdistas, e muitos intelectuais burgueses, Weber dentre eles, que passaram a considerá-los de forma bem mais simpática. Não parece errado, portanto, deduzir que a afirmação positiva de Weber a respeito da guerra, manifestada no início desta, nascesse de sua ideologia de coesão nacional.

³³ Bendix, 1986: 215.

³⁴ Gerth, Hans; Wright-Mills, Charles *in* Weber, 2002: 16.

É a partir desse parâmetro da maturidade política para compreender os interesses de Estado-potência alemão que Weber assume sua postura crítica ao autoritarismo do sistema político-econômico alemão, aos privilégios que este concedia aos conservadores rurais e aos “senhores da indústria pesada” – tais grupos punham o interesse próprio acima dos da nação. Os primeiros compensavam politicamente, através de relações e de acessos privilegiados à administração pública civil e militar, sua decadência econômica; quanto aos segundos, se sua atividade econômica era fundamental, a eles deveriam ser garantidos os prêmios por tal função – os lucros – sem permitir que seus interesses ditassem a ação estatal na paz e na guerra. Também o Partido Social Democrata e os movimentos sociais e sindicais de esquerda não possuíam maturidade política e capacidade de liderança. A eles Weber dirigia um olhar ambíguo, simpático mas também elitista, que reconhecia, até certo ponto, sua legitimidade e propugnava sua incorporação e representação efetiva³⁵ em um sistema político parlamentar, mas que atacava a “retórica vazia e inflamada” de suas “lideranças de salão, pequeno-burguesas”, e lamentava que tal tipo de liderança, juntamente ao “paternalismo” da legislação social-previdenciária legada por Bismarck havia impedido, na Alemanha, a criação de uma “aristocracia do trabalho” nos moldes ingleses. O adjetivo “filisteus”, que Weber usava para desqualificar os “líderes esquerdistas radicais”, expressava bem a perspectiva cultural-elitista da burguesia do saber alemã: culturalmente, um “filisteu” seria um indivíduo vulgar, ignorante, mas esse nem seria seu defeito principal, o pior seria um certo “orgulho”, uma certa afirmação, de sua ignorância e vulgaridade, a recusa em reconhecer a sabedoria dos verdadeiramente cultivados.

Por fim, a camada social à qual Weber, declaradamente, pertencia, a burguesia, por ter se formado tardiamente, por se ver imprensada entre a força dos conservadores rurais e industriais e as massas dominadas por lideranças levianas e irresponsáveis, não possuía, ela também, os requisitos de maturidade e liderança política. Na verdade, como afirma Wolfgang Mommsen, sua opinião era que: “as classes

³⁵ Segundo Wolfgang Mommsen, Weber “demandou reiteradamente para que aos Sociais Democratas fosse dada uma parte justa de influência e poder na arena política, seja nos governos locais, nos estados federais ou ao nível do Reich (...) também queria que os sindicatos fossem reconhecidos como parceiros iguais dos empreendedores e como representantes legítimos dos interesses dos trabalhadores em questões atinentes às relações industriais. Condenava firmemente a seção 153 do código industrial e comercial alemão que considerava liminarmente qualquer movimento grevista, mesmo que pacífico, como ilegal” (Mommsen, Wolfgang J. *The political and social theory of Max Weber*. Chicago: Chicago University Press, 1989, pg. 80, tradução minha). Após anos de crescimento eleitoral, o Partido Social Democrata (SPD), tornou-se, em 1912, o maior partido individual no *Reichstag*, o parlamento alemão. Até a I Guerra, contudo, o *Reichstag* era um poder legislativo esvaziado, sem muitos poderes efetivos.

médias e as classes trabalhadoras deviam operar conjuntamente na arena política para por um fim à dominação aristocrática e de seus aliados da burocracia governamental”³⁶. Mas a retórica inflamada das lideranças marxistas e trabalhistas e o temor – infundado, em sua opinião – da burguesia em relação ao “perigo vermelho”, obstruíam a eventualidade de tal aliança. Por conta desse temor, a burguesia ansiava, em sua maioria, por um novo César, que resguardasse seus ganhos materiais, e, para desgosto de Weber, tendia a imitar e validar o estilo de vida das camadas aristocráticas.

Desta forma, Weber não via nenhuma classe ou grupo social ou político realmente qualificado a assumir um projeto maior de grandeza nacional. Num cenário internacional competitivo, em que apenas as nações mais fortes sobreviveriam, a nação alemã tinha uma responsabilidade perante a história. Assim Weber, bem ao estilo “mandarim”, irá garantir que

“temos de nos transformar em nação organizada como potência estatal não por vaidade, mas por amor de nossa responsabilidade perante a história mundial. Os dinamarqueses, suíços, noruegueses e holandeses não serão considerados responsáveis pelas gerações futuras, e especialmente não pelos nossos descendentes, por permitirem, sem luta, que o poderio mundial fosse dividido entre os decretos de autoridades russas, de um lado, e as convenções da ‘sociedade’ anglo-saxã, de outro, talvez com uma pitada de *raison* latina. A divisão do poderio mundial significa, em última análise, o controle da natureza da cultura futura. As gerações futuras nos considerarão responsáveis quanto a esses assuntos, pois somos uma nação de 70 e não de 7 milhões”³⁷.

Ou seja, o destino dera à nação alemã uma missão e uma responsabilidade perante a história, compreender tal responsabilidade e trabalhar para que o estado nacional alemão estivesse à altura dela era, para Weber, a grande tarefa política. E tal tarefa visava resguardar a liberdade, nos moldes em que ele a entendia, no sentido kantiano de autonomia cultural individual, não propriamente a liberdade das massas frente às dificuldades materiais, ou a liberdade do liberalismo clássico, *laissez-faire*, frente ao Estado. Assim se define o peculiar liberalismo de Weber, apartado do utilitarismo, do anti-estatismo ou de afinidades democráticas substantivas, um liberalismo que se traduzia na defesa e fortalecimento instrumental das instituições do parlamentarismo constitucional e da democracia plebiscitária dos partidos de massas. Tais instituições seriam o espaço não só da representação e composição de interesses

³⁶Mommsen, 1989: 74, tradução minha.

³⁷Weber, 2002: 29.

sociais conflitantes, mas do surgimento de lideranças políticas aptas a lidar com o poder crescente de uma burocracia cujo valor positivo era a eficiência técnica, mas que tenderia a “usurpar”, em nome de seus interesses utilitários, o processo político e seus ideais substantivos.

Deve-se, entretanto, sublinhar a influência do nacionalismo e do rígido *ethos* heróico-militarista germânico sobre Weber, mas sem exageros. O pensamento e a personalidade de Weber eram complexos e contraditórios, não cabem em simplificações e rotulações fáceis. Assim, se seu nacionalismo, como afirma Bendix, “pode ser visto como uma aceitação das opiniões convencionais da época”, há que se lembrar que Weber “também combinou esse nacionalismo com um compromisso fundamental com o estudo das culturas não européias, (que) tinham valor em seus próprios termos”³⁸. E, para completar, vale também recordar que o racismo e o etnocentrismo radical e preconceituoso eram teorias e atitudes comuns na Europa daquela época (fosse na sociedade em geral fosse mesmo em círculos acadêmico-científicos) e que, embora a obra de Weber tenha, assumidamente inclusive, uma perspectiva europeia e ocidental ela passa longe de tais preconceitos grosseiros. Da mesma forma, se ele “não perdia oportunidade de afirmar sua virilidade em público, desafiando outros para duelos”³⁹, deve-se lembrar que foi marido de uma líder feminista⁴⁰, que “apoiou a primeira mulher que foi dirigente sindical na Alemanha e fez discursos importantes para os membros do movimento de emancipação feminina em princípios do século XX”⁴¹. Continuando o rol de atitudes complexas de Weber, ele chegou, certa vez, a afirmar que líderes esquerdistas como Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht deveriam pertencer ao hospício e ao jardim zoológico, respectivamente. Mas o social-democrata Robert Michels era seu amigo (embora as discussões políticas entre ambos fossem freqüentes) assim como o jovem comunista Ernst Toller, a quem Weber defendeu perante o tribunal militar quando de sua prisão, conseguindo sua libertação⁴².

Por toda essa complexidade não se deve julgar que o posicionamento político-filosófico de Weber fosse *puro e simples* reflexo da tradição da burguesia do

³⁸ Bendix, 1986: 37.

³⁹ Gerth & Mills *in* Weber, 2002: 21.

⁴⁰ Marianne Weber, prima em segundo grau e esposa de Weber, foi uma destacada líder feminista.

⁴¹ Gerth & Mills *in* Weber, 2002: 19.

⁴² Nesse ponto, na verdade, não haveria tanta contradição por parte de Weber. Ele desejava uma aproximação com a ala reformista, mais à direita, do Partido Social Democrata, e não com a ala mais radical do movimento Espartacista de Luxemburgo e Liebknecht, que ele sempre deplorou. Buscava uma composição desse reformismo social-democrata com a ala menos conservadora do movimento liberal.

saber alemã, mesmo que de seu segmento “progressista”, que aceitava a modernidade de maneira mais serena e resignada, menos irracional e dramática que os ortodoxos, aferrados ao nacionalismo militar-prussiano e às glórias do pensamento clássico alemão. Weber conhecia as deficiências do pensamento clássico alemão no campo da política, que deveria ser encarada, segundo seu entendimento, como uma esfera de lutas incessantes e inconciliáveis entre grupos e indivíduos. A tradição intelectual alemã era, sem dúvida, preciosa, mas em termos da problemática política moderna não tinha muito a oferecer. Assim, afirmava ele,

“O ‘espírito alemão’ para a solução dos problemas políticos não pode ser destilado da obra intelectual de nosso passado, por mais valiosa que possa ser. (...) Os clássicos alemães, entre outras coisas, podem ensinar-nos que poderíamos ser uma nação culta num período de pobreza material e impotência política, e mesmo de domínio estrangeiro. Mesmo quando se preocupam com Política e Economia, suas idéias vêm dessa época não-política. As noções dos clássicos alemães, (...) na medida em que qualquer paixão política as inspirou, além da irada rebelião contra o domínio estrangeiro, foi o entusiasmo cultural pelos imperativos morais. O que está por trás disso são idéias filosóficas, que podemos utilizar como um estimulante para definir nossa posição (...) mas não como guias. Os modernos problemas do Governo e democracia parlamentares, e a natureza essencial de nosso Estado moderno estão completamente além do horizonte dos clássicos alemães”⁴³.

Ou seja, frente à “dureza” da vida e dos problemas políticos modernos, a tradição cultural clássica alemã não teria muito a oferecer, na perspectiva de um liberalismo desencantado como o de Weber.

1.3: CRITICISMO, IDEALISMO E TRADIÇÃO HISTÓRICA

Por tudo isso, seria melhor, então, entender que o pensamento weberiano se formou no diálogo crítico que ele manteve com o que Ringer classifica como “os elementos formais mais importantes do legado acadêmico dos mandarins, a crítica kantiana, as teorias do idealismo e a tradição histórica alemã”. Nesse diálogo, Weber aceitou e foi nitidamente influenciado por todos esses elementos - relacionados entre si - mas também os filtrou e formulou à sua maneira, estabelecendo, quase sempre, uma perspectiva *sui generis*.

Assim, foi a partir do neo-humanismo idealista alemão, por exemplo, com sua ética cultural heróico-aristocrática e seu desprezo pelo materialismo utilitário

⁴³ Weber, 2002: 273.

e “vulgar”, que Weber, no texto “O estado-nação e a economia política”, pôde afirmar que a função da economia política não deveria ser a de ministrar “receitas de felicidade universal” ao encontrar soluções para garantir e aumentar a paz e o bem-estar material, mas sim a de se preocupar com a *qualidade*, em si, dos seres humanos.

“A questão que nos instiga ao pensarmos além de nossa própria geração não é o bem-estar que os seres humanos venham a desfrutar (...) mas o tipo de pessoas que eles serão (...) queremos fomentar não o simples bem-estar das pessoas, mas sim aquelas características que pensamos constituir a grandeza humana e a nobreza de nossa natureza”⁴⁴.

Essa passagem tipicamente idealista está ligada à problemática histórica, ela é um exemplo claro da postura ideológica da chamada Escola Histórica Alemã de Economia Política, que tinha como predecessores Wilhelm Roscher, Karl Knies e como principal líder, na época de Weber, Gustav Schmoller. A História, como campo de conhecimento, deve muito à tradição que se estabeleceu na Alemanha do século XIX, na qual floresceu um desenvolvimento sem igual da pesquisa e dos trabalhos históricos. Figuras como Leopold von Ranke foram cruciais para estabelecer, não só dentro da Alemanha, o padrão de estudo crítico de fontes históricas e para definir o conhecimento histórico como a apreensão do que chamava “forças vivas” da história: a singularidade de cada época, que deveria ser compreendida em seus próprios termos pelos historiadores.

Oficialmente, Weber nunca foi sociólogo, mesmo porque tal ciência ainda não estava formalizada academicamente. Era jurista e economista⁴⁵, mas, de acordo com a tradição cultural-acadêmica alemã, a formação de juristas e economistas não era apenas técnica, mas amplamente humanista – assim, nos cursos de direito e economia, Weber pôde estudar também história, política, filosofia, etc. E tal formação humanista fez com que ele abordasse o direito, a economia e outros ramos do conhecimento a partir de uma perspectiva histórica. Sua tese de doutorado, sobre a história legal das companhias de comércio durante a Idade Média, agregava tais conhecimentos jurídicos, econômicos e históricos e reflete o interesse de sua primeira fase de estudos em relação às origens do capitalismo – interesse que ele nunca

⁴⁴ Weber, Max in Lassman, Peter & Speirs, Ronald (ed.) *Weber: political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pg.15, tradução minha).

⁴⁵Em 1918, por exemplo, Weber abriu sua famosa conferência “A ciência como vocação”, pronunciada na Universidade de Munique, afirmando: “nós, os economistas...”

abandonou, mas que foi subsumido, mais tarde, pelo interesse no racionalismo do Ocidente moderno, do qual o capitalismo é expressão.

Ele se considerava um membro da “ala jovem” da Escola Histórica de Economia Política, a qual se definiu na crítica ao positivismo comteano francês e à economia política inglesa clássica, do *laissez-faire*. Seus membros postulavam que a teoria econômica clássica inglesa se equivocara ao supor a existência, na economia, de leis naturais abstratas que levavam à crença de que qualquer tipo de interferência econômica estatal fosse invariavelmente prejudicial; defendiam que a atenção aos contextos econômicos especificamente nacionais, implementada através de amplas pesquisas históricas, traria um conhecimento indutivo sobre as questões econômicas de cada país. Subjacente a essa postura, a sujeição do *homo economicus* aos pressupostos do humanismo cultural e nacionalista, por parte de letrados que

“se recusavam a encarar a atividade econômica como algo mais do que um meio de atingir fins mais elevados. Seu ponto de vista não era o do empresário nem o do trabalhador. Para eles, todo o setor produtivo da indústria e do comércio era apenas uma das várias partes da máquina social, e uma parte relativamente subordinada à essa. Isso explica sua ênfase metodológica no contexto não-econômico da vida econômica. Também ajuda a explicar por que não permitiram que o ‘homem econômico’ impusesse suas preferências ao restante da nação. Em todo conflito entre os pré-requisitos de produtividade material e os objetivos gerais do Estado legal e cultural, os mandarins davam prioridade invariavelmente ao último”⁴⁶.

Sob essa perspectiva, entende-se perfeitamente a seguinte definição de Weber a respeito da economia política:

“os interesses finais e decisivos aos quais a economia política deve servir são os interesses do poder nacional, quando estes estejam em jogo. A ciência da economia política é uma ciência política. (...) No estado nacional o critério fundamental para a economia política é a ‘razão de estado’ (...) ao usar este slogan de ‘razão de estado’ queremos afirmar que os interesses de poder político e econômico de nossa nação e os de seu portador, o estado nacional alemão, devem ter a palavra final e decisiva em todas as questões da economia política alemã, incluindo as questões de se, e em que medida, o estado deve intervir na vida econômica, ou se e quando é melhor que ele libere as forças econômicas da nação para que sigam seu desenvolvimento autônomo.”⁴⁷.

⁴⁶ Ringer, 2000: 144.

⁴⁷ Weber, Max in Lassman & Speirs: 17, tradução minha.

Os membros da Escola Histórica de Economia Política eram maioria na *Verein für Sozialpolitik* - Associação de Política Social -, fundada em 1872 por Gustav Schmoller, da qual Weber fazia parte desde 1888, tendo, na década de 1890, realizado diversas pesquisas para tal instituição⁴⁸. A posição política da Associação de Política Social teve grande impacto acadêmico, mas no contexto político era minoritária – ela desagradava a duas das mais importantes tendências sócio-políticas: o conservadorismo burocrático-estatal apoiado pela maioria dos grandes industriais e pelos latifundiários, de um lado, e os movimentos sociais de esquerda, especialmente o Partido Social Democrata, de outro⁴⁹. Aos primeiros, por propugnarem uma efetiva reforma social e

⁴⁸ Pesquisas sobre a situação dos trabalhadores rurais no Leste da Alemanha e sobre o funcionamento das Bolsas de Valores em diferentes cidades alemãs, realizadas na década de 1890. Relativamente negligenciadas, até pouco tempo, pelos estudiosos de Max Weber, tais pesquisas já demonstram o interesse de Weber pelos efeitos da modernização capitalista em seu país.

⁴⁹ O SPD fora criado, na década de 1860, por líderes trabalhistas de esquerda como Ferdinand Lassalle. Até a década de 1880, o marxismo não predominava no SPD, cujo programa era mais sindical-trabalhista, batendo-se, por exemplo, pela extensão do sufrágio universal aos trabalhadores para influenciar o Estado a lhes conceder proteção. De 1878 a 1890, o SPD foi reprimido por leis antissocialistas, mesmo assim continuou crescendo. A chegada de Karl Kautsky ao comando do SPD, em 1891, marcou a introdução do marxismo ortodoxo e do materialismo histórico-dialético, espécie de vulgarização reducionista do marxismo pelo determinismo econômico. O marxismo de Kautsky, contudo, era combatido pelo chamado “revisonismo” proposto por Edouard Bernstein, uma crítica ao materialismo estrito e às teses da pauperização e iminente colapso do capitalismo, enfatizando, novamente, a necessidade de democratizar o Estado alemão. Dividido entre uma teoria oficial dominada pelo cânone marxista determinista e uma prática política que por vezes se distanciava de tal cânone, o SPD, liderado por Auguste Bebel, transformou-se na virada do século XIX para o XX, em uma organização coesa e disciplinada, que se estabeleceu como uma força política de primeira importância no panorama político. Mas que sempre despertou desconfiança e mesmo hostilidade de boa parte da população alemã. Havia, ainda, outra força política de peso na Alemanha guilhermina: o partido dos católicos, o chamado “partido do Centro”. Os católicos eram minoria no conjunto da população alemã, mas uma minoria importante. Concentravam-se no sul, na Bavária, onde compunham a maior parte da população, e no oeste, na Renânia e na Westfália – regiões fronteiriças, portanto, a duas potências católicas inimigas da Alemanha de Bismarck, a Áustria e a França, respectivamente. Como recorda Koppel Pinson, o catolicismo é, de modo geral, mais internacionalista que o protestantismo, que se organiza em Igrejas nacionais e não em uma instituição hierárquica, burocrática e universalista como o papado. Daí a menor propensão que o catolicismo tinha, no século XIX, a aceitar a interferência do Estado nacional laico, em determinadas questões atinentes à educação, à família, ao casamento, etc. E isso era particularmente agudo em países, como a Alemanha, em que o catolicismo era minoritário: nesses, a preocupação com os perigos da tirania estatal levava os católicos a procurar garantias políticas contra o poder excessivo dos governos. Bismarck e os conservadores prussianos interpretavam tais posições católicas como uma tendência a “criar um Estado dentro do Estado”, além disso, a França, arquirival, era paladina do catolicismo e protetora do Papa. Assim, o líder prussiano, com apoio de liberais protestantes que viam nos dogmas católicos como o da infalibilidade papal um esteio do “obscurantismo medieval”, encetou, na década de 1870, uma luta contra o catolicismo que ficou conhecida como *Kulturkampf* - luta cultural. As medidas anti-católicas só serviram, porém, para aguçar a combatividade dos mesmos, que se agruparam, a partir daí, no Partido do Centro, cada vez mais poderoso. Afora defender os interesses de seu credo, o partido era uma composição heterogênea: havia desde reformistas sociais (especialmente na Renânia e Westfália, regiões mais industrializadas e modernas) até ultra-reacionários (concentrados na Bavária, bolsão de tradicionalismo político e religioso). A posição majoritária do partido, porém, era a de um liberalismo constitucionalista e politicamente conservador – e dessa maneira o Centro, como era chamado, tornou-se, após a cessação das hostilidades bismarckianas, um fator de estabilização conservadora no Reich, pois funcionava como anteparo ao crescimento dos sociais-democratas: “quanto mais aumentava a representação dos Sociais

política, mesmo que moderada e elitista, aos segundos, pela moderação e elitismo das reformas⁵⁰.

No campo metodológico-filosófico, Weber acompanhou de perto a chamada “disputa do método”, em que a Escola Histórica de Economia Política se viu envolvida, a partir da década de 1880, quando Carl Menger publicou um trabalho criticando o que considerava uma excessiva aversão à teoria por parte dessa escola. Menger e outros economistas austríacos partiam de uma sofisticação das teorias econômicas clássicas e afirmavam que a pluralidade de métodos de análise da Escola Histórica resultava do fato de que esta não conseguia distinguir entre economia teórica e orientação prática, e, como consequência, não tinha clareza da natureza e da finalidade da análise econômica. A correção que propunham baseava-se na crítica à idéia de que princípios econômicos pudessem ser obtidos através do estudo prático dos sistemas econômicos nacionais - se no campo jurídico isso seria possível, não o era no campo econômico. Schmoller respondeu que, realmente, o estudo teórico de economias nacionais não podia, por si, revelar princípios econômicos gerais, que os fenômenos econômicos derivam de desejos econômicos dos indivíduos e devem ser considerados a partir dessa base prática, concreta e historicizante para, então, permitir um raciocínio dedutivo sobre formas gerais.

Por trás da disputa sobre o método de análise econômica, estava em questão o problema da natureza do conhecimento nas ciências humanas, e da relação, nestas, entre conhecimento teórico e prático. E isso, por sua vez, se relacionava, na Alemanha, à percepção cada vez maior, à medida que a modernização se aprofundava, de que as diferenças de interesses econômicos entre diversos setores eram inarredáveis e inconciliáveis, o que afastava a possibilidade de construção de uma teoria econômica nacional unívoca. Foi a partir desse contexto e dos estímulos dessas questões que Weber

Democratas mais crescia a importância do Centro como o fiel da balança de poder no Reichstag. Entre 1895 e 1906 o Centro foi o principal sustentáculo do governo imperial, e depois de 1907 nunca houve uma maioria governamental sem o Centro” (Pinson, 1954: 191, tradução minha.)

⁵⁰ Os membros da Associação eram chamados, de forma irônica e um tanto quanto pejorativa, de “socialistas de cátedra”. O apelido, na verdade, só indica quão conservador era o contexto sócio-político alemão na época. De socialistas de fato, a maioria dos membros da Associação tinham praticamente nada. Havia exceções como Werner Sombart, considerado, na virada do século, como um “rebelde radical” e que, por isso, nunca conseguiu se estabelecer na academia. Sombart apoiava os sindicatos na luta pela distribuição equitativa dos lucros, ao mesmo tempo em que os exortava a repudiar as tendências marxistas revolucionárias do Partido Social Democrata. Embora não tão “radical” como Sombart, Weber também era classificado, juntamente com Lujo Brentano, como pertencente à ala mais “à esquerda” da escola histórica e da Associação de Política Social. Weber também se ligou, na década de 1890, ao movimento social do pastor Friedrich Naumann, um grupo reformista protestante. Naumann e Weber seriam patronos, após a I Guerra, do Partido Democrata alemão, de tendências liberais-democráticas.

se dedicou aos estudos metodológicos, usando como referência uma tradição filosófica que tinha na crítica do conhecimento o seu ponto forte: o neo-kantismo, movimento filosófico que, na segunda metade do século XIX, pregava o “retorno a Kant”, como tentativa de superar o positivismo, o materialismo e o romantismo mediante a crítica do conhecimento. Os neo-kantianos colocavam-se como tarefa aprofundar a herança de Kant por meio do que julgavam ser sua apreensão correta, isto é, considerando que só se poderia evitar a dissolução da filosofia no materialismo dogmático ou na especulação anti-científica se ela fosse compreendida e praticada como teoria do conhecimento.

Não obstante as considerações metodológicas terem ocupado grande espaço no conjunto de seus estudos, a metodologia não era o foco principal da obra ou das preocupações de Weber. Isso é afirmado por autores diversos como Bendix, Schluchter, Merquior e Colliot-Thélène. Segundo esta última, Weber considerava que o historiador, o economista, o sociólogo, não poderiam estar, antes de iniciar seu trabalho, totalmente seguros quanto às regras pelas quais iriam proceder. As questões de método, para Weber, teriam importância numa situação de *crise do conhecimento*, quando houvesse um deslocamento dos “pontos de vista” diretores do questionamento científico. E Weber pensava que esse tipo de situação era justamente o que ocorria em sua época, refletindo-se nas querelas sobre o método na economia política⁵¹.

Para ele, os teóricos, seguidores de Menger, estariam errados ao sustentar que a economia política fosse uma ciência natural. Mas os historicistas também estariam errados ao supor que a economia política devesse se limitar apenas ao relato histórico dos acontecimentos. Como uma ciência cultural, a economia política era uma *ciência da ação social*, e, como tal seu objeto era o conhecimento do particular, do individual - só que tal conhecimento necessitaria da teoria como instrumento de atribuição causal. Weber considerava fundamental conferir *status* e fundamentação científica às ditas “ciências da cultura”, mas tal empreitada não poderia ser feita a partir do que ele chamava de “monismo naturalista”: a suposição de que o objetivo dessas disciplinas fosse o estabelecimento de “leis” objetivas. Tais “dogmas naturalistas” já tinham sido criticados pela filosofia idealista e pela Escola Histórica alemã, mas estes movimentos, não obstante terem feito tais críticas, permaneciam, segundo Weber, hegelianamente dedutivistas, confundindo causalidade com lei.

⁵¹Colliot-Thélène, Catherine. *Max Weber e a História*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

Ele reconhecia, é claro, a importância da teoria, do saber “nomológico”, da formalização conceitual⁵² – o que desprezava, no entanto, assegura Colliot-Thélène, era a oposição desse saber teórico à pesquisa empírico-histórica. A história deveria ser considerada uma ciência. Para ele, a interpretação e a explicação causal tinham conexões efetivas, e a distinção entre conhecimento histórico e conhecimento teórico não justificava uma distinção ontológica, de conteúdo, entre as ciências naturais e as sociais – a diferença entre elas não estava no seu conteúdo, mas na forma de construção dos conceitos. O grande equívoco se dava em relação ao objetivo do conhecimento. Segundo Schluchter, Weber considerava que as ciências naturais e as ciências culturais (a história e a sociologia), tinham objetivos de conhecimentos diferentes, e assim afirmava, seguindo o entendimento neo-kantiano⁵³, que as primeiras visavam ao conhecimento do geral, de um sistema de leis incondicionalmente válidas, e as segundas, ao conhecimento do particular. Como os objetivos eram diferentes, o modo de formação de conceitos também o era, embora a função, em última instância, fosse a mesma: fornecer meios de perceber e ordenar logicamente a realidade. Segundo Colliot-Thélène, não era, no entendimento de Weber, objetivo da sociologia ou da história tentar deduzir a realidade a partir de proposições abstratas. Essa concepção dedutivista fazia com que o historicismo, que se afirmava empirista, não rompesse com a especulação, presente, por exemplo, em construções metafísicas como o “espírito do povo” de Savigny.

Claro, portanto, que Weber foi influenciado pela tradição interpretativa - ou compreensiva – da tradição histórica alemã, que enfatizava a variedade e a mutabilidade histórica dos padrões ideais e materiais das sociedades e que buscava um modo de investigação histórica por meio do recurso à compreensão empática, à atitude de tentar “se colocar no lugar” dos homens que fizeram a história, enxergando sua época, sua nação, seu contexto, como individualidades culturais, como complexos singulares

⁵² O tipo-ideal, por exemplo, é uma operação nomológica – só que, garantia Weber, não era um fim, mas um meio do conhecimento. É uma ferramenta heurística cuja finalidade é “constituir” o significado do fenômeno cultural para o teórico.

⁵³ Especialmente do neo-kantismo da chamada “escola de Baden”, estado alemão cuja principal cidade, Heidelberg, abrigava a Universidade onde ensinaram os filósofos Wilhelm Windelband (que foi reitor da Universidade) e Heinrich Rickert. O principal interesse intelectual de Windelband e Rickert era a “fundamentação epistemológica das ciências com base num exame filosófico crítico de sua estrutura e suas relações mútuas”. (Ferrater Mora, José. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, pg. 2536). Assim, distinguiam entre ciências nomotéticas - ou generalizantes - que abstraíam leis gerais a partir de fenômenos particulares, e tais leis gerais se aplicavam a todos os casos particulares subsumidos a elas, e ciências ideográficas - ou individualizantes - que se ocupariam do individual, sem, no entanto, prescindir das relações de causalidade, apenas considerando que tais relações seriam particulares e não gerais. As ciências generalizantes seriam as chamadas ciências naturais, as individualizantes seriam as ciências da cultura, especialmente a história.

de valores e idéias. Se não houvesse essa tradição, dificilmente Weber teria escrito um livro como “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, já que seu objetivo, nessa e em outras obras, é, na medida do possível, entender contextos históricos “a partir deles próprios”, como se a cultura e o “espírito” de uma época constituíssem uma individualidade histórica compreensível “em seus próprios termos”.

Entretanto, se a tradição histórica alemã foi crucial para que Weber compreendesse e descrevesse temas como o da importância do “espírito” do capitalismo, ele nunca deixou, por isso, de contestar as implicações excessivamente românticas e anti-teóricas do historicismo conservador. É sob a luz dessas prevenções que deve ser entendido, garante Colliot-Thélène, o “individualismo metodológico” de Weber, seu objetivo nominalista de “proscrever o realismo dos universais”⁵⁴. Para ela, Weber jamais tentou explicar o coletivo a partir da simples soma da multiplicidade inumerável dos indivíduos, apenas pretendia evitar a reificação/voluntarização, geralmente romantizada, de conceitos coletivos como Estado, nação, povo.

A filiação nominalista de Weber é mencionada por Schluchter e Cohn. Gerth & Mills se estendem mais sobre o assunto, caracterizando nosso autor justamente como um “nominalista conceptual”, cuja

“abordagem nominalista, com sua ênfase sobre as relações racionais de fins e de meios como a forma mais ‘compreensível’ de conduta, distingue (sua) obra do pensamento conservador e sua ‘compreensão’ documental que assimila a singularidade de um objeto a um todo espiritualizado”⁵⁵.

Essa “compreensão documental” do pensamento conservador, hegeliano, romântico, a que os autores norte-americanos aludem, significa interpretar os entes singulares - pessoas, atos, instituições, etc – como “documento”, “manifestação”, “expressão” de um todo maior subjacente. É contra isso, é por querer, como os nominalistas, ressaltar a autonomia do ser individual, do ente singular, ao invés de considerá-lo sempre “expressão” de algo maior, que Weber se arma, metodologicamente, da consideração de que o único portador de condutas significativas (e do objeto de estudo da sociologia, portanto) é o sujeito.

⁵⁴ Esse é um mote originário da filosofia nominalista, surgida no contexto da escolástica medieval, a partir da discussão sobre os “universais” – ou seja, sobre a essência, o que se aplica à totalidade, o que vale independentemente de tempo e lugar.

⁵⁵ Gerth & Mills, *in* Weber, 2002: 40.

Foi a partir daí que Weber chamou a atenção para o caráter típico-ideal dos conceitos sociológicos. A noção de tipo-ideal é uma das mais difundidas contribuições weberianas ao campo metodológico. Entretanto, Weber jamais advogou haver “inventado” – ou mesmo refinado ou desenvolvido - o método conceitual típico-ideal. Ele considerava que todos os historiadores, economistas, sociólogos, etc, quando realizavam uma boa e adequada descrição da realidade humana faziam-na em moldes típico-ideais. O pressuposto filosófico kantiano, de que a realidade social é sempre mais complexa e profunda que a apreensão que se possa fazer dela, faz do recurso à construção de tipos-ideais uma estratégia de conhecimento para que as ciências sociais contornem essa eterna dificuldade. Os conceitos devem ser claros, definidos, rigorosamente distintos entre si, *justamente porque a realidade não o é*. Assim, o conhecimento social deve ser balizado pela interpretação social – interpretação estribada em hipóteses, as quais, por sua vez, estão calcadas em escolhas valorativas e apriorísticas. A interpretação sociológica típico-ideal, portanto, é fundada, em última instância, em definições um tanto quanto arbitrárias de valor, e é uma generalização, de caráter a-histórico, que tem como objetivo reter, do imenso caudal da vida, o essencial, e desprezar o acessório. Por isso, tal interpretação é sintético-depurativa e esquemática. O tipo-ideal é, destarte, uma espécie de “exagero formal”⁵⁶, e é, sempre, condicional e relativo, pois se fundamenta em escolhas de valores, e para Weber não há, no mundo moderno e desencantado, parâmetros transcendentais e universais para se resolver conflitos de valores.

A construção do tipo ideal baseia-se, portanto, em dois eixos fundamentais da experiência humana: racionalismo e valores. Isso transparece claramente quando Weber afirma que o objetivo de sua sociologia da religião é construir uma sociologia do racionalismo. A pressuposição subjacente é de que a racionalidade humana surge a partir de um referencial ético-substantivo, valorativo. Por mais que

⁵⁶ De toda a gama de condutas humanas, o que era “exagerado”, o que era – de forma unilateral e consciente – sublinhado era o aspecto coerente e racional de tais condutas. Esse tipo de operação mental empobrecia o caráter histórico, multifacetado e multideterminado, dos fenômenos humanos, mas era, segundo Weber, a única forma de apreensão conceitual dos mesmos. Assim, quando afirma que pretende estudar os processos de racionalização da vida levados a efeito através das diferentes éticas religiosas, Weber adverte que, “para fazermos essa tentativa, devemos tomar a liberdade de ser ‘não-históricos’, no sentido de que a ética das religiões individuais é apresentada sistemática e essencialmente com unidade maior que jamais ocorreu no fluxo do desenvolvimento real. Ricos contrastes que estiveram vivos nas religiões, bem como fatos incipientes e ramificações, devem ser deixados de lado. As características que nos parecem importantes devem, com frequência, ser apresentadas com maior coerência lógica e menor desenvolvimento histórico do que realmente ocorreu”(Weber, 2002: 206).

tenham componentes incoerentes e irracionais, especialmente em seus dogmas cosmogônicos e valorativos, todas as religiões possuem, também, elementos de coerência e racionalidade. Tais elementos de racionalidade constituem o que pode ser apreendido racionalmente e o que fundamenta a tipologia das éticas mundanas que as religiões veiculam.

Ao enfatizar o caráter típico-ideal dos conceitos sociológicos Weber não polemiza apenas contra o pensamento conservador de extração hegeliana. Para ele, o marxismo, que considera o mais importante tipo-ideal, a mais fecunda ferramenta heurística de sua época, tinha o vício e a tendência de não distinguir a ordem lógica dos conceitos da ordenação empírica do contextualizado, tendendo, então, ao determinismo. Mas, para Colliot-Thélène, essa é uma crítica weberiana direcionada “apenas” à auto interpretação gnosiológica do marxismo. Cabe perguntar: por que “apenas”? Isso é de pouca importância? Procedente ou não, tal crítica é um dos fundamentos da contestação liberal ao marxismo, é fundamento, como a própria autora assinala, da originalidade e importância de Weber em seu próprio tempo e contexto, e é a base de sua noção diferenciada de História. Noção diferenciada que tem a ver com a questão da determinação. Weber admite “determinação” somente se esta for tomada estritamente como causalidade, na qual se entende que uma coisa gerou, como efeito, outra, que lhe é externa - mas não por necessidade última. A idéia de determinação necessária e última, no sentido da dialética marxista e hegeliana, é incompatível com o esquema weberiano. Essa “determinação” no sentido marxista pode ser definida, segundo Cohn,

“ como (...) um processo tomado como um todo, no qual um dos termos – no caso, o momento da produção – figura como determinante na medida em que necessariamente está presente no interior do conjunto das formas necessárias assumidas pelas demais, passando, no entanto, pela especificidade de cada qual; sendo que ‘necessário’ significa aqui que somente se realizam as formas adequadas à dimensão determinante e que esta, por sua vez, não se realiza senão através dessas formas, e que o processo todo não tem como assegurar a sua continuidade senão pelo retorno ao seu momento determinante. (...) É esse o ponto básico em que Weber se opõe a Marx”.⁵⁷

A ênfase de Weber no caráter histórico e na possibilidade de autonomia do ser humano – mas sem que destes resultem, como em Kant, uma instância moral-universal - foi considerada, por muitos, como expressão de sua adesão ao relativismo.

⁵⁷ Cohn, 1979: 145.

Cohn nega tal imputação. Segundo ele, o fato de Weber negar a existência de critérios últimos, universais, superiores, para graduar substantivamente os valores não leva a relativismo, visto que há critérios subjetivos, hierarquizados por homens concretos, que têm, frente a eles, compromisso e responsabilidade. Mas o que seria o relativismo senão o fato de os valores não serem objetivos e universais e sim subjetivos e históricos? Na verdade, como afirma Ferrater Mora, a grande questão filosófica subjacente ao historicismo, entendido como a assunção de que a perspectiva histórica é a base e o limite do conhecimento humano, é justamente a questão do relativismo. O historicismo o estimula ou não? Segundo o filósofo espanhol, pode-se falar de dois tipos de relativismos. Um, radical, que, partindo da negação da verdade absoluta, simplesmente proscree a essência de predicados do tipo: “verdadeiro”, “bom”, e que tais; outro, moderado, que enxerga que as noções de verdade, bem, beleza, de forma condicionada, sendo que a especificação explícita de tais condições permite o uso de predicados – algo é verdadeiro, bom ou belo *sob condições explicitamente específicas*⁵⁸. Esse último, parece-nos, é o relativismo de Weber - para ele, tais condições especificadas são os sujeitos, social e historicamente constituídos, nos quais as diferentes esferas de ação que compõem a vida humana, cada qual com sua autonomia relativa, enfeixam-se, cruzam-se e significam-se.

Mas se a perspectiva histórica se converte, dessa forma, no campo da consciência e da racionalidade humana, na condição mesma do conhecimento, a História, para Weber, é sempre maior que os homens. Mesmo que alguns líderes carismáticos tenham o condão de contestar e subverter a ordem das coisas, numa perspectiva histórica ampla o que eles podem fazer, ao fim das contas, é pouco, na comparação à dinâmica criada por suas interações e pelo fluxo enorme da vida, e, não raro, os desdobramentos de suas ações lhes são inteiramente estranhos e até indesejáveis. Esta é, sem dúvida uma “visão de mundo” (para usar um termo caro a Weber e à tradição da *Bildungsburgertum* a que ele pertencia) marcada por um espírito trágico frente à posição do ser humano na vida.

A partir dessa visão trágica, Weber pregava que o sujeito consciente e responsável, mesmo sabendo que sua ação, ao final, pode redundar em paradoxos e trazer conseqüências deletérias, deve agir, e suportar os paradoxos e conseqüências da ação, deve (pois não tem outra escolha) subsumir-se ao mundo e à força da História –

⁵⁸ Ferrater Mora, José. *Dicionário de Filosofia, tomo IV, Q-Z*. São Paulo: Loyola, 2004, pg. 2504.

mas de forma ativa. E o paradoxo de tal “subsunção ativa” é reflexo do paradoxo de um sujeito que efetivamente age, mas sob condições particulares e não escolhidas e com conseqüências não controláveis, ou, como diz Wolfgang Schluchter, da “ambivalência peculiar (entre) um apelo a intervir ativamente por um lado, e, por outro, o diagnóstico de um processo que parece avançar por si mesmo”⁵⁹. Assim, a exortação weberiana a uma resistência pessoal, subjetiva, trágico-heróica, frente à dinâmica histórica da modernidade utilitária e decadente configurava, sem dúvida, uma aposta na manutenção da autonomia subjetiva apesar de todas as dificuldades que esta teria pela frente.

Para Weber, era fundamental, no mundo moderno, superar o que ele chamava de “trivialização da vida”, que tornava as pessoas inconscientes do fato de que “as atitudes últimas possíveis para com a vida são inconciliáveis, daí sua luta jamais chegar a uma conclusão final”⁶⁰ – quem se entregava a tal trivialização (a maioria das pessoas) fugia da escolha entre valores, da dedicação consciente a tais valores escolhidos, e ficava impedido de perceber os pressupostos, os significados e as prováveis conseqüências de sua conduta de vida. Esse, segundo Schluchter, era o cerne da visão weberiana sobre a civilização moderna e o papel do conhecimento e da ciência nela: *a importância, para o homem civilizado, de ter noção dos pressupostos e das conseqüências das posições tomadas*. A importância e a função essencial da ciência, e, especialmente de uma ciência da cultura consciente de seus limites, estaria em oferecer subsídios a essa autoconsciência e auto-determinação. É esta a mensagem de Weber na famosa conferência “A ciência como vocação”, construída a partir da interlocução com o anti-intelectualismo e o anti-cientificismo românticos e conservadores de parte da juventude europeia e alemã de então: a ciência pode forçar o indivíduo a prestar contas a si mesmo do significado último de sua conduta, o que não é pouco, garante ele.

Tal elitismo, na medida em que era cultural (e mesmo existencial, trágico-heróico, à maneira nietzscheana) não era diretamente classista, não era crua ou imediatamente burguês ou materialista. Mas o era indiretamente. Pois com certeza apenas as pessoas para as quais as necessidades econômicas, materiais, não constituíssem problema sério com que se preocupar poderiam ter o tempo e o manancial de recursos necessários para se submeterem a uma formação cognitiva e moral que os capacitasse a portar aquela autonomia subjetiva que funcionava como contraponto à

⁵⁹ Schluchter, Wolfgang in Henrich, Dieter; Offe, Claus; Schluchter, Wolfgang “Debate: Max Weber e o projeto da modernidade”. *Lua Nova*. São Paulo, no. 22, dezembro de 1990, pg. 243.

⁶⁰Weber, 2002: 105.

trivialização da vida moderna. Como afirma Jessé Souza, ao situar a esfera da personalidade como o *locus* onde se desdobrava o dilema moral da modernidade, Weber se situava no horizonte da tradição da *Bildung* clássica, aristocrática:

“A ênfase na esfera da personalidade como lugar privilegiado do dilema moral aponta claramente para essa herança (...) o dilema moral moderno, consubstanciado na congeminação entre pragmatismo e ética é refletido como dilema da personalidade. O processo de subjetivação da moral, a tese da perda do sentido e da liberdade, fenômenos típicos do ocidente moderno, são interpretados dentro de um horizonte conforme a tradição da *Bildung*. Desse modo, o indivíduo passa a ser a instância que deve “suportar os paradoxos” (...) inclusive na política. A consciência dos conflitos morais pode ser interpretada como a virtude moderna e laica por excelência para Weber. A tese da existência de virtuosos modernos, como uma versão laica dos virtuosos religiosos do passado, confere aquele caráter ambíguo de várias análises weberianas, especialmente na política, a meio caminho entre o realismo e o aristocratismo”⁶¹.

1.4: FORMALISMO E PATRIMONIALISMO

Tal ambiguidade entre realismo e aristocratismo, e o componente formal desse aristocratismo, deve ser considerada quando analisamos a construção weberiana de seus conceitos de dominação, dentre os quais o de dominação patrimonial.

Weber afirma que a questão da legitimidade da dominação, em sua obra, deve ser tratada de maneira *formal*:

“a ‘legitimidade’ de uma dominação deve ser considerada só como uma *probabilidade* (...) Não costuma ocorrer que a obediência a uma dominação esteja orientada primariamente pela crença em sua legitimidade. A adesão pode ser fingida por indivíduos e grupos inteiros, por razões de conveniência, pode se dar na prática por interesses materiais, ou pode ser aceita como algo irremediável em virtude de debilidades próprias. Isto não é decisivo para a classificação de uma dominação. Sua própria *pretensão* de legitimidade, por sua índole, lhe valida em grau relevante, consolida sua existência e co-determina a natureza do meio de dominação. (...) A ‘obediência’ significa que a ação do obediente transcorre ‘como se’ o conteúdo do mandato fosse convertido em máxima de conduta (...) isso *unicamente* em termos da relação formal de obediência, sem levar em conta as opiniões próprias sobre o valor ou desvalor do mandato como tal”⁶².

⁶¹ Souza, Jessé in Souza, Jessé (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UNB, 2000, pg. 56.

⁶²Weber, Max. *Economia y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, 1999, pg. 171-172. Tradução minha.

Ou seja, o que importa, para Weber - talvez em tributo ao idealismo formal kantiano - *não é* a questão de os dominados, internalizarem, em alguma medida, a ideologia justificante dos dominantes. Isso às vezes ocorre, às vezes não, por isso não é analisado sistematicamente, não é parâmetro. Além do mais, é essencial lembrar que as relações de legitimidade, na ótica de Weber, não se processam apenas entre dominados e o(s) governante(s) – as relações entre o soberano e o chamado quadro administrativo são, no mínimo, tão importantes quanto. Ele anota que, em relação aos desfavorecidos, a dominação, frequentemente, é tão absoluta

“por razão de comunidades ocasionais de interesses entre o soberano e seu quadro frente aos dominados, e por encontrar-se de tal modo assegurado pela impotência militar destes, que desdenha de qualquer pretensão de ‘legitimidade’. Contudo, *ainda nesse caso*, o tipo de relação de legitimidade entre o soberano e seu quadro administrativo distingue-se segundo o tipo de fundamento da autoridade existente entre eles, sendo decisiva para a estrutura da dominação como um todo”⁶³.

Ou seja, não raro a dominação descansa simplesmente sobre a força e a repressão, especialmente em relação aos mais desfavorecidos, mas em relação aos grupos mais poderosos e ao quadro administrativo, as coisas mudam de figura - um grau maior de crenças socialmente compartilhadas seria requerido e a definição da natureza do meio de dominação é crucial. É crucial porque o tipo de “administração pública” – para o qual um elemento fundamental é a definição se o quadro administrativo detém ou não os meios de administração – influi no tipo de racionalismo de um determinado arranjo político e social. O que confirma o caráter *elitista* da análise weberiana a respeito da legitimidade da dominação: seu foco primordial está nas relações entre os soberanos e seus quadros administrativos, somente nesse contexto é que a consideração a respeito do que Weber chama de “justificações internas” da dominação é realmente levada a efeito. A “massa” fica de fora, ou melhor, entra na análise dos “meios externos” das formas de dominação. Para ela vale o caráter *formal* da análise, ou seja, o recurso heurístico-estratégico de se considerar a submissão à dominação “como se” subjetivamente motivada por determinado valor - que não passa, muitas vezes, da postulação, por parte dos governantes, de seus motivos e justificativas para o domínio.

O caráter formal-elitista da construção dos tipos-ideais weberianos de dominação fica patente, por exemplo, quando ele define o carisma: sendo este uma

⁶³ Weber, 1999: 172. Tradução minha.

“qualidade tida como extraordinária (...) de uma personalidade por cuja virtude se a consideram possuidora de forças sobrenaturais ou sobrehumanas” ele depende fundamentalmente, para sua validade, do reconhecimento de tais qualidades por partes dos dominados. Mesmo assim, postula Weber, “o reconhecimento (...) não é o fundamento da legitimidade, mas um dever dos chamados, em termos de vocação e corroboração, a reconhecer essa qualidade (extraordinária)”.⁶⁴

Há, portanto, uma perspectiva senhorial, que tem dificuldades extremas de lidar com questões normativas, substantivas, e que constrói uma grande narrativa da civilização ocidental em que o sentido, o significado último, a característica fundamental de tal civilização é o racionalismo técnico-formal, responsável por fazer com que a cultura moderna seja, basicamente, uma cotidianidade tecnicamente orientada.

Esta é uma representação não propriamente falsa, mas parcial, enviesada da cultura moderna ocidental. Faz sentido admitir o argumento weberiano e toma-la como essa cotidianidade tecnicamente orientada, resultado de longos processos históricos que fizeram com que o racionalismo formal, de domínio do mundo, tivesse importância sem par na vida cotidiana das pessoas. No entanto, essa narrativa weberiana esquece ou minimiza os fundamentos normativos da construção da civilização ocidental, que se distingue e se universaliza não só pelo tecnicismo, mas também por seus ideais liberais, republicanos e democráticos, pela doutrina dos direitos humanos, que postula a dignidade intrínseca de todo ser humano e que une razão e normatividade.

Assim, em seus estudos sobre a antiguidade clássica, Weber desconsidera, por exemplo, elementos cruciais, fundacionais, dessa tradição ético-política que é uma das raízes do liberalismo e da democracia ocidentais. Como afirma Wilfried Nippel,

“Porque Weber acreditava que as estruturas políticas da antiguidade limitavam a racionalização econômica (...) ele nunca avaliou adequadamente a vida política das cidades antigas. Isso é claro em sua descrição parcial e sombria da democracia ateniense. A participação política dos cidadãos, o serviço nas instituições políticas e nas campanhas militares ‘em proporções que nenhuma outra cultura experimentou antes ou depois’ é visto não como feito positivo mas como impedimento à ‘aquisição pacífica baseada na atividade econômica racional e contínua’. (...) O sistema de cortes populares, no qual mesmo julgamentos civis eram decididos por centenas de jurados implicava uma

⁶⁴ Weber, 1999: 193-194, tradução minha.

‘arbitrariedade da justiça’ que ‘colocava de tal forma em perigo as salvaguardas formais da lei que é a mera existência continuada de riqueza o que surpreende, e não os violentos reveses da mesma que ocorriam a cada acidente político’. As demandas da polis como associação militar também implicavam que ‘qualquer tipo de comportamento que pusesse em perigo a moral e a disciplina política e militar’ seria punido, e que ‘a princípio, não havia liberdade de conduta pessoal’”.⁶⁵

Weber seguia, segundo Nippel, uma tradição de crítica à onipotência do Estado na antiguidade greco-romana que remontava ao iluminismo e tinha, no século XIX, seguidores ilustres e influentes como Jacob Burckhardt e Fustel de Coulanges – mas sua atitude também era causada por suas próprias convicções políticas a respeito do caráter meramente formal e procedimental da democracia moderna, garante o autor.

Tais convicções não são as de um pensador propriamente autoritário ou antidemocrático. Weber não era considerado, em seu contexto, um conservador ou autoritário, mas um autêntico liberal, situado, inclusive, mais à esquerda do espectro político. Se tal posição derivava, em parte, ao fato desse espectro ser marcadamente conservador e autoritário, nem por isso há que pensar que Weber simplesmente mentiu quando, em sua palestra “Capitalismo e sociedade rural na Alemanha” proferida em 1904 no Congresso de Artes e Ciências de Saint Louis, EUA, definiu-se como “adepto resolutivo das instituições democráticas”⁶⁶.

Entretanto, devido à intensidade de sua percepção trágica da vida como eterna luta entre valores e interesses inconciliáveis, Weber poderia ser um adepto - não só racional, mas, até certo ponto, normativo - da democracia, mas tinha certeza de que essa só poderia ser defendida por razões instrumentais, e não por uma perspectiva da civilização ocidental a partir de seus elementos e tradições de sentido ético substantivo, como o republicanismo, o liberalismo e a democracia.

A civilização ocidental, com certeza, não se resume a tais tradições e elementos normativos – mas negá-los ou negligenciá-los é interpretá-la de forma incompleta. Mas Weber repelia firmemente a temática jusnaturalista de tipo moderno, que unia tais elementos normativos à tradição racionalista do Ocidente, e que representa, como afirma Habermas, uma secularização da moral, ou seja, uma sobrevivência de uma ética coletiva em contexto secular, algo que Weber julgava impossível – no mundo

⁶⁵ Nippel, Willfred *in* Turner (org.), 2000: 252.

⁶⁶ Weber, 2002:258.

moderno secularizado e desencantado a ética só podia morar “no peito de cada homem”. Daí sua afirmação de que, “essas noções como ‘a vontade do povo’, a ‘verdadeira vontade do povo’, cessaram de existir para mim há vários anos, são *ficções*”⁶⁷. A expressão “estado de direito” ele também a evitava – tinha “conotações normativas”⁶⁸.

A fundamentação ético-normativa da democracia poderia ser colocada como um postulado não só da *dignidade*, mas da *capacidade intrínseca* de todo ser humano, cumprindo na associação política o papel de cidadão – essa é a ponte entre o contratualismo político (do contrato social fundante do Estado nacional moderno e liberal) e o jusnaturalismo de tipo moderno: só pode contratar quem tem capacidade. Weber não subscreve esse postulado da capacidade intrínseca de todo ser humano. Nesse ponto, seu elitismo político é claro: em nenhum lugar ou época as massas tiveram condições ou capacidade prática de tomar a si, em qualquer nível ou medida, as rédeas do Estado ou do governo. Destarte, o objetivo desejável de prover o maior grau possível de dignidade às pessoas não seria responsabilidade delas próprias, mas de elites dirigentes que responsáveis, capazes e comprometidas.

Colocar a nota tônica da responsabilidade pelo bem comum nas costas do governante e da elite dirigente é uma postura típica da filosofia política marcada pelo jusnaturalismo de molde antigo, clássico e medieval. Em que constitui esse jusnaturalismo antigo e em que ele se distancia daquele de tipo moderno? A doutrina identificada com a ideia de Direito Natural, de que há um conjunto de normas relativas à conduta humana que pode, eventualmente, não se conformar às normas do poder político formalmente instituído em determinado tempo e lugar, e de que esse primeiro conjunto de normas teria uma validade intrínseca, anterior e mesmo superior ao conjunto de normas políticas efetivas, tal doutrina com certeza não surgiu na época moderna. Ela se encontra postulada e discutida desde a Grécia antiga, quando Sófocles, através da personagem Antígona, já colocava o embate entre as normas eternas, dos deuses, e as normas terrenas, dos reis. Vários sofistas gregos, assim como os filósofos clássicos Platão e Aristóteles, e os estóicos, e Cícero, e Santo Agostinho e Santo Tomás

⁶⁷ Weber, Max *apud* Eliaeson in Turner(org.), 2000: 139

⁶⁸ Note-se, aliás, que é justamente em torno da temática substantiva do jusnaturalismo de tipo moderno que se situam os pontos de discórdia de Weber com as tendências das quais ele é mais próximo, como a sociologia de Tönnies e a culturologia trágica de Simmel – são os elementos e as implicações jusnaturalistas, universalistas e substancialmente democráticos dessas tendências e desses pensadores que Weber repele, como já exposto aqui.

de Aquino, e Guilherme de Ockham, e, chegando até o limiar da modernidade, Francisco Suárez, todos esses, e muitos outros, ocuparam-se do Direito Natural.

Foram várias as abordagens e entendimentos a respeito do Direito Natural: pura lei divina revelada aos homens; lei natural instintiva de todos os seres vivos; lei racional do ser humano que a encontra autonomamente dentro de si. E, obviamente, esses entendimentos às vezes se mesclavam e se fecundavam: a lei natural podia ser entendida como divina e, em boa medida, racional, sendo encontrada dentro de si por cada homem⁶⁹. Malgrado tais matizes, permanecia subjacente a idéia de que nem sempre a justiça da natureza (ou de Deus) e a justiça dos homens (ou dos poderes terrenos) coincidiam. Essa ideia é o fundamento, também, do Jusnaturalismo moderno. O que distingue, então, o Direito Natural antigo e medieval daquele de feição moderna? Segundo Guido Fassó,

“O Jusnaturalismo moderno ressalta fortemente o aspecto subjetivo do direito natural, ou seja, os direitos inatos, deixando obumbrado seu correspondente aspecto objetivo, o da norma, em que haviam geralmente insistido os jusnaturalistas antigos e medievais (...). É precisamente devido a esta sua característica que o Jusnaturalismo moderno, isto é, o dos séculos XVII e XVIII, molda profundamente as doutrinas políticas de tendência individualista e liberal, expondo com firmeza a necessidade do respeito por parte da autoridade política daqueles que são declarados direitos inatos do indivíduo⁷⁰.”

Segundo Louis Dumont, o ponto de discernimento entre o jusnaturalismo antigo e o moderno é justamente o individualismo:

“Para os antigos (...) o homem é um ser social, a natureza é uma ordem, e o que se pode vislumbrar, para além das convenções de cada *polis*, como constituindo a base ideal ou natural do direito, é uma ordem social em conformidade com a ordem da natureza (e, por conseguinte, com as qualidades inerentes ao homem). Para os modernos, (...) aquilo a que se chama direito natural (por oposição ao direito positivo) não trata de seres sociais, mas de indivíduos, ou seja, de homens que se bastam a si mesmos enquanto feitos à imagem de Deus e enquanto depositários da razão. Daí resulta que (...) os princípios devem ser extraídos, ou deduzidos, das propriedades e qualidades inerentes no homem, considerado como ser autônomo, independentemente de todo e qualquer vínculo social ou político”⁷¹

⁶⁹ Fassó, Guido. *Jusnaturalismo*. In: N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (eds.) *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UNB, 1997, pg. 657.

⁷⁰ Fassó, 1997: 658.

⁷¹ Dumont, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, pg. 87.

Ou seja, as tendências jusnaturalista modernas, 1) ressaltam fortemente o elemento subjetivo do Direito Natural, 2) encaram o Estado não como uma instituição naturalmente necessária, como era geralmente a visão dos antigos e medievais, mas como um artifício humano voluntariamente construído para que se evoluísse do estágio de natureza para o estágio político e civil, 3) demandam, portanto, que os poderes políticos não apenas têm como dever respeitar os direitos e liberdades individuais, *mas que existem justamente para isso*. O estágio político e civil da sociedade seria superior ao estágio de natureza na medida em que garantisse de forma mais eficiente os direitos naturais e inatos dos indivíduos, e seria legítimo apenas enquanto cumprisse tal função – o Estado não seria, portanto, obra de Deus ou da natureza, mas de um contrato entre os cidadãos e os governantes. Contrato que geralmente se positivava através de Constituições e sistemas legais que vinculavam ambos os “contratantes”, governantes e cidadãos.

O contrato é uma instituição jurídica que pressupõe liberdade, discernimento e capacidade de dois ou mais atores pactuarem normas entre si, e de romperem ou denunciarem o pacto quando a outra parte faltar com seus deveres acordados. Trazer esse paradigma típico do direito privado para a filosofia política significa introduzir um forte componente de *simetria* no arranjo de poder de um Estado ou associação política – pois só há algo minimamente semelhante a um “contrato político” se houver uma base razoável de equalização e de capacidade entre os contratantes. “Contratos políticos” em que uma parte não tem o menor poder de resistência, em que, após a hipotética celebração do pacto inicial, o soberano não tem de prestar contas ao povo, não merecem entrar no paradigma juscivilista do contrato. Podem ser considerados arranjos de poder, ou convenções e referencialidades cuja construção é sociocultural, mas no paradigma conceitual de *contratos* não é adequado encaixá-los.

Pois bem, a tradição kantiana alemã, que influenciou, em boa medida, Weber, quando admite a ideia de contrato social, geralmente o faz à maneira jusnaturalista antiga. Coloca a nota tônica na justeza objetiva da norma em relação a princípios racionais porém abstratos de bem comum, não na questão factual dos direitos subjetivos individuais, entre os quais está o fundamental direito de resistência de todo o povo (e não apenas de determinadas camadas) às leis e/ou aos governantes injustos e arbitrários. Kant admite a ideia do contrato social entre governantes e governados, mas

não admite a de resistência popular ao governante, mesmo que tirânico. Ele observa que o contrato social, não tendo sido, obviamente, um fenômeno histórico efetivo, é

“uma *simples idéia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade”⁷²

Note-se a semelhança entre essa consideração kantiana e a postulação de Weber a respeito dos motivos da legitimidade da dominação política. Tais motivos não devem ser pensados como uma assunção real, por parte dos dominados, das justificativas dos dominantes, mas *como se* tal assunção ocorresse. A questão, em relação ao argumento de Kant, é que o julgamento a respeito de a norma poder ser tomada como expressão da vontade coletiva do povo, ou seja, a consideração sobre a justeza da lei, não cabe a este, mas ao governante,

“a lei pública se (...) é de tal modo constituída que é *impossível* a um povo inteiro *poder* proporcionar-lhe o seu consentimento (...) não é justa. (...) Mas esta restrição vale evidentemente apenas para o juízo do legislador, não do súbdito. Se, pois, um povo sujeito a uma determinada legislação agora efectiva viesse ajuizar que a sua felicidade iria muito provavelmente ficar comprometida, que é que deveria fazer por si? Não deve ele resistir? A resposta só pode ser esta: nada pode fazer por si a não ser obedecer”⁷³

E por que o povo não pode julgar e não deve resistir? Porque o faria segundo o parâmetro incerto, utilitário e “vulgarmente empirista” da sua *felicidade*, e, segundo Kant, tal parâmetro, como é sempre subjetivo, deve se submeter a valores mais elevados como o da comunidade (e sua segurança contra os inimigos externos) e o dos princípios jurídicos racionais-abstratos:

“Em relação à felicidade, nenhum princípio universalmente válido se pode aduzir como lei (...) Se o poder supremo estabelece leis que visam directamente a felicidade (o bem-estar dos cidadãos, a população), isso acontece não com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio de *garantir o estado jurídico* sobretudo contra os inimigos externos do povo. A este respeito, é preciso que o chefe de Estado tenha o poder para ele próprio e só ele julgar se uma coisa assim é necessária para a prosperidade do corpo comum, indispensável para garantir a sua força e solidez, tanto internamente como contra os inimigos externos;”⁷⁴

⁷² Kant, Immanuel. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002, pg. 83, grifos originais.

⁷³ Kant, 2002: 83-84, grifos originais.

⁷⁴ Kant, 2002: 84-85, grifos originais.

O velho mote idealista germânico de se privilegiar a comunidade, o Estado-nação (algo faltoso na experiência histórica daquele povo) em detrimento da faculdade e do direito subjetivo de os indivíduos buscarem a satisfação pessoal. A felicidade é algo secundário porque não é um valor objetivo – como se o direito racional abstrato e a comunidade nacional o fossem! E, na verdade, a questão nem é a da felicidade, mas da capacidade e da dignidade que se postulam *intrínsecas* a todo e qualquer ser humano: como mantê-las se um povo não tem sequer o direito de resistir a leis e governantes opressores? Certo, Kant não aniquila completamente os direitos dos cidadãos, eles devem, de qualquer maneira, obedecer, mas podem (bem à maneira da burguesia do saber alemã) expressar sua opinião, através da palavra escrita – com a autorização do soberano, bem entendido:

“é preciso conceder ao cidadão e, claro está, com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade. Com efeito, admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, a *liberdade de escrever* – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive (...) – é o único paládio dos direitos do povo”⁷⁵

Liberdade como autonomia intelectual interna: esse o limite burguês do jusnaturalismo alemão de origem kantiana. Em nome da crítica ao utilitarismo e ao empirismo, o direito e o contrato social apenas como princípios racionais-abstratos de avaliação elitista das normas políticas.

É necessário salientar que essa postura política kantiana estava embebida em uma visão de mundo iluminista que postulava a universalização, a moralização social, da autonomia subjetiva dos homens enquanto seres éticos e racionais – o que contribui de forma crucial para que a rebelião contra as normas da constituição nacional se repute repreensível.

Weber, em termos políticos, filiava-se à vertente que tinha a comunidade nacional como valor político referencial. Da importância dessa comunidade e da universalização da autonomia subjetiva vem o imprescindível dever de obediência kantiano, só matizado pela salvaguarda da expressão escrita do súdito. Porém, como já

⁷⁵ Kant, 2002: 91.

vimos, Weber considerava uma ilusão ingênua a moralização kantiana da autonomia subjetiva.

Assim, mesmo que Weber possa ser considerado um adepto do liberalismo, o lastro normativo-filosófico de seu liberalismo é inapelavelmente fraco – e isso nem se deve às peculiaridades estatistas e nacionalistas deste – mas da forma desesperada e trágica como encarava os antagonismos de valores, que condenavam os homens a uma eterna luta que só era resolvida pela força.

“O pensamento de Weber tematiza o particular sem conectá-lo ao geral, que repele”, afirma Cohn⁷⁶. Na verdade, o que Weber não aceita é qualquer tipo de universalismo substantivo, o universalismo, para ele, só pode ser formal. O caráter universal da civilização ocidental, por exemplo, que ele acentua no texto de introdução de “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, escrito quase no fim de sua vida, deve-se a seu desenvolvimento técnico, a seu racionalismo atinente às técnicas de vida, que passa a influir e mesmo a determinar a vida cotidiana de parcelas cada vez maiores da população mundial. Não se deve a quaisquer contribuições e feitos ético-substantivos que o Ocidente eventualmente tenha trazido. O que não significa, para ele, que o racionalismo material, de fundo ético-substantivo, desapareça da vida moderna, mas sim que não possua, devido às lutas entre posições valorativas conflitantes, condições de configurar uma visão de mundo universalmente aceita. Para tais incompatibilidades valorativas, “nossos olhos estiveram cegos por mil anos (...) pela (...) orientação para com o fervor moral grandioso da ética cristã”⁷⁷, garante Weber. Aí está a questão: na época moderna, devido aos processos de secularização e desencantamento do mundo, a luta eterna entre valores estava mais explícita e aguda que nunca.

Weber usa a expressão “desencantamento do mundo”, segundo Gerth e Mills, a partir de uma expressão do poeta e filósofo Friedrich Schiller, para expressar um processo fundamentalmente religioso: *a eliminação da magia como meio religioso de salvação e/ou de obtenção de outros fins perseguidos*, que as religiões éticas como o judaísmo e o cristianismo veicularam a partir de um longo processo de racionalização de suas teorias salvacionistas. Uma das principais consequências da maneira não-mágica de se enxergar a vida foi o estabelecimento daquilo que Weber chama de tensão entre o “ser” e o “dever-ser” - entre o mundo como efetivamente é e a projeção

⁷⁶ Cohn, 1979:144

⁷⁷ Weber, 2002: 103.

normativo-religiosa de como ele deveria ser para se conformar a determinados imperativos éticos universais. A religiosidade mágica não apresenta, tipicamente, tal tensão ética explícita em relação ao mundo, constituindo-se, antes, em fórmulas e tentativas de instrumentalização e adaptação às forças naturais e suprassensíveis já existentes. Assim, desencantamento, em Weber, não é sinônimo de secularização. O desencantamento é a etapa final de um processo, ocorrido em contextos e sociedades religiosas, de “desmágicização” da visão religiosa.

Já a secularização é um processo de destradicionalização, de passagem da comunidade à sociedade, descrita por Tönnies e Durkheim; a secularização – da lei, do estado, das associações políticas - significa construir-se a comunidade política sobre bases mundanas, com leis fundamentadas em questões seculares, significa - aqui sim - uma saída e enfraquecimento da religião em relação a determinadas esferas de vida, exemplificado pelas lutas da modernidade cultural ocidental contra o poder temporal da Igreja cristã e a favor da separação Igreja/Estado. Embora distintos, desencantamento e secularização têm importantes conexões: a secularização teve como pressuposto o desencantamento, e o racionalismo científico só pôde se desenvolver plenamente porque a vida fora “desmágicizada” a partir da esfera religiosa. O significado, para Weber, desse racionalismo científico é que, o homem moderno, colocado dentro de uma esfera de progresso infinito, de “enriquecimento” de ideias, conhecimentos, problemas, originados pela ciência, não mais “se sacia” da vida, pois há sempre um passo à frente na marcha do “progresso” que pessoa alguma pode alcançar.⁷⁸

Daí que Weber tenha construído sua tipologia da dominação política – adaptando-a dos tipos apresentados por seu amigo Georg Jellinek em sua obra “Teoria Geral do Estado” – sem se preocupar com a legitimidade propriamente normativa, substancial, dos regimes políticos na modernidade ocidental desencantada, pois não havia nesta quaisquer critérios transcendentais para se julgar substantivamente tais regimes, ou seja, não havia possibilidade de se fundamentar o Estado moderno em conteúdos éticos universais. Assim, em relação à legitimidade da dominação de tipo moderno, denominada por ele “racional-legal-burocrática”, Weber reconhecia a importância do jusnaturalismo para a consolidação do formalismo jurídico e da sistematização administrativa – bases fundamentais do estado moderno, racional-legal.

⁷⁸ Para se aprofundar a respeito, conferir a obra de Antonio Flávio Pierucci: “Pierucci, Antônio F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34: 2005.

No entanto, continuava a considerá-la a partir de bases puramente formais, procedimentais. As normas, nos Estados modernos, seriam legítimas se produzidas de forma legal - um modelo silogístico, autorreferente, caudatário, em última análise, do positivismo jurídico.

Ora, se um parâmetro transcendental qualquer para se julgar a legitimidade de um regime político pode não possuir credibilidade ampla, compartilhada plenamente por uma sociedade, isso não impede que qualquer pessoa que faça um julgamento valorativo (sobre qualquer assunto, não apenas sobre questões políticas) tenha que se estribar em considerações sobre a essência do mundo e das coisas que são ao mesmo tempo racionais e intuitivo-emocionais. E Weber sabia disso, pois ele próprio *tinha*, efetivamente, seu valor político transcendental: o nacionalismo, para ele a única meta ou opção política séria, que transcendia a “política de interesses”, típica da “democracia de massas”. E pode ser posta em dúvida a suposição weberiana de que a incompatibilidade entre valores últimos, entre diferentes visões de mundo seja mais explícita, mais perceptível, ou mesmo mais aguda, na modernidade ocidental desencantada e secularizada que em outras épocas e lugares.

Mesmo que se aceite plenamente a grande narrativa weberiana a respeito do desencantamento do mundo e da secularização, não há motivos para que se considere que quando prevalecia religiosidade mágica, acomodatória, não houvesse incompatibilidades mortais entre diferentes visões de mundo. É da sua própria sociologia histórica que aprendemos que o êxito de cada um dos grandes sistemas religiosos só foi possível após um período de prolongadas lutas, nas quais grupos e estamentos se enfrentaram em batalhas renhidas, defendendo seus interesses materiais e ideais e seus “estilos de vida” característicos. Os *literatti* confucianos tiveram de sobrepor os magos populares, os místicos taoístas e os monges budistas, além de lutar constantemente contra os eunucos que controlavam o harém e a administração do palácio dos imperadores; os profetas éticos judeus combateram os oráculos, os magos do êxtase e os cultos telúricos politeístas; os brâmanes hindus venceram, além do budismo e do jainismo, a religiosidade aristocrática dos guerreiros xátrias e domesticaram as heterodoxias mágico-orgiásticas das massas camponesas. Por que, então, só na modernidade ocidental desencantada a luta entre diferentes cosmovisões seria tão aguda e trágica? É a perspectiva cultural pessimista e elitista de Weber que embasa tal suposição.

A consequência metodológica dessa luta eterna entre valores conflitantes era, para Weber, como já citado aqui, a postulação de que o fulcro do entendimento histórico-sociológico era a significação subjetiva que as condutas humanas tinham para seus portadores. E, como lembra Bendix, Weber considerava que, na medida em que a sociologia era um estudo do comportamento compreensível dos indivíduos em sociedades, “coletividades tais como o estado, a nação ou a família não ‘agem’, nem ‘se mantêm’, nem ‘funcionam’”⁷⁹. É claro que Weber tinha consciência do quanto os homens orientam suas ações no sentido das ações de outros e de que tais orientações e valores subjetivos sempre se relacionam a um contexto social – o que não julgava adequado era a atribuição desse contexto social a coletividades como a “sociedade”, o “Estado” ou a “nação”, que fossem como “manifestações de entidades superiores”. No entanto, o homem que dizia não considerar a nação como uma entidade coletiva superior, que afirmava que se tornara sociólogo para combater conceitos coletivos romantizados como o de nação, considerava o nacionalismo como a única opção política séria, e lutava, como vimos acima, pela “grande tarefa cultural” da nação alemã. Na verdade, essa postura filosófico-metodológica de Weber, de sublinhar que a nação ou o Estado não são “seres” que agem por si mesmos, que soa absolutamente óbvia atualmente, tem de ser entendida como uma reação ao organicismo romântico e às concepções metafísicas do Estado que enfatizavam a visão de cooperação em detrimento da visão de luta social.

Entretanto – e justamente por isso, por configurar, mais que qualquer outra coisa, uma atitude reativa sua aos excessos do organicismo romântico e da metafísica do Estado - será que Weber aplicava plenamente essas suas postulações e tomadas de posição metodológicas em sua sociologia histórica prática? Segundo Gerth & Mills,

“se aceitássemos as reflexões metodológicas que Weber faz sobre seu próprio trabalho (...) não encontraríamos nelas uma justificação sistemática de sua análise de fenômenos como a estratificação ou o capitalismo. Tomado literalmente o “método de compreensão” dificilmente lhe permitiria o uso de explicações estruturais, pois elas tentam justificar a motivação dos sistemas de ação pelas suas funções como estruturas e não pelas intenções subjetivas dos indivíduos que as praticam”⁸⁰.

⁷⁹ Bendix, 1986: 214.

⁸⁰ Gerth & Mills *in* Weber, 2002: 40.

Já salientamos que tais intenções subjetivas tinham, para Weber, um sentido de construção sociocultural. Entretanto, se a construção do sentido era sociocultural, sua manifestação era individual. Pode-se perguntar, então, porque o sentido, na medida em que é construído coletivamente, tem que se manifestar somente individualmente. Por que não pode haver, também, uma manifestação *coletiva* do sentido das ações?

Weber faz tal consideração – de que o sentido da ação é manifestado e buscado apenas na esfera subjetiva – em seus escritos metodológicos. No entanto, em seus estudos sobre as diversas sociedades, ele afirma que certos grupos dominantes definiam, em boa medida, o estilo de vida e a visão de mundo básica dessas sociedades a partir de seu próprio estilo de vida e visão de mundo. Weber chamava esses grupos de *Träggers* – portadores, carregadores, viga, suporte. Ora, a existência desses portadores de sentido, que definiam o estilo de vida de sociedades e civilizações inteiras – os *literati* confucianos, os brâmanes hindus, os profetas hebreus – não representaria uma manifestação coletiva do sentido das ações por parte desses atores coletivos?

Parece que sim, mas o formalismo filosófico-metodológico weberiano – ou aquela característica que se enquadra no que Ferrater Mora classifica como *ontofobia*, ou seja, a aversão filosófica à essência, à substância - não o admite. No entanto, as grandes análises civilizacionais comparativas levadas a cabo por Weber são, claramente, estruturais, partem do pressuposto de um certo grau – variável e nunca pleno, é claro, mas sempre presente – de coerência estrutural nas civilizações. E como pode haver coerência estrutural se não houver um sentido coletivamente construído e implementado das ações sociais? Para mensurar tal coerência, ele definiu, como lembra Bendix, conjuntos de problemáticas básicas, cruciais, comuns a várias sociedades, mas cujas soluções e encaminhamentos seriam processados de maneiras diferentes em cada uma delas, com conseqüências generalizadas em seu seio. Assim, por exemplo, com a questão do papel social e político da intelectualidade, que estudou comparativamente nas sociedades indiana e chinesa; com o papel da profecia religiosa, que estudou no Ocidente e no Oriente; com as conseqüências da ética religiosa para a vida secular, que abordou nas religiões puritana, confuciana e hinduísta.

Essa abordagem estrutural de sua sociologia histórica está em descompasso com a característica formal e elitista de sua teoria da legitimidade da

dominação. José Guilherme Merquior afirma que Weber, ao considerar a crença dos governados como simples reflexo da pretensão dos governantes ao governo,

“concede à sua teoria da legitimidade um pendor *culturalista* inteiramente alheio à sua própria abordagem da teoria social, assim como à lógica da sua sociologia histórica (e) define o conceito de legitimidade de maneira pouco sociológica”⁸¹.

O “pendor culturalista” a que Merquior alude é o culturalismo pessimista dos “mandarins” alemães, que se caracterizaria, segundo ele, por uma atrofia do poder explicativo sociológico devido à exagerada preocupação com “valores” e a uma superestimação de seu papel na política e na sociedade⁸². Tal culturalismo, garante Merquior, teria impedido Weber de constituir uma base verdadeiramente sociológica para a teoria democrática:

“Weber poderia ter sido um arguto sociologizador da teoria democrática clássica. Especialmente sua aptidão para apreender largos contextos institucionais, acoplada à sua realística visão do poder (...) poderia ter-nos oferecido as grandes linhas de uma análise dos padrões de legitimidade, definidos segundo as especificidades das estruturas de poder e das justificativas para a submissão dos governados, que seria muito mais rica, sociologicamente falando, que a tipologia de justificativas apresentada em *Economia e Sociedade*. Mesmerizado, porém, por um *kulturpessimismus* de casta, sua sociologia política deixou de explorar as próprias possibilidades analíticas descerradas por alguns elementos de sua taxinomia das ordens legítimas.”⁸³.

O problema é que a análise weberiana da dominação não é propriamente sociológica, mas política, focada nas estruturas estatais (ou para-estatais) e nos grupos de elite que, dentro de tais estruturas, disputam o poder. Com essa abordagem, porém, Weber ignora que, como afirmou Peter Lassman, uma categoria conceitual como “legitimação” tem implicações normativas implícitas e não pode, assim, ser utilizada de maneira formal e elitista⁸⁴.

A consideração desse caráter formal e senhorial⁸⁵ da perspectiva weberiana sobre a legitimidade da dominação é fundamental para se analisar como se

⁸¹ Merquior, José Guilherme. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro, 1990, Ed. Guanabara, pg. 209.

⁸² Concordamos com a colocação de Merquior acrescida do fato de que, como dissemos acima, o problema extremo para Weber era o dos *antagonismos irresolúveis de valores*.

⁸³ Merquior, 1990: 231.

⁸⁴ Lassman, Peter in Turner (org), 2000: 98.

⁸⁵ Tal perspectiva se depreende do próprio termo usado na língua alemã para se referir ao que traduzimos como “dominação”, *Herrschaft*. Peter Lassman afirma que esse vocábulo alemão é difícil de ser traduzido

deu a recepção de Weber no Brasil pelo pensamento sociológico e político através do conceito de patrimonialismo e das temáticas a ele associadas. Temos que ressaltar, então, o fato de que a construção weberiana do conceito de patrimonialismo surgiu de uma problemática e de um conjunto de valores e preocupações que tinha todo o sentido para Weber, mas que devemos nos perguntar se tem sentido para nós, brasileiros.

O conceito de patrimonialismo é um tipo-ideal e, como afirma Gabriel Cohn, o tipo-ideal

“é a expressão metodológica da orientação do interesse dos cientistas que o constroem e aplicam (...) os limites de sua aplicação são dados sobretudo pela vigência dos problemas que o informam, e, por conseguinte, do interesse de conhecimento específico que presidiu à formulação dos próprios problemas. Por isso é equivocado conceber o tipo como um ‘esquema’ ou ‘modelo’ aplicável a qualquer análise, independentemente de seus pressupostos, ou, pior ainda, como livre de pressupostos, visto que estes são inerentes ao próprio conhecimento”⁸⁶.

Os pressupostos de Weber, ao construir seu tipo-ideal de dominação patrimonialista, partem justamente daquela abordagem formalista e senhorial da dominação política, que não leva em conta – a não em seu aspecto formal, em que a própria pretensão de validade da dominação a convalida e determina sua natureza - o compartilhamento *ex facto* por governantes e governados das justificativas éticas da dominação e nem o papel do interesse nesta. Por trás dessa abordagem, uma problemática nascida do *habitus* da rigidez militarista e da tradição cultural pessimista que caracterizavam o contexto sócio-cultural em que Weber formou seu pensamento e seus valores. A noção de patrimonialismo não entrou no Brasil influenciada por essa abordagem ou por essa problemática. Os pressupostos, aqui, foram outros. Assim como os interesses.

para o inglês. Provavelmente também para o português. O radical *Herr* significa *senhor, dono, patrão*. Também é usado como vocativo, antes de nomes próprios e de profissões, expressando uma postura de respeito e certa distância: *Herr Fritz, Herr Komissar*, da mesma forma que se usa *seu*, em português: seu João, seu delegado. O que não tem correspondência em português são as derivações, de sentido claramente positivo, a partir de um radical como *seu* ou *senhor*: *Herrlich* é um adjetivo que significa *maravilhoso, esplêndido*, e *Herrlichkeiten*, um substantivo que designa *esplendor, beleza*. Seria como se, em português, algo como *senhorio* significasse *maravilha, beleza*. O que dá a dimensão do aspecto positivo com que o poder e a autoridade são encarados na língua e no pensamento alemães – algo, aliás, já descrito por Elias. É certo que a palavra *dominação* vem de *dominus* - *senhor*, em latim - mas não está conectada a um contexto semântico tão específico e positivo como em alemão, que fez com que um pensador existencialmente elitista como Nietzsche escrevesse: “no lugar de ‘sociologia’, uma teoria das formas de dominação (*Herrschaftsgebilden*) (...) é o meu interesse” (Nietzsche, Friedrich *apud* Lassman, Peter in Turner (org.), 2000: 83).

⁸⁶ Cohn, 1979: 96.

Weber sempre alertou que estudara e definira os conceitos de dominação carismática e de dominação tradicional – dividida em patrimonial e feudal – na medida em que eles se mostrassem úteis ao estudo da dominação racional-legal-burocrática que caracteriza o mundo moderno, objeto principal de sua atenção. Ora, se a dominação carismática tem como distinção básica a sua inconstância, a sua intermitência, como algo que irrompe violentamente, mas que é, em termos históricos, logo rotinizado, tem-se que todo tipo de dominação mais consistente e perene que não seja moderno-ocidental – e a modernidade ocidental é algo bem recente na escala da histórica – é feudal ou patrimonial. Logo, a dominação patrimonial é toda dominação rotineira que não seja tradicional-feudal⁸⁷ ou moderna. Por isso são inúmeros os exemplos históricos de dominação patrimonial que Weber oferece.

Mas para compor esse conceito amplo de patrimonialismo, Weber com certeza levou em conta sua experiência e seu contexto político de formação para a consideração negativa do personalismo político autoritário expresso por figuras como Bismarck e o Kaiser e também para o que chama de “caráter pietista” da atitude dos dominados em relação aos dominantes – tal atitude de respeito reverencial em relação ao poder patriarcal e tradicional era considerada, na época de Weber e inclusive por ele mesmo, como uma característica do homem comum alemão, especialmente estimulada pelo luteranismo e pelo catolicismo⁸⁸. Ao escrever sobre o patrimonialismo patriarcal, Weber faz referência,

⁸⁷E na verdade, como veremos com um pouco mais de detalhe adiante, Weber, em algumas passagens chega a equiparar a dominação feudal a um tipo específico e extremo, em termos estamentais, de patrimonialismo.

⁸⁸Weber fazia uma distinção, entre as confissões protestantes calvinistas e também grupos como os puritanos, os batistas, os quacres e os menonitas, de um lado, que valorizavam e legitimavam, através da doutrina da vocação e da prova da predestinação através da riqueza e do sucesso econômico, uma ética econômica disciplinada e impessoal, fundamental para o desenvolvimento original do capitalismo, e grupos como os luteranos e os metodistas, de outro, para os quais as noções de predestinação eram implícitas, mas não centrais, na doutrina. Os seguidores de Lutero também valorizavam a idéia de vocação, mas a entendiam mais como a aceitação do destino dado por Deus, como dever de obediência, de cumprimento das obrigações para com as autoridades tradicionais, e não como um estímulo a agir sobre o mundo, dominando-o, conformando-o, como entre os puritanos e calvinistas. Em comparação ao radical ativismo desses últimos, o luteranismo, para Weber, tinha uma afinidade mais pronunciada com o tradicionalismo emotivo, acomodatório, com a passividade política. Como Weber não costumava expressar de forma explícita suas preferências valorativas em seus textos acadêmicos, sua visão mais negativa do luteranismo, dominante em boa parte da Alemanha, só é percebida de forma sutil. É num trecho de uma carta sua, porém, dirigida a Adolf Harnack, que se encontra explícita sua aversão ao que considera um pietismo tradicionalista e submisso do luteranismo e sua adesão ao ativismo burguês do protestantismo ascético: “O fato de nossa nação jamais ter sido formada na escola do protestantismo ascético é a fonte de tudo o que eu odeio nela e em mim mesmo”. (Weber *apud* Souza, Jessé. “A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro” in Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 13, no. 38. São Paulo, 1988, pg. 12.

“...àquela submissão íntima à autoridade que para o espectador de fora parece uma ausência de dignidade própria, submissão que na Alemanha se constitui numa herança dificilmente desenraizável da dominação principesca patrimonial. Do ponto de vista político, o alemão foi e ainda é, o ‘súdito’ no sentido mais íntimo da palavra, razão pela qual tem sido o luteranismo sua religião adequada”⁸⁹.

Outra característica do conceito de patrimonialismo que Weber certamente retirou de seu contexto histórico nacional – assim como de seu liberalismo formalista – é a da crítica ao “Estado providente” patrimonial, ao Estado paternalista, cuja base de legitimação sócio-cultural é a relação autoritária entre pai e filhos, um Estado conduzido pelo “bom príncipe”, que se coloca na posição do “pai do povo” que, como o patriarca em relação a seus submetidos, concede-lhes, por pura graça e “magnanimidade” favores eventuais – situação que apenas perpetua a menoridade política das massas. A Alemanha de Bismarck havia introduzido, de forma pioneira, logo nos primórdios de sua industrialização, um sistema de legislação social e trabalhista que era criticado por liberais como Weber. Tal sistema paternalista, segundo ele, só contribuía para a imaturidade social e política das massas de trabalhadores.

Mesmo tendo sido construído, portanto, a partir de uma referência concreta na tradição político-cultural que Weber enxergava em sua nação, o conceito de patrimonialismo é demasiado largo, demasiado extensivo, é um conceito-contraste (em relação à dominação moderna, principalmente) que engloba inúmeras e diferentes formações históricas. Pois o interesse weberiano estava na configuração histórica do racionalismo formal do Ocidente. É óbvio que o interesse dos autores brasileiros que utilizaram o conceito de patrimonialismo não era esse. Como afirma Luiz Werneck Vianna, a recepção da obra de Weber no Brasil pela temática do patrimonialismo fez com que, aqui, de forma diferenciada ao que ocorre nos países ricos,

“uma obra radicalmente inscrita na cultura política do Ocidente, com seus valores universalistas, impasses e promessas de realização é descortinada pelo ângulo do Oriente e dos caminhos possíveis para a sua modernização. Assim é que o ‘nosso’ Weber incide bem menos na inquirição das patologias da modernidade do que nas formas patológicas de acesso ao moderno”⁹⁰.

⁸⁹ Weber, 1999: 846.

⁹⁰ Vianna, Luiz Werneck. “Weber e a interpretação do Brasil” in “Novos Estudos – CEBRAP, no. 53, 1999, pg. 174.

Se tal disparidade é, como já dissemos, óbvia, há, entretanto, que se considerar que o patrimonialismo, para Weber, mesmo sendo um conceito-contraste em relação à modernidade ocidental, não implica apenas o Oriente político, mas também o *passado* do Ocidente político⁹¹. Continua válida, porém, a colocação de Vianna de que o uso do conceito de patrimonialismo no Brasil configura uma problematização não da modernidade em si, mas de como se chegar a ela. Mas isso é mérito, não demérito, desse uso do conceito. Significa adapta-lo a nossos interesses de conhecimento, e nada mais weberiano que isso. Significa, ainda, considerar que a modernidade possui elementos positivos, que, se não a definem completamente, representam objetivos e valores pelos quais vale a pena lutar: a democracia, a liberdade republicana, a distinção entre o público e o privado, a razão argumentativa. Isso contrasta fortemente com o pessimismo cultural do contexto weberiano.

Para os brasileiros, o interesse no uso do conceito de patrimonialismo é, obviamente, explicar nossa própria sociedade. Como sociedade nova, heterônoma, surgida do movimento da expansão européia e de sua conquista das Américas, a questão da identidade, da definição do formato e do lugar da sociedade brasileira no contexto civilizacional mundial é algo fundamental, que percorre praticamente todos os exercícios intelectuais brasileiros de se buscar compreender a própria sociedade, de se indagar que tipo de relação temos com as premissas civilizacionais do Ocidente, como elas se implantam – ou não – no Brasil. Destarte, o conceito de patrimonialismo deve ser mais focado, historicizado, relacionado a características e processos mais concretos de nossa formação.

Condensar, dar mais concretude ao conceito weberiano de patrimonialismo seria, assim, (ou deveria ser) o interesse fundamental de qualquer tipo de sua utilização no Brasil, advindo do contexto de uma sociedade que busca, através

⁹¹ São arranjos de poder patrimonialistas, para Weber, diversas formações históricas que compõem a tradição histórica ocidental, como as polis gregas, os Impérios Romano e Bizantino, os reinos ibéricos da reconquista, o Reino das duas sicílias, a Igreja Católica medieval, os burgos ocidentais medievais, a Inglaterra dos Stuarts, a França do Antigo Regime. Talvez a consideração de Vianna acerca da obra de Weber ter sido recepcionada, pelo Brasil, pelo ângulo do Oriente político se deva à sua formação gramsciana, de uma tradição de pensamento que identifica dois paradigmas básicos de formação política, o do Ocidente e o do Oriente. Não há, no entanto, na obra de Weber – e também na obra do principal introdutor do conceito de patrimonialismo no Brasil, Raymundo Faoro – essa identificação básica entre patrimonialismo e “Oriente político”, o patrimonialismo não significa que “o Estado seja tudo” como no conceito gramsciano de Oriente político. Para Faoro, por exemplo, na história brasileira, não é o Estado que é tudo, mas o estamento que o controla: “o estamento, (...) só ele representa a realidade, tudo o mais, mera aparência” (Faoro, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1998, pg 56).

das interpretações sobre si, definir seu valor e seu lugar na História. E seria importante buscar uma maneira menos formal e mais substantiva de usá-lo. Tal maneira pode – até certo ponto - ser encontrada na própria obra de Weber. Sim, pois os tipos ideais weberianos de dominação definem-se em três níveis: no nível da legitimidade, no da organização e funcionamento prático das estruturas de domínio, e naquele dos padrões de luta pelo poder que tal funcionamento prático engendra. O caráter formal-elitista da tipologia está, como vimos, no primeiro nível, o da definição das justificativas da legitimidade - já nos outros dois níveis a análise weberiana não deixa de ter algo de tipológica, mas é, principalmente, sócio-histórica, estrutural, num plano em que, como Gerth e Mills acentuaram, as reflexões e definições metodológicas de Weber sobre seu próprio trabalho não são levadas plenamente a efeito. Ou seja, nas análises histórico-estruturais que a sociologia weberiana faz das grandes sociedades patrimoniais, nas quais ele focaliza questões como as do tipo de racionalismo nelas prevalecente, da organização e das lutas de poder, dos interesses ideais e materiais dos diversos grupos sociais, há elementos importantes que podem ser usados se se busca uma utilização do conceito de patrimonialismo a partir de uma perspectiva brasileira.

Se essa perspectiva brasileira não comunga do formalismo cultural-elitista weberiano, responsável, nas palavras de Merquior, pelo “caráter pouco sociológico” da tipologia de Weber, se, aqui, a recepção do conceito weberiano de patrimonialismo se dá num contexto de valorização da herança moderna ocidental, vista como um instrumento de luta contra poderes oligárquicos e irracionais, ou seja, como uma questão ao mesmo tempo normativa e racional, poder-se-ia, então, perguntar se no Brasil não falta, ainda, definir o conceito de legitimidade no tipo-ideal da dominação patrimonial de maneira razoável e satisfatoriamente sociológica. Inquirindo a respeito das crenças dos governados, de seus valores que, especialmente em um país tão caracterizado pela desigualdade extrema de renda, de poder, de status, explicariam, até certo ponto, tamanhas disparidades, a respeito das formas de organização do poder estatal e dos tipos de luta que elas engendram.

Tentaremos, então, mostrar, nos capítulos seguintes, como os intelectuais brasileiros que trabalharam com a noção de patrimonialismo chegaram ou não próximo desse desiderato, e, no último capítulo, tentaremos dar nossa contribuição ao debate, ligando o funcionamento institucional do patrimonialismo e suas

características psicossociais a questões fundamentais para a sociedade brasileira atual: a corrupção, o privatismo e a desigualdade social.

CAPÍTULO 2: PATRIMONIALISMO

NO BRASIL: POLÍTICA E

INSTITUIÇÕES

2.1: FAORO: A INTRODUÇÃO DO CONCEITO DE PATRIMONIALISMO

“Advirta-se que este livro não segue, apesar de seu próximo parentesco, a linha de pensamento de Max Weber. Não raro, as sugestões weberianas seguem outro rumo, com novo conteúdo e colorido diverso”⁹². Dessa forma Raymundo Faoro, no prefácio à segunda edição de “Os donos do poder” salienta as diferenças, mais que as semelhanças, de seu livro em relação à matriz weberiana. “Os donos do poder”, obra ensaística, extra-acadêmica, publicada originalmente em 1958, da lavra de um jovem promotor gaúcho radicado no Rio de Janeiro, foi e é considerada, com razão, o marco introdutório do conceito de patrimonialismo no Brasil. A dívida com a obra weberiana é, na verdade, inegável. No entanto, por conta dessa clara filiação, as diferenças entre as obras de Faoro e Weber são, geralmente, menos percebidas do que deveriam. Procuraremos, então, no resumo do argumento de Faoro a seguir, expor tais semelhanças e diferenças, não só analítico-descritivas, mas normativas.

Começaremos por salientar tais semelhanças e diferenças no plano analítico-descritivo. Faoro recorreu ao conceito weberiano de patrimonialismo, ou mais especificamente, de patrimonialismo estamental, para buscar uma explicação das mazelas do Estado e da Nação brasileiros que fosse, para ele, mais satisfatória do que outras explicações disponíveis à época. A obra funda-se em uma perspectiva ético-política e em uma estrutura narrativa não apenas histórica, mas – por sua longa duração, abrangendo desde a formação da nacionalidade lusitana no século XII até o presente brasileiro – civilizacional⁹³. Sua tese é de que uma estrutura de poder patrimonialista estamental, plasmada historicamente no Estado Português, posteriormente congelada, transplantada à colônia americana, reforçada pela transmigração da corte lusa no início do século XIX, e transformada em padrão a partir do qual se organizaram a Independência, o Império e a República no Brasil, essa estrutura configurou a sociedade

⁹² Faoro 1998, pg. XI.

⁹³ Civilizacional no sentido destacado por Fernand Braudel. Pensando em termos de sociedade e de civilização, o historiador francês questiona: se não há civilizações sem sociedades que as portem, por que distinguir uma de outra, utilizando, conforme o contexto, um ou outro conceito? A resposta de Braudel é que civilização e sociedade não se referem a objetos rigorosamente distintos, mas a perspectivas, a pontos de vista diferentes sobre um mesmo objeto. A perspectiva que permite usar a ideia de civilização é a consciência de que, no plano da duração, a civilização implica espaços cronológicos muito mais vastos que uma dada realidade social – a diferença, portanto, da ideia de civilização em relação à de sociedade é a de uma ótica de longo alcance, que faz com que a civilização seja percebida como uma continuidade, que muda, sim, porém mais lentamente que as sociedades que ela porta ou determina. A civilização é sempre, portanto, um certo passado vivo e atuante. (Braudel, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989) .O livro de Faoro possui exatamente essa ótica de longo alcance. No sentido destacado por Braudel, de civilização enquanto uma perspectiva de longo alcance temporal.

brasileira através de arranjos, intimamente relacionados, nos campos econômico, social e político.

No campo econômico, prevalece o chamado “capitalismo politicamente orientado”, expressão cunhada por Weber para diferenciar os modos tradicional e moderno de se obter riqueza. Para Weber, a marca distintiva do verdadeiro capitalismo, aquele de tipo moderno, não é o pendor, em si, ao acúmulo de riqueza, mas a maneira pela qual se acumula: através da exploração racional, disciplinada e calculável do trabalho livre e das oportunidades de mercado. Tal modo de acumulação de riqueza não tem afinidade com um arranjo de poder patrimonial. Em termos econômicos, o patrimonialismo pode variar desde o estabelecimento de um sistema em que o *oikós* senhorial encontra-se completa ou predominantemente coberto, em suas necessidades materiais, por tributos e prestações em espécie, de caráter litúrgico-natural – e nesse caso o mercado e o capitalismo simplesmente inexistem – até um sistema monopolista e estamental,

“com cobertura de necessidades com atividades econômicas lucrativas, em parte com direitos e em parte com tributos. Nesse caso, o desenvolvimento do mercado se encontra limitado irracionalmente em maior ou menor grau segundo a natureza do monopólio; as grandes probabilidades lucrativas estão em mãos do governante e de seu quadro administrativo, e o capitalismo, assim, (...) é desviado ao terreno do capitalismo político”⁹⁴.

Assim, o patrimonialismo, segundo Weber, impede a economia racional pelo caráter errático, casuístico, imprevisível de sua política fiscal, de seu “modelo” administrativo e de seu sistema jurídico. Desta forma, sob a dominação de poderes patrimoniais pode, sim, florescer o capitalismo, monetarizado e até pujante. Será, porém, um capitalismo de tipo monopolista, ou de arrendamento de tributos e cargos, ou de fornecimentos ao Estado e de financiamento de guerras, ou o capitalismo colonial e de *plantation*, estribados na exploração forçada do trabalho compulsório, mas não, garante ele,

“a empresa lucrativa sensível em grau sumo às irracionalidades da justiça, da administração e da tributação – que perturbam a *calculabilidade* – e orientada pela situação de mercado dos consumidores individuais, *com capital fixo e organização do trabalho livre*”.⁹⁵

⁹⁴Weber, 1999: 190-191, tradução minha.

⁹⁵Weber, 1999: 192, grifos originais, tradução minha.

Segundo Sam Whimster, a diferenciação weberiana entre capitalismo antigo e moderno resultou dos amplos debates sobre a natureza do capitalismo levados a cabo pela geração de Weber, especialmente – mas não apenas - pelos economistas pertencentes à Escola Histórica de Economia Política, além do diálogo de Weber com as obras de Georg Simmel e Werner Sombart⁹⁶.

Em 1902, quando ainda convalescia, da depressão que o inabilitava desde 1897, Weber leu “A filosofia do dinheiro”, de Georg Simmel, judeu alemão de família rica, cuja carreira acadêmica fora sempre travada pelo racismo dominante nos meios acadêmicos germânicos. Lançado em 1900, “A filosofia do dinheiro” abordava o capitalismo sob uma perspectiva, como o título sinaliza, é eminentemente filosófica. Simmel falava do dinheiro no marco de sua teoria sobre a “tragédia da civilização”. A civilização, para ele, era sempre um produto da espontaneidade e da capacidade humanas de construir livremente a vida, mas, ao mesmo, é sempre um obstáculo a essa espontaneidade e capacidade. Essa é a tragédia. A capacidade vital do ser humano criava o que ele chamava de “formas da civilização” - literalmente todas as instituições, explícitas ou tácitas, oficiais ou costumeiras, que referenciavam a vida das pessoas. Elas foram criadas para servir ao ser humano, para facilitar e guiar suas ações. Mas, para cumprir essa função, elas tinham de receber crédito, organização, poder, o que as levava a desenvolver dinâmicas próprias e a sujeitar as pessoas às quais deveriam, a princípio, servir.

Simmel considerava que, quanto mais refinada uma civilização, mais necessitaria alcançar seus fins através de meios indiretos e complexos, ou seja, através dessas formas civilizacionais. O resultado seria que a técnica, o conjunto dos meios de vida, adquiriria importância sem igual. O dinheiro seria a representação máxima dessa “conversão dos meios em fins”. O dinheiro surgiu, no âmbito da economia, como simples meio para se obter o mais importante, a finalidade original, primitiva, da economia, que era a satisfação das necessidades humanas. Um meio extremamente eficiente em “promover a expressão mais concisa possível e a representação mais intensa do valor econômico das coisas”⁹⁷ Essa eficiência foi fazendo do dinheiro uma referência universal, primeiro para a economia, depois para toda a sociedade. De mero instrumento do processo econômico, o dinheiro veio a inserir-se como uma força

⁹⁶ Whimster, Sam. *Weber*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

⁹⁷ Simmel, Georg. *The philosophy of the money*. London: Routledge, 2004, p. 198, tradução minha.

determinante na qualidade e na estrutura das relações sociais entre as pessoas, e de “caminho” para se chegar a um objetivo tornou-se o próprio objetivo em si.

A distinção de Simmel entre meios e fins, salientando como os primeiros “usurpam” o lugar dos segundos, foi crucial para a teoria da ação social weberiana⁹⁸. Mas a influência de “A filosofia do dinheiro” em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” é ainda maior, mesmo que Weber não tenha seguido a trilha metafísica de Simmel. Ela se apresenta quando Simmel usa a expressão “Geist” (espírito) para denotar que o dinheiro seria como uma espécie de alquimia que transforma as relações econômicas e sociais normais entre as pessoas em algo ligeiramente além do controle destas - o “espírito” do capitalismo, para Weber, tem exatamente essa dimensão: seus agentes não possuem plena consciência ou controle sobre ele. Mas o aporte fundamental de Simmel para o argumento weberiano ocorre quando ele afirma que o capitalismo moderno caracteriza-se como uma *busca do dinheiro como um fim em si mesmo*. Essa foi a cunha que Weber usou para separar o capitalismo moderno do capitalismo antigo, ou tradicional, ou político.

Esse ponto, de que o capitalismo moderno é uma busca do dinheiro como fim em si, não sendo mais o dinheiro um instrumento para satisfazer finalidades mais importantes, influenciou também Werner Sombart, colega de Weber, juntamente com Edgar Jaffé, na direção do já citado periódico “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”. Em 1902, Sombart lançou sua obra magna “Der Moderne Kapitalismus” (O capitalismo moderno), em que também analisava a trajetória histórica deste sistema econômico partindo da distinção de dois princípios econômicos gerais: o princípio da satisfação das necessidades e o princípio da riqueza como fim em si. O primeiro corresponderia a economias tradicionais, com limitada divisão de trabalho. Nele, faz-se uma bota para proteger os pés, exemplifica. O segundo corresponderia à economia moderna, com intensa divisão de trabalho – produz-se uma bota para se vendê-la no mercado e ganhar dinheiro, o fim não é a bota, ou a solução que ela representa de proteger os pés do frio e da umidade, mas o dinheiro que se ganha com ela.

⁹⁸ Na verdade, a dicotomia entre meios e fins é basilar em toda a filosofia kantiana. E mesmo tradições filosóficas e religiosas anteriores registram consciência e preocupação com essa inversão em que o ser humano passa a se amoldar aos instrumentos e instituições sociais que, supostamente, foram criados para servi-lo. Numa famosa passagem do Evangelho de São Marcos, Jesus Cristo é contestado pelos fariseus – alegados defensores das instituições judaicas – de que seus discípulos não podiam colher e se alimentar num sábado, dia sagrado de repouso, em que as atividades devem ser reduzidas ao máximo. Sua resposta é libertária: “o sábado foi feito para o Homem, e não o Homem para o sábado”

Segundo Sombart, o que fez o princípio da satisfação das necessidades ser suplantado pelo princípio da riqueza como fim em si foi o impulso aquisitivo desenfreado, a cobiça desvairada. Esse impulso aquisitivo surgiu na transição da Idade média para a Idade moderna, a partir do contato maior com o Oriente, do capital arrecadado nas pilhagens das Cruzadas, da colonização europeia do Novo Mundo, do desenvolvimento, nas cidades do centro-norte italiano, das técnicas contábeis que viabilizavam o cálculo de capital. Sombart também usa o termo “espírito” para se referir ao contexto e à orientação de valores predominantes em uma época, e o “espírito” que ele enxerga na ascensão do capitalismo moderno é o da ganância, o da “auri sacra fames” (execrável fome de ouro, expressão latina do poeta Virgílio, popularizada pela tradição cristã). Como socialista, Sombart deplorava o capitalismo moderno, surgido, garantia ele, como um “capitalismo de aventureiros”, um capitalismo financeiro, especulativo, encarnado especialmente pelos judeus⁹⁹. Existiria, sim, a afinidade do protestantismo com as atividades econômicas e comerciais, já destacada por outros autores antes de Weber, mas como decorrência, e não causa, do sistema imposto pela “auri sacra fames”.

Weber encampa, em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” a dicotomia de Sombart entre os princípios econômicos da produção de bens para satisfação de necessidades, e de produção de bens para o lucro e acumulação de capitais, sendo o primeiro afim às sociedades tradicionais e o segundo, às sociedades modernas. Também segue Sombart, e a tradição das ciências humanas de sua época, ao supor que, para a compreensão do capitalismo contemporâneo, tão importante quanto procurar a origem da disponibilidade de capital é procurar a “atitude” em relação aos negócios

⁹⁹ O argumento mais sistemático da ligação dos judeus com o capitalismo moderno foi realizado por Sombart anos mais tarde, em 1911, no livro “Os judeus e a vida econômica”. Segundo ele, os judeus, por sua posição peculiar, foram a sementeira do capitalismo. Possuíam conexões internacionais, dispersos que estavam em vários países, e dedicavam-se preferencialmente a atividades comerciais, bancárias e financeiras, já que eram excluídos do acesso à terra, da política e dos hábitos e tradições dos locais que habitavam. Migrando do sul da Europa, especialmente de Portugal e Espanha, para as praças comerciais setentrionais de Londres, Amsterdam, Frankfurt e Hamburgo, os judeus levaram consigo o ethos financeiro e comercial que fecundou a disponibilidade de capitais oriunda da expansão europeia. Neste livro e no anterior, sobre o capitalismo moderno, não havia um antissemitismo explícito, mas, com o passar do tempo, Sombart foi se inclinando cada vez mais para essa posição, na medida em que “judaísmo”, para ele, tornou-se sinônimo de capitalismo - inimigos, ambos, da “heróica cultura alemã”. Mas suas ligações com o nazismo, na década de 1930, foram contraditórias – por um lado, expressava um coletivismo desmedido, afirmando que o “bem estar da coletividade é mais importante que o dos indivíduos”, e declarava-se ferrenho inimigo dos ingleses e norte-americanos, expressões máximas, para ele, do “espírito judeu”, ou seja, da ideologia capitalista. Mas nunca chegou a fazer parte do partido nacional socialista e teve, inclusive, livros proibidos e retirados de circulação pelo governo de Hitler. De qualquer forma, seu antissemitismo e sua aversão ao individualismo da cultura anglo-saxã prejudicaram sua imagem no pós-guerra, e só recentemente seu pensamento começou a ser reabilitado.

predominante na psicologia coletiva de uma época – o “espírito” do capitalismo, portanto. Só que esse espírito, para Weber, era outro, completamente diferente do que seu colega apontava.

Weber contestou a alegação de Sombart de que no mundo tradicional a ganância por dinheiro seria excepcional, e que foi no mundo moderno que ela explodiu. Segundo ele, o impulso aquisitivo desenfreado pode ser encontrado em todos os tipos de gente, em todos os tempos e em todos os cantos da terra, e a avidez por amealhar riquezas sempre coexistiu perfeitamente com o tradicionalismo. Assim, o mero “impulso por aquisição material” não basta para caracterizar o capitalismo moderno. O que o distingue é que tal impulso é satisfeito através da atividade metódica, calculável, baseada na exploração racional do trabalho humano livre, realizada com auxílio de técnicas contábeis. Esse capitalismo define-se pelo contraste com o que ele chama de capitalismo tradicional, ou capitalismo politicamente orientado, em que o ganho se dava basicamente de forma abrupta, especulativa, imediatista, através da exploração de posições e vantagens políticomilitares, de monopólios, de exclusivismos fiscais e/ou coloniais, do trabalho humano forçado, e no qual a economia se organizava primordialmente em função do consumo de camadas privilegiadas. O capitalismo moderno, ao contrário, é um empreendimento racional, baseado na divisão especializada do trabalho e no cálculo de investimentos de longo prazo, no qual a economia se organiza em função da produção para um amplo mercado regido por regras impessoais.

Weber refinou a distinção de Sombart entre os princípios econômicos da satisfação das necessidades e da riqueza como um fim em si para apresentá-la sob a forma de dois tipos de economia, a economia de consumo e a economia de produção. Como a primeira implica uma ação econômica orientada a satisfazer as próprias necessidades, seja de um Estado, um grupo ou um indivíduo, os seus elementos fundamentais são o patrimônio e a renda, o capital é meramente um meio, um instrumento, para o aumento e fortalecimento do patrimônio e da renda. A segunda supõe uma orientação segundo as possibilidades de lucro, isto é, de ganho através do intercâmbio econômico - seu elemento fundamental é o cálculo de capital, que se orienta segundo probabilidades de mercado, produção e troca de mercadorias - a renda e o patrimônio, aqui, são meios de acumulação de capital¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Weber, Max. *História geral da economia*. São Paulo, Centauro: 2006, pg. 14-15.

Assim, embora seja compatível - e, em alguns casos, até estimule – com atividades econômico-monetárias, o patrimonialismo típico, na medida em que configura um sistema econômico orientado não para um mercado universal, mas para o ganho e renda particular de certos grupos dominantes, enquadra-se no tipo geral weberiano das economias de consumo, em que o capital é meramente um meio, um instrumento, para o aumento e fortalecimento do patrimônio e da renda, e não o contrário, como nas economias de tipo lucrativo, em que a renda e o patrimônio são meios de acumulação de capital.

No entendimento de Faoro, como tivemos, ao longo de nossa história, desde a formação do Estado nacional português, esse capitalismo politicamente orientado, o Estado não costuma assumir, entre nós, o papel de fiador e mantenedor de uma ordem jurídica impessoal e universal que possibilite aos agentes econômicos a *calculabilidade* (termo caro tanto a Weber quanto a Faoro) racional de suas ações e o livre desenvolvimento de suas potencialidades. Não há “regras do jogo” estáveis na economia, pois elas atendem ao subjetivismo de quem detém o poder político. Esse arremedo de capitalismo, afirma Faoro, adota do moderno capitalismo a técnica, as máquinas, as empresas, sem aceitar-lhe, contudo, a “alma” - a racionalidade impessoal e legal-universal. Um arranjo tradicional, mas maleável frente à modernidade, a qual aceita seletivamente, mas sem que esta lhe modifique a racionalidade personalista e casuística. Assim, o capitalismo não brota espontaneamente da sociedade, mas vicia-se no estímulo e na tutela estatal: tire-se do capitalismo brasileiro o Estado e pouco ou nada sobrar, adverte Faoro.

Não se deve pensar, porém, que Faoro – e também Weber – deixam de perceber o quanto o Estado foi e é importante para o desenvolvimento do capitalismo. O que ambos desejam frisar é a diferença entre um padrão de empreendimento e lucro que viceja num ambiente de regras formais e impessoais e outro que é viciado no acesso privilegiado (legal e mesmo ilegal) ao poder político. O que acontece, porém, é que esse ambiente de regras formais e impessoais, válidas para todos, não é algo que se sustenta no ar, por si só – necessita de um contexto de razoável simetria de poder, ou, dito de outra forma, não se sustenta num contexto de assimetria aguda de poder. Essa argumentação será retomada no capítulo final deste livro.

Quanto ao segundo aspecto da estrutura patrimonialista brasileira, o social, Faoro pontua que não nos organizamos, a não ser subsidiariamente, em uma

sociedade de classes. A clivagem primordial dá-se entre o que ele chama de “estamento burocrático”, que detém o controle e as benesses do Estado, e o restante da sociedade. Classes, estamentos e castas são, para Weber, os tipos básicos de estratificação social. Os estamentos são grupos definidos por critérios de *status* político e social e não por critérios puramente econômicos, como as classes na sociedade moderna. Uma sociedade estamental baseia-se no “prestígio social”, e não na pura e simples riqueza, para qualificar positiva ou negativamente os grupos sociais – tal prestígio geralmente está ligado a monopólios econômicos e a estilos de vida e de consumo exclusivistas. Numa sociedade estamental, em que o particularismo e o poder pessoal reinam, o favoritismo pessoal é o meio por excelência de ascensão social, e o sistema jurídico, *lato sensu* - englobando o Direito formal e o Direito aplicado – costuma exprimir e veicular o poder particular e o privilégio, em detrimento da universalidade, do mérito pessoal e da igualdade formal-legal.

O conceito que se contrapõe e, ao mesmo tempo, define estamento é o de “classe”.¹⁰¹ Inicialmente, *stand* (estamento, em alemão)¹⁰² dizia respeito, na Alemanha imperial, basicamente, à hierarquia social e aos níveis sociais mais elevados da população. Weber passa a empregar o termo para designar qualquer grupo social cujas ações veiculassem uma subcultura, um “estilo de vida” particular que fosse importante na compreensão das ações sociais de seus membros. Tal utilização corresponde à necessidade que Weber sente de explicar a formação de grupos sociais e suas ações coletivas não só pela economia, mas *também* – sem excluir a primeira - por suas crenças. Segundo Bendix, o objetivo de Weber é formular um conceito que abranja a influência das ideias sobre a formação de grupos, sem perder de vista as condições econômicas¹⁰³.

¹⁰¹ Weber trabalha, também, com o conceito de “casta”, outro tipo de estratificação social, ao lado da classe e do estamento. Entretanto, a casta, para Weber, representa um caso especial e extremo de estamento – um estamento “fechado”, que se torna hereditário e, ao mesmo tempo, leva ao paroxismo o exclusivismo e o distanciamento social estamentais, proibindo, frequentemente, o casamento entre pessoas de grupos diferentes e também frequentemente jungindo os membros de um grupo a uma “profissão” ou atividade específica, transmitida hereditariamente. Assim, um estamento é, potencialmente, uma casta, e a casta é uma evolução de uma situação estamental de estratificação social.

¹⁰² A palavra “estamento” tem a mesma raiz etimológica de “estado” – *status*. Historicamente, *estamento* deriva dos *estados* pré-capitalistas, ou seja, as várias ordens e categorias, internamente coesas e externamente exclusivistas, em que se dividia a sociedade, regidas, em alguns casos, por estatutos próprios, as *privatio legis*. Bendix sustenta que “grupo de *status*” seria a tradução mais adequada do vocábulo alemão “Stand” usado por Weber, para quem o significado de estamento seria mais amplo que o de “estado”, tipicamente europeu medieval, pois abrangeria quaisquer grupos sociais coesos, com suas sub-culturas e sua exclusão de *outsiders*. (Bendix, 1986).

¹⁰³ O esquema de grupos sociais formados tanto por aquilo que Weber chama “ideias” - crenças de origem não-econômicas - quanto por “interesses” - determinantes econômicos – será consubstanciado na sociologia histórica weberiana através da relação entre estamentos e religião. Estudando três grandes

Esta noção essencial de estamento como um grupo definido por critérios basicamente sociais, ao invés de econômicos, e que tem como premissa a diferenciação e o exclusivismo sociais está presente em Faoro. Entretanto, enquanto Weber pensa sempre no plural, em estamentos, pois vários grupos sociais podem se “estamentalizar”, positiva ou negativamente, Faoro usa quase sempre o singular, tão singular que muitas vezes vem desadjetivado: o estamento – e ponto final. O estamento, para Faoro, são os donos do poder.

Bem, se a estratificação social por estamentos distingue-se da estratificação por classes pelo fato de promover uma diferenciação entre indivíduos baseada não em critérios puramente econômicos, mas de *status* social, o estamento, então, é um tipo de grupo social e não um grupo social, e há estamentos positiva e negativamente qualificados em termos sociais. A insistência de Faoro em falar do estamento no Brasil seria como se Marx falasse da classe, em vez de falar da classe burguesa ou da classe proletária. A questão, na verdade, é que, devido ao foco político-institucional, e não propriamente sociológico, de sua obra, Faoro falha em definir melhor uma categoria fundamentalmente sociológica como estamento.

Há que se ressaltar, também, que, na combinação dos conceitos de patrimonialismo e estamento, o patrimonialismo estamental, Faoro se afasta de Weber. Para este último, patrimonialismo estamental é uma variável radicalmente descentralizada de patrimonialismo, na qual o poder do príncipe ombreia com o dos barões territoriais, sendo, inclusive, tratado como sinônimo de um tipo de feudalismo, o ocidental, o mais típico e “puro” feudalismo, desenvolvido até as últimas consequências.

O estamento de senhores feudais de Weber é um grupo que tem origem na ordem patrimonial, mas que acaba, de certa forma e até certo ponto, negando-a. O estamento político-burocrático de Faoro origina-se na ordem patrimonial e reforça-a. Isso porque o estamento feudal de Weber é, em termos típicos, senhorial-territorial, atua numa economia não ou pouco monetarizada, e liga-se, intimamente, ao feudalismo, o

sistemas religiosos - hinduísmo-budismo, confucionismo-taoísmo e judaísmo-cristianismo – Weber destaca, na configuração de todos, a importância de estamentos de líderes religiosos. Ele pretende, assim, avaliar não só como cada doutrina religiosa influencia a vida prática dos homens, isto é, sua conduta econômica, mas também estudar como as religiões tomaram rumos específicos em seu processo de racionalizar a relação entre o humano e o divino em resposta aos interesses concretos dos líderes religiosos, e também de seus seguidores, cujas aspirações eles deviam sempre levar em conta ao erigir o sistema de fé. Ou seja, ideias, realidade econômica e interesses materiais, todos se influenciando reciprocamente, sem que sejam aprioristicamente determinantes, uns ou outros.

qual apresenta uma burocratização reduzida ou quase nula. Já o de Faoro é um estamento burocrático, constituído “à ilharga do Estado” em um sistema sócio-econômico dominado pelo comércio mercantilista, que nada tem de feudal. O primeiro é vetor de descentralização política, o segundo, de centralização.

Faoro tem plena consciência dessa “infidelidade” à teoria weberiana. Considera-a, entretanto, um ajustamento necessário a seu argumento, devido a peculiaridades da América Ibérica, na qual

“o patrimonialismo se acomoda com uma particularidade, uma particularidade talvez ibérica, talvez ibero-americana. Fora da ordem feudal, os estamentos cresceram e se tornaram visíveis, sem a quebra – o que espantaria Max Weber – da ordem patrimonial”¹⁰⁴.

Faoro constrói, portanto, o seu estamento, ibero-americano, nem feudal nem anti-patrimonialista. Talvez por isso, por não enxergar no estamento um desafio à ordem patrimonial – desafio, que, como veremos, é parcial em Weber, para o qual o estamento feudal é e não é patrimonialista – ele descuide de definir melhor as relações, cruciais para Weber, entre estamento e governante patrimonial. Em *Os Donos do Poder*, ora o príncipe patrimonial é um joguete nas mãos do estamento, como no caso da deposição de D. Pedro II, ora permanece dócil e atado ao poder pessoal do líder.

A ambivalência quanto a esta questão talvez se deva a que a verdadeira dicotomia apontada por Faoro ocorrer não entre quadro administrativo e líder patrimonial – ambos são patrimonialistas – mas entre estes em conjunto e o povo. No esquema explicativo de Faoro sobre o Brasil, ausência de povo é presença constante. Abúlico, o povo brasileiro não constituiu uma sociedade civil contraposta ao Estado. Confrontadas a uma fraqueza popular congênita, as rugas entre o estamento e o rei (ou o presidente da república) seriam, então, na melhor das hipóteses, deixadas em segundo plano, quando não simplesmente ignoradas.

Para Faoro, as liberdades públicas estribam-se nas liberdades econômicas e somente uma estrutura social baseada em classes, expressão do domínio pleno da economia pelo sistema de mercado, pode abrir reais possibilidades para um Estado liberal-democrático. Caso contrário, tem-se o estamento e o liberalismo e a democracia são superficiais. “Os estamentos florescem, de modo natural, nas sociedades em que o

¹⁰⁴ Faoro, Raymundo. “A aventura liberal numa ordem patrimonialista”. *Revista USP*, n. 17, 1993, pg. 26.

mercado não domina toda a economia, a sociedade feudal ou patrimonial”¹⁰⁵. No Brasil e em Portugal, o instrumento de poder do estamento burocrático é, para Faoro, o controle do Estado.

Um Estado patrimonialista. Este o terceiro aspecto, político, sem dúvida o mais importante da teoria de Faoro. Mais uma vez, a referência conceitual básica é o conceito weberiano de dominação patrimonial, em que o poder político se organiza de forma análoga e extensiva ao poder doméstico, patriarcal, e por isso se legitima pelo modelo da autoridade tradicional e ao mesmo tempo arbitrária e compassiva do *pater*. Essa figura resume e simboliza, em sua pessoa, a coletividade familiar, daí o poder patrimonial ser fundamentalmente personalista, veiculando um tipo de racionalismo particularista, avesso a estipulações normativas rígidas e formais. A comunidade política, expandindo-se a partir da comunidade doméstica, toma desta, por analogia, as formas e, sobretudo, o espírito de “piedade”¹⁰⁶ a unir dominantes e dominados.

Faoro salienta que, de um modo geral, as normas, no patrimonialismo, são pouco explícitas e formalizadas, e, principalmente, que os chefes e governantes não as costumam considerar obrigatórias a si. Há, portanto, uma tensão profunda, conclui, entre as visões de mundo marcadas pelo patrimonialismo personalista e noções de cunho liberal-democrático, como a de lei universal, que junte mesmo os governantes e os poderes político-estatais que as formulam e aplicam, ou como a da necessidade, por parte dos governantes, de prestar contas ao povo de seus atos políticos. Por todas essas razões, o patrimonialismo é um tipo de poder político no qual a fronteira entre as esferas pública e privada é pouco delimitada. É um sistema político intrinsecamente tendente à ineficiência administrativa e à corrupção. E, no Brasil, esse sistema basicamente corrupto, ineficiente e personalista trouxe consigo um padrão de poder marcado pela insuficiência de liberdade política e pelo estranhamento entre Estado e nação, entre governo e povo.

Na conceituação weberiana, a legitimação do poder patrimonial pela tradição é ambivalente em relação à tendência dos dirigentes ao arbítrio pessoal. A tradição, ao mesmo tempo em que a ampara, limita-a, ao reconhecer aos dominados

¹⁰⁵ Faoro, 1998: 23.

¹⁰⁶ “Piedade”, aqui, não tem o caráter mais comum que se lhe dá, de pena ou caridade, mas o sentido de respeito filial pela pessoa do *pater* intimamente associado à reverência pelo religioso, pelo sagrado, pelo tradicional. A piedade se manifesta, segundo Weber, pelo sentimento de devoção puramente pessoal em relação ao soberano que caracteriza o patrimonialismo, assim como o feudalismo.

certos direitos e imunidades sacralizados pelo tempo e costume. É a coexistência dinâmica e tensa daquilo que a autora mexicana Gina Zabłudovsky Kuper considera o cerne da estrutura patrimonial de poder: o binômio tradição/arbítrio¹⁰⁷. Se o arbítrio predomina, o patrimonialismo aproxima-se do que Weber classificou como patrimonialismo sultanista ou patrimonialismo patriarcal, ou patrimonialismo puro. Se a tradição é mais forte, o patrimonialismo tende a transformar-se em patrimonialismo estamental ou patrimonialismo descentralizado, no qual as relações entre o príncipe e o corpo administrativo são mais estáveis e equalizadas¹⁰⁸. Para Weber, cada forma de dominação engendra tensões e conflitos específicos na luta pelo poder. O equilíbrio tenso e instável entre tradição e arbítrio e entre governantes centralizadores e quadro administrativo descentralizador é característico dos tipos de dominação tradicional – patrimonialismo e feudalismo. Neste último, Weber considera que ocorre, de forma tão acentuada, uma “apropriação dos meios administrativos” por parte dos “servidores”, que gera uma situação contratual entre estes e o governante patrimonial – embora não de cunho moderno, formal-objetivo, mas baseada na “honra” subjetiva das partes.

A diferenciação entre patrimonialismo e feudalismo, entretanto, nem sempre é tranqüila na obra weberiana. Zabłudovsky, por exemplo, destaca a ambiguidade que Weber empresta ao termo patrimonialismo. Geralmente, diz a autora, Weber classifica-o como *subtipo* de dominação tradicional, ao lado do feudalismo. Às vezes, porém, patrimonialismo é tratado por Weber como *sinônimo* de dominação tradicional, sendo o feudalismo um “modo” de patrimonialismo, identificado com o “patrimonialismo estamental”. Daí a diferenciação feita pela autora entre patrimonialismo em sentido amplo (sinônimo de dominação tradicional, que engloba o feudalismo) e patrimonialismo em sentido estrito (um modo, uma subdivisão da dominação tradicional, ao lado do feudalismo).

Talvez a ambiguidade se deva ao fato de que, para Weber, o feudalismo possui, contraditoriamente, tanto elementos tipicamente patrimoniais, como o culto à fidelidade pessoal ao governante, quanto elementos tipicamente extra-patrimoniais, como a complexa e minuciosa estipulação contratual (mesmo que não-escrita,

¹⁰⁷Zabłudovsky Kuper, Gina. *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

¹⁰⁸ Ver, no capítulo anterior, como, no esquema weberiano dos tipos de dominação, as relações entre o governante e o quadro administrativo são tão ou mais importantes que as relações entre os governantes e o povo em geral.

costumeira) de direitos e deveres entre governante e quadro administrativo. No primeiro aspecto, do fundamento de legitimidade da dominação, configura-se como um tipo de patrimonialismo, embora peculiar; no segundo, da organização institucional, extrapola a dominação patrimonial.

É interessante notar, porém, que Weber, mesmo nesse segundo aspecto, continua a considerar o feudalismo uma variante do patrimonialismo, mesmo que um tanto descaracterizado pelas relações não completamente patrimoniais entre príncipe e barões:

“como a relação feudal específica representa (...) uma relação de tipo extrapatrimonial, se encontra neste sentido além das fronteiras da estrutura patrimonial de dominação. Contudo, pode-se facilmente considerar que está tão fortemente condicionada por sua própria atitude de devoção puramente pessoal – relação de piedade – com respeito ao soberano, e oferece de tal maneira o caráter de uma ‘solução’ a um ‘problema’ prático do domínio político de um soberano patrimonial sobre e por meio dos senhores patrimoniais locais, que é tratada sistematicamente de modo mais preciso como um ‘caso limite’ específico, extremo, do patrimonialismo.”¹⁰⁹

Além do feudalismo se constituir, essencialmente, para Weber, em um “caso” de patrimonialismo, outras duas observações podem ser feitas a partir do trecho acima. A primeira: os barões feudais fundam seu poder, em seus domínios, também na relação personalista de “piedade” paterno-filial. A segunda: o patrimonialismo, para Weber, é definido pelo fundamento formalmente alegado da relação de dominação – no caso, a piedade pessoal – mesmo que a relação, em si, assuma contornos extrapatrimoniais. É nesse sentido que o feudalismo é um “caso particular” ou um “caso limite” de patrimonialismo, pois o grande parâmetro de Weber para distinguir os tipos-ideais da dominação moderna e da dominação tradicional é o grau de impessoalidade que a primeira carrega e veicula. Mesmo que no feudalismo típico o soberano não seja, em relação aos senhores locais, propriamente um *pater* mas um *primus inter pares*, um primeiro entre seus iguais, o fato de a relação ser fundamentalmente personalista é que faz com que Weber classifique o feudalismo como um caso extremo de patrimonialismo.

Outra referência que define o patrimonialismo é a questão organizacional, ou seja, a forma específica pela qual nele se encaminha a solução do problema de reinar e administrar sobre extensões territoriais consideráveis. O problema da manutenção do

¹⁰⁹ Weber, 1999: 809, tradução minha.

controle pessoal sobre territórios extensos costumou ser, historicamente, um dilema típico do governante patrimonial, frente às dificuldades causadas pelas distâncias, pela precariedade de comunicações e pelos focos de poder locais. Ele o fazia através de “servidores” nem sempre fiéis, que apresentam, não raro, tendências centrífugas. Para o governante patrimonial, o servidor era, ao mesmo tempo, uma “solução” para o problema administrativo e de consolidação do poder central, e uma fonte de problemas e preocupações. Outra fonte de dor-de-cabeça dos príncipes patrimoniais era o poder dos “notáveis” locais, geralmente grandes proprietários rurais, que desejam preservar sua autonomia. No embate entre ambos, assinala Bendix, normalmente nem os proprietários rurais nem os governantes conseguiam prevalecer definitivamente. Aos primeiros faltavam união e independência completa frente ao poder central, aos segundos, os recursos privados necessários ao exercício pleno de funções administrativas. O comum, então, foram compromissos que legitimavam a autoridade dos notáveis locais sobre seus arrendatários, na medida em que isto fosse compatível com os interesses fiscais e militares do governante¹¹⁰.

Da existência desses conflitos, típicos da dominação patrimonialista, conclui-se que a descentralização, em si, não basta para descaracterizar um arranjo patrimonialista de poder. Os governantes patrimoniais realmente desejam a centralização, e agem neste sentido, pois só assim podem exercer o poder de modo pessoal. Porém, os resultados dos tipos de luta pelo poder que ocorrem no patrimonialismo, descritos acima, nem sempre garantem que isso ocorra. *Pode haver um enfraquecimento do poder central sem que isso descaracterize o patrimonialismo, que não é, necessariamente, sinônimo de poder centralizado.* A descentralização política não significa um enfraquecimento do pietismo – e como esse último é o fundamento do poder patrimonial, a descentralização não significa, portanto, enfraquecimento do patrimonialismo. Para Weber, a tensão centralização/descentralização está no âmago e na gênese da dominação estatal-patrimonial, pois esta nasce como uma extensão descentralizadora do poder puramente doméstico-patriarcal¹¹¹, que, não obstante, o mantém, pelo fundamento pietista/personalista da justificação do poder.

¹¹⁰ Bendix, 1986: 279.

¹¹¹ Weber, 1999: 283, tradução minha.

E nem sempre uma eventual descentralização basta para caracterizar o feudalismo. Feudalismo é um caso *extremo* de descentralização, que chega ao ponto de quebrar, em parte, o caráter patrimonial da relação governante/quadro administrativo no âmbito institucional, sem, contudo, quebrar o fundamento ideológico desta – a piedade – ou o caráter patriarcal-personalista do próprio poder dos senhores locais.

Isso é importante na análise das idéias de Faoro, que concebe nosso patrimonialismo como “sufocante”, “tutelador”, “sobranceiro”, “autônomo” e outros adjetivos que apontam num só aspecto: o poder emanando do centro político. Para corroborar sua tese, Faoro, então, “torce” às vezes, a História brasileira e mesmo portuguesa. Admite momentos e tendências centrífugas, mas estes são invariavelmente derrotados e/ou permanecem secundários.

Assim, ao discorrer, nos primeiros capítulos de “Os donos do poder”, a respeito da dinâmica de formação do Estado patrimonial português, ainda na Idade Média, Faoro destaca o poder da Coroa, que guardava para si, por exemplo, a grande maioria das terras e bens que, tomados aos mouros no processo da Reconquista cristã, não eram reclamados por particulares à base de longínquos e incertos títulos de propriedade. Embora seja ponto pacífico que o Estado nacional português apresentou um grau de centralização precoce e maior que o de outros países europeus, convém relativizar tal grau de centralização. Pois especialmente na primeira dinastia lusitana o poder da Casa Real ainda era incerto e não solidificado, sendo contrastado pela força temporal e espiritual da Igreja, especialmente através dos poderosos bispados de Coimbra, Porto e Lisboa, chamados, pelo historiador Oliveira Lima, de “os reinos mitrados” - poderosos a ponto de recusarem sepultura eclesiástica ao 3º. rei português, D. Afonso II, e de deporem seu filho, D. Sancho II, alguns anos mais tarde, em 1245, em ação conjunta com os barões e a Santa Sé¹¹².

Também na história brasileira Faoro privilegia o centralismo estatal em grau indevido. Assim, já no século XIX, a Guarda Nacional, por exemplo, é entendida, como um “agente da política central”. Ora, se a Guarda Nacional foi, de fato, instrumento do governo regencial e imperial para implantação e manutenção da ordem estatal, foi, *ao mesmo tempo e na mesma proporção*, expressão e reforço do poderio do patriciado rural. E foi, também, expressão da incapacidade de os dois setores, governo

¹¹² Martins, Oliveira *apud* Barboza Filho, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, pg. 137.

e senhores rurais, prevalecerem um sobre o outro, representando uma *solução de compromisso*, um outro “caso típico” de descentralização, ao lado do feudalismo. O que diferencia essa descentralização do feudalismo é que ela, entre outros motivos, por ser menos profunda que a descentralização feudal, não cria nos potentados uma coesão social baseada na honra estamental. Entre outras coisas, é a configuração em um estamento honorífico que diferencia senhores feudais de meros “notáveis” rurais.

No amplo estudo tipológico que Weber faz do patrimonialismo, de forma alguma há, entre os tipos extremos do sultanismo (ou patrimonialismo “puro”, ou patriarcal) e do feudalismo (ou patrimonialismo estamental), um salto abrupto ou uma passagem automática, mas sim um amplo leque de composições de poder específicas e constantemente tensas.

Faoro, porém, provavelmente temendo que a descentralização comprometa a noção de patrimonialismo e caracterize a de feudalismo¹¹³, prioriza a proeminência do centralismo na tradição política brasileira. Sua recusa em admitir a descentralização restrita, litúrgico-patrimonial, tem duas consequências: uma é a diminuição da importância histórica do senhorio rural no Brasil, expressão do poder de classes proprietárias. A outra é um tipo de crítica à sua teoria que se equivoca quanto ao conceito weberiano de patrimonialismo ao pretender negar a presença deste no Brasil apresentando situações históricas, realmente flagrantes, de incapacidade e fraqueza do governo central frente a grupos privados poderosos. Para a teoria de Faoro isso pode representar problemas, por isso ele minimiza ou omite tais situações. Contudo, a incapacidade ou fraqueza do poder central não desqualifica, em absoluto, que, dentro de uma interpretação weberiana, possa-se postular uma caracterização patrimonial do poder político no Brasil.

Convém lembrar que outro traço do patrimonialismo, além da descentralização, é a ineficiência da esfera governamental. Weber, ao tratar das dificuldades históricas dos príncipes persas e chineses de impor aos grandes comerciantes a cunhagem oficial de moedas, objetivo econômico fundamental dos governantes patrimoniais, comenta que este exemplo “expressa (...) o alcance extensivo, e não intensivo, da administração patrimonial”¹¹⁴. Esse “alcance extensivo” é uma característica peculiar e contraditória que costuma acompanhar vários arranjos

¹¹³ E a interpretação do passado brasileiro como feudal tinha, na época de *Os donos do poder*, vários adeptos, inclusive no campo ideológico marxista, ao qual Faoro se opunha.

¹¹⁴ Weber, 1999:842, tradução minha.

políticos patrimonialistas: o fato de o governo central ser, ao mesmo tempo, onipresente e fraco. Weber exemplifica ao analisar o sistema fiscal do antigo império patrimonial chinês e salientar que, de toda massa de impostos suportados pelas famílias e aldeias camponesas, apenas um fatia chegava à corte do Imperador, o restante sendo dissipado (legal e, principalmente, ilegalmente) ao longo da hierarquia dos funcionários, a despeito de toda vigilância. Entretanto, lembra ele, tal estrutura patrimonial perdurou durante séculos, num equilíbrio tenso entre o comando patrimonial vindo de cima, e o contrapeso dos funcionários e dos grupos de interesse locais e familiares.

Ou seja, os fundamentos personalistas do poder, a falta de uma esfera pública contraposta à privada, a racionalidade subjetiva e casuística do sistema jurídico, a irracionalidade do sistema fiscal, a não-profissionalização e a tendência intrínseca à corrupção do quadro administrativo, tudo isso contribui para tornar a eficiência governamental altamente problemática no patrimonialismo, especialmente em comparação à eficiência técnica e administrativa que Weber vê em um sistema de poder racional-legal-burocrático. E como tal eficiência é um dos atributos básicos do capitalismo moderno, todos esses fatores mencionados funcionam, também, como um obstáculo à constituição deste em sociedades patrimoniais.

2.2: FAORO E WEBER: POLÍTICA E NORMATIVIDADE

Além dessas diferenças analítico-descritivas, há também uma dessemelhança entre o substrato normativo e filosófico que conforma os enfoques histórico-políticos da obra de Faoro e da teoria da dominação de Weber¹¹⁵. Weber parte, como vimos, de uma postura trágica e aristocrática, que repele a junção entre razão e normatividade. Já o pensamento de Faoro é fundamentalmente ético-político, compreende, além das dimensões analíticas e descritivas, uma avaliação normativa da relação política entre os homens, um olhar crítico sobre os valores e condicionamentos políticos que, no Brasil, levaram à formação de um padrão de sociedade marcado pela insuficiência de Liberdade – está mais para “filosofia” que para “ciência” política.

¹¹⁵ Não pretendemos com isso, de forma alguma, julgar Faoro tendo uma suposta (e controversa, inclusive) ortodoxia weberiana como parâmetro. Como vimos, Faoro afirmou, mais de uma vez, que, apesar da inegável influência de Weber, sua teoria seguia caminhos próprios, e isso é sinal de originalidade intelectual, não é um problema.

Uma filosofia política prenhe de um liberalismo que não se limita ao âmbito formal e muito menos ao chamado “liberismo” econômico, ao liberalismo puramente de interesses econômicos. É um liberalismo de direitos, afim à democracia, que expressa um comprometimento ético-filosófico com a ideia de Liberdade entendida como um postulado de dignidade e de capacidade intrínseca de todo ser humano. Ou seja, o conceito de patrimonialismo, construído por Weber a partir de uma perspectiva não só instrumental e comparativa, devido a seu objetivo de entendimento do racionalismo moderno ocidental, como pessimista, formal e elitista, foi introduzido, no Brasil, por um intelectual liberal clássico, iluminista, em cuja postura não há dissociação entre razão e compromisso ético/emotivo com a vida. Um pensador que talvez Weber definisse como essencialista, tributário de uma “cosmovisão” - mas é justamente isso que se traduz em um liberalismo no qual há, ao contrário de Weber, possibilidade de uma ética com conteúdo universal.

O substrato político-filosófico de Faoro liga-se ao jusnaturalismo moderno, estabelecido na Europa Ocidental nos séculos XVII e XVIII, àquele jusnaturalismo cuja nota tônica está nos direitos individuais universais. Direitos subjetivos inatos, liberdade, contrato social, constitucionalismo, primado da Lei impessoal. Foi dessa fonte doutrinária, dessa manifestação específica e moderna da antiga e caudalosa tradição do Jusnaturalismo, que Faoro bebeu. Assim, não será à maneira formal-elitista de Weber, mas à maneira democrática de Rousseau que Faoro irá fundamentar o poder político na extensão, no espraiamento, e não na contenção e exclusão - o poder político é tão mais legítimo quanto mais pessoas o possuam, um modelo baseado no consentimento e na participação. Nesse entendimento, o que a exclusão e a concentração social de poder veiculam não é propriamente um poder político legítimo – é algo que está mais para a força bruta. E, como dizia Rousseau, da força não nasce moralidade alguma, e, portanto, nenhum direito ou obrigação de obediência¹¹⁶. Esta é a grande, certa e reiterada mensagem de Faoro: a permanência secular, entre nós, de um padrão oligárquico e *ilegítimo* de poder político. O termo é este mesmo: ilegítimo, e não propriamente ilegal. Baseado em sua sólida formação em filosofia jurídica, Faoro afirma que,

“a legitimidade não se dilui na legalidade: este é o ponto de Arquimedes do Estado de Direito qualificado, autenticamente democrático. Se a legitimidade estivesse contida totalmente na legalidade, desapareceria a

¹¹⁶ Rousseau, Jean Jacques. *O Contrato social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1988, pg. 25.

participação ativa, com a resistência possível às leis que negassem os fundamentos da democracia.”¹¹⁷.

Para Weber, uma das ideias-força do arranjo político moderno - do Estado e do capitalismo modernos - é justamente a doutrina do Direito natural. Considerações sobre a “justeza da justiça” sempre existiram, lembra Weber, mas no limiar da época moderna, revolucionária, manifestaram-se de forma aguda. Pois o Direito Natural é “a forma específica do ordenamento jurídico *revolucionariamente* criado”¹¹⁸, que vem à tona quando decaem a revelação religiosa e a santidade atávica da tradição. Não que todo Direito natural seja revolucionário, pois os poderes estabelecidos sempre tenderam a justificar seu domínio com ideias jusnaturalistas - mas toda ideologia que contesta poderes estabelecidos tem elementos jusnaturalistas¹¹⁹. Assim, o jusnaturalismo burguês foi, em sua origem histórica revolucionária, instrumento de eliminação de privilégios e arbitrariedades feudais e patrimoniais, ao impor, sobre uma miríade de legislações particulares, o princípio da supremacia da lei geral, e ao jungir, ao menos teoricamente, a ação personalista dos governantes aos ditames universalistas dessa lei.

Segundo Weber, o jusnaturalismo era compatível com objetivos políticos diversos. Tinha, obviamente, forte afinidade classista com a burguesia, pois dava importância social e política à instituição econômica do *contrato* entre indivíduos livres, mas também inspirou doutrinas socialistas e contestadoras que atacavam a ordem burguesa. Os socialistas desenvolveram então, segundo ele, uma “teoria substantiva” do direito natural, contraposta à teoria formal, contratualista, burguesa, e atacaram os

¹¹⁷ Faoro, Raymundo. *Assembléia Constituinte: a legitimidade recuperada*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pg. 32.

¹¹⁸ Weber, 1999: 640, tradução minha.

¹¹⁹ No mundo moderno, para Weber, o jusnaturalismo teria tendências e pressupostos formais, de sentido contratualista, e tendências substantivas. Estas últimas é que possuiriam potencial revolucionário. Porém, após o processo de desencantamento do mundo ocorrido na civilização ocidental, tais tendências substantivas encontrar-se-iam, segundo ele, pulverizadas dentre esferas de racionalização e comprometimentos com valores diversos e concorrentes entre si, o que limitaria tal potencial. Mas o potencial inovador do jusnaturalismo continua existindo, para alguns. Para Habermas, o jusnaturalismo é a evidência histórica que, garante ele, lhe permite negar a contradição weberiana entre ética e secularização. Pois o Direito natural sinalizaria justamente a sobrevivência de uma ética - não subjetiva, “da responsabilidade” como em Weber - de conteúdo universal. O jusnaturalismo, traduzido modernamente no comprometimento com ideais como direitos humanos e soberania popular, representaria uma secularização da moral, que, ao perder o suporte da cosmovisão religiosa e tradicional, não perderia, no entanto, como acreditava Weber, seus predicados coletivos e generalizantes (Habermas, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996.)

axiomas do direito natural burguês iluminista (“contrato social”, “harmonia natural de interesses”) como ilusões ideológicas. Não só, porém, os socialistas, mas também o romantismo, o racionalismo positivista dos juristas e o ceticismo intelectual geral contribuíram para, no século XIX, lançar ao descrédito as bases filosóficas do direito natural burguês iluminista.

No entanto, Weber afirma que modernamente a legitimação da ordem jurídica através de um Direito natural baseado em pressupostos procedimentais formais é a única alternativa que resta depois do declínio da crença na revelação religiosa e no caráter sagrado da tradição. Seria impossível, contudo, tanto erradicar os axiomas substantivos do Direito natural quanto definir/escolher os temas/substâncias sobre os quais esse Direito natural substantivo deva tratar. Só restaria, então, a legitimação da lei através do pressuposto formal de que ela é legítima se se origina de procedimentos legais - mas sempre tensionada por demandas substantivas diversas e específicas. Bendix tem a seguinte interpretação:

“apesar de não haver dito isso com todas as palavras, aparentemente a tese de Weber era de que a ordem legal moderna sustenta-se numa teoria tanto formal quanto substantiva do Direito natural e, portanto num conjunto mais ou menos incompatível de crenças referentes à sua legitimidade”¹²⁰.

As tensões entre tendências formais e substantivas do Direito são, garante Weber, comuns e recorrentes na história, um conflito inarredável e sem solução. Tais tensões, entretanto, não enfraqueceriam o sistema de dominação legal - qualquer combinação de justiça formal e substantiva seria compatível com a crença de que qualquer norma legal pode ser criada ou modificada por um procedimento formalmente correto.

Para Weber, no Direito substantivo, predominante na dominação tradicional, mais que a lei formal, importam as apreciações valorativas, ético-políticas. O conteúdo das regras é particularista, a tendência é considerar-se “cada caso um caso”, e as esferas da legalidade, da técnica e da administração jurídicas não estão, como no Direito formal moderno, separadas das esferas da ética e da justificação valorativa. Este,

¹²⁰ Bendix, 1986: 333.

segundo Bendix, é o ponto crucial para se entender sua posição frente à questão: apesar de a racionalização formal do Direito - especialmente do Direito processual, dos meios de prova e parâmetros de julgamento - ter contribuído para derribar o autoritarismo de governantes tradicionalistas, que utilizavam justamente a imprecisão do Direito casuístico, baseado em referências subjetivas de equidade, como esteio de seu arbítrio personalista, o Direito não deve ser (e efetivamente não é, mesmo com todo desenvolvimento da técnica jurídica) uma instância puramente formal. Ele pode e deve ter sempre elementos éticos e valorativos, essenciais num ramo do conhecimento que, afinal, se coloca no campo das ciências normativas. *As considerações ético-valorativas, porém, devem estar separadas, na visão weberiana, das questões técnicas.* Eis a diferença entre o Direito moderno e o de outros tipos de dominação: no primeiro também há ética, mas separada da técnica.

E, no mundo moderno, é a técnica, não a ética, a responsável pela universalização do Direito. “Apreciações valorativas” não levam a normas gerais. A ação orientada por valores não pode, para Weber, gerar normas gerais porque, no mundo moderno, desencantado, não são possíveis conteúdos éticos de valor universal. Assim, a igualdade formal perante a lei e a calculabilidade técnica são os verdadeiros esteios do universalismo em nossa época. A conexão formalismo/universalismo é, como já vimos, um fio condutor que perpassa não só a sociologia do Direito, mas toda a obra de Weber.

No entanto, nem sempre – como muitos supõem, como especialmente supõe uma vertente de recepção do conceito de patrimonialismo no Brasil - Weber considera que o formalismo seja algo intrinsecamente positivo. Ele, na verdade, supõe que, de modo análogo à relação entre racionalização material e racionalização formal, as tendências jurídicas substantivas tem o papel fundamental de contrabalançar o excesso de formalismo jurídico. Assim, afirmava, por exemplo, no início do século XX, que

“a Suprema Corte dos Estados Unidos tem sabido apartar-se, nos últimos tempos, da sujeição ao direito natural formal, criando a possibilidade de reconhecer a validade de certas partes da legislação social”.¹²¹

¹²¹ Weber, 1999: 643, tradução minha.

Questões: merece o nome de “Direito natural formal” o pensamento jurídico formalista que impede legislações sociais como o New Deal norte-americano? A legitimação da ordem política moderna se efetiva somente pelo procedimentalismo formal? Apenas na modernidade a técnica jurídica e o embasamento ético constituem momentos logicamente separados do Direito?

A própria expressão weberiana “Direito natural formal” é contestável. Difícil o Direito natural descolar-se de uma teoria substantiva do que seja a Justiça - esse é um de seus mais importantes e intrínsecos predicados. Uma teoria jurídico-política formalista, para a qual a noção e o valor da liberdade humana seja traduzida na ideia de contrato (que Weber chama de “Direito natural formal” da burguesia) pode ter coerência lógica, pode ser defensável politicamente e pode alcançar legitimidade social, mas não é razoável considerá-la expressão de *Direito natural*, pois a noção de Justiça vai muito além da ideia de que homens livres podem e devem compactuar. Weber, obviamente, tem consciência desse fato, e tenta contorná-lo afirmando que “Direito natural formal” é construção típico-ideal que, na realidade, não existe de modo puro. Os tipos-ideais, no entanto, podem ser impossibilidades factuais, históricas, mas *não são impossibilidades lógicas*; pelo contrário, sociedade de classes e sociedade estamental, por exemplo, podem não existir, na dinâmica histórica, de modo puro e completo, mas são construções lógico-conceituais plenamente plausíveis. E “Direito natural formal” é, no nosso entender, uma impossibilidade lógico-conceitual, enquanto Direito natural material ou substantivo é pleonasma.

Se a formalização do Direito expressa, além de seu apuramento técnico, um escudo ao casuismo personalista do Direito material, isso não leva a que o universalismo jurídico seja *puramente* estribado em seus elementos procedimentais. Assumir tal posição seria fundir completamente – como Faoro adverte – legalidade com legitimidade. Para Faoro, porém, não foi Weber¹²², mas sim Hans Kelsen e Carl Schmitt os pensadores jurídico-políticos que, modernamente, patrocinaram tal fusão. Não discutiremos aqui se Faoro tem ou não razão. Lembremos, somente, que Faoro garante que a teoria de Schmitt,

¹²² “Atribui-se a Max Weber, sem maior reflexão acerca da nota tônica da legitimidade nos destinatários do poder, levianamente, a idéia de que a legalidade representa toda a legitimidade racional”. (Faoro, 1985: 32). Realmente, Weber relaciona a legitimidade aos destinatários do poder, mas, como vimos, o faz a partir de uma perspectiva formal e basicamente elitista, na medida em que tais “destinatários do poder” são menos os governados em geral e mais o quadro político e administrativo que se relaciona com os governantes.

“ao privilegiar o corpo legislativo, essencialmente senhor da lei, leva sua análise à eleição, acentuando o caráter de escolha e não de participação, o que resulta em atribuir-lhe expressão aristocrática. A eleição é uma escolha de líderes dentro de uma elite, formando uma representação autônoma”.¹²³

Pois esse padrão elitista e plebiscitário de eleição, em que o povo é chamado apenas a escolher entre opções que não passam por sua participação, é o modelo de democracia de massas proposto por Weber, desprovido de soberania e de participação popular.

A continuidade entrevista por Faoro na sociedade brasileira é justamente a de um poder político ilegítimo, pois não calcado na soberania e na participação popular. Acusam-no de ter proposto uma falsa e absurda noção do Brasil submerso em uma imutabilidade histórica quase absoluta. E para supor tal imutabilidade histórica, Faoro teria criado, a partir da exaltação a-crítica do modelo anglo-saxão, uma espécie de “teoria da falta”, que mediria nossa história não pelo que ela é, mas pelo que *não é* – em termos da tradição liberal anglo-saxã. Preso a seu fechado esquema interpretativo patrimonial estamental, Faoro teria os olhos blindados à percepção do quanto houve de mudança substancial no país ao longo de sua história.

Realmente há, na narrativa de Faoro, uma ausência constante. Não da tradição anglo-saxã, é um erro supor que um intelectual refinado como ele desejasse ou julgasse possível uma repetição, pura e simples, no Brasil, da trajetória anglo-saxã. O que falta, para ele, é a liberdade. Quanto à imutabilidade brasileira, supostamente alardeada por Faoro, há que se distinguir entre conservadorismo e imobilismo. Faoro advoga o primeiro, não o segundo¹²⁴. É equivocada a crítica de que ele não admite efetivas mudanças econômicas, sociais, culturais, ao longo da história brasileira. Isso fica claro no seguinte trecho:

“A incolumidade do contexto de poder, congelado estruturalmente, não significa que ele impeça a mudança social (...) a permanência da estrutura exige o movimento, a incorporação contínua de contribuições de fora, adquiridas intelectualmente ou no contato com civilizações

¹²³ Faoro, Raymundo. *Assembleia Constituinte: a legitimidade recuperada*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, pg. 37.

¹²⁴ “Conservador”, comentou Faoro em uma entrevista, “não é uma pessoa que não quer mudar, é a pessoa que pode aceitar mudança, contanto que isso não ponha em risco os baluartes dela, os chamados pontos básicos. Pode transigir muito, até”. Faoro, Raymundo. *A democracia traída: entrevistas*. Organização e notas: Maurício Dias. São Paulo: Globo, 2008, pg. 122.

desenvolvidas. Favorece a mudança, aliás, a separação de uma camada minoritária da sociedade, sensível às influências externas e internas (...) ao receber o impacto de novas forças sociais, a categoria estamental as amacia, domestica, embotando-lhe a agressividade transformadora, para incorpora-las a valores próprios, muitas vezes mediante a adoção de uma ideologia diversa, se compatível com o esquema de domínio”¹²⁵.

A questão para Faoro é que, como os fundamentos do poder político continuam estreitos e seletivos, tais mudanças podem, eventualmente, até ameaçar, mas nunca, pelo menos até o presente, conseguiram *modificar* a estrutura política de domínio, que se traduz num padrão oligárquico e autoritário de sociedade. O desafio de adaptação às mudanças faz com que esse padrão seja reiterado sob diferentes formas, *mas fundado sobre a mesma substância política*. A continuidade, portanto, não é vista sob a perspectiva sociológica, ou econômica, mas ético-política, relacionada ao padrão ilegítimo de poder.

Padrão ilegítimo que não se liga apenas a um Estado patrimonial, mas ao que ele chama de estamento burocrático, o estamento condutor, os donos do poder. Ou seja, quem amordaça a liberdade não é – como gostaria de supor uma crítica puramente “liberista” – somente o Estado, mas também grupos sociais e indivíduos. Os direitos civis devem proteger o cidadão contra o Estado mas também contra outros cidadãos e contra grupos, empresas e instituições privadas.

Faoro, portanto, ao contrário do que apregoam certos críticos, nunca teve uma visão pura e simplesmente anti-estatista, típica de uma estreita e interesseira ideologia neo-liberal: “seria grave erro ver o patrimonialismo em qualquer forma de intervenção do Estado na economia”, afirma ele.¹²⁶ Ele nunca foi apenas um liberal, mas um democrata, que sempre teve consciência de que, em determinadas situações históricas (e a situação brasileira sem dúvida foi uma delas), o cuidado liberal excessivo com a propriedade levava ao desvirtuamento do princípio da Liberdade. Assim, lembra ele, nos primeiros golpes do liberalismo contra o despotismo e a autocracia,

“havia o cuidado liberal, também entendido no seu sentido econômico, de proteger a propriedade, o que resultou, em certos momentos históricos, na degenerescência do princípio. Para resguardar a propriedade sacrificou-se o liberalismo político. Ocorre que,

¹²⁵ Faoro, 1998: 745.

¹²⁶ Faoro, 1993: 17.

historicamente, o liberalismo não foi, na sua origem, democrático, senão burguês e, em muitos resíduos, aristocrático. A democratização crescente, todavia, mostrou que a democracia, para que se conserve e desenvolva, não poderia se dissociar do liberalismo que, por sua vez, se divorciou do seu reverso econômico. A democracia (...) democratizou o liberalismo, expandindo-o em direção a direitos concernentes à participação social. Ao lado das objeções iniciais ao arbítrio, por consagrar a impossibilidade de traçar normas calculáveis e previsíveis, acaso mais sensíveis às atividades comerciais e industriais, outras ganharam maior relevo, com atributos que não diziam respeito apenas à garantia da propriedade. O combate ao arbítrio teve como ponto central o estabelecimento do governo da lei e não dos homens”.¹²⁷

Eis o centro do argumento da filosofia política de Faoro: a democracia vai, com certeza, além do liberalismo, mas este é base imprescindível daquela. Segue-se que, embora nem todo liberalismo tenha sido, historicamente, democrático, toda democracia, hoje, deve ser liberal¹²⁸.

Dessa forma, Faoro foi, por sua obra e por sua atuação como homem público, defensor de uma ordem liberal-democrática impessoal, jungida ao domínio das leis, e não do personalismo. Tarefa primordial de uma ordem liberal-democrática legal e impessoal seria justamente permitir que a sociedade pudesse (não completamente, mas da melhor forma possível) organizar e administrar as diferenças que surgem em um sistema competitivo e capitalista. A sociedade poderia fazê-lo, mas através das instituições de um Estado representativo. Assim, a pura “liberação” de interesses

¹²⁷ Faoro, 1985:12-13.

¹²⁸ Um entendimento clássico, já esposado por Norberto Bobbio, para quem a democracia é o “natural desenvolvimento do Estado liberal” (Bobbio, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1998, pg. 42), na medida em que tomada não propriamente por seu pendor igualitário mas por sua fórmula política da soberania popular, cujo exercício se dá pela participação nas decisões coletivas. Tal participação, garante Bobbio, é o melhor antídoto ao temor liberal em relação aos abusos de poder, e assim, o método democrático e a salvaguarda liberal dos direitos individuais se juntam e se tornam interdependentes, na medida em que democracia e liberalismo têm o substrato comum de representar concepções individualistas, e não orgânico-holistas, da sociedade. Vale a pena, no entanto, frisar que foi o pendor igualitário, expresso nos movimentos populares de inspiração socialista e comunista que forneceu o estímulo para a fusão histórica liberalismo/democracia no século XIX e início do XX, ocorrida, principalmente, como resposta ao avultamento de tais movimentos, que lutavam pela liberdade através da igualdade. É significativo que, a partir da década de 1990, o arrefecimento do contraponto ideológico socialista/comunista à liberal-democracia tenha sido acompanhado de um esvaziamento do conteúdo democrático e de um aumento do conteúdo liberal desse arranjo sócio-político. A liga liberalismo/democracia, portanto, tem a ver com pressões sociais das camadas populares. Como estas são - historicamente, apesar de estarem tomando maior vulto nos últimos anos - fracas no Brasil, também é fraca a ligação do liberalismo com a democracia e com o estabelecimento universal de direitos e garantias fundamentais.

particulares, individualistas, sem a necessária institucionalidade liberal-democrática correspondente, não superaria, na conjuntura brasileira, o patrimonialismo, antes o estimularia sob novas formas. Defensor da sociedade civil, Faoro não a coincidia com a mera predominância das esferas econômica e do interesse individual - uma verdadeira sociedade civil abrangeria também, indispensavelmente, a normatização legal e social das relações econômicas e materiais¹²⁹.

Pois bem, malgrado todas essas diferenças, o foco da obra de Faoro é o mesmo dos estudos weberianos sobre a dominação: as estruturas políticas, estatais, institucionais e os grupos sociais que comandam e/ou disputam efetivamente o poder em tais estruturas, vistas sob uma perspectiva histórico-civilizacional, de longo alcance. Faoro estabelece, ainda, uma forte correlação entre os sistemas político-institucional e econômico. Mas o foco sociocultural é secundário, enquanto Weber, em sua sociologia histórica das grandes religiões, por exemplo, trata detalhadamente de questões como a estratificação social das sociedades e de seu substrato cultural expresso pelas visões de mundo e padrões de racionalização.

Faoro destila uma crítica em tons de ira profética à elite brasileira e denuncia o estrangulamento do princípio ocidental-iluminista da soberania popular por tal elite, mas as camadas desprivilegiadas da população brasileira são vistas por ele de maneira indiferenciada, como uma espécie de massa inerme, mero receptáculo permanente dos influxos e do agulhão da elite estamental. O povo brasileiro, para Faoro, é, em adjetivos seus, colhidos ao longo de suas obras: desvalido, supersticioso, castrado, sebastianista, resignado, incapaz, parasitário, abúlico.

Talvez, inclusive, fosse essa a principal contradição de Faoro, *em termos de seu próprio pensamento*: o contraste entre uma postura democrática no plano normativo e uma postura elitista no plano analítico-descritivo. E talvez seja, também, este contraste, uma das causas do matiz sombrio e desesperançado de sua obra: como neutralizar politicamente a sobrançeria dessa elite autoritária com o povo mergulhado na indigência mental e material?

2.3: CENTRALIZAÇÃO, BUROCRACIA E MODERNIZAÇÃO

¹²⁹ Ou seja, a sociedade civil é a expressão de que tanto o individualismo quanto o universalismo são essenciais e inter-relacionados nas sociedades modernas.

A problemática trazida por Faoro, original no contexto acadêmico-intelectual da década de 1950, teve em Simon Schwartzman um de seus grandes continuadores. Para Schwartzman, um dos principais méritos de “Os donos do poder” foi ter colocado em xeque as interpretações marxistas que postulavam o caráter histórico rural e “semifeudal”, ou mesmo feudal, da sociedade brasileira, dominada, pela aristocracia agrária – essa a razão de uma obra que a princípio não teve muita repercussão ter se transformado, na década de 1970, num clássico do pensamento brasileiro, garante Schwartzman. O poder nacional não estava nas mãos de tal aristocracia, mesmo que constituíssem focos de poder local, mas num grupo que dominava, em proveito próprio, a máquina política e administrativa do país. Assim, a contribuição fundamental de Faoro foi, para Schwartzman, ressaltar “a necessidade de se examinar o sistema político nele mesmo, e não como simples manifestação dos interesses de classe, como no marxismo convencional”.¹³⁰

Schwartzman é, portanto, um continuador da vertente interpretativa inaugurada por Faoro, mas que se apropria da obra de seu inspirador de maneira crítica e seletiva. Ele lembra que a mensagem anti-autoritária não só da obra mas da atitude pública de Faoro tiveram grande significado num contexto de uma ditadura que cerceava o Estado de direito. Não obstante, adverte que, “os problemas do Brasil de hoje não são mais (...) os do poder absoluto do estamento burocrático, mas (...) decorrentes da incapacidade do Estado exercer o poder que lhe é delegado, democraticamente, para governar em benefício de todos”. A principal ressalva que Schwartzman faz a Faoro é que este tem uma visão a-histórica da sociedade brasileira, salientando a permanência absoluta do estamento burocrático como uma “entelúquia que resiste a tudo, uma essência que jamais se apaga”¹³¹

Buscando uma inspiração crítica em Faoro, e também em Weber, Schwartzman expandiu o conceito de patrimonialismo, numa linha de argumentação que, apesar das ressalvas, mantinha o foco político-institucional de Faoro e que concedia à questão da centralização estatal no Brasil importância primordial, afirmando que “grande parte da história política do Brasil gira exatamente em torno do tema

¹³⁰ Schwartzman, Simon. “Atualidade de Raymundo Faoro” in “Dados – Revista de Ciências Sociais”, vol. 46, no. 02, Rio de Janeiro, 2003.

¹³¹ Schwartzman, 2003: 211. Já fizemos, acima, a consideração desse modelo de críticas ao “imobilismo” e “essencialismo” do argumento de Faoro. Quanto ao fato, apontado por Schwartzman, de o Estado não conseguir governar em benefício de todos, este é exatamente um dos pontos cardinais do argumento de Faoro.

centralização vs. descentralização”¹³². Para se entender esse problema é fundamental, garante ele, entender o padrão de colonização portuguesa. Tal padrão parte da dependência externa (já experimentada por Portugal em relação à Inglaterra, após a Restauração, e transferida ao Império brasileiro recém-formado) para associar, de forma aparentemente curiosa, fortalecimento e centralização políticas, de um lado, e decadência econômica, de outra. Some-se a essa receita a atenção ao problema regional e o diagnóstico de Schwartzman é que regiões brasileiras como Nordeste, Rio e Minas, que amargaram processos de decadência econômica, tiveram, a partir de suas elites, um fortalecimento do patrimonialismo e do sistema político de cooptação autoritária de atores sociais para compensar, extra economicamente, tal decadência; já São Paulo, região originalmente pobre, atrasada, e de tradição autonomista frente ao poder central, não conheceu um ciclo econômico de apogeu seguido de decadência, estabelecendo um sistema político de representação classista de atores econômicos em que o patrimonialismo penetrava com muito menos força.

A questão é que, nacionalmente, o sistema político permaneceu basicamente nas mãos das elites das regiões economicamente decadentes e politicamente patrimonialistas, e a região de economia mais dinâmica, São Paulo, ficou marginalizada politicamente. Destarte, a estrutura política brasileira, predominantemente patrimonialista, congrega dependência externa, autonomia estatal interna e resolução política (elitista e extra mercado) dos problemas gerados pela decadência econômica, isso a favor de certas regiões e em prejuízo de outras. A dependência externa faz com que interesses econômicos estrangeiros poderosos sustentem o Estado patrimonial e o setor político que o domina, proporcionado a este Estado uma considerável dose de autonomia interna, que o faz limitar as oportunidades de organização e manifestação política independente por parte de grupos nacionais que tenham uma base produtiva própria¹³³.

Essa dinâmica própria e independente do Estado brasileiro confere-lhe, assevera Schwartzman, uma dimensão *neopatrimonial*, “uma forma de dominação política gerada no processo de transição para a modernidade com o passivo de uma burocracia administrativa pesada e uma sociedade civil (...) fraca e pouco articulada”. Não significa “que, no Brasil, o Estado é tudo e a sociedade é nada”, mas que os padrões

¹³² Schwartzman, Simon. *Bases do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Campus, 1988, pg. 71.

¹³³ Schwartzman, 1988:101.

de relacionamento entre ambos têm se caracterizado “por uma burocracia estatal pesada, todo-poderosa, mas ineficiente e pouco ágil, e uma sociedade acovardada, submetida mas, por isto mesmo, fugidia e frequentemente rebelde.”¹³⁴

As consequências políticas desse padrão são o predomínio do modelo de cooptação política, em que setores sociais mais fortes e/ou organizados negociam seu acesso aos benefícios e privilégios controlados pelo Estado, gerando, como contraparte, a exclusão de setores que não têm força para conseguir tal acesso. A relação entre tais setores e o governo assume feições neocorporativistas, de aspecto populista. Schwartzman liga, então, o padrão de desenvolvimento brasileiro à dinâmica da “modernização conservadora”, descrita pelo sociólogo norte-americano Barrington Moore Jr. Nesse padrão de modernização, à medida que a administração pública vai-se profissionalizando, vai, também, se racionalizando – sem que fique, entretanto, mais legalista -, e adquire o traço do “despotismo burocrático”:

“Do imperador-sábio D. Pedro II aos militares da Escola Superior de Guerra, passando pelos positivistas do Sul e tecnocratas do Estado Novo, nossos governantes tendem a achar que tudo sabem, tudo podem, e não têm na realidade que dar muita atenção às formalidades da lei”¹³⁵.

Ou seja, a dominação política neopatrimonial brasileira pode ser moderna no sentido técnico-racional, mas não o é no sentido normativo-legal.

No campo econômico, a principal consequência é o que ele chama de atividade estatal neomercantilista, seja pela intromissão direta na vida econômica, com os bancos, indústrias e empresas estatais, seja pela distribuição de privilégios econômicos a grupos privados nacionais ou internacionais, que estabelecem alianças de interesse com o estamento burocrático que controla o Estado.

Finalmente, no plano social, a principal consequência de uma tradição política em que “o Estado pretende controlar tudo (sem, no entanto, conseguí-lo)” é o fato de que comportamentos não regulados são vistos como ilegítimos, mas, ao mesmo tempo, são tacitamente aceitos – o poder privado constitui-se, então, à margem das normas e da moral estabelecida, e a vida quotidiana “tende a ser desprovida de conteúdos éticos e normativos, uma situação endêmica de anomia”.¹³⁶

¹³⁴ Schwartzman, 1988:15.

¹³⁵ Schwartzman, 1988:14.

¹³⁶ Schwartzman, 1988: 16.

A crítica de Schwartzman a Faoro vem daí. Este, ao atribuir ao patrimonialismo político brasileiro um “caráter absoluto e imutável no tempo”¹³⁷, não percebera que o Estado brasileiro, na medida em que tem sido a única esfera capaz de manter coeso um país extremamente fragmentado, tanto em termos geográficos quanto sociais, é mais complexo que sua interpretação supõe.

Acusar a interpretação de Faoro de advogar um completo imobilismo da sociedade brasileira não procede, como vimos. Mas Schwartzman enriquece, em vários pontos, a interpretação de Faoro. Na referência às conseqüências sociais anômicas da tradição estatal patrimonialista; na lembrança dos elementos racionais e modernos (embora não legítimos) de nosso Estado, tratado, assim, de forma mais pertinente, como “neopatrimonial”; na atenção à questão regional, com sua diversidade geralmente negligenciada por interpretações do Brasil que tratam nossa nação de maneira forçadamente homogênea, esquecendo-se que o Brasil tem diferenças locais marcantes em termos de dinâmica histórica e que tais diferenças têm conseqüências não só para as regiões específicas como para a nação como um todo.

A teoria patrimonialista de Schwartzman abre-se, assim, a uma articulação frutífera com as abordagens regionalistas da sociologia e da teoria política brasileiras. Um bom exemplo dessas abordagens é o livro de Otávio Soares Dulci, “Política e recuperação econômica em Minas Gerais”. O livro, como o título indica, trata do processo de recuperação econômica de Minas, no século XX, a partir de uma ação política concatenada entre o Estado e as elites mineiras. Parece, portanto, a princípio, corroborar Schwartzman a respeito da articulação entre decadência econômica e patrimonialismo político de algumas regiões brasileiras - à exceção de São Paulo, cuja trajetória histórica *não foi* a de decadência econômica. Segundo Dulci,

“Verificamos, na trajetória mineira, uma abordagem crescentemente estratégica do problema do atraso, tanto por parte do Estado quanto das elites, à medida que a consciência da ‘perda da substância’ da região se acentuava, em face do progresso das áreas dinâmicas do país. As insuficiências da economia regional eram notórias, porém, as condições institucionais para supri-las (ou melhor, para reduzi-las) foram viabilizadas pelo lado político. A elevada coesão interna das elites ampliou a possibilidade de levar adiante um esforço de recuperação econômica conduzido sob a égide do Estado”¹³⁸

¹³⁷ Schwartzman, 1988: 70.

¹³⁸ Dulci, Otávio Soares. *Política e recuperação econômica em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, pg. 238.

A referência a “áreas dinâmicas do país” é relativa exatamente a São Paulo – o livro, Dulci admite, orienta-se por uma comparação implícita da situação de Minas Gerais com a daquele estado. Entretanto, continua ele, o desenvolvimento econômico mineiro, a industrialização, não se processou apenas a partir de ações políticas, apoiou-se, também, em condições e possibilidades econômicas já presentes e/ou potenciais. E outros estados, como Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Bahia e Pernambuco também se desenvolveram economicamente a partir dessa mescla de estímulos políticos e exploração de possibilidades econômicas – algo natural, pois nenhum deles tinha “as vantagens equivalentes às que o complexo cafeeiro proporcionou aos paulistas desde fins do século XX”¹³⁹

Superar ou minorar a situação de relativo atraso econômico de seu estado era crucial para as elites mineiras, já que a preservação de seu poder, tanto regional quanto nacional, dependia de seu vigor econômico. E para uma ação política articulada no sentido de se garantir a modernização econômica foi fundamental, alerta Dulci, o poder de composição e conciliação das diversas frações das elites mineiras, que superaram, em certa medida, a realidade de uma unidade política fragmentada como Minas Gerais através do recurso à ideologia da “mineiridade” – um aparato simbólico destinado a cristalizar a identidade regional, um “código unificador das elites (que) ajudou a compor o consenso estratégico de suas diversas frações em torno da definição e da implementação ‘dos interesses de Minas’”¹⁴⁰

Dulci, no entanto, ao dialogar com a teoria de Schwartzman, contesta que esse padrão mineiro de desenvolvimento econômico seja patrimonialista. A tese de Schwartzman, bem lembra ele, parte da antinomia representação de interesses/cooptação política, ligando o primeiro termo a uma dinâmica liberal, moderna e capitalista e o segundo ao modelo patrimonialista luso-brasileiro. Entretanto, continua Dulci, não se sustenta, no caso mineiro, a tese da cooptação política por parte do poder público e da ausência de representação de interesses econômicos. Ao contrário, ao analisar o padrão de interação da política e do poder econômico em Minas, ele afirma que, pelo fato de Minas não ter um setor econômico hegemônico, como o setor cafeeiro em São Paulo, havia uma pluralidade de interesses a acomodar, e tal acomodação se processava na arena política do Estado. Assim,

¹³⁹ Dulci, 1999: 32.

¹⁴⁰ Dulci, 1999: 204.

“temos uma imagem da relação entre o Estado e o mundo da produção que difere bastante daquela sugerida pela interpretação patrimonialista. É uma imagem de interação (...) e mesmo de interpenetração das duas esferas através dos papéis múltiplos de seus agentes, mas certamente não de dissociação”¹⁴¹.

Ou seja, havia Estado e representação de interesses – portanto, não haveria patrimonialismo. Duas considerações a respeito. Primeiro, a tese de Schwartzman sobre a representação de interesses, barrada pelo patrimonialismo, refere-se, certamente, a interesses das elites econômicas, mas *também* a outros tipos de interesse – refere-se a uma sociedade civil razoavelmente organizada, a associações, partidos políticos, movimentos populares, sindicatos, etc. Dulci é convincente ao retratar uma dinâmica de representação de interesses em Minas, mas o que seu livro aponta é uma representação de interesses *das elites*. Segundo, é um dos pontos falhos das teorias de Faoro e de Schwartzman a referência a esse caráter tão dissociado entre o Estado e o universo econômico *mesmo em seus setores mais poderosos*. Dulci estava trabalhando com esse esquema conceitual de patrimonialismo de Faoro e Schwartzman, e foi por isso que negou o patrimonialismo mineiro ao constatar a representação elitista de interesses em Minas.

O Estado patrimonial brasileiro tem, sim, seu grau de autonomia em relação ao grande poder econômico, mas não é dirigido e não aproveita *apenas* ao chamado estamento burocrático – parte expressiva dos grandes proprietários, dos produtores e financiadores sempre tiveram acesso privilegiado a ele. Como veremos, o argumento de que o Estado patrimonial brasileiro, conduzido por um estamento burocrático, oprime *todo* o restante da nação, inclusive os grandes produtores e proprietários, a ideia de que todo o sistema econômico é barrado pelo patrimonialismo¹⁴², esse foi o viés pelo qual o pensamento liberal-conservador se apropriou do conceito de patrimonialismo no Brasil. Outro viés foi o de que o patrimonialismo brasileiro se caracteriza por uma instrumentalização elitista e estamental do Estado, e nessa elite estamental que instrumentaliza o Estado está incluído

¹⁴¹ Dulci, 1999: 112.

¹⁴² Veja-se, por exemplo, essa ideia expressa em Faoro: “os agricultores vergados ao solo, os industriais inovadores servem, sem querer, aos homens de imaginação forrada de golpes, hábeis no convívio com os políticos”. (Faoro, 1998: 438). Ou ainda, quando nota, na composição dos partidos imperiais, cujos líderes são recrutados por “organizações de poder, encravadas à ilharga do Estado (...) a frequência de homens pobres, sem propriedades, subirem aos altos postos (...) a ausência de vínculos com as classes permitia a esses homens (...) governar contra os interesses mais poderosos, de acordo com o aceno do Imperador, este o chefe, chefe do estamento, que os nutre e sustenta”. (Faoro, 1998: 454).

também o grande poder econômico nacional – foi por essa perspectiva que, como veremos, Florestan Fernandes pensou o patrimonialismo no Brasil. Foi também a partir dessa perspectiva que Fernando Henrique Cardoso analisou o que chamou de “anéis burocráticos”: alianças informais e *ad hoc*, só possíveis pela fraqueza da sociedade civil, entre tecno-burocratas do Estado e frações mais poderosas da elite econômica com acesso privilegiado à administração pública, em prol de objetivos privatistas. Para Cardoso, esses anéis burocráticos – que não chegam a ser idênticos mas guardam semelhanças com a maneira de interação elites/Estado descrita por Dulci – são o modo de operação do patrimonialismo no Brasil.

Assim, por mais importantes que sejam questões como a dos tipos históricos de desenvolvimento econômico regional, elas não são, no contexto brasileiro em que se inscrevem, *determinantes* em relação à questão do patrimonialismo como a teoria de Schwartzman supõe. O patrimonialismo, como esperamos que fique claro ao longo deste trabalho, é uma questão atinente ao *conteúdo* do poder político, o qual se define pelos padrões de organização e legitimidade social do mesmo – quando o conteúdo do poder político é particularista, privatista e personalista, tem-se o patrimonialismo, não importa o grau de centralização ou descentralização estatal, de estatização ou privatização, de desenvolvimento econômico estribado em conjunção mais equilibrada de fatores políticos e econômicos (como o caso mineiro) ou estribado em fatores mais econômicos (como o caso paulista¹⁴³). Não importa¹⁴⁴. Se há privatismo particularismo, ligados a uma situação estrutural de assimetria aguda de poder, violência institucionalizada, imprevisibilidade de vida, o conteúdo do poder político é marcado pelo patrimonialismo. Não importa, nessa ampla visada, se o patrimonialismo se aproxima do esquema do “príncipe e seus barões” (o patrimonialismo estamental de Weber) ou do “príncipe e seus súditos” (o patrimonialismo patriarcal, para ele): em ambos, apesar das diferenças marcantes, o conteúdo do poder político é privado e particularista.

Assim, apesar de suas qualidades indubitáveis, a interpretação de Schwartzman merece, também, alguns reparos. A começar pela suposta excepcionalidade paulista em relação à dinâmica patrimonial brasileira. Mesmo que, comparativamente a outras regiões e estados, o desenvolvimento econômico de São

¹⁴³No qual, contudo, é um exagero supor-se que o papel do Estado tenha sido nulo ou desprezível.

¹⁴⁴Não importa, nunca é demais frisar, para a questão mais profunda de se ter ou não uma ordem sócio-política patrimonialista – é óbvio que tais variáveis possuem, em si, uma relevância inquestionável.

Paulo tenha se estribado mais em fatores econômicos que políticos, é um erro supor, daí, que o papel do Estado em tal desenvolvimento tenha sido nulo ou desprezível. É pertinente a indagação de Fábio Wanderley Reis, em crítica às considerações de Schwartzman a respeito da dinâmica política brasileira:

“Por que considerar São Paulo como um caso de ‘políticas de grupos de interesse’ ou de ‘representação’, por oposição ao ‘sistema de cooptação do eixo Minas-Rio’ quando o próprio Schwartzman se esforça por encontrar razões que expliquem o fato de que ‘a área paulista não deu origem a partidos políticos bem estruturados do tipo representacional’, encontrando-as, por exemplo, na observação de que ‘os interesses econômicos da área tendiam geralmente a ser atendidos em termos específicos’? (...) por que tratar em termos de cooptação a mobilização ocorrida em torno de Brizola (que inclui intenso proselitismo e coisas como a organização dos ‘grupos de onze’ após ele haver deixado o governo do Rio Grande do Sul) e em termos de representação a mobilização que ocorre com Jânio Quadros e Ademar de Barros? (...) Por que insistir em ver como cooptação o movimento trabalhista no período presidencial de Goulart, quando estudos minuciosos demonstram a crescente autonomização daquele movimento, a presença decisiva de motivações salariais nas agitações e greves que o marcam naquele período e as dificuldades que enfrenta Jango para fazê-lo servir a seus propósitos?”¹⁴⁵

E a tentativa de Schwartzman de salvaguardar e adaptar, frente a fatos históricos como estes, sua antinomia básica *cooptação/representação*, sobrepondo a esta primeira outra antinomia, a de *mobilização/restrição*, só faz, como afirma Reis, “esvaziar a substância da primeira polaridade”. Pois os elementos da segunda são, lógica e conceitualmente, semelhantes ao da primeira, criando, a partir daí, estranhas e contraditórias referências explicativas como “cooptação mobilizadora” e “representação restritiva”. Mas é que assim, lembra Reis,

“se torna possível interpretar meramente como formas diversas de se manifestar de novo a característica cooptacional da política brasileira tanto o período de intensos esforços visando mobilizar politicamente as massas brasileiras que antecedeu o golpe militar de 1964 quanto o próprio golpe, que visou e conseguiu *deter* o processo de mobilização. Dessa forma, se resguarda o primado do Estado, mas me parece importante que algo se perde no caminho”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Reis, Fábio Wanderley. “A revolução é a geral cooptação” in *Revista Dados Especial: As eleições e o problema institucional*, Schwartzman, Simon & Cardoso, Fernando Henrique (org.) no. 14, 1977, pg. 201.

¹⁴⁶ Reis, 1977: 202. Tal interpretação problemática de Schwartzman guarda semelhanças com o discurso neo-liberal que, na década de 90, pregava a “modernização” do Estado brasileiro através da superação da “Era Vargas”, a qual supostamente abrangeria desde o regime político de 1946-1964, passando pela ditadura empresarial-militar até a transição democrática na década de 1980 – uma clara simplificação e deturpação histórico-analítica.

Pode-se contestar, portanto, a suposta independência em relação a fatores político-estatais que teria caracterizado o desenvolvimento econômico paulista. Na República Velha, por exemplo, a ação estatal foi crucial para a defesa dos interesses econômicos dos cafeicultores paulistas, com um pesado subsídio estatal à imigração para a mão-de-obra do café - que beneficiou, também, as oligarquias nordestinas, já que fechou o mercado de trabalho do centro-sul às populações nordestinas, que continuaram submetidas à tradicional coerção coronelista - e a interferência para a manutenção dos preços do produto. E como negar a importância crucial do Estado no excepcional desenvolvimento econômico que o Brasil experimentou de 1930 até princípios dos anos 80. Qual a região que mais enriqueceu, que mais se beneficiou desse processo de urbanização, industrialização e modernização conservadora da sociedade brasileira? E atualmente, em que a hegemonia político-econômica se encontra nas mãos do sistema financeiro, ao qual o Estado brasileiro tem favorecido (com conseqüências desastrosas para o restante da nação) com a política monetária, e com a timidez na regulação jurídica e na tributação, cabe perguntar – aonde se concentra a parte nacional desse sistema financeiro? Com certeza não é no Nordeste, em Minas Gerais ou no Sul.

Schwartzman, assim como Faoro, atem-se a uma perspectiva político-institucional, e nem sempre dá a devida atenção ao substrato sociocultural que acompanha uma dominação patrimonial. Faoro menciona o estamento condutor, os donos do poder, mas sua ótica analítica elitista o impede de ir além. Schwartzman, embora chame a atenção para as conseqüências socialmente anômicas do Estado patrimonial, prende-se à distinção weberiana entre patrimonialismo e feudalismo. O primeiro seguiu, historicamente, um arranjo de poder cuja dicotomia fundamental estava entre o príncipe e os súditos, um arranjo no qual o quadro administrativo superior não se compunha de uma camada de nobres e/ou notáveis que possuíssem, frente ao governante, graus substanciais de poder e imunidade. Tal situação era característica do outro padrão de poder, o feudal, em que prevalecia o arranjo do “príncipe e seus barões”, ou seja, em que uma nobreza, geralmente hereditária, ombreava o poder do governante. O que prevaleceu, segundo ele, – em Portugal e no Brasil – foi o primeiro arranjo, patrimonial, do “príncipe e seus súditos”, enquanto nos países europeus ocidentais que primeiro se modernizaram prevaleceu historicamente o segundo arranjo, feudal.

Lembremos, contudo, que malgrado as efetivas e expressivas diferenças históricas e conceituais entre patrimonialismo e feudalismo, ambos possuem, no cotejo com um arranjo de poder do tipo moderno, uma característica comum importantíssima: são arranjos de poder de conteúdo personalista. Já vimos que, para Weber, o fato de o feudalismo basear-se, como o patrimonialismo, em relações de poder fortemente pietistas e personalistas faz com que ele o considere, conforme a perspectiva tratada, um “patrimonialismo estamental”. A questão do personalismo, ou, mais especificamente, da justificação e embasamento personalista e particularista da autoridade tradicional é um dos grandes fios condutores da narrativa civilizacional weberiana. As mais importantes dinâmicas históricas que deram origem à civilização ocidental tinham, para ele, essa característica comum: dentre suas mais diversas conseqüências, estava sempre presente o enfraquecimento das bases personalistas do poder e da autoridade. O judaísmo antigo, o intelectualismo helênico, o universalismo ético cristão, o desenvolvimento político-militar das urbes medievais, a formalização jurídica moderna, a ética protestante: todos contribuiram, à sua maneira e em graus diferentes, para solapar o personalismo e o particularismo clânico. E como, para Weber, o conteúdo do poder político condiciona, em boa medida, o tipo de luta política, o resultado é que, num arranjo de poder particularista, a questão da centralização é um modo típico de *luta* política - já que ela tende a ser, ao mesmo tempo, desejada pelos governantes e negada pelas características materiais e ideais do arranjo de poder – mas não é, em si e por si, um modo ou um método típico de modificação do *conteúdo* do poder político.

O conteúdo personalista e privatista do poder político patrimonial não é – pelo menos até certo ponto – absolutamente incompatível com a centralização, a profissionalização e a racionalização político-administrativa – algo, inclusive, salientado por Schwartzman. Assim, patrimonialismo não é sinônimo de irracionalidade, mas do predomínio do que Weber chama de racionalização material, não-formal, não-universal.

Deve-se, portanto, ter sempre em vista esse conteúdo personalista do poder ao se lidar com a questão da centralização política brasileira, que deveria, em nosso entender, ser balizada pelo entendimento da formação sócio política brasileira dentro de um padrão de administração política extensiva, ou seja, através de alianças/pactos do poder central com setores locais afluentes e através da relação tensa com um quadro administrativo que, em boa medida, não opera sob a égide da separação

público/privado. Esta seria uma interpretação mais adequada da tradição política luso-brasileira, na qual sempre houve momentos e tendências de centralização política, mas sempre relativa. Esta interpretação é sustentada por autores como Perry Anderson, Antonio Manuel Hespanha, Jose Murilo de Carvalho, Victor Nunes Leal e Fernando Uricoechea, entre outros.

A análise de Perry Anderson, por exemplo, em sua obra “Linhagens do Estado absolutista”, embora não se dirija prioritariamente a Portugal, mas ao que chamou de “primeira grande potência europeia”, a Espanha, indica as dificuldades da abordagem da centralização política e da construção do poder estatal. Para Anderson, as tendências centralizadoras iniciadas à época de Fernando e Isabel não prevaleceram, e o absolutismo espanhol tinha o paradoxo de não conseguir eliminar os *fueros*, as liberdades municipais, especialmente em Castela, algo que Marx já notara:

“como considerar o singular fenômeno de que, depois de quase três séculos de dinastia Habsburgo, a que se seguiu a dinastia Bourbon – cada uma delas capaz de esmagar um povo -, as liberdades municipais da Espanha ainda sobrevivessem? Como explicar que precisamente no país onde, de todos os Estados feudais, nasceu pela primeira vez a monarquia absoluta em sua forma mais imoderada a centralização nunca tenha conseguido criar raízes?”¹⁴⁷

Além dessa tradição autonomista local/municipal, as pressões da administração do império ultramarino e a política expansionista dos Habsburgo na Europa nos séculos XVI e XVII (época em que Portugal esteve ligado à Espanha, de 1580 a 1640) fizeram, segundo Anderson, com que as nações ibéricas, paradoxalmente, contribuíssem para generalizar o absolutismo mas falhassem na tarefa de centralizar e racionalizar internamente o poder político.

O historiador português Antonio Manuel Hespanha concorda com a interpretação histórica que nega a centralização dos Estados ibéricos, mas contesta o fato Anderson considerar que a centralização e a racionalização político-estatal fossem objetivos de Espanha e Portugal nos séculos XVI e XVII. Para ele, a interpretação de Anderson e de outros estudiosos atuais peca por supor uma espécie de continuidade entre os paradigmas de exercício de poder entre aquela época e a atual. O paradigma lusitano de poder político naquela época, adverte Hespanha, partia de uma visão tradicional do poder, para a qual o arranjo moderno de um Estado centralizado e

¹⁴⁷ Marx, Karl *apud* Anderson, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1995, pg. 68.

governado por uma lei impessoal não se colocava. O que havia era um ideal político organicista e corporativo, baseado na crença de inspiração neotomista em uma ordem universal cuja manutenção era o objetivo último e comum da comunidade política e que era alcançada através da cooperação de cada parte no todo, supondo, assim, a especificidade e autonomia de grupos e corpos sociais determinados. Nessa noção arquetípica de totalidade, a Coroa tinha a função de cabeça, de administração e conservação do poder, impedida, porém, de avançar sobre jurisdições das partes. Hespanha reconhece o projeto político da Coroa portuguesa, auxiliado pela escolástica neo-tomista e jesuíta, de ultrapassar tais fronteiras, mas sustenta que uma camada de letrados, organizados sob a forma de conselhos, prosseguiu barrando tal projeto, constituindo-se, tal camada, um ‘governo poli-sinoidal’, emperrado, inoperante, uma espécie de “burocracia descerebrada”. Além desses letrados e conselhistas, havia outros estamentos e fontes particulares de poder e normatização, como os municípios, o clero, as universidades, e, especialmente, a nobreza, que mantinham, perante a Coroa, suas autonomias e jurisdições¹⁴⁸.

Rubem Barboza filho, no livro “Tradição e artifício”, narra esse diálogo entre Anderson e Hespanha e conclui:

“O aparente enigma de Anderson – fortalecimento da Coroa em Castela, sem a perda de uma fâcies aristocrática e com flagrante dispersão de poder – é resolvido em Hespanha pela percepção de que os dois movimentos – o de centralização e de preservação das estruturas tradicionais de poder – se alimentavam e organizavam uma lógica específica e particular com referência à evolução seguida em outros países europeus”¹⁴⁹.

Essa lógica que traz a coexistência ambígua e tensa, ao mesmo tempo oposta e complementar, entre poder central e poder local, entre impulsos modernizantes e tendências tradicionalistas, e que por isso se particulariza em relação ao cânone europeu ocidental foi, em nosso entender, percebida de diversas formas, por diversos autores brasileiros ao analisarem a formação nacional, como Victor Nunes Leal, José Murilo de Carvalho e Fernando Uricoechea.

¹⁴⁸ Hespanha, Antônio Manuel *apud* Barboza Filho, 2000.

¹⁴⁹ Barboza Filho, 2000: 81.

Victor Nunes Leal, em seu livro “Coronelismo, enxada e voto”¹⁵⁰, estuda o coronelismo – segundo ele, manifestação peculiar, brasileira, de um fenômeno universal: o poder político e social de cunho privatista, ou seja, particularista, patriarcal, autoritário e tradicional. O sub-título da obra, “o município e o regime representativo no Brasil”, indica que Leal construiu sua interpretação do Brasil a partir da relação entre dois eixos: o da estrutura econômico-social, vista a partir do município, da localidade, onde a vida cotidiana da população efetivamente se realiza; e o das instituições jurídicas e políticas, representadas, na obra, sobretudo pelo regime político-eleitoral liberal-democrático e representativo e pelo Estado nacional federativo. O que criou o coronelismo foi a superposição, na República Velha, de determinadas instituições políticas a uma estrutura socioeconômica historicamente constituída. No primeiro caso, as instituições de um regime eleitoral representativo desenvolvido, moderno e formalmente democrático e as do regime federativo republicano, que, ao tornar eletivos os governos estaduais, levou à montagem de máquinas eleitorais que repousavam no compromisso coronelista entre o governador e os chefes locais. No segundo, uma estrutura socioeconômica agrária, atrasada, que deprimia o mercado econômico interno e marginalizava a ampla maioria da população. A combinação dessas duas realidades criou o sistema coronelista, no qual os “coronéis”, os poderosos locais, entravam com os votos de seus currais eleitorais e a manutenção da ordem social¹⁵¹, e recebiam, em troca, dos governadores e do poder central, algumas verbas públicas, o controle dos cargos públicos locais, e, principalmente, a chancela e conivência a seus mandos e desmandos.

Por conta desses desmandos, a figura do coronel, lembra Leal, era (e tem sido, até hoje) particularmente criticada nos círculos urbanos, letrados, da sociedade. A questão, porém, assegura, não é de ordem pessoal, não se liga à “falta de caráter” dos coronéis, mas sim à estrutura socioeconômica. Em um país como o Brasil, de dimensões continentais, de diversidades ecológicas, econômicas e culturais marcantes, e no qual o Estado e o poder central têm um processo incerto e incompleto de estabelecimento, é

¹⁵⁰ Leal, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-ômega, 1993.

¹⁵¹ Houve críticas ao argumento de Leal baseadas no fato de que, na República Velha, com o nível de fraude e de manipulação das eleições, não seria tão necessário aos governos estaduais o apoio dos coronéis através de seus “votos de cabresto”. Há certa procedência na crítica, mas ela não invalida por completo o argumento de Leal: mesmo que a importância do apoio eleitoral dos coronéis possa ser relativizada, ela não desaparece, e, principalmente, isso não elide suas funções cruciais de serem mantenedores da ordem social e uma espécie de “correia de transmissão” do poder político no país.

fundamental a questão da capilarização do poder, ou seja, de como as verbas, as normas, as diretrizes políticas chegam aos rincões do país. Chegavam, no arranjo coronelista, através do filtro privatista dos coronéis. E o que havia para colocar no lugar desse filtro? Leal não tem, de forma alguma, juízo positivo ou leniente sobre o coronelismo, mas afirma que, não fossem os coronéis, mesmo os poucos e insuficientes recursos à disposição dos municípios - as escolinhas primárias, as pontes, as estradas, as cadeias e delegacias, as festas, a ajuda nas necessidades extremas e prementes dos pobres - estariam ameaçados.

Para se dispensar a intermediação personalista e autoritária do coronel seria necessárias providências político-institucionais e econômicas. No primeiro âmbito, aperfeiçoar e democratizar as instituições jurídicas, políticas e administrativas - o regime eleitoral representativo era moderno e formalmente democrático, mas convivia com um quadro de penúria financeira e falta de autonomia dos municípios, de falta de garantias do aparato judicial e policial, e de deficiências e entraves da esfera administrativa. No segundo, estabelecer um verdadeiro desenvolvimento econômico e social que retirasse o povo da vulnerabilidade material e cultural em que se encontrava. Mantidas as condições de um quadro político-institucional que mesclava elementos modernos e democráticos a elementos atrasados e deficientes, e de uma estrutura socioeconômica deprimida e assimétrica, a situação para os pobres naquele Brasil inculto e rural era: ruim com o coronel, pior sem ele.

Apesar, portanto, de ser vetor do patriarcalismo privatista, o coronelismo, para Leal, não representa o ápice, mas o declínio relativo dos potentados rurais. Na colônia e nos primórdios do Império, o poder desses oligarcas fora bem maior que na República Velha - época, por excelência, do "coronelismo", em que havia outros focos de poder, tão ou mais importantes que o das oligarquias rurais, com os quais elas tinham de compor: governos estaduais e federais e suas burocracias, interesses comerciais, industriais e financeiros, setor urbano mais desenvolvido. O coronelismo expressava a composição entre o poder decadente, mas ainda forte, da estrutura agrária, do Brasil rural, e o poder do Brasil urbano, ascendente, mas ainda não dominante.

Leal, então, previa que tal ascensão do Brasil urbano e do poder político central superaria o privatismo coronelista? Não estava muito certo disso. Pois, apesar de garantir que, na perspectiva histórica de amplo curso, o poder dos oligarcas rurais diminuiria, ele anotava um paradoxo semelhante ao que Anderson anotou em seu estudo

sobre a Espanha: no arranjo coronelista da República o fortalecimento dos governos e da administração pública não estava sendo acompanhado de um correspondente enfraquecimento dos “coronéis” – estes, na verdade, freqüentemente utilizavam o poder público, os favores oficiais, para resguardar, politicamente, sua situação relativamente decadente em termos econômicos.

“O fortalecimento do poder público não tem sido, pois, acompanhado de correspondente enfraquecimento do ‘coronelismo’; tem, ao contrário, contribuído para consolidar o sistema (...) Os próprios instrumentos do poder constituído é que são utilizados, paradoxalmente, para rejuvenescer, segundo linhas partidárias, o poder privado residual dos ‘coronéis’, que assenta basicamente numa estrutura agrária em fase de notória decadência. Essa decadência é imprescindível para a compreensão do ‘coronelismo’, porque na medida em que se fragmenta e dilui a influência ‘natural’ dos donos de terras, mais necessário se torna o apoio do oficialismo para garantir o predomínio estável de uma corrente política local”.¹⁵²

Outro autor que estudou a coexistência de poder central e local foi Fernando Uricoechea. Em sua obra “O Minotauro imperial”, Uricoechea mirou a época imperial brasileira, e especialmente a Guarda Nacional, visando compreender o processo de formação estatal durante o século XIX¹⁵³. Tal processo se deu, segundo ele, sob a contradição básica entre um impulso modernizante e um contexto político-cultural – do qual brotou este próprio impulso – tradicionalista. O Estado imperial brasileiro teve, para Uricoechea um caráter modernizador, na medida em que, mesmo tendo como contrapartida inerente um pacto com um estrato de proprietários patriarcalistas, conseguiu, de alguma forma, estender uma efetiva burocratização e racionalização sobre a sociedade.

Tal arranjo político da burocracia patrimonial era instrumentalizado em proveito de dois estratos da sociedade, pactuantes entre si: um aparato administrativo e um estrato de grandes proprietários interessados em manter a ordem escravista – pacto que tem origem na impossibilidade relativa tanto de um grupo prevalecer sobre outro,

¹⁵² Leal, 1993: 255. Como vimos, para Simon Schwartzman, o fato de elites compensarem a decadência econômica de sua classe e/ou região através de estratégias políticas baseadas no controle ou no acesso privilegiado ao Estado seria uma característica do patrimonialismo luso-brasileiro. E, com a ressalva das inúmeras diferenças entre o contexto alemão e o luso-brasileiro, também Weber apontava algo semelhante na sua terra: os latifundiários prussianos compensavam sua decadência econômica através dos favores estatais, com prejuízos para toda nação, em nome da “segurança alimentar” da Alemanha, conseguiam a defesa pública de seus privilégios particulares.

¹⁵³ Uricoechea, Fernando. *O Minotauro imperial: a burocratização do Estado imperial brasileiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

quanto de ser derrotado e/ou cooptado, mas que resolvia, também, a necessidade, básica para ambos, de manutenção da ordem social e do *status quo* frente à massa popular de desprivilegiados.

Faoro já havia salientado o papel intrinsecamente conservador, oligárquico e exclusivista do patrimonialismo brasileiro, assim como a tibieza do setor popular na nossa história. A diferença é que Faoro vê na burocracia imperial um estamento centralizador e mantenedor do atraso e do patrimonialismo, enquanto para Uricoechea, se tal elite burocrático-patrimonial realmente favorecia a constrição social, favorecendo o projeto dos latifundiários, ela também foi um vetor de racionalização progressiva da esfera coletiva. Racionalização nem sempre recebida de forma tranquila, como demonstra a reação violenta dos sertanejos nordestinos à implantação do serviço militar obrigatório e universal e, sobretudo, à implantação do sistema métrico decimal de pesos e medidas, no movimento que ficou conhecido como a revolta do “quebra-quilos”.¹⁵⁴

Uricoechea, portanto, admite o patrimonialismo e a sociedade estamental no Brasil, mas tais características tradicionais não se desenvolveram completamente, barradas pelo caráter moderno do capitalismo agrário-exportador baseado no trabalho escravo:

“nenhum dos vizinhos perseguiu tão assídua e sistematicamente como o Brasil um projeto patrimonial de modernização. O patrimonialismo brasileiro, contudo, não se desenvolveu totalmente. A noção de patrimonialismo está ligada à institucionalização de formas tradicionais de autoridade, e, numa forma ideal-típica, também à criação de uma ordem estamental, i.e., uma ordem social onde os direitos e obrigações são alocados, basicamente, de acordo com grupos estamentais. Vimos que nem essas formas tradicionais nem uma ordem estamental se tornaram aspectos institucionalizados da estrutura social do Brasil do século XIX. Embora o patriarcalismo predominante da sociedade agrária tivesse favorecido o estabelecimento de formas tradicionais de legitimação de poder, tal legitimação foi obstruída pela instituição da escravidão da qual o patriarcalismo recebeu, paradoxalmente e ao mesmo tempo, tanto estímulo. De forma similar, enquanto o senhorio reinante era um instrumento *virtual* para o desenvolvimento de uma ordem estamental graças à sua ênfase nas obrigações coletivas, um tal tipo de ordem foi obstruída pelas orientações econômicas racionais encorajadas pelo capitalismo agrário no qual o senhorio, por sua vez, se baseava em grande medida”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Uricoechea, 1978: 266.

¹⁵⁵ Uricoechea, 1978: 303.

O que se depreende da análise de Uricoechea é que o capitalismo agrário escravista estimulava, mas, ao mesmo tempo, limitava a estrutura sociocultural patriarcalista e estamental. Para ele, o enfraquecimento do sistema de poder do Império, e da instituição que o representava - e representava o compromisso entre burocracia estatal e latifundiários, a Guarda Nacional - tal enfraquecimento, que culmina com o advento da República, deve-se aos processos concomitantes de organização dos latifundiários em moldes classistas e de transformação do Estado cada vez mais em espaço de representação e disputa de interesse em vez de espaço de solução de compromisso tradicionalista – ou seja, o poder foi se organizando cada vez mais em moldes racional-burocráticos.

José Murilo de Carvalho também estudou a burocracia imperial, em sua obra “A construção da ordem”¹⁵⁶ e tem entendimento similar ao de Uricoechea quanto ao papel racionalizador desta burocracia na vida nacional. Além disso, Carvalho salientou seu papel histórico decisivo na manutenção das possessões lusas da América em um só Estado - monárquico, civil, estável e conservador. Essa burocracia imperial – que “eram várias”, assegura Carvalho - não se constituía em estamento sequer em seus níveis mais altos, como o Conselho de Estado, onde política e administração se fundiam, pois não era aquele um Estado feudal ou mercantilista – Faoro diria que era mercantilista, sim. Mas tampouco era moderna, no sentido weberiano. A precariedade funcional, a escassa utilização de parâmetros meritocráticos de ascensão, a má estruturação das carreiras, o personalismo, a bajulação, a cultura do favor, todas essas características patrimoniais negavam-lhe tal qualificação. A análise de Carvalho, portanto, relativiza a afirmação de Uricoechea, de que o poder, no Império, estava a se organizar em padrões modernos, racionais-legais. A racionalização observada por Carvalho é conduzida por uma *burocracia patrimonial*¹⁵⁷. Carvalho lembra oportunamente, porém, que tal fato não era uma anomalia em meados do século XIX. Mesmo nas nações desenvolvidas, a administração burocrática moderna, racional-legal, já se desenhava, mas ainda dividia espaço com formas tradicionais de patronagem e de indistinção entre domínios públicos e privados.

¹⁵⁶ Carvalho, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

¹⁵⁷ O que demonstra, como já salientado acima, que é um erro supor que o patrimonialismo seja pura e simplesmente irracional.

Se a burocracia patrimonial imperial não se constituía em um estamento, o mesmo ocorria, segundo ele, com os latifundiários, por causa do sistema econômico escravista exportador. Não podiam viver ociosos dos serviços de camponeses, disponibilizando-se a serviços militares/administrativos como a elite inglesa. Eram homens de negócio que não podiam dedicar-se ao governo.

Somada a essa não-coesão dos latifundiários, havia a tradição de um Estado coeso. Coeso não significa todo-poderoso ou absolutamente eficiente. Mesmo com uma grande capacidade de controle e aglutinação, o Estado imperial brasileiro não era, garante Carvalho, autônomo frente à Nação. Assim como a burocracia e a elite que o conformou, esse Estado tinha a mesma ambiguidade em relação ao latifúndio escravista, pois “dependia profundamente da produção agrícola de exportação e encontrava na necessidade da defesa dos interesses dessa produção um sério limite a sua liberdade de ação”¹⁵⁸. O Brasil, garante Carvalho, não era Portugal, governado pela aliança entre estamento burocrático e comércio. Era uma economia de produtores agrícolas escravistas e de pecuaristas, escravistas ou não. As bases de poder eram outras, havia um foco de poder independente no latifúndio agrário, algo inexistente em Portugal desde a dinastia de Avis.

Essa ambiguidade foi resolvida, segundo Carvalho, por soluções de compromisso com o poder privado econômico, como a Guarda Nacional. A nomeação, pelo poder central, de seus membros, assim como dos delegados de polícia – recrutados entre os poderosos locais – pacificava a conflituosidade local entre esses poderosos e solucionava o problema da manutenção da ordem – pelo menos de um tipo de ordem – num território tão extenso, problema de que o governo central certamente não daria conta sozinho. Os conflitos eram, assim, processados na esfera pública, mas ao preço de manter privado o conteúdo do poder. As consequências, de efeitos duradouros na história brasileira, eram a estabilidade política, por um lado, e a restrição à cidadania e ao conteúdo *público* do poder, por outro, num arranjo em que governar significava reconhecer a estreiteza do poder estatal.

Já Schwartzman, ao analisar criticamente o trabalho de Uricoechea, afirma que este parte da “melhor tradição weberiana” de pesquisa, relacionando a questão dos valores que, como fenômeno de natureza coletiva e social, dão sentido às ações dos indivíduos na sociedade, com a questão das estruturas políticas, econômicas,

¹⁵⁸ Carvalho, 1980: 126.

sociais e suas mudanças. No entanto, continua ele, a obra de Uricoechea fica comprometida por haver adotado uma versão incorreta e simplificada do conceito weberiano de “burocracia patrimonial”.

“ao se referir ao conceito de ‘burocracia patrimonial’, Uricoechea prefere entendê-la como a combinação híbrida entre um fenômeno das sociedades modernas, a burocracia, e um outro fenômeno de sociedades tradicionais, a forma de dominação política patrimonial (...) ele deixa de tomar em consideração o fato, não negligenciado por Weber, de que a burocracia é um fenômeno que antecede de muitos séculos sua forma moderna de organização racional-legal. Em suas formas tradicionais, as burocracias imperiais do passado não eram ‘controladas pelas classes sociais’, mas sistemas de dominação caracterizados pela extensão e complexificação da dominação patriarcal de tipo tradicional, através de empreendimentos militares ou mercantilistas que colocavam todos os setores da população sob a tutela da máquina administrativa e coercitiva do Estado”.¹⁵⁹

Assim, continua Schwartzman, o que Uricoechea via como

“conflito entre aspectos modernos e tradicionais na política imperial era, na realidade, a confrontação entre duas formas de dominação tradicional, a estamental (ou feudal) e a patrimonial, havendo prevalecido a segunda. Este tipo de dominação política de base burocrática era certamente *patrimonial*, no sentido de que não havia diferenciação entre cargos e pessoas, e havia a tendência à apropriação dos cargos pelos incumbentes; mas era também *racional*, já que cumpria eficientemente as funções (...) que os governantes buscavam. No entanto, não tinha as características da dominação *racional-legal* que, esta sim, é tipicamente moderna e ligada ao desenvolvimento do capitalismo”¹⁶⁰.

No entanto, se é verdade que, para Weber, a burocracia antecedia de muitos séculos a sua forma moderna, estando presente especialmente em grandes estruturas de poder patrimoniais, como o velho Egito, “o país que primeiro experimentou uma organização burocrática do poder público”¹⁶¹, o império romano tardio, o império bizantino, o império chinês e mesmo a Igreja católica a partir da idade média, não deixa de ser verdade, por outro lado, que Weber considerava que um arranjo de poder que se classificasse como “patrimonial burocrático”, tinha, sim, certos traços que se poderiam classificar como modernos, constituindo uma combinação entre os tipos puros de dominação moderna e tradicional:

¹⁵⁹ Schwartzman, Simon. “O Minotauro imperial de Fernando Uricoechea”. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol 23, no. 02, 1980, pg. 261.

¹⁶⁰ Schwartzman, 1980: 261-262, grifos originais.

¹⁶¹ Weber, 1999: 729, tradução minha.

“podemos ressaltar que não pretendemos que (...) todas as estruturas empíricas de domínio devam corresponder a um desses tipos ‘puros’ (de dominação racional-legal, tradicional e carismática) (...) seremos forçados, repetidamente, a criar expressões como ‘burocracia patrimonial’ para deixar claro que os traços característicos do fenômeno pertencem em parte à forma racional de domínio, ao passo que outros traços pertencem à forma tradicionalista de domínio”¹⁶².

Além disso, a afirmação de Schwartzman de que as burocracias imperiais do passado colocavam todos os setores da população sob a tutela da máquina administrativa e coercitiva do Estado pode corresponder à descrição weberiana do Egito antigo - formação histórica que mais se aproximaria do patrimonialismo puro, patriarcal, a nação constituindo-se praticamente num grande *oikos* do Faraó. Mas não corresponde, por exemplo, àquele que, segundo Weber, é o caso mais típico de *burocracia patrimonial*, o império chinês, no qual a centralização estatal foi uma realidade, mas sempre relativa, pois se viu constantemente às voltas com as tendências centrífugas do quadro administrativo, e, sobretudo, nunca conseguiu dobrar a força do familismo clânico que, a partir das aldeias rurais, estabelecia um contraponto decisivo à completa adscrição da população pelo poder central-estatal.

O mais importante, contudo, é tentar compreender, tomando como partida esse diálogo crítico de Schwartzman com Uricoechea, o intrincado conceito weberiano de burocracia, para, então, tentarmos chegar a uma análise das características mais marcantes do Estado patrimonial brasileiro. A burocracia moderna, que, nos governos públicos e legais constitui a autoridade burocrática, e no domínio econômico privado constitui a organização burocrática, representa, para Weber, a base tanto do Estado moderno quanto do capitalismo avançado. Difere, portanto, radicalmente das burocracias patrimoniais. Nestas, de forma típica, o cargo do “servidor” que compõe o aparato de mando e administração não é profissionalizado, não tem competências e atribuições definidas nem exercidas de modo regular e contínuo e carece de distinção entre os domínios privado e oficial. Além disso, o pagamento desse servidor geralmente é feito em espécie ou em direitos a serem desfrutados, e é provido basicamente pelo soberano e seu tesouro pessoal; e o poder do servidor não advém de um saber especializado, para o qual ele tenha sido especialmente treinado e avaliado, mas, na medida em que a administração política é tida como uma questão pessoal do soberano,

¹⁶² Weber, 2002: 210.

reflete a legitimidade e o arbítrio (só limitados pela tradição) deste, a quem ele deve sua lealdade pessoal.

Já a definição típica do moderno servidor burocrático é, como se poderia esperar, construída por contraposição à do servidor patrimonial burocrático: ele é um profissional, cujas competências são bem definidas e limitadas, e ele as exerce de modo regular e contínuo, seu cargo é oficial e não privado, e é remunerado em dinheiro, pelo tesouro do Estado, ao qual deve seu compromisso impessoal, seu poder e seu orgulho têm raiz em sua competência específica e em seu saber especializado, pelos quais é avaliado.

Weber, obviamente, estava mais do que ciente de tanta discrepância entre as burocracias antigas e modernas. Por que persistiu classificando no mesmo *status* conceitual de “burocracias”, estruturas tradicionais patrimoniais, condicionadas por processos de racionalização material particularistas, por um lado, e estruturas modernas, condicionadas pela economia capitalista e por processos de racionalização formal impessoais e técnico-universais, por outro? O que tinham em comum? A *posse dos meios administrativos*, questão fundamental para Weber, que assevera:

“Todos os Estados podem ser classificados segundo o fato de se basearem no princípio de que os próprios quadros são *donos* dos meios administrativos, ou de que os quadros são ‘separados’ desses meios de administração”¹⁶³.

Nas “burocracias”, a posse dos meios de administração, sejam meios civis sejam militares, não está nas mãos dos funcionários, mas, tipicamente, dos governantes. É por tal parâmetro, da posse dos meios administrativos, que se dá a principal linha da identificação e da continuidade, tanto conceituais quanto históricas, entre o aparato de mando e administração de certas estruturas de poder patrimoniais e aquele das estruturas modernas. Vale, neste ponto, uma lembrança: o olhar weberiano, profundamente marcado pelo paradigma da História, dirige-se, fundamentalmente, a *processos*, preferencialmente a estruturas, descrições e conceitos estáticos. Assim, o tema da “burocracia” é mais claramente entendido de se pensarmos, com Weber, em “burocratização”, ou seja, em um processo histórico, de ampla medida e duração, que tem a ver, basicamente, com a concentração, pelo soberano – seja um príncipe patrimonialista, seja o Estado moderno – dos meios materiais de administração:

¹⁶³ Weber, 2002: 57.

“a estrutura burocrática vai de mãos dadas com a concentração dos meios materiais de administração nas mãos do senhor. (...) o exército dos faraós, dirigido burocraticamente, o exército do final da república romana e do principado e, acima de tudo, o exército do moderno Estado militar são caracterizados pelo fato de que seu equipamento e provisões são fornecidos pelos armazéns do senhor da guerra. Isso contrasta com os exércitos das tribos agrícolas, os cidadãos armados das cidades antigas, as milícias das primeiras cidades medievais e todos os exércitos feudais; para esses, o auto-equipamento e auto-aprovisionamento dos que eram obrigados a lutar constituíam a regra norma”¹⁶⁴.

Diversos em tantos elementos, os tipos-ideais do poder burocrático e do poder patriarcal-patrimonial partilham a tendência à continuidade. “As estruturas burocráticas e patriarcais são antagônicas sob muitos aspectos, e, não obstante, tem em comum uma peculiaridade muito importante: permanência”¹⁶⁵. E as estruturas históricas que são, ao mesmo tempo, patrimoniais e burocráticas geram impulsos e potencialidades universalistas, advindos da separação entre o estafe e os meios administrativos – os quais se chocam, porém, com o particularismo dos fundamentos pietistas da dominação e da visão de mundo prevalecente na sociedade e com eventuais tendências arbitrarias dos governantes.

Assim, é bem plausível, sob uma perspectiva weberiana, apontar nas burocracias patrimoniais potencialidades tipicamente modernas - embora elas configurem, sim, primordialmente, formas tradicionais de dominação, também contém, em germen, elementos que, desenvolvidos racionalmente até as últimas conseqüências, foram fundamentais na configuração da forma moderna, racional-legal-burocrática, de domínio político¹⁶⁶.

E isso deve ficar bem claro, porque, em sua crítica a Uricoechea, Schwartzman afirma que

“os estados burocráticos modernos que se desenvolveram nos países capitalistas mais avançados (e que serviram de base à famosa análise de Weber da burocracia como forma mais elaborada de dominação racional-legal) tiveram como origem histórica, não as antigas burocracias patrimoniais, mas exatamente sua relativa ausência ou seu enfraquecimento”¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Weber, 2002: 59.

¹⁶⁵ Weber, 2002: 171.

¹⁶⁶ Da mesma forma que o feudalismo, uma estrutura sócio-político-econômica tão marcada pelo tradicionalismo continha, em germen, elementos modernos como a estabilidade e o contratualismo veiculados pela relação típica de vassalagem, mesmo que este último fosse consuetudinário ao invés de formalizado.

¹⁶⁷ Schwartzman, 1980: 262.

Contrariando tal ideia, Weber constata que, no Ocidente, o Estado nacional moderno *tem uma relação de continuidade com estruturas de poder patrimoniais burocráticas*. Em seus estudos sobre o Direito, ele demonstra como, na Europa ocidental, o aparato patrimonial de mando e administração, de arrimo do particularismo principesco e do capitalismo politicamente orientado veio a se converter em ponto de apoio ao desenvolvimento da calculabilidade e do procedimentalismo, fatores cruciais para o estabelecimento da dominação racional-legal e do capitalismo moderno. Destarte, ele observa que

“a penetração de elementos formalistas racionais à custa da situação típica do direito patrimonial que se observa no Ocidente na época moderna resulta da própria necessidade interna da administração de justiça principesca e patrimonial”¹⁶⁸.

Mais adiante ele admite que

“entre as genuínas tendências da burocracia não está a de garantir direitos independentes do arbítrio discricionário do príncipe e dos funcionários. Além disso, tampouco se manifesta sem reservas na direção dos interesses capitalistas. (...) os começos do capitalismo burguês não ostentam (...) esse interesse típico pela garantia dos direitos subjetivos, geralmente ocorre o contrário. Pois não só os grandes monopolizadores coloniais e comerciais, mas também os grandes empresários monopolizadores do período manufatureiro mercantilista, se apóiam em privilégios principescos, que geralmente pesavam sobre o direito comum vigente e especialmente sobre o direito gremial. O capitalismo político e monopolizador e também o primitivo capitalismo mercantilista pôde ser um interessado na criação e conservação do poder principesco patrimonial frente aos estamentos e inclusive frente à classe industrial burguesa”¹⁶⁹.

Esta passagem, sem dúvida, corrobora o entendimento de Schwartzman e de Faoro acerca da afinidade entre burocracia patrimonial, capitalismo politicamente orientado e poder tradicional. Weber, contudo, logo a seguir, completa:

“Apesar de tudo isso, a intervenção do *imperium* principesco teve sempre, sobretudo quando seu poder era forte e duradouro, uma característica orientada para a unificação e sistematização do Direito e da administração (...) o príncipe quer ‘ordem’. Quer a unidade e harmonia em seu reino. E isto por uma razão que deriva tanto de necessidades técnicas de administração como dos interesses pessoais de seus funcionários: o fato de poder empregar indistintamente seus funcionários

¹⁶⁸ Weber, 1999: 628, tradução minha.

¹⁶⁹ Weber, 1999: 629, tradução minha.

em todo âmbito de sua autoridade só é possível pela unidade jurídica e oferece a esses funcionários a oportunidade de fazer carreira”¹⁷⁰.

Tal estímulo à sistematização e previsibilidade jurídico-administrativa terminou, segundo ele, por ser apoiado por movimentos de inspirações democráticas, anti-autoritárias, que esperavam que a igualdade legal e a formalização/universalização de procedimentos políticos, jurídicos e administrativos criassem os chamados “direitos subjetivos” dos cidadãos, funcionando como barreira ao arbítrio e aos privilégios dos soberanos e dos poderosos em geral.

Nesta maneira de análise encontramos duas características fundamentais do entendimento histórico-sociológico weberiano: uma, o fato de atores sociais enfeixarem, em suas condutas típicas, orientações de valor discrepantes e mesmo contraditórias; outra, a presença de consequências não-intencionais advindas da conduta desses atores. Assim é que os príncipes e os funcionários patrimoniais, agindo a partir de um contexto arbitrário e particularista, podem ser, ao mesmo tempo, portadores de elementos racionais-formais como a unificação e a sistematização jurídico-administrativas (e tanto mais o são quanto mais “forte e duradouro” é seu poder originariamente patrimonial) as quais, no limite, acabam por serem vetores anti-tradicionais e anti-patrimoniais. E assim talvez Schwartzman deveria tomar mais cuidado ao afirmar que aos países modernos “falta o peso de um passado burocrático-patrimonial”¹⁷¹.

Entretanto, nem todos os exemplos históricos de burocracias patrimoniais funcionaram como estímulos à modernização. Esse é o caso daquele arranjo de poder que Weber considera o mais típico exemplo de burocracia patrimonial, o império chinês. Não é apenas por representar um caso típico em que a burocracia patrimonial *não foi* um fator de modernização que é importante fazermos um rápido resumo da análise weberiana sobre o velho império chinês. O interesse por essa questão também se justifica porque a China antiga configura o modelo clássico weberiano de um império patrimonial que adotava uma administração extensiva e uma centralização de poder em termos sempre relativos - algo que pensamos ser a forma mais adequada de entendimento do desenvolvimento brasileiro; e, além disso, porque essa estrutura

¹⁷⁰ Weber, 1999: 629, tradução minha.

¹⁷¹ Schwartzman, 1980: 262. Na verdade, as burocracias patrimoniais foram fundamentais no processo de consolidação do poder político, típica do absolutismo, o qual é visto por Marx e Anderson como elemento fundamental na constituição do Estado moderno.

estatal patrimonial só poderia ser compreendida, para Weber, através de sua relação com um *ethos* sócio-cultural característico e dominante.

Tal *ethos* cultural chinês foi marcado pelas doutrinas do confucionismo, e, em menor medida, do taoísmo e do budismo, e era o responsável, segundo Weber, pela predominância do familismo e pela força dos grupos locais nas aldeias. Estas não eram, ao contrário do que se estabeleceu sobretudo na Europa medieval, entidades independentes compostas por indivíduos solidarizados na busca de autonomia (especialmente tributária) frente a um poder externo. Eram um agrupamento de clãs distintos e não-solidários entre si – tal falta de solidariedade, agravada pela extensão territorial e pelas dificuldades de comunicação, impediu os clãs e as aldeias se unirem conjuntamente contra o governo central patrimonial.

Devido à proteção que os clãs destinavam a seus membros, essa sociedade familística representou, segundo Weber, um poderoso obstáculo ao desenvolvimento de um direito natural baseado em regras gerais abstratas que se colocassem em tensão com o mundo. Havia, sim, uma tradição sagrada que funcionava como poderosa referencialidade, mas esta não foi formalmente sistematizada num corpo coerente de regras, pois, afirma Weber, estiveram ausentes, na história chinesa, certos elementos fundamentais que foram se introduzindo, a partir da Idade Média, no Ocidente, como a formação de um estamento separado e característico de juristas, e a demanda por tal sistema normativo formalizado, tanto da parte de camadas urbano-burguesas quanto do funcionalismo estatal. O estilo de vida dessa última camada, segundo Weber, influenciou de forma marcante a civilização chinesa: “a unidade da cultura chinesa é especialmente a unidade daquela camada estamental portadora da educação burocrática clássica-literária e da ética confuciana, com o ideal específico de distinção a ela inerente”¹⁷².

Esse estilo de vida compunha-se de uma educação refinada e estilizada, porém de caráter não especializado. Valorizava-se a familiaridade com uma vida ritualizada e tradicional, marcada basicamente pelo confucionismo, uma doutrina (mais que propriamente uma religião formal e institucionalizada) de ajustamento e harmonização ao mundo, que não carregava em si, como ocorria na tradição ocidental desde o judaísmo antigo, elementos contrastavam a lei e a ordem sagradas, de um lado, e a lei e a ordem seculares, de outro - as esferas do que é e do que deveria ser.

¹⁷² Weber, 1999: 792, tradução minha.

O confucionismo era uma visão de mundo que considerava o ser humano e a sociedade como natural e tendencialmente bons, os defeitos eram inadequações, causadas, sobretudo, pela falta/deficiência da boa doutrina/educação e podiam ser por elas corrigidos. Ausente do confucionismo, a tradição que Weber via como uma das bases do cristianismo: a profecia religiosa de inspiração político-normativa, cujo conteúdo ético visava modificar o mundo, agir sobre ele. Como se tratava de um *ethos* voltado prioritariamente a este mundo, em vez de ao além e à salvação, o bem-estar material era valorizado, mas como meio de tranquilidade para a pessoa, não como um fim em si - a ganância excessiva era, portanto, reprovável. Sendo, fundamentalmente, um estilo de vida ligado aos mandarins, aos altos funcionários de uma burocracia patrimonial-prebendária, o confucionismo apresentava-se, para as massas camponesas, demasiado intelectualizado, estilizado, “frio”, apartado do êxtase e das práticas mágicas.

Dessa forma, continua Weber, a religiosidade mágico-popular também tinha seu espaço, com o taoísmo (espécie de dissidência do confucionismo, que pregava o recolhimento e a indiferença frente ao mundo) e as ordens monásticas budistas. Tais formas alternativas de religiosidade significavam uma espécie de racionalização da magia e foram toleradas porque, no limite, estimulavam outro elemento que Weber considerava fundamental da civilização chinesa, por suas consequências sociais e políticas: a valorização da obediência às autoridades de um modo geral, através do pietismo, ou seja, do respeito personalista ao poder patriarcal.

“Assim como o patrimonialismo surgiu das relações de piedade manifestadas pelos filhos frente à autoridade paterna, também o confucionismo faz da piedade filial a virtude cardeal, das relações de subordinação dos funcionários frente ao príncipe, dos funcionários inferiores frente aos superiores e, sobretudo, dos súditos frente aos funcionários e ao monarca. O conceito patrimonial, especificamente centro-europeu e europeu oriental de ‘pai do povo’ (...) constitui um sistema análogo, mas que só no confucionismo foi consequentemente desenvolvido”.¹⁷³

A ideia de um “Estado de bem-estar” baseava-se na responsabilidade carismática desses “pais do povo” em relação às necessidades materiais das massas. Apesar dessas relações hierárquicas, não estavam ausentes, contudo, a desconfiança e mesmo o ódio ao regime – algo comum, segundo Weber, a todos os impérios

¹⁷³ Weber, 1999: 793, tradução minha. Como já dissemos, é curioso, portanto, que Faoro, e outros que utilizam o conceito de patrimonialismo no Brasil, mal discutam a questão do pietismo ou de outros eventuais fundamentos sócio-culturais de um arranjo de poder patrimonial no Brasil.

patrimoniais. Mas tais sentimentos manifestavam-se principalmente em relação aos funcionários subalternos, que se ocupavam do trabalho administrativo cotidiano e entravam em contato mais direto com a população - a figura do Imperador, inacessível e majestática era, geralmente, preservada.

O pietismo, portanto, com suas características hierárquicas, era um dos fundamentos socioculturais da estrutura política patrimonial chinesa, caracterizada pelo equilíbrio de poderes entre uma burocracia patrimonial central e os elementos clânicos de auto-governo local. Essa “burocracia” era composta por pessoas que ascendiam aos cargos não através de condições de nascimento ou hierarquias sociais, mas de um complicado sistema de exames, em que era testada mais a familiaridade com a tradição e as maneiras estilizadas e menos as questões técnico-especializadas, à maneira ocidental. “A prova era uma espécie de exame de cultura geral e determinava se a pessoa submetida a ela era um *gentleman*, mas não tendia a mostrar que possuísse conhecimentos especializados”¹⁷⁴. Apesar disso, e de veicular pouca ou nenhuma definição/separação entre domínios públicos ou privados, pois era mal discernível a renda dos funcionários e a do Estado, esse estamento de funcionários patrimoniais constituía-se, à sua maneira, uma camada “meritocrática”

“A manutenção do funcionário em seu cargo, sua ascensão a um cargo superior ou seu descenso a um inferior eram conseqüência de sua conduta, cujo resumo se publicava periodicamente, até nossos dias, junto com os motivos correspondentes, à semelhança de como se publicam as notas trimestrais dos alunos alemães. Do ponto de vista formal, trata-se do mais radical cumprimento da objetividade burocrática, e, por conseguinte, de um radical abandono do sistema de distribuição de cargos por graça ou favor”¹⁷⁵.

Além disso, a elegibilidade para os cargos era ampla e – importantíssimo para Weber – estes não eram apropriados pelos servidores, nem em vida, muito menos hereditariamente, o que impediu uma estamentalização mais profunda que conduzisse, como na Índia, a uma sociedade de castas. Por isso Weber a qualifica como “burocracia”, embora, é claro, não de feitio moderno.

Ao fim, porém, a China não desenvolveu um sistema capitalista apesar de apresentar condições favoráveis a tanto, como um longo predomínio de períodos de paz, um aumento populacional consistente e contínuo, o progresso de técnicas de

¹⁷⁴ Weber, 1999: 792, tradução minha.

¹⁷⁵ Weber, 1999: 791, tradução minha.

cultivo e a relativa debilidade de instrumentos de adscrição social, como impedimentos a migração, a escolhas ocupacionais e a aquisição de propriedades. Em contraste, a Europa Ocidental consolidou tal caminho mesmo enfrentando guerras freqüentes, crescimento populacional lento e descontínuo e fortes adscrições sociais. O que impediu o império chinês de chegar ao capitalismo e ao Estado modernos foram, segundo Weber, dois conjuntos de fatores: primeiro, o *ethos* sócio-cultural particularista e pietista ligado à visão de mundo do confucionismo; segundo, o fato de que a burocracia patrimonial, na ausência de uma camada burguesa e de uma camada profissional de juristas que demandassem e introduzissem uma sistematização formal-universal do Direito, não se transformou, como na Europa ocidental, num vetor de incentivo ao universalismo formal.

Realmente, apesar de o patrimonialismo burocrático apresentar elementos modernos e a potencialidade de estimular um racionalismo formal, a análise de Weber sobre a sociedade chinesa, em contraste com a européia ocidental, indica que *somente quando tais elementos e potencialidades foram fecundados pela presença de uma burguesia e de um estamento profissional de juristas interessado na especialização/sistematização do Direito é que surgiu o estímulo definitivo a um padrão de dominação moderna*¹⁷⁶.

De fato, Weber aponta que, para o desenvolvimento, na Europa ocidental, do Estado nacional a partir de impérios patrimoniais burocráticos mercantilistas, concorreram três fatores: 1) as necessidades fiscais-militares cada vez mais prementes dos soberanos patrimoniais, gerando conflitos com vassallos, detentores de benefícios e estamentos privilegiados, fê-los procurar fortalecer sua autoridade com o auxílio de um funcionalismo mais profissionalizado, da centralização política e da uniformização legal. Tais tendências limitavam a autoridade patriarcal de poderosos locais, mas não estabeleciam, de pronto, quaisquer direitos individuais – na verdade violavam, de certa forma, direitos estabelecidos, especialmente de corporações e grupos estamentais privilegiados; 2) o interesse dos estamentos burgueses em um sistema legal-administrativo claro, racional e previsível; 3) o trabalho de estamentos de juristas profissionais de formação universitária interessados na unificação e sistematização do sistema legal, a partir do reavivamento do direito romano.

¹⁷⁶ Eis porque Weber argumenta que, depois do típico empresário capitalista moderno, a camada ocupacional que mais contribuiu para o estabelecimento da sociedade e do Estado contemporâneos foram os juristas profissionais - advogados, juizes, procuradores, professores, etc.

Desses três fatores só o primeiro ocorreu na China, e mesmo assim parcialmente, pois, como vimos, mesmo com características meritocráticas, a “profissionalização” do funcionalismo chinês era comprometida pelas tendências genéricas, não-especializadas, do exercício do cargo, e, sobretudo, pela diluição entre os domínios do público e do privado.

Quem estaria correto, então, Uricoechea ao perceber, no Império brasileiro, aquele paradoxal impulso modernizador que o contexto burocrático-patrimonial ocidental apresentou, ou Faoro, ao sugerir que, a exemplo do império chinês, a burocracia patrimonial brasileira manteve a afinidade com um arranjo de poder tradicionalista? Schwartzman afirma que as conclusões de Uricoechea ficaram seriamente prejudicadas por não considerar que ao Brasil faltou uma burguesia ascendente, que desse ao Estado brasileiro sua legalidade. Para ele, nos países capitalistas avançados,

“o surgimento de uma classe burguesa militante e ciosa de sua autonomia levou ao estabelecimento de controles explícitos e formais à ação dos governantes, que foram forçados a colocar em segundo plano o conteúdo de sua ação e a obedecer a um sistema jurídico cada vez mais complexo e autônomo”¹⁷⁷.

Ou seja, falta, nas burocracias patrimoniais de países que não tiveram um desenvolvimento burguês da sociedade, o componente de um sistema jurídico racional-legal bem estabelecido:

“elas têm normas e regulamentos de todo tipo, que visam controlar e reduzir os esforços de autonomia por parte dos funcionários em relação ao poder central; mas lhes falta um ordenamento jurídico que as torne responsáveis ante a sociedade como um todo”¹⁷⁸.

Essa, talvez, seja uma das mensagens mais importantes e pertinentes do argumento de autores como Schwartzman e Faoro: a persistência, entre nós, de *um padrão de poder político não-responsivo perante a sociedade*¹⁷⁹. Faoro, por exemplo, nos lembra que a tradição jurídica luso-brasileira está voltada fundamentalmente a questões administrativas, de interesse dos soberanos, relegando a plano secundário a regulação das relações jurídicas individuais – já nas Ordenações Filipinas, segundo ele,

¹⁷⁷ Schwartzman, 1980: 262.

¹⁷⁸ Schwartzman, 1980: 262.

¹⁷⁹ Mesmo que a efetividade empírica da centralização e da adscrição de toda a sociedade por imperativos político-estatais possa ser relativizada, como já argumentado aqui.

“não havia, a rigor, direito civil, nem direito comercial, mas direito administrativo (...) as relações privadas, por irrelevantes, ficaram entregues aos usos e costumes, privadas da dignidade do documento escrito, com o selo real”¹⁸⁰.

E ausência, ou a não efetividade, de regulação jurídico-estatal das relações sociais é um traço recorrente na história brasileira. Basta lembrar que, em um país que há até 50 ou 60 anos atrás ainda era basicamente rural, não foi construída uma tradição minimamente robusta e importante de direito agrário, resultando que, no campo, sempre prevaleceu a simplicidade brutal da lei do mais forte. A questão é que herdamos de Portugal um Estado cujo conteúdo do poder era autoritário e particularista sem que tivéssemos aqui aquelas instituições que, como apontou Hespanha, funcionavam como anteparos ao poder estatal, como fontes alternativas de poder e normatividade, como as corporações, os municípios, o clero ou as universidades.

Isso não significa que o Estado fosse todo-poderoso, pois, embora nossa formação colonial tenha impedido que se construísse, aqui, uma aristocracia de cunho hereditário, sempre houve uma elite com a qual o Estado compunha, atendendo, em boa medida, a seus princípios e interesses. Já para a massa da população, o Estado ou era ausente (permitindo, como no campo, o predomínio completo da exploração privada do poder patriarcal) ou se impunha de forma autoritária e intransigente. O que “salvava”, até certo ponto, o que permitia algum “respiradouro” às camadas sociais submetidas ao duplo agulhão dos poderosos e do Estado era a ineficiência intrínseca deste último e o padrão de mobilidade geográfica, *espacial*, que marcou a sociedade brasileira em sua formação.

Esse conjunto de fatores criou uma sociedade marcada pelo privatismo patriarcal e particularista e pela deficiência de solidariedades coletivas. Foi a ausência de uma dinâmica liberal de nossa sociedade que desenhou esse Estado patrimonial, ao mesmo tempo autoritário e ineficiente, e esse primado do particularismo social? Essa é a suposição de Schwartzman e de Faoro.

De qualquer forma, fica claro, a partir da análise weberiana do império chinês, que combinava o patrimonialismo político do Estado ao *ethos* clânico e pietista do confucionismo, que uma perspectiva sócio-cultural desse tipo é indispensável para um tratamento mais completo da questão do patrimonialismo.

¹⁸⁰ Faoro: 1998: 66.

Foi, contudo, percebido como uma questão basicamente política (estatal e administrativa), como uma questão referente ao Estado brasileiro, sem a contra-parte social e cultural que lhe é intrínseca, que o conceito de patrimonialismo foi recepcionado por correntes político-ideológicas que estiveram no poder na década de 1990. As características e conseqüências desse modo de recepção serão discutidas no próximo capítulo, o terceiro deste trabalho.

CAPÍTULO 3: PATRIMONIALISMO

NO BRASIL: RECEPÇÕES E

CRÍTICAS

3.1: AS DIFERENTES INTERPRETAÇÕES

Em fins de 1988, Raymundo Faoro recebeu e recusou um convite de Luis Inácio Lula da Silva, líder do Partido dos Trabalhadores, para ser candidato a vice-presidente em sua chapa na disputa da Presidência da República¹⁸¹ no ano seguinte.

¹⁸¹ Episódio narrado por Faoro em entrevista ao jornal Folha de São Paulo. Faoro, Raymundo *in* Folha de São Paulo - Caderno “Mais”, 14 de maio de 2000 – Entrevista a Marcelo Coelho.

Numa eleição marcada, especialmente em seu segundo turno, por fortes antagonismos político-ideológicos entre as forças de esquerda, que apoiavam o líder do PT, e o *establishment* político-econômico, que embarcou na candidatura de Fernando Collor de Melo, este último acabou vitorioso e, ao tomar posse como Presidente da República, pronunciou um discurso com trechos claramente baseados no argumento de “Os donos do poder”.

Nas décadas de 1980 e 1990 o conceito de patrimonialismo havia tido um grau de aceitação tal que havia transbordado os limites da Academia e penetrado nos círculos letrados da sociedade brasileira. Era não só um conceito acadêmico, manejado por intelectuais, mas caminhava, também, para se tornar uma representação que a sociedade, ou a parte mais letrada dela, tinha de si. Por conta disso, Faoro era um dos intelectuais mais prestigiados do país, participando da vida pública como articulista de semanários, como presidente da OAB, como apoiador de movimentos democráticos e sociais, sempre com sua postura liberal-democrática.

Entretanto, nos anos imediatos à sua publicação, em 1958, “Os donos do poder” não teve um impacto tão profundo e imediato. A grande difusão do livro nos meios intelectuais e acadêmicos brasileiros deu-se a partir da segunda metade da década de 1960, quando a ditadura se impôs sobre a nação, e, conseqüentemente, a temática do Estado e da liberdade passou a sobrepujar a do desenvolvimento nacional. A a partir daí, nas décadas de 1970 e 1980, *Os donos do poder* tornou-se um clássico do pensamento brasileiro.

Sabe-se, contudo, que a própria sociedade, objeto e manancial de elementos à reflexão dos intelectuais, costuma absorver, de forma modificada, as imagens, interpretações do mundo e propostas de identidade dos pensadores que se debruçam sobre ela. E isso ocorre especialmente quando conceitos legitimam-se e expandem-se socialmente, tornando-se auto representações culturais. O conceito de patrimonialismo, na trilha de sua legitimação, difusão e solidificação acadêmica e social, sofreu essa espécie de “modificação”, criou aquele tipo de “vida própria” - alheia e, em alguns momentos e elementos, até contrária à sua conformação original. E assim o conceito de patrimonialismo, como bem o demonstra o exemplo com que abrimos este capítulo, foi recebido e compreendido por diferentes atores e correntes político-intelectuais, e de maneira diversa. Começou, também, a ser contestado como alternativa válida de interpretação do Brasil – o que também faz parte do processo de legitimação

social e intelectual de uma ideia ou corrente de pensamento. Abordaremos essas dinâmicas neste capítulo.

As diferentes maneiras de recepção e entendimento a respeito do que é, de como se manifesta e de quem representa uma suposta tradição patrimonialista em nosso país ligam-se, essa é nossa suposição, a uma importante clivagem político-ideológica da vida pública brasileira. Uma clivagem que separa, de um lado, os setores ligados ao pensamento anti-estatista, defensores do paradigma do mercado e da reestruturação da vida nacional em torno da excelência da atitude do indivíduo que persegue seus interesses particulares em uma sociedade competitiva e formalmente normatizada, e, de outro, os setores mais próximos aos movimentos sociais mais ou menos organizados, defensores do aprofundamento do caráter social e substantivo de nossa democracia e dos valores da solidariedade e do igualitarismo.

Ao recepcionar o conceito de patrimonialismo, esses setores diversos partem da assunção de que ele é uma das causas principais de nossas mazelas. No entanto, o dissenso instala-se quando se busca especificar o que é, como se manifesta e quem representa essa deletéria tradição patrimonial brasileira.

Seria interessante, na consideração e na distinção do que julgamos ser esses dois campos básicos de recepção do conceito de patrimonialismo no Brasil, levar em conta a teoria do sociólogo alemão Ralf Dahrendorf sobre a natureza e as origens do que ele chama de “conflito social moderno”¹⁸². Esse é o título do livro em que ele discorre sobre o que considera a grande questão político-filosófica do atual estágio da civilização ocidental. Tal conflito exprime, para ele, a batalha entre dois paradigmas fundamentais da modernidade ocidental, o paradigma político da expansão da cidadania, e o paradigma econômico da acumulação burguesa. Embora tais paradigmas tenham se manifestado intimamente relacionados e em uma mesma época, ambos ganharam, com o tempo e as circunstâncias, autonomia relativa. São como “gêmeos”, garante Dahrendorf: bastante semelhantes, porém substancialmente distintos, e mesmo opostos, contingencialmente.

O paradigma político da cidadania – a cidade dos cidadãos, como ele agostinianamente denomina – está conectado à noção de “*prerrogativas*”. Tal noção Dahrendorf emprestou da explicação de Amartya Sen para os processos de grandes

¹⁸² Dahrendorf, Ralf. *O conflito social moderno: um ensaio sobre a política da liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

fomes coletivas: a causa de tais catástrofes não seria propriamente a falta aguda de alimentos, mas uma deficiência aguda no modo de acesso socialmente legitimado a eles. As prerrogativas seriam esse modo de acesso social a bens. O alargamento das prerrogativas a uma base social mais ampla é a principal bandeira dos atores sócio-políticos que compõem a cidade dos cidadãos. Distribuição é a preocupação básica.

Já o paradigma econômico da acumulação de riqueza – a cidade dos burgueses – expressa-se pela noção de “*provimentos*”, que denota a organização social destinada a aumentar a disponibilidade de bens e serviços numa determinada sociedade. O foco, aqui, é na expansão. Expansão da riqueza material, mas não só dela, principalmente da estrutura (social, econômica, política, cultural) que permite a organização da vida moderna.

Assim, há uma corrente de pensamento afim à noção da “cidade dos cidadãos”, de Dahrendorf, que se preocupa essencialmente com as prerrogativas, quer dizer, com a demanda pelo aumento, para o maior número possível de cidadãos, dos chamados “direitos sociais”. E o “núcleo do paradigma do mercado e da sociedade competitiva individualista” teria afinidade com a noção de “cidade dos burgueses”, centrada na questão dos provimentos – da acumulação, do lucro, da economia de mercado e das instâncias organizativo-estruturais. No Brasil, quando abraçam a teoria do patrimonialismo, os primeiros julgam que o que ele impede, fundamentalmente, é a distribuição de renda e poder na sociedade brasileira, os segundos o vêem basicamente a entrar a expansão do mercado e a modernização do Estado.

Dahrendorf, porém, adverte que, se há um grau de autonomia entre as esferas dos provimentos e das prerrogativas, as relações entre ambas não deveriam ser excludentes nem expressar um desequilíbrio acentuado a favor de qualquer uma. É um paradoxo o contraste de provimentos sem prerrogativas e prerrogativas sem provimentos um paradoxo.

Ao mobilizar esse esquema interpretativo de Dahrendorf para a análise da situação brasileira, poderíamos dizer que nosso país, em sua história, tem experimentado o paradoxo descrito pelo autor alemão: uma assimetria acentuada entre a enorme expansão dos provimentos, e o passo lento e vacilante da expansão das prerrogativas. Talvez pelo fato de que, ao longo da história brasileira, tentou-se (de forma sincera ou não) alcançar a modernidade considerada exemplar dos países centrais através da expansão prévia do padrão organizativo do Estado-nação e/ou do mercado

capitalista, sendo a expansão da cidadania, das prerrogativas, uma promessa, explícita ou não, para depois que a primeira dinâmica se completasse ou atingisse um ponto suficiente.

Assim, às demandas por aumento de prerrogativas populares tem-se feito esperar. Antes de combater diretamente a miséria, o analfabetismo, a desigualdade, há sempre pré-condições e providências inarredáveis. É preciso sempre alguma ação no plano organizativo (econômico, político, administrativo) da sociedade. É preciso, como diz o lema positivista de nossa bandeira, “ordem” para haver “progresso”, é preciso desenvolvimento econômico, reformas políticas, administrativas, ações imprescindíveis, “medidas duras”, muitas vezes impopulares, tudo isso para que sejam criadas as condições de se atacar frontalmente a disparidade no acesso aos bens produzidos pela sociedade¹⁸³.

A razão para isso só poderia ser encontrada em nossa História. Uma hipótese plausível, apenas aventada aqui, seria conectar o surgimento do paradigma da cidadania à questão da formação do Estado-nação. Segundo Charles Tilly, em sua obra “Coerção, Capital e Estados Europeus”, os modernos Estados nacionais não surgiram, na Europa, de uma hora para outra, mas se desenvolveram, lentamente, como uma espécie de resultado não-planejado e não plenamente controlado, de uma dinâmica complexa que combinava a acumulação de capital nas mãos de capitalistas e de meios de guerra e coerção nas mãos de príncipes e camadas dirigentes. A questão das prerrogativas, da cidadania, brotou, na história européia, nesse amplo contexto de mudança de padrão de civilização, em que foram surgindo os Estados nacionais, cujos governos foram tendo acesso cada vez maior aos cidadãos e seus recursos. Descrevendo de forma típica e generalizada, Tilly mostra que surgiram, como contrapartida a essa penetração crescente da instância estatal-governamental na vida das pessoas, tensões, violências e resistências multiplicadas, num primeiro momento, e, posteriormente, negociações e criação de direitos e compensações para os cidadãos - a cidadania, o individualismo, os direitos subjetivos, a proteção social, inscrevem-se aí¹⁸⁴.

No Brasil, o Estado nacional não surgiu dessa forma gradual e relativamente endógena, mas foi parido, por necessidade premente. Como lembra Florestan Fernandes, as elites brasileiras, após a Independência, viram-se com a tarefa

¹⁸³ A justificativa para a recém proposta reforma da Previdência Social, de cunho absolutamente anti-popular, segue essa lógica: seria uma medida dura, mas infelizmente necessária para o bem de todos.

¹⁸⁴ Tilly, Charles. *Coerção, Capital e Estados Europeus*. São Paulo: EDUSP, 1996.

inarredável e inadiável de criar um estado nacional e de negociar com o resto do mundo. Nesse processo, a filosofia liberal – esteio de ambos os paradigmas de Dahrendorf – não surge, como na Europa, de uma base social mais ampla, e ligada à defesa da liberdade individual, mas é importada, pela elite, como gramática e instrumento de organização e expansão do estado nacional e de manutenção do *status quo* econômico¹⁸⁵. Organização, expansão e economia, lembremos, são idéias-força do paradigma dos provimentos. Entre nós, a filosofia liberal insufla direta e generalizadamente esse último paradigma, e só indireta e parcialmente - no âmbito das representações e utopias das camadas ilustradas - embasa o paradigma da cidadania.

Muitos brasileiros que tiveram um comprometimento sincero com a superação do arcaísmo do país foram homens divididos entre a imaginação e a vontade inflamadas pelo exemplo dos países, ricos, democráticos e civilizados e a ação concreta cruamente condicionada por uma realidade feia, dura, bárbara, e ferozmente oligárquica, que simplesmente não cabia no seu esquema simbólico-representativo. Sua ação concreta costumava-se concentrar, então, no desenvolvimento do fundamento técnico/econômico da modernidade, traduzido na primazia da questão do desenvolvimento econômico e/ou da melhor estruturação estatal. O outro fundamento da modernidade ocidental, de inspiração político/normativa, expresso por um arranjo de poder que veicula uma expansão pelo menos razoável da cidadania e da soberania popular, ficava relegado ou condicionado à expansão prévia dos padrões técnico-formal-organizativos. Na filosofia política que estrutura essa postura prática reclama-se, aponta Luiz Werneck Vianna, a cumplicidade do tempo: será o futuro, trazido com mudanças pontuais e moleculares, que não sobressaltem o “decorrer natural dos fatos”, que vencerá a barbárie de uma sociedade fragmentária e invertebrada, até que ela venha a corresponder e atender às exigências dos ideais civilizatórios que só os peculiares modernizadores brasileiros compreendem e portam¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Para Faoro, esse liberalismo de direitos, afim à liberdade individual e à atividade econômica, que, mesmo não democrático em seus primórdios, seria a base futura do amálgama liberal-democrático, permaneceu, no Brasil, como uma “corrente subterrânea”, que eventualmente aflorava em determinados momentos históricos - no momento da Independência, por exemplo – para, depois, submergir às forças mais potentes do conservadorismo patrimonialista.

¹⁸⁶ Vianna, Luiz Werneck. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1997. A perspectiva gramsciana de Vianna apelida essa dinâmica de “revolução passiva”, isto é, um processo de mudança gradual, segura, com o mínimo possível de sobressaltos à dominação oligárquico-conservadora.

Não afirmamos que todas as pautas de ação no plano organizativo, da expansão do estado e do mercado sejam, em si, pouco importantes e dispensáveis, ou que a expansão das prerrogativas seja antitética ou desvinculada à dos provimentos. A cidadania beneficia-se do desenvolvimento econômico e/ou da organização estatal, e vice-versa. Mas há um limite, devido à autonomia que ambas as instâncias possuem.

A questão é que *a forma pela qual o desenvolvimento econômico e/ou a organização estatal têm sido, geralmente, implementados no Brasil costuma colocá-los como pré-condição – e, muitas vezes, na prática, como barreiras – à expansão da cidadania*. Há cinismo e manipulação nessa atitude, mas isso não explica tudo. Há também uma boa dose de erro, digamos, “não-intencional”. Erro enraizado na apreensão do fenômeno social e de sua dinâmica através, primordialmente, do olhar econômico. Tal modo de apreensão tende a se concentrar nas questões da organização e da disponibilização de bens e serviços. A questão dos direitos de acesso socialmente estabelecidos a esses bens e serviços organizados e disponibilizados é relativamente secundária. Dahrendorf afirma que a análise econômica,

“quase que por definição (...) se concentra no lado dos provimentos. São feitas grandes reivindicações por aumentos nos provimentos, nas rendas, no nível de vida e na seguridade social. Quem negaria que o longo milagre econômico desde a Revolução Industrial alterou a cena social? Mas as estruturas sociais subjacentes são quase que ansiosamente mantidas constantes, como se toda a abordagem de economia fosse desabar se elas mudassem”¹⁸⁷.

Essa, segundo Dahrendorf, é uma fraqueza que compromete a análise de todos aqueles que pensam que a economia é a chave da explicação social.

A ótica economicista, além de concentrar-se na questão dos provimentos, veicula uma postura técnico-formal de análise e de ação macro-econômica que não se coaduna muito bem com o componente ético-substantivo que compõe a postura de defesa da equalização das prerrogativas – pode até *partir* desse componente ético-substantivo, mas a ênfase no aspecto técnico-formal da ação é tanta que o componente ético-substantivo se perde no meio do caminho.

E, como Dahrendorf afirma, a questão fundamental no mundo moderno ainda são as barreiras de privilégio - a cidade dos cidadãos, com seu foco nas prerrogativas, ainda tem um longo caminho pela frente. No Brasil, isso é mais agudo

¹⁸⁷ Dahrendorf, 1992: 56-57.

ainda. E barreiras de privilégios, ou se as tem ou não, não há “meias barreiras”. Portanto, “se o necessário (...) é menos privilégio, nada que esteja aquém de uma mudança social profunda poderá adiantar”¹⁸⁸.

Nas duas seções seguintes deste capítulo procuraremos, portanto, nos referir a alguns autores que, nos campos político-ideológicos do paradigma das prerrogativas ou do paradigma dos provimentos, lançaram mão da idéia de patrimonialismo em suas teorias.

3.2: A PERSPECTIVA DAS PRERROGATIVAS

No âmbito do pensamento que recepiona o conceito de patrimonialismo ligado a uma problemática afim àquela das prerrogativas, da distribuição de poder, temos uma intelectual como Marilena Chauí. Para ela, um dos determinantes do caráter autoritário e hierárquico de nossa sociedade é o patrimonialismo, reflexo histórico de uma sociedade senhorial e privatista, que não distingue o público do privado, e, privatista que é, recusa, tácita ou explicitamente, os direitos civis e substantivos da maioria dos cidadãos, sendo as leis privilégio, para os grandes, e repressão, para as camadas populares, leis abstratas, incompreensíveis, feitas para ser transgredidas, e não cumpridas. Essa indistinção do público e privado não é, porém, garante ela,

“uma falha ou um atraso que atrapalham o progresso nem uma tara de sociedade subdesenvolvida ou dependente ou emergente (ou seja lá o nome que se queira dar a um país capitalista periférico). Sua origem (...) é histórica (...) Essa partilha do poder torna-se, no Brasil, não uma ausência do Estado (ou uma falta de Estado), nem (...) um excesso de Estado para preencher o vazio deixado por uma classe dominante inepta e classes populares atrasadas ou alienadas, mas é a forma mesma de realização da política e de organização do aparelho do Estado em que os governantes e parlamentares ‘reinam’ ou, para usar a expressão de Faoro, são ‘donos do poder’, mantendo com os cidadãos relações pessoais de favor, clientela e tutela, e praticam a corrupção sobre os fundos públicos. Do ponto de vista dos direitos, há um encolhimento do espaço público; do ponto de vista dos interesses econômicos, um alargamento do espaço privado”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Dahrendorf, 1992: 26.

¹⁸⁹ Chauí, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000, pg. 90-91.

Assim, o patrimonialismo do Estado e o autoritarismo privatista da sociedade, duas faces da mesma moeda, são, para Chauí, elementos fundamentais que compõem o que ela chama de “mito fundador” brasileiro, esquema político-ideológico que sustenta o exclusivismo violento de uma das sociedades mais desiguais do planeta. Nessa interpretação de Chauí encontram-se os principais componentes do esquema pelo qual o pensamento brasileiro ligado ao paradigma das prerrogativas incorporou o conceito de patrimonialismo: o foco não tanto no Estado, mas no autoritarismo e privatismo de uma elite que o captura e instrumentaliza. Daí a crítica firme ao clientelismo, à dominação senhorial e hierárquica, assim como à corrupção e ao não estabelecimento da *res publica* e de direitos a todas as camadas da população. O patrimonialismo como inimigo da liberdade não por conta do Estado em si, mas de uma elite que o transforma em vetor de desigualdade e privatismo.

Outro intelectual ligado a esse campo político-ideológico que utiliza sistematicamente o conceito de patrimonialismo é Florestan Fernandes, que usa a teoria do patrimonialismo para tentar explicar as dificuldades de implantação, no Brasil, de uma sociedade tipicamente burguesa. No livro “A revolução burguesa no Brasil”¹⁹⁰, ele coloca a questão: existiu, em nossa história a figura sociológica do “burguês”? Ele começa a responder a pergunta de forma negativa: obviamente não tivemos nem um feudalismo nem o característico burgo medieval, nem o burguês mestre artesão das corporações de ofício, e o senhor de engenho nada tinha, econômica e socialmente, de propriamente burguês.

A Independência, continua ele, ao superar o estatuto colonial, foi o primeiro momento de construção desse grupo burguês. Pois, embora os “móveis (motivos) capitalistas do comportamento econômico” tenham sido introduzidos no Brasil desde a colonização, tais motivos foram, também, desde o início, “deformados” pelo fato de que a maior parte da renda gerada pelo processo econômico era absorvida não pelo agente interno, mas por elementos externos, como a Coroa, os financiadores e os intermediários da mercantilização no mercado externo¹⁹¹ – deste último processo mesmo a Metrópole, em boa medida, não participava. Assim, o sistema colonial, que se

¹⁹⁰ Fernandes, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1976.

¹⁹¹ Essa interpretação histórica de Fernandes, e também de outros importantes intelectuais como Caio Prado Jr. e Celso Furtado, foi refutada por alguns historiadores que sublinham a presença e a operação, no fim do período colonial, de uma poderosa classe mercantil interna ligada ao comércio Atlântico e à economia interna.

organizava, tanto legal e politicamente, quanto fiscal e financeiramente, para drenar riquezas de dentro para fora, construiu um modelo de agente econômico que não é típico nem mesmo do capitalismo mercantilista, comercial:

“o que ficava nas mãos do produtor colonial não era um excedente gerado por esta forma de capitalização (mercantilista); mas consistia, literalmente, uma espécie de remuneração (em dinheiro, em crédito ou em outros valores) à parcela da apropriação colonial que não era absorvida pela Coroa e pelas companhias ou agências comerciais. (...) por essas razões, o sistema colonial forçava um tipo de acomodação que retirava da grande lavoura qualquer poder de dinamização da economia interna”.¹⁹²

Foi, portanto, graças à extinção do estatuto colonial e à criação do Estado nacional brasileiro, foi pelas consequências sociais e econômicas desses processos, que surgiu o primeiro impulso de encaminhamento burguês de nossa sociedade, de constituição de grupos sociais que, pelo *élan* modernizador que carregavam, romperam, no cenário econômico das cidades e/ou no ambiente político da Corte ou dos governos provinciais, o isolamento dos engenhos e fazendas. Mesmo assim, tais grupos não irão num primeiro momento, se constituir propriamente numa “classe”, mas numa “congrégie social”, pois até a desagregação da ordem escravista e a extinção do regime imperial ainda se viam e se avaliavam por critérios estamentais. Contudo, afirma Fernandes,

“o que unia os vários setores dessa congrégie não eram interesses fundados em situações comuns de natureza estamental ou de classes. Mas, a maneira pela qual tendiam a polarizar socialmente certas utopias”.¹⁹³

Ou seja, o elemento crucial para se constatar que, com a dissolução da conjugação estatuto colonial-escravismo-lavoura exportadora, começou a se processar uma dinâmica de instalação da ordem burguesa no Brasil é o

“padrão de civilização que se pretendeu absorver e expandir no Brasil. Esse padrão, pelo menos depois da Independência, envolve ideais bem definidos de assimilação e de aperfeiçoamento interno constante das formas econômicas, sociais e políticas de organização de vida, imperantes no chamado ‘mundo ocidental moderno’. Portanto, não seria em elementos exóticos e anacrônicos da paisagem que se deveriam procurar as condições eventuais para o aparecimento da ‘burguesia’. Mas nos requisitos estruturais e funcionais do padrão de civilização que orientou e continua a orientar a ‘vocação histórica’ do Povo brasileiro.   luz de tais argumentos, seria ilógico negar a existência do ‘burguês’ e da ‘burguesia’ no Brasil. Poder-se-ia dizer, no máximo, que se trata de

¹⁹² Fernandes, 1976: 24/25.

¹⁹³ Fernandes, 1976: 18.

entidades que aqui apareceram tardiamente, segundo um curso marcadamente distinto do que foi seguido na evolução da Europa, mas dentro de tendências que prefiguram funções e destinos sociais análogos tanto para o tipo de personalidade quanto para o tipo de formação social”¹⁹⁴.

Todavia, mesmo com a lenta introdução de elementos burgueses e modernizadores numa ordem tradicionalmente patrimonial, os grupos economicamente dominantes no Brasil continuam condicionados por três características básicas. A primeira, já denunciada por Faoro, é a fraqueza e dispersão históricas do setor popular; a segunda, é o que Fernandes chama *heteronomia*, um capitalismo de cunho fortemente dependente/associado aos centros capitalistas internacionais. Por fim, esses grupos têm uma apropriação peculiar e ambígua das ideologias políticas estrangeiras do liberalismo e da democracia, que não se reduz a imitações grotescas, mas que também não absorve completamente tais ideologias.

Conjunção de fatores que dificulta, no Brasil, a gênese de uma dinâmica de classes, ou seja, a estratificação se desenha não só pelo modo como as camadas sociais obtém renda, mas também por outros motivos. A heteronomia (a introjeção de valores e razões exógenos) conduzida por forças sociais autóctones, configura uma associação dessas forças sociais - os setores industriais/comerciais - com a oligarquia rural e com as burguesias dos países centrais e veicula, internamente, uma situação de super exploração capitalista para compensar a adversidade da situação da burguesia interna como um sócio menor do capitalismo internacional; por outro lado, a debilidade histórica de um povo formado na condição escrava e/ou de profunda dependência pessoal e submetido a tal grau de exploração também ajuda a travar uma dinâmica de luta de classes. Daí o caráter particularmente autocrático e opressivo da dominação burguesa no Brasil que, sujeita a um modelo neo-imperialista de desenvolvimento capitalista, imposto de fora, e não se colocando em posição de confrontar diretamente e superar a oligarquia rural, não tem como realizar sequer os ideais de uma Revolução burguesa nacional-democrática.

Tardia, dependente e autoritária, a burguesia brasileira apresenta uma ambigüidade estrutural. Por um lado, é um manancial de onde surgem elementos, dinâmicas e líderes reformistas e modernizadores; por outro, em boa medida, continua

¹⁹⁴ Fernandes, 1976: 17.

a apresentar características de um estamento que instrumentaliza o Estado e, num caminho inverso ao trilhado pela burguesia anglo-americana, consolida-se controlando o poder político e, a partir daí, estabelecendo a dominação socioeconômica.

Esse último aspecto é bastante próximo ao diagnóstico de Faoro do capitalismo politicamente orientado. Entretanto, Fernandes diverge de Faoro e, em alguns pontos, vai além, particularmente na questão da apropriação interna das ideologias modernizadoras liberais e democráticas e no resultado que tal apropriação terá numa efetiva – porém lenta e gradual – modernização do Brasil.

Faoro enxerga em tais impulsos externos um vetor de mudanças econômicas e sociais, mas ambos, os impulsos externos e as mudanças, não conseguem tocar a estrutura *política* de domínio, pois são operados pelo patronato político, que instrumentaliza, descaracteriza e domestica a agressividade inovadora das ideologias alienígenas e das mudanças sócio-econômicas internas. Já Fernandes percebe em nosso liberalismo e nossa democracia uma essência também política - melhor dizendo: político-ideológica, embora limitada. Tal essência política desempenha papel ambíguo frente à dominação política patrimonial – ao mesmo tempo em que a reforça, a deslegitima. Ele nota o liberalismo no Brasil tendo, desde a Independência uma funcionalidade importantíssima de ser o vetor de veleidades, ideologias e ações modernizantes e anti-estamentais. Na interpretação de Florestan Fernandes nosso liberalismo *tem validade política*, e não só no momento da constituição do Estado nacional. A questão é que tem um campo socialmente restrito – só vale e atua politicamente “entre os iguais”, ou seja, entre o senhoriato – e funciona, concomitantemente, como construção, justificativa e reforço do poder desse senhoriato frente ao restante do povo. Esse senhoriato, assim, tira vantagem tanto do moderno quanto do atraso e veicula um tipo especial de democracia restrita. Um tipo de democracia que, por meio do que Fernandes chama de “contrarrevoluções preventivas”, assimila o novo e o moderno, mas sem que esse possa colocar em perigo a dominação oligárquica tradicional.

As características estamentais das classes dominantes brasileiras, no argumento de Fernandes, não as levam a simplesmente “deglutir”, como na teoria de Faoro, a ideologia liberal e/ou democrática, filtrando novidades exógenas e colocando-as a serviço de justificar uma dominação oligárquica, mas sim a estabelecer com ela uma relação dinâmica e contraditória em que ela é usada tanto contra quanto a seu favor.

Ou seja, é usada tanto para manter quanto para solapar o atraso da sociedade brasileira – atraso entendido especialmente no sentido político-normativo, de manutenção de uma ordem elitista e conservadora.

Em “A revolução burguesa no Brasil”, Fernandes enfoca nosso peculiar processo de constituição do capitalismo – configurando uma modernização autocrática burguesa – através da análise da camada dominante, burguesa-estamental. Em outra obra fundamental, “A integração do negro na sociedade de classes”, ele analisa o mesmo processo, a emergência de uma ordem social que continha tanto elementos modernos, competitivos, como autoritários e excludentes, mirando o setor popular, subalterno, de nossa sociedade.

O livro nasceu de uma ampla pesquisa empírica sobre as relações raciais na cidade de São Paulo que a UNESCO encomendou a Fernandes e Roger Bastide, como parte de um projeto da instituição que colocava o Brasil como um laboratório de estudo das relações raciais, partindo da suposição de que nossa sociedade fosse relativamente “livre” do racismo. Embora o tema da pesquisa original fosse o das relações raciais, a análise posterior de Fernandes ampliou-se e converteu-se, em suas palavras, “em um estudo de como o Povo emerge na história”¹⁹⁵.

O dado fundamental dessa história é o processo de modernização, de superação de uma ordem social tradicional e de formação da sociedade de classes como uma “ordem social competitiva”. Nesse processo, a condição do negro e do mulato poderia, segundo Fernandes, ser generalizada para a de todo o povo brasileiro pelo fato de que eles tiveram “o pior ponto de partida”, as piores condições psicossociais de adaptação à dinâmica da modernização.

A campanha abolicionista, apesar de expressiva, de sua faceta humanitária e de contar com importante participação dos próprios negros, esgotou-se em si mesma, com o fim oficial do cativo: “a cena histórica era insensível a reivindicações que não terminavam com a ‘liberdade da pessoa humana’, mas iam além dela, exigindo-a como mera condição preliminar”, afirma ele¹⁹⁶. Assim, logo após a abolição, o negro viu-se largado à própria sorte, despreparado, sem recursos de educação formal, e, daí, sem acesso à representação política, sem acesso à terra a não ser na condição de parceiro, meeiro, agregado, ou numa parca e incerta agricultura de posse e

¹⁹⁵ Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3ª. Ed. São Paulo: Ática, 1978, pg. 09.

¹⁹⁶ Fernandes, 1978: 16/17.

subsistência, sem condições de competir como força de trabalho com o imigrante. Assim, o negro viu-se obrigado a escolher entre a falta de perspectiva no campo ou a migração para cidades como São Paulo, lugar privilegiado da modernização, na quais passaram a viver, em sua imensa maioria, à margem, sem participar de seu dinamismo. As mulheres ainda encontravam mais oportunidades de ocupação, mas nas posições desvalorizadas de domésticas – cumprindo, não raro, além do papel de trabalhar, o de ter que satisfazer o apetite sexual do patrão e dos filhos – ou de prostitutas. Aos homens, porém, praticamente só lhes restava a opção de se tornarem “vagabundos”, “bêbados”, “desordeiros”, “parasitas”.

A deficiência educacional poderia explicar tanto deslocamento – mas apenas em parte. Os imigrantes, em geral, não apresentavam condições tão melhores que os negros nesse aspecto, mas muitos deles conseguiam conquistar posições sociais abertas na nova sociedade capitalista – tais posições não eram as mais altas, essas se mantiveram nas mãos da elite tradicional, mesmo assim havia espaços de ascensão social, que os negros e mulatos só em raríssimas exceções conseguiam ocupar. A questão fundamental, para Fernandes, é que o capitalismo, ou seja, a sociedade competitiva, de classes, demanda um determinado padrão psicossocial, um “estilo de vida”, para que os indivíduos se adaptem a ele e possam agir de maneira a conquistar ganhos e recompensas nessa ordem social competitiva e individualista. Faltava isso aos antigos escravos. Bem ou mal, estavam adaptados era à sociedade arcaica, escravocrata, como escravos ou como libertos e agregados que viviam das relações pessoais de favor¹⁹⁷, traziam a adaptação a uma situação de casta, ou, no máximo, a uma situação estamental, nunca a uma situação de classe. Assim, prendiam-se a um “tradicionalismo tosco e inoperante”. Faltava-lhes senso de poupança e impulsos aquisitivos; faltava-lhes disposição em se ocupar com funções que, por lembrarem o passado, eram consideradas degradantes - dificuldade que os imigrantes não tinham, pois percebiam que, no contrato de trabalho, vendiam apenas sua força de trabalho, ao passo que, para os negros, a relação contratual era vista como se alienassem a própria pessoa, como se se vendessem, em parte ou totalmente, ao aceitar e praticar as estipulações do contrato. Enfrentavam o mercado de trabalho como se nele ainda imperasse o tráfico negroiro.

¹⁹⁷ Como veremos no capítulo seguinte, as relações pessoais de favor eram fundamentais nas estratégias de sobrevivência dos negros escravos e libertos.

Havia, ainda, outra deficiência fundamental para os negros: seus padrões familiares disruptivos, outra herança trágica da escravidão, quando os senhores faziam de tudo para impedir a formação de famílias escravas para evitar e minar a solidariedade entre os cativos. Assim, faltou aos negros, segundo Fernandes, a presença da família enquanto instância moral e social primária, que exerce a função de moldar a personalidade do indivíduo especialmente no controle de comportamentos egoísticos. As entrevistas realizadas por ele e Bastide demonstravam uma vida familiar desorganizada, com o pai muitas vezes ausente, na qual imperava uma ética de sobrevivência agreste, um código de conduta rudemente egoísta e violento em relação aos mais fracos, à mulher, à criança. Formava-se, através desse padrão familiar, um tipo de personalidade que obedecia e respeitava mais por medo que por consideração, que via a esperteza e a violência, e não a solidariedade, como os meios básicos de sobrevivência. Um tipo de personalidade que replicava, à sua maneira, o particularismo e o privatismo egoístico que eram uma espécie de condição da sociedade de um modo geral.

A anomia familiar juntava-se à pobreza e se condicionavam e alimentavam mutuamente. O resultado era o que Fernandes chamava de “demora cultural”: o desenraizamento, o deslocamento - mais até que cultural, existencial mesmo - dos negros na sociedade de classes. E a percepção desse deslocamento era o principal dado de suas vidas, o que mais desejavam era superá-lo, era participar das oportunidades da sociedade, de suas promessas. Nas entrevistas, a expressão dessa autopercepção e desse desejo: o que mais queriam? “Ser gente”. Em cidades como São Paulo, viam outros conseguindo, enquanto eles ficavam para trás. Julgavam-se pessoalmente responsáveis por esse fracasso em lograr a inclusão, a cidadania, os direitos. Os casos de comportamentos desviantes configuravam, então, uma espécie de desespero mudo, de protesto inarticulado, uma “escolha”, mesmo que irracional em seu conteúdo, por um modo desesperado de se afirmar a individualidade, de ser gente – para não fazer papel de “otário”, para não se submeter a “serviços de preto”, perigosos e humilhantes, abraçavam os destinos de ladrão, vagabundo, bêbado, prostituta.

A partir de situação tão precária, a raça negra jamais representou, para os brancos, qualquer ameaça à sua posição social, nunca houve razões para que estes se sentissem ansiosos ou inquietos com a possibilidade de os negros competirem realmente com eles. Essa, garante ele, é a razão fundamental para o fato de não haver se

desenvolvido, no Brasil, um racismo aberto, consciente, organizado, explícito. Mas isso, continua, está longe de configurar uma “democracia racial”, como era suposição do próprio projeto da UNESCO. Na verdade, preconceito existia, e muito, mas não propriamente – ou principalmente - contra a cor da pele. A pele escura era uma dificuldade adicional, o que contava mesmo era a aversão a um tipo de personalidade, a um “tipo de gente” - deslocada, preguiçosa, imprevisível, mal-educada, perigosa - do qual os negros eram boa parte, mas que não se restringia a eles. Um tipo de gente cuja existência expressava a persistência, na sociedade moderna, competitiva, de padrões sociais atrasados, arcaicos, e que era marginalizada justamente por isso.

As sociedades, lembra ele, não se modernizam de forma abrupta e cabal, resquícios de princípios tradicionais prosseguem por certo tempo a dividir espaço com elementos modernos. Mas, no Brasil, tal convivência do moderno com o tradicional se arrasta por mais tempo que o comum. Assim, Fernandes não vê a sociedade moderna, de classes, no Brasil, cumprindo sua potencialidade de absorver e neutralizar diferenças raciais próprias de sociedades tradicionais, nem mesmo em São Paulo, seu centro urbano-industrial mais desenvolvido, onde preponderam, mais que em outra cidade ou região brasileira, a mentalidade mercantil e a iniciativa individual. Na verdade, essa simbiose modernidade/atraso é altamente proveitosa para a camada dominante, que aprendeu a tirar vantagens tanto do atrasado quanto do moderno. E a marginalidade, não só dos negros, mas dos pobres em geral, tem tudo a ver com isso.

A temática da marginalização é, portanto, o fio condutor da análise de Fernandes nessa obra. Uma temática que lhe vinha não apenas de seus interesses acadêmicos, mas de sua própria experiência de vida, configurando uma identificação, um grau de comprometimento entre o teórico-pesquisador e seu objeto de estudo que, apesar de combatida e malvista por certas vertentes, só contribuiu, no caso de Fernandes, para enriquecer e aprofundar seu legado intelectual. Ele não só estudou como vivenciou profundamente os problemas de uma sociedade na qual se mesclam, em uma espécie de unidade contraditória, elementos modernos e arcaicos, e cujo resultado prático é a marginalização da maioria da população.

Maria Sylvia Carvalho Franco, em sua obra “Homens livres na ordem escravocrata”¹⁹⁸, constata a mesma ‘unidade contraditória’ de formas socioeconômicas

¹⁹⁸ FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*, 3ª ed., São Paulo: Ática, 1976.

tradicionais e modernas na sociedade brasileira estudada (e vivenciada) por Florestan Fernandes. Franco inicia sua argumentação anotando que o latifúndio escravista moderno não deve ser tomado como o fator determinante, o princípio unificador da sociedade. No caso moderno, ou no caso brasileiro, este princípio é um sistema capitalista repressivo, do qual a escravidão é uma importante instituição, um elemento crucial, mas não o elemento principal.

E esse sistema capitalista repressivo - do qual o escravismo foi um elemento fundamental, mas não o sistema em si - carrega, então, ao lado da organização compulsória do trabalho, outros padrões de organização social e do trabalho além do escravismo. E isso se reflete na circunstância de o Brasil não se encaixar nem no modelo de uma sociedade estamental nem no de uma sociedade classista.

A razão para a negação da sociedade de estamentos: o critério básico de diferenciação social não era a honra, mas o dinheiro, numa sociedade em que o latifúndio era determinado pela produção mercantil. A sociedade brasileira não era tradicional (estavam ausentes a estabilidade, o contratualismo subjetivo, a solidariedade vertical e a estereotipação e diferenciação social), mas instável, aberta quanto ao recrutamento, não-estereotipada, anti-convencional, na qual a vulgarização cultural diminuía a distância social.

Nem por isso chegava a ser uma sociedade de classes. A escravidão impedia não só os cativos, mas principalmente os homens livres e pobres verem-se incluídos numa relação social e econômica propriamente capitalista. Eles se agregavam à parte tradicional, não-dinâmica, não-mercantil daquela economia – a parte dinâmica e mercantil era justamente a produção escravista. A agricultura mercantil escravista, que os fazia existir, não lhes conferia utilidade social qualquer e atava-os ao *poder pessoal* do latifundiário. Este, entretanto, premido pelo caráter comercial de seu empreendimento, não raro descurava de compromissos éticos de proteção tacitamente assumidos através de laços como o de compadrio, por exemplo, e jogava os desfavorecidos num mundo instável de anomia e violência ubíqua, porém sem expressão social.

Franco detectou tal situação estudando a vida de um contingente populacional paulista rural não-escravo e não-proprietário no século passado, mais especificamente sobre os casos criminais envolvendo essa população. O que sobressai da pesquisa é um padrão de violência privada, irrompendo abruptamente, não raro entre

vizinhos, conhecidos, amigos, e até parentes. Um padrão que denota uma particular situação de anomia, de falta de referenciais externos - sejam mais formais, institucionalizados, sejam atinentes a usos e costumes – que sirvam para resolver conflitos inter-pessoais. O resultado era que, muitas vezes, de situações triviais e tolas surgiam tragédias como mortes e assassinatos.

Isso refletia uma ordem social em que vigia o poder pessoal, privatista, dos poderosos, mas tal ordem não era tradicional-estamental. Formalmente livre, mas sujeito a uma pesada dominação pessoal, o caipira pobre, o sitiante, o agregado estudado por Franco vê seu processo de sujeição tomar forma como se fosse algo espontâneo, por ele decidido, ou, ao menos, consentido. Daí o obstáculo à autoconsciência por parte dessas pessoas sujeitas à dominação pessoal, daí seu conformismo. O poder pessoal autárquico, ou seja, o privatismo, não se refletia, porém, somente no mundo dos pobres, mas também determinava, entre os ricos, uma falta de coesão social que impedia a percepção e desenvolvimento de projetos coletivos:

“ao ter o mundo reduzido a dimensões pessoais, os alicerces mesmos de seu poder determinavam seus limites: quase onipotentes porque fechados em seus pequenos reinos, por isto mesmo mostram-se incapazes de transcendê-los”¹⁹⁹.

Franco salienta, portanto, a proeminência do privatismo no mundo dos homens livres e pobres e no dos senhores rurais.

Complementando sua teoria, poderíamos dizer que também na esfera da produção escravista vigiam o privatismo e a força das relações pessoais. A esse respeito, é interessante lembrar a colocação de José Murilo de Carvalho, num texto em que faz uma espécie de levantamento das diferentes interpretações históricas a respeito da escravidão no Brasil. Referindo-se ao fato de que os estudos sobre as ações dos escravos vêm, já há algum tempo, salientando as diversas formas de resistência por parte destes, Carvalho lembra que, embora revoltas, fugas, quilombos, assassinatos, tenham sido ações recorrentes,

“nem de longe eram as mais freqüentes e talvez nem mesmo as mais importantes. As condições de trabalho eram constantemente negociadas com os proprietários. (...) Aspectos das relações de trabalho e da vida escrava em geral, como a chamada brecha camponesa, os dias de

¹⁹⁹ Franco, 1976: 218.

descanso, o pecúlio, as festas, mesmo o pagamento de pequeno salário, tudo era objeto de pressão escrava e de negociação com os donos”²⁰⁰

Ou seja, a opressão escravista sem dúvida existia, mas era relativizada. Já outro historiador, Luiz Felipe de Alencastro, afirma, a respeito dos negros alforriados - em número bem maior no Brasil que nos Estados Unidos – que, devido à política colonial de criminalização dos quilombos, a situação real dos negros, não obstante sua condição legal e formal de libertos, era muitas vezes precária. Mesmo formalmente livres, a proteção patriarcal ainda era importante, para que não fossem confundidos com quilombolas:

“um reduto de cinco escravos foragidos já se constituía um quilombo nos termos da lei. Negros alforriados morando na solidão dos sertões poderiam – imediatamente ou nas gerações seguintes – ser considerados quilombolas e capturados por capitães-do-mato em busca de recompensa. Reputada quilombola, uma família negra isolada, composta do pai, da mãe e de três filhos corria o perigo de ser capturada, cativada e massacrada: a criminalização da fuga de escravos negros se transforma numa ameaça mortal a todo núcleo autônomo de negros livres no território brasileiro. Para tais pessoas, tais famílias, a melhor garantia à preservação da liberdade consistia em aceitá-la como uma liberdade relativa, prestando serviços ao fazendeiro ou senhor de engenho que reconhecesse e garantisse seu estatuto de ex-escravo. Negros forros que se afastavam das propriedades e dos lugares onde haviam sido alforriados corriam grande risco”²⁰¹.

Ou seja, a liberdade também era relativa. E o que relativizava tanto a opressão quanto a liberdade? Os padrões personalistas de relação entre dominantes e dominados, fossem estes últimos negros escravos, negros forros ou os brancos pobres estudados por Franco. Eram esses padrões, muito mais que o desenho institucional formal, que ditavam a sorte desses dominados.

Assim, o universo daquela sociedade de princípios do século XIX estudado por Franco é intrinsecamente contraditório e ambíguo. De um lado, a predominância de elementos impessoais da produção mercantil; de outro lado, a produção direta de meios de vida e o poder privado, que se manifesta inclusive na apropriação, por parte dos potentados rurais, dos meios administrativos, devido à

²⁰⁰ Carvalho, José Murilo de. *Pontos e Bordados: escritos de História e Política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, pg. 69.

²⁰¹ Alencastro, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pg. 345.

penúria do poder político central, fazendo que o privado prolongue-se na vida pública e nesta mantenha a dominação social – entretanto, salienta ela, apesar de “possuírem” o Estado, os latifundiários não conseguiam, por seus horizontes limitados pelo personalismo, construir uma esfera pública.

Apesar de distintas, porém, as duas práticas econômicas e sociais, produção direta de meios de vida e produção de mercadorias, estão, na história brasileira, simbioticamente ligadas - são, como ela resume, constitutivas uma da outra. Atraso e modernidade mutuamente se alimentando, mas ao mesmo tempo impedindo que a sociedade possa ser nitidamente caracterizada como “atrasada” ou “moderna”.

A negação do caráter estamental da sociedade brasileira, sem que isso defina uma sociedade de classes, contrasta claramente com a tese de Faoro. Franco nega, contudo, que o *patriciado rural* tenha se transformado num estamento. Não é nesse grupo que está o estamento de Faoro, mas na burocracia encastelada no Estado. O que importa, porém, é que a autora ressalta a fluidez, a abertura e a não-estereotipação como características (não-estamentais) presentes em nossa sociedade, advindas de um arranjo social em que o poder econômico tinha, sim, ao contrário do que nega Faoro, autonomia e força suficiente para determiná-las. O que singularizava esse poderio econômico, porém, é que ele era umbilicalmente ligado ao mercado externo, e só subsidiariamente ao interno. A modernidade, entendida como o mercado impessoal, só penetrava nossa sociedade até certo ponto e sob impulso externo.

Fernandes e Franco, portanto, admitem elementos modernos no desenvolvimento da sociedade brasileira, mas ressaltam que eles estão intrinsecamente ligados a elementos tradicionais. Luis Werneck Vianna os qualifica de teóricos do patrimonialismo de base societal, pois interpretam que o fundamento do tradicionalismo brasileiro não está propriamente no Estado, mas nas relações sociais de padrão patrimonial, marcadas pelo princípio da dominação personalista, antitéticas ao estabelecimento de uma sociedade burguesa e classista²⁰².

É no cotejo com trabalhos como os de Franco e de Fernandes, portanto, que se torna mais evidente que falta, na obra de Faoro, esse tratamento mais explícito e sistemático da questão das contrapartes socioculturais do patrimonialismo, de uma

²⁰² Vianna, 1999. Na verdade, a noção de um “patrimonialismo societal” não é muito acurada, pois patrimonialismo é basicamente um conceito político-institucional, referente a um arranjo de poder político específico. O que ocorre é que esse arranjo de poder tem suas contrapartes socioculturais afins e características, como o predomínio cultural do pietismo patriarcal e do privatismo particularista. No entanto, falar, como Vianna, em “patrimonialismo societal” não nos parece plenamente adequado.

espécie de “visão de mundo” dominante numa sociedade que seja afim de uma estrutura político-jurídico-administrativa patrimonial – algo tão bem descrito por Weber em seus estudos sobre o império patrimonial chinês. Weber, em seus estudos sobre dominação política, dá especial atenção às orientações de valor e de interesses prevalecentes numa sociedade, já que, para ele, autoridade, interesse e orientações de valor constituem as três dimensões sobrepostas de que se compõe a vida social²⁰³.

Essa falta de atenção às orientações de valor existentes na sociedade brasileira em geral e a como elas se relacionariam a uma estrutura jurídico-política patrimonialista é mais evidente em “Os donos do poder”. Alguns estudiosos, no entanto, sustentam que tal tipo de análise está presente em “Machado de Assis: A Pirâmide e o Trapézio”, obra em que, através da análise da obra de Machado de Assis, Faoro procura acompanhar, no Império brasileiro, os problemas de uma sociedade arcaica a lidar com os incômodos da modernização representada pela emergência de elementos da moderna sociedade de classes, terminando por discipliná-los.

Faoro tenta mostrar nessa obra, o ‘ambiente cultural’ daquela sociedade não rígida como uma casta, mas profundamente respeitosa das hierarquias. Ambiente captado, segundo ele por um “moralista”, como Machado de Assis – moralista não no sentido de defensor intransigente de determinada ordem moral, de censor de costumes alheios, mas como um analista de costumes, dos “mores”, da cultura. Um analista cultural cético e irônico em relação aos indivíduos, que não desconhecia a armadura social, mas que concebia as estruturas sociais movidas por sentimentos e paixões puramente individuais²⁰⁴. Cultivando um distanciamento ético e estético em relação a seu contexto, não apegado ao tradicionalismo mas nem por isso crente e entusiasta da modernização, Machado de Assis, apesar de toda sua ironia crítica, acaba por emprestar, afirma Faoro, uma espécie de “naturalidade” à presença e ao domínio do estamento, - todas as suas personagens que “subiam na vida” puramente através do enriquecimento

²⁰³ Bendix, 1986: 230.

²⁰⁴ Faoro, Raymundo. *Machado de Assis: A Pirâmide e o Trapézio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pg 496. Como lembra Alfredo Bosi, as duas figuras geométricas do título, pirâmide e trapézio, definem a relação entre a estratificação social de classe e a estamental. A pirâmide é a estrutura vertical das classes, fruto de certa modernização econômica gerada pela liberação de capitais após o fim do tráfico negreiro em 1850, definidas pela produção e pelos negócios: na base, o povo e os trabalhadores braçais, livres e cativos, os comerciantes na parte intermediária, e, no vértice, fazendeiros, comissários e banqueiros. O trapézio, a estrutura horizontal dos estamentos, que servem a economia agro-exportadora e dela se servem, os burocratas, magistrados, funcionários imperiais e provinciais, o clero, o exército, a marinha, os políticos e os conselheiros de Estado – aqui importam as “influências”, o status, a reputação. Importantes em si mesmos e como caminho para a riqueza. (Bosi, Alfredo. “Raymundo Faoro leitor de Machado de Assis”. *Estudos avançados*, v. 18, nº 51, São Paulo, 2004)

transmitiam uma angústia, um sentimento de que lhes faltava algo, que seria, segundo Faoro, a cunhagem, a estilização, as adequadas maneiras do estamento²⁰⁵.

Mesmo que tal obra de Faoro apresente esse tipo de análise que parte da literatura para exemplificar um ambiente sociocultural, entendemos que continua a faltar, contudo, no pensamento de Faoro como um todo, um tratamento mais sistemático e explícito de temas como o pietismo reverencial pela autoridade patriarcal e tradicional, o familismo, o particularismo, a racionalização material, os direcionamentos ético-religiosos e suas conseqüências para a relação governantes/governados, e demais questões que caracterizam o quadro weberiano completo dos fundamentos socioculturais de legitimação do patrimonialismo.

Primeiro, é bom lembrar que o universo de Machado de Assis é predominantemente urbano – mais especificamente centrado na capital imperial -, num país em que a maioria da população era rural. Faoro afirma que esse recorte do escritor reflete a estrutura de poder naquela sociedade:

“a obra de Machado de Assis desfaz uma ilusão secularmente repetida. O Brasil seria, no século XIX, a ‘aristocracia rural’ (...) o senhor de terras e escravos formavam os pólos dinâmicos da sociedade. As cidades refletiriam um apêndice da riqueza rural”.²⁰⁶

Na verdade, assegura Faoro, ocorria o justo contrário: “a propriedade rural é a periferia da sociedade urbana”²⁰⁷ ou “a sociedade agrária é um reflexo da sociedade urbana”²⁰⁸. Ora, mesmo que tais afirmações sejam historicamente adequadas²⁰⁹ e o setor urbano, no Império, dominasse o país em termos políticos,

²⁰⁵ Faoro, 1976: 14. Faoro é um grande admirador de Machado de Assis, considera-o uma das mais altas inteligências brasileiras de seu século, no entanto, não deixa de lhe sublinhar os preconceitos: além de naturalizar, de certa maneira, a presença do estamento, Machado era preconceituoso em relação aos desfavorecidos sociais, os escravos, empregados, marinheiros, domésticos, para estes só cabia o ridículo na pena do grande escritor (Faoro, 1976: 494-495).

²⁰⁶ Faoro, 1976: 22.

²⁰⁷ Faoro, 1976: 23.

²⁰⁸ Faoro, 1976: 24.

²⁰⁹E provavelmente não são. Faoro afirma que não se pode pensar no Brasil do século XIX como o domínio puro da aristocracia rural. Lembra a importância dos comerciantes, dos especuladores, dos banqueiros e comissários que, da cidade e da proximidade com o poder político central, conduziam a parte dinâmica da economia, vinculada ao crédito e à intermediação e não à produção, e controlavam, assim, mesmo os grandes latifundiários. Talvez Faoro combata essa visão, sem dúvida incompleta, de domínio puro e simples do setor latifundiário, prevalecente na historiografia em princípios dos anos 70, quando escreveu o livro, com outra visão parcial: a do domínio urbano-creditício puro e simples. Em primeiro lugar, como fica claro a partir da historiografia recente que não havia uma divisão tão acentuada entre os latifundiários e os donos do crédito e do grande comércio – eram, muitas vezes, mais próximos do que se imagina. E era comum que grandes financistas e comerciantes, após algum tempo, imobilizassem seu capital transformando-se em latifundiários – comportamento explicado não por estrita racionalidade econômica mas por valores culturais.

econômicos e sociais, restaria o fato de que a vida cotidiana da ampla maioria da população que vivia no campo ou em pequenas cidades continuaria a ter diferenças significativas em relação à vida de uma urbe como o Rio de Janeiro.

Destarte, por mais rica e complexa que seja, a obra de Machado de Assis não pode servir plenamente de base a um entendimento mais amplo a respeito da estratificação daquela sociedade como um todo e das orientações de valor que a informavam. Havia, com certeza, no ambiente agrário não contemplado pelo espectro literário do grande escritor, tipos humanos e padrões de relações sociais fundamentais para a composição de um quadro mais fiel, seja da estratificação social, seja da cultura brasileira.

Se tem pertinência, portanto, o foco insistente de Faoro no *estamento*, no grupo elitista que moldou o destino de duas sociedades, a portuguesa e a brasileira, continua a faltar uma análise de uma *sociedade estamental*. Em crítica lançada quando da reedição, em 1975, de “Os donos do poder”, Francisco Iglesias tece, em sentido geral, elogios ao livro, mas coloca duas ponderações: 1) que a obra, ao ter quase triplicado seu tamanho, de 271 para 750 páginas, perdera em concisão e força argumentativa, pois se tratava de uma “interpretação em grandes linhas”, tipo de obra que sempre lucra com a economia expositiva; 2) que “o propósito de rever o texto (...) talvez fosse de mais valia se explicitasse melhor o que é estamento burocrático – conceito ainda fluido”. De fato, como afirma Iglésias,

“a insistência no estamento burocrático pode ter sua razão, mas nem sempre é esclarecida (...) concluir que o poder pertence ao estamento burocrático exige algo mais para esclarecimento do processo, com o apontamento de quem ascende e comanda, a sua extração e conduta, em diferentes níveis. Esta análise ou prova não é feita por Faoro, que lhe falta a informação indispensável. Ele faz livro importante de História, como fixação do sentido de uma política (...) não fez a pesquisa que o tema requeria e á qual os especialistas da História ainda não se dedicaram. É um cientista político que História, não um homem de arquivo a levantar o quadro da política de alguns séculos. O trabalho imenso, que se espera ainda, requer a colaboração de muitos grupos. Depois de realizado é que síntese interpretativa, como é feita aqui, terá consistência, sem ser contestada ou posta em dúvida”.²¹⁰

²¹⁰ Iglesias, Francisco. “Revisão de Raymundo Faoro” in *Cadernos do DCP*, n. 03, março de 1976, Belo Horizonte, pg. 138/139. Há que se acrescentar, ainda, que na segunda edição do livro, publicada em pleno regime militar, o tom é mais sombrio, mais desesperançado com as possibilidades de democratização do país.

Em relação a tal apreciação crítica do ponto de vista de historiador feita por Iglesias há que se lembrar que, mesmo que não tenha feito - não por demérito, mas por impossibilidade prática, dado o tamanho da empreitada - a pesquisa histórica que sua interpretação política demanda, Faoro poderia ter fecundado tal interpretação com um enfoque sócio-cultural sobre uma sociedade estamental. Continua a valer, portanto, a ponderação de Elisa Reis, de que o legado de teóricos do patrimonialismo como Faoro e Schwartzman é de suma importância na compreensão política do Brasil, mas que é importante ressaltar, também, que a herança patrimonialista foi permanente e dinamicamente recriada na conjuntura social agrária brasileira²¹¹.

A recriação da herança patrimonial na conjuntura social brasileira foi um dos eixos da visão de intelectuais como Fernandes e Franco, comprometidos com o que Dahrendorf chama de questão das prerrogativas, da distribuição de poder e do fim ou diminuição dos privilégios no Brasil. Julgamos, a tal respeito, que deveria ser colocada a seguinte questão: porque, no Brasil, esses intelectuais recorrem a conceitos weberianos, como patrimonialismo e estamento? Tendo, tais intelectuais, afinidades mais pronunciadas com uma cultura política de esquerda, que tem, a seu dispor e a seu favor, o grande e profícuo legado teórico do marxismo, com toda sua dimensão de complexidade e probabilidades interpretativas, porque recorrer a Weber? Weber, segundo Gabriel Cohn, não deve ser tido como um “anti-Marx” – ele próprio se irritava, garante Cohn, quando lhe apresentavam tal idéia e refutava-a terminantemente. Nem por isso, obviamente, era sob qualquer aspecto, um marxista, e nem por isso deixou de criticar, várias vezes, o marxismo, implícita ou explicitamente. A questão, garante Cohn, é que Weber sempre trabalhou à margem do pensamento de Marx, sem jamais atravessá-lo criticamente²¹². Ressaltando a alteridade (não a antítese) do pensamento de Weber em relação ao de Marx, Gabriel Cohn afirma que a posição central atribuída aos problemas da sociedade capitalista é um importante ponto comum às obras de ambos, com a diferença de que em Marx isso conduz a uma crítica revolucionária e em Weber a uma crítica resignada dessa sociedade.

Será, contudo, que Weber “jamais atravessou criticamente” o pensamento de Marx? Primeiro, registre-se que Weber utiliza o conceito de capitalismo, mas não o conecta, precipuamente, à exploração do trabalho humano. Pode até fazê-lo

²¹¹ Reis, Elisa M. P. “Elites Agrárias, *State-building* e Autoritarismo” in *Revista Dados*, vol.25, no. 03, 1982.

²¹² Cohn, 1979.

até certo ponto, mas, na medida em que, na sua visão, a dominação e a exploração eram parte inarredáveis da vida social em todas as suas configurações minimamente complexas, o capitalismo, para ele, está, na verdade, conectado a um modo específico, ocidental, de racionalização e visão de mundo - o capitalismo, o lucro através da exploração racional e calculável do trabalho humano, é *parte* desse padrão civilizacional e não o padrão em si. E foi, com certeza, a partir dessa “depuração” de seu elemento de denúncia, de algo que seria intrinsecamente injusto, que o conceito de capitalismo foi aceito pelas correntes político-ideológicas liberais. Se Weber encetou tal operação intelectual após haver “atravessado criticamente” o pensamento de Marx ou após um contato menos profundo e mesmo “superficial” com este, não é a questão fundamental. O importante é que ele forneceu as bases de um paradigma liberal alternativo e concorrente ao paradigma marxista.

Além disso, o próprio método weberiano de análise histórica através do conceito de “afinidades eletivas”, pelo qual não se deve, *a priori*, recorrer apenas à explicação materialista da história representa uma contraposição crítica a Marx. Para Weber, as teorias explicativas da realidade social são recursos heurísticos, estratégias de conhecimento que visam superar o *hiatus irrationalis* entre objeto e conhecimento, e, nessa medida, *devem ser assumidas* como tipos-ideais, e não como a realidade em si. Essa desconfiança de Weber em relação ao determinismo histórico e ao objetivismo da filosofia política marxista²¹³ e a crítica severa que fez a tais elementos, balizando todo um campo de crítica liberal ao marxismo que se formou posteriormente, expressava, como afirma Wolfgang Mommsen, não apenas uma discordância epistemológica, mas uma suspeita de fundo ético,

“pois se prestava (a teoria marxista sobre a objetividade do processo histórico) a provocar um enfraquecimento fatal à responsabilidade do

²¹³ Weber diferenciava o marxismo vulgar de ativistas políticos, do Partido Social Democrata alemão, por exemplo, da teoria do próprio Marx. Mesmo assim não percebeu que a obra de Marx não é puramente economicista, pois nela é central, também, uma visão da história como *práxis* – atividade humana com inarredável carga crítica e reflexiva, que articula, a partir daí, ação, conhecimento e liberdade. Segundo Juarez Rocha Guimarães, em seu livro “Democracia e Marxismo”, é injusto afirmar que a obra de Marx, como um todo, assim como a ampla, complexa e multifacetada tradição do pensamento marxista, sejam pura e simplesmente deterministas – compõem um contraponto crucial de crítica ao determinismo o que ele chama de “concepções praxiológicas da história”, fundadas na idéia de *práxis* de Marx, que compreendem a história como definida pelas vontades organizadas dos atores coletivos, vontades historicamente enraizadas e condicionadas. No entanto, admite ele, por razões culturais, teóricas, políticas e históricas, vieram a predominar, na cultura do marxismo, as concepções deterministas, o que “gravou no seu centro – a sua concepção de história – uma contradição insolúvel: o de pretender ser uma teoria da emancipação humana a partir de um viés que justamente interdita ou deprime a potência criativa do agir coletivo e individual”. (Guimarães, Juarez Rocha. *Democracia e Marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã, 1998, pg. 43)

indivíduo autônomo que é chamado a decidir constantemente entre valores últimos. A fé em que a História é determinada através de processos objetivos leva o indivíduo (...) a adaptar-se ao desenrolar supostamente objetivo das coisas, em vez de se manter (...) fiel às suas convicções últimas e às suas posturas de valor”²¹⁴.

Assim, Weber é, fora de dúvida, uma “opção”, uma alteridade a Marx, pois há, nos pensamentos de ambos, em seus sentidos originais, uma discrepância axiológica e epistemológica irreduzível, não obstante eventuais congruências de diagnósticos ou de temáticas.

Poderíamos, então, nos arriscar a elencar algumas razões que explicariam, pelo menos em parte, a atração pelo conceito weberiano de patrimonialismo por parte do pensamento social-igualitário brasileiro. O primeiro é o apelo ético de condenação generalizada às elites e ao autoritarismo sócio-político que estas veiculam, presente especialmente na obra de Faoro. O segundo refere-se às dificuldades de subsunção da realidade brasileira ao esquema interpretativo mais classicamente marxista, dificuldades causadas por um “hibridismo” entre características tradicionais e modernas de ontem e hoje no Brasil. Tal “hibridismo” faria com que o Brasil dificilmente se encaixasse tipicamente algum esquema mais puramente marxista definidor do modo de produção. Foi ou é feudal? Escravista ao estilo clássico? Asiático? Capitalista? Dificilmente se encontram respostas minimamente incontestadas e satisfatórias a tais perguntas dentro do marxismo ortodoxo.

O terceiro fator é uma espécie de sequência lógica do segundo: o fato de que o conceito de patrimonialismo tem grande operacionalidade para se compreender uma sociedade em que o arranjo de poder arcaico ainda persiste. No Brasil, a esquerda vê-se contraposta, no plano das divergências de interesses políticos, não só à burguesia como ao tradicionalismo oligárquico – e muitas vezes a ambos, eventualmente unidos.

Para buscar modificar, no sentido igualitário e coletivista, uma realidade sócio-política marcada pela mescla entre componentes modernos e arcaicos, parte da esquerda brasileira instrumentalizou o conceito de patrimonialismo para postular um caminho virtuoso para nossa sociedade baseado na livre expressão dos interesses de classes e grupos sociais, através do fortalecimento da chamada sociedade civil. A

²¹⁴ Mommsen, Wolfgang. *Capitalismo e socialismo: o confronto com Karl Marx*. In Gertz, René E. (org.). *Max Weber & Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997., pg. 151.

importância e a legitimidade da persecução do interesse material-econômico, não só para as classes, grupos e indivíduos, mas para a própria sociedade como um todo, conjugada a uma certa “visão antropológica” do Homem como um ser ativo e aquisitivo, perpassa não só o pensamento liberal mas boa parte do pensamento de esquerda, a diferença residindo em que o primeiro prioriza o interesse individual, e o segundo o interesse de grupos e classes sociais - a abordagem economicista, no entanto, é a mesma. Aqui, mais uma vez, uma recepção equivocada de Weber, que não postulou uma centralidade analítica ou normativa ao interesse puramente econômico-material.

Essa abordagem economicista da sociedade – com a valorização do interesse material de coletividades que a acompanha – perde de vista que o coletivismo igualitarista não pode se basear só no interesse material, mas deve buscar o pensamento político (com suas conexões éticas e ideais) para se contrapor à aridez da visão cruamente materialista e liberal.

3.3: A PERSPECTIVA DOS PROVIMENTOS

O campo ideológico defensor do paradigma do mercado também se apropriou do conceito de patrimonialismo, mas sob um viés um tanto diferente: o grande vilão e vetor do patrimonialismo no Brasil não é bem a elite privatista mas o próprio Estado. Trata-se, portanto, de um pensamento predisposto a apresentar afinidades intelectuais a certas colocações e pressupostos de pensadores como Weber, Faoro e Schwartzman, referentes: a) à crítica ao providencialismo paternalista e caprichoso do Estado patrimonial brasileiro, que se apresenta como um promotor do bem-estar social, mas que seria, na verdade, vetor de autoritarismo, interessado, sempre, na menoridade cívica da população, e, b) à inexorabilidade, no mundo moderno, da “libertação” das esferas econômica e social de critérios político-estatais que só expressariam o particularismo e o reforço às oligarquias pré ou anti-capitalistas. A sociedade deveria ser estruturada sobre a maior liberdade econômica possível dos indivíduos, limitada apenas pela institucionalidade jurídico-formal supostamente neutra e técnica; sob essa chave, o principal problema brasileiro é que o Estado patrimonialista barra, através de

políticas de cooptação, a livre iniciativa e a necessária representação de interesses econômicos, mesmo dos grandes grupos econômicos – estão todos sujeitos aos caprichos patrimonialistas do Estado e de seus burocratas.

O principal nome aqui é Fernando Henrique Cardoso, “grande maestro político-intelectual de uma grande narrativa, de fundamentos liberais liberistas, sobre o impasse do Brasil”²¹⁵, como afirma Juarez Guimarães. Na narrativa de Cardoso, ocupa lugar central a crítica ao Estado patrimonial, entendido como nacionalista e estatizante, que teria se implantado contra as verdadeiras classes modernizantes do país, o complexo agrário-industrial paulista. Assim, a agenda da “reforma do Estado” foi um *leitmotiv* do governo de Cardoso. Uma ideia que ele amadureceu ao longo de sua trajetória como cientista social ao formular o conceito de “anéis burocráticos” para descrever o *modus operandi* do Estado brasileiro, particularmente a partir da década de 1930, passando pelo regime de 1946-64 e chegando ao regime militar. Os anéis burocráticos são alianças pontuais e de composição social heterogênea que se formam em torno de interesses políticos e econômicos, unindo tecnoburocratas e elementos das camadas dominantes com acesso privilegiado ao poder e à estrutura do Estado. O “ambiente” sociopolítico, o contexto que embasa o surgimento e desenvolvimento dessas alianças, é, mais que uma eventual “força” ou poder da burocracia ou do Estado, a fraqueza e desorganização da “sociedade civil” e a mescla peculiar entre modernização e tradicionalismo. Segundo Cardoso,

“Esta modalidade de ação política, em que se combinam modernização a partir da cúpula governamental e tradicionalismo, torna-se viável graças a uma das peculiaridades estruturais de países subdesenvolvidos. Nestes, o sistema político reflete uma estrutura social pouco diferenciada no interior de cada um dos grandes setores em que se divide a população (...) Com estas expressões (...) queremos ressaltar a inexistência ou fragilidade das ‘organizações intermediárias’ que dão às classes sua forma estrutural definida: partidos, sindicatos, associações voluntárias, etc (...) Neste quadro, caracterizado por uma ‘sociedade civil’ politicamente amorfa, o Estado, visto como governo, e a Burocracia (...) exercem funções catalisadoras de primeira ordem”²¹⁶.

Tal situação, continua Cardoso, seria aparentemente análoga àquela que deu margem aos temores de liberais europeus como Weber quanto ao fantasma do

²¹⁵ Guimarães, Juarez Rocha. *A esperança equilibrada: o governo Lula em tempos de transição*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, pg. 58.

²¹⁶ Cardoso, Fernando Henrique. *O modelo político brasileiro e outros ensaios*. São Paulo: DIFEL, 1972, pg 93.

controle da sociedade pelo Estado burocrático. Entretanto, o diferencial basilar daquela situação era que, nela, havia a sociedade civil, isto é, as classes sociais haviam sedimentado estruturas intermediárias de participação política suficientemente diferenciadas e interferentes ao nível do Estado, assim,

“naquela situação o Estado era imediatamente percebido como a expressão de uma classe ou de um estamento e sua ação não só correspondia mais imediatamente aos interesses dos grupos que o controlavam, como, por sua vez, ele era suportado pela organização das classes dominantes. O jogo político dava-se pela luta entre a organização de distintas classes ou de alianças de classe. Neste contexto a burocracia ao mesmo tempo representava o risco do formalismo sem *virtu* e assegurava a possibilidade formal da democracia”²¹⁷.

No Brasil, ao contrário,

“não existindo eficazmente, como vimos, partidos de classes, sindicatos e associações de grupos e classes, os interesses organizavam-se em círculos múltiplos, em anéis, que cortavam perpendicularmente e de forma multifacética a pirâmide social, ligando em vários subsistemas de interesse e cumplicidade segmentos do governo, da burocracia, das empresas, dos sindicatos, etc.”²¹⁸

Isso explica, garante Cardoso, o aparente isolamento da burocracia estatal brasileira no período – era um isolamento, na verdade, em relação à sociedade civil, e não a indivíduos, membros quase sempre das classes dominantes, que tinham logrado fazer parte de um “anel burocrático”. A ação estatal e as políticas públicas, assim, embora tivessem traços de desenvolvimentismo planejador e se justificassem em nome da necessidade de fortalecimento da Nação, hauriam sua força do próprio Estado, e não estavam fundadas na “representação de interesses” da sociedade civil organizada, mas justamente na apatia destas “e especialmente dos políticos profissionais”, assevera ele. Esses anéis, essas alianças *ad hoc* e informais – porém poderosas - entre interesses políticos e econômicos sofisticam-se com o paulatino desenvolvimento, dentro da máquina político-administrativa, de “ilhas” de racionalidade e eficiência que justificam de maneira “técnica”, e não política, as ações estatais. Entretanto, como tais “ilhas” organizam-se e localizam-se dentro de uma estrutura sócio-política mais ampla tradicionalista e clientelista, acabam, em essência, por servir ao privatismo e não ao interesse público, e mesmo a efetividade das políticas públicas acaba comprometida: “é

²¹⁷ Cardoso, 1972: 94.

²¹⁸ Cardoso, 1972: 100.

óbvio que os planos propostos por essa via tem escassa possibilidade de transformar-se em processos de planejamento efetivo”²¹⁹.

O sistema de articulação entre Estado e sociedade que se consubstancia nos “anéis burocráticos”, Cardoso o vê organizado desde o primeiro governo Vargas, atravessando todo o período que ele classifica como “Estado populista”, que vai até 1964. Depois, com a quebra do populismo e da procura, por parte do Estado e dos líderes políticos, de um tipo de sustentação e legitimação cooptadora de suas ações, o regime militar aprofunda elementos de tal sistema, como 1) a distância do Estado em relação à sociedade civil; 2) a hipertrofia do Executivo em detrimento do Legislativo e do Judiciário; 3) a dependência do capital externo e da centralização em torno dos tecnoburocratas. Ou seja, o sistema intensifica seu caráter institucional autoritário, estatista e desmobilizador da sociedade civil.

Cardoso construiu esse esquema interpretativo com a contribuição da teoria de Faoro, especialmente a respeito dos “donos do poder”, instalados, como um “estamento burocrático”, no comando do Estado, manobrando-o a seu favor e em desfavor do restante da sociedade. Também Schwartzman o influenciou, com a teoria de que o Estado brasileiro, em certa medida modernizador e racional, mas ao mesmo tempo patrimonial e insulado da sociedade, traz em si uma dinâmica sociopolítica que privilegia não a “representação de interesses” da sociedade civil, mas a cooptação e o autoritarismo. Há, ainda, o aporte de Florestan Fernandes, na referência a uma “burguesia de Estado” no Brasil, ou seja, uma burguesia que não se consolida propriamente através do poder e da eficiência econômica mas de suas relações privilegiadas – legais e mesmo extra-legais – com o poder público. A influência de Weber e Mannheim, autores que, junto a Marx, fazem parte da formação básica de Cardoso, também pode ser destacada, especialmente quando este trata de questões como o insulamento burocrático e suas justificações supostamente “técnicas” ao banimento das vias políticas de discussão e implementação de ações estatais²²⁰.

A trajetória intelectual de Cardoso é um exemplo flagrante de como se pode partir de uma postura ética e substantiva que privilegia as prerrogativas dos cidadãos e cair-se na postura técnica e formal que enfoca os provimentos e os padrões

²¹⁹ Cardoso, 1972: 94.

²²⁰ No entanto, Cardoso faz reparos ao que considera um excessivo pessimismo dos dois autores alemães em relação à burocracia e a um suposto domínio incontestado da racionalidade formal-burocrática na modernidade ocidental.

de organização e expansão do Estado e do mercado (dos parâmetros básicos da civilização ocidental, estabelecidos nos países centrais) como pré-condição teórica – e, na prática, como barreiras, mesmo que supostamente temporárias – à conquista da cidadania plena por toda a população brasileira.

O mestre de Cardoso na USP foi Florestan Fernandes - tendo sofrido, também, influências de Roger Bastide e Antônio Cândido –, e ele tinha conhecimento amplo das categorias analíticas marxistas, assim como da teoria da dependência de Fernandes. Tal teoria sinalizava, entre outras coisas, um veio de crítica às correntes político-ideológicas do nacional-desenvolvimentismo da década de 1950 e 1960, que sustentavam ser possível um projeto nacional e popular de capitalismo inclusivo. Como já vimos, para Fernandes, o termo “capitalismo nacional” era problemático – o capitalismo seria intrinsecamente internacional, gerando uma periferia cujas burguesias dependentes seriam forçadas a exacerbar a mais-valia e da exploração capitalista, tendendo, portanto, a formas políticas autocráticas. A alternativa para esse capitalismo dependente e autoritário não podia ser outra que o socialismo.

Em sua obra *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*, Cardoso e o chileno Enzo Faletto expressam, a partir de categorias analíticas fundamentalmente marxistas, uma versão diferente da teoria de seu antigo mestre, uma visão da dependência que sustentava, ao contrário de Fernandes, que poderia, sim, haver desenvolvimento capitalista *dentro* da situação de dependência. Ele irá, portanto, afirmar que a novidade de sua hipótese,

“não está no reconhecimento da existência de uma dominação externa – processo óbvio – mas na caracterização da forma que ela assume e dos efeitos distintos, com referência às situações passadas, desse tipo de relação de dependência sobre as classes e o Estado. Salientamos que a situação atual de desenvolvimento dependente não só supera a oposição tradicional entre os termos *desenvolvimento* e *dependência*, permitindo incrementar o desenvolvimento e manter, redefinindo-os, os laços de dependência”²²¹.

Ou seja, ao contrário do que diziam algumas teorias nacionalistas da época, era bastante difícil sair da situação periférica de dependência capitalista, uma situação estrutural em um sistema inerentemente internacional como o capitalismo.

²²¹ Cardoso, Fernando Henrique; Faletto, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, pg. 141.

Como lembra Pedro Ottoni²²², o pensamento brasileiro, até a década de 1960, voltava-se, sob o pano de fundo de um período de transição da sociedade brasileira, de modernização e urbanização aceleradas, para questões como a soberania e a identidade nacional e o desenvolvimento do país. O nacional-desenvolvimentismo nasceu aí, e as teorias da dependência no Brasil surgiram como um polo crítico às teorias do nacional-desenvolvimentismo. Entretanto, como lembra Ottoni, elas não são propriamente uma novidade teórica, mas situam-se numa ampla tradição marxista de estudos sobre o imperialismo e o desenvolvimento capitalista em países periféricos²²³.

Assim, o pensamento de Fernando Henrique Cardoso formou-se na crítica ao nacional-desenvolvimentismo. Para Cardoso, contudo, ao contrário do que diziam Florestan Fernandes, Ruy Mauro Marini e outros, era possível, sim, em alguns países – e o Brasil era um deles - conciliar desenvolvimento e dependência, e a alternativa socialista não era a única opção à estagnação periférica e à super-exploração capitalista. Nos termos da época, Cardoso e Faletto propuseram uma superação da visão dicotômica que contrapunha desenvolvimento e soberania, de um lado, a dependência e subdesenvolvimento, de outro. Na verdade, o conceito de “dependência” visava, para eles, superar, através de uma visão mais complexa da relação entre processo econômico e contexto histórico-estrutural, os conceitos de subdesenvolvimento e periferia.

Para chegar a essa conclusão, os autores partiram de uma análise não da América Latina como um todo, mas da situação específica de cada nação do continente, em que a relação de dependência é percebida não mais como uma relação entre países exportadores de matérias-primas e/ou produtos agrícolas e países industrializados, mas entre países com graus e complexidades diferentes de industrialização. Devido a esse novo tipo de relacionamento, a esse novo padrão de dependência, nos países de industrialização recente da América Latina, como é o caso do Brasil, a dependência não deveria mais ser analisada como variável externa, mas sim a partir da configuração das relações e jogos de força entre as diferentes classes sociais no interior dos países, ou seja, o “externo” é cada vez mais “interno”, o centro do sistema vai se interiorizando

²²² Ottoni, Pedro Henrique S. *A nação e seu labirinto: a “dependência” e o desencontro entre a democracia e a nação*. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

²²³ Tradição que tem como predecessores as obras de Hobson, Hilferding, Rosa Luxemburgo, Lênin, Mariatégui, Haya de La Torre, Kalecki, Baran, Sweezy, Prado Jr. e Bagú. E que em sua versão brasileira compreende os estudos de Florestan Fernandes, Francisco de Oliveira, Fernando Henrique Cardoso, Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, entre outros. (Ottoni, 2011: 10)

nos países dependentes, o que vai fazendo com que a natureza da dominação perca paulatinamente sua característica anterior de super-exploração capitalista tipicamente imperialista. Em termos marxistas de linguagem e abordagem, a exploração capitalista torna-se, nos países dependentes industrializados, uma exploração de mais-valia relativa, calcada no aumento de produtividade e na intensificação das forças produtivas, ou seja, na dinamização econômica e em alianças sócio-políticas internas.

“A especificidade da situação atual de dependência está em que os ‘interesses externos’ radicam cada vez mais no setor de produção para o mercado interno (sem anular, por certo, as formas anteriores de dominação) e, conseqüentemente, se alicerçam em alianças políticas que encontram apoio nas populações urbanas. Por outro lado, a formação de uma economia industrial na periferia do sistema capitalista internacional minimiza os efeitos da exploração tipicamente colonialista e busca solidariedades não só nas classes dominantes, mas no conjunto dos grupos sociais ligados à produção capitalista moderna: assalariados, técnicos, empresários, burocratas, etc.”²²⁴.

A teoria da dependência de Cardoso e Faletto era, em certo ponto, uma tentativa de explicar o golpe de 1964, a adesão maciça do empresariado a ele, e o surto de crescimento econômico que, contrariando os economistas de oposição, a ditadura militar trouxe. É nesse contexto, então, que Cardoso busca se colocar na posição dos empresários brasileiros e “compreender” – embora não chancelar ou apoiar – a opção destes pelo golpe. Eles teriam concluído que não seria possível continuar a dinâmica de acumulação capitalista com as pressões distributivistas cada vez mais acirradas do arranjo político anterior. Cardoso, então, posiciona-se contra as análises “estagnacionistas” da esquerda que previam a barbárie como alternativa ao socialismo ou as teorias do desenvolvimentismo que propugnavam um “capitalismo autônomo” no Brasil.

“Tanto os autores ‘estagnacionistas’ ou ‘subconsumistas’, que crêem que o mercado interno é insuficiente para dar lugar à expansão capitalista dependente, como os favoráveis à possibilidade de desenvolvimento capitalista em certos países da periferia, geraram, até agora, uma análise política relativamente pobre. Ou enfatizaram a ‘possibilidade estrutural’ da Revolução e passaram a discutir a superação da dependência em função de um horizonte teórico no qual o Socialismo aparece como o resultado das crises crescentes e peculiares de um capitalismo estagnante, ou previram uma ‘nova barbárie’, demonstrando pendores à repetição de clichês que pouco explicam. Os que não têm tal visão, entre idílica e catastrofista, (e eu me incluo entre eles), são reticentes quanto às

²²⁴ Cardoso & Faletto, 1975: 141-142.

alternativas políticas. De qualquer maneira, enquanto os primeiros (os catastrofistas) fazem uma análise política ‘mecânico-formal’, os segundos ou revelam uma boa vontade quanto a um ‘capitalismo autônomo’ que não se vê bem como se realizará ou esboçam expectativas quanto a um socialismo cuja *persona* histórica não se vê desenhada nem nas análises nem, talvez, na realidade”²²⁵.

O oponente/interlocutor de Cardoso em seu processo de articulação conceitual da teoria da dependência era, portanto, parte da esquerda, que ele via radicalizada, autoritária e despercebida da dura situação concreta, e também o nacionalismo – e o populismo, contraparte do nacionalismo pré-1964 –, que perderia sua razão de ser com a nova situação estrutural após o golpe de 1964, a partir da qual:

“os grandes temas da política do período correspondente à tentativa de formação e fortalecimento do mercado interno e da economia nacional – o populismo e o nacionalismo – foram perdendo substância e redefinindo-se em função do novo caráter da dependência”²²⁶.

Cardoso apresenta sua teoria que via a possibilidade de “dependência e desenvolvimento” dessa forma:

“existem os que crêem que o ‘capitalismo dependente’ baseia-se na superexploração do trabalho, é incapaz de ampliar o mercado interno, gera incessantemente desemprego e marginalidade e apresenta tendências à estagnação e a uma espécie de constante reprodução do subdesenvolvimento (...) existem os que pensam que, pelo menos em alguns países da periferia, a penetração do capital industrial-financeiro acelera a produção da mais-valia relativa, intensifica as forças produtivas e, se gera desemprego nas fases de contração econômica, absorve mão-de-obra nos ciclos expansivos, produzindo, neste aspecto, um efeito similar ao do capitalismo nas economias avançadas, onde coexistem desemprego e absorção, riqueza e miséria. Pessoalmente, sustento que a segunda explicação é mais consistente”²²⁷.

Destarte, como afirma José Carlos Reis em “As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC”, Cardoso

“fez da dependência, que era o mal do Brasil, a base de seu desenvolvimento capitalista (...) ele substituiu a tese da estagnação pela tese do desenvolvimento dependente-associado, o desenvolvimento capitalista possível nos países atrasados da América Latina. Considera possível a acumulação industrial, apesar da manutenção dos laços de

²²⁵ Cardoso, Fernando Henrique. “As idéias e seu lugar: ensaios sobre as Teorias do Desenvolvimento” in “Cadernos CEBRAP, no. 33, 1980, pg. 106.

²²⁶ Cardoso, 1975: 142.

²²⁷ Cardoso, 1980: 105.

dependência em relação ao capital estrangeiro e da exclusão de uma numerosa população de diversos setores sociais (...) a industrialização já ocorria em diversos países dependentes – ela não está vinculada necessariamente à emancipação e à autonomia nacional. Os investimentos estrangeiros não são o obstáculo ao desenvolvimento; pelo contrário, são a sua alavanca – são eles que dinamizam os países dependentes (...) Assim, a industrialização da América Latina seria possível, mesmo se baseada em um mercado interno restrito e na exclusão de certos setores sociais. Apesar disso, a acumulação capitalista e a transformação de sua estrutura produtiva são viáveis nos países dependentes”²²⁸.

Numa entrevista com o sociólogo José de Souza Martins, aluno e colaborador de Florestan Fernandes e companheiro de Cardoso na USP dos anos 1960, Alfredo Bosi perguntou se teria havido, por parte de Cardoso, com a teoria da globalização na década de 1990, uma aceitação acomodada da situação de dependência que fora por ele criticada na década de 1960. Bosi perguntou se teria havido: “uma direitização conformista e oportunista no modo de apreciar o fenômeno da dependência”. Martins respondeu que não tinha essa opinião:

“com a passagem da teoria da dependência para a teoria da globalização não houve uma ida para a direita, porque aquela não era, necessariamente, uma perspectiva de esquerda, e nem a atual perspectiva é, necessariamente, uma perspectiva de direita. O que há é a tentativa de *ajustar o desenvolvimento do país a possibilidades reguladas fora dele*, no plano internacional, pelos grandes conglomerados econômicos, pelos governos estrangeiros dos países ricos. Tenho muita resistência à ideia de colocar os rótulos direita/esquerda na questão. Naquela época, a crítica à situação de dependência era uma crítica de esquerda, mas, ao mesmo tempo, era uma proposta de *adesão estratégica*. Um país como o Brasil teria condições de fazer exigências, de cobrar tratamentos preferenciais, agindo simultaneamente no plano da economia e da política internacionais”²²⁹.

Em outro trecho, porém, Martins afirma que

“A modernização da sociedade e do Estado brasileiros, considerados no projeto (...) do grupo de Florestan, é uma necessidade de ‘esquerda’, no sentido de que é uma necessidade histórica que quebra o poder das oligarquias e da dominação patrimonial em favor da sociedade, da emancipação do povo dos vínculos clientelistas e populistas, em favor da participação democrática de todos”²³⁰.

²²⁸ Reis, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999, pg. 244-245.

²²⁹Martins, José de Souza. “Sociologia e militância – Entrevista a Alfredo Bosi” in “Estudos Avançados”, vol. 11, no. 31, São Paulo set-dez/1997, pg. 152. Grifos nossos.

²³⁰Martins, 1997: 150.

Martins talvez tenha razão, a teoria da dependência (a de Cardoso, ressalte-se) não era, necessariamente, de esquerda²³¹. Isso significa que a pergunta de Bosi seria respondida de forma negativa? Que não haveria, propriamente, uma “direitização”, mas uma linha de continuidade entre a teoria da dependência e a defesa teórica e o apoio prático que Cardoso, como político e presidente da República, deu à globalização, encarando-a como realidade nem sempre agradável porém inevitável, frente à qual um país como o Brasil podia – e devia – se adaptar e extrair suas vantagens? Essa é a opinião de muitos²³².

Há, entretanto, que se fazer uma consideração quando se busca traçar uma linha de continuidade praticamente sem rupturas entre a teoria da dependência e o apoio prático à globalização de Cardoso. É o fato de que a teoria da dependência tinha, sem dúvida, elementos deterministas e economicistas, mas também tinha elementos e passagens que aludiam à importância dos contextos e da vontade propriamente políticos e à consideração da história como um sistema aberto a tais questões, ou seja, elementos que contrabalançavam as tendências deterministas/economicistas.

Em nossa opinião, haveria, na trajetória político-intelectual de Cardoso, tanto ruptura quanto continuidade. Por um lado, houve, sim, uma ruptura, uma inflexão, uma “escolha” político-ideológica de Cardoso dentre várias alternativas, e tal escolha não estava *absoluta e completamente definida e delineada* de antemão na época, no

²³¹Mas o desejo de modernização anti-patrimonialista do grupo uspiano de Fernandes o era, garante Martins. Na verdade, a questão crucial *não* era o anelo de modernização em si, mas *como, em que sentido*, levar a cabo tal modernização. Para Cardoso o itinerário imediato era claro, explícito nos grifos que fizemos na citação acima: *adesão estratégica para ajustar o desenvolvimento a possibilidades reguladas fora dele*. A questão da desigualdade social, como veremos, ficava para depois. Quanto à teoria da globalização, com toda certeza, ela não é, necessariamente, de direita. Mas a forma como, nos últimos anos, a dita globalização foi apresentada e/ou defendida, como um quadro inevitável de predomínio dos capitais financeiros especulativos e de superação de “antigos” papéis do Estado como regulador econômico e protetor social, essa forma certamente é de direita. Na verdade, a internacionalização da economia capitalista é um processo há muito estabelecido, conhecido e estudado, assim como o contato e as trocas permanentes entre diferentes sociedades e culturas. O que a teoria da “globalização” da década de 1990 – que teve em Cardoso, à época no papel de Presidente da República, um de seus arautos – fez foi conferir a tal processo, além da falaciosa inevitabilidade descrita acima, uma dimensão puramente econômico-financeira.

²³²Vide, para se ter um exemplo, o artigo de Paulo Nogueira Batista Jr., em que o economista afirma que “há mais continuidade do que ruptura na carreira de Fernando Henrique Cardoso. Ao contrário do que geralmente se crê, são muito significativos os pontos de contato entre Fernando Henrique sociólogo e Fernando Henrique político (.....) já naquela altura (nota: à época da teoria da dependência) a atitude básica de Fernando Henrique Cardoso era marcada pelo conformismo, disfarçado pelo recurso frequente à terminologia e às categorias marxistas, ainda bastante em voga naqueles tempos”(Batista Jr., Paulo Nogueira. “Dependência: da teoria à prática” in “Estudos Avançados”, vol. 13, no. 37, São Paulo, set-dez/1999, pg. 216).

contexto e nos propósitos com que escreveu a teoria dependência. Tal inflexão foi, basicamente, liberal-conservadora e burguesa. Segundo Reis, o “mirante” de Cardoso sobre o Brasil é o da burguesia paulista:

“F. H. Cardoso é um pensador burguês e paulista. Ele se tornou um formulador do projeto burguês para o Brasil quando percebeu que a burguesia tinha dificuldades em dar forma à sua própria consciência (....) Ele oferece à burguesia uma representação de si mesma que não é autoritária, mas democrática, pluralista, de uma classe social que acumula capital extraindo mais-valia relativa”²³³.

Mais adiante, porém, Reis afirma que Cardoso “não é autoritário nem favorável à exclusão social – por isso, ele pode ser também considerado um intelectual de esquerda”²³⁴. Discordamos. O anti-autoritarismo não é característica exclusiva da esquerda ou da direita. Como lembra Bobbio, ambas costumam valorizar, só que por vias diferentes e com diferentes consequências, a liberdade. O que permite, segundo Bobbio²³⁵, não uma classificação fechada e imutável, mas um *referencial* em termos de direita e esquerda é a aferição do valor que um intelectual ou político confere à questão do igualitarismo e do coletivismo – quanto mais os valoriza, na teoria ou na prática, mais se referencia no campo da esquerda.

Para Juarez Guimarães, a narrativa político-intelectual de Cardoso “não é um discurso contra a democracia, mas uma redução da democracia a seus princípios liberais”. Essa síntese entre liberalismo e conservadorismo, levada a cabo na periferia do capitalismo, produz auto-ilusão: “é funcional para os Estados Unidos, que estão no centro do poder geopolítico, financeiro e que controlam a emissão da moeda mais universal. Mas é regressivo para quem o segue”. Além disso, continua Guimarães, a narrativa é tautológica, as conclusões estão pressupostas nas premissas, as quais, após

²³³ Reis, 1999: 254-255. E ressalte-se que esse “mirante” burguês e paulista foi escolhido por um intelectual que, anos antes, em uma de suas primeiras obras, *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*, havia feito um juízo seco sobre o pragmatismo sem grandezas do “projeto burguês” no Brasil. Como aponta Reis, Cardoso percebeu que “o que a burguesia brasileira deseja não é uma revolução democrático-burguesa, ela não tem um projeto político emancipacionista e nacionalista. Pelo contrário, ela aspira é à participação na prosperidade ocidental. E quanto às oligarquias, ao velho Brasil, ela não se opõe – ela se adapta, optando por um pragmatismo sem grandezas. Quanto às classes trabalhadoras, ela não quer o seu apoio se este custar a renúncia à sua associação à ‘prosperidade ocidental’”. (Reis, 1999: 249). Na verdade, e como também nota Reis, essa análise não difere, essencialmente, daquela de Florestan Fernandes – a diferença é que o político Cardoso optou por esse pragmatismo rasteiro da burguesia que ele mesmo havia detectado.

²³⁴ Reis, 1999: 265.

²³⁵ Bobbio, Norberto. *Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: UNESP, 2001.

impugnarem liminar e inapelavelmente o sentido nacional e o papel ativo-chave do Estado, só podem concluir que o desenvolvimento dependa inteiramente dos mercados; e, finalmente, outro grande limite dessa narrativa é, assevera Guimarães, seu elitismo congênito, antitético à democracia: “os liberais liberistas da periferia sonham sempre com uma reforma institucional que esterilize o potencial expressivo e representativo do voto”²³⁶

Mas pode-se dizer que houve, também, traços importantes de continuidade entre a teoria da dependência e a defesa teórica e prática da globalização de Cardoso. E tal linha de continuidade tem a ver com uma perspectiva ligada ao que Dahrendorf definiu, em sua obra, como a questão dos provimentos, do padrão de organização e expansão da vida moderna. Uma perspectiva que nasce daquela visão antropológica que mencionamos acima, do Homem como ser ativo e aquisitivo, que, no caso concreto brasileiro não encontraria espaço devido à hipertrofia do Estado patrimonial e à atrofia da sociedade civil, organizada em torno da matriz dos interesses. Para se perceber isso é fundamental que se note o foco da interpretação de Cardoso em sua teoria da dependência, ou, como ele preferia dizer, do “desenvolvimento dependente-associado”: a industrialização e a intensificação das forças produtivas; o desenvolvimento econômico, político e social do país; a modernização que introjeta o centro na periferia e traz um nível superior e necessário de acumulação de capitais e um padrão de exploração capitalista menos agressiva, através da mais-valia relativa e do aumento de produtividade; a superação de um nacionalismo “ingênuo” em nome da integração nos padrões internacionais da vida moderna. Em suma, a agenda dos *provimentos*, do que Dahrendorf chamou de “a cidade dos burgueses”, os parâmetros e metas do paradigma da expansão imprescindível dos fundamentos da vida moderna, Estado racional e mercado plenamente capitalista, como bases de qualquer outra política.

Em sua produção intelectual, Cardoso não faz juízo positivo a respeito do autoritarismo ou da exclusão e desigualdade social presentes na vida brasileira. Mas a resolução de tais problemas estava, sempre, hipotecada à tarefa inarredável de se modernizar o país, aprofundando os padrões da civilização ocidental. O paradigma da distribuição, da cidade dos cidadãos, não era o foco, o centro das atenções teóricas de Cardoso. Assim, sua implantação estava, não de modo explícito, mas por via de consequência, subordinada à meta da expansão e da organização do Estado e do

²³⁶Guimarães, 2004: 60-61.

mercado, ao paradigma da cidade dos burgueses que superaria o antigo Estado patrimonial e seus anéis burocráticos. O grande tema da obra sociológica de Cardoso é o das possibilidades de modernização do país. Pode-se questionar: mas nisso não está embutido o problema da distribuição de renda e de poder, fulcro da noção de prerrogativas, da cidade dos cidadãos? Sim, mas a questão é o *modo* como se implanta (ou se posterga) essa agenda: se ela caminha *pari passu* com aquela dos provimentos, da organização e expansão das formas de vida ocidentais, ou se é adiada em vista das necessidades supostamente prementes desta última, ficando condicionada ao sucesso da implantação dos provimentos. Cardoso, em sua teoria, e especialmente, mais tarde, em sua prática política, sempre colocou a distribuição de renda e poder como um *segundo* e incerto momento do projeto anti-patrimonialista de modernização brasileira.

Assim, desde a teoria da dependência Cardoso via reduzida a margem de manobra no sistema capitalista internacional de nações como o Brasil, mas havia possibilidade de adaptação dependente-associada com vistas à modernização (a “despatrimonialização”, nos anos 1990) do país. Tal movimento estratégico traria, porém, num primeiro momento, ajustes um tanto dolorosos para certos setores da sociedade. Ele julgava essa sua interpretação como realista e responsável, enquanto os críticos a acusavam de chã e acomodada, e até mesmo oportunista.

Realmente o Brasil é uma nação periférica na qual a burguesia tem uma reduzida margem de manobra num cenário internacionalizado como o da economia capitalista e realmente o centro capitalista promove o desenvolvimento econômico de países periféricos como o nosso. A interpretação de Florestan Fernandes afirmava tudo isso, e também era ciente de que seria absurdo, como já dissemos aqui, pura e simplesmente descartar o desenvolvimento econômico ou mesmo considerá-lo secundário. A questão primordial é: esse padrão de desenvolvimento permitirá a distribuição de renda e de poder? Quando, como? Essa questão era clara e crucial no pensamento de Fernandes, e indefinida e secundária no de Cardoso – e isso faz toda a diferença entre eles.

Malgrado tal diferença, Fernandes e Cardoso partilham uma perspectiva comum a respeito da questão da inclusão social num sistema capitalista no Brasil. Perspectiva evitada de uma abordagem determinista da história recente brasileira que os fazia perceber o malogro das tendências e veleidades socialmente inclusivas anteriores

a 1964 como uma “inevitabilidade estrutural” do capitalismo brasileiro²³⁷. Ora, o desfecho histórico de 1964 tem, é claro, explicações causais-estruturais bem definidas, mas não era algo inevitavelmente inscrito no desenrolar da história brasileira. Toda história tem seus encadeamentos estruturais mas também suas contingências. Por que não seria possível proceder à acumulação capitalista e encetar uma dinâmica distributiva mesmo em um contexto internacional de pouca força relativa da nação? A resposta seria: porque tal experiência fracassara num determinado desenrolar histórico, em que havia sido perseguida por determinados meios. Mas isso significa que estaria, sempre, fadada a fracassar em outros contextos? Explicar, de maneira completa e fechada, os acontecimentos passados em forma de “leis” do devir histórico que condicionariam também o presente e o futuro é uma posição tipicamente determinista. A disjunção *ou* acumulação capitalista *ou* distribuição é uma interpretação da realidade, que, como tal, tem elementos factuais, mas também elementos valorativos e de interesse embutidos. Trata-la como inevitabilidade histórica, como constrangimento estrutural inescapável, é cair no determinismo.

Além do economicismo há outro problema com as teorias da dependência, seja em sua versão “socialista” de Florestan Fernandes, Ruy Mauro Marini e outros, seja na versão fatalista e acomodada de Fernando Henrique Cardoso. Por terem se construído na oposição ferrenha ao nacional-desenvolvimentismo, na acentuação do internacionalismo do sistema capitalista, desprezaram a questão nacional, não realizaram a convergência imprescindível entre a democratização político-econômica e a soberania nacional. Como afirma Ottoni:

“Soberania, democracia e desenvolvimento - tratados com excludentes, implícita ou explicitamente, nas “Teorias da Dependência”- são, a nosso ver, compatíveis e complementares. A democracia faz parte da questão nacional; nenhuma sociedade pode ser realmente democrática sem estar plenamente soberana. De outra forma, como determinado regime criará

²³⁷Essa perspectiva determinista e economicista do pensamento de Cardoso e de outros setores da esquerda é apontada, também, por Nogueira Jr. no artigo acima citado: “por estranho que possa parecer, há uma afinidade natural entre o pensamento de muitos setores da esquerda e a ideologia da ‘globalização’ (...) desde as suas origens no século XIX, havia no pensamento marxista – ou pelo menos em certas vertentes do marxismo – elementos que estão bem representados na ideologia da ‘globalização’. Primeiro, o economicismo, ou seja, a ideia de que a história da humanidade é comandada, no essencial, por forças econômicas, em especial pela evolução das ‘relações de produção’ e pelo progresso tecnológico. Segundo, o determinismo ou o fatalismo, vale dizer, a propensão a identificar inexorabilidades e irreversibilidades no curso da história. Terceiro, o internacionalismo, em especial a ideia de que a evolução do capitalismo tende a romper as fronteiras nacionais e a provocar a obsolescência do Estado nacional. Evidentemente, é nas versões mais reducionistas do marxismo que aparecem com clareza esses três elementos. O próprio Marx e os seus principais seguidores abordaram essas questões com mais sutileza, ainda que nem sempre de forma satisfatória”. (Batista Jr., 1999: 219).

centros de decisões amplos e efetivos, apoiados na preferência de seus cidadãos, se ao mesmo tempo, se encontra constrangido por alguma força exterior?”²³⁸

A partir da experiência de 1964, os teóricos brasileiros da dependência desprezaram a questão da soberania nacional e supuseram uma inevitabilidade histórica: não era estruturalmente possível, aqui, que a burguesia tivesse um papel mais agressivo e/ou revolucionário que tivera alhures, não era possível acumulação capitalista e distribuição, daí nossa alternativa: capitalismo autoritário ou socialismo. Cardoso, vai se movimentar nessa seara de pensamento, e, ao imaginar alternativas à condição dependente-associada terá como horizonte a proposta de Fernandes e de muitos de seus companheiros acadêmicos, o socialismo. Pensar uma alternativa ao desenvolvimento dependente-associado era pensar nas possibilidades do socialismo. Destarte, Cardoso afirmava, no início dos anos 1970, que, para dar passos à frente em relação à sua teoria

“o que é necessário é ir mais longe na análise das situações de dependência no sentido de ver, em situações concretas, como se movem as forças sociais que podem *negar*, isto é, superar a condição atual de dependência. (...) É nesta direção, creio, que se encontra a crítica mais legítima ao esforço feito e para ela deve caminhar quem estiver interessado, não em fazer uma ‘teoria socialista’ da revolução, mas em elaborar uma teoria que permita orientar a prática, se for o caso, de uma revolução socialista, ou que permita mostrar as situações nas quais tal tipo de revolução se transforma mais num anseio enraizado em ideologias do que num caminho socialmente viável”²³⁹.

Cardoso estudou essa opção e avaliou que o socialismo, no Brasil, era mais anseio de alguns que viabilidade prática. Daí ter vislumbrado para nosso país, como Martins coloca, um projeto de “reinserção lateral na economia capitalista e, sobretudo, um projeto de exploração de nossas vantagens comparativas num mundo globalizado na condição que nos restava, a de economia dependente” ou, nas palavras de Reis, ter concluído que

“o Brasil não tende nem ao fascismo, nem ao subdesenvolvimento crônico, nem à estagnação; o capitalismo nacional é um equívoco de análise, e o socialismo não é vislumbrável ou exequível. Resta a opção do capitalismo-dependente com um máximo de democracia política e

²³⁸ Ottoni, 2011: 151.

²³⁹ Cardoso, Fernando Henrique. “Teoria da Dependência ou Análises concretas de situações de Dependência?” in “Estudos CEBRAP”, no. 01, São Paulo, 1971, pg. 44-45.

social a ser conquistada por um hábil-ágil aliança de sujeitos sociais heterogêneos”²⁴⁰.

Como se daria tal aliança heterogênea e como ela viria a maximizar a democracia política e, especialmente, social, é algo que sempre permaneceu obscuro na teoria de Cardoso.

O que se percebe da trajetória político-intelectual de Cardoso é que, a partir de posturas críticas razoavelmente pertinentes do intelectual, a reação do político que foi optando cada vez mais pelo *establishment* passa a “errar na dose” em alguns aspectos. Assim, a partir da crítica ao autoritarismo voluntarista e inconseqüente de certas correntes de esquerda nas décadas de 1960-70, que se aferravam a um discurso radical, emotivo e sem sentido que previa/pedia socialismo ou caos, Cardoso vai demandar que se analisem, de forma concreta e desapassionada, as condições estruturais das nações periféricas da América Latina. Mas dessa pertinente demanda, reiterada em seus textos da época, por uma análise realista da situação concreta, ele passa a um determinismo chão e conformado que justifica, sempre, em nome da “responsabilidade” e da recusa a posições “utópicas”, o que *deve ser* em nome do que *já é*, e que comete, ainda, a injustiça de generalizar, para toda a esquerda, a alienação e os excessos de intolerância de certas correntes. Da mesma forma, a crítica ao nacionalismo populista da época pré-1964. Justificada e razoável até certo ponto, em vista de certos excessos chauvinistas e paternalistas do mesmo, essa postura de Cardoso desemboca, contudo, na desconsideração dos elementos positivos – em termos de inclusão social e de integração nacional – de tal regime, e, principalmente, em um internacionalismo ao fim das contas deletério, pois encetou a almejada “integração internacional” tendo como carro-chefe uma inserção econômico-financeira de conseqüências sociais negativas e graves desequilíbrios internos.

Finalmente, de sua crítica aos anéis burocráticos que se formam entre a “burguesia de Estado” e às burocracias encasteladas no Estado patrimonial brasileiro, Cardoso baseou seu programa político de “reforma do Estado”. Era um diagnóstico partilhado por diferentes tendências político-ideológica que o Estado brasileiro, nos anos 1990, necessitava, desde a década anterior, de um reforma, uma inflexão anti-patrimonial e democrática, e que nosso capitalismo já estava maduro para dispensar, em

²⁴⁰ Reis, 1999: 247.

determinadas áreas, o protecionismo estatal necessário anteriormente, tornando-se mais dinâmico e competitivo. Se Cardoso realizou, em seu governo, tal reforma anti-patrimonial do Estado e da economia, há discussões e objeções a respeito. O objetivo manifesto e crucial de seu governo foi superar o caráter inchado e patrimonial do Estado que o que ele chamou de “Era Vargas” havia legado ao país. Daí o programa de “redução do Estado”, com as privatizações e a diminuição de sua “interferência estatal nefasta” na vida econômica e social – tudo em prol da liberação dos interesses individuais e econômicos e da intensificação da integração do capitalismo brasileiro aos centros internacionais. Afinal de contas, era da sociedade civil, livremente organizada em torno dos interesses individuais, e da economia privatizada e internacionalizada que deveriam vir os impulsos da modernização e não do velho Estado carcomido pelo patrimonialismo.

É um erro, contudo, supor que, ao propor a reforma e redução anti-patrimonial do Estado, Cardoso tenha reduzido o poder governamental e a esfera de ação estatal. O que houve, em seu governo, foi uma diminuição do papel de *proteção social e de regulação socioeconômica do Estado*. Diminuição, entretanto, conduzida centralmente, a partir da cúpula do Executivo, com o auxílio de funcionários/assessores privilegiados, e sob o império de uma racionalidade jurídica casuística e de práticas e alianças políticas pouco transparentes, que incluíam inclusive parte dos quadros do regime autoritário anterior. Descentralização e desestatização, portanto, não seriam as palavras certas para definir esse movimento. Como salienta Décio Saes, no livro “República do capital”, para que um Estado promova a privatização, desregulamentação e abertura econômica internacional, ele deve, paradoxalmente, possuir uma grande capacidade política e exercer uma ação regulamentadora forte – a operação de redefinição da atuação do Estado há de ser conduzida por um poder estatal forte. O que se chamou, no Brasil dos anos 1990, de neoliberalismo significou, portanto, a redução de políticas de: a) autonomia econômica nacional; b) bem-estar e proteção social; c) pleno emprego; d) mediação de conflitos sócio-econômicos. Para se alcançar tais objetivos, não pode haver, de forma alguma, redução do poder executivo-governamental²⁴¹.

²⁴¹Saes, Décio. *República do Capital*. São Paulo: Boitempo, 2001. A advertência de Saes encontra respaldo na descrição de Polanyi a respeito da implantação da grande utopia liberal do século XIX, o mercado auto-regulado. Para pôr em prática essa utopia político-ideológica (que, diga-se de passagem, trazia ganhos estupendos à burguesia que se ia instaurando no poder), os liberais novecentistas tiveram que tomar duas providências fundamentais: a imposição política e governamental do Estado liberal e da economia do *laissez-faire*, por um lado, e a mercantilização completa da terra, do dinheiro e do trabalho,

E para quê tal movimento de redução da autonomia econômica nacional e da proteção social proporcionada pelo Estado conduzida por um governo forte? Qual o objetivo dessa política? Segundo Martins, Cardoso, assim como Vargas, teve de se aliar a uma parcela da oligarquia para poder modernizar o Brasil²⁴². Na verdade, o resultado das políticas de Cardoso não foi propriamente uma superação do patrimonialismo no Brasil, mas uma espécie de reformulação deste, implantando-o em bases mais modernas, porém igualmente não-democráticas e excludentes, na medida em que significou, na verdade, um grande processo de transferência e concentração de riqueza tendo por base o Estado, ou melhor, as relações promíscuas entre agentes privados e o Estado – bem à maneira dos “anéis burocráticos” que o intelectual Cardoso identificara. O antigo papel do Estado, de propiciador de excelentes negócios ao capital privado, foi exercido de forma “mais atualizada” e diferente. O Estado continuou, no governo Cardoso, a ser local privilegiado de relações patrimonialistas – apenas, que, nessa época, o antigo “partido dos empreiteiros” do Estado desenvolvimentista e militar foi substituído pelo partido dos financistas.

Na avaliação de Juarez Guimarães, Cardoso, em seu governo, foi uma espécie de líder do ressurgimento de uma tradição liberal brasileira cujas marcas são o privatismo e a desconsideração da cultura democrática dos direitos do cidadão:

“É na virada (...) para os anos noventa, que a tradição liberal brasileira ressurgirá, renovada pelos quadros de uma intelectualidade formada na crítica da tradição varguista e nacionalista, Fernando Henrique à frente, e apoiada no ideário neoliberal de livre curso e, então, dominante no cenário internacional. Este novo liberalismo tem do velho liberalismo brasileiro aquela cisão, denunciada por Raymundo Faoro: afirma vigorosamente os valores do mercado mas é pouco ciosa de uma cultura de direitos democráticos. Tem igualmente o vício denunciado já antes por Oliveira Vianna: é privatista, coloca-se ou no plano regional ou internacional, e incapaz de responder às dinâmicas de integração nacional. Mas é renovado por esta nova intelectualidade potencializada em sua voz e influência pelos meios de comunicação, que, pela crítica

por outro. Assim, o Estado liberal foi deliberadamente instituído, e não havia, assevera Polanyi, nada natural no *laissez-faire*, os mercados livres nunca viriam a existir se se deixassem “as coisas seguirem seu curso” - *elas foram impostas pelo Estado*. Dessa maneira, nas décadas de 1830 e 1840, houve, nos Estados liberais, um crescimento enorme da burocracia administrativa apta a executar as tarefas requeridas pelo *laissez-faire*, o qual, segundo ele, não era um meio de se atingir alguma coisa, mas a própria coisa a ser atingida. (Polanyi, Karl. *La gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.)

²⁴² Martins, 1997: 156.

rasa do estatismo, do corporativismo, do primitivismo nacionalista, o liberalismo legitima suas soluções para a crise brasileira”²⁴³.

E assim, na medida em que o privatismo e a distância em relação à democracia são características do patrimonialismo brasileiro, podemos concluir que, no governo de Cardoso, relançavam-se as bases do antigo patrimonialismo. De um sistema em que as relações privilegiadas de certos agentes econômicos privados com altas instâncias de poder governamentais são determinantes na aquisição de riqueza. Aquisição política, em última instância, típica do “capitalismo politicamente orientado”²⁴⁴ mencionado por Weber e por Faoro, do capitalismo no qual o grande e certo negócio é possuir canais privilegiados de acesso às decisões estatais-governamentais – sejam essas decisões visando ao “nacional-desenvolvimentismo” ou ao capitalismo liberal-competitivo. Um padrão de relações entre Estado e sociedade que continua a diluir as esferas entre público e privado, mesmo que elas estejam oficial e formalmente distintas nas normas institucionais, em que elites se apropriam do patrimônio e da esfera coletiva – sob a justificativa de um discurso modernizador, de uma imprescindível modernização colocada como a condição para que se combata (mais tarde, sempre mais tarde) a desigualdade social²⁴⁵.

²⁴³Guimarães, Juez Rocha. “O claro enigma da política brasileira” *in* “Revista do Legislativo”, Edição Especial – Brasil 500 anos, Belo Horizonte, 2000, pg. 33.

²⁴⁴Aliás, para Weber, o capitalismo financeiro, largamente insuflado pelo governo de Cardoso, é, por definição, um capitalismo político, isto é, aquele no qual não predomina o princípio do lucro, buscado através do cálculo racional que explora o trabalho livre e as oportunidades de mercado, mas o princípio da renda, gerada pela exploração de posições políticas, militares, etc. (Weber, 1987-88)

²⁴⁵A substância democrática do pensamento de Cardoso enfraqueceu-se mais ainda, nos últimos anos, com o estímulo que seu partido, o PSDB, deu não só ao golpe de Estado que sacou de forma inconstitucional uma Presidente eleita, mas principalmente ao processo de fascistização da sociedade brasileira, usando o discurso e as atitudes irracionais de ódio da extrema direita como linha auxiliar na estratégia para combater e destruir, a qualquer custo, a esquerda e seu propalado estatismo nacionalista e populista. O problema para os liberais conservadores que se aliam estrategicamente à extrema direita é que talvez esses radicais, após cumprir o papel destrutivo que lhes foi dado, não queiram refluir para o lugar secundário em que estavam antes. Isso de certa forma ocorreu no desenrolar histórico do golpe de 1964 e repete-se agora: os liberais conservadores instigam forças selvagens que, depois, se voltam também contra eles. Além disso, vale ressaltar que, apesar de salientar, em seus escritos, a importância, para a constituição de uma sólida sociedade civil, de instituições agregadoras e organizadoras de interesses, como partidos de classe, sindicatos e associações de grupos, Cardoso, como político, fez aliança estratégica com uma instituição que sempre procurou desmoralizar tais instituições da sociedade civil, assim como a política em geral: a grande mídia, cujo objetivo é fragmentar o cidadão e colocar-se diante dele como a única instituição representante da opinião e da esfera pública.

3.4: A CONTESTAÇÃO

Jessé Souza tem sido, há um bom tempo, o principal crítico da utilização do conceito de patrimonialismo para se explicar o Brasil. Souza começou combatendo o que chamava “sociologia da inautenticidade” no Brasil, da qual Raymundo Faoro, Sérgio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta, seriam os mais destacados representantes. Tal sociologia da inautenticidade teria construído uma ciência social fundamentalmente conservadora no país, e seria a principal responsável pelos impasses brasileiros.

Essa ciência social conservadora postulou: 1) a especificidade ibérica como uma não-Europa, um não-ocidente - Portugal e Espanha compartilhariam a tradição romano-cristã com Europa, mas desde a Reforma protestante sua tradição separou-se desta; e, 2) o Brasil como um prolongamento de Portugal e da Ibéria, portanto, como não-ocidental e não-moderno. A partir daí, segundo ele, a noção de “atraso” brasileiro tomou o vulto de uma verdade evidente e incontestável, contaminando, a partir da reflexão acadêmica, até mesmo o senso comum.

Em seus livros mais antigos, Jessé Souza garantia que o Brasil não era mera cópia de Portugal, como pregava o “culturalismo conservador da sociologia da inautenticidade” porque, após independência, houve uma efetiva modernização social, mesmo mantendo-se a desigualdade, pois passou a vigor o código cultural do individualismo moderno, assim como a passagem da ética da convicção para a da responsabilidade. O predomínio do individualismo moral ocidental teria ocorrido com o fim do patriarcalismo, após a independência, quando, pela herança cultural do “escravismo mouro”, salientado por Gilberto Freyre, cujos lugares sociais são funcionais, e não essenciais, o “elemento médio” dos mulatos habilidosos, que se portavam como brancos, pôde ascender socialmente.

No artigo “O patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira” contestamos o argumento de Souza, ponderamos que a escravidão brasileira tem mais características romanas que moura, e que falar de escravismo mouro no Brasil do século XIX também seria culturalismo atávico, por parte de Souza, visto que tal civilização permanecia, na Ibéria, secundária desde a reconquista cristã. Mais importante, dissemos que a ascensão social de algumas pessoas das camadas inferiores, ainda mais se por referências particularistas, e não universalistas, registra simplesmente uma elegibilidade

ampla do patrimonialismo. e que, após a Independência, com a criação do estado brasileiro, o patriarcalismo efetivamente recuou, mas o patrimonialismo tomou seu lugar, pois este é uma extensão ao mesmo tempo mantenedora e modificadora do patriarcalismo, que representa o substrato cultural personalista do patriarcalismo doméstico no contexto de uma dominação além-doméstica, política, com quadro administrativo.²⁴⁶

No livro, “A construção social da sub-cidadania”²⁴⁷, Souza coloca uma questão realmente crucial: quais os motivos, os fundamentos, pergunta ele, de naturalização e manutenção de um grau de desigualdade social tão elevado como o que se tem no Brasil e em outras “sociedades periféricas? Ele supõe que não haja diferenças substantivas entre os processos de naturalização da desigualdade social em países centrais e periféricos, e utiliza, então, dois autores que trataram de tal questão nas sociedades centrais, Charles Taylor e Pierre Bourdieu.

De Taylor, ele busca inspiração para, “remando contra a maré vigente”, fazer a crítica ao naturalismo e ao atomismo, que desvinculam “a ação e a experiência humana da moldura contextual que lhe confere realidade e compreensibilidade”, encarando o indivíduo “como fonte de todo sentido ‘solto no mundo’ e descontextualizado”²⁴⁸ Assim, Taylor irá buscar na “topografia moral” da cultura ocidental as “avaliações fortes”, aquelas intuições morais “que possibilitam a discriminação entre o que é certo ou errado (...) superior ou inferior, a partir de parâmetros que se impõem independentemente de nosso desejo e de nossa vontade”²⁴⁹ Tal topografia, segundo Taylor, compõe-se de dois princípios, o da interioridade e o da vida cotidiana. O trajeto histórico do primeiro constitui-se, a partir especialmente de Platão e Santo Agostinho, em tornar a consciência um parâmetro valorativo fundamental. Com isso,

“não só o inerte se diferencia do que vive, mas entre os que vivem, passa a existir uma diferença qualitativa entre os seres *que vivem e têm consciência de que vivem* em relação ao simples vivente. (...) Tendo demonstrado ao seu interlocutor que ele existe, ou mais, que ele vive, mais ainda, que ele tem inteligência, então é possível traçar uma

²⁴⁶ Campante, Rubens Goyatá. “O patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira”. Dados, vol. 46, nº 01, 2003.

²⁴⁷ Souza, Jessé. *A construção social da sub-cidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

²⁴⁸ Souza, 2003: 23. Será que constitui tão grande novidade buscar situar o indivíduo em seu contexto? Será que toda teoria política e sociológica minimamente digna desse nome pelo menos não *tenta* fazer tal contextualização?

²⁴⁹ Souza, 2003: 24-25.

hierarquia entre essas distinções. O vivente é superior ao mero existente, e o ser existente é superior ao vivente (....) A continuação dessa hierarquia vai permitir colocara a razão como superior aos sentidos”²⁵⁰.

O trajeto histórico do segundo princípio guarda afinidade com a narrativa weberiana da revolução cultural protestante que valorizou o mundo do trabalho e da família como lugar das atividades superiores e mais importantes, superando a exaltação clássica da vida contemplativa em oposição à vida prática. Esses dois princípios, combinados, formam, segundo Taylor, o referencial de dignidade da vida moderna: responsabilidade, auto-controle, auto-objetivação, liberdade interior e razão - o *self* pontual que faz com que vivemos como se fôssemos donos de nossa própria condução. Há, no entanto, uma contradição fundamental entre a configuração instrumental e pontual desse eu, desse *self*, e a configuração expressivista do mesmo, que traz a demanda de originalidade inconfundível de cada pessoa. Nas sociedades desenvolvidas, a questão central, para Taylor, refere-se a esse ideal de autenticidade de cada pessoa, sendo a questão da dignidade um tanto quanto secundária.

Nas sociedades periféricas, entretanto, continua Souza, a questão da dignidade nada tem de secundária, e é para dar conta dela que ele recorre à teoria de Bourdieu, com sua crítica da meritocracia, da ideologia “da igualdade de oportunidades”, que ajuda a

“esclarecer de que modo disfarçado e intransparente instituições aparentemente neutras implicam, na verdade, na imposição subliminar de critérios particularistas e contingentes com seus beneficiários e vítimas muito concretas”²⁵¹.

Tais instituições “aparentemente neutras”, veiculadas como neutras, são o Estado e o mercado modernos. Souza salienta que, em uma sociedade periférica como a nossa, os estímulos básicos daquilo que ele chama “práticas institucionais e sociais” (quais sejam, Estado e mercado), importadas como “artefatos prontos” dos países centrais, hierarquizam as pessoas sob bases falsamente meritocráticas e, assim, naturalizam a imensa desigualdade social brasileira. Tem-se, portanto, uma dominação opaca, não-declarada, estabelecida sobre a falácia da ideologia do merecimento individual.

²⁵⁰ Souza, 2003: 27.

²⁵¹ Souza, 2003: 39.

Em relação ao problema da “ambiguidade constitutiva” do ascetismo protestante salientada por Souza, que a “sociologia da inautenticidade”, invejosa do processo histórico anglo-saxão, não perceberia, vale a seguinte ponderação: embora seja pertinente salientar uma característica exclusivista externa do sectarismo protestante, baseada, segundo Weber, na característica essencial de não-fraternidade do *ethos* puritano, é fundamental lembrar que, mesmo desprezando os “outros” como eticamente inferiores, a atitude dos homens das seitas protestantes ascéticas ao comerciar com eles costumava ser de absoluta honestidade. Como bem ressalta Reinhard Bendix, Weber, ao analisar essas seitas protestantes, surpreendeu-se com o fato de que estas,

“ao invés de adotar um padrão duplo que impusesse os vínculos de irmandade dentro da comunidade mas referendasse a exploração e o engodo de todos os grupos externos (...) se orgulhavam de sua reputação de honradez entre os ‘filhos pecadores do mundo’ (...) a ética comercial do puritanismo se aplicava igualmente a crentes e não-crentes”²⁵².

E por que os sectários protestantes eram honestos mesmo com os “pecadores”, mesmo com aqueles que sem dúvida consideravam indignos e inferiores? Devido ao fato de sua ética ser universalista e impessoal. Devido ao grau de despersonalização, de neutralidade emotiva nas relações humanas que sua cosmovisão de base religiosa lhes impunha. Desconfiavam tanto do amor, que seria dirigido aos seus, quanto do rancor, que seria dirigido aos outros, e, portanto, adotavam uma postura de formalidade distante e de decoro frente a estes últimos.

Outro argumento que Souza usa para contestar a interpretação da dominação personalista no Brasil é o conceito de “esquematização”, de Taylor, para se referir a relações específicas entre visões de mundo importadas e/ou impostas a grupos e nações e visões de mundo antigas que essas nações portariam anteriormente. Estas últimas “esquematizariam” as novas visões, que teriam que se adaptar para se estabelecer, que sofreriam o influxo das mentalidades antigas. Segundo ele, as “teorias essencialistas da cultura” (as que advogam o patrimonialismo e o personalismo que ele combate) usariam mão dessa idéia para defenderem a “continuidade” das relações sociais pré-modernas no Brasil.

²⁵² Bendix, 1986: 80-81.

No entanto, continua, tal “esquematização” seria característica apenas das grandes e tradicionais sociedades orientais, que ele chama “velha periferia” do Ocidente, nas quais prevaleceria uma concepção de mundo dual, em que uma esfera moral/simbólica, de fundo religioso, autônoma em relação a esferas profanas e materiais se institucionaliza e perpassa e legitima todas as esferas da vida social. Sociedades periféricas como a nossa (que compõem o que ele chama de “nova periferia”) não possuem esse dualismo, não possuem uma cosmovisão, de índole religiosa, que, como na Índia, por exemplo, articule explicitamente o contexto tradicional nas práticas institucionais e sociais – assim é que uma cultura tradicional, segundo Souza, “esquematiza” a modernidade ocidental. A isso se soma o fato da cultura colonial brasileira ser marcadamente pobre, rala, desarticulada, e temos que, com a influência européia, a partir da independência, o “novo”, o individualismo moral ocidental, a dominação impessoal, entrou com força avassaladora.

Em relação à “esquematização” das influências externas, que a esfera moral/subjetiva brasileira, sem o lastro de uma tradição religiosa consistente, não conseguiria levar a efeito, poderíamos questionar: porque essa esfera moral/subjetiva precisa de um “fundo religioso” para se estabelecer e atuar? E porque sua atuação, para ser efetiva, tem de ser explícita, articulada? Houve e há, sim, no Brasil, uma esfera moral/simbólica operante, autônoma, que “esquematiza” as influências externas. Não se trata, em relação a isso de o catolicismo ser ou não forte e enraizado – a esfera moral/simbólica, a cosmovisão tipicamente brasileira que esquematiza as influências internas compreenderia o catolicismo, mas estaria além dele. Seria uma esfera marcada por uma concepção mágico-utilitária da vida, em que o sobrenatural está próximo e imiscuído no cotidiano, em que se encontra embotado aquele componente de tensão entre as esferas do ser e do dever-ser, entrevisto por Weber na tradição religiosa judaica e que atingiu o paroxismo no ascetismo protestante. Ou seja, uma cosmovisão naturalista e particularista, de um horizonte coletivo curto, pragmático-utilitário e fatalista, que faz do povo brasileiro, em termos gerais, uma coletividade despreparada para a vida cívica e republicana.

Weber comentava que os camponeses, de forma geral, tinham uma tendência maior que outros grupos sociais a visões de mundo e a formas religiosas mágico-utilitárias, devido à imprevisibilidade da vida camponesa, profundamente dependente dos imponderáveis elementos naturais. Pois bem, a imprevisibilidade da

vida, no Brasil, é acentuada, por conta de vários fatores que analisaremos na conclusão deste livro: uma sociedade de expansão e conquista, debilidade jurídica e estatal em fornecer referências de vida e, especialmente, de solução de conflitos, precariedade do acesso da população à terra, à propriedade, à educação, ao trabalho digno e constante. A visão de mundo mágico-utilitária, ligada à imprevisibilidade da vida, não é, portanto, um atávico e imutável “caráter nacional” brasileiro. É um *habitus*, algo próximo àquilo descrito por Norbert Elias: certa predisposição psicossocial cujas raízes são históricas e multifatoriais e não uma espécie de “maldição metafísica”. Voltaremos a esse tema no capítulo 4.

Em seus livros mais recentes, Souza continua a repisar sua visão excessivamente culturalista, pela qual todos os problemas brasileiros viriam somente de uma distorção do nosso senso comum, causada pela “tolice” da intelectualidade nativa. A conclusão a que ele parece ter chegado, após anos de estudo, é que a causa da desigualdade social brasileira seria basicamente cultural, e determinada por nossa “ciência social conservadora”, para ele é o fundamento último da prevalência e legitimidade do privilégio na sociedade brasileira. Pois “o que é discutido nos jornais, na televisão, nas universidades, nos tribunais, e nos parlamentos é sempre alguma forma de repetição mais simplificada da produção de pensadores influentes”, assegura ele²⁵³. A “violência simbólica” dessa dominação ideológica naturalizaria completamente a desigualdade, de modo “opaco”²⁵⁴ – adjetivo usado à larga por Souza para repisar que ninguém tem percebido os alicerces desse poder cultural. Exceto ele.

O alicerce do “culturalismo conservador” teria surgido a partir de Gilberto Freyre, que propôs uma “fantasia compensatória” da comparação desvantajosa do Brasil com os países centrais: eles seriam ricos e democráticos, mas frios, reprimidos e infelizes; nós, mesmo pobres e autoritários, seríamos calorosos e inventivos. Sérgio Buarque de Holanda - “filho intelectual rebelde de Freyre”, segundo Souza - teria,

²⁵³ Souza, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015, pg. 26.

²⁵⁴ Souza fala como se tivesse descoberto o que, na verdade, é novidade alguma. A opacidade, a não explicitação, é uma das condições mesmas das estruturas de dominação de um modo geral. Weber, por exemplo, já o mencionava: “A posição dominante (das elites) frente às massas se baseia sempre no que recentemente se chamou ‘vantagem do pequeno número’, quer dizer na possibilidade que têm os membros de uma minoria dominante de porem-se de acordo rapidamente e de criar sistematicamente uma ação societária racional ordenada para conservar sua posição (...) A vantagem do pequeno número adquire, ainda, seu pleno valor pela *ocultação* deliberada das próprias intenções. Toda dominação que pretenda continuidade é, até certo ponto, uma dominação ‘secreta’”(Weber, 1999: 704, grifos originais, tradução minha).

entretanto, transformado o que era motivo de orgulho em motivo de vergonha: o brasileiro “cordial”, ou seja, emotivo, estaria, por isso mesmo, despreparado para a impessoalidade e racionalidade da vida moderna. Despreparado especialmente para os requisitos psicossociais do mercado capitalista. A aposta no mercado do culturalismo conservador, continua Souza, viria do economicismo, a convicção de que o crescimento econômico resolve, por si, todos os problemas de um país.

Há um vício de argumentação e pensamento denominado “distorção *pars pro toto*”, distorção da parte pelo todo. Toma-se uma parte efetiva de algo como se fosse todo aquele algo. Reduz-se a totalidade de uma questão a uma parte dela. Souza opera uma série dessas distorções *pars pro toto*, de reduções interpretativas. 1) Reduz as causas multifatoriais dos impasses de uma nação a sua configuração cultural; 2) reduz as ações e a consciência individuais a mero reflexo das práticas e instituições sociais, que lhes condicionaria absolutamente; 3) reduz a cultura de uma nação às teorias acadêmicas e/ou de pensadores influentes; 4) reduz, no caso brasileiro, tais teorias e pensadores ao conceito de patrimonialismo - responsável pela aceitação da desigualdade social; e, 5) reduz o entendimento de tal conceito, no Brasil, à sua vertente liberal-conservadora e antiestatista.

Primeiro, realmente a justificativa ideológica de uma dominação social é um fator constitutivo dela, que jamais deve ser desconsiderado. Há, contudo, questões especificamente políticas, econômicas, jurídicas, que se relacionam, é claro, com a cultura e a ideologia, mas têm, também, seu grau de autonomia e de contribuição própria à origem e reprodução de sociedades desiguais como a brasileira.

Segundo, é claro que a maior parte do que fazemos é condicionado cultural e socialmente. Mas será que o âmbito cultural-ideológico é tão avassalador a ponto de fazer com que as práticas e instituições sociais reproduzam-se *sem qualquer mediação das consciências individuais*, como ele afirma textualmente? Se as práticas e instituições impõem-se às pessoas de forma tão absoluta e inconsciente para elas, como e por que elas mudam? Se toda individualidade é completamente anulada e manipulada?

Terceiro, os grandes pensadores e as teorias acadêmicas são, sim, cruciais. Deve-se, porém, compreender uma cultura como “visão de mundo” coletiva, uma adesão transindividual a determinados valores e, seguindo Braudel, resistência a outros: “as civilizações definem-se não quando copiam umas das outras, pois isso é a regra, mas quando se negam, em alguns tópicos, a fazê-lo”, dizia o mestre francês. Se pensarmos a

cultura assim, veremos que nosso povo deu, efetivamente, suas contribuições a certas características culturais brasileiras - para o bem e para o mal, sem cair em um populismo barato de “povo sublime porque vítima”²⁵⁵.

Quarto, nossos intelectuais não comungam, todos, das teses do patrimonialismo, do “culturalismo conservador” e do economicismo. E é uma injustiça com a enorme, fecunda e complexa tradição do pensamento social e político brasileiro dizer que a dominação ideológica e a desigualdade social nunca foram problematizadas. Alguns exemplos, dentre vários possíveis. Paulo Freire construiu sua merecida reputação intelectual estudando o que chamou de “silenciamento” do povo brasileiro por meio de um padrão educacional-cultural alheio e imposto de cima – foco indubitável na dominação ideológica, sem descurar de outras manifestações do poder. Darcy Ribeiro dedicou a vida a estudar e denunciar a exploração e a desigualdade em nosso país e foi um crítico constante da ideia de populismo no Brasil, que Souza também combate – foi citado por Souza, em uma entrevista, como mero seguidor da “teoria emocional da ação” de Gilberto Freyre, Já Celso Furtado seria um rele economicista, por conta de sua “abordagem dual” do desenvolvimento econômico brasileiro, que enxergaria nossa economia composta por setores estanques, um moderno e outro atrasado, cabendo ao desenvolvimento econômico solucionar tal separação.

O conceito de subdesenvolvimento de Furtado, porém, formou-se *justamente contra essa ideia convencional de dualidade*, tributária das teorias da modernização de inspiração norte-americana. Mostrou como essas duas instâncias, o moderno e o atrasado, *sempre se configuraram mutuamente*, devido à inserção periférica do Brasil na economia internacional, geradora de uma sociedade com enormes desigualdades estruturais (uma prova, entre tantas outras, de que concentração de renda não vem *somente* de dominação ideológica). Por isso Furtado relacionou soberania nacional a soberania popular e cidadania, sem jamais restringir, como Souza o acusou, o capitalismo apenas a uma questão econômica de trocas desiguais, e sem supor ingenuamente que simples crescimento econômico resolve desigualdade social. Furtado escreveu:

“o desenvolvimento de que tanto nos orgulhamos, ocorrido nos últimos decênios, em nada modificou as condições de vida de três-quartas partes

²⁵⁵ Pense-se, por exemplo, na visão de mundo mágico-utilitária, que salientamos acima. É um substrato psicossocial que nega os estímulos formais e oficiais do que Jessé Souza chama de macro-instituições do mundo moderno, o Estado e o mercado.

da população do país. Sua característica principal tem sido uma crescente concentração social e geográfica de renda”²⁵⁶.

Na avaliação de Souza, Francisco de Oliveira, em seu livro “Crítica à razão dualista” questionou pertinentemente a “abordagem econômica dualista” de Furtado, mas não transcendeu os limites do determinismo econômico marxista.

O determinismo econômico, que supõe que a política, o Estado, o direito, a arte, a moralidade, a religião são consequência das chamadas “dimensões materiais” da vida, fez parte, realmente, do entendimento do marxismo como um simples materialismo histórico e dialético. Mas não representa todo o marxismo, como argumenta distorcidamente a razão liberal, a qual Souza, aliás, diz combater. A própria obra de Marx, se contém elementos deterministas, não é puramente economicista, pois nela é central, também, uma visão da história como *práxis* – atividade humana com inarredável carga crítica e reflexiva, que articula, a partir daí, ação, conhecimento e liberdade. No campo marxista, Antônio Gramsci desenvolveu profundamente a concepção de *práxis*, que supera o determinismo econômico por meio da ideia de hegemonia, síntese da base econômico-material e da cultura/subjetividade. Também a Escola de Frankfurt, radicada tanto na obra de Marx quanto na tradição da filosofia clássica alemã, criticou o materialismo vulgar. Além de contestar a racionalidade técnico-científica da modernidade (o produtivismo econômico, a cultura de massas, o fetiche da ciência e da tecnologia) duvidava de que a História rumasse inexoravelmente ao socialismo, como previam os ortodoxos marxistas.

Finalmente, em relação ao patrimonialismo, e à teoria do personalismo oligárquico que lhe seria correlata, as críticas de Souza também não são pertinentes. O retrato do brasileiro, em “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, movido

²⁵⁶ Furtado, Celso *apud* Mourão, Rafael Pacheco. “Celso Furtado e a questão do patrimonialismo no Brasil”. Teoria e Pesquisa – Revista de Ciência Política, v. 24, n. 1, p. 54-67, jan./jun. 2015, pg. 58. Mourão traz, nesse artigo, a relação entre o conceito de subdesenvolvimento de Furtado e a noção de patrimonialismo. Saliente-se que o trecho citado de Furtado é de um livro editado em 1962, antes, portanto, de uma eventual “desilusão” com as potencialidades desenvolvimentistas que o golpe de 1964 pudesse ter trazido. Furtado nunca foi um mero economicista, nem antes nem depois de 1964. Em 1984, ele reafirmaria seu compromisso com a pauta *política* da modernização real pela via democrática e popular, não pela razão econômica em si: “como escapar à armadilha da ‘racionalidade econômica’ que, entre nós, opera inexoravelmente no sentido de favorecer aqueles que controlam o poder? A resposta é simples: modificando as bases sociais de sustentação desse poder. Vale dizer: assegurando uma participação efetiva no processo político dos segmentos sociais vitimados pela referida racionalidade econômica. Nenhum avanço real é exequível (...) sem a presença organizada na esfera política de amplos segmentos da sociedade civil, particularmente da classe trabalhadora. Nosso real atraso é político e não econômico”. (Furtado, Celso. *Cultura e desenvolvimento em época de crise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, pg. 12, grifos meus).

somente pelas emoções, e inadaptado, então, ao Estado e ao mercado modernos, é, sem dúvida, pintado em oposição à figura weberiana do protestante frio, ascético, metódico. Mas isso não leva Holanda a propor, como solução, o enregelamento dos afetos como condição sociocultural do desenvolvimento brasileiro. Holanda formou-se numa época (décadas de 1920 e 30) de vasta crise, não só econômica, mas dos próprios fundamentos da civilização liberal ocidental. Nessa conjuntura, o modernismo brasileiro, crucial na cultura nacional e uma das matrizes de formação de Holanda e de Gilberto Freyre, propunha uma nova percepção do Brasil. Uma visão que valorizava nossa originalidade e nossa história – recusando, contudo, o formalismo bolorento e ufanista da história oficial – para, a partir delas, tentar construir uma tradição que lastreasse um horizonte de futuro. Inscrita em tal horizonte, a *postulação de um novo padrão de racionalidade pública, marcada por uma afetividade de sentido igualitário e democrático, em vez de hierárquico e autocrático*. Nessa racionalidade pública baseada em valores e emoções democráticos – linha de diferenciação em relação às tendências autoritárias de outros nacionalismos e de distanciamento entre Holanda e Freyre – não há espaço para o falso dilema: ou democráticos e contidos ou autoritários e transbordantes²⁵⁷. Podemos ser democráticos e, ao mesmo tempo, calorosos. O anti-autoritarismo é, também, um afeto, uma tomada de posição emotivo-valorativa frente à vida, e Holanda pautou toda sua trajetória pública e intelectual por ela.

Quanto ao conceito de patrimonialismo, este não se restringe, como afirma Souza, a liberalismo antiestatista. Já mostramos que a leitura estritamente liberal e limitadamente democrática do patrimonialismo é criação de Simon Schwartzman e, principalmente, de Fernando Henrique Cardoso, não de Faoro ou do escopo de recepção do conceito no Brasil em geral. É certo que Faoro liga a superação do capitalismo político e sua substituição pelo capitalismo moderno à liberdade:

“Ao capitalismo político sucedeu, em algumas faixas da Terra, o capitalismo dito moderno, racional e industrial. Na transição de uma estrutura a outra, a nota tônica se desviou – o indivíduo, de súdito, passa a cidadão, com a correspondente mudança de converter-se o Estado de senhor a servidor, guarda da autonomia do homem livre. A liberdade pessoal, que compreende o poder de dispor da propriedade, de comerciar e de produzir, de contratar e contestar, assume o primeiro papel, dogma

²⁵⁷ Para a importância do modernismo na formação de Sérgio Buarque de Holanda, conferir Pedro Meira Monteiro: Monteiro, Pedro Meira. *Signo e desterro: Sérgio Buarque de Holanda e a imaginação do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2015.

de direito natural ou da soberania popular, reduzindo o aparelhamento estatal a um mecanismo de garantia do indivíduo”.²⁵⁸

Isso não justifica, porém, que Souza diga: “para o liberalismo radical de Faoro, o mercado, enquanto tal, e não o mercado temperado e controlado, é a base tanto do capitalismo quanto da democracia”²⁵⁹. Se fosse, realmente, esse liberal elitista e antiestatista, Faoro não escreveria: “o liberalismo armado apenas contra o Estado mostrou-se incapaz, pela feição elitista, de corporificar uma doutrina democrática de governo”²⁶⁰

A questão é que Raymundo Faoro e Fernando Henrique Cardoso não possuem o mesmo pensamento. Para Cardoso, o patrimonialismo brasileiro modernizou-se, e com o novo tipo de relações instituídas entre Estado e sociedade civil,

“as persistências patrimonialistas se enroscam em outras realidades históricas e às vezes antes mascaram a existência destas que as explicam. Estudos mais recentes, como os de Philippe Schmitter, mostram que existem vários tipos de liame corporativo que, se não se opõem ao patrimonialismo, são distintos do corporativismo tradicional ligado apenas ao Estado (...) Talvez os liames corporativos não se limitem aos estamentos estatais, senão que entrosem setores da sociedade civil, como sindicatos e blocos de empresas, no condomínio patrimonial (funcionando como ‘anéis burocráticos’). Conforme venha a se dar o entrosamento entre sociedade civil e Estado, a crítica de Faoro à falta de garantias do Estado patrimonial aos direitos subjetivos dos trabalhadores e dos pobres em geral perde força como argumento para mostrar os males causados pelo patrimonialismo à racionalidade das decisões. Talvez a capacidade do Estado patrimonial de assegurar tais direitos explique a adesão continuada de camadas diversas da sociedade, incluindo as desprivilegiadas, às formas contemporâneas de patrimonialismo”²⁶¹.

O trecho faz parte do texto: “Raymundo Faoro: um crítico do Estado”, que Cardoso escreveu especificamente para compor o livro “Pensadores que inventaram o Brasil”, em que analisa diversos intelectuais brasileiros importantes. Faoro, na opinião

²⁵⁸ Faoro: 1998, 734. Ressalte-se, também, que, ao ligar o espraiamento, pela sociedade em geral, de uma racionalidade metódica e calculável apenas ao desenvolvimento do capitalismo sob o princípio do lucro, Faoro esquece que essa racionalidade metódica e calculável também pode ter se beneficiado do desenvolvimento da burocracia jurídica e estatal, ou seja, não surgiu apenas da construção do mercado, mas também do Estado – Weber, aliás, saliente isso.

²⁵⁹ Souza, 2015: 57.

²⁶⁰ Faoro, Raymundo “O Estado não será o inimigo da liberdade – Carta de Curitiba” in Guimarães, Juarez (org.). *Raymundo Faoro e o Brasil*, São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2009, pg. 22. Este é o famoso discurso de posse de Faoro na presidência da Ordem dos Advogados do Brasil, em 1978.

²⁶¹ Cardoso, Fernando Henrique. *Pensadores que inventaram o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, pg. 259-260.

de Cardoso, é um crítico do Estado. No posfácio ao livro, José Murilo de Carvalho comenta:

“Fernando Henrique julga que o estamento (...) ainda está presente entre nós, num conluio que sobreviveu, se não se reforçou, paralelamente ao avanço capitalista, englobando burocracia, empresas e sindicatos (...) A consequência seria que esta mutação do patrimonialismo, acoplada a políticas populistas e coberta com o manto da esquerda, o torna popular e, portanto, o fortalece. O autor não usa a expressão, mas seria possível falar em esquerda patrimonial”²⁶²

Nos anos recentes, essa “esquerda patrimonial” seria certamente encarnada, para Carvalho e para Cardoso, pelo Partido dos Trabalhadores, com suas políticas “populistas” de distribuição de renda, seu “aparelhamento do Estado” e sua “corrupção sistêmica”. Argumentaremos, no capítulo final, que a raiz da corrupção sistêmica é a assimetria aguda de poder e não um discutível “populismo de esquerda”. Frisemos, somente, por enquanto, que Cardoso deixa clara sua diferença em relação a Faoro, cuja indignação dirige-se à *desigualdade social, à falta de proteção do Estado patrimonial aos direitos dos pobres e trabalhadores*. Já para o ex-Presidente da República, a “irracionalidade patrimonialista”, após a modernização da nossa sociedade, ocorre justamente *na medida em que os pobres e trabalhadores conseguem seus direitos via Estado*. Por que? Porque o fazem por meio de um suposto “corporativismo societal”²⁶³, em que sindicatos e partidos de esquerda passariam a fazer parte dos “anéis burocráticos” da corrupção, e não através do “fortalecimento da sociedade civil”, que para Cardoso – mas não para Faoro – traduz-se somente na “sacrossanta” mão invisível do mercado.

²⁶² Carvalho, José Murilo de *in* Cardoso, 2013: 294-295.

²⁶³ Em relação à teoria de Philippe Schmitter acerca do “corporativismo societal”, é importante destacar que, para tal autor, esse corporativismo não teria características autoritárias, mas, segundo Bruno Wanderley Reis, seria marcado justamente pelo grau de espontaneidade e autonomia com que se organizaria, distinguindo-o, assim, do corporativismo não-democrático, criado e dirigido pelo Estado, o chamado “corporativismo estatal”. Reis primeiro lembra que o papel do Estado é fundamental também nesse chamado corporativismo social, e que a espontaneidade de sua organização é mais uma ideia que uma realidade. E lança uma oportuna crítica à condenação liminar de toda e qualquer mobilização de grupos de interesse como “corporativismo”, especialmente quando esses grupos vêm de setores populares: “a condenação unânime do ‘corporativismo’, a persistir, certamente poderá criar sérios obstáculos à construção de um adequado mecanismo institucional de intermediação de interesses no país (...) a tarefa mesma de construir a *democracia* parece envolver necessariamente o problema de se construir o ‘corporativismo adequado’, isto é, formas de aglutinação de interesses privados e sua legítima representação junto ao Estado, como condição mesma da adesão desses atores privados às regras que dão vida ao estado democrático” (grifo original). Reis, Bruno Pinheiro Wanderley. “Corporativismo, pluralismo e conflito distributivo no Brasil”. Dados. Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, 1995, p. 423.

Souza afirma, também, que o uso que Faoro faz do conceito sociológico de patrimonialismo não encontra respaldo na perspectiva histórica weberiana. Quando Weber mobiliza tal conceito em estudos históricos, fica claro, argumenta Souza, que:

“o patrimonialismo não é compatível com esferas sociais diferenciadas – nas palavras de Weber (...) ‘esferas de vida’. As esferas da vida diferenciadas implicam que cada qual possui um princípio valorativo ou critério regulador que lhe é próprio e serve de padrão para a conduta dos sujeitos nessa esfera”²⁶⁴.

Ele garante que, para Weber, só no Ocidente moderno há a possibilidade e o estímulo a tal diferenciação entre as várias esferas sociais e o ganho em eficiência e racionalidade instrumental que ela implica. Faltaria essa diferenciação no patrimonialismo, no qual, afirma Souza

“todos os aspectos da vida estão amalgamados de modo radical, especialmente, mas não apenas, os aspectos econômicos e políticos. Mesmo que possam existir empreendimentos de grande vulto econômico no contexto patrimonial, como os assegurados por privilégios de monopólio de comércio e manufatura, os mesmos podem ser retirados de forma mais ou menos arbitrária, impedindo o cálculo e a previsibilidade, indispensáveis à institucionalização da esfera econômica”²⁶⁵.

Logo depois Souza lembra que entre 1930 e 1980 o Brasil foi um dos países de maior crescimento econômico no mundo, e pergunta como se explica

“tamanho dinamismo econômico em um contexto, como o do patrimonialismo, que pressuporia ‘indiferenciação da esfera econômica’ e, portanto, ausência de pressupostos indispensáveis e de estímulos duradouros de toda espécie à atividade econômica”²⁶⁶.

Souza lembra ainda, com razão, que Weber utilizou amplamente seu conceito de patrimonialismo na análise histórica do antigo Império chinês, e sustenta que a situação brasileira é bem diferente do caso chinês, não tivemos nada semelhante à burocracia estamental ou à legitimação mágica do poder político no Império chinês e tivemos, ao contrário da China, um Direito formal desenvolvido.

Já dissemos e vamos reforçar: o patrimonialismo, em Weber, é, mais que um simples e unívoco conceito, *um esquema interpretativo extremamente amplo e lábil*, tanto em termos conceituais quanto em termos históricos. Como construção teórica, tipo-ideal, o patrimonialismo puro, completo, nunca existiu ou existirá. Mas várias

²⁶⁴ Souza, 2015: 60-61.

²⁶⁵ Souza, 2015: 61-62.

²⁶⁶ Souza, 2015: 65-66.

sociedades e arranjos políticos, ao longo da história, são classificados por Weber sob o rótulo de dominação patrimonial ou de seus subtipos²⁶⁷, subtipos também variados e abertos, na medida em que se adaptam para compreender as formas empíricas, efetivamente históricas, de dominação²⁶⁸. Weber realmente analisou detidamente a China imperial como exemplo clássico de patrimonialismo, mas uma sociedade não tem de ser uma cópia do velho império oriental para se considerar que possui elementos de dominação patrimonial.

O Brasil não teve, efetivamente, uma burocracia patrimonial como o mandarinato clássico chinês e nem exatamente o tipo de legitimação mágica do poder político, ligado ao culto dos ancestrais e a supostas qualidades extraordinárias dos mandarins no conhecimento e na arte da caligrafia. Entretanto, é bem presente em nossa cultura um tipo de visão de mundo mágico-utilitária que, por outras vias, gera o mesmo resultado político que Weber viu nessa legitimação mágica do poder político: a postura de acomodação, de mínima tensão com os poderes coletivos mundanos estabelecidos. Quanto ao sistema jurídico, deve-se ter cuidado ao se afirmar que nosso Direito seja basicamente formal e previsível. Embora tenha se estabelecido e se diferenciado em um patamar bem superior ao da tradição chinesa, o Direito brasileiro, malgrado apresentar um razoável desenvolvimento técnico-formal, guarda, em sua aplicação prática, efetiva, fortes marcas de imprevisibilidade e casuísmo, na medida em que a Lei tem sido mais um instrumento de poder da elite que um elemento de ordenação da cidadania.

Finalmente, quanto ao dinamismo econômico, o patrimonialismo, para Weber, é antitético ao *capitalismo moderno*, que ele vê estribado no aproveitamento das possibilidades de mercado por meio do cálculo racional de capital permitido pela exploração do trabalho formalmente livre e pelas técnicas contábeis surgidas na Idade Média ocidental. O patrimonialismo não é antitético ao materialismo e ao dinamismo econômico em geral. Na Antiguidade ocidental clássica, e especialmente em Roma,

²⁶⁷ Como já se disse aqui, Weber detecta dominação patrimonial, ou traços e elementos dela, em inúmeros arranjos e formações políticos ao longo da história.

²⁶⁸ Assim, Weber fala de patrimonialismo estamental, burocracia patrimonial, patrimonialismo patriarcal, patrimonialismo sultanista, patrimonialismo monopolista, patrimonialismo latifundiário, patrimonialismo de prebendas, gerontocracia. Como afirma Hinnerk Bruhns, “se a tipologia dos ‘tres tipos puros de dominação legítima’ possui, para Weber, todo o semblante de uma tipologia fechada, a lista de subtipos, em contrapartida, a que compreende as formas empíricas de dominação, conceitualmente oriundas da mescla de dois, ou até três elementos dos ‘tipos puros’, é, por definição, aberta”. Bruhns, Hinnerk. “O conceito de patrimonialismo e suas interpretações contemporâneas”. Revista Estudos Políticos, nº 4, 2012/1, pg 71. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2012/04/4p61-77.pdf>. Acesso em 29 mar. 2019. Comentaremos, no capítulo seguinte, esse artigo de Hinnerk Bruhns

houve o que Weber chamava de “capitalismo político”, de intensa vitalidade econômica. Em Roma, entre o final da República e o início do Principado, período no qual a estrutura política foi abandonando o formato de uma federação de cidades estado comerciais costeiras, exploradoras de suas áreas rurais contíguas, e passando a um Estado patrimonial unificado de enorme dimensão territorial que buscava a integração política de vastas áreas continentais, nessa época histórica, houve o desenvolvimento - sem precedentes na Antiguidade, assevera Weber - de um poderoso capitalismo agrário e comercial baseado nas conquistas militares, na concentração fundiária e de renda e no trabalho cativo, rompendo o equilíbrio entre trabalho livre e escravo que prevalecera nos primórdios da República²⁶⁹.

Weber não menciona “indistinção entre esferas de vida” para explicar a carência de calculabilidade deste capitalismo, mas o fato de que sua produção escravista em larga escala não tinha capital fixo em forma de máquinas, nem divisão racional do trabalho e, principalmente, que seus fatores de produção, como terra e trabalho, dependiam de questões político-militares: a contínua expansão guerreira, fornecedora de novas terras e de escravos abundantes, daí o âmago *político* desse capitalismo. Tanto que, segundo Weber, quando tal fornecimento cessou, com a pacificação e estabilização das fronteiras imperiais, começou a crise que derrubaria o Império do Ocidente. Crise estrutural, ou seja, de inadequação entre as esferas política e econômica - a primeira necessitava manter uma administração civil, e especialmente militar, onerosa, mas a segunda, sem o capital de escravos baratos, rumou para a autarquização rural e a economia natural, não fornecendo, assim, os meios materiais para tal administração²⁷⁰. Inadequação - e não indistinção - entre esferas de vida.

Já na China imperial, segundo Weber, a riqueza e o dinheiro não eram desprezados, pois, na visão confuciana, uma vida digna, do indivíduo que se vê como um fim em si mesmo, só poderia ser vivida se a pessoa não tivesse que se preocupar com questões “vulgares” como o sustento e o bem estar material – a cupidez, a avareza, o comprometimento excessivo com as atividades materiais e comerciais, porém, seriam atitudes indignas de um homem refinado, nobre. Daí o ideal do alto funcionário que tinha o sustento garantido por rendas do Estado. Daí, segundo Weber, que

“o utilitarismo afirmador do mundo e o convencimento acerca do valor ético da riqueza como meio universal da perfeição moral, combinado à

²⁶⁹ Conferir “Agrarian Sociology of Ancient Civilizations”: Weber, 1988.

²⁷⁰ Weber, 1988.

enorme densidade populacional, aumentaram a ‘calculabilidade’ e a frugalidade na China até uma intensidade inaudita. Regateava-se e calculava-se cada centavo e o lojista conferia seu caixa diariamente. Viajantes fidedignos contavam que o dinheiro e os interesses monetários constituíam entre os naturais do país um tema de conversação de importância insólita em outras partes”.²⁷¹

Chama a atenção, continua Weber,

“que dessa intensa e incessante atividade econômica, desse crasso ‘materialismo’ não tivessem surgido grandes concepções metódicas comerciais de tipo racional, como as que requeria o capitalismo moderno”.²⁷²

Subjacente a esse questionamento, a postulação weberiana de que, no patrimonialismo, a economia monetária reforça o tradicionalismo econômico, em vez de miná-lo. Weber enxergava apenas uma exceção histórica a tal tendência, o Ocidente europeu, onde haveria: 1) uma Igreja autônoma, surgida a partir de uma religiosidade de salvação, conformando um dualismo Igreja-Estado; 2) a cidade comercial autônoma e sua burguesia cívica, como a que foi criada nas cidades italianas do fim da Idade Média; 3) um direito natural em contraste com a tradição sagrada e com um estamento separado de juristas, fundamental para superar o caráter patrimonial da administração estatal, lastreada na coexistência ambígua de tradição e arbitrariedade pessoal. Tudo isso foi barrado devido à força do personalismo na cultura chinesa, tão oposto à impessoalidade puritana.

“A ética confuciana fazia questão de manter os homens atados a suas relações pessoais, dadas naturalmente ou por condição social de mando ou obediência. Elas, e só elas, eram consagradas eticamente, não havia outros deveres sociais além dos de piedade (ou seja, respeito pessoal) gerados por tais relações pessoais de homem a homem, de senhor a vassalo, do alto ao baixo funcionário, do pai e irmão ao filho e irmão, de mestre a discípulo e de amigo a amigo. Ao contrário, para a ética puritana essas relações puramente pessoais caíam com facilidade sob suspeita. Acima delas pairava a relação com Deus. Deviam ser absolutamente evitadas as relações excessivamente intensas entre os homens, pois divinizavam uma criatura inferior (tradução minha)”²⁷³.

Mais adiante Weber chama a atenção, na China, para

“o caráter absolutamente personalista das formas políticas e econômicas de organização, que careciam, todas, da objetivação racional e do caráter

²⁷¹ Weber, 1992: 519. (Tradução minha).

²⁷² Weber, 1992: 519. (Tradução minha).

²⁷³ Weber, 1992: 518. (Tradução minha).

abstrato transpessoal das associações funcionais (...) Qualquer atividade comunitária estava rodeada e condicionada por relações puramente pessoais, sobretudo de parentesco e também por irmandades profissionais. O puritanismo, ao contrário, objetivava tudo, tudo se decompunha em ‘empreendimentos’ racionais e em relações puramente comerciais, colocando o direito e a transação racionais no lugar da todo-poderosa tradição, do costume local e do favor concreto pessoal da China’ (tradução minha)²⁷⁴.

Weber, então, considerava que o personalismo tradicionalista na China impedia qualquer forma de racionalização? De forma alguma. O Estado burocrático-patrimonial chinês era, sim, racional, mas em seus próprios termos, sob uma estrutura tradicionalista, a partir do princípio sobranceiro da *piiedade* - respeito e devoção pessoal e hierárquica entre as pessoas. Não há, para Weber, só um tipo e um sentido da racionalização da vida e suas várias manifestações estão ligadas às várias esferas de vida relativamente autônomas. Weber, assevera Schluchter: “relaciona o tema do racionalismo não só a indivíduos e grupos sociais mas também às ordens sociais particulares”²⁷⁵. De fato, racionalização, para Weber,

“pode significar coisas bem diversas. Há, por exemplo, ‘racionalizações’ da contemplação mística, uma atividade que, vista de outras esferas de vida, é especificamente ‘irracional’, da mesma maneira que há racionalizações da economia, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, da justiça, da administração. Cada uma dessas esferas pode ‘racionalizar-se’ a partir de pontos de vista e objetivos últimos os mais diversos, e o que é ‘racional’ para um pode ser ‘irracional’ para outro. De maneira que *tem havido racionalizações dos mais variados tipos nas diferentes esferas de vida em todas as culturas*. O diferencial de seu significado histórico-cultural é em que esferas se racionalizaram e em qual direção. Por conseguinte, de novo se trata de conhecer a peculiaridade do racionalismo ocidental moderno” (grifos meus, tradução minha)²⁷⁶.

A menção weberiana a racionalizações variadas nas diferentes esferas de vida *em todas as culturas*, e não somente no Ocidente, desautoriza a interpretação Souza de que só no Ocidente moderno esse fato aconteceu. Em outro texto, “Rejeições Religiosas do Mundo e suas direções”, Weber se propõe analisar os pontos de tensão do que chama “religiões universais de salvação” com diversas esferas de vida, cada qual

²⁷⁴ Weber, 1992: 518-519.

²⁷⁵ Schluchter, Wolfgang. *The rise of western rationalism – Max Weber’s developmental history*. Los Angeles: University of California Press, 1981, pg. 10.

²⁷⁶ Weber, 1992: 21.

com seu grau de autonomia, e menciona, *não se referindo apenas à modernidade ocidental*, as esferas de vida econômica, política, estética, erótica e intelectual. Está certo que, entre essas religiões de salvação que se colocaram – originalmente pelo menos - em tensão com as “ordens de vida mundanas” devido a seus postulados de fraternidade universal, estão aquelas que formaram a base religiosa da modernidade ocidental: o judaísmo, o cristianismo e o protestantismo ascético e que, portanto, tal modernidade ocidental levou, na ótica weberiana, ao paroxismo a autonomia das esferas de vida.

Entretanto, a presença, nas diversas sociedades, dessas diversas esferas de valores mais ou menos autônomas é parte do desenvolvimento social e religioso:

“a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia das esferas singulares, permitindo, com isso, que elas se inclinem para tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior” (tradução minha)²⁷⁷

Mais uma vez Schluchter nos auxilia. Diz ele que, para perseguir seu objetivo fundamental de conhecimento, o de identificar a especificidade do Ocidente moderno, especialmente de seu racionalismo, compreendendo suas origens históricas, Weber supôs que

“o tema do racionalismo e da racionalização aparece em uma perspectiva dual: primeiro, em relação à racionalidade da ação social e da ordem social; segundo, em relação à variação da racionalidade dentro e entre as culturas (...) diferentes culturas devem ser comparadas com base em quem racionaliza quais esferas de vida em quais direções e que tipos históricos de ordem social resultam disso”²⁷⁸.

Como isso seria possível se, nas sociedades não modernas, as esferas de vida fossem completamente indiferenciadas? Gabriel Cohn também menciona a importância fundamental que tinha para Weber a suposição da autonomia das esferas de vida. Para Cohn, quando Weber falava desse tema queria expressar:

“linhas de ação com sentido, cada qual correspondendo a uma esfera da existência histórico-social, que seguem suas legalidades próprias, sua lógica interna, mas que não são indiferentes umas às outras naquilo que realmente interessa, que é a orientação das ações do sujeito. É nele que elas se cruzam, aproximando-se ou repelindo-se. É em termos delas que podemos estabelecer relações (...) caracterizadas por uma expressão que

²⁷⁷ Weber, 1992:532.

²⁷⁸ Schluchter, 1981: 10.

ele também usa – significativamente, tomada da literatura e não da bibliografia filosófica ou científica – e que é a de *afinidades eletivas*”

Postular as relações entre as diferentes esferas de vida, expressas pelos sujeitos em que elas se cruzam, em termos de afinidades eletivas faz parte da tentativa weberiana de evitar a categoria de *causalidade*. O “curso dos acontecimentos” - expressão que Weber às vezes preferia em vez de “história” - seria determinado não por causas lineares e unívocas, mas por tais afinidades eletivas. Para Gabriel Cohn, a causalidade,

“tomada no seu sentido estrito de uma sequência linear e unívoca com validade universal, pouco tem a ver com o esquema analítico weberiano. Para ele, interessa saber como, em situações particulares, as legalidades próprias das diversas esferas da ação se articulam para resultar numa orientação específica das ações de muitos agentes, e como essas configurações singulares podem dar origem a linhas de ação, a sentidos ou então a valores novos, que por sua vez possam ser reincorporados na dinâmica das diferentes esferas da existência histórico-social. Por exemplo: em que condições foi possível ao judaísmo antigo (núcleo histórico do “desencantamento do mundo”) desdobrar-se em significados e orientações de conduta novas no conjunto da existência de múltiplos indivíduos. Nos estudos em que procurou responder a isso, Weber utilizou sua ideia de autonomia, não dos sujeitos, mas das diversas esferas da ação”.²⁷⁹

É por isso, garante Cohn, que a ideia de autonomia das esferas de ação, cada uma com sua *Selbstrechtlichkeit* (auto legalidade, em tradução mais próxima e adequada), com sua lógica imanente particular, é totalmente decisiva em Weber²⁸⁰. E acrescentaríamos, sendo tão decisiva, nunca se reduziria à análise do Ocidente moderno.

Julgamos que essa ideia weberiana da autonomia das esferas de ação tem de ser tomada com um certo cuidado. É plausível pensar que os seres humanos comportem-se de maneira diversa e específica conforme os diferentes e específicos papéis que cumpram no âmbito econômico ou no âmbito intelectual ou erótico, etc, e que isso se dava ao fato de cada um desses âmbitos possuir um “funcionamento” específico, um certo grau de “regras próprias” (significado de “autonomia”) e até mesmo de dinamismo próprio, alheio e além da própria ação humana. Convém, entretanto, não absolutizar ou mesmo exagerar o grau de regras e de dinamismo próprio dessas esferas de vida. Se todas elas têm sua autonomia, nunca são indiferentes umas às

²⁷⁹ Cohn, 1979: 144.

²⁸⁰ Cohn, 1979: 141.

outras. E o dinamismo próprio que venham a possuir constringe e condiciona, sim, as pessoas, mas não consegue evitar, para sempre e totalmente, a irrupção da crítica, da espontaneidade e da vitalidade humanas na criação de novos valores e modos de vida²⁸¹.

Em termos práticos, supor autonomia e dinamismo próprios absolutos das esferas de vida, especialmente com o predomínio de uma esfera de vida sobre as demais, leva ao autoritarismo. Em termos de conhecimento, leva a perspectivas deterministas. O determinismo econômico e tecnológico que predomina nas sociedades neoliberais de hoje é expressão disso. Um dos pilares do credo liberal é justamente que o mercado capitalista não só tem regras e dinamismo próprios, mas que tais regras e dinamismo emprestam ao mercado o poder miraculoso de auto regulação. O ideal – reiteradamente desmentido na realidade e na teoria – de mercado auto regulado é tributário da crença da autonomia e dinamismo absolutos das esferas de vida.

Como afirma Reinhard Bendix, uma das visões de mundo que caracterizariam boa parte do pensamento antigo e medieval era a de que a história consistiria no desdobramento da lei divina e da capacidade do homem, não propriamente para compreender de forma cabal esses desígnios da Providência, mas para revelar, através de seus pensamentos e ações, um padrão ou ordem da qual se sentem veículo ou instrumento, mesmo que não os entendam plenamente²⁸². A capacidade do homem de raciocinar não é questionada, mas tal capacidade seria sempre parcial, garante Bendix, “exatamente como os objetivos da ação humana não são postos em dúvida, embora, em última instância, permaneçam desconhecidos.”²⁸³ O que permitiria falar de uma visão de mundo pré-moderna, afirma Bendix, seria o fato de que “nem os mais apaixonados polemistas questionam a existência da lei moral e a ordenação divina do universo”.²⁸⁴

Com a Renascença, segue Bendix, essa visão de mundo começou a se atenuar, e, após um longo período de transição, emergem conceitos básicos para a ciência social moderna, economia, sociedade, Estado, público, intelectuais, ideologia, etc. Diz ele:

“Baseados em toda uma concepção secular do homem (...) conceitos como economia e sociedade referem-se a um sistema de interdependência que possui uma legitimidade ou regularidade própria,

²⁸¹ Valores e formas novas de vida que, institucionalizados, fortalecidos,

²⁸² Bendix, 1986:59.

²⁸³ Bendix, 1986:59.

²⁸⁴ Bendix, 1986:59.

que deve ser compreendida como tal, mais do que como referência à vontade divina”.²⁸⁵

A “natureza”, então, é invocada como princípio regulador, em substituição à ideia tradicional da divindade. Bendix cita, como exemplo, a seguinte passagem de Kant:

“Os seres humanos individuais, cada qual perseguindo seus próprios objetivos de acordo com sua inclinação e muitas vezes um contra o outro (e até um povo inteiro contra o outro), promovem, inadvertidamente, como se este fosse seu guia, um objetivo da natureza que é desconhecido por eles. Eles podem, assim, trabalhar para promover algo com o qual pouco se preocupariam se o conhecessem”.²⁸⁶

Como Bendix ressalta, há uma clara analogia entre esse conceito kantiano de natureza providencial e a clássica ideia dos economistas de que a propensão das pessoas a trocar, permutar, negociar, é benéfica a todos e deve ficar entregue à própria sorte, sujeita à “mão invisível” denominada por Adam Smith. Hegel expressa de maneira mais apurada ainda essa noção da avaliação positiva do mercado com sua justaposição do esforço individual e sua total regularidade, afirma Bendix.

“Há certas necessidades universais como alimento, bebida, vestuário, etc e depende inteiramente de circunstâncias acidentais a maneira como elas são satisfeitas. A fertilidade do solo varia de lugar para lugar, as colheitas variam de ano para ano, um homem é trabalhador, outro é indolente. Mas essa mistura de arbitrariedades gera características universais por sua própria ação; e essa esfera aparentemente dispersa e irrefletida é sustentada por uma necessidade que penetra automaticamente nela. Descobrir esse elemento necessário é o objetivo da economia política, uma ciência que é um crédito ao pensamento porque encontra leis para uma massa de acidentes. A coisa mais notável é esse entrosamento mútuo de particulares, que é o que menos se poderia esperar, porque à primeira vista todas as coisas parecem ceder à arbitrariedade do indivíduo”.²⁸⁷

A conclusão de Bendix é que, para esses pensadores: “conceitos como economia e sociedade representam o reconhecimento de uma ordem social natural que possui regularidades próprias que podem ser investigadas.”²⁸⁸ Daí se depreende que a postulação de mercado auto regulado e, a partir dela, a postulação, implícita ou explícita,

²⁸⁵ Bendix, 1986:59.

²⁸⁶ Kant, Immanuel *apud* Bendix, 1986:60

²⁸⁷ Hegel, Georg F. *apud* Bendix, 1986:60-61.

²⁸⁸ Bendix, 1986:61.

da excelência e da plena autonomia dessa esfera de vida frente às outras está na raiz do determinismo econômico e tecnológico da civilização liberal. E tal postulação de mercado auto regulado é uma visão de mundo antiga, de certo modo, pois situada na transição da ideia tradicional de Providência divina para o conceito de regularidade factual, é um conceito intermediário entre ambos, como afirma Bendix.²⁸⁹

A questão é que não se combate um determinismo, como o econômico e tecnológico, brandindo-se outro determinismo, o cultural, como Jessé Souza faz.

CAPÍTULO 4: PATRIMONIALISMO

NO BRASIL: CORRUPÇÃO E

DESIGUALDADE

4.1: AS DINÂMICAS DO PATRIMONIALISMO

²⁸⁹ Bendix, 1986:60.

Criticamos, na última seção do capítulo anterior, a argumentação de Jessé Souza contra o uso do conceito de patrimonialismo como chave de compreensão do Brasil. Faz sentido, então, o uso do conceito de patrimonialismo para tentar compreender a realidade brasileira? De que forma?

É fácil perceber o patrimonialismo atuando no Brasil, fazendo com que o Estado seja, o mais das vezes, vetor de interesses particularistas deletérios à democracia e à coisa pública. Isso acontece nas articulações decisivas, que continuam a operar no Brasil: 1) entre o poder político-estatal e a renda, com o dinheiro público alimentando o rentismo, a especulação financeira, e um sistema de dívida pública que, como declarou uma de suas maiores estudiosas, pode ser visto como um grande esquema legalizado de corrupção²⁹⁰; 2) entre o poder econômico e a representação política, por meio de eleições que, em boa medida, são abertas e competitivas somente em termos formais, pois, na prática, são determinadas pela força do dinheiro necessário para alimentar as campanhas eleitorais; 3) entre o poder econômico, o poder ideológico e o poder político, no caso de uma estrutura midiática oligopolizada, ao arrepio da disposição Constitucional, que sobrevive, em boa medida, à custa de dinheiro público e reluta em submeter-se a controles populares e judiciais; 4) entre o poder político-estatal e a propriedade, pelo modo como essa última é institucionalizada: como um valor quase que absoluto, acima de outros valores e parâmetros como a vida e a liberdade, sua “função social” sendo mais uma declaração constitucional de princípios do que uma efetividade; 5) entre o poder político-estatal e a estrutura tributária brasileira, absolutamente injusta, calcada em tributos indiretos, na desoneração da renda e da propriedade dos mais ricos, e em uma estrutura que facilita uma absurda evasão fiscal.

A dominação patrimonial brasileira se alimenta de todas essas dinâmicas perversas, e de muitas outras, causas e consequências das assimetrias de poder em nossa sociedade.

Há que se reconhecer, entretanto, que Jessé Souza tem o mérito de questionar a razão da sociedade aceitar tais dinâmicas perversas. Não concordamos com o determinismo cultural de sua explicação, mas essa aceitação existe - não plenamente, é óbvio, mas em boa e influente medida. Quais seus fundamentos? Pode-se tentar

²⁹⁰ Conferir, a esse respeito, a entrevista de Maria Lucia Fattorelli sobre o sistema da dívida pública, que drena recursos públicos para alimentar o rentismo: “Sistema da dívida quebra Estado e impede direitos sociais. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/04/05/o-sistema-da-divida-quebra-o-estado-e-impede-os-direitos-sociais-diz-estudiosa/> Acesso em 09 mar 2019.

responder tal questão, considerando-se o problema da legitimidade e da organização da dominação patrimonial nas sociedades contemporâneas.

Na teoria de Max Weber, o tipo ideal da dominação patrimonial se legitimava pela autoridade da tradição atávica, expressa pelo paradigma da autoridade do pater famílias, ao mesmo tempo severa e compassiva, tradicional e arbitrária. Já a organização típico-ideal da dominação patrimonial pautava-se pelos problemas e pelas lutas de poder advindos da centralização/descentralização política, mas não por uma distinção entre público e privado, categorias tipicamente modernas. Como usar o conceito de patrimonialismo, então, para caracterizar sociedades não tradicionais, e cuja institucionalidade administrativa-governamental, no caso de nações periféricas, em boa medida importada dos países centrais, pressupõe, ao menos formalmente, a distinção entre as esferas pública e privada?

Esse problema já havia sido notado, há quase 50 anos atrás, por Shmuel Eisenstadt, que, atento ao uso crescente do conceito de patrimonialismo em países periféricos da Ásia, África e América Latina para explicar seus impasses, sugeriu distinguir entre regimes patrimoniais tradicionais e formas modernas de patrimonialismo, chamadas por ele “neopatrimoniais”²⁹¹. Na mesma época, como lembra Hinnerk Bruhns, Guenter Roth percebeu a perda da força legitimadora da tradição na maioria dos Estados contemporâneos, sem ser colocada em seu lugar uma modernidade racional-legal-burocrática, e apontou, então, para formas de dominação pessoal que não se subsumiriam a qualquer dos três tipos-ideais weberianos de dominação, mas se sustentariam graças a incentivos materiais como o clientelismo e a corrupção, daí Roth distinguiu o patrimonialismo tradicional do patrimonialismo do século XX, personalizado, destradicionalizado, intitulado neopatrimonialismo. Bruhns lembra, ainda, Jean-François Médard que, analisando os países africanos, distinguiu a concepção patrimonial tradicional, de um lado, e, de outro, os Estados patrimoniais até certo ponto “racionalizados”, na medida em que submetidos a uma regulação fundada na redistribuição particularista, ou os Estados puramente predatórios e cleptocratas que descambam para a criminalização e privatização do Estado²⁹².

Neste artigo, Bruhns não só procura dar conta das interpretações contemporâneas sobre patrimonialismo, como também, para auxiliar tais interpretações,

²⁹¹ Eisenstadt, Shmuel N. *Traditional patrimonialism and modern neopatrimonialism*. London: Sage Publications, 1973.

²⁹² Bruhns, 2012: 62-63.

busca uma espécie de “genealogia” e evolução do conceito na obra de Max Weber, lastreado no trabalho de Edith Hanke. Bruhns afirma, então, que, em seus primeiros escritos, datados de 1911-1914, quando Weber se ocupava da construção de sua *Herrschaftssoziologie* (sociologia da dominação), o conceito de patrimonialismo teria uma “versão patriarcal”, na medida em que haveria uma relação genética entre ambos: o patriarcalismo gerou o patrimonialismo. Mais tarde, por volta de 1919-1920, continua Bruhns, Weber não falaria mais de uma versão patriarcal do patrimonialismo, mas distingue entre ambos, separando o patriarcalismo primário, princípio estrutural relacionado ao lar, do patrimonialismo enquanto forma de dominação política. Em “Economia e Sociedade”, porém, houve uma inversão na edição: os textos mais novos vêm na primeira parte do livro e os escritos mais antigos na segunda parte. Segundo Bruhns, nos primeiros escritos, em que patriarcalismo e patrimonialismo estão geneticamente ligados, a pergunta norteadora de Weber é: como funciona a dominação? Nos escritos mais novos, em que patriarcalismo e patrimonialismo estão separados, a pergunta é: como ela se legitima?

Carlos Eduardo Sell, lastreado na análise das *Max Weber Gesamtausgabe* (Edições completas de Max Weber)²⁹³, corrobora a análise de Bruhns, de que, nos textos antigos, o patrimonialismo deriva do patriarcalismo e, nos textos mais novos, não há mais essa visão evolutiva, sendo a dominação tradicional apresentada em dois subtipos: patriarcalismo/gerontocracia, de um lado, e patrimonialismo, de outro. Sell, porém, avalia o contrário de Bruhns; a perspectiva dos textos mais novos não é a da legitimação, mas a da organização da dominação, é pelo fato de os subtipos da dominação tradicional se distinguirem em termos *organizacionais* que patriarcalismo e patrimonialismo, antes ligados, passam agora a ser vistos de forma distinta. Nesse ponto, a nosso ver, a análise de Sell faz mais sentido que a de Bruhns.

Não concordamos, porém, quando Sell diz que Weber rompeu com uma concepção de patrimonialismo patriarcal, fundado no poder doméstico²⁹⁴. Essa concepção se manteve em Weber. Apenas que, nos escritos de 1919-1920, o foco era mais institucional que psicossocial, visava menos a legitimação e mais a organização e funcionamento da dominação tradicional, dividida em uma dominação tradicional no

²⁹³ Sell, Carlos Eduardo. *As duas teorias do patrimonialismo em Max Weber: do modelo doméstico ao modelo institucional*. X Congresso Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP) – Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://cienciapolitica.org.br/system/files/documentos/eventos/2017/04/duas-teorias-patrimonialismo-max-weber-1070.pdf>. Acesso em 12 mar. 2019.

²⁹⁴ Sell, 2016: 22.

âmbito do *oikos*, sem quadro administrativo, caso da gerontocracia e do patriarcalismo estrito, e uma dominação tradicional com um quadro administrativo, com os “servidores” recrutados patrimonialmente, dentre os dependentes diretos do senhor patrimonial, ou extra-patrimonialmente, fora desse quadro senhorial. Se Weber tivesse evoluído para abandonar a concepção de patrimonialismo patriarcal, como diria, em fins de 1918, na palestra “A política como vocação”, que a legitimação da dominação tradicional era: “a autoridade do ‘ontem eterno’, dos *mores* santificados pelo reconhecimento inimaginavelmente antigo e de orientação habitual para o conformismo. O domínio ‘tradicional’ exercido pelo patriarca e pelo príncipe patrimonial de outrora”.²⁹⁵

Em nosso entendimento, já dissemos aqui, Weber entende que o patrimonialismo representa, ao mesmo tempo, continuidade e descontinuidade com o patriarcalismo. A questão é o foco que ele dá ao longo de seus escritos, na legitimação ou na organização/funcionamento. Mas esse foco é uma diferença analítica, não substantiva. A legitimação e a organização/funcionamento de um tipo-ideal de dominação política estão imbricados. A propósito, Bruhns, após sustentar que as perguntas de Weber são diferentes, nos textos mais antigos e nos mais novos, afirma: “são estes os questionamentos estruturantes, mesmo se o próprio (Weber) não os distingue sempre com nitidez absoluta em seus esforços de categorização e construção de tipologias”²⁹⁶. Será que Weber não os distingue por incapacidade? Difícil acreditar. Ele não os distingue porque a diferença é analítica, ocorre conforme as perspectivas específicas que ele vai adotando, motivadas pelos interesses específicos de análise.

²⁹⁵ Weber: 2002: 56, grifos meus. Outro equívoco do texto de Sell ocorre, quando, na introdução, ele afirma, em relação ao conceito de patrimonialismo no Brasil, que, “alguns autores têm advogado a tese de que as apropriações dessa ferramenta weberiana e sua aplicação como instrumento de interpretação da realidade sociopolítica brasileira seriam equivocadas (...) de acordo com essa retórica de deslegitimação, tais pensadores teriam distorcido seu sentido original, seja porque esse conceito estaria sendo utilizado de modo a-histórico (SOUZA, 2015), seja ainda porque o sentido semântico mobilizado diverge do original (CAMPANTE, 2003).” Nunca tivemos, porém, a pretensão de sermos “guardiães” de uma suposta “ortodoxia weberiana”. Primeiro porque é uma pretensão presunçosa, ainda mais em relação a um pensador tão complexo como Weber, segundo porque um autor não seguir ortodoxamente tudo que outro pensa é qualidade, e não demérito. Salientamos, apenas, as diferenças (e não os “erros”) entre Faoro e Weber, por exemplo. Aliás, no texto “Raymundo Faoro: Brasil, política e liberdade”, após mencionar essas diferenças, comentamos: “não se pretende, de forma alguma, julgar Faoro tendo uma suposta (e controversa, inclusive) ortodoxia weberiana como parâmetro. Faoro tinha plena consciência (e afirmou mais de uma vez) de que, apesar da inegável influência de Weber, sua teoria seguia caminhos próprios”.(Campante, Rubens G. “Raymundo Faoro: Brasil, política e liberdade” in Guimarães, Juarez (org.) 2009: 134.). Além disso, *já* jamais advogamos que o patrimonialismo é uma ferramenta inadequada para a compreensão da realidade brasileira. Essa argumentação é de Jessé Souza, e de outros. Este livro busca defender o exato contrário disso.

²⁹⁶ Bruhns, 2012: 66.

Poderíamos falar, então, de “meras” diferenças analíticas? Não, pois esse adjetivo “meras” é inadequado. Diferenças analíticas são ferramentas heurísticas cruciais – apenas não podem ser tomadas, em toda sua extensão, como diferenças essenciais.

Será, portanto, a partir de uma distinção analítica, mas não essencial, entre legitimidade e organização/funcionamento de um padrão de dominação política que nos debruçaremos, nas páginas seguintes, sobre a questão fundamental deste livro: é pertinente usar o tipo-ideal de patrimonialismo como chave explicativa do Estado e da sociedade brasileira? Um Estado formalmente racional-legal-burocrático, que pressupõe a distinção entre as esferas pública e privada. E uma sociedade moderna, não tradicional.

4.2: INTERESSE PÚBLICO E CORRUPÇÃO

Jessé Souza disse que o principal problema brasileiro está longe de ser a corrupção, o principal problema, diz ele, é a desigualdade social. Reage, compreensivelmente, ao moralismo hipócrita das cruzadas midiático-judiciárias contra a corrupção que, mais uma vez na história brasileira, serviram como desculpa para interditar governos e políticas meramente reformistas, que não desejavam mais que encaminhar um capitalismo menos desumano, com algum grau de civilidade e distribuição de renda. Reage mal, contudo, e presta um desserviço às forças progressistas, que desejam lutar para reduzir a absurda desigualdade social brasileira. A disjuntiva corrupção *versus* desigualdade social é equivocada. Ambas andam de mãos dadas, são causa e consequência uma da outra.

Discorrendo sobre o que chama de neopatrimonialismo brasileiro e latino-americano José Maurício Domingues afirma que, na dimensão do funcionamento do Estado, prevalece uma lógica dual:

“originalmente o patrimonialismo era em larga medida aberto e explícito (...) esse já não é o caso. A legitimação dos estados latino-americanos modernos se calca em sua definição como Estados racionais-legais, baseados na vontade do cidadão e nos quais impera a separação entre o público e o privado, entre funcionários e governantes e os meios e recursos da administração. Esta é a lógica explícita e aberta que os rege, seguida por muitos, em diversos momentos e trajetórias organizacionais e pessoais. Uma outra lógica, a patrimonial, segue contudo operando oculta e cada vez tem mais dificuldade se legitimar no plano macro,

conquanto no plano micro (aquele das pequenas propinas e apropriações que grande parte da população pratica) não haja maior questionamento (...) Assim, a corrupção se desenha como elemento perverso do neopatrimonialismo contemporâneo, instituição que não pode se revelar mas continua informalmente operando em toda a extensão do aparelho estatal e através de seus vários vínculos com a sociedade”.²⁹⁷

Faz sentido localizar a corrupção medrando no interior de um dualismo entre a dominação racional-legal-burocrática, oficial e até certo ponto efetiva, e a neopatrimonial, oculta mas também efetiva. Além disso, entretanto, é importante acrescentar que a lógica oculta do patrimonialismo (ou neopatrimonialismo) corrói e desmoraliza a lógica da dominação racional-legal porque é uma lógica da desigualdade, ou, como preferimos dizer, das assimetrias agudas de poder (do poder em suas diversas e inter-relacionadas manifestações, política, ideológica, econômica). Pois essa lógica patrimonialista das assimetrias agudas de poder impede o surgimento e a estabilização da esfera pública, e a distinção entre as esferas pública e privada é basilar na configuração do Estado racional-legal, é justamente o que a corrupção frustra. A lógica patrimonialista das assimetrias agudas de poder faz com que este, em qualquer de suas manifestações, tenha um conteúdo privado – e portanto corrupto.

Para se compreender isso é necessário, contudo, que não pensemos a legitimidade do *Estado nacional moderno*²⁹⁸ de maneira puramente formal, como Weber, mas sim como uma legitimidade substantiva, republicana, que tem como uma

²⁹⁷ Domingues, José Maurício. “Patrimonialismo e neopatrimonialismo” in Avritzer, Leonardo; Bignotto, Newton; Guimarães, Juarez; Starling, Heloísa M. M. (orgs). *Corrupção: ensaios e críticas*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008, pg. 190.

²⁹⁸ Não dissemos, aqui, da “dominação racional-legal-burocrática”, porque, em nosso entender, o pressuposto weberiano de que toda associação política manifesta-se, necessariamente, em forma de hierarquia e dominação merece ser relativizado. Além disso, mais que vista em termos formais e elitistas, como nos outros tipos-ideais de dominação, a legitimidade da dominação racional-legal-burocrática, para Weber, era silogística. As normas legais e burocráticas seriam legítimas se produzidas de forma procedimentalmente correta. Note-se, a respeito, que o sistema político das cidades italianas da Idade Média, tipo de experiência urbana com cidadãos organizados em moldes equânimes e cuja peculiaridade e caráter revolucionário Weber salienta, pois teve, para ele, conseqüências importantíssimas para o desenvolvimento histórico do Ocidente, na medida em que foi um esteio da ligação das tradições burguesa e republicana, ele não a incorpora em sua tipologia da dominação, mas a deixa de fora – como fosse um caso à parte, quase uma excrescência. Chama-a de “dominação não-legítima”. Não porque fizesse juízo negativo dos mercadores e burgueses italianos que arrebatarem o poder dos senhores feudais, mas porque tal dominação se estribaria, segundo ele, somente em interesses materiais. Ora, aprendemos com o próprio Weber que os seres humanos sempre mesclam seus interesses materiais a, como ele costumava dizer, interesses ideais. Por que o *popolo* das cidades medievais italianas, unidos em conjurações de cidadãos iguais, seria exceção? Por que não poderiam valorizar a ideologia republicana clássica do governo misto, com seu equilíbrio de elementos oligárquicos e populares, por exemplo, para legitimar/justificar seu sistema político? Talvez tudo isso se explique pela recusa weberiana em admitir que a tradição democrática e republicana também faz parte da herança civilizacional ocidental.

de suas condições a ausência de assimetrias agudas de poder, caso contrário não vingam a participação, a discussão racional, o sentimento de pertencimento, o equilíbrio entre direitos e deveres subjetivos. Essa legitimidade republicana é postulada de maneira weberiana, típico-ideal, como construção lógico-conceitual com forte plausibilidade empírica (e normativa, por que não?), mas não como uma realidade cabal.²⁹⁹

A alma dessa legitimidade republicana é o interesse público. E a corrupção é, por definição, a negação do interesse público. Como vimos no primeiro capítulo, Weber, com sua visão trágica e aristocrática, julgava que “interesse público” fazia parte daquelas noções jusnaturalistas etéreas, indefiníveis. De onde surgiria esse suposto “interesse público”?, questionava ele. O que seria interesse público para uns não o seria para outros, o que seria interesse público hoje não o foi ontem e não o seria amanhã.

Certamente interesse público é uma concepção normativa, sujeita, enquanto tal, a inúmeras interpretações, sendo praticamente impossível a convergência plena entre elas. Concepções normativas são históricas, isto é, mudam conforme as necessidades e valores de uma época. Assim, há cem anos atrás, a necessidade de preservação da natureza, por exemplo, não era um assunto de interesse público, como hoje. Mudaram o contexto, as condições, a mentalidade social. Fundamentalmente histórico, portanto, o interesse público seria sempre algo *relativo* – à época, às necessidades, problemas, etc – e não universal. Mas lembremos o que foi dito no primeiro capítulo: há um relativismo absoluto, que interdita qualquer tipo de predicados e essências universais, e há um relativismo moderado, que preconiza que tais predicados e essências são possíveis, desde que se expressem de maneira condicionada, ou seja, desde que se especifique e que se tenha claro as condições que as permitiriam. Com base nesse relativismo condicionado, é que podemos dizer com certeza não de onde o interesse público surge, *mas de onde ele não surge*, de forma alguma: das situações de assimetria aguda de poder.

Para defender essa condição *sine qua non* do interesse público – e da corrupção, sua antítese – tentaremos uma compreensão da origem e significado desse conceito.

²⁹⁹ É por isso que dissemos, na Introdução deste livro, que caminharíamos com Weber e, também, além e, eventualmente, contra Weber.

O substantivo *interesse* vem dos vocábulos latinos *inter* (entre) e *essere* (ser), e tinha como significado original “estar entre”, “estar em meio de”, mas logo evoluiu, de acordo com João Feres Jr., para “participar”, “tomar parte em algo”, e daí para “fazer diferença”, “afetar”. Segundo ele, a fórmula do direito romano *id quod interest* (“aquilo em que se toma parte”), denominava inicialmente as regras de alocação da propriedade. Depois, passou a se referir também à reparação de eventual dano a um direito de crédito futuro, através de uma quantia a mais que se pagava ao se tomar um empréstimo em dinheiro, uma espécie de seguro contra inadimplemento, uma maneira de se driblar a proibição do direito canônico à usura. Assim, continua Feres Jr., na Inglaterra do século XVIII chamava-se os juros sobre os empréstimos de interesse (*interest*), quando eram considerados legais, e de usura (*usury*), quando não. E por isso, hoje, “taxa de juros”, em inglês, é *interest rate*, e todas as línguas europeias modernas usam o vocábulo “interesse” para se referir tanto à atenção que se dá a algo importante, útil ou vantajoso, quanto a juros, ao preço da mercadoria dinheiro, ao rendimento do capital – com exceção do português, em que essa segunda acepção existe oficialmente mas é pouquíssimo usada.

A evolução do significado do termo “interesse” - seja em seu viés mercantil e financeiro, tornando-o a sinônimo de juros, seja no sentido de se livrar de certa carga de valor negativa que tinha - reflete o advento do liberalismo, que trouxe duas narrativas poderosas: a de que o âmago da sociedade está no indivíduo e a de que a ordem liberal nasceu contra e fora do Estado. A primeira narrativa veicula uma autoimagem de isolamento que, como afirma Norbert Elias, em “A sociedade dos indivíduos”, faz com que as pessoas se vejam absolutamente únicas e sós, enquanto os outros estão “fora”, todos em seu próprio caminho, com um ‘eu’ interior que é seu único e verdadeiro ‘eu’, e, de outro lado, a roupagem externa das relações com os outros³⁰⁰. Narrativa que, ao dar um peso excessivo à dimensão individual da vida humana, negligencia a dimensão coletiva, tão fundamental quanto. A segunda narrativa apresenta uma visão histórica falsa, de que o sistema econômico capitalista, do *laissez-faire*, teve um desenvolvimento natural e espontâneo, e que depois veio a intervenção artificial, arbitrária e danosa do Estado, rompendo a tendência ao equilíbrio que tal sistema possuiria. Na verdade, o capitalismo nasceu junto e pela mão do Estado nacional moderno, e a recíproca é verdadeira - capitalismo e Estado nacional moderno, um não

³⁰⁰ Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994.

existiria sem o outro.

Assim, as narrativas ideológicas liberais, com seu individualismo exacerbado e seu anti-estatismo passaram a lastrear a noção de corrupção como um problema basicamente situado no Estado, fruto somente de ações e escolhas individuais isoladas de seus agentes, ao mesmo tempo em que respaldavam fortemente a busca do interesse individual por todos os atores econômicos. Mas, como lembra Juarez Guimarães, a passagem e a compatibilização entre os interesses individuais e os interesses gerais sempre foram um enorme desafio para as tradições liberais.³⁰¹

Adam Smith supôs esse trânsito viabilizado pelo fato de que os indivíduos, ao trocarem no mercado bens e serviços de forma interessada, gerariam, involuntariamente, harmonia econômica: a teoria do mercado autorregulado com sua “mão invisível”. Suposta e mágica otimização econômica, social e política espontaneísta, desmentida pela realidade e pelos estudos de Keynes e, mais recentemente, de Piketty, que demonstrou, com farta documentação empírica e histórica, a tendência intrínseca do capital de concentrar renda e gerar desequilíbrios. Tocqueville tentou garantir a passagem afirmando que uma forte cultura cívica, associativa, daria o necessário contrapeso à situação de disputa generalizada de interesses, mas sua referência eram os EUA do século XIX, pensava apenas em termos de indivíduos, e não poderia antever o predomínio atual dos grandes grupos corporativos de interesse, que desequilibram em grau inaudito tal disputa. A compatibilização entre interesse individual e coletivo proposta pelo utilitarismo usava o critério da maximização da felicidade do maior número possível de indivíduos, mas como somar as felicidades ou utilidades individuais? Seriam elas equivalentes? E como fazer com que a maximização do interesse da maioria não ferisse profundamente o interesse das minorias?

Permanece, portanto, o problema, para a doutrina liberal: se o interesse particular é tão importante, quais seriam seus limites? A partir de que ponto a sua busca feriria o interesse público e se caracterizaria, assim, como corrupção?

Já o adjetivo *público*, denota, desde sempre, aquilo que pertence a um povo, uma coletividade. Mas a oposição entre público e privado é mais recente, contemporâneo e coetâneo ao estabelecimento e distinção entre Estado moderno e sociedade civil. Antes disso, os grupos sociais contrapunham-se tanto ao Estado moderno (racional-formal, centralizador, lugar do público) quanto à sociedade civil

³⁰¹ Guimarães, Juarez. “Interesse público” in Avritzer et al, 2008.

(lugar onde indivíduos isolados buscam seu interesse particular numa competição regulada por regras de tendência universal). Não havia, *em sentido moderno*, indivíduo, no sentido atomístico descrito por Elias³⁰², ou Estado nacional, no sentido daquela efetividade, daquele monopólio de poder e de governança característicos do Estado racional-burocrático. Também não estava presente a contraposição entre Estado e sociedade, característica da era moderna. Havia, como salientamos no capítulo 2, um “policentrismo” de poder, ou seja, este não emanava apenas do Estado, visto que várias outras instituições possuíam poder normativo e eficácia política direta.

Significa, então, que não havia qualquer distinção entre atos relativos à vida privada dos indivíduos e atos que representassem, ao contrário, uma significação mais ampla, coletiva? Não se trata disso. Como lembra Pierangelo Schiera, significa, apenas, que os dois tipos de atos não se configuravam como inerentes a dois polos separados e contrapostos (o indivíduo enquanto tal e o detentor do poder político), mas coexistem nas mesmas situações. A distinção, portanto, não era, de maneira alguma, causa ou consequência da separação constitucional entre o exercício do poder, de um lado, e a simples satisfação de necessidades individuais, de outro.³⁰³

Ou seja, a diferença é que a noção de público *adquiriu conotação política*. “Político” e “público”, então, passaram a ter significados próximos. Situam-se, ambos, na contraposição ao que é doméstico, privativo, circunscrito, limitado a interações pessoais entre os cidadãos. Mas, em nossa opinião, enquanto tudo que é público é, também, político, no sentido de que se definem, ambos, pela contraposição descrita acima, a recíproca não é verdadeira: nem tudo que é político é público, já que *o público é o político operando em contexto de simetria de poder*. Se não há simetria de poder, o âmbito político não é público, o conteúdo do poder é privado, como no patrimonialismo, e sendo privado o conteúdo real, efetivo, do poder, e público o seu conteúdo oficial, declarado³⁰⁴, a corrupção é o desfecho inevitável.

Um exemplo do que se está a dizer: tome-se um condomínio residencial, os proprietários de seus apartamentos ou casas possuem, via de regra, certo nivelamento social, não pleno, é claro, mas não é comum que, no mesmo condomínio, habitem e/ou sejam proprietários um milionário e um trabalhador que recebe salário mínimo. Tal

³⁰² Aliás, a palavra in-divíduo é exatamente o correspondente latino do termo grego a-tomos: o que não é passível de divisão.

³⁰³ Schiera, Pierangelo, “Sociedade por categorias” in Bobbio, Matteucci, Pasquino, 1997: 1215.

³⁰⁴ Quando o parágrafo único do 1º artigo de nossa Constituição Federal, por exemplo, institui que todo poder emana do povo, está declarando, oficialmente, esse conteúdo público do poder político.

condomínio terá questões coletivas, atinentes a todos, a serem administradas, o cuidado com as áreas comuns, o pagamento de serviços, pessoal, etc, questões que ultrapassam a esfera particular, doméstica, dos condôminos. Os recursos de poder (financeiro, cognitivo, relacional, etc) dos condôminos não são, é certo, rigorosamente iguais entre si, mas não há disparidade excessiva entre eles, por isso o encaminhamento dessas questões coletivas geralmente pressupõe diálogo, negociação, convencimento, argumentação, compromisso – o âmbito coletivo, além-doméstico, político, ganha, assim, nesse microcosmo, características *públicas*. Cria-se, até certo ponto - em estágio larvar, obviamente - algo semelhante a um contexto público. Pode-se lembrar, aqui, exemplos reais de condomínios administrados autoritariamente por síndicos e/ou pequenos grupos de condôminos. O despotismo, contudo, raramente chegará perto do que ocorreu e ocorre em inúmeros arranjos políticos como cidades-estado, reinos, e, atualmente, os Estados nacionais modernos. Pois estes, o arranjo político predominante no mundo atualmente, são, na maioria das vezes, semelhantes a gigantescos condomínios em que os participantes estão em situações extremamente díspares em termos de poder. O que aconteceria se, em um condomínio de apartamentos, morassem milionários e miseráveis? As questões comuns de administração, o espaço não doméstico, existiria, mas as regras, ou chancelariam, explícita ou implicitamente, a assimetria aguda de poder entre os condôminos, ou, se não o fizessem, se procurassem estabelecer limites aos mais poderosos, seriam ignoradas ou afrontadas – provavelmente ambas as coisas, a chancela e o descumprimento, ocorreriam. Haveria o “político”, não o “público”.

Assim, enquanto o substantivo “interesse” encontra afinidade com o paradigma liberal, individualista, o adjetivo “público”, que o condiciona e delimita, mantém tal afinidade com o paradigma coletivista e democrático. Daí que o conceito de interesse público traga uma orientação de equilíbrio, de composição, entre o individual e o coletivo. Tal composição tendente ao equilíbrio é a base, por exemplo, da noção de Hegel sobre sociedade civil, quando ele afirmava que a pessoa concreta, que é para si mesma um fim particular, é um dos fundamentos da sociedade civil, mas que, como esta pessoa particular só se realiza, só se efetiva, na relação com outras particularidades, a mediação da universalidade é, destarte, o outro fundamento da sociedade civil³⁰⁵.

³⁰⁵ Hegel, Georg W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991, pg. 220.

Já a abordagem da corrupção, antítese do interesse público, não apresenta tal equilíbrio.

Corrupção vem de *corromper*, verbo derivado do latim *co-rumpere*, romper algo por dentro, quebrar-se um elo, uma relação, e, a partir daí, ter-se o processo de decomposição, apodrecimento. A esta acepção material-descritiva de *corromper*, denotando a putrefação e ruína de algo, somou-se, logo, a acepção normativa e pessoal, em que corromper significa a perversão, particularmente moral, de um ou vários seres humanos

Quando se ligava corrupção e política era para se falar do regime político, das formas de governo. Aristóteles, por exemplo, falava da corrupção das formas ideais, superiores, de governo³⁰⁶. Essa noção de corrupção estava ligada a uma noção circular e inescapável de tempo, na qual as dinâmicas de harmonia e desarmonia se alternariam natural e continuamente, da mesma maneira que as coisas, em geral (incluindo a política) se degradariam e se recuperariam ciclicamente. Nessa evolução cíclica da matéria e da vida, haveria o momento de “geração”, passagem da potencialidade ao ato de criação da substância, seguido pela corrupção, momento de degradação da substância das coisas, seguido, por sua vez, por nova geração e assim em diante.

Tal noção circular de tempo - que incluía a política e a seus problemas, como a corrupção - começou a ser superada por pensadores como Maquiavel e Rousseau, que começam a trabalhar com uma noção de tempo histórico, linear, na qual não há propriamente uma sucessão contínua de ciclos “naturais” de equilíbrio e desequilíbrio, mas o fruto da ação humana, pela qual o melhorar ou piorar das coisas não é mais algo natural e inevitável. Para Maquiavel, corrupção era a degradação da coisa pública, a qual se lastreava no equilíbrio entre “os de cima e os de baixo” em uma sociedade. Para Rousseau, corrupção era a degradação do contrato social,

Na época da América portuguesa, a visão geral não era muito lisonjeira a respeito dos encarregados da administração colonial. E como já reclamava, em fins do século XVII, o Padre Antônio Vieira em carta ao Rei de Portugal: “alguns ministros de Sua Majestade não vêm cá buscar o nosso bem, vem cá buscar nossos bens”³⁰⁷.

³⁰⁶ As formas puras, ou superiores, de governo seriam a monarquia, a aristocracia e a democracia, conforme o poder estivesse, respectivamente, nas mãos de um, de poucos, ou de muitos. As formas impuras e degradadas daquelas três formas, seriam, respectivamente, a tirania, a oligarquia e a demagogia.

³⁰⁷ Vieira, Padre Antônio, *apud* Faoro, Raymundo. *Os donos do poder – formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1988, pg. 173.

A transmigração da Corte lusitana para o Brasil, no início do século XIX, engata uma dinâmica histórica que iria desembocar na Independência e na reunião dessa América Portuguesa em um só país, mas trouxe, por outro lado, uma pesada, e, em muitos casos, inútil, máquina administrativa cuja manutenção ensejou a criação de impostos por toda a área colonial. E as críticas e reclamações pipocaram, criticando o parasitismo da chusma de homens do serviço privado e apaniguados do monarca.

Há que se ressaltar, porém, que, o século XIX, o vocábulo “corrupção” não era particularmente utilizado no Brasil. Havia críticas aos dirigentes políticos, aos imperadores e demais autoridades, críticas à ganância e desonestidade dos ricos, mas, em primeiro lugar, a vida da maioria das pessoas, em um país quase totalmente rural, sem meios de comunicação, ainda estava a transitar das relações locais, domésticas, de cunho patriarcal para as relações não domésticas, políticas, de cunho patrimonial – a transição patriarcalismo-patrimonialismo que discutimos no capítulo anterior. Mesmo assim, o âmbito de atuação da administração governamental manteve-se restrito, a vida prática das pessoas não era tão afetada por ele como hoje. Além disso, no Estado patrimonial que se formou durante o Império, com a estrutura política marcada pelo poder moderador do monarca, a lógica de Estado e de sociedade não era propriamente igualitária. Em sociedades orgânicas e hierárquicas como as da antiga Ibéria, o patrimonialismo não era uma anomalia, uma aberração tão gritante. É claro que esse estado de coisas nunca foi suficiente para apaziguar totalmente essas sociedades, mas não se deve, a partir de uma perspectiva moderna, considerar que não houvesse certa eficácia psicossocial nas justificativas hierárquicas da desigualdade, do dever de obediência, etc. A sociedade brasileira do século XIX afastou-se desse padrão, mas lentamente.

E foi somente quando integração dos brasileiros à vida econômica, política e administrativa do país atingiu certo patamar e quando a lógica e a justificativa oficial de legitimidade do Estado passou a se estribar na separação entre o público e o privado, que o problema da corrupção passou à ordem do dia. No início do século XX, setores da classe média urbana já pediam a moralização da vida pública do país, o fim do nepotismo, dos desmandos oligárquicos dos coronéis nos grotões, das fraudes eleitorais.

E a partir da segunda metade do século XX, a questão da corrupção iria ganhar centralidade na vida pública brasileira. O foco do problema concentrava-se nas

pessoas, numa visão da corrupção como defeito de indivíduos que roubam dinheiro público para si e/ou familiares e amigos. Nesse viés subjetivista com que a corrupção era percebida, seu combate, no período de 1945-1964, torna-se uma das principais bandeiras oposicionistas da União Democrática Nacional (UDN), que acusa de desonestidade pública seus principais inimigos: Getúlio Vargas, Juscelino Kubitschek, João Goulart, e seus ministros e correligionários. Corrupta também seria a “máquina sindical” criada por Vargas, que aliciava o povo e os trabalhadores com concessões oportunistas e economicamente insustentáveis, o que explicaria, inclusive, as sucessivas derrotas eleitorais da UDN.³⁰⁸ Em 1960, a pregação contra políticos e sindicalistas corruptos deu seus frutos na eleição de Jânio Quadros para a presidência, calcado em uma mensagem personalista e anti-institucional. Janio renunciou após sete meses de mandato e o governo de seu vice, João Goulart, foi acusado não só de corrupto, mas, principalmente, de favorecer o comunismo e de querer implantar uma “república sindicalista” no Brasil.

E para os militares que tomaram o poder em 1964, a corrupção e a “baderna” (expressão bem ao gosto de autoritários e conservadores brasileiros até hoje) dos sindicalistas e comunistas estariam ligadas entre si. Foi logo criada a CGI - Comissão Geral de Investigações -, que, com amplos poderes, promoveu milhares de inquéritos, expurgos, prisões. Mas, alguns meses após sua instalação, Castelo Branco afirmava que o problema mais grave do Brasil não era a “subversão comunista”, mas a corrupção, muito mais difícil de caracterizar, punir e combater³⁰⁹. A questão era que a abordagem dos militares da corrupção, individualista, era insuficiente para atacá-la.

Sob o regime militar, a economia brasileira expandiu-se de forma expressiva, especialmente até o final de década de 1970. Assim, com os grandes projetos de crescimento econômico, com as grandes obras, o incremento das operações do sistema financeiro, foram surgindo as enormes oportunidades de negócios – e, por vezes, de negociatas. Contestar tais projetos, obras, negócios, era contestar a pátria, era subversão. Poucos escândalos de corrupção conseguiam driblar a censura e o amordaçamento da oposição e das vozes dissidentes. Mesmo assim, alguns vieram a

³⁰⁸ Motta, Rodrigo Patto Sá. “Corrupção no Brasil contemporâneo” in Avritzer, *et al*, 2008.

³⁰⁹ Starling, Heloísa M. M. “Ditadura militar” in Avritzer *et al*, 2008: 254.

lume, quando não em todos os seus detalhes e implicações, devido às dificuldades da livre expressão, pelo menos em alusões e referências³¹⁰.

Pois os comandantes do regime militar chefiavam governos em que as relações entre os altos escalões do poder político e do poder econômico ocorriam sem a mínima transparência e controle por parte da sociedade, em que não se prestavam satisfações a essa, pois era vista como incapaz e merecedora de tutela – portas abertas para o aviltamento do interesse público. Sua noção de interesse público, contudo, era a da modernização material da sociedade a ferro e fogo, a do patriotismo ufanista, eivado de discursos de exaltação ao consenso, à ordem, à hierarquia social, e de ódio aos que, em seu entender, ameaçavam esses valores. E o capitalismo predatório, selvagem, do “salve-se quem puder”, contaminou a sociedade e a cultura e produziu uma lesão no tecido social, aprofundando a atitude de indiferença política e dificultando, pela perversão individualista, a passagem do indivíduo ao cidadão.

O país redemocratizado herdou da ditadura militar um Estado, uma sociedade e uma cultura que não incentivavam o interesse público, mas seu oposto: o privatismo e a desonestidade. Não foi acaso, assim, que o tumultuado governo Sarney se viu enredado em denúncias constantes de prevaricação, ainda mais frequentes agora que a censura oficial à mídia tinha sido suspensa, assim como o governo de seu sucessor, Fernando Collor, outro presidente eleito com base na pregação contra a corrupção, e que estava longe de ser exemplo de probidade. .

Após o vice Itamar Franco concluir o mandato de Collor, que sofreu impeachment por improbidade administrativa, nos governos seguintes as campanhas políticas tornam-se o cerne, o núcleo irradiador, dos problemas e dos desvios de corrupção³¹¹.

³¹⁰ Casos como as denúncias de superfaturamentos na construção da ponte Rio-Niterói e da Transamazônica, ou as quebras suspeitas de corretoras de valores, como a Coroa-Brastel, de entidades de poupança privada, como o grupo Delfin, ou de fundos de previdência privada, como a Capemi. Em todos, o prejuízo direto ficava com os respectivos investidores, depositantes e contribuintes, e o indireto, com a sociedade, já que os rombos eram absorvidos pelo erário público - a famigerada socialização de prejuízos do grande capital, especialmente do financeiro, que ocorreu, também, nos episódios das falências do Grupo Halles e do Banco União Comercial, entre outros. E os escândalos também chegavam à imprensa internacional: a revista alemã *Der Spiegel* denunciou, em amplas reportagens, na década de 1970, os subornos pagos a altos integrantes do governo brasileiro que negociaram o Tratado de Cooperação Nuclear com o governo alemão.

³¹¹ As campanhas políticas tornaram-se, nas últimas décadas, não só no Brasil como nas democracias representativas em geral, um momento crucial no funcionamento do sistema político, sofisticaram-se, lançando mão de técnicas de marketing, comunicação e pesquisas, e ficaram cada vez mais caras e complexas – além de quase imprescindíveis. Constituíram-se, destarte, numa via de ligação espúria, contrária ao interesse público, entre o grande capital e a grande política, que começa no financiamento

E assim chegamos, hoje, à situação em que a corrupção é objeto do clamor da mídia e da opinião pública. Questão superdimensionada, em termos econômicos, e, sobretudo, desfocada, em termos socioculturais e políticos. Superdimensionada porque o rombo no orçamento público ocasionado pela corrupção pode ser expressivo mas não é maior que aquele derivado do desperdício com a ineficiência administrativa. Não que a corrupção seja desimportante, de forma alguma. Pois, a par do problema estritamente econômico, ela atenta perigosamente contra a solidariedade coletiva que é o cimento sociocultural de uma nação.

Mas é nesse sentido que o clamor anticorrupção está desfocado: ao se concentrar somente nos políticos alivia-se a responsabilidade que cabe à iniciativa privada e, de forma difusa, à própria sociedade. Nesta, a maioria dos brasileiros tende a enxergar e criticar no outro, não em si, os comportamentos públicos desviantes. Aliás, nem estão culturalmente preparados a identificar a dimensão pública de certos comportamentos que julgam estritamente privados. Nossa cultura, ferozmente individualista, não estimula a capacidade de autocrítica pessoal – boa parte das pessoas, então, mesmo que pratique pequenas e grandes transgressões, sempre imputa ao “outro”, os problemas coletivos do país. E o Estado, e sua face subjetivada dos “políticos ladrões” e “funcionários privilegiados”, acaba sendo esse grande “outro”. Absorve a revolta da população contra o poder, como se o poder fosse apenas político, personificado no Estado e nos “políticos corruptos” – com isso, outras manifestações de poder, como o poder econômico e ideológico, são relativamente poupados dessa revolta.

Evitando-se generalizações injustas, sem dúvida há muitos políticos corruptos. Pior, seu número está aumentando, pois com o achincalhamento midiático, nas últimas décadas, da política e de seus profissionais, e com a atuação do Judiciário e do Ministério Público mirando políticos e servidores públicos, cada vez menos cidadãos bem intencionados desejam ingressar na carreira política. Cada vez mais essa carreira, assim como a de administrador público, se torna uma atividade de alto risco,

das caras e sofisticadas campanhas eleitorais e se desdobra, depois, na “retribuição” desse financiamento eleitoral por meio das concessões e privilégios – muitas vezes ilegais, mas às vezes até dentro da lei formal – concedidos pela administração pública aos financiadores. Nesse sentido, encontra-se, mais uma vez, uma corrupção sistêmica, estrutural – a corrupção da representação política, da vontade e dos interesses populares, pois o que está, em boa medida, representado nas democracias atuais são a vontade e os interesses do dinheiro. Nos anos recentes, as campanhas políticas têm usado recursos das redes sociais para promover campanhas maciças de desinformação e notícias falsas, moduladas para atingir emocionalmente públicos específicos, definidos através da coleta massiva de dados pessoais dos usuários da internet e dos meios de comunicação e consumo e da análise desses megadados por sistemas de inteligência artificial.

daquelas em que só aventureiros inescrupulosos, dispostos a tudo, ingressam. Nesse sentido, o aviltamento da política e da administração pública parece ser uma espécie de “profecia auto realizadora”, a partir do achincalhamento da mesma pela mídia e pelo Judiciário.

Não se está a dizer que a mídia e o Judiciário não devam combater a corrupção. De forma alguma, longe disso. A mídia e o Judiciário são instituições que cumprem papel crucial, imprescindível, de vigiar políticos e administradores públicos. Mas, para cumprir a contento esse papel, além da independência, *devem ser instituições politicamente neutras e devem se situar em um contexto de simetria e controle recíproco em relação a outras instituições*. Dito em outras palavras, não podem amealhar um poder acentuadamente superior ao de outras instituições, pois a assimetria aguda de poder, como veremos, é o criatório de todas as corrupções, e se uma instituição almeja um poder superlativo, sobranceiro ao das demais instituições, e ainda por cima usa um suposto combate à corrupção para alcançar tal nível desequilibrado de poder, ela estará, na verdade, aumentando, e não diminuindo, a corrupção.

É possível uma mídia politicamente neutra? Individualmente, no âmbito de cada veículo de mídia, é muito difícil essa neutralidade plena. E talvez até desnecessária, já que é preferível que um veículo de mídia assuma sua posição em vez de ostentar uma hipócrita neutralidade política – lembrando, contudo, que tal assunção não pode desculpar a transgressão de padrões éticos e técnicos que veículos de informação devem manter. Entretanto, no âmbito coletivo, quando se agregam todos os veículos de mídia de um país, a mídia pode, e deve, ser “neutra” no sentido de plural, de que as várias tendências e opiniões políticas sejam expressas, tenham voz. A mídia brasileira, nesse sentido, não é plural. Nela não estão representados, de forma razoavelmente equânime, todos os segmentos socioculturais e todas as tendências políticas da população. Assim, várias parcelas da população brasileira, em particular os pobres, não têm tido direito à voz pública, submetem-se ao que Paulo Freire chamava “cultura do silêncio”³¹². E, como afirmam Juarez Guimarães e Ana Paola Amorim,

³¹² Venício A. de Lima aponta que cultura do silêncio, para Paulo Freire, é um conceito “que tem origem numa observação de (Antônio) Vieira no século XVII, se constrói a partir da análise isebiana da herança colonial brasileira e se consolida no quadro teórico da ‘teoria da dependência’, em voga no início da segunda metade do século passado. (...) Freire sustenta que os séculos de colonização portuguesa e espanhola na América Latina resultaram numa estrutura de dominação à qual corresponde uma totalidade ou um conjunto de representações e comportamentos. Esse conjunto ou ‘formas de ser, pensar e se expressar’ é tanto um reflexo quanto uma consequência da estrutura de dominação. A cultura do silêncio, por fim, caracteriza a sociedade a que se nega a comunicação e o diálogo e, em seu lugar, se lhe oferece

“Sem direito à voz pública – isto é, sem o direito democrático de falar e ser ouvido – o cidadão não se constitui, ainda que possa votar (...) se no século XIX e durante a primeira metade do século XX o direito ao voto configurava um programa de referência na luta pela democracia, na busca da inclusão das mulheres, trabalhadores e negros, na democracia do século XXI é preciso inserir no centro da discussão a luta pelo direito à voz e por uma opinião pública democrática (...) se o direito à voz é usurpado, concentrado, oligarquicamente distribuído, então é a própria democracia, entendida como autogoverno, que é usurpada, concentrada e oligarquicamente fraudada”³¹³.

Essa fraude oligárquica do direito à voz é exatamente o que Guimarães e Amorim denominam “corrupção da opinião pública”, título do livro do qual foi extraída a citação acima. E como opinião pública e comunicação encontram-se intimamente ligados à questão política³¹⁴, a corrupção da opinião pública é, também, a corrupção da política. Ainda mais nas sociedades contemporâneas, centradas na mídia, nas quais a construção do conhecimento público “que possibilita a cada um de seus membros a tomada cotidiana de decisões nas diferentes esferas da atividade humana não seria possível sem ela”.³¹⁵ Nessas sociedades, a mídia não só assume um papel cada vez mais importante na socialização das pessoas, tomando espaço de instituições como a família, as igrejas, a escola e grupos de amigos, como tem um poder de longo prazo

“na construção da realidade através da representação que faz dos diferentes aspectos da vida humana (...) e, em particular, da política e dos políticos. É, sobretudo, através da mídia – em sua centralidade – que a política é construída simbolicamente, adquire um significado. A política nos regimes democráticos é (ou deveria ser) uma atividade eminentemente pública e visível. É a mídia (...) que tem o poder de definir o que é público no mundo contemporâneo”.³¹⁶

‘comunicados’, vale dizer, é o ambiente de tolhimento da voz e da ausência de comunicação, de incomunicabilidade”. Lima, Venício A. *Cultura do silêncio e democracia no Brasil: ensaios em defesa da liberdade de expressão (1980-2015)*. Brasília: Editora UNB, 2015, pg. 65-66.

³¹³ Guimarães, Juarez; Amorim, Ana Paola. *A corrupção da opinião pública*. São Paulo: Boitempo, 2013, pg. 135.

³¹⁴ “Política e comunicação são dimensões que não podem ser analiticamente isoladas sem se perder a compreensão do próprio objeto que se investiga”, afirmam Venício Lima e Juarez Guimarães. Lima, Venício A.; Guimarães, Juarez. *Liberdade de expressão: as várias faces de um desafio*. São Paulo: Paulus, 2013, pg. 10.

³¹⁵ Lima, Guimarães, 2013: 11.

³¹⁶ Lima, Guimarães, 2013: 12. Se a mídia, definindo o que é ou não público, impacta a política, a relação entre mídia e política, lembram os autores não é de mão única. As políticas de Estado também definem padrões instituições singulares, em relação a sistemas de comunicação predominantemente públicos ou privados, de propriedade ou publicidade concentrada ou não, mais ou menos dependentes de orçamentos públicos, etc.

Mais que o poder de definir o que é ou não público, a mídia tenta fazer com que somente ela tenha esse poder, e tende a deslegitimar e atacar outras instituições que possam ser veículos da esfera pública, como partidos, sindicatos, associações, etc³¹⁷. No Brasil, a mídia tem, ainda, o poder de definir, em boa medida, o que é corrupção, quem são os corruptos e quais esquemas de corrupção serão ou não escancarados³¹⁸.

A grande mídia brasileira, na verdade, beneficiou-se, durante muito tempo, da trágica incapacidade do sistema de justiça levar à maioria da população um mínimo de proteção, de estabilidade e previsibilidade, de efetividade de direitos de cidadania. A criminalidade em nosso país, por exemplo, é uma tragédia que tem desgraçado as vidas de milhões de brasileiros, particularmente depois que o país se urbanizou e se modernizou a partir do século XX. Frente a essa tragédia, a resposta do poder público, salvo raras e honrosas exceções, tem sido pífia³¹⁹. A mídia, então, diante

³¹⁷ Há quem diga que a própria esfera pública foi posta em perigo pelas novas tendências midiáticas, num contexto em que os meios tradicionais dividem, agora, espaço com a importância das redes sociais, marcadas por tecnologias de inteligência artificial e de análise de padrões de personalidade, particularmente os padrões valorativo-emocionais, dos usuários, além do uso indiscriminado de robôs, perfis falsos e ativistas pagos. Além de estimular todas as formas conhecidas de criminalidade, algumas as mais abjetas possíveis, essas tecnologias permitiram o espraio maciço e deliberado da desinformação, das chamadas “fake news”, que sempre existiram na comunicação como arma política, mas que agora, com a quantidade gigantesca de dados dos usuários coletados através dos sistemas de comunicação (redes sociais, celulares, navegação na internet e outras fontes), processadas por sistemas de inteligência artificial, permite modular e enviar para aquele grupo específico de pessoas aquela mentira, aquela desinformação específica, que lhes tocará pelos sentimentos, e geralmente por sentimentos negativos, como medo, ódio e preconceito. A infantilização e emocionalização das discussões políticas, o sentimento crescente de fragmentação, apatia, medo e vulnerabilidade das pessoas, o avanço da extrema direita em vários países, e processos políticos como a saída da Grã-Bretanha da União Européia, a eleição de Donald Trump nos EUA e de Jair Bolsonaro no Brasil, devem muito à manipulação eficiente da comunicação no universo da internet. Mas certamente não explicam tudo, há também a desilusão com um sistema econômico dominado pelo sistema financeiro, concentrador de renda, e com um sistema político pouco representativo, alheio à vida das pessoas – e a questão da corrupção é crucial em ambos fatores.

³¹⁸ Por razões políticas, a grande mídia deu cobertura inédita, maciça à Operação Lava-Jato, que investigava desvios de dinheiro público na Petrobras. Uma questão realmente séria, referente à maior estatal brasileira. Mas outras operações de investigação da corrupção que tangenciam esquemas maiores e mais danosos ao interesse público não receberam tanta atenção. Exemplos são a Operação Zelotes, sobre as denúncias de manipulação de julgamentos no Conselho Administrativo de Recursos Fiscais (CARF), espécie de “tribunal” administrativo da Receita Federal e o “escândalo” da filial suíça do banco HSBC, que mostrava que o banco auxiliara 106 mil clientes de 203 países a manter contas secretas na instituição com o fito de sonegar impostos no valor de 180 bilhões de euros (mais de 700 bilhões de reais). Entre essas, havia mais de 6 mil contas de brasileiros, totalizando 28 bilhões de reais. A operação Zelotes e o escândalo do HSBC apontam para um problema seríssimo de dano ao interesse público no Brasil: a massiva sonegação fiscal. Um estudo patrocinado pela Global Financial Integrity, entidade norte-americana especializada na análise de fluxos ilegais de recursos financeiros, estima que, entre 1960 e 2012, saíram ilegalmente do Brasil mais de 400 bilhões de dólares. A mídia brasileira divulga pouco tais informações. (Kar, Dev. Brasil: fuga de capitais – os fluxos ilícitos e as crises macroeconômicas, 1960-2012. Washington D.C.: Global Financial Integrity, 2014. Disponível em: <https://www.gfintegrity.org/wp-content/uploads/2014/09/Brasil-Fuga-de-Capitais-os-Fluxos-II%C3%ADcitos-e-as-Crises-Macroecon%C3%B4micas-1960-2012.pdf>. Acesso em 7 out. 2018.

³¹⁹ Em relação ao caso específico da violência, as forças progressistas, de esquerda, do país, em sua maioria, não priorizaram devidamente o problema. Por razões complexas, que não temos espaço para

da inação das instituições oficiais em combater a criminalidade, em promover a justiça, transformou-se, perante os olhos da população, em “justiceira” - e realmente não foram, e não são até hoje, poucos os casos em que a punição jurídica e/ou administrativa só se inicia ou se estabelece após a mídia jogar seus holofotes sobre o caso. Até esse ponto o papel da mídia é positivo. O problema é ela extrapolar essa função democrática, de ser uma *auxiliar*, valiosa e necessária, na busca do interesse público para se transformar, ela própria, na instituição por excelência de combate à corrupção. Esse extrapolar de funções da “mídia justiceira” é pernicioso por três razões: 1) a mídia não tem, nem pode ter, os instrumentos legais e institucionais necessários para “fazer justiça” completamente, essa função pertence ao Estado; 2) os veículos de mídia têm suas preferências e vieses políticos, denuncia certos casos e atores e acoberta outros; 3) e, correlacionado a isso, a grande mídia, por ser concentrada, dominada por poucos grupos e famílias, e pelo desenho legal brasileiro, não tem instituições que lhe façam contraponto de poder.

Esse é um problema também do Judiciário brasileiro. A democracia necessita não só de uma mídia mas de um Judiciário ativo, mas sem ferir o equilíbrio político e institucional.

Tal equilíbrio foi advogado por Montesquieu, em sua famosa teoria da separação dos três poderes, Legislativo, Executivo e Judiciário, que deveriam manter, cada um, sua autonomia e, ao mesmo tempo, colaborar e controlar-se reciprocamente,

discuti-las aqui, a esquerda colocou a segurança pública a reboque da solução de problemas supostamente mais graves, como a educação, saúde, emprego, etc. Quando essas questões sociais fossem resolvidas, a segurança pública naturalmente melhoraria, e a maior parte da esquerda reduziu, assim, sua atuação no campo da segurança pública à defesa dos direitos humanos e ao combate à violência policial contra os pobres e marginalizados. Saúde, educação, emprego, fim da violência policial, são questões cruciais e absolutamente legítimas, mas a pauta da segurança pública vai além disso, tem seu grau próprio de autonomia. E ao negligenciá-la as forças progressistas abriram o flanco ao crescimento das soluções autoritárias do tipo “mata e esfola”, que as acusam, injustamente, de “proteger bandidos”, reeditando e reforçando, no imaginário popular, a suposta associação entre esquerda e criminalidade, esquerda e corrupção. As soluções autoritárias para a segurança pública só agravam o problema, só aumentam a dor e a barbárie. Beneficiam-se da debilidade de memória coletiva ao propagarem o discurso de que, durante o regime de força da ditadura militar, havia segurança pública. Algo falso, nos anos 1970 e 1980 a criminalidade já assolava principalmente as cidades brasileiras, com quase as mesmas ineficiências e omissões do poder público que assistimos hoje. Conferir: <https://www.brasildefato.com.br/2018/09/25/artigo-or-nao-havia-ordem-e-seguranca-na-ditadura/>. Ineficiências típicas de um Estado patrimonial, que é, em paradoxo mais aparente que verdadeiro, *autoritário e fraco*. A direita antidemocrática exaspera-se com a fraqueza e pede mais autoritarismo – mas a força do Estado nacional moderno vem de seus elementos públicos, democráticos, que geram a ordem da autoridade e não a desordem do autoritarismo. A esquerda revolta-se com o autoritarismo e esquece que, na segurança pública, é preciso certo nível de assertividade, de firmeza, de sanção a transgressões – sempre dentro de parâmetros legais e civilizados, que o Estado não pode ser vetor de barbárie, o que não impede a eficiência e o pulso firme para fornecer segurança efetiva aos cidadãos.

evitando a proeminência perigosa de qualquer deles. A ideia de Montesquieu, tributária das concepções republicanas de equilíbrio de poderes que vem desde a antiguidade clássica passando pelos “pais da pátria” norte-americanos, é que, nas sociedades humanas, o poder só é limitado por outro poder, e que uma condição imprescindível – mesmo que não suficiente – para a liberdade florescer é a ausência de assimetrias agudas de poder.

“A liberdade (...) só existe quando não se abusa do poder; mas é uma experiência eterna que o homem que tem poder é tentado a abusar dele; ele irá até onde encontrar limites. Quem diria! Até a virtude precisa de limites. Para que não se possa abusar do poder é necessário que, pela disposição das coisas, o poder trave o poder.”³²⁰

Esta é a questão crucial quando, nos países de *Civil Law*, como o Brasil, o Judiciário vai superando sua antiga “neutralidade” política. Mesmo que, de fato, tal neutralidade fosse aparente, que o modelo de um Judiciário voltado prioritariamente a um padrão meramente reativo de cuidar somente da micro litigância individual beneficiasse, na prática, o *status quo* (não só liberal mas também de regimes ditatoriais, como alerta Boaventura de Souza Santos³²¹), mesmo assim não há como negar que, nos últimos anos, o Judiciário tem assumido um papel mais ativo na maioria dos países.

Esse novo papel recebe vários nomes: “judicialização da política”, “politização da justiça”, “judicialização das relações sociais”, “ativismo judicial”. Os estudiosos apontam-lhe várias causas, características e consequências. Não é o objetivo, neste livro, aprofundar o tema, o crucial é ressaltar que, no modelo antigo, liberal (ou funcional a regimes de exceção), o Judiciário praticamente não tinha – e nem carecia ter – instituições de contraponto. E, como lembra Luiz Werneck Vianna, foi a partir desse contexto que ele ganhou protagonismo político e social: sem instituições que contrabalancem o poder que tem adquirido. E vem funcionando, então, como um poder difuso, imune a contrapesos³²².

³²⁰ Secondat, Charles-Louis de. (Barão de La Brède e de Montesquieu). *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.166-167.

³²¹ Santos, Boaventura S.; Marques, Maria Manuel L.; Pedroso, João; Ferreira, Pedro Lopes. *Os tribunais nas sociedades contemporâneas*. Porto: Editora Afrontamento, 1996.

³²² Vianna, Luiz Werneck. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1999. Para Maria Tereza Sadek, diretora do Centro Brasileiro de Estudos e Pesquisas Judiciais, o mesmo vale para o Ministério Público. Sadek considera o Ministério Público uma das conquistas mais bem sucedidas do país, uma instituição que assumiu seu papel. Entretanto, acha que há necessidade de controle e responsabilização de sua atuação: “é fácil fazer denúncias, mas ninguém é responsabilizado se ela for vazia. O custo da denúncia é muito baixo, o que faz o benefício ficar mais interessante para quem o denuncia”. Sadek, Maria Teresa. “Cada juiz é uma ilha e tem muito poder em suas mãos”. Revista

A judicialização da política, nessa situação, torna-se uma faca de dois gumes. É positiva, por um lado, na medida em que diminui o formalismo engessador e a passividade excessiva do Judiciário, e em que o acesso à Justiça representa, em muitas situações, um refúgio de movimentos sociais desencantados com a capacidade de os canais normais de representação estatal responderem a suas demandas - ou seja, a sociedade se mobiliza na defesa de seus direitos, já adquiridos ou por adquirir. Por outro lado, qualquer poder excessivo é inerentemente perigoso, e, no caso do poder judicial exercido sem contrapontos, a sociedade corre o risco de entregar boa parte de seus destinos a “salvadores da pátria”, a uma elite supostamente intérprete não apenas de conflitos entre partes mas da própria coisa pública, do próprio conteúdo do que seja o interesse público³²³.

No Brasil é mais preocupante ainda essa perigosa tendência de transferir a responsabilidade pelos destinos da nação a “salvadores da pátria”, personalidades presumidamente desinteressadas, acima dos conflitos sociais, que, com pulso firme – às vezes despótico mesmo -, passem por cima de tudo e de todos para “por ordem na bagunça”. Para que o Judiciário cumpra sua função democrática, incluindo-se nesta função o ativismo necessário para responder demandas substantivas da sociedade, sem transformar-se, contudo, em celeiro de “salvadores da pátria”, é necessário que cumpra

eletrônica Consultor Jurídico. 08/02/2009.. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2009-fev-08/entrevista-maria-teresa-sadek-cientista-politica>. Acesso em 19 set. 2018.

³²³ E há vários exemplos históricos em que o ativismo político do Poder Judiciário deu-se em sentido claramente conservador e mesmo anti-democrático. O impeachment da Presidente Dilma Rousseff embasado, juridicamente, em uma interpretação forçada que equiparou procedimentos contábeis formais, comumente realizados por chefes do executivo federal e estadual, a uma infração da lei orçamentária que se enquadrasse em crime de responsabilidade, foi um casuismo grosseiro. Um episódio mal disfarçado de uso abusivo e desequilibrado da lei para finalidades políticas. Mas nada que se compare ao que a Operação Lava Jato vem fazendo. Em nome de se combater “situações gravíssimas”, que ameaçariam “toda a sociedade”, abusos, ilegalidades e inconstitucionalidades de todos os tipos: nas prisões preventivas eternizadas, só revertidas quando atendidas conveniências políticas da operação; no vazamento seletivo para a mídia de delações e escutas telefônicas, inclusive ilegais; no envolvimento da magistratura na fase pré processual de investigação e acusação, comprometendo sua neutralidade. O Tribunal Regional Federal da 4ª região decidiu, então, que como a Lava-Jato lida com situações excepcionais não deve se submeter a normas gerais, constitucionais, atinentes a direitos e garantias dos cidadãos. O nome disso é Estado de exceção. Nele, há direito, mas não há Estado democrático de direito, pois não há limites ao exercício do poder jurídico, vinculado, muitas vezes, à mídia. Para considerações mais aprofundadas sobre a Operação Lava Jato, conferir o artigo “Justiça, corrupção e democracia: reflexões em torno da Operação Lava Jato”, de nossa autoria, constante do livro “Risco e futuro da democracia brasileira: direito e política no Brasil contemporâneo”, organizado por Juarez Guimarães, Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, Martônio Mont’Alverne Barreto Lima e Newton de Menezes Albuquerque. O livro traz, ainda, textos dos organizadores e de Lenio Streck, Leonardo Avritzer, José Luís Quadros de Magalhães, Thomas da Rosa Bustamante, entre outros. Guimarães, Juarez et al. *Risco e futuro da democracia brasileira: direito e política no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2016.

sua função política atuando *dentro dos limites do ordenamento jurídico e em equilíbrio com outros poderes*. A assunção, pelo Judiciário, de sua função política – com as demandas de conteúdo ético e social decorrentes – deve se equilibrar com o cuidado com a função técnica, formal, do Direito.

Há uma relação ambígua, de suporte e complementaridade, até certo ponto e sob determinadas condições, mas também de choque e tensão, entre a função técnica, formal, do Direito e as demandas ético-substantivas de justiça. Como afirmava Max Weber,

“os mais antigos e os mais modernos tipos de Direito e do procedimento legal contém diferentes combinações de elementos perenes do pensamento jurídico. Isto é, todos esses tipos envolvem um esforço de formalização e uma tentativa de se realizar uma justiça substantiva”³²⁴

Os contextos históricos é que determinam como esses elementos se combinam e, mais importante, as consequências positivas ou negativas, em termos democráticos, dessas combinações. No Brasil, a combinação de formalismo e substantivismo jurídico geralmente tem consequências não democráticas. Utiliza-se o formalismo jurídico, sua fria e aparente “neutralidade” quando isto interessa ao *status quo* oligárquico predominante no país. Mas, em certas, situações, e em nome deste mesmo *status quo*, recorre-se a considerações substantivas sobre a “justeza das regras”³²⁵. Essa possibilidade de transitar – às vezes no exame de uma mesma situação fático-jurídica - do formalismo ao substantivismo jurídico é, em certos casos, um recurso importante nas mãos de quem maneja a lei de forma anti-democrática.

Ao longo da história brasileira, porém, o que mais tem atendido a esses

³²⁴- Weber, *apud* Bendix, 1986: 317.

³²⁵ A Operação Lava-Jato deu vários exemplos dessa ambiguidade, desse trânsito sem cerimônia entre formalismo e substantivismo jurídico. Os vazamentos para a mídia dos depoimentos, e mesmo negociações para depoimentos, constantes das colaborações premiadas não eram, certamente, amparados pelo formalismo jurídico, mas por considerações substantivas, por referências de equidade, sobre a “conveniência” da “pressão democrática” da opinião pública sobre o Judiciário. Em certa ocasião, os meios de comunicação publicaram que, nas delações do lobista Fernando Soares, este declarara ter pago, com dinheiro oriundo de corrupção, despesas pessoais de Fábio Luís Lula da Silva, filho do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva. Verdadeira ou não, obviamente uma notícia deste tipo atenta contra a honra de qualquer cidadão. Fábio Luís negou o ocorrido e entrou, junto ao STF, com um pedido de acesso ao conteúdo da delação de Fernando Soares, para se defender. O tribunal negou o pedido, alegando que referido conteúdo é sigiloso. Formalmente o conteúdo da delação é sigiloso. Deveria ser sigiloso. Na prática, todos, absolutamente todos, sabem que não o era. O tribunal, destarte, aferrou-se ao que formal e teoricamente *deveria ser* para desconsiderar o que substantiva e efetivamente *era*. Situação kafkiana, em que um cidadão é acusado num depoimento que, em si e por si, não tem sequer valor como prova cabal e apta à condenação judicial de alguém, necessitando outras evidências corroboradoras, um depoimento dado muitas vezes na fase de investigação, pré-processual, que deveria ser sigiloso, mas que vaza para a mídia. Mas o cidadão não pode se defender dessa “acusação” porque ela, “oficialmente”, é sigilosa.

objetivos dessa instrumentalização oligárquica do Direito tem sido o excesso de formalismo jurídico. Tal excesso teve consequências certamente deletérias no Brasil, e por isso é tão combatido hoje.

Mas o formalismo jurídico funcionou, até certo ponto, como suporte a movimentos democráticos na Europa. Por que isso não ocorreu na mesma medida no Brasil?

O formalismo jurídico ligou-se diretamente ao estabelecimento dos Estados nacionais modernos e do modelo econômico capitalista, e resultou da superação de uma estrutura jurídica pré estatal e pré burguesa. Estrutura caracterizada pela multiplicidade de legislações sobrepostas dentro de uma mesma entidade política, impedindo, inclusive, a característica fundamental que Weber aponta no Estado nacional moderno, o monopólio legalmente embasado do uso da violência³²⁶. Além dessa multiplicidade legal e jurisdicional, que obstava a unidade, a hierarquia e a sistematicidade do Direito, a estrutura jurídica trazia, quase sempre, uma boa dose de arbitrariedade, e, conseqüentemente, de imprevisibilidade. As referências normativas eram, às vezes, vagas e dúbias, lastreadas num convencionalismo difuso e em considerações genéricas sobre Justiça e interesse geral. E principalmente a aplicação dessas normas, os meios de prova e a condução do processo, eram instáveis e casuísticos. Embasando, muitas vezes, os julgamentos não em normas formais inequívocas mas em considerações substantivas de equidade e conveniência social e política, os governantes e juízes seguiam a máxima de que “cada caso é um caso”, quase sempre resvalando, ao aplicar a justiça, para o favoritismo pessoal. Ou seja, a segurança jurídica (e conseqüentemente política, social e econômica) dos cidadãos era débil.

A superação desse modelo jurídico casuístico e errático resultou da conjugação de interesses de diferentes atores políticos. Por um lado, da ascendente burguesia, desejosa, em nome da necessária calculabilidade de suas ações econômicas, de um ordenamento legal e administrativo claro, racional, previsível, gerador de um ambiente jurídico em que pudesse desenvolver seus negócios de forma conseqüente, sem sobressaltos e arbitrariedades. Por outro - e de modo um tanto paradoxal, reconhece

³²⁶ Havia inúmeros focos alternativos e concorrentes ao poder central estatal, que variavam conforme a época e lugar: guildas de comerciantes, corporações de ofício de artesãos, universidades, jurisdições eclesiásticas, cidades e territórios feudais com imunidades tributárias e autonomias jurisdicionais, etc. Essa extensa e por vezes caótica rede de estatutos e jurisdições particulares configurava, geralmente, a neutralização da lei geral, estatal, pelas leis privadas, *privatio legis* (donde o vocábulo atual “privilégio”). O particularismo predominava sobre o universalismo.

Weber - dos próprios governantes absolutistas, que acabaram por apoiar, na Europa Ocidental, a racionalidade formal do Direito e da administração, mesmo que isso entrasse em conflito com sua tendência discricionária de promover a justiça informal e casuística. É que no processo de centralização política, fundamental para o aumento de seu poder pessoal, esses monarcas precisavam restringir os poderes locais da nobreza e de diversos detentores de privilégios e benefícios particulares, e assim começar a pôr ordem na barafunda de leis e jurisdições parciais que confrontavam o poder central e prejudicavam a eficiência de sua arrecadação fiscal. Nesse processo de centralização política e racionalização jurídica e administrativa, os governantes absolutistas contaram com o apoio de um grupo de funcionários especializados, particularmente de juristas profissionais, de formação acadêmica, comprometidos com a regulamentação e a formalização jurídico-administrativa, as quais lhes garantiam oportunidades de carreira e *status* social de intérpretes qualificados de um conhecimento e afazer cada vez mais técnico e especializado, o Direito.

Assim, uma série de alianças informais e *ad hoc* entre burguesia e governantes centralizadores, auxiliados por juristas profissionais, foi lentamente estruturando o padrão formal e procedimentalista do Direito ocidental moderno. Padrão erigido, em fins do século XVIII e início do XIX, como uma reação, um contraponto, à insegurança jurídica do Direito do antigo regime aristocrático e patrimonialista. O Direito de cada estado nacional seria, agora, um corpo coerente e hierarquizado de normas (e em certos países referentes, em última instância, à Lei Maior, à Constituição) e os operadores do Direito deveriam conhecer toda a lógica e hierarquia de seu sistema jurídico para poder aplicar, de forma inequívoca e seguindo regras processuais fixas e previsíveis, as normas ao caso particular.

Entretanto, *os direitos individuais* foram postos em evidência somente por um dos dois influxos básicos da modernização jurídica, o de origem burguesa, pois o outro influxo, o dos governantes centralizadores, não os favorecia, pelo menos no início. A evolução no sentido de uma maior disciplina legal tendia a uniformizar procedimentos jurídicos, mas isso, em si, não estabelecia nem garantia direitos subjetivos universais. Na verdade, essa uniformização dependia, inclusive, até certo ponto, da violação de antigos direitos, como os de detentores de benefícios, os privilégios tradicionais dos vassallos feudais e os monopólios dos grêmios profissionais. Assim, uma coisa, de interesse concomitante do príncipe e da burguesia, é a substituição

do antigo modelo de “privilégio” pelo de “regulamento”, outra é a *garantia de direitos subjetivos aos súditos em geral*. “A solução dos conflitos de acordo com uma administração fixa não implica necessariamente a existência de ‘direitos subjetivos’ garantidos”, lembra Weber³²⁷.

Já o pendor liberal-burguês pela segurança jurídica estimulava direitos subjetivos, sim, mas estes eram veiculados sob o paradigma dos interesses burgueses, ou seja, a preocupação primordial era com questões como o respeito à propriedade privada, à segurança dos contratos e à liberdade de mercado - não só para mercadorias *strictu sensu*, produzidas pelas fábricas e manufaturas, mas para fatores sociais que o capitalismo transformara em mercadorias, como a terra, o dinheiro e o trabalho humano. O resultado foi uma maior universalização da ordem jurídico-política, que expandiu a garantia formal de direitos civis aos indivíduos e declarou a igualdade perante a lei³²⁸, mas que, na prática beneficiava e era acessível somente à burguesia. Mesmo assim, foi esse influxo burguês que, ao expandir as bases sociais do poder, ao estabelecer uma linguagem de que o poder público tinha obrigação de respeitar os direitos e garantias dos indivíduos, preparou o terreno para os reclamos das forças políticas democráticas pela universalização efetiva dessas prerrogativas dos cidadãos.

Acontece que, no Brasil, *o formalismo jurídico não se estruturou a partir de uma reação a um sistema jurídico pré-existente errático e arbitrário. E apoiou-se bem mais no influxo burocrático-estatal que no influxo liberal burguês, e, posteriormente, democrático, tão importante nos países centrais ocidentais, tão débil aqui*. E, na medida em que este último foi o responsável - mesmo que de forma limitada e contraditória - pelo impulso inicial de proteção aos direitos subjetivos, tais direitos ficaram, entre nós, mais vulneráveis ainda, aumentando, assim, as conseqüências excludentes do procedimentalismo jurídico.

Por aqui, a lei, formalista e procedimentalista, era, geralmente, tão opressora, tão antidemocrática, tão instrumentalizada, juntamente com a burocratização excessiva e irracional, enquanto um recurso de poder pelas elites, que surgiu o adágio:

³²⁷ Weber, 1999: 628, tradução minha.

³²⁸ A expansão dos direitos civis foi real e relevante: desapareceram, ao menos formalmente, antigos constrangimentos como as limitações no direito de ir e vir, na escolha da profissão, na censura à imprensa e à circulação de idéias, etc. Mas as mulheres, por exemplo, não tinham plena igualdade civil com os homens. Além disso, a universalização dos direitos políticos permaneceu, durante boa parte do século XIX, tolhida por critérios censitários de renda e propriedade.

“aos amigos, tudo; aos inimigos, a lei”. James Holston, professor norte-americano que viveu muito tempo no Brasil, estudando o sistema jurídico e os movimentos sociais, disse que, a princípio, demorou a entender o ditado:

“Para pessoas como eu, acostumadas à retórica de uma democracia liberal que enfatiza a centralidade da lei como direito e da cidadania em todas as relações sociais, essa expressão apresentava uma articulação radicalmente diferente de proximidade e distância na ordem social. Achei isso difícil de entender, e o aforismo, que fazia sentido imediato para os brasileiros que eu interpelava, se tornou emblemático durante meu trabalho de campo e minhas tentativas de mapear um território desconhecido de pressupostos sociais tácitos.”³²⁹

Quando finalmente entendeu o que estava por trás do ditado, Holston afirmou que ele expressa uma:

“cidadania diferenciada, porque ela se funda na diferenciação e não na equiparação de tipos de cidadãos. Além disso, a cidadania diferenciada considera que o que esses outros merecem é a lei – não no sentido da lei como direitos, mas da lei como desvantagem e humilhação”.³³⁰

Assim, a formação e aplicação da lei pela elite tem sido um fator significativo na manutenção desta cidadania diferenciada, na qual prevalece a relação de vulnerabilidade da maioria dos brasileiros e de imunidade de poucos. Por isso, na contracorrente de tantos que enxergam a “inoperância da lei” no Brasil, Holston assevera que a lei, aqui, é bastante eficiente – se se tiver em mente o que realmente se busca através dela:

“Longe de ‘não ter leis’, de que a lei ‘não funcione’ (...) como se ouve com frequência (...) as elites têm usado a lei (...) para manter conflitos e ilegalidades a seu favor, forçar disputas e resoluções extralegais em que triunfam outras formas de poder, manter os privilégios e a imunidade e negar à maioria dos brasileiros o acesso a recursos sociais e econômicos básicos. (...) é um governo extremamente eficaz e persistente da lei. Mas essa lei tem pouco a ver com justiça, e obedecê-la reduz as pessoas a uma categoria inferior. Assim, para os amigos, tudo; para os inimigos, os cidadãos, os pobres, os invasores, os marginais, os migrantes, os inferiores, os comunistas, os grevistas e outros ‘outros’, a lei. Para eles, a lei significa humilhação, vulnerabilidade, e pesadelos burocráticos”.³³¹

É por isso que essa lei, e o formalismo jurídico que ela alinha, e a

³²⁹ Holston, James. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2013, pg. 23-24.

³³⁰ Holston, *op. cit.* pg. 23.

³³¹ Holston, *op. cit.* pg. 43-44.

burocracia demasiada e irracional que lhes é coetânea, geram tanta antipatia. E que há um grande anseio de boa parte dos brasileiros pela “justiça a qualquer custo”, e uma grande incompreensão e resistência quando se clama por garantias formais como o devido processo legal, a presunção de inocência e que tais. Mas a lei e as referências burocráticas podem, e devem, ser democráticas - assim como seus inarredáveis elementos formalistas, desde que não operem sozinhos, que sejam temperados pelos também inarredáveis elementos substantivos do direito, e que a combinação entre ambos se dê dentro de objetivos e contextos democráticos.

O próprio Holston o comprova, em seu citado livro, ao acompanhar, em uma região da periferia da cidade de São Paulo, a luta dos pobres no acesso à terra – no caso, lotes urbanos. Dos conflitos em torno do acesso à moradia própria, um bem fundamental para assegurar segurança familiar e autonomia pessoal, tem surgido, garante Holston, uma nova concepção de cidadania, a “cidadania insurgente” do título do livro, em que a lei começa a ser não mais um problema, mas um aliado para os moradores de periferia, que vão aprendendo a lidar com os meandros da legislação e da burocracia, como os favorecidos sempre lidaram.

A lei e seus elementos formalistas, portanto, podem, sim, conforme o contexto, auxiliar a pauta dos direitos republicanos e igualitários.

Se instituições como a mídia e o Judiciário fossem democraticamente plurais e operassem em um contexto de equilíbrio em relação a outras instituições e poderes, o combate à corrupção seria, então, eficiente?

Não plenamente. A luta da mídia e do Judiciário contra a corrupção dá-se, via de regra, *ex post*, é uma atuação que ocorre, quase sempre, após a instalação dos processos de corrupção. Não perde sua importância por conta disso, mas não dá conta da *prevenção* da corrupção. Para isso é necessária uma institucionalidade adequada, especialmente no tocante às relações entre os poderes econômico, ideológico e político. E o ambiente que essa institucionalidade adequada deve proporcionar é aquele em que não haja assimetria aguda de poder. Portanto, mesmo que a Operação Lava-Jato não fosse enviesada politicamente, seu efeito contra a corrupção seria limitado.

Em artigo sobre a Operação Mãos Limpas, na Itália, Sérgio Moro menciona o “paradoxo” de, após a limpeza patrocinada pela operação judicial-policial,

Silvio Berlusconi, ele próprio investigado em dezenas de acusações ter sido eleito presidente³³².

Para o professor Alberto Vanucci, um dos mais renomados estudiosos do fenômeno da corrupção na Itália, não há paradoxo. Ele explica o fenômeno Berlusconi pelo fato de que “a corrupção política ainda é sistêmica na Itália”, por conta de fatores culturais e institucionais aos quais não se deu a devida atenção. Assim, o impacto da *mani pulite* na corrupção foi limitado, e “a ênfase excessiva no papel dos magistrados, aos quais a sociedade civil delegou a tarefa de renovar a classe política e purificar o sistema inteiro, acabou por ser um bumerangue”³³³. Com isso, o legado político da operação foi a escalada da tensão institucional entre os poderes políticos e o judiciário. O legado social foi um pessimismo profundamente enraizado sobre a integridade das elites econômicas e políticas, uma deslegitimação das autoridades institucionais, e o reforço da tolerância social de práticas ilegais. E o legado econômico, o esmaecimento maior ainda das linhas de divisão entre o mercado e as atividades de estado, o privado e o público. Vanucci conclui que o direito penal é um meio crucial de combate à corrupção, mas não é, definitivamente, o único:

“Os inquiridos da *mani pulite* expuseram corajosamente, mas não puderam resolver a questão da corrupção disseminada na Itália. Para um aperfeiçoamento efetivo na qualidade da ética pública seria preciso o interesse específico e a ação deliberada de atores políticos de ponta, ou um apoio forte e duradouro a uma ampla agenda anticorrupção. Nenhuma das duas condições, contudo, se fez presente”.³³⁴

A política tradicional italiana “desmoronou”, levando de roldão partidos e personagens históricos, porque a punição judicial dessa criminalidade, cujas ligações com o sistema político eram “vitais para sua reprodução”, foi exercida com extrema eficácia pela Mãos Limpas. Mas como não se modificaram as estruturas institucionais e culturais subjacentes, a corrupção italiana, que se pensou, por um momento, ceifada na raiz pela brilhante ação judicial, rebrotou imediatamente, tão ou mais forte que antes.

³³² Moro, Sérgio F. “Considerações sobre a Operação Mani Pulite”. Revista CEJ, Brasília, n. 26, pg. 56-62, jul./set. 2004. Nesse artigo, Moro discorre sobre várias estratégias da operação italiana que replicaria, mais tarde, no Brasil, especialmente, o uso de prisões antes do julgamento para, conjugada à publicidade dada pela mídia, forças acordos de delação premiada.

³³³ Vanucci, Alberto. “The controversial Legacy of 'Mani Pulite': a critical analysis of Italian corruption and anti-corruption policies”. Bulletin of Italian Politics, vol. 1, no. 2, 2009, 233-64. pg. 258, tradução minha.

³³⁴ Vanucci, *op. cit.* pg. 259, tradução minha.

A consideração das estruturas culturais e institucionais é, pois, importante, mas possuem alguns limites.

O limite da questão cultural, no Brasil, é supor que a leniência com a corrupção seria uma espécie de “maldição eterna” de nossa cultura e sociedade, o que leva ao perigo da acomodação ou do cinismo. Esse pendor cultural da tolerância a comportamentos desviantes, ao privatismo, tem raízes históricas e sociais, e não ontológicas e individuais. Quer dizer, esse comportamento não é fruto de uma espécie de “essência” ou “caráter” nacional, mas de contingências históricas, sujeitas a mudanças, embora lentas. Tampouco seria razoável imputá-lo sempre a deficiências de caráter das pessoas particularmente consideradas. Embora haja, realmente, no Brasil, como em todo lugar, pessoas de má índole, o fato é que várias vezes o contexto social joga os brasileiros em uma situação em que, mesmo não gostando de transgredir, vêm-se instados a tal. Seja para seguir um comportamento coletivo. Seja porque a necessidade de soluções criativas para driblar a dureza da vida cotidiana leva a isso. Seja porque o próprio sistema legal e burocrático do país cria complexidades e dificuldades excessivas, contornáveis somente por quem tem recursos formais e informais de poder, o que faz com que, em boa medida, os deveres da norma, no Brasil, valham para os desfavorecidos, não para os poderosos, Quando isso acontece está-se operando o ciclo vicioso: lesão na solidariedade social-comportamento individual privatista-lesão na solidariedade social. A lógica e a visão social subjacentes a essa postura são limitadas e imediatistas, rompê-las, individualmente, nem sempre é fácil, mas o país já caminhou neste sentido.

Já o limite da corrupção como mero resultado de arranjos legais-institucionais é que ele opera sobre um pressuposto puramente economicista-individualista, o de que as pessoas são movidas apenas por interesses materiais egoístas. Seríamos todos oportunistas. Se houver oportunidades, nos corromperemos, só seremos honestos por medo, presumido ou real, das sanções à nossa desonestidade. Isso, além de uma generalização injusta, desconsidera completamente a dimensão normativa e moral presentes na discussão da corrupção e do interesse público.

É essa concepção normativa e moral que está presente na obra “Syndromes of corruption: wealth, power and democracy”, de Michael Johnston, cientista político norte-americano, professor da Colgate University, em Nova Iorque,

e um dos mais respeitados estudiosos da corrupção no mundo³³⁵. A receita de Johnston para o combate à corrupção, que ele garante ser uma longa agenda, um complexo caminho, é a *deep democratization*, democratização profunda. Johnston trabalhou por uma década na organização Transparência Internacional, e, apesar de respeitar e reconhecer a importância dessa organização, e do índice internacional de corrupção que ela publica anualmente, em colocar o tema na agenda política internacional, manifesta algumas reservas em relação às premissas de seu trabalho.

Combate a ideia de que a corrupção é a mesma em todo mundo. Seu livro ataca frontalmente essa ideia. Não faz sentido, diz Johnston, simplesmente listar as sociedades em uma escala única variando das menos às mais às menos corruptas. Para ele, a corrupção é um fenômeno mundial, não restrito aos países pobres ou em desenvolvimento, mas há diferentes padrões, que ele classifica como “síndromes”, de seu funcionamento.

Johnston define quatro síndromes de corrupção, conforme o grau de oportunidade dos cidadãos de um país de participarem de processos econômicos e políticos realmente abertos, competitivos e justos, e da capacidade das instituições sustentarem tais processos e, ao mesmo tempo, restringir seus excessos. 1) No grupo dos “mercados de influências”, a corrupção ocorre quando interesses privados compram acesso e influência em processos políticos bem institucionalizados. É um tipo de corrupção característica de democracias de mercado avançadas, e foi a partir delas que surgiram as principais concepções de reformas anti-corrupção. Tal tipo de corrupção, caracterizado por relações entre a riqueza e o poder que nem sempre são ilegais e ocultas, tem menos impacto na sociedade em geral, mesmo assim, garante Johnston, inibe a competição política e mina a credibilidade e efetividade das democracias. No livro Johnston analisa mais detidamente Japão, Alemanha e Estados Unidos, mas o grupo inclui, outros 15 países, como Austrália, Canadá, Noruega, e, da América Latina, Costa Rica e Uruguai. 2) Itália, Coreia do Sul e Botsuana são os países analisados no segundo grupo, dos “cartéis de elite”. O Brasil está nesse grupo, ao lado de Argentina, Chile, Bélgica, Portugal, Espanha, entre outros. A corrupção, aqui, baseia-se em redes de elites políticas, econômicas, militares, burocráticas, éticas ou comunais, por trás de uma fachada de competição política, a hegemonia dessas elites é a regra, num contexto de

³³⁵ Johnston, Michael. *Syndromes of corruption: wealth, power and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

instituições de força moderada, menor que as do grupo de mercado de influência, mas maior que as dos outros dois grupos, “Oligarcas e clãs” e “Funcionários magnatas”.

3) A corrupção, no grupo dos “oligarcas e clãs”, ocorre em uma conjuntura arriscada e violenta de rápida expansão da economia e de oportunidades políticas e instituições fracas, a situação é tão insegura que a corrupção liga-se à violência em níveis que tem poucos paralelos nos cartéis de elite e nenhum nos mercados de influências. Rússia, México e Filipinas são os países estudados, mas Johnston também classifica entre eles, Bulgária, Colômbia, Índia, Peru, Turquia, Venezuela e outros mais. 4) Finalmente, no grupo dos “Funcionários magnatas”, servidores do governo, ou seus protegidos, predam impiedosamente a economia com quase total impunidade, a força das instituições e as oportunidades de competição atingem, aqui, seu ponto mais baixo, há governo, mas o poder oficial é integralmente corrupto e os corruptos agem com quase total impunidade. Os países analisados no livro são China, Quênia e Indonésia, outros países são Egito, Haiti, Nigéria e mais 23, praticamente todos africanos e asiáticos³³⁶.

Corrupção, portanto, para Johnston, diz respeito às formas como a riqueza e o poder são usados e trocados em determinadas sociedades, e deve ser abordada considerando-se o caminho próprio de desenvolvimento dessas sociedades. Daí ser injusto e inútil, garante ele, demandar de sociedades pobres, em desenvolvimento, o mesmo grau de transparência e probidade que sociedades desenvolvidas levaram décadas para alcançar, e que façam isso enquanto se transformam politicamente e competem nos mercados mundiais. Além disso, lembra ele, a questão da corrupção não pode ser vista, em uma perspectiva influenciada pelas forças liberais de países desenvolvidos, como um efeito e causa da carência de mercados, da liberalização econômica incompleta, ao passo que as instituições públicas e a política são tratadas como obstáculos a tais processos. Como ele afirma:

“delegamos questões fundamentais de justiça, responsividade e reforma aos mercados, ou tentamos reduzir a política e o governo a processos mercadológicos. As estruturas institucionais sociais e estatais essenciais para sustentar tanto a democracia quanto os mercados, e para coibir seus excessos, foram relegadas (...) as reformas do setor público, então enfatizaram objetivos estreitos de ‘boa governança’ enquanto a

³³⁶ Johnston, 2005. Tal classificação, alerta ele, é típico-ideal, os países são agrupados por, supostamente, possuírem mais ou menos elementos de um grupo, e internamente, nos países, pode haver elementos de uma ou mais síndromes.

liberalização da economia e da política avançava sem fundações institucionais cruciais”³³⁷.

É exatamente contra essa ideia que Johnston defende a democratização profunda das sociedades como única maneira eficaz, embora não fácil, nem rápida e nem definitiva, de controlar a corrupção. Defende, em seus termos, o que temos chamado, neste livro de ausência de assimetrias agudas de poder entre pessoas e grupos de uma sociedade. As reformas anti-corrupção, assim, não são, para ele, somente uma questão técnica, mas normativa:

“a reforma é uma questão não só de melhoria da gestão pública mas de justiça. Requer democratização profunda: não só eleições mas disputa vigorosa sobre questões concretas entre pessoas e grupos capazes de se defenderem politicamente (...) essa disputa, e o domínio social de instituições que ela gera, ajudou a criar a democracia onde ela hoje é forte. Sem esse tipo de lastro social mesmo nossas melhores ideias de reforma não se enraizarão”³³⁸

Controlar a corrupção, portanto, não significa demandar que as pessoas deixem de defender seus interesses. Significa demandar que isso possa ser feito em um contexto em que sólidas instituições, não só econômicas, mas políticas e sociais, permitam aos cidadãos perseguir e defender seu próprio bem estar político e econômico livres do abuso e exploração de elites políticas e econômicas. O exemplo do condomínio, acima, parece se encaixar nessa ideia.

“Muitas das sociedades que hoje apresentam baixos índices de corrupção controlaram o problema enquanto combatiam outras questões. O que estava em jogo podia ser terra, impostos, religião, linguagem, mas o problema de fundo era quem tinha poder, como o obtinha, e o que podia e não podia ser feito com ele. A natureza inconclusiva desses conflitos, também, foi essencial para sua significância: nenhum grupo conseguiu tudo que queria, mas os arranjos resultantes definiram alcances aceitáveis de poder oficial e de interesses privados, e estabeleceram limites razoáveis de como o poder e a riqueza podiam ser buscados e usados. Esses arranjos são raramente precisos e nunca permanentes: fronteiras entre o público e o privado podem ser redesenhadas. Mas eles sobrevivem e se adaptam não porque são ‘boas ideias’ mas porque as pessoas tem interesse neles”³³⁹

³³⁷ Johnston, 2005: 1-2. (Tradução minha)

³³⁸ Johnston, 2005: 3. (Tradução minha)

³³⁹ Johnston, 2005: 217.

A ideia fundamental de Johnston sobre a corrupção, que converge com a nossa, é que ela não é um “que”, mas um “como”. Ele não dá uma definição cabal de corrupção, mas diz que ela se relaciona às formas pelas quais o poder e a riqueza são buscados e distribuídos, e, na medida em que sustenta a oportunidade similar de todos os indivíduos e grupos de uma sociedade de perseguirem seus interesses e a democratização profunda como soluções para a corrupção, corrobora o que estamos a argumentar aqui: a corrupção resulta de contextos de assimetria aguda de poder. Essa visão da corrupção não como uma substância imutável mas como um processo histórico, calcado em correlações de força concretas e específicas, contorna o obstáculo da pergunta liberal sobre o que seja, afinal, a substância de conceitos como corrupção e interesse público. Pois, argumenta o pensamento liberal, se interesse público, e outras noções normativas, como justiça social, são conceitos vagos, indefiníveis, só restaria à sociedade a alternativa de se estruturar em cima do interesse individual, e esperar, como Kant e Hegel já afirmavam há quase 200 anos atrás, e como os economistas clássicos afirmam desde então, que da “aparente” desordem desses interesses individuais, surja, por encanto, por um desígnio superior, inefável, uma auto-regulação – uma ideia tributária, como vimos, de visões de mundo pré-modernas, afins a concepções de uma ordem divina inescrutável³⁴⁰.

A interdição de noções coletivas e normativas como interesse público e justiça social, feita por pensadores como Weber no início do século XX, foi a arma usada para, mais tarde, figuras como Hayek deslegitimassem não só o comunismo soviético mas também, e principalmente, o Estado de bem estar social implantado após a II Guerra.

É um argumento comumente brandido pelos liberais e neoliberais a favor do individualismo mais extremado.

4.3: CORRUPÇÃO E DESIGUALDADE

A degradação do interesse público é isso, são tais assimetrias, é o fato de que, a partir delas, há, numa sociedade, um choque, uma passagem problemática do

³⁴⁰ Em relação ao mercado auto-regulado, provavelmente muitos não creem em tamanho absurdo, tantas vezes desmentido na teoria e na prática, e utilizam o argumento por razões meramente pragmáticas, de defesa interessada de privilégios - próprios ou de outros que os pagam para fazê-lo. O cimento da justificação ideológica, contudo, sempre ajuda a solidificar interesses materiais. E talvez a clareza das raízes arcaicas da crença liberal no mercado auto-regulado nos faça compreender melhor a união entre o fundamentalismo neoliberal de mercado e fundamentalismos religiosos e culturais-comportamentais, particularmente de extração norte-americana. Ambos são arcaicos, pré-modernos, intolerantes e sectários.

interesse das partes (indivíduos e grupos) ao interesse do todo, da coletividade. A perseguição de seus interesses próprios por parte de indivíduos, empresas, associações, etc., gera recursos de poder a essas partes constituintes do todo social, e o amedrontar desses recursos de poder só não terá consequências socialmente disruptivas se os recursos de poder de outras partes constituintes do todo forem pareados. Caso contrário, não só a simetria estará em risco como também a própria liberdade, como dizia Montesquieu:

Também Rousseau ligou a liberdade à ausência de desigualdades extremas – e assim à corrupção. Em seu “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, o pensador genebrino atesta que, no grau último de assimetria, “a mais cega obediência é a única virtude que resta aos escravos”. E neste último termo da desigualdade, encontra-se

“o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; é nele que todos os particulares voltam a ser iguais porque nada são, e que, já não tendo os súditos outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além das suas paixões, se esvaem mais uma vez as noções do bem e os princípios da justiça. É nele que tudo se resume apenas à lei do mais forte e, por conseguinte, a um novo estado de natureza diferente daquele por que começamos, porque um era o estado de natureza em sua pureza, e este último é fruto de um excesso de corrupção”.³⁴¹

Rousseau aponta a articulação entre a desigualdade extrema e, pela via da degradação dos princípios da justiça e da instituição da lei do mais forte, a corrupção. Corrupção do contrato social e do estado civil, que, para Rousseau, são a única maneira de superar o estado de natureza inicial da humanidade e evitar o estado social degradado que o desenvolvimento da civilização legou às pessoas.

Rousseau desenvolveu seu argumento respondendo à questão da Academia de Dijon sobre qual a origem da desigualdade entre os homens e se ela está autorizada pela lei natural. A resposta do filósofo foi a de que a desigualdade não é natural, mas resultado da história humana, de escolhas. E o que levou o ser humano a trilhar o caminho da desigualdade é o que pode levá-lo a trilhar o caminho de sua superação, via contrato social³⁴²: o livre arbítrio e a perfectibilidade, a capacidade de

³⁴¹Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 213.

³⁴² O contrato social seria a conjugação de liberdade e igualdade. No hipotético estado de natureza, haveria a liberdade e a igualdade, mas não como fruto da ação humana, da capacidade humana de se aperfeiçoar (ou de se degradar), não, enfim, por *virtude* humana. Se as pessoas, no estado de natureza, não eram virtuosas, isso não era defeito ou culpa delas, como no caso dos civilizados modernos, mas

“fazer-se” que o ser humano tem. Pode “fazer-se” para decair ou para se superar e enobrecer. Decaiu do estado de natureza (hipotético, ressalta ele) por conta da fraqueza fundamental da vaidade e demanda por reconhecimento pessoal – que a propriedade e outras instituições da vida civilizada, como as artes e as ciências, potencializaram. Mas pode superar essa queda e alçar-se, inclusive, acima do inocente e simplório estado de natureza original, caso instaure o contrato social³⁴³.

Na Europa antes da época de Rousseau, a desigualdade constava da “ordem natural das coisas”, estaria, portanto, autorizada pela “lei natural” que filósofos e religiosos pregavam e buscavam.

Estas sociedades nas quais a “lei natural” sancionava a desigualdade eram sociedades hierárquicas e holistas. Hierárquicas porque as assimetrias, além de “naturais”, além de espelharem, na sociedade, os supostos padrões da natureza, significavam uma *distinção necessária no interior de uma identidade orgânica*. Qual identidade orgânica era esta? A coletividade, enquanto organismo harmonioso no qual a figura do *pater*, do senhor, do dominador, era o órgão superior, e, submetidos a ele, mas órgãos inferiores, os dominados. Submetidos, mas profunda e inarredavelmente identificados: como se o senhor fosse a continuidade e expressão superior do dominado

vinha do fato de que não estavam colocadas as condições para que a virtude se desenvolvesse, já que, em sua existência primitiva, elas levavam em conta apenas a si mesmas. Como selvagens, “não tinham entre si nenhum tipo de relações e não conheciam, conseqüentemente, nem a vaidade, nem a consideração, nem a estima, nem o desprezo”, bem como “não tinham a menor noção do teu e do meu, nem nenhuma verdadeira ideia da justiça” (Rousseau, 1993: 173). A Moralidade e a Justiça surgem, para Rousseau, quando o “outro” se apresenta, quando o contato de cada indivíduo com seus semelhantes vai deixando de ser esporádico para se tornar constante e a vida social começa a ser construída. Com a vida social, surge a possibilidade da liberdade e igualdade *convencionais*, humanamente construídas, frutos de um pacto em que cada um, por livre e espontânea vontade, se coloca como parte indivisível do todo e, garante ele, ao obedecer às leis das quais tomou parte na feitura, obedece, então, a si mesmo. Esta é a essência da liberdade rousseauiana: obediência à lei que prescrevemos a nós mesmos. Obviamente que, para que haja essa coincidência, na mesma pessoa, do legislador e do destinatário da lei, *o trânsito entre o interesse particular e o interesse geral deve ser tranquilo*. Rousseau lastreou, explicitamente, esse trânsito na noção, muito discutida até hoje, de vontade geral. Sem entrar no mérito dessas inúmeras e profundas discussões, parece claro que, em uma situação de assimetria aguda de poder, o trânsito do interesse particular ao geral será sempre conturbado e polêmico.

³⁴³ Rousseau descreve uma espécie de “saga antropológica” do ser humano. Pelo livre arbítrio e perfectibilidade, o ser humano escapa da inocência do estado de natureza original para ganhar, com isso, basicamente misérias e privações, mas tem a possibilidade de retornar ao regaço do estado de natureza em condições até melhores que as originais – pois voltaria justamente pelo livre arbítrio e perfectibilidade, voltaria livre e dono de si, por escolha própria. Pode ser feita uma analogia dessa narrativa com a parábola bíblica do filho pródigo, aquele que, requerendo precocemente uma parte da herança a que faria jus, abandona a casa do pai e da família, cai no mundo e, por culpa sua, se arruína. Reúne forças, então, percebe sua condição deplorável, e volta ao antigo lar, e a alegria e alívio do pai com a volta do filho que estava perdido e retornou é imensa, chegando a despertar ciúmes no irmão que nunca havia deixado a casa. Para Rousseau, o verdadeiro estado civil, oriundo do contrato social, significaria uma verdadeira “volta às origens”, pela escolha histórica, das possibilidades que Deus concedeu aos homens.

e este a continuidade e expressão inferior do dominador. Por isso eram holistas, isto é, o todo era sempre mais importante que a parte, a coletividade sempre mais perfeita que os indivíduos. Isso não significa que a particularidade das pessoas não fosse percebida. Sabia-se, claro, que fulano era fulano e sicrano era sicrano, diferentes entre si. Mas as pessoas raramente eram percebidas de maneira atomística, eram sempre consideradas no interior de uma coletividade, fosse a família, o clã, a tribo, a Igreja, a *polis*, o reino, etc.

Segundo Louis Dumont, nas sociedades pré-modernas e não modernas, holistas, hierárquicas, o valor supremo é a hierarquia organicista, na qual, garante ele, a relação entre as pessoas é mais importante que a relação das pessoas com as coisas, como acontece nas sociedades modernas. Afirmar que a relação entre as pessoas tem precedência sobre a relação das pessoas com as coisas não significa que tais relações interpessoais são sempre tranquilas, pautadas pela bondade e compreensão. Significa que os contatos interpessoais são mais intensos, para o bem ou para o mal, menos previsíveis, mais sujeitos a particularidades³⁴⁴.

O padrão de riqueza típico dessas sociedades hierárquicas, holistas e personalistas é da riqueza imobiliária. Os bens imóveis, especialmente a terra, é que são importantes, a referência para ranquear socialmente os indivíduos, e não a riqueza mobiliária, o dinheiro, expressão do que é considerado simples e vil relação das pessoas com as coisas. A economia gira em torno do patrimônio. O capital, quando existente, é mero meio de se aumentar o patrimônio, que é o grande objetivo, a economia ou é natural-feudal, de subsistência, chegando ao nível do escambo pela ausência de moeda, ou o dinheiro, quando existe, não domina toda a economia, pois outras relações de troca e produção continuam ocorrendo, e a própria economia, por sua vez, não domina toda a sociedade, mas se insere num contexto maior, em um tecido social mais amplo, a esfera sociocultural e política.

As sociedades modernas, continua Dumont, invertem tal esquema. As relações das pessoas com as coisas predominam. O indivíduo predomina sobre a coletividade, o padrão consagrado de riqueza é mobiliário, o dinheiro rege a economia, transforma-a em economia de mercado, e esta adquire preeminência sem igual na sociedade em geral. Esse paradigma moderno teria, continua o antropólogo, duas características básicas, o individualismo e o economicismo.

³⁴⁴ Dumont, 1985.

Quanto ao primeiro, Dumont lembra que há duas acepções do termo “indivíduo”: a primeira é empírico-descritiva, é a pessoa particular, evidentemente distinta das outras; a segunda acepção parte dessa evidência empírica, mas inclui uma dimensão moral, autônoma, ao indivíduo, visto como “antes” e “além” do social. A modernidade ocidental valoriza essa segunda acepção. Já quanto ao economicismo, este veicula, como se disse, o predomínio da riqueza mobiliária, e da relação das pessoas com as coisas. Estabelece-se o que Marx e Weber chamavam sociedade de classes, isto é, aquela em que a economia é a referência para a estratificação social, ao contrário das sociedades cuja estratificação social referenciava-se em parâmetros políticos, sociais e culturais, como as sociedades estamentais e de castas. Junto ao economicismo, vem o predomínio de uma racionalidade eminentemente técnica, formal, esteio do avanço sem precedentes da ciência e da burocratização, não só da administração pública mas da organização econômica e da própria vida cotidiana.

Lastreada no individualismo e no economicismo, a modernidade ocidental porta um novo tipo de jusnaturalismo, no qual a preocupação principal é que o direito oficial não agrida os interesses *do indivíduo*. Os poderes políticos não apenas tinham o dever de respeitar os direitos e liberdades individuais *mas existiam justamente para garanti-los*, especialmente o direito de propriedade e a liberdade econômica, travados pelo corporativismo orgânico do arranjo pré-burguês. Não se via mais, como os antigos e medievais, as associações políticas como instituições naturalmente necessárias, mas como um artifício humano voluntariamente construído para se evoluir do estágio de natureza para o estágio político e civil. O Estado passa a se justificar por um contrato entre cidadãos e governantes, não mais pelo desígnio natural ou divino. E o *discurso* ideologicamente dominante, então, passa a ser igualitário, mesmo que a realidade, muitas vezes, esteja longe de sê-lo.

Nosso país tem uma carga formativa, “genética” de favorecimento da desigualdade. Praticamente tudo no Brasil convergiu para reforçar as assimetrias agudas de poder: a herança da escravidão – forma extrema de desigualdade, que lançou seus tentáculos sobre todos os aspectos, materiais e espirituais, da sociedade –; a heteronomia de uma nação colonial e periférica, nascida do impulso e de valores e razões exógenos; as próprias particularidades de nossa história – a unificação da América portuguesa em um só país, como obra das elites, que conformaram a nação exclusivamente a seus

interesses; o grande desenvolvimento econômico a partir do século XX, que urbanizou desequilibradamente o país e concentrou mais ainda a renda e o poder.

O Brasil é uma nação formada nas assimetrias agudas de poder – seja no âmbito ideológico ou cultural, ou no âmbito econômico, ou na esfera política, jurídica, institucional.

No âmbito ideológico, ou cultural, as assimetrias agudas relacionam-se com a heteronomia. Heteronomia significa “sujeição a uma lei exterior ou à vontade de outrem”³⁴⁵. Há duas fontes básicas de heteronomia cultural-ideológica no Brasil, a externa e a interna, relacionadas entre si. A heteronomia cultural externa vem de uma nação formada a partir de um *status* colonial, e cuja própria metrópole era fraca perante outras nações européias. As áreas coloniais da América portuguesa que, ao longo da primeira metade do século XIX, se agregaram em um Império unitário chamado Brasil, contavam com elites educadas em Portugal e submetidas, como tais, a influências francesas, inglesas, e das ideologias européias então dominantes.

Independente, a nação brasileira logo caiu na órbita da influência inglesa, cultural inclusive, e os padrões de vida ocidentais estabeleceram-se como parâmetros de excelência e refinamento estético-educacional. Os portadores desses parâmetros, que os usavam para legitimar seu domínio, eram as elites do novo país. As camadas médias, diminutas a princípio, identificavam-se, em sua maioria, com tais elites e seus “modos civilizados”. Já a identificação dessas camadas intermediárias com os grupos populares era bem menor – malgrado, em certos aspectos fossem tão espoliadas quanto o povo em geral. A esses, de baixo, especialmente em seus componentes de origem negra e índia, era inculcado, de forma sutil ou violenta, que toda sua cultura, seu modo de viver, seus saberes, seus valores, sua aparência, seus gostos, pouco ou nada valiam. Perpassando a sociedade de alto a baixo, as mulheres submetidas à heteronomia patriarcal, que as tolhia nos espaços públicos e privados. Tudo isso configurando a cultura do silêncio, de que Paulo Freire falava.

Após quase dois séculos como nação independente, a heteronomia cultural externa e interna permanece – mudaram os centros internacionais de referência, com a entrada em cena dos Estados Unidos e a retirada parcial da Europa Ocidental. Mudou o modo de operar a dominação cultural interna, com a mídia e as igrejas

³⁴⁵Houaiss, Antônio; Villar, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 1523.

evangélicas substituindo, em parte, a Igreja Católica como meio de veiculação dos modelos das elites dos centros urbanos e do sul/sudeste sobre as massas pobres, agrárias, das pequenas cidades, das áreas do norte, nordeste e centro-oeste do país. Certamente persistem os espaços para uma cultura nacional, para culturas populares e regionais, mas essas sofrem o aguilhão de se considerarem e serem consideradas periféricas em relação aos padrões de “bom gosto” oriundos dos grandes centros da civilização ocidental, os quais, supostamente, são absorvidos, custodiados, interpretados e retransmitidos ao resto do país pelas elites urbanas do sul/sudeste – estando aí um elemento crucial de sua alegada “superioridade” e “excelência”, com aspas bem merecidas.

No âmbito econômico também se conjugam as assimetrias de origem externa e interna. No caso da origem externa, tem-se o legado de uma formação colonial, em que as atividades econômicas mais importantes, dinâmicas e lucrativas da América Portuguesa inseriam-se numa ordem mercantil ditada de fora. Economicamente, a colônia, e depois o Império, organizaram-se para satisfazer demandas mercantis, e depois industriais, do circuito produtivo internacional, ou como afirma Darcy Ribeiro, o Brasil e o povo brasileiro foram gestados economicamente como um “proletariado externo” dos centros do sistema capitalista internacional³⁴⁶. Foi para suprir o mercado internacional de pau-brasil, açúcar, ouro, borracha, cacau, café, e, atualmente, commodities, alguns produtos industrializados e semi-industrializados e capitais, que foram criadas as “máquinas de moer gente”³⁴⁷ da preação de índios, da importação de escravos africanos e, hoje em dia, de um mercado de trabalho excludente e precarizador.

De forma análoga ao que acontece no cenário cultural e ideológico, as assimetrias econômicas externas encontram nas elites econômicas uma correia de transmissão interna. Como dizia Florestan Fernandes, se há uma “burguesia brasileira”, essa se configura como um “sócio menor” no esquema capitalista internacional³⁴⁸. Tal burguesia, entretanto, não quer padrões de vida e de consumo menores que aqueles usufruídos pelas camadas afluentes dos centros capitalistas internacionais. Para garantir tais padrões ela impõe uma exploração de trabalho e uma apropriação de excedentes econômicos particularmente altas. Note-se como as diversas manifestações do poder se

³⁴⁶ Ribeiro, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

³⁴⁷Ribeiro, 1995.

³⁴⁸Fernandes, 1976.

influenciam. É fundamental entender como há um elemento ideológico crucial no esquema econômico. A heteronomia (a introjeção de valores e razões culturais exógenos) é fator determinante nos modelos de vida material e de consumo das nossas elites.

Assim, a inegável *modernização* econômica pela qual o país passou, especialmente a partir do século passado, foi *conservadora*. Atualizou a economia e a vida material do país, desfrutados em plenitude pela oligarquia, em nível menor pela classe média e em migalhas pelas classes populares, mas manteve arcaísmos como a exclusão social e o elitismo político. O conceito de “modernização conservadora” foi criado pelo sociólogo norte-americano Barrington Moore Jr., em seu livro “As origens sociais da ditadura e da democracia”. Modernização conservadora, para ele, seria um processo de “revolução pelo alto”, em que a mudança histórica se dá no sentido de se implantar um modelo não democrático de capitalismo, no qual estruturas sociais, políticas e econômicas atrasadas não são superadas – uma espécie de compromisso entre o velho e o novo, viabilizado pela aliança, explícita ou tácita, entre a burguesia urbano-industrial-comercial e os proprietários rurais. Aliança com desdobramentos negativos para a democracia e as classes populares: “quando os interesses das camadas superiores da cidade e do campo convergem contra os camponeses e operários, o resultado será desfavorável à democracia”³⁴⁹. A manutenção da concentração fundiária, o atraso e os problemas da extensão da regulação trabalhista ao meio rural, a constituição de um mercado de trabalho excludente e informal são elementos dessa aliança, e da persistência, apesar de todas as mudanças pelas quais passou a sociedade brasileira nas últimas décadas, de estruturas arcaicas.

Tal dinâmica de modernização conservadora deu ao Brasil o título e a triste fama de um dos campeões mundiais de desigualdade social. Com seus elementos econômicos e socioculturais, ela não existiria sem o aporte de um sistema político-jurídico-institucional fortemente excludente, apesar de formalmente liberal e democrático. As estruturas arcaicas encontram-se não só na cultura e na economia, mas no varejo, no cotidiano prático das instituições políticas e jurídicas que, em suas linhas gerais, em suas declarações oficiais de princípios e veleidades, supõem-se modernas.

Transplantadas dos países centrais, essas instituições formais nem sempre encontram suporte ou correspondência no mundo cotidiano, na cultura política

³⁴⁹ Moore Jr., Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, pg. 488.

do país. A distinção entre os chamados “país legal” e “país real” tem sido apontada por inúmeros pensadores brasileiros. Mais que descoladas e insuladas da vida ordinária do país, nossas instituições políticas e jurídicas são, geralmente, instrumentalizadas pelo que Faoro chamava “os donos do poder”, pelo patronato político brasileiro, como recurso de mando e dominação, como veículos de conquista de seus interesses particulares ou grupais, quase sempre em detrimento do interesse público. O Estado, no Brasil, surgiu como instância de organização da sociedade e da economia para que funcionem em proveito da acumulação de poder por parte das camadas dominantes. Controlar o Estado é fundamental para essas camadas. Seja por ação ou por inação estatal, seu poder advém daí.

Assim, o patrimonialismo, compreendido enquanto conteúdo privado do poder político, possui inarredáveis conexões econômicas e socioculturais, conexões que mencionamos, rápida e panoramicamente, aqui, e que estiveram presentes em nossa trajetória histórica e que renovam-se, ainda hoje, sob diversas formas, malgrado sintam, também, a pressão da antítese democrática e popular que se lhe opõe. O denominador comum destas formas de renovação do conteúdo privado do poder político é o reforço das assimetrias agudas de poder. Sempre que isso ocorre, revigora-se o patrimonialismo. Sempre que não ocorre, este se enfraquece.

Coetâneo ao reforço das assimetrias de poder é o bloqueio da percepção da dimensão coletiva da vida, inarredável dimensão do ser humano, assim como a outra dimensão, a individual. Esse bloqueio do entendimento de como somos, todos, interdependentes, recebe, dentre outros, o nome de “personalismo”. Para Sérgio Buarque de Holanda, “o personalismo é o prolongamento, no tempo e no espaço, da oligarquia”.³⁵⁰

Pois com o personalismo, o comprometimento do indivíduo com a liberdade esgota-se na própria liberdade, quando muito na de sua família e/ou amigos, não alcança a liberdade do outro, ou da coletividade, e, mais importante, supõe que a conquista, ou não, de tal liberdade é questão puramente particular, de mérito ou sorte ou desígnio divino – ignora as condições e determinantes coletivos de tal conquista. É a liberdade-privilégio a que se referia Braudel³⁵¹. Quando esse indivíduo se vê tolhido em sua liberdade, revolta-se não contra a opressão em si, mas com o fato de não ser ele

³⁵⁰ Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1995, pg. 183.

³⁵¹ Braudel, 1989.

o opressor. Não quer acabar com o drama, quer trocar de papel nele. Como dizia Rousseau:

“Os cidadãos só se deixam oprimir na medida em que, arrastados por uma cega ambição e olhando mais para baixo que para cima de si, passam a apreciar mais a dominação que a independência e consentem em carregar grilhões para, por sua vez, distribuí-los. É muito difícil reduzir à obediência aquele que não procura comandar, e nem o político mais esperto conseguiria sujeitar homens que desejassem apenas ser livres. Mas a desigualdade estende-se sem dificuldade entre almas ambiciosas e covardes, sempre prontas a correrem os riscos da fortuna e a, quase indiferentemente, dominarem ou servirem, conforme lhes seja favorável ou contrária a fortuna³⁵².”

Mas então como se vê a desigualdade neste que é um dos países mais desiguais do mundo? Uma ampla e bem cuidada pesquisa recente, coordenada pela socióloga carioca Lena Lavinas, buscou mapear essa visão³⁵³. Entre os resultados mais interessantes encontrados pela equipe coordenada por Lavinas, está o fato de que, para a maioria dos brasileiros, a principal causa da pobreza é a falta de esforço pessoal dos pobres. O público do bolsa-família, por exemplo, aponta a pesquisa, é percebido, de forma majoritária, com desconfiança, como aproveitadores, sendo comum até interpretações desmentidas pela realidade, como a de que as mulheres pobres têm, deliberadamente, mais filhos para receber mais recursos do programa. Os brasileiros, em geral, apoiam o papel do Estado no esforço de superação da pobreza e da desigualdade social, mas tal papel deve ser residual, as políticas públicas deveriam ser focadas na pobreza, e não universais. Deveriam ser focadas porque, no fundo, a pobreza seria uma questão de fracasso pessoal. “Os achados da pesquisa revelam uma sociedade com baixo nível de coesão social e solidariedade”, concluem os autores da obra³⁵⁴.

Ou seja, uma sociedade com uma identidade coletiva fragmentada, fruto de instituições formais, teoricamente universais, eivadas de particularismos e privilégios, e da ideologia privatista, entendida enquanto dificuldade de apreensão de perspectivas comunitárias. Fica obstada, assim, a formação de uma esfera pública, com participação e representação popular, com responsividade por parte dos governantes e poderosos, com equalização de direitos e deveres mais bem distribuídos entre as diferentes camadas da população.

³⁵² Rousseau, 1993: 209-210.

³⁵³ Lavinas, Lena et al. *Percepções sobre a desigualdade e a pobreza: o que pensam os brasileiros da política social?*. Rio de Janeiro: Ed. Centro Internacional Celso Furtado, 2014.

³⁵⁴ Lavinas, 2014: 152.

4.4: DESIGUALDADE E ELEMENTOS PSICOSSOCIAIS

A partir desse privatismo, dessa relativa carência de solidariedade social, pode-se dizer que há uma legitimação, não plena, mas, de qualquer forma, expressiva das assimetrias sociais? Mais que propriamente “legitimação”, seria mais adequado pensar em “contrafaces” ou “afinidades” psicossociais da desigualdade. Legitimação implica uma introjeção, deliberada ou não, das justificativas internas de um padrão de dominação. Pensar em contrafaces ou afinidades psicossociais permite detectar algo como o *habitus*, de Elias, tendências psicossociais que não necessariamente justificam ou introjetam os motivos da dominação, mas, mesmo assim, por sua dinâmica interna e por suas consequências individuais e coletivas acabam, como se diz, “levando água ao moinho” dessa dominação. Dito de outra forma, toda tendência psicossocial que contribui, diretamente ou indiretamente, para o reforço das assimetrias de poder é uma contraface psicossocial da mesma.

Nesse sentido, poderíamos lembrar três fatores. O primeiro é a *violência*. Por conta da violência, do caráter repressivo da sociedade e do Estado brasileiros em relação aos desfavorecidos, os custos, para estes, da mobilização, da reivindicação e até da conscientização costumam ser elevados – são pagos, muitas vezes, com o aumento das dificuldades, com a liberdade e até com a vida. Lembremos que essa situação já foi descrita por Weber, quando afirmava que, em inúmeros contextos históricos, o grau de repressão sobre os dominados era tal que dispensava, em boa medida, que esses introjetassem a ideologia justificadora da dominação.

Ou seja, a *violência* é um fator constitutivo, formador, sistemático de nossa sociedade. Como o escravismo de outrora, a desigualdade de hoje vem, por assim dizer, no bojo, como componente, da violência – a qual não é algo como uma consequência secundária ou um produto acidental, mas sim *uma lógica deliberadamente instituída (de forma tácita ou explícita) de funcionamento de nossa sociedade*.

Referindo-se às condições dessa violência constitutiva, da extrema opressão social sobre os dominados que caracterizou a formação brasileira, Darcy Ribeiro afirma:

“Nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou.

A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal que também somos”³⁵⁵.

Por ser, então, a violência um elemento constitutivo e (de)formador de nossa sociedade, temos, os brasileiros, uma relação ambígua com ela. Ela é nossa companheira – potencial ou efetiva – de toda a vida, o Brasil é um dos países mais violentos do mundo, mas ao mesmo tempo ela é escamoteada, negada, não reconhecida. Dessa maneira, os conflitos, no Brasil, são geralmente negados ou relevados, porque se sabe, instintivamente, que do mais banal deles pode explodir a violência pessoal extrema – é o que demonstrou o trabalho de Maria Sylvia de Carvalho Franco em sua análise da violência rural no século XIX, é o que demonstram, hoje, as estatísticas criminais: boa parte dos homicídios, por exemplo, se devem a motivos fúteis. Isso devido à ausência de referências sociais e de um poder público apto a resolver conflitos de maneira formal e pacífica, ou seja, ao fato de não termos, em boa medida, uma sociedade jurisdicionada por um sistema político-estatal cujo conteúdo de poder seja basicamente público. De forma semelhante em relação à hierarquia e à obediência. À primeira vista, trata-se, o brasileiro, de um povo profundamente cioso e respeitoso de hierarquias sociais. Entretanto, tal respeito é, em boa parte, mais consequência do medo do poder de que dispõem as camadas dominantes do que um respeito “natural”, baseado num grau de assunção das justificativas legitimadoras da dominação – e esse medo, diga-se de passagem, não é infundado, pois desigualdade, autoritarismo e violência caminham juntos por aqui. Assim, a contraparte do hierarquismo que se nota na sociedade brasileira é a tendência a um leque de atitudes pontuais de rebeldia anárquica, porém limitadas e, de modo geral, sem maiores relevâncias ou consequências sociais.

A violência contribuiu, portanto, para uma sensação difusa de insegurança e imprevisibilidade da vida, de falta de referências sociais para balizar as relações pessoais. A isso se acrescentou o fato de o Brasil ter se formado, historicamente, como uma sociedade de conquista e expansão, uma sociedade cujas fronteiras, durante séculos, estiveram em movimento, assim como sua população. Numa “sociedade em movimento” como essa, que vai se formou a partir da conquista e expulsão dos senhores originais do território pela etnia europeia triunfante e pela introdução da escravidão negra de diferentes povos africanos, a decantação social, cultural e institucional que

³⁵⁵ Ribeiro, 1995: 120.

plasma historicamente as sociedades ocorre com mais dificuldades, sobressaltos e descontinuidades.

As três matrizes civilizacionais que formaram o Brasil – a européia, a africana e a americana – destradicionalizaram-se nesse processo histórico, constituindo-se o povo brasileiro, como afirmou afirma Darcy Ribeiro, um povo novo, produto tanto do esmaecimento de seus patrimônios culturais indígenas, africanos e europeus, quanto da aculturação seletiva desses patrimônios e da sua própria criatividade face ao novo meio em que foram se constituindo. Ribeiro garantiu:

“Desvinculados de suas matrizes americanas, africanas e européias; desatrelados de suas tradições culturais, configuram, hoje, povos em disponibilidade, condenados a integrar-se na civilização moderna como gente que só tem futuro no futuro do homem.”³⁵⁶

Destradicionalização e, como consequência, criatividade cultural. Junto a esses elementos, a violência - fundamento do acesso barato e quase ilimitado a fatores de produção econômica como terras e mão-de-obra. Outros fatores concorrentes para a imprevisibilidade da vida, além da violência de uma sociedade de expansão e conquista que dificulta a sedimentação de referências sociais, são a falta de dignidade do trabalho, a falta de acesso à educação e à propriedade privada e a seletividade e instrumentalização do sistema jurídico pelas elites.

A dificuldade em se valorizar o trabalho humano é uma herança óbvia numa sociedade de passado escravista. Importante é que um elemento dessa precarização, além da violência física e simbólica, foi o fato de que os setores mais dinâmicos da economia brasileira geralmente contaram com uma fonte “externa” de fornecimento de mão de obra: a África negra, no período do escravismo; os imigrantes europeus, logo após; as regiões pobres e rurais do país, com a modernização pós-1930.

Tais fontes externas de trabalhadores, somadas às fontes de mão de obra dos locais onde a produção econômica se dinamizava, estabeleceram sempre um excedente de disponibilidade laboral que rebaixava a retribuição material e simbólica do trabalho e relegava boa parte da população a ocupações incertas, provisórias, informais ou até ilegais, ou então na pura e simples desocupação.

³⁵⁶ Ribeiro, Darcy. *As Américas e a Civilização*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988, p. 94.

No âmbito da educação, as deficiências históricas do Brasil neste fundamento da cidadania são patentes. A educação não é apenas útil e necessária, para o indivíduo e para a sociedade. Ela é fundamental para uma visão mais ampla, menos autorreferencial e estilhaçada, do mundo. É uma condição imprescindível, embora nem sempre suficiente, para que, além dos interesses imediatos, dos pensamentos e desejos, as pessoas se ocupem também com temas mais amplos e impessoais, pois, como afirma Bertrand Russell, a vida sempre confinada ao estritamente pessoal costuma ser dolorosa, e janelas para um universo maior e menos tormentoso ajudam a suportar os momentos difíceis que todos, de uma forma ou outra, enfrentam³⁵⁷. A educação dá ao indivíduo um repositório maior de recursos não só intelectuais, mas emocionais. Negar essa possibilidade ao ser humano é negar seu acesso a um repertório cultural e cognitivo que só pode ser construído por toda a humanidade. É negar, portanto, algo que pertence a ele enquanto ser humano, sendo uma forma brutal e odiosa de se tolher as pessoas em sua essência e potencialidade.

No que tange à propriedade, o Brasil não é uma sociedade de propriedade privada, pois boa parte da população é despossuída, não tem acesso a ela. Segundo John Locke, pensador referencial da matriz ideológica liberal, o que permite ao indivíduo apropriar-se privadamente dos bens disponíveis na natureza é o trabalho pessoal que investe neles. Legitimada pelo trabalho livre de um indivíduo livre que nela foi investido, a propriedade privada torna-se, também, vetor de cidadania política, em sua teoria³⁵⁸.

Nos EUA, a conjugação de trabalho livre, propriedade privada e cidadania encontrou condições de se estabelecer, particularmente com a expansão para o Oeste, quando o governo distribuiu as terras que abundavam (tomadas dos índios e

³⁵⁷ Russell, Bertrand. *O elogio ao ócio*. São Paulo: Sextante, 2002, p. 32.

³⁵⁸ Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo: ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*. São Paulo: Martim Claret, 2002. Locke, entretanto, coloca uma condição, pouco lembrada, para que um cidadão possa legitimar sua propriedade privada por meio de seu trabalho livre e pessoal: deve, sempre, haver a possibilidade de outros cidadãos poderem, também, ter acesso à propriedade por meio de seu trabalho: “Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra das suas mãos, pode dizer-se, são propriedades dele. Seja o que for que ele retire do estado em que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe a algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-o do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que exclui do direito comum de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.” (Locke, 2002, p. 27, grifos nossos.). Essa condição realizou-se - não plenamente, mas até certo ponto - nos Estados Unidos. No Brasil, não.

dos mexicanos), oferecendo crédito bancário, sistema de transporte e garantia legal da propriedade das mesmas aos colonos. No Brasil, só houve a abundância de terras – crédito, transporte e, principalmente, garantia legal-burocrática à pequena e média propriedade faltaram. Ao contrário, o viés do sistema legal-burocrático brasileiro, em relação a esse acesso mais democrático à propriedade, sempre foi o de lhe criar obstáculos.

O episódio histórico da Lei nº 601, de 1850, alcunhada Lei de Terras é exemplar nesse sentido, pois: 1) demonstrou claramente o quanto as questões do trabalho e da propriedade estão ligadas; 2) configurou, em linhas gerais, o modelo que, formal ou informalmente, direta ou indiretamente, rege até hoje o sistema fundiário brasileiro; 3) sedimentou um papel do sistema legal-burocrático que baliza, em boa medida, salvo exceções importantes, o funcionamento desse sistema até hoje.

Em 1850 ficou claro que o tráfico de escravos declinaria e que a abolição da escravatura vislumbrava-se, cedo ou tarde, no horizonte. Nesse contexto, era fundamental impedir o acesso à terra não só dos escravos que fossem obtendo a liberdade formal, como dos imigrantes que chegariam para substituí-los. Esse era, digamos, o objetivo conservador, cruamente oligárquico, da Lei de Terras. Mas, ao lado dele, havia outro objetivo, mais civilizado e razoável: colocar ordem na absoluta confusão fundiária que vigia no país³⁵⁹.

³⁵⁹ No processo de conquista territorial do Brasil, a Coroa portuguesa era, oficialmente, dona de todas as áreas tomadas aos “gentios”, em nome de uma “guerra justa” para expandir, sob o espírito cruzado e salvacionista, a fé cristã. Porém, os recursos metropolitanos eram poucos para o imenso e difícil trabalho de conquistar e colonizar áreas tão amplas e distantes, e assim as terras eram concedidas sob a forma de sesmarias a particulares, em imensas extensões. Teórica e legalmente, quem recebia uma sesmaria de terra tinha, entre outros, o dever de fazê-la produzir - o que denota que a ideia de que o labor fecundava e legitimava a propriedade já existia antes de Locke refiná-la e sistematizá-la em termos de filosofia política. Na verdade, a instituição das sesmarias deu-se no contexto do Portugal medieval, durante a crise de despovoamento causada pela hecatombe da peste no século XIV. Para fixar as gentes ao campo, obrigá-las a produzir, a Coroa doava terras públicas a particulares, sob a estrita condição de que as perderiam se não as cultivassem. O que funcionou razoavelmente, porém, no pequeno contexto europeu, próximo do governo central, não funcionou nas distâncias e vastidões sul-americanas: raramente, no Brasil colonial, a Coroa retomava terras incultas concedidas a particulares, seja por conta da intimidade desses poderosos particulares com os membros da administração (laços de amizade e ou parentesco, geralmente), seja porque a reação aos abusos, quando se dava, concentrava-se em aspectos formais da questão, não alcançando medidas práticas e efetivas. Logo após a Independência, em 1822, cessou oficialmente o regime de sesmarias, substituído, na prática, pelo regime de posse ou ocupação pura e simples – nesse período, de 1822 a 1850, grandes áreas destinadas à cafeicultura no sudeste foram ocupadas dessa maneira. O regime de sesmarias - e, mais curto, o de posse -, plantou o germen da estrutura latifundiária brasileira, marcada não só pela concentração fundiária, mas pelo fato de que tal concentração se dá sob um processo de apropriação privada, legal ou não, de terras públicas, e pela inapetência e/ou incapacidade do poder público de fazer frente a tal situação.

Para o primeiro objetivo, exclusivista, foi determinado que a propriedade da terra, doravante, só se daria por meio da compra – medida suficiente para dificultar sobremaneira que ex-escravos e imigrantes recém-chegados se tornassem proprietários. Como as terras, entretanto, eram públicas ou, a maioria delas, de título precário e incerto, seria fundamental discernir sua situação jurídica para, a partir daí, revalidar e regularizar as extensões que, até então, eram obtidas por meio de posse ou de recebimento de sesmarias. Esse segundo objetivo da Lei, organizador e civilizador, não se cumpriu. Seria fundamental para tanto a anuência e apoio, nos rincões do país, da elite latifundiária, o que não aconteceu, pois a ordenação fundiária não lhe era interessante.

O resultado da Lei em relação ao objetivo de separar terras privadas e terras públicas, ditas devolutas, foi mínimo, assevera José Reinaldo de Lima Lopes:

“Sem o imposto territorial, sem penas adequadas e fortes, a lei não se cumpriu. Não é à toa que hoje, no Brasil, ainda se encontrem conflitos de terras sobre áreas jamais devidamente regularizadas, e não só em terras novas, na fronteira agrícola, como se diz, mas em regiões de ocupação já secular (...) a Lei de Terras confirma aquilo que James Holston aponta como característica do direito agrário e fundiário brasileiro: produzir complexidade procedimental e substantiva insolúvel, que termina por legalizar a grilagem, tornando-se um instrumento de desordem calculada”³⁶⁰.

E assim a conquista e a divisão do imenso território brasileiro em propriedades privadas foram, desde o regime colonial de sesmarias, passando pelo curto regime de posse, e desaguando na Lei de Terras e suas consequências, *uma imensa operação de apropriação privada da coisa pública*. Corolário disso foi que o padrão de posse, moradia e fixação na terra foi e tem sido, para milhões de brasileiros pobres, um processo de sobressaltos, de colocar-se à mercê do sistema legal-burocrático e/ou a mercê da proteção pessoal e patriarcal de algum poderoso. Padrão que se replicou no universo urbano, marcado, também, pela falta de acesso e pela precariedade na titulação regular de propriedades. O Brasil não é, definitivamente, uma sociedade que estimula a propriedade privada.

³⁶⁰ Lopes, José Reinaldo L. *O Direito na História: lições introdutórias*. São Paulo: Max Limonad, 2002, pg. 359.

Conjugaram-se, assim, na formação nacional, precariedade da propriedade privada³⁶¹, da educação, constituição de excedente disponível de força de trabalho e instabilidade/conflituosidade social difusa. E subjacente a isso, “o problema essencial do Estado brasileiro, sua incapacidade de aplicar universal e igualmente as leis aprovadas”, comenta Lopes³⁶². O resultado é uma situação de debilidade de referências sociais, de imponderabilidade da vida – uma sociedade insegura, em que os indivíduos sentem que só podem contar consigo mesmos ou, no máximo, com o círculo íntimo familiar e de amizades.

O personalismo, aqui, são as relações entre as pessoas, os cidadãos, marcadas por essa insegurança, por essa imponderabilidade da vida, que dificulta referências socioculturais unívocas para tais interações.

E a teoria weberiana tem como um de seus eixos a ligação entre o personalismo - entendido exatamente como processo, como dinâmica de relações, e não como substância - e o tradicionalismo patrimonial. Praticamente todos os grandes Impérios da Antiguidade - o chinês, o egípcio, o persa, o romano, dentre outros - eram, para Weber, estruturas políticas patrimonialistas, estruturas nas quais, com exceção talvez do Egito, vigorava um tipo de “governo indireto”, de “administração extensiva”, pelas quais o poder regulador central existia, mas não tinha, nem costumava pretender ter, a efetividade e a profundidade que se observa hoje nos Estados nacionais modernos. No entanto, quase todos esses grandes Impérios patrimoniais desenvolveram, também, estruturas burocráticas que veiculavam certo grau de racionalização da vida político-administrativa. Weber as chamava de “burocráticas” não porque nelas houvesse a clara a distinção entre as esferas pública e privada típica da burocracia e do Estado modernos,

³⁶¹ Pode-se questionar se o acesso à propriedade privada é tão importante assim para a pacificação social, se, mesmo que este acesso fosse mais equilibrado socialmente, a propriedade privada, em si e por si, não conteria sempre um quê de violência, de apropriação indevida de bens que seria melhor que fossem de todos. E, de maneira correlata, questionar porque não são salientadas as formas coletivas, não privadas, de acesso à terra, aos imóveis, etc. Esta seria, sem dúvida, uma contestação vinda da tradição de pensamento de esquerda, no qual tantos autores importantes e canônicos criticam o instituto da propriedade privada. Sem entrar em uma discussão ideológica, pensamos que tanto a propriedade privada quanto a coletiva são possibilidades plausíveis, e identificáveis empiricamente na história. *A questão é que a apropriação coletiva das coisas, dos bens, é típica de comunidades tradicionais, do Velho Mundo, das civilizações originais das Américas, mas dificilmente se concilia com sociedades em processo de deculturação e formação, não tradicionalistas, portanto, como a brasileira.* O indígena original, o negro africano, experimentavam formas coletivas de propriedade, mas, transformados em povo brasileiro, povo-novo em processo de construção, como lembrava Darcy Ribeiro, o que esse povo sempre quis, como salvaguarda pessoal (e esteio de cidadania) foi ter, de forma garantida, sem sobressaltos, sua terrinha para plantar e criar, ou seu pedaço de chão próprio para morar na cidade.

³⁶² Lopes, 2002, p. 360.

mas pelo fato crucial de os funcionários e administradores estarem separados dos meios de administração. Tal separação entre estafe e meios administrativos trazia elementos racionais-burocráticos e, nesse sentido, modernos aos antigos estados patrimoniais – entretanto, tais elementos estavam em constante contradição com os fundamentos pietistas-personalistas do modo de legitimação social, cultural e institucional do poder, de modo que tais estruturas políticas continuaram sendo, na visão weberiana, predominantemente tradicionais-patrimoniais.

Os arranjos políticos que, a partir de uma estrutura patrimonial-burocrática (que continha, portanto, elementos modernos e racionais), evoluíram para uma estrutura basicamente moderna foram aqueles das sociedades ocidentais nas quais houve o concurso do surgimento de uma burguesia e de um estrato de juristas profissionais, ambos interessados na uniformização, racionalização e previsibilidade dos misteres político-administrativos. Entretanto, essa é a descrição do, digamos, “último estágio” da superação da dominação tradicional que Weber julga haver ocorrido no Ocidente. Esse acontecimento encontrava-se, de certa forma, “preparado” por uma série de dinâmicas históricas de longo alcance e duração, algumas relacionadas entre si, mas que se processaram em momentos diversos e com lógica própria. A religiosidade cívica e não-mágica dos judeus; o intelectualismo helênico; o universalismo ético cristão; o legado jurídico romano-canônico; o desabrochar das comunidades cívicas nos burgos medievais europeus; o contratualismo (mesmo que informal e costumeiro) presente na tradição medieval. Foram tais dinâmicas que legaram ao Ocidente uma herança histórica que o habilitou a, com a revolução da ética protestante dos séculos XVII e XVIII, superar a dominação tradicional. O que elas têm em comum é o fato de, cada uma à sua maneira e em certo grau, *terem tido conseqüências tendentes a estimular a impessoalidade e desestimular o personalismo clânico-familista*. Foi a partir de tal herança histórica complexa que os países ocidentais superaram sua herança tradicionalista, feudal e patrimonial.

Ou seja, o arbítrio patrimonialista não foi superado por um aprofundamento do elemento da tradição – a tradição, como vimos, não *supera* o arbítrio, apenas o limita e ameniza sua crueza, e, assim, o refina e estiliza. *O que superou, nas sociedades modernas e centrais, a dominação patrimonial-tradicional foi a erosão das bases personalistas dessa dominação*. Erosão lentíssima, processada no decurso de séculos, historicamente irregular e, obviamente, não-intencional, não plenamente

prevista pelos agentes históricos. Em que pese a característica sectária e pouco solidária do protestantismo ascético, os estímulos impessoais de origem religiosa por ele trazidos foram a última etapa de tal erosão.

Que esteja claro, portanto, o quanto o personalismo e o particularismo são importantes no esquema interpretativo weberiano – foi sua superação que trouxe a superação do tradicionalismo em parte do Ocidente.

Em Weber, essa dinâmica personalista está ligada, como vimos, ao tradicionalismo – o lastro psicossocial do patrimonialismo, o pietismo, ou seja, o respeito pessoal pela figura do *pater*, do atávico, dos costumes sacralizados pela antiguidade, é uma atitude essencialmente tradicionalista.

Como já lembraram Eisenstadt, Roth, Hinnerk, Schwartzman, Uricoechea, Domingues e tantos outros, os Estados nacionais dos países em desenvolvimento são, formalmente, e, em certos casos e até certo ponto, até efetivamente racionais-legais-burocráticos. Mas patrimonialismo, já dissemos, é um conceito ancho, não diz respeito só ao Estado. E as sociedades? A sociedade brasileira é tradicionalista? Se se pode, pelo personalismo das relações sociais, pelo privatismo de um patronato político que instrumentaliza em seu benefício o Estado, falar de patrimonialismo no Brasil, seu fundamento psicossocial seria esse tradicionalismo, essa espécie de respeito filial pela autoridade atávica e sagrada? Não cremos nisso. Nada mais distante de uma população dinâmica, irrequieta, refratária à história e ao passado, como a brasileira.

Somos uma sociedade nova, de origem transplantada e colonial, colônia de uma metrópole decadente no contexto europeu, uma sociedade que descarta identidades prévias, uma sociedade na qual o Estado patrimonial (ou neo-patrimonial como preferem Schwartzman e José Maurício Domingues) busca se justificar não pelo passado, mas pelo futuro.

O ponto fundamental, então, é diferenciar tradicionalismo, de um lado, e *arcaísmo*, entendido como atraso material e pobreza cognitiva, de outro. Nossa formação rural (rural e não propriamente “agrícola”, já dizia Holanda) e, após a urbanização, a situação de miséria, de analfabetismo e exclusão social de parte das populações que se amontoaram nas cidades, jogou, historicamente, boa parte dos brasileiros na segunda situação, de pobreza material e de horizontes simbólicos estreitos. Mas é provável que justamente por isso nossa população, no geral, se afaste mais ainda

de uma postura tradicionalista, na medida em que conecta tradição e passado ao atraso material e à opressão. Segundo Darcy Ribeiro, como nosso processo de modernização é “reflexo”, isto é, induzido e, em boa medida, determinado a partir de fora, isso tolhe o progresso substantivo e a modernização efetiva de uma sociedade não propriamente tradicional, mas *arcaica*, no sentido que descrevemos acima. Assim, para ele, no Brasil,

“A passagem do padrão (...) arcaico ao padrão moderno opera a diferentes ritmos em todas as regiões, mas mesmo as mais progressistas se vêem tolhidas e reduzidas a uma modernização reflexa. Isso não se explica, contudo, por qualquer resistência de ordem cultural à mudança, uma vez que um veemente desejo de transformação renovadora constitui, talvez, a característica mais remarcável dos povos novos e, entre eles, os brasileiros. Mesmo as populações rurais e as urbanas marginalizadas enfrentam resistências, antes sociais do que culturais, à transfiguração, porque umas e outras estão abertas ao novo. São, de fato, antes atrasadas do que conservadoras. Cada estrada que se abre, quebrando o isolamento de uma ‘ilha arcaica’, atrai novos contingentes ao circuito de comunicação interna. Dada a homogeneidade cultural da sociedade brasileira, cada um de seus membros tanto é capaz de comunicar-se com os contingentes modernizados, como se predispõe a aceitar inovações. Não estando atados a um conservadorismo camponês, nem a valores tradicionais de caráter tribal ou folclórico, nada os apega às formas arcaicas de vida, senão as condições sociais que os atam a elas, a seu pesar. Essa atitude receptiva à mudança, em comparação com o conservadorismo que se observa em outras configurações histórico-culturais, não é suficiente, porém, por si só, para promover a renovação. A família mais humilde, do interior mais recôndito, vê no primeiro caminho que chega uma oportunidade de libertação”³⁶³.

Faz parte, portanto, de nossa condição do que Ribeiro qualifica como “povo novo” a atitude refratária à tradicionalização – mesmo que a penúria de grande parte da população as prenda a formas de vida um tanto arcaicas. O que a urbanização e o desenvolvimento dos meios de comunicação trouxeram foi um incremento dessa fuga do arcaísmo em direção às promessas – muitas vezes não cumpridas – da vida moderna. E um “povo novo”, como o define a teoria antropológica de Ribeiro, possui duas características culturais essenciais, deculturação e a adaptabilidade, intimamente ligadas a um elemento de violência e opressão sistemática.

Os povos-novos das Américas são, também, o resultado de formas específicas de dominação étnica e de organização produtiva sob

³⁶³ Ribeiro, 1995: 248-249.

condições de extrema opressão social e deculturação compulsória que, embora exercidas em outras épocas e em distintas áreas do mundo, alcançaram na América colonial a mais ampla e rigorosa aplicação”³⁶⁴.

Destarte, da *deculturação* e da *adaptabilidade* provém a recusa interna de tradicionalização de nosso passado, visto como um composto pouco atraente de pobreza e opressão, e daí a permanente aposta no futuro de uma gente, em geral, fascinada pelo novo, pelo progresso, pelas inovações tecnológicas, pelos modos de vida material da civilização moderna:

“Esse é o resultado fundamental do processo de deculturação das matrizes formadoras do povo brasileiro. Empobrecido, embora, no plano cultural com relação a seus ancestrais europeus, africanos e indígenas, o brasileiro comum se construiu como homem tabula rasa, mais receptivo às inovações do progresso que o camponês europeu tradicionalista, o índio comunitário ou o negro tribal”³⁶⁵.

Mas dessa deculturação, processada num contexto em que a economia e a sociedade não conseguem incluir todos os brasileiros nos padrões modernos de vida material, surgiu também a condição para a qual Ribeiro cunhou o neologismo *ninguendade*, uma condição marcada não só pelo desenraizamento e pela falta de referências, mas pela marginalidade, pela falta de reconhecimento social e cultural em que vive boa parte da população brasileira. Uma gente que vai se definindo pelo que *não é* mas que não terminou de se definir pelo que *é*, que não é mais puramente índia ou africana ou europeia mas que ainda está em processo de construção do que será. Como os índios que, em contato com os europeus, logo perdiam sua identidade tribal específica mas não ganhavam plenamente, com isso, o estatuto de “brancos” ou “europeus” ou “civilizados”, permanecendo índios, mas índios genéricos, não-específicos, sem a referência forte da identidade tribal específica³⁶⁶, os brasileiros são, para Ribeiro, um povo genérico, formado na deculturação sistemática e violenta e na adaptabilidade ao novo.

³⁶⁴ Ribeiro, 1988: 206.

³⁶⁵ Ribeiro, 1995: 249.

³⁶⁶ Darcy Ribeiro procurou demonstrar, em seu romance “Maíra”, o desenrolar desse processo num ser humano e como ele pode ser perverso e desestruturador. A personagem principal é um índio que, tirado ainda criança de sua tribo e catequizado por padres católicos, não consegue, apesar dos longos anos de contato com os brasileiros, tornar-se um deles; volta, então, para sua tribo, mas também não se adapta plenamente. Um destino trágico: não se torna plenamente cristão e brasileiro, não consegue voltar a ser tribal e índio – torna-se, literalmente, ninguém. (Ribeiro, Darcy. *Maíra: romance*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1978.)

A revolta dos brasileiros contra a injustiça e a opressão seria, de certa forma, uma revolta contra o passado, uma fuga, uma aposta permanente no futuro, quando a modernidade enterrará o passado atrasado, feio e injusto. Isso significa que não existam, em nosso cotidiano, em nossos modos de vida, continuidades históricas em relação ao passado? Claro que não. Pode-se descobrir, em nosso cotidiano, inúmeras dessas formas de agir, de pensar, de se relacionar, que remontam a influxos culturais antigos (lusitanos, indígenas, africanos) que formaram nossa sociedade, e que os brasileiros usam, repetem, como todos os outros povos, de forma praticamente autônoma, mecânica, inadvertida – mas quando se detêm a examinar, de forma mais ou menos consciente, suas raízes profundas, os brasileiros costumam repeli-las. Obviamente temos um passado – o que nos falta, não completamente, mas em boa medida, é uma *tradição*. Mas qual a diferença entre passado e tradição?

Segundo o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, a tradição não é sinônima de passado - todas as sociedades e todos os indivíduos obviamente possuem um passado, que é, portanto, um fenômeno “natural”. A tradição não é a pura e simples presença e “persistência” do passado, desse fenômeno natural e inevitável, mas sim um movimento de apropriação coletiva, de construção deliberada, que veicula um sentimento de pertencimento, e, por isso, requer cultivo, justificação. E não significa, a tradição, estancamento social, mas o contrário: só porque há tradição o passado pode ser explicitado, superado e abertos novos caminhos, através da criação de horizontes coletivos. A tradição, percebida dessa maneira, torna-se algo vivo, em permanente construção coletiva, e fundamental para uma renovação substantiva das sociedades³⁶⁷.

Assim, refratários à tradição, os brasileiros parecem fugir de suas raízes culturais mais profundas, não na vida prática, cotidiana, mas no plano ideológico, no plano do que é considerado desejável. O passado é vergonha e opressão. O futuro é liberdade e promessa. A sociedade brasileira tem suas raízes coloniais (de uma Metrópole que já experimentava, desde o século XVII, a cunha desorganizadora do sentimento de decadência e heteronomia frente aos centros da civilização ocidental) e foi formada na deculturação violenta e na adaptabilidade ao novo – mas não tradicionalizou seu passado. Somos uma sociedade sem uma robusta tradição interna, que não coloca sua história como parâmetro, que enxerga o futuro a seu favor, mas que

³⁶⁷ Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

tem na falta ou debilidade de uma narrativa de si um considerável obstáculo à construção desse futuro – pois o que “vai ser” só se constrói no diálogo verdadeiro com o que se é e o que se foi, não se assimila o novo através da amputação do passado e da desatenção para com o presente.

Conclusão: no Brasil, a mescla weberiana personalismo-tradicionalismo, tão típica e definidora da dominação patrimonial clássica, não existe, pois não somos *uma sociedade tradicional*. No entanto, o personalismo predomina e os critérios sociais de aferição do valor e de ranqueamento das pessoas são, em boa medida, particularistas.

A tradição, no esquema interpretativo weberiano do patrimonialismo, cumpre um papel de referencialidade, de convencionalismo. Os tipos weberianos de dominação – o patrimonialismo dentre eles – são construídos a partir de uma abordagem ambígua e dinâmica, que inclui conflito e harmonia, força e consenso, instigação e limites à dominação de certos indivíduos por outros. É a *referencialidade* de um elemento constitutivo – no caso do patrimonialismo, a tradição - que gera tal dinâmica ambígua no padrão de dominação, pois essa referencialidade é aberta, polissêmica e mesmo contraditória em alguns de seus elementos. Ora, se temos uma configuração sócio-cultural marcada pelo particularismo e pelo privatismo, típicas da dominação patrimonial, mas não pela tradicionalização de nossa trajetória histórica, o que mais cumpriria, aqui, esse papel desempenhado pela tradição no patrimonialismo clássico? O que seria essa referencialidade polissêmica e ambígua que lastrearia a concretização histórica específica do patrimonialismo no Brasil?

Os padrões da civilização ocidental – as formas econômicas, sociais e políticas vigentes no Ocidente moderno. Esse o terceiro elemento das contrafaces psicossociais da dominação patrimonial, das assimetrias agudas de poder no Brasil.

Que o Brasil sempre foi extremamente influenciado pela Europa ocidental, pelos Estados Unidos, é algo sobejamente conhecido. Estamos falando disso, porém mais que isso. Falamos de um marco de relações ambíguas entre essa influência ocidental avassaladora e o arbítrio no Brasil – arbítrio no sentido do particularismo, da violência, da desigualdade, do poder oligárquico. O Ocidente é o amparo e também o limite desse arbítrio no Brasil.

A civilização ocidental cumpre, em linhas gerais, no Brasil, papel análogo ao desempenhado pelo elemento da tradição no patrimonialismo, e, que, assim

como a tradição no patrimonialismo, ela está ambigualmente ligada a um arranjo político arbitrário e personalista - ela é o esteio desse arranjo, mas, ao mesmo tempo, sua barreira.

A tradição, para Weber, era um *convencionalismo* – um manancial de referências normativas de clareza e efetividade variáveis, que apontavam para e se adequavam a orientações sócio-políticas de conteúdos diversos e, eventualmente, opostos. O Brasil, sociedade nova, em processo de formação a partir do amálgama de matrizes culturais diversas, não teve uma tradição a cumprir esse papel de convencionalismo – o espaço das referências normativas, dos princípios e dos modos de vida que os brasileiros almejam, seria, então, preenchido pelos padrões de civilização ocidental. A civilização ocidental seria a tradição, o convencionalismo que não construímos. Tradição e arbítrio, no patrimonialismo clássico. Ocidente e arbítrio, no patrimonialismo brasileiro, em que a legitimação sócio-política não se busca no passado, mas no futuro, na modernização material e econômica da sociedade. No lugar da tradicionalização do passado, o progresso, a civilização, a modernização, o futuro, a fuga do arcaísmo – essas as nossas referencialidades.

Vale a pena lembrar, nesse ponto, a argumentação de Florestan Fernandes. Pergunta ele: em qual sentido pode-se falar da instalação de uma ordem burguesa no Brasil? No sentido do marco civilizatório que se pretendeu absorver e expandir no Brasil, responde. Marco relativo à assimilação e aperfeiçoamento das formas de vida do mundo ocidental. A ordem burguesa está precisamente aí, garante ele, “nos requisitos estruturais e funcionais do padrão de civilização que orientou e continua a orientar a ‘vocação histórica’ do Povo brasileiro”³⁶⁸. Que vocação é essa, o que ela pretende? Fazer parte do mundo ocidental.

Dessa forma, a sociedade brasileira volta-se a um padrão de civilização exógeno, moderno-ocidental, para ocupar o papel de parâmetro a ser alcançado, de referencialidade legitimadora que a tradição teve nas sociedades tradicionais estudadas por Weber. Como, em boa medida, não cultivou uma tradição própria, a formação dos horizontes coletivos se dá, na nação brasileira, com o recurso permanente aos parâmetros definidos nas nações centrais da civilização ocidental. Eles funcionam como faróis e como espelho com o qual medimos as noções de especificidade e de valor de nossa cultura e sociedade, mas se apresentam, também, mutantes, nebulosos,

³⁶⁸ Fernandes, 1976: 18.

plurissignificativos - estamos sempre correndo atrás deles sem que, em muitos momentos, participemos profundamente do processo de sua formação.

Os elementos modernos trazidos pelas instituições fundamentais da civilização ocidental, Estado e Mercado, embasam e legitimam a dominação e a desigualdade social no Brasil. Mas também se contrapõem e limitam – e, mais importante, têm potencial para se contrapor e limitar mais ainda - a desigualdade e o tipo de dominação oligárquica que se tem no Brasil.

Tomemos, como exemplo, o liberalismo. É uma doutrina econômica, mas vai além. É uma filosofia política, mas ainda vai além. O liberalismo é algo mais vago, mas ao mesmo tempo potente e insidioso: é *uma mentalidade*, ou, na terminologia germânica-weberiana, uma *visão de mundo*. Uma mentalidade tipicamente ocidental. Recordemos o que Fernandes disse – nesse sentido amplo, de mentalidade - a respeito do liberalismo no Brasil: que era a gramática com a qual se construiu o Estado pós-Independência, que era justificativa e esteio do domínio dos poderosos, tendo sido, por isso, deturpado em vários momentos e situações. Apesar disso, ele diz que o nosso liberalismo tinha validade política, que não era *apenas* – embora o fosse, também – hipocrisia e formalismo, que funcionava, em vários contextos, como manancial de crítica à ordem oligárquica brasileira. Pois bem, o liberalismo, enquanto mentalidade, não é, certamente, sinônimo do Ocidente moderno, mas é um de seus elementos cruciais. Então, o que estamos falando a respeito de Ocidente e arbítrio não deixa de ser uma analogia do que Fernandes falou sobre liberalismo e oligarquia, no Brasil: *a relação é ambígua, de duas mãos, e não de uma só*. Ou seja, assim como o liberalismo, no Brasil, nunca foi *somente* “coisa pra inglês ver”, da mesma forma o Estado e o Mercado, instituições fundamentais do mundo moderno ocidental, não tem, como Jessé Souza defendeu, a função *unívoca* de embasar, de maneira opaca e não percebida pelo senso comum, a desigualdade social.

No amplo exemplo histórico dos países centrais do Ocidente, o Estado e o mercado, funcionaram - em termos históricos amplos, num processo cheio de idas e vindas e de idiossincrasias nacionais e locais – no sentido de derruir uma ordem basicamente patrimonial ou feudal e impulsionar uma outra ordem basicamente moderna. Mas isso não leva a uma espécie de “regra de desenvolvimento civilizacional” que determine que as instituições típicas do Estado nacional e do mercado capitalista sempre tenham e cumpram tal função. São questões históricas concretas, são um

conjunto de problemas institucionais – entendendo-se instituições tanto no sentido formal quanto no informal, de práticas sociais aceitas de maneira tácita ou explícita - de médio alcance que determinam ou não essa direção em cada formação nacional.

O ponto crucial, repetimos, é o *modo* pelo qual se implantam tais macro-instituições, com todas as médias e micro-instituições que elas trazem em seu bojo, em uma nação. Se elas são implantadas privilegiando-se, de forma absolutamente desequilibrada, as assimetrias de poder entre indivíduos e grupos da sociedade, o Estado e o mercado irão – como a tradição no arranjo patrimonial – no máximo refinar e estilizar o arbítrio oligárquico. Pois através dessas assimetrias mantém-se os padrões de corrupção, violência institucionalizada e de peculiar interação entre formas arcaicas e modernas de vida que caracterizam o patrimonialismo no Brasil.

CONCLUSÃO

Buscamos, neste livro, abordar a questão do patrimonialismo procurando buscar suas origens no pensamento e no contexto de Max Weber, um dos pensadores mais influentes da atualidade. Depois, procurando compreender como esse conceito impactou o pensamento social e político brasileiro. E, finalmente, tentando apresentar nosso entendimento do conceito, ligado à questão da corrupção, do interesse público e das assimetrias agudas de poder que marcam nossa sociedade. Corrupção e desigualdade são duas ideias-força na atual conjuntura política brasileira. A corrupção tem sido, nos últimos 10 ou 15 anos, uma bandeira das forças liberais, de direita, que mobiliza particularmente as classes médias - pensadas em termos amplos, de um *ethos* específico que abarca mesmo cidadãos cuja faixa de renda, estritamente, não os colocaria nessa classificação. A luta contra a desigualdade sempre foi uma bandeira do pensamento progressista, de esquerda. Qual combate é mais importante: contra a corrupção ou contra a desigualdade? A resposta que procuramos dar neste livro é: ambos, pois um não é possível realmente sem o outro. Desigualdade, enquanto assimetrias agudas de poder, e corrupção, enquanto antítese do interesse público, estão intimamente ligadas.

Além de tentar desfazer essa falsa dicotomia, julgamos que pensar a corrupção a partir da noção de interesse público é mais que criticar a visão limitada, subjetivista, de que corrupção é problema puramente pessoal de políticos e funcionários públicos mal intencionados. É a chave para combater o desalento de boa parte dos cidadãos com a falta de representatividade das instituições democráticas e com a concentração de renda. A falta de confiança nas instituições, a sensação das pessoas comuns de distância em relação à democracia formal, tem muito a ver com a corrupção - tomada em sentido amplo, como antítese do interesse público, abrangendo, portanto, mesmo práticas formalmente legais como o lobby e a influência do dinheiro sobre a política, como Johnston demonstra ao mencionar a corrupção nos “mercados de influência”, ou o sistema de dívida pública dos Estados nacionais, que sequestra boa parte das riquezas desses Estados para remuneração de serviços da dívida de origem nebulosa, para a remuneração nababesca, na verdade, de uma diminutíssima camada de rentistas. O aumento da pobreza e da concentração de renda, a falta de perspectivas de vida, oriundas, basicamente da hegemonia do sistema financeiro sobre a economia real, da produção, do comércio e do emprego, também trazem desalento.

É contrária ao interesse público essa hegemonia da economia financeira sobre a economia produtiva, marcada: 1) pelo sistema das dívidas públicas³⁶⁹ dos Estados nacionais, gerido de forma não transparente, perpetuador de passivos públicos que auditorias independentes tem mostrado inconsistentes, pois referem-se a dívidas que não possuem contrapartida real, ou seja, que não mais existiriam; 2) pelo modelo tributário regressivo que taxa mais o consumo dos pobres e da classe média e alivia a grande propriedade e, especialmente, o grande capital rentista e especulativo; 3) pela escandalosa presença mundial dos chamados “paraísos fiscais”, entidades políticas, geralmente pequenos países ou jurisdições particulares de países maiores, cujo sistema financeiro abriga, sob sigilo, dinheiro da imensa evasão fiscal do planeta e, junto com ele, de praticamente todas as atividades criminosas do mundo (tráfico de drogas, de armas, de pessoas, suborno, chantagem e uma gama imensa de ações sujas e ilegais); 4) pelo padrão de gestão empresarial imediatista e predatório, focada somente na necessidade imperiosa de se gerar, a qualquer custo, lucros cada vez maiores a serem distribuídos aos acionistas e dirigentes, com suas remunerações milionárias, necessidade que passa por cima de interesses sociais, trabalhistas, ambientais e até mesmo, às vezes, do interesse da própria empresa, a médio e longo prazo³⁷⁰.

A falha das forças progressistas, republicanas, em combater tanto a corrupção, nesse sentido amplo, patrimonialista, de captura do Estado pelo poder

³⁶⁹ A expressão “sistema da dívida pública” foi criada pela organização “Auditoria Cidadã da Dívida”, coordenada pela auditora aposentada da Receita Federal do Brasil Maria Lucia Fattorelli. O sistema da dívida é uma composição que tem tentáculos não só financeiros e econômicos, como também políticos, jurídicos, acadêmicos, midiáticos, etc. Todo um complexo que trabalha no sentido de justificar e manter a reversão da finalidade original do endividamento público de entes governamentais, que era o de promover o crescimento e desenvolvimento econômico, transformando-o em veículo de drenagem de recursos públicos em prol de um clube diminuto de pessoas físicas e jurídicas. A maior parte da mídia esconde que a Emenda Constitucional 95, que congelou os gastos públicos brasileiros por 20 anos, não congelou os gastos financeiros, com o serviço da dívida pública. Economizaremos em saúde, educação, segurança, etc, para pagar juros de uma dívida pública não transparente. Patrimonialismo puro. Instrumentalização escandalosa dos recursos públicos em prol de uma minoria e em desfavor da ampla maioria. Enxovalhamento do interesse público, e, nesse sentido, como lembrou Fattorelli: “um mega esquema de corrupção institucionalizada”.

³⁷⁰ O desleixo injustificável, sob qualquer ponto de vista ético, que propiciou acidentes como os das barragens de rejeitos de mineração em Brumadinho, Mariana e outros em Minas Gerais, acidentes cujo dano humano e ecológico é imensurável, é apenas um exemplo desse horrível padrão de gestão empresarial trazido pelo capitalismo financeiro. Cada vez mais, mega empresas como a Vale do Rio Doce são geridas por executivos que geralmente não são do ramo de produção da empresa, mas administradores que seguem uma lógica impessoal e amoral de gestão cujo objetivo é extrair, de forma urgente, o máximo de resultados, com o mínimo de custos, e a qualquer preço. Esse padrão faz lembrar as considerações de Simmel sobre o “espírito do capitalismo”, que transforma o dinheiro, a economia, de meios para servir ao ser humano em fins em si, aos quais o ser humano deve servir.

econômico, quanto a hegemonia do sistema financeiro, pauperizador de 99% da população tem aumentado o desalento e a frustração da sociedade. Trabalhados pelas novas tecnologias de informação e comunicação, que refinaram as ferramentas de manipulação ideológica, o desalento e a frustração têm, em parte, desaguado no aumento da radicalização de viés fascista.

Só se combate efetivamente a corrupção com a democratização profunda, preconizou um dos maiores especialistas mundiais no tema, Michael Johnston. É um trabalho longo, tortuoso, para o qual não há uma “bala de prata”, afirma ele. Mas é o único que vale a pena tentar se não quisermos alimentar o desalento, a manipulação e o fascismo.

BIBLIOGRAFIA:

ALENCASTRO, Luís Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDERSON, Perry. Linhagens do Estado absolutista. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARBOZA FILHO, Rubem. Tradição e Artificio: barroco e iberismo na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

BATISTA JR., Paulo Nogueira. “Dependência: da teoria à prática”. *Revista de Estudos Avançados*, vol. 13, no. 37, São Paulo, set-dez/1999.

BENDIX, Reinhard. Max Weber, um perfil intelectual. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Guido (Eds.). Dicionário de Política. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BOBBIO, Norberto. Liberalismo e Democracia. São Paulo: Brasiliense, 1998.

BOBBIO, Norberto. Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política. São Paulo: UNESP, 2001.

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAUDEL, Fernand. Gramática das Civilizações. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BRUHNS, Hinnerk. “O conceito de patrimonialismo e suas interpretações contemporâneas”. *Revista Estudos Políticos*, nº 4, 2012/1, pg 71. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2012/04/4p61-77.pdf>. Acesso em 29 mar. 2019.

CAMPANTE, Rubens Goyatá. “O patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira”. *Dados*, vol. 46, nº 01, 2003.

CARDOSO, Fernando Henrique. “Teoria da Dependência ou Análises concretas de situações de Dependência?” *Estudos CEBRAP*, no. 01, São Paulo, 1971.

CARDOSO, Fernando Henrique. O modelo político brasileiro e outros ensaios. São Paulo: DIFEL, 1972.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

CARDOSO, Fernando Henrique. “As idéias e seu lugar: ensaios sobre as Teorias do Desenvolvimento”. *Cadernos CEBRAP*, no. 33, 1980.

CARDOSO, Fernando Henrique. Pensadores que inventaram o Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

CARVALHO, Alonso Bezerra de; BRANDÃO, Carlos da Fonseca (orgs.). Introdução à sociologia da Cultura: Max Weber e Norbert Elias. São Paulo: Avercamp, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. A construção da ordem – a elite política imperial. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

COLLIOT- THÉLÈNE, Catherine. Max Weber e a História. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CRUZ, Sebastião Velasco e. “Idéias do Poder: dependência e globalização em F. H. Cardoso”. *Estudos Avançados*, vol. 13, no. 37, São Paulo, set-dez/1999.

DAHRENDORF, Ralf. O conflito social moderno: um ensaio sobre a política da liberdade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1992.

DULCI, Otávio Soares. Política e recuperação econômica em Minas Gerais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

DUMONT, Louis. O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EISENSTADT, Shmuel N. Traditional patrimonialism and modern neopatrimonialism. London: Sage Publications, 1973.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

ELIAS, Norbert. Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

FAORO, Raymundo. Machado de Assis: A Pirâmide e o Trapézio. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

- FAORO, Raymundo. Assembléia Constituinte: a legitimidade recuperada. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- FAORO, Raymundo. “A aventura liberal numa ordem patrimonialista”. *Revista USP*, n. 17, p. 19, março-maio/1993.
- FAORO, Raymundo. Existe um pensamento político brasileiro?. São Paulo: Ática, 1994.
- FAORO, Raymundo. Os Donos do Poder – formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Editora Globo, 1998.
- FAORO, Raymundo. “Entrevista a Marcelo Coelho”. *Jornal Folha de São Paulo - Caderno “Mais!”*, 14 de maio de 2000.
- FERNANDES, Florestan. A revolução burguesa no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.
- FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Ática, 1978.
- FERNANDES, Florestan. “Ciências Sociais: na ótica do intelectual militante”. *Revista de Estudos Avançados*. vol. 08, no. 22, set-dez 1994.
- FERRATER MORA, José. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Loyola, 2001.
- FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. Homens livres na ordem escravocrata. São Paulo: Ática, 1976.
- FURTADO, Celso. Cultura e desenvolvimento em época de crise. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- GADAMER, Hans-Georg. Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- GERTZ, René E. (org.). Max Weber & Karl Marx. São Paulo: Hucitec, 1997.
- GUIMARÃES, Juarez Rocha. Democracia e Marxismo: crítica à razão liberal. São Paulo: Xamã, 1998.
- GUIMARÃES, Juarez Rocha. A esperança equilibrada: o governo Lula em tempos de transição. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- GUIMARÃES, Juarez (org.). Raymundo Faoro e o Brasil, São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2009
- GUIMARÃES, Juarez; AMORIM, Ana Paola. A corrupção da opinião pública. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy. Cambridge: The MIT Press, 1996.

- HEGEL, Georg W. F. Princípios da filosofia do direito. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.
- HENRICH, Dieter; OFFE, Claus; SCHLUCHTER, Wolfgang. “Debate: Max Weber e o projeto da modernidade”. *Lua Nova*, São Paulo, no. 22, dezembro de 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLSTON, James. Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2013.
- IGLÉSIAS, Francisco. “Revisão de Raymundo Faoro”. *Cadernos DCP*, Belo Horizonte, n. 3, pp. 125/126, março de 1976.
- JOHNSTON, Michael. Syndromes of corruption: wealth, power and democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- KANT, Immanuel. À Paz Perpétua e outros Opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KAR, Dev. “Brasil: fuga de capitais – os fluxos ilícitos e as crises macroeconômicas, 1960-2012”. Washington D.C.: Global Financial Integrity, 2014. Disponível em: <https://www.gfintegrity.org/wp-content/uploads/2014/09/Brasil-Fuga-de-Capitais-os-Fluxos-II%C3%ADcitos-e-as-Crisis-Macroecon%C3%B4micas-1960-2012.pdf>. Acesso em 7 out. 2018.
- LASSMAN, Peter & SPEIRS, Ronald (ed.) Weber: political writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- LAVINAS, Lena et al. Percepções sobre a desigualdade e a pobreza: o que pensam os brasileiros da política social?. Rio de Janeiro: Ed. Centro Internacional Celso Furtado, 2014.
- LEAL, Victor Nunes. Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil. São Paulo: Alfa-ômega, 1993.
- LIMA, Venício A.; GUIMARÃES, Juarez. *Liberdade de expressão: as várias faces de um desafio*. São Paulo: Paulus, 2013.
- LIMA, Venício A. Cultura do silêncio e democracia no Brasil: ensaios em defesa da liberdade de expressão (1980-2015). Brasília: Editora UNB, 2015.
- LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo: ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil. São Paulo: Martim Claret, 2002
- LOPES, José Reinaldo L. O Direito na História: lições introdutórias. São Paulo: Max Limonad, 2002.

MARTINS, José de Souza. “Sociologia e militância – Entrevista a Alfredo Bosi”. *Revista de Estudos Avançados*, vol. 11, no. 31, São Paulo set-dez/1997.

MERQUIOR, José Guilherme. Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (orgs.). Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas. Campinas: Ed. UNICAMP; Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2008.

MOMMSEN, Wolfgang J. The political and social theory of Max Weber. Chicago: Chicago University Press, 1989.

MOORE JR., Barrington. As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MORO, Sérgio F. “Considerações sobre a Operação Mani Pulite”. *Revista CEJ*, Brasília, n. 26, pg. 56-62, jul./set. 2004.

MOURÃO, Rafael Pacheco. “Celso Furtado e a questão do patrimonialismo no Brasil”. *Teoria e Pesquisa – Revista de Ciência Política*, v. 24, n.1, p. 54-67, jan./jun. 2015.

NOBRE, Renarde Freire. “Responsabilidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber”. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 12(2), novembro de 2000.

OTTONI, Pedro Henrique S. A nação e seu labirinto: a “dependência” e o desencontro entre a democracia e a nação. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011

PIERUCCI, Antônio F. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo, Editora 34: 2005

PINSON, Koppel S. Modern Germany: its History and Civilization. Nova Iorque: The MacMillan Company, 1954.

POLANYI, Karl. La gran Transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

REIS, Bruno P. Wanderley. “Corporativismo, pluralismo e conflito distributivo no Brasil”. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, 1995.

REIS, Elisa. “Elites Agrárias, *State-building* e Autoritarismo”. *Revista Dados*, vol.25, no. 03, 1982.

REIS, Fábio Wanderley. Mercado e utopia: teoria política e sociedade brasileira. São Paulo: EDUSP, 2000.

REIS, José Carlos. As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

- RIBEIRO, Darcy. Maíra: romance. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- RIBEIRO, Darcy. As Américas e a Civilização. Petrópolis: Editora Vozes, 1988
- RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- RINGER, Fritz K. O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. São Paulo: EDUSP, 2000.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. O contrato social e outros escritos. São Paulo: Cultrix, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- RUSSELL, Bertrand. O elogio ao ócio. São Paulo: Sextante, 2002
- SADEK, Maria Teresa. “Cada juiz é uma ilha e tem muito poder em suas mãos”. Revista eletrônica Consultor Jurídico. 08/02/2009.. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2009-fev-08/entrevista-maria-teresa-sadek-cientista-politica>. Acesso em 19 set. 2018.
- SANTOS Boaventura S. et al. Os tribunais nas sociedades contemporâneas. Porto: Editora Afrontamento, 1996.
- SAES, Décio. República do capital. São Paulo: Boitempo, 2001.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. Rationalism, religion and domination: a weberian perspective. Berkeley: University of California Press, 1989.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s developmental history. Berkeley: University of California Press, 1981.
- SCHWARTZMAN, Simon; CARDOSO, Fernando Henrique (orgs.) *Revista Dados Especial: As eleições e o problema institucional*, no. 14, 1977.
- SCHWARTZMAN, Simon. “O Minotauro imperial de Fernando Uricoechea”. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol 23, no. 02, 1980.
- SCHWARTZMAN, Simon. Bases do autoritarismo brasileiro. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- SCHWARTZMAN, Simon. “Atualidade de Raymundo Faoro”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 46, no. 02, Rio de Janeiro, 2003.
- SELL, Carlos Eduardo. *As duas teorias do patrimonialismo em Max Weber: do modelo doméstico ao modelo institucional*. X Congresso Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP) – Belo Horizonte, 2016. Disponível em: <https://cienciapolitica.org.br/system/files/documentos/eventos/2017/04/duas-teorias-patrimonialismo-max-weber-1070.pdf>. Acesso em 12 mar. 2019.

- SIMMEL, Georg. The philosophy of the money. London: Routledge, 2004,
- SOUZA, Jessé. “A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, no. 38. São Paulo, 1988.
- SOUZA, Jessé (org.). O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999
- SOUZA, Jessé. A modernização seletiva – uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- SOUZA, Jessé. A construção social da sub-cidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- TILLY, Charles. Coerção, Capital e Estados Europeus. São Paulo: EDUSP, 1996.
- TURNER, Stephen P. (org.). The Cambridge companion to Weber. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- URICOECHEA, Fernando. O minotauro imperial: a burocratização do Estado patrimonial brasileiro no século XIX. Rio de Janeiro: Difel, 1978.
- VANUCCI, Alberto. “The controversial Legacy of 'Mani Pulite': a critical analysis of Italian corruption and anti-corruption policies”. *Bulletin of Italian Politics*, vol. 1, no. 2, 2009, 233-64.
- VIANNA, Luiz Werneck. A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ, 1997.
- VIANNA, Luiz Werneck. “Weber e a interpretação do Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 53, p. 46, março 1999
- VIEIRA, Evaldo Amaro. Oliveira Vianna e o Estado corporativo – um estudo sobre corporativismo e autoritarismo. São Paulo: Grijalbo, 1976.
- WEBER, Marianne. Max Weber: a biography. London: Transaction Publishers, 1988.
- WEBER, Max. Ensayos sobre Sociologia de la Religión. Madri: Taurus Ediciones, 1987-1988.
- WEBER, Max. The agrarian sociology of ancient civilizations. London: Verso, 1998.
- WEBER, Max. Economia y sociedad Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica de Argentina, 1999.
- WEBER, Max. Ensaio de sociologia. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2002.
- WEBER, Max. História geral da economia. São Paulo, Centauro: 2006.

WHIMSTER, Sam. Weber. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ZABLUDOVSKY KUPER, Gina. La dominación patrimonial en la obra de Max Weber. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

ZABLUDOVSKY KUPER, Gina. Patrimonialismo y modernización: poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber. México: Fondo de cultura econômica, 1993.