

X ENCONTRO DA ABCP

AT – Pensamento Político Brasileiro

A CRÍTICA DO MARXISMO EM JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

Kaio Felipe

Doutorando em Sociologia (IESP/UERJ)

Belo Horizonte, MG
30 de agosto a 2 de setembro de 2016

A CRÍTICA DO MARXISMO EM JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

Kaio Felipe (IESP/UERJ)

Resumo: O propósito deste trabalho é interpretar as discordâncias do ensaísta e diplomata José Guilherme Merquior (1941-1991) em relação ao marxismo, de forma a entender de que forma sua crítica, antes restrita a temas estéticos e culturais, adquire contornos políticos, sociológicos e epistemológicos. Procuo mostrar quais autores fundamentaram a interpretação de Merquior sobre o marxismo, dentre eles Leszek Kolakowski, Ernest Gellner e Raymond Aron. Por fim, busco delinear de que forma essa crítica ao pensamento marxista se enquadra no tema da crise da cultura moderna, o qual é uma preocupação central da obra de Merquior.

Palavras-chave: marxismo; cultura; ideologia.

1. Introdução

O ensaísta e diplomata José Guilherme Merquior (1941-1991) entrou em contato com as idéias marxistas no início da década de 1960. Em seu artigo “Cultura marxista” (1983), Merquior comenta que a iniciação intelectual da sua geração – na qual inclui seus amigos Leandro Konder (1936-2014) e Carlos Nelson Coutinho (1943-2012) – passou pela teoria da cultura do marxismo ocidental, em particular pelas obras dos críticos György Lukács (1885-1971) e Walter Benjamin (1892-1940).

Ao contrário de Konder e Coutinho, porém, Merquior rapidamente se afastou do marxismo. Já em “Estética e antropologia” (1964), o último ensaio de sua primeira obra, *Razão do Poema* (1965), há uma crítica do “essencialismo” da antropologia filosófica intrínseca à estética marxista. (cf. MERQUIOR, 2013, p. 243) De acordo com seu ex-professor Antonio Gomes Penna (1917-2010), esse rápido distanciamento se deve ao fato de que José Guilherme estimava o materialismo histórico e desprezava o materialismo dialético, i.e., respeitava o marxismo como fecundante da ciência social, mas não aderiu à sua filosofia da história. (cf. PENNA, 1992, p. 23) Tal posição frente ao marxismo é significativa do percurso intelectual de José Guilherme, que nunca seguiu de forma ortodoxa nenhuma corrente de pensamento; mais do que isso, sugere uma interpretação do

marxismo que discorda tanto da ênfase excessiva no método dialético quanto do dogmatismo da “vulgata marxista”.¹

Desde então, os ensaios de Merquior nos mais diversos campos são marcados pela contínua oposição às concepções marxistas: por exemplo, à teoria da mais-valia e ao viés evolucionista do próprio Marx, ao pessimismo cultural de parte significativa dos marxistas ocidentais (em particular os ligados à Escola de Frankfurt) e ao viés antiliberal e antidemocrático (e, por conseqüência, autoritário e potencialmente totalitário) que marcaria grande parte da filosofia política marxista.

Há, entretanto, um deslocamento do pressuposto e do foco dessas críticas ao longo de sua trajetória intelectual: se inicialmente José Guilherme partia de uma perspectiva parcialmente inspirada em Heidegger (1889-1976) e se concentrava na estética marxista, desde o fim dos anos 1970 sua crescente afinidade teórica pelo liberalismo e pelo racionalismo crítico o levam a desenvolver uma preocupação maior com os aspectos sociológicos, políticos e epistemológicos da teoria marxista.

Em obras como *O Marxismo Ocidental* (1986) vem à tona o tema do *irracionalismo*: Merquior é bastante crítico das visões de mundo – dentre elas o marxismo ocidental², do qual autores como Lukács, Adorno (1903-1969) e Marcuse (1898-1979) são expoentes – que demonstram um “repúdio sistemático”, uma “rejeição apocalíptica” aos valores da modernidade social, isto é, “a progressiva conjunção de técnica e democracia, eficiência e liberdade”. (MERQUIOR, 1983b, p. XI) O autor também vê como irracionalista o comportamento em seita, a natureza gnóstica (isto é, a pretensão de possuir conhecimentos “superiores”) que certas vertentes do marxismo possuem, imunizando-se de possíveis críticas e refutações.

O propósito deste trabalho é interpretar as discordâncias de José Guilherme Merquior em relação ao marxismo, de forma a entender por que sua crítica, antes restrita a temas estéticos e culturais, adquire contornos políticos, sociológicos e epistemológicos. Um objetivo secundário do artigo é mapear a evolução da visão de mundo de Merquior, de

¹ Expressão utilizada para se referir ao marxismo-leninismo enquanto doutrina oficial do regime soviético e do movimento comunista internacional ao longo do século XX. Para uma análise da estruturação da vulgata marxista, ver PAIM, 2009, pp. 499-530.

² Corrente do pensamento marxista cuja ênfase era em questões de arte, cultura e filosofia. Embora este rótulo se aplique a um grupo bastante heterogêneo de autores, em geral eles compartilham uma crítica ao positivismo e à redução da teoria social ao modelo das ciências naturais. Do ponto de vista filosófico predomina a influência de Hegel (1770-1831) e do idealismo alemão; além disso, interessa-lhes nos escritos de Marx menos a análise da estruturas “objetivas” do que as “subjetivas” – i.e., temas como fetichismo da mercadoria, alienação e ideologia. Não por acaso, o marxismo ocidental representou freqüentemente um retorno ao pensamento do jovem Marx (cf. JACOBY *in* BOTTOMORE, 1988, pp. 249-250).

forma a delinear tanto seus pressupostos teóricos quanto as suas conclusões políticas. Nesse sentido, cabe investigar como este autor justifica sua guinada para o liberalismo, e em que sentido a sua defesa da modernidade (encarnada, segundo ele, no tripé ciência, democracia e economia de mercado) filtra aspectos positivos e negativos do marxismo. Por fim, cabe delinear de que forma essa crítica ao pensamento marxista se enquadra no tema da *crise da cultura moderna*, uma preocupação central da obra de Merquior.

Pretendo fazer uma exegese, em ordem cronológica, dos ensaios de Merquior que tratam mais diretamente sobre o marxismo: certos capítulos de *Razão do Poema* (1965), *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969), *Saudades do Carnaval* (1972) e *Formalismo e Tradição Moderna* (1974); alguns artigos compilados em *As Idéias e as Formas* (1981), *O Argumento Liberal* (1983) e *O Elixir do Apocalipse* (1983); o artigo “A Responsabilidade Histórica do Marxismo” (1983), publicado no *Jornal do Brasil*; a obra *O Marxismo Ocidental* (1986), que é a consolidação de suas avaliações e críticas do pensamento marxista, será discutida em um capítulo inteiro; e a entrevista “O Marxismo está Morto” (1987), concedida para a *Folha de São Paulo*, será brevemente comentada na conclusão do trabalho.

Cabe investigar quais autores fundamentaram a interpretação de Merquior sobre o marxismo. Trabalho com a hipótese de que um deles é Leszek Kolakowski (1927-2009), autor da trilogia *Main Currents of Marxism* (1976), que teria influenciado a crítica de José Guilherme aos aspectos irracionalistas e gnósticos do pensamento marxista, os quais estariam presentes tanto em sua origem quanto em seus desdobramentos no século XX. Baseando-se na contundente avaliação de Kolakowski quanto ao viés místico de autores como Lukács, a crítica de Merquior tenderia a se concentrar nos marxistas ocidentais, acusados de irracionalismo (por sua rejeição da ciência e do progresso técnico) e de uma crítica cultural excessivamente especulativa e de baixo rendimento analítico. O marxismo clássico, contudo, seria relativamente poupado, pois Merquior valoriza sua metodologia empirista e sua teoria do processo histórico.

Ao longo do trabalho procuro identificar se outros autores, como Lucio Colletti (1924-2001), Ernest Gellner (1925-1995), Perry Anderson (1938) e Raymond Aron (1905-1983), também podem ser vistos como inspiradores dessa ampliação na perspectiva crítica de José Guilherme Merquior em relação ao pensamento marxista.

2. Em defesa da arte crítica, mas sem dogmatismo: Merquior e a estética marxista no início dos anos 1960

Publicado em 1965, *Razão do Poema*, primeiro livro de Merquior, contém tanto seu namoro quanto seu precoce afastamento das idéias marxistas. Há pelo menos quatro ensaios em que o autor mostra certa influência da crítica literária da fase marxista de György Lukács: “Crítica, razão e lírica” (1962), no qual, para sustentar sua afirmação de que a lírica contemporânea tem uma *abertura para o social* (cf. MERQUIOR, 2013, p. 195), o autor recorre, dentre outros autores, a Lukács; em “Notas Estéticas” (1963), Merquior faz a primeira alusão a um princípio da estética lukacsiana que muito inspirou a sua obra crítica: “aquilo que é social na obra de arte é a forma” (*Ibidem*, p. 222); o ensaio “Responsabilidade social do artista” (1963) evoca um humanismo marxista, pois parte do pressuposto que a arte é uma forma de conhecimento, o que por si só implica responsabilidade social, na medida em que “a função estética reveste essencialmente uma condição moral” (*Ibidem*, p. 233); por sua vez, “Coppelius ou a vontade alienada” (1964) aproxima-se das concepções estéticas de Lukács em sua leitura sociológica do conto fantástico *O Homem de Areia*, de Hoffmann (1776-1822): Merquior conclui que, mesmo que a visão deste escritor fosse liberal e progressista, seu estilo não poderia ser iluminista, pois no contexto prussiano do início do século XIX a burguesia era “uma classe débil e hesitante, pronta a compor-se para uma mesquinha sobrevivência”, logo “Hoffmann criou um estilo do imaginário para esse estado de espírito”, recorrendo ao “*chiaroscuro* das sombras e luzes de um mundo dinâmico” (*Ibidem*, p. 178).

Em “Estética e Antropologia” (1964), contudo, nota-se um afastamento de José Guilherme em relação não só a Lukács, mas ao marxismo em geral. Após identificar na estética marxista um “princípio unificador” – a preocupação com a integridade humana –, e que ele consiste em tomar a natureza humana como uma soma de qualidades que aparenta ser a mesma em todas as épocas, Merquior afirma que esta é uma idéia confusa, além de uma contradição com a própria índole historicista do pensamento de Marx:

O marxismo aqui comparece como um historicismo arrependido: depois de proclamar a historicidade de todas as essências; depois de praticar a análise histórica mais inteligentemente que qualquer outro historicismo; depois de denunciar como “metafísica” qualquer ontologia que pretendesse escapar aos limites da História, eis que Marx e os marxistas nos acenam, para que o reconheçamos como fundamento da arte, com esse indefinível conceito de uma “natureza” do homem (*Ibidem*, p. 243).

Merquior admite que esse “vício metafísico (porque substantivista)” (*Ibidem*, p. 246), presente em textos da estética marxista (por exemplo, nos de Lukács), não necessariamente contamina todo o pensamento de Marx; mesmo assim, reitera o paradoxo que há entre a noção

atemporal de natureza humana nas posições estéticas do próprio Marx (que, na *Introdução da Crítica à Economia Política*, faz uma desconcertante consideração sobre a perenidade da arte grega³) e a idéia evocada pela filosofia marxista de que “o homem faz-se concreta e historicamente”. (*Ibidem*, p. 247) No final deste ensaio, Merquior considera ser impossível retirar o conceito atemporal de *humanitas*, “esse ingrediente tradicional e ético-utópico”, do pensamento marxista, afinal a maior parte do “aspecto mítico” deste repousa sobre tal noção (*Ibidem*, p. 285).

Leandro Konder compartilha desse argumento de que *Razão do Poema* é o livro que retrata tanto a aproximação quanto a ruptura de José Guilherme com o marxismo:

Razão do poema (...) juntava artigos de inspirações mais ou menos lukacsiana (...) com o ensaio “Estética e antropologia”, no qual pela primeira vez se explicitavam publicamente as dúvidas em relação a Marx. Merquior falava de uma contradição entre a idéia de uma “integridade humana” (essencial ao humanismo de Lukács) e o caráter “medularmente historicista” da filosofia de Marx, sustentando, a partir daí, que cabia à antropologia cultural determinar em que consistiria o que existe no ser humano de permanente, de constante (KONDER, 1991).

3. Sim ao método, não à filosofia da história escatológica e messiânica: avaliações de Merquior sobre o pensamento marxista entre 1967 e 1974

Embora até meados dos anos 70 sua obra ainda seja majoritariamente sobre estética e crítica literária (refiro-me a *A Astúcia da Mímese*, *De Anchieta a Euclides*, *Verso Universo em Drummond* e a maior parte dos ensaios de *Formalismo e Tradição Moderna*), José Guilherme Merquior já demonstrava crescente interesse por temas de filosofia, sociologia e antropologia. Diplomata, em 1966 foi alocado em Paris pelo Itamaraty, e nos quatro anos que permaneceu na França intensificou suas leituras nessas três áreas. (cf. PEREIRA, 2012 p. 355) Aliás, foi neste fim da década de 60 que Merquior frequentou o curso de Claude Lévi-Strauss (1908-2009), o qual inspirou seu ensaio *A Estética de Lévi-Strauss*.

Entre 1967 e 1968 José Guilherme escreveu sua segunda obra, *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969), um estudo pioneiro sobre a Escola de Frankfurt; cabe lembrar que *A Imaginação Dialética* (Martin Jay) só foi publicada em 1973. A ampliação de escopo temático fica evidente na introdução: o autor se propõe a estudar a “crítica da cultura” (*Kulturkritik*) como “*radicalização da crítica social ‘lato sensu’*”, verificando como essa metamorfose ocorre no marxismo, levando a um “novo tipo de teoria crítica da

³ “Mas a dificuldade não está em compreender que a arte grega e a epopéia estão ligadas a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade reside no fato de nos proporcionarem ainda um prazer estético e de terem ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e de modelos inacessíveis” (MARX, 2015, p. 196)

sociedade - e muito possivelmente, uma nova concepção do esforço prático de renovação social” (MERQUIOR, 1969, p. 14; grifos no original).

Merquior busca delinear as “raízes ideológicas” do pessimismo da Escola de Frankfurt, visando a mostrar que as limitações da *Kulturkritik* e da estética de Adorno e Marcuse “remontam a alguns elementos básicos da tradição hegeliano-marxista” (*Ibidem*, p. 16). O “heterodoxo” Benjamin, entretanto, é visto num prisma mais positivo, pois sua valorização da arte como crítica da cultura não degenera em uma “estética do desespero”, tal como ocorre com Adorno, nem na utopia estética de uma “sociedade sem repressão”, como em Marcuse.

Em *Arte e Sociedade* o autor apresenta certa influência de Heidegger, cujo pensamento considerava “uma das construções intelectuais mais densas do nosso tempo” (*Idem*, 1969, p. 159). Não por acaso, a leitura que Merquior faz de Marx, de Hegel e dos marxistas tem um toque heideggeriano: a partir da defesa da “autenticidade” e de uma crítica do pensamento metafísico-humanista, pois “o ‘humanismo’ é um antropocentrismo autoritário” (*Ibidem*, p. 169; grifos no original), José Guilherme quer superar tanto a amargura do “pensamento negativo” de Adorno e Marcuse quanto a “cegueira do eticismo absoluto” (*Ibidem*, p. 174) dos sistemas teleológicos, dentre eles o próprio marxismo. Há, contudo duas outras influências teóricas em *Arte e Sociedade*, não tão assumidas quanto Heidegger, mas igualmente fundamentais para os juízos de Merquior sobre o pensamento marxista.

No capítulo “Nascimento e fortuna da teoria social”, José Guilherme alega que na visão de mundo de Karl Marx combinam-se uma teoria da necessidade histórica e “um credo finalista, de motivações messiânicas” (*Ibidem*, p. 241); se por um lado Marx julgava que o socialismo sairá do processo histórico real, por outro afirmava que “o comunismo é o enigma da História resolvido (...), o fim da História até então acontecida, o paraíso trazido à terra” (*Ibidem*, p. 242). Sendo assim, a construção do socialismo não seria só um imperativo ético, mas também um acontecimento escatológico, teleologicamente dado. Mesmo em *O Capital* (1867) haveria uma visão fatalista, com a coexistência de um humanismo tecnológico e de uma teoria do sentido da história (cf. *Ibidem*, p. 249).

Desta forma, para Merquior, mesmo em sua fase madura o pensamento de Marx revela uma dimensão *finalista*, *messiânica* e *escatológica* que, a despeito de suas posições ateístas e materialistas, acabam aproximando-o de certos aspectos da tradição judaico-cristã, ainda que seja um messianismo secularizado:

...o messianismo religioso vive na expectativa da vinda de *Deus*, e, portanto, é inseparável da preservação do senso da *falibilidade* humana; já o messianismo profano de Marx o impele a considerar o paraíso como algo perfeitamente realizável pelo homem, “hic et nunc”. (...) Face ao otimismo

das teorias iluministas do progresso, a doutrina de Marx é um “otimismo catastrófico” (R. Aron); face à escatologia transcendentalista, ela é um messianismo secularizado. Sinteticamente, o marxismo, definido por esse traço central que é a sua concepção do fim da História, é um progressismo catastrófico-messiânico (*Ibidem*, p. 242).

Considerando que boa parte do livro *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* foi escrito na França durante o efervescente ano de 1968, é sintomático que Merquior baseie seus argumentos em Raymond Aron, um dos maiores críticos do “Maio de 68”⁴ e do marxismo francês (vide obras como *O Ópio dos Intelectuais* [1955] e *De Uma Sagrada Família à Outra* [1969]). Embora o único livro de Aron que Merquior cite em *Arte e Sociedade* seja *As Etapas do Pensamento Sociológico* (1967), é possível que sua detecção dos elementos religiosos do marxismo seja inspirada na argumentação de *O Ópio dos Intelectuais*:

A escatologia marxista atribui ao proletariado o papel de salvador do coletivo. As expressões utilizadas pelo jovem Marx não deixam dúvida quanto às origens judaico-cristãs do mito da classe eleita pelo seu sofrimento para a redenção da humanidade (...). O profetismo marxista, como vimos, está em conformidade com o esquema típico do profetismo judaico-cristão. Todo profetismo traz em si a condenação daquilo que é e esboça uma imagem do que deve ser e será, e escolhe um indivíduo, ou um grupo, para vencer o espaço que separa o presente indigno do futuro fulgurante. A sociedade sem classes, que terá progresso social sem revolução política, é comparável ao reino de mil anos, sonhado pelos milenaristas (ARON, 2016, pp. 79; 276-277).

O autor constata que o marxismo ocidental herda esse messianismo, pois tanto no utopismo “pedagógico” de Marcuse quanto na “amargura autofágica” da estética de Adorno há uma angústia resultante do senso da ausência de um horizonte revolucionário. Mesmo a alternativa oferecida por Louis Althusser (1918-1990), o qual rechaça a abordagem idealista e hegeliana de Lukács e dos frankfurtianos, não resolve esse impasse, e ainda por cima sacrifica a “crítica da cultura” em nome de um suposto rigor analítico e epistemológico:

Todo messianismo é iminentista. Como a revolução não se apressa, o traço messiânico se transforma em pessimismo agudo. (...) Na Kulturkritik dos neohegelianos a inércia da História conduz ao desespero ou ao utopismo procrastinante; no antihegeliano Althusser, o marxismo não perde somente o gosto messiânico – perde também a fibra da problematização dos valores e da contestação da cultura (*Ibidem*, p. 256).

A segunda influência que pode ser detectada nessa crítica de Merquior é Eric Voegelin. Embora este autor não seja explicitamente citado no capítulo “Nascimento e

⁴ Ainda que também fosse crítico do governo De Gaulle, Aron irritou-se com a guinada estetizante, irracionalista e niilista que a revolta estudantil adquiriu, e concluiu que, em vez de revolução, tudo não passou de um “psicodrama”. Vide ARON, Raymond. *Reflections after the Psychodrama*. **Encounter**. London: Encounter Ltd., December/1968, pp. 64-71.

fortuna da teoria social”, mas apenas na conclusão do livro, é plausível que José Guilherme tenha se inspirado na relação traçada por Voegelin entre as ideologias políticas modernas (em particular o marxismo) e o *gnosticismo*, que consiste em “toda tentativa de promover a ação social com base numa suposta ‘certeza’, num conhecimento exaustivo sobre a essência humana” (*Ibidem*, p. 300).⁵ Em primeiro lugar, porque Merquior afirma reiteradamente o caráter metafísico, escatológico e voluntarista da visão de mundo marxista; em segundo, porque na conclusão de *Arte e Sociedade* o autor afirma que Voegelin oferece uma alternativa para o paradoxo dos marxistas frankfurtianos, isto é, diante da coexistência de um monismo no plano da interpretação da realidade e de um profetismo voluntarista no plano da ação social. Diante do reducionismo sociológico e da escatologia que marcam o “pensamento negativo”, é preferível a atitude moderada evocada pelo conceito voegeliniano de *metanóia*, que é a orientação existencial que permite a abertura do homem, a partir da compreensão de sua finitude, à inteligência da ordem do Ser (cf. *Ibidem*, pp. 298-301).

Para além da questão das influências, cabe ressaltar que as considerações de José Guilherme sobre o marxismo em *Arte e Sociedade* não são estritamente negativas, na medida em que o autor reconhece o legado de Marx para a sociologia:

Karl Marx foi o principal pioneiro da união do impulso de remodelação social com o esforço de consideração objetiva da sociedade; foi também um dos maiores sistematizadores de uma atitude indispensável da pesquisa crítica em ciências humanas: a interpretação dos fenômenos sociais à luz de estruturas inconscientes, cuja análise ultrapassa necessariamente o plano do empiricamente observável (*Ibidem*, p. 257).

Merquior alega, contudo, que o processo de consolidação da moderna ciência social passa pelo abandono da “camada especulativa apriorística em que a obra dos seus pioneiros – e não só de Marx – ainda estava imersa” (*Ibidem*, p. 257). Em outras palavras, a sociologia deve muito a Karl Marx, mas não pode ser doutrinariamente marxista.

O ensaio *Saudades do Carnaval*, escrito em 1970 e publicado dois anos depois, dá prosseguimento à guinada temática de José Guilherme para a sociologia da cultura. Esta obra consiste em um estudo da crise da cultura ocidental desde o século XVI, localizada na

⁵ É possível ampliar esta sucinta definição de Merquior com uma dada por Voegelin em *Science, Politics and Gnosticism* (1968), quando elenca seis características que, tomadas em conjunto, revelam a natureza da atitude gnóstica: 1) o gnóstico está insatisfeito com sua situação existencial; 2) os inconvenientes (“drawbacks”) da situação são atribuídos ao fato de que o mundo está intrinsecamente mal organizado; 3) a salvação do mal do mundo é possível; 4) há a crença de que a ordem do ser (“order of being”) terá de ser transformada em um processo histórico; 5) a transformação na ordem do ser reside no reino da ação humana, i.e., o ato salvífico é possível através do esforço do próprio homem; 6) é tarefa do gnóstico encontrar a prescrição para uma mudança estrutural na ordem, de tal forma que estará de prontidão para ser o profeta que irá proclamar o conhecimento (gnose) sobre a salvação da humanidade. (cf. VOEGELIN, 2004, pp. 64-65).

carência de ideais formativos que pudessem dar substrato ao auto-cultivo e à valorização ontológica do indivíduo. Nesta obra ainda há resquícios da influência de Heidegger, o que pode ser notado inclusive no rechaço às interpretações “engenhosamente injustas” de sua obra por “marxistas neohegelianos” como Adorno, os quais seriam “radicalmente surdos à problemática não só do divino, mas até do sacro” (*Idem*, 1972, p. 202).

Merquior novamente tece algumas considerações sobre o marxismo ocidental: este teria surgido pouco depois da Revolução Russa (1917), “à margem da doutrina soviética” e “empapado de motivos hegelianos idealistas e de um eufórico ativismo”; a vantagem desse marxismo heterodoxo em relação à “vulgata marxista” seria sua recusa do reducionismo economicista dos fundadores do materialismo histórico, evitando assim o erro que o próprio Marx acusava na economia clássica: “o de tomar categorias *históricas* por algo de eterno” (*Ibidem*, p. 86; grifos no original). Por outro lado, José Guilherme reconhece que, mesmo que para Marx a produção ideológica apareça como algo dependente da infra-estrutura, é possível verificar em seu pensamento certa tensão anti-reducionista, isto é, a “potencialidade para o reconhecimento da independência operacional do reino ideológico frente ao substrato social seu determinante” (*Ibidem*, p. 87).

A influência de Karl Mannheim (1883-1947) é assumida por Merquior quando este busca qualificar, tal como o autor de *Ideologia e Utopia* (1929) o marxismo como tipo acabado da utopia social-comunista, de mentalidade quiliástica, na medida em que haveria em Marx um catastrofismo messiânico. O pensamento marxista é uma “utopia” porque transcende o estado de realidade dentro da qual ocorre (cf. MANNHEIM, 1968, p. 216); porém, ainda que compartilhe com os socialistas utópicos, os anarquistas e os liberais a expectativa pelo domínio da liberdade e da igualdade um futuro remoto, o marxismo localiza esse futuro em um ponto mais especificamente determinado: “o período da derrocada da cultura capitalista” (*Ibidem*, p. 263). Mesmo assim, nem essa pretensão “científica” anula a consideração de que a utopia marxista, do ponto de vista sociológico, representa a migração dos movimentos soteriológicos das religiões confessionais para as filosofias secularizadas:

Estamos prontos a reconhecer a marca do evolucionismo hegeliano no pensamento de Marx e a impossibilidade de julgá-lo um simples avatar profano dos milenaristas; mas é impossível não ver que o seu evolucionismo está qualificado pelo *eschaton* da revolução, e que esta desempenha, na teoria marxista, o mesmo papel do corte temporal absoluto – o começo de uma história *radicalmente* diversa da anterior – que os motivos apocalípticos nas especulações quiliásticas (*Ibidem*, p. 115; grifos no original).

Em *Saudades do Carnaval* Merquior volta a valorizar o legado de Marx para o método sociológico, contanto que filtrado de sua filosofia da história. Para o autor, a compatibilidade

entre sociologia e crítica dos valores só se tornou plena depois que o pensamento sociológico passou pela “higiene anti-evolucionista” (*Ibidem*, p. 246). Ou seja, é preciso reconhecer a contribuição de Marx, assim como a de Comte (1798-1857) e Spencer (1820-1903), para a sociologia, mas também é necessário abandonar o caráter teleológico e evolucionista de suas idéias sobre o progresso histórico. Nesse ponto é possível notar ecos da neutralidade de valores preconizada por Max Weber (1864-1920) na visão de mundo de José Guilherme: embora reconheça que a sociologia deva participar da crítica axiológica, o autor defende que a reflexão sociológica não se comprometa com nenhum dos valores em confronto.

A trilogia de obras de Merquior que abordam sociologicamente a crise da cultura moderna é concluída por *Formalismo e Tradição Moderna*, publicada em 1974. Embora seus treze ensaios dissertem também sobre temas de estética e crítica literária, é possível encontrar formulações sociológicas em textos como “Kitsch e antikitsch: arte e cultura na sociedade industrial”, muito influenciado pela *Kulturkritik* de Adorno.

No que diz respeito ao marxismo, podemos destacar dois ensaios que contêm observações sucintas. Primeiro, em “Formalismo e neorromantismo”, durante uma explanação sobre a filosofia organicista que orienta boa parte do romantismo alemão, o autor afirma – e, diga-se de passagem, em consonância com o que já havia dito em *Arte e Sociedade e Saudades do Carnaval* -, que “as escatologias hegelomarxistas constituem uma extensão do organicismo historicista do plano da época ao da totalidade” (*Idem*, 2015, p. 282; grifos no original). Segundo, no ensaio “Érato e Clio”, José Guilherme discorda da visão de Octavio Paz (1914-1998) segundo a qual para Karl Marx o Estado aparece como simples expressão da classe no poder e a cultura, como mero reflexo da realidade social, pois considera que estas posições não aparecem de forma tão unilateral na obra de Marx, embora tal crítica seja válida para a “vulgata marxista”:

O *18 de Brumário* problematiza consideravelmente o papel do Estado em relação à estrutura social; um produto cultural como a filosofia de Hegel não foi para Marx, pelo menos em sua forma (entenda-se: não enquanto metafísica, mas enquanto *dialética*), nenhum mero reflexo da (atrasada) sociedade alemã do primeiro Oitocentos. Contudo, a média do pensamento marxista esposou inegavelmente essas teses reducionistas (*Ibidem*, p. 110; grifos no original).

Formalismo e Tradição Moderna, junto com a pequena coleção de ensaios *O Estruturalismo dos Pobres e Outras Questões* (1975), encerra a “primeira fase” da obra de Merquior. O autor passaria a segunda metade dos anos 1970 em Londres, cursando seu

segundo doutorado⁶, em Sociologia pela London School of Economics. Orientado por Ernest Gellner, escreveu uma tese sobre o conceito de legitimidade de Rousseau e Weber. Percebe-se uma nova ampliação temática na obra de José Guilherme, incluindo agora a sociologia política; além disso, sua visão de mundo modificou-se, com a revisão de várias posições estéticas, epistemológicas e políticas: segundo Konder, seu amigo “mobilizou-se numa resoluta campanha em defesa da razão e do sentido da objetividade, pela democracia e contra os irracionalismos” (KONDER, 1991). Não deve surpreender, portanto, que a visão de Merquior sobre o marxismo sofre uma nova inflexão.

4. Preceito metodológico, mentalidade da *intelligentsia* radical e ideologia de industrialização: o marxismo na obra de Merquior entre 1975 e 1983

Os primeiros indícios da guinada teórica de José Guilherme Merquior podem ser encontrados em *O Véu e a Máscara* (1979), uma coletânea de ensaios durante seus anos de doutorado em Londres. Antes de tudo, percebe-se uma mudança metodológica: o autor apóia-se um “racionalismo crítico” inspirado em Karl Popper, e com isso rejeita o “culturalismo” epistemológico (isto é, a visão idealista do conhecimento), o qual, a propósito, caracteriza boa parte do marxismo ocidental.

São três os ensaios de *O Véu e a Máscara* que tratam de temas ou autores ligados ao pensamento marxista. O primeiro deles, “Um Dilthey marxizante: Habermas e a epistemologia da ‘teoria crítica’” (1975), consiste em uma avaliação do pensamento de Jürgen Habermas (1929), principal expoente da segunda geração da Escola de Frankfurt. O texto começa com uma descrição dessa escola, cujo objetivo teria sido desenvolver uma “teoria crítica”, a qual consistiria em uma “*autocrítica do iluminismo*”, sendo que por “iluminismo” (*Aufklärung*) se entende uma razão iluminada que abrange desde a antiga magia até a ciência moderna (MERQUIOR, 1997, p. 125). Os intelectuais fundadores da escola, Adorno, Horkheimer (1895-1973) e Marcuse, eram comprometidos com um pensamento utópico e soteriológico; Adorno, por exemplo, definia a filosofia como “a tentativa de considerar tudo do ponto de vista da redenção” (ADORNO *apud* MERQUIOR, 1997, p. 125).

Os frankfurtianos tendiam a uma crítica cultural pessimista, no sentido de que racionalizavam “o desesperado pathos expressionista diante do desmoronamento da civilização ‘cristã-burguesa’” (MERQUIOR, 1997, p. 126). José Guilherme também alega que

⁶ O primeiro doutorado de José Guilherme Merquior foi em Letras pela Sorbonne, sob orientação de Raymond Cantel, e concluído em 1972. Sua primeira tese foi *Verso Universo em Drummond*.

a primeira geração da Escola de Frankfurt é marcada por “uma poderosa versão do irracionalismo, sob a forma costumeira de uma idéia vigorosamente pejorativa da ciência” (*Ibidem*, p. 126). Embora haja nos frankfurtianos um elogio do racionalismo clássico, “substantivo”, tal postura coexiste com uma depreciação do conhecimento científico. Merquior baseia-se em Lucio Colletti para afirmar que essa aversão à racionalidade científica que marca a Escola de Frankfurt tem suas raízes na obra *História e Consciência de Classe* (Lukács), na medida em que “*Lukács substitui a concepção crítica do ideológico na ciência pela concepção de que a ciência, como tal, é ideologia*” (*Ibidem*, p. 127; grifos no original).

A obra de Habermas destoa ligeiramente de seus antecessores frankfurtianos, pois é marcada por uma apreciação mais sóbria da ciência e um esquema mental “mais tranqüilo, epistemológico, ao invés de declaradamente ‘soteriológico’” (*Ibidem*, p. 128; grifos no original). O pessimismo cultural é substituído por um otimismo gnosiológico, e seu marxismo é “verdadeiramente dessacralizado e (...) intelectualmente muito mais exigente” do que o de intelectuais marxistas ligados à ortodoxia partidária, como Althusser na França, pois possui liberdade crítica e não procura “maquilar seus dogmas para adaptar novas realidades (...) à suposta ‘completude’ de um materialismo dialético pseudocientífico” (*Ibidem*, p. 132).

Merquior, contudo, deplora em Habermas que a sua epistemologia “se torna uma espécie de utopia soteriológica”, pois sua proposta de “reflexão dialógica emancipadora” continua sendo um ideal humanista de conhecimento de baixa legitimidade cognitiva, pois não permitiu a Habermas realizar nenhuma análise social substantiva (*Ibidem*, pp. 128-136). Aliás, neste aspecto Adorno era até superior a Habermas: embora sua imagem global da sociedade fosse repleta de “etéreas especulações apocalípticas”, seus ensaios de micro-sociologia, música e literatura “iluminam grande número de importantes tendências da arte vitoriana e contemporânea” (*Ibidem*, pp. 135-136).

Louis Althusser, que já havia sido brevemente criticado no ensaio sobre Habermas, volta a ser alvo de Merquior em “Althusser, o humanista *malgré lui*” (1976). Embora se recuse a apelar para a práxis como a última instância da validação do conhecimento (e inclusive critique tal “frouxidão teórica” em Lukács e Gramsci [1891-1937]), Althusser e seus seguidores exaltam a ciência sem se ocupar da epistemologia, isto é, sem debater com a filosofia da ciência; restringe-se a Gaston Bachelard (1884-1962) – que inspirou sua leitura de um Marx “jovem” e outro “maduro” com o conceito de “ruptura epistemológica” – e autores do próprio campo marxista. José Guilherme pergunta-se como o althusserianos podem ter uma “jactanciosa obsessão com a Teoria científica” (*Ibidem*, p. 119) se em seus

escritos não há qualquer menção aos debates epistemológicos de Popper, Nagel (1901-1985), Hempel (1905-1997), Lakatos (1922-1974) e outros.

O ensaio “Infra-estruturalismo metodológico: uma abordagem da sociologia da cultura” (1977) apresenta a defesa de um conhecimento científico baseado naquilo que Ernest Gellner chama de “ideal mecânico da explicação”, visando a entender um objeto a partir do nível de realidade mais estruturado. Para o orientador de Merquior, o método geral da ciência social combina a “*percepção viva de contextos*” com a “*busca de determinismos inerente a todo esforço explicativo autêntico*” (*Ibidem*, p. 81; grifos no original). Embora este ensaio pareça ter pouca influência de Marx, ao longo do texto há uma tentativa de depurar o conceito de “infra-estrutura”, de forma a tomá-lo não como uma “região” da realidade, e sim como uma dimensão dela, ou mesmo como um “método para organizar os dados perceptuais” (*Ibidem*, p. 82).

Dois anos depois, já de volta ao Brasil, Merquior publica *As Idéias e as Formas* (1981), e abre o livro com uma provocação: “É possível atacar o marxismo, a psicanálise e a arte de vanguarda sem ser reacionário em política, ciências humanas e estética?” (*Idem*, 1981, p. 11) Merquior acredita que sim, e as posições que adota para desferir suas críticas a essas três correntes são, respectivamente, o liberalismo social, o racionalismo crítico e uma abordagem da arte que rechaça o formalismo e valoriza a crítica da cultura, mas sem cair no desprezo à modernidade que caracteriza boa parte do modernismo estético.

Nos textos reunidos em *As Idéias e as Formas*, as críticas ao marxismo são bastante inspiradas pelo filósofo e historiador polonês Kolakowski. Em “Mito e cultura em Leszek Kolakowski” (1979), prefácio escrito para a edição brasileira de *A Presença do Mito*, Merquior ressalta que, para este autor polonês (que, a propósito, teve de sair de seu país em 1968 por suas críticas ao regime comunista), a opressão comunista não é fruto de um “acidente” (tal como a “perversão” stalinista ou a “imaturidade” da Rússia para o socialismo autêntico), “mas sim a inexorável conseqüência prática de uma visão do homem intrinsecamente defeituosa” (*Idem*, 1981, p. 201).

Em *Main Currents of Marxism* – na opinião de Merquior “a mais completa suma de crítica filosófica do marxismo até hoje publicada” –, Kolakowski explora “os meandros metafísicos que presidiram à formação e desenvolvimento do marxismo como *historiosofia*, isto é: como decifração da ‘lógica da história’” (*Ibidem*, p. 201; grifos no original). Aquilo que Marx teria confiado à filosofia como veículo da revolução social foi um velho alvo gnóstico: “a rearmonização do homem consigo mesmo”; esse “protesto contra a mutilação da personalidade” é simultaneamente uma denúncia da falta de comunidade na sociedade burguesa, o que constitui o veio *romântico* do pensamento de Marx, ao qual se combinam

outros dois elementos: o *prometéico-fáustico*, com a exaltação do *homo faber*, e o *determinista*, encarnado pelo princípio do materialismo histórico (*Ibidem*, p. 201).

José Guilherme volta a se ancorar em Kolakowski no artigo “Marxismo e democracia” (1980), no qual discute a pretensão de Carlos Nelson Coutinho de extrair um princípio democrático do leninismo. Merquior acredita que esta é uma missão infrutífera: a concepção de Lênin do partido como vanguarda revolucionária “seculariza o dogma eclesial: *extra ecclesiam nulla salus* (...) – e o pior é que o Partido-Leviatã não é bem uma igreja, é antes uma seita” (*Ibidem*, p. 236).

Em outro artigo, “A Espanha Bizantina” (1981), Em outro artigo, “A Espanha Bizantina” (1981), esta crítica de Lênin inspirada por Kolakowski é retomada:

...a originalidade de Lênin consistiu (além da fixação do próprio termo vanguarda, emprestado ao vocabulário militar) em converter a ideologia vanguardista numa *gnose*, isto é, num *conhecimento especial* e esotérico possuído e gerido exclusivamente pelos iniciados – no caso, os revolucionários profissionais militantes do Partido. Lênin sempre insistiu com o maior empenho nesse ponto, chegando a considerar “obreirismo” anti-revolucionário toda veleidade de valorizar a consciência das massas fora do “socialismo científico” – do pensamento elaborado pelo partido com base no evangelho de Marx (*Ibidem*, p. 38; grifos no original).

Kolakowski também embasa a crítica feita por Merquior a Lukács em “História de uma classe de inconsciência” (1979): o pensador húngaro “nos revelou a índole profético-escatológica do marxismo, expondo sua natureza profundamente *mitológica* (L. Kolakowski), como o grande mito historiosófico do nosso tempo” (*Ibidem*, p. 164; grifos no original). Em *Main Currents of Marxism*, o filósofo polonês alega que Lukács foi um intérprete excepcional da doutrina de Karl Marx justamente porque foi o primeiro a mostrar claramente que Marx acreditava numa dialética em que a interpretação e a transformação do mundo eram parte de um mesmo processo. Ao mostrar essa unidade entre teoria e prática e entre liberdade e necessidade em Marx, Lukács, mesmo que não intencionalmente, acabou revelando o sentido mitológico, profético e utópico do marxismo que os seguidores mais “cientificistas” (por exemplo, os da Segunda Internacional) de Marx não haviam captado. (cf. KOLAKOWSKI, 2008, p. 1024).⁷

⁷ Kolakowski também aplica temas desenvolvidos em *A Presença do Mito* para desvendar os aspectos míticos e proféticos do pensamento de Lukács. Para o autor polonês, entender um mito corretamente é não apenas entender seu conteúdo factual, mas também aceitar seus valores implícitos. Sendo assim, um não-marxista não pode entender o marxismo propriamente, pois isso requer a participação efetiva no movimento revolucionário. O marxismo não é simplesmente uma teoria *sobre* o mundo; é uma compreensão do mundo que só pode ser apreciada por quem está dentro do movimento e politicamente engajado nele (cf. KOLAKOWSKI, 2008, p. 1025).

O marxismo volta a ser discutido em *A Natureza do Processo* (1982), obra na qual José Guilherme Merquior apresenta uma visão otimista e progressista da modernidade a partir de uma abordagem sociológica da economia, da política e até dos intelectuais. O autor começa por lembrar que, ao contrário do que poderia sugerir o *Kulturpessimismus* de tantos marxistas ocidentais, Marx louvou o papel emancipador do capitalismo, e “tinha plena consciência do valor da indústria na evolução da humanidade” (MERQUIOR, 1982, p. 22).

Merquior, contudo, mais uma vez observa que Marx tinha uma propensão ao “otimismo catastrófico”, no sentido “reiterar profecias messiânicas que apontavam em cada crise (...) do então jovem capitalismo industrial o parto glorioso da sociedade socialista, prelúdio ao paraíso social do comunismo” (*Ibidem*, p. 59). O problema é que tal propensão acabou comprometendo uma das percepções mais lúcidas do marxismo: a de que “a tendência ao equilíbrio entre a procura e a oferta, afirmada pelos clássicos da economia política, não correspondia à realidade das coisas” (*Ibidem*, p. 59). Tal profetismo também permitiu que os marxistas não precisassem oferecer uma descrição pormenorizada da economia socialista, mesmo que ainda estivesse justificada a luta revolucionária para efetuar uma substituição radical e violenta da ordem econômica vigente:

É que a própria mentalidade catastrofista se encarregava de ocultar uma fissura mental: com efeito, se eu sei que o capitalismo está com suas horas contadas, (...) então preciso sentir tanta responsabilidade pela sua substituição, já que não será a crítica social, nem, a rigor, a política revolucionária que o derrubará, e sim as suas próprias e inexoráveis contradições... Que magnífico álibi para a irresponsabilidade do revolucionarismo, em matéria de alternativas político-sociais! (*Ibidem*, p. 60)

No início dos anos 80, José Guilherme já esposava posições liberais em política, mas também em economia, o que talvez explique o novo contorno que sua crítica ao marxismo ganhará: a rejeição da planificação econômica. O autor de *A Natureza de Processo* considera que o ponto mais fraco da tradição socialista é a crença da necessidade de uma administração econômica central:

O verdadeiro elemento utópico dos socialismos não estava, como pensava Marx, no seu moralismo a-histórico, ou no seu reformismo filantrópico; estava, isso sim, na *ingênua suposição de que concentrar o poder de decisão econômica não levaria ao despotismo* (*Ibidem*, p. 161; grifos no original).

A principal novidade da interpretação de Merquior sobre o marxismo nesta época, todavia, é a tese de que, a despeito de sua retórica, o marxismo não ofereceu uma solução para os problemas do industrialismo: “funciona, ao contrário, como *veículo* da industrialização em contextos nacionais onde nem a ‘revolução burguesa’ nem as ‘revoluções conservadoras’ obtiveram êxito” (*Ibidem*, p. 164; grifos no original). Em outras

palavras, o marxismo trouxe a revolução industrial aos países subdesenvolvidos. Por uma ironia da história, o marxismo-leninismo, onde e quando se converteu na elite política, “realizou com disciplina implacável a acumulação primitiva do capital” (*Ibidem*, p. 164).

Este argumento foi baseado em Ernest Gellner, que em *Thought and Change* (1964) procurou mostrar que a “face weberiana” do marxismo é o fato de que, por conseqüências não-intencionais, tornou-se uma ideologia da industrialização; ele foi para nossa época o que a “ética protestante” descrita por Max Weber, foi no início dos tempos modernos, isto é, “um movimento social perfeitamente ascético e até repressivo que conduz de uma maneira até brutal determinada forma de modernização social rápida” (*Idem*, 1981b, p. 13). Nas palavras do próprio Gellner: “The historic role of Marxism seems to be not to lead societies out of crises of industrial society, but to help them to pass over the big hump of industrialization” (GELLNER, 1974, p. 133).

Em 1983 José Guilherme publicou uma nova coleção de ensaios e artigos: *O Argumento Liberal*. Três são os textos que tratam mais diretamente do marxismo. O primeiro é o longo ensaio “A Regeneração da Dialética” (1982), que parte de uma recensão da obra *Dialética: Teoria e Prática* (1977), de Gerd Bornheim, para discutir como o conceito de “dialética” é abordado por filósofos como Hegel, Heidegger, Marx e até o brasileiro Miguel Reale (1910-2006). Merquior mantém dois posicionamentos: 1) o elogio do esforço de Marx de fazer explicação sociológica por meio do materialismo histórico; 2) a crítica dos aspectos soteriológicos do pensamento marxista – por exemplo, em Lukács – a partir de Kolakowski.

O segundo artigo é o prefácio que Merquior escreveu para *Ultrapassando o Marxismo* (1979), obra de Lucio Colletti que foi lançada naquele mesmo ano. Colletti alega que o materialismo dialético herda do idealismo de Hegel a depreciação da ciência moderna e da lógica formal (baseada na não-contradição) como mera “metafísica”, assim como a defesa de uma “verdadeira” ciência que, na verdade, é metafísica, romântica, holística (cf. COLLETTI, 1983, pp. 20-38). Sendo assim, o desprezo pelas ciências naturais da parte dos marxistas ocidentais (p.ex., em Lukács e Adorno), em seu esforço de re-hegelianização do marxismo, no fundo é coerente. Merquior, tal como Colletti, lastima esse “materialismo dialético infinitamente mais dialético do que materialista”, e compartilha com o filósofo italiano a opinião de que a “teoria crítica” em geral estava “infensa à perspectiva causal e mesmo à disciplina lógico-empírica nas ciências sociais” (MERQUIOR, 1983a, p. 74).

Por sua vez, *Teoria da Revolução* (1982) procura mostrar como a história do revolucionarismo comunista “é uma progressiva liquidação do determinismo geralmente associado ao ‘materialismo histórico’” (*Ibidem*, p. 110), pois cada revolução se mostra mais

voluntarista e menos ortodoxa à explicação marxista da mudança histórica. A tese de Gellner sobre o papel sociológico do marxismo volta a ser citada:

O socialismo não foi um produto democrático engendrado pela crise do capitalismo industrial amadurecido; foi uma forma autoritária de resposta aos impasses criados pelo impacto da modernização socioeconômica em regiões periféricas ou coloniais do sistema capitalista (*Ibidem*, p. 111).

Merquior, contudo, adiciona mais um elemento à sua avaliação do pensamento marxista: detecta no marxismo ocidental um abandono da crítica tradicional da exploração de classe em prol da “crítica neo-humanista da alienação do gênero humano” (*Ibidem*, p. 112). O autor considera este processo uma “*colonização da teoria revolucionária pela contracultura*”, e observa que nas últimas décadas “*a mentalidade ‘humanística’ da intelligentsia radical sonha pôr a técnica da revolução política a serviço do ânimo da revolta boêmia*” (*Ibidem*, pp. 112-113; grifos no original).⁸

Publicado em um especial do Jornal do Brasil sobre os 100 anos da morte de Marx, o artigo *A Responsabilidade Histórica do Marxismo* (1983) se desenvolve a partir de uma epígrafe de Kolakowski: “O despótico socialismo da História não é o socialismo como Marx o pretendeu; a questão, contudo, é: até que ponto ele representa o resultado lógico de sua doutrina? (...) A doutrina não é de todo inocente” (KOLAKOWSKI *apud* MERQUIOR, 1983c). Merquior constata que a doutrina de Karl Marx autoriza e legitima pelo menos dois traços centrais do “socialismo real”: “(a) a falta de ‘liberdades burguesas’, isto é, de uma série de direitos civis, políticos e até sociais; (b) a obstinada tentativa de suprimir a economia de mercado” (MERQUIOR, 1983c). Sobre o primeiro “legado”, José Guilherme é cético quanto ao argumento marxista de que a infração daquilo que Isaiah Berlin (1909-1997) definiu como “liberdade negativa” é feita em nome da realização por etapas da “liberdade geral”.

Quanto ao segundo ponto, Merquior parte da tese, a qual já aparecera em *A Natureza do Processo*, de que os três pilares do mundo moderno são a economia, a técnica e a democracia, para afirmar que a economofobia da “crítica da economia política” de Marx legitimou a concentração de poder nos regimes comunistas:

A sociedade capitalista é geralmente ainda muito pouco igualitária na sua estrutura social; mas é certamente pluralista no tocante ao poder; ela

⁸ Essa crítica ao *Kulturpessimismus* da intelectualidade “humanística” já havia aparecido em *A Natureza do Processo*. Merquior alega que, desde o início do século XX, consolidou-se um humanismo de mentalidade excludente, bastante negativo em relação à civilização moderna e crítico da ciência, do progresso econômico e tecnológico e da democracia – sendo que esta última é reduzida por certos pensadores a mera “sociedade de massa”. (*Idem*, 1982, p. 191) O discurso desses intelectuais radicais geralmente é em tom de denúncia, mas com escassa dimensão factual e analítica. Um dos principais expoentes deste pessimismo cultural exacerbado da *intelligentsia* moderna é justamente o frankfurtiano Herbert Marcuse, o qual voltará a ser duramente criticado em *O Marxismo Ocidental*.

conhece e reconhece *vários* centros de poder, e o mais importante aspecto nessa divisão é a separação institucional e real entre as cúpulas do poder político e os centros de poder social e econômico. Nas sociedades comunistas, o partido-estado destrói a base dessa dispersão do poder. (...) O principal foco institucional dessa monocratização é o empenho em quebrar a autonomia da esfera econômica. (...) A monocracia comunista (...) é na verdade (como quer R. Aron) uma *ideocracia*: o despotismo de um preconceito ideológico (*Ibidem*; grifos no original).

É possível notar que, ao longo de seu doutorado em Londres e no início da década de 1980, José Guilherme Merquior aperfeiçoou sua análise do marxismo, adicionando novos elementos como: o elogio do “infra-estruturalismo metodológico” que pode ser depreendido de Marx; a discordância em relação à repulsa do marxismo pela lógica da economia capitalista; o argumento sociológico de que o marxismo funcionou como uma ideologia de modernização autoritária de países periféricos; e a postura avessa a boa parte da *intelligentsia* ligada ao marxismo ocidental, devido à sua *Kulturkritik* irresponsavelmente especulativa e refratária à ciência e à modernidade político-econômica. Aliás, esta guinada idealista e heterodoxa do pensamento marxista seria tema de uma obra inteira de Merquior.

5. O *Marxismo Ocidental*: uma crítica dos marxistas neo-hegelianos em nome de Hegel e Marx

Escrito no segundo semestre de 1984 e publicado dois anos depois, o ensaio *O Marxismo Ocidental* é fruto do rico diálogo de José Guilherme Merquior com críticos do marxismo como Raymond Aron, Leszek Kolakowski e Ernest Gellner, mas também com marxistas como Perry Anderson e seus amigos Leandro Konder (a quem dedica o livro) e Carlos Nelson Coutinho. O início da obra já revela seu tom polêmico:

Na sua citadíssima undécima tese sobre Feuerbach, Marx concitou a filosofia a mudar o mundo em vez de limitar-se a interpretá-lo. O problema do marxismo pós-Marx é que, historicamente, ele seguiu à risca a prescrição: sem dúvida nenhuma, alterou a face do mundo moderno – mas não se pode dizer que o tenha interpretado de maneira intelectualmente satisfatória (*Idem*, 1987, p. 9).

As primeiras páginas do livro são dedicadas a traçar as principais características do marxismo ocidental. São elas: I) uma temática que gira predominantemente em torno de *cultura e ideologia*, pois os marxistas ocidentais “escreveram abundantemente sobre os problemas da alienação e reificação no seio da sociedade capitalista” – o que justifica o rótulo de “marxismo da superestrutura” (*Ibidem*, p. 15); II) a reduzida – e, por vezes, nula – preocupação com os *condicionamentos sociais*, isto é, com o “peso infra-estrutural na explicação dos fenômenos culturais e ideológicos” (*Ibidem*, p. 15); III) a concepção do

marxismo não como *ciência*, mas como *crítica*, i.e., como “arma filosófica contra qualquer busca de regularidades sociais dotadas de poder causal” – Merquior alega que tal posição representa uma divergência com o próprio Marx, que concebia a crítica como precondição da ciência, isto é, “limpar o terreno para uma exposição verdadeiramente científica da evolução social e do destino do capitalismo” (*Ibidem*, p. 16); IV) a epistemologia “humanística”, com uma visão idealista do conhecimento e um “ânimo anti-ciência” – sob muitos aspectos, o marxismo ocidental “foi um hegelianismo de esquerda redivivo, mais fiel ao mestre que os hegelianos de esquerda históricos” (*Ibidem*, p. 18), dentre eles o próprio Marx, que assim como Engels nutria uma concepção naturalista do conhecimento; V) o ecleticismo conceitual, absorvendo influências para além do marxismo clássico, dentre elas a psicanálise de Freud (1856-1939), a estética modernista, a filosofia vitalista de Nietzsche (1844-1900) e as sociologias de Georg Simmel (1858-1918) – pela sua abordagem da “tragédia da cultura” – e Max Weber (1864-1920) – autor do qual os frankfurtianos tiram sua visão pessimista da racionalização.

Em suma, os marxistas ocidentais são marcados por uma teoria da crise da cultura que fundamenta uma *Kulturkritik* radicalizada e tende ao “repúdio da ciência, da cultura burguesa e da sociedade industrial” e a uma “obstinada rejeição do *ethos* industrial” e dos “valores da cultura social moderna” (*Ibidem*, pp. 22-23). Curiosamente, autores como Lukács, Marcuse e Adorno lançam “uma inesperada *reprise*, pela esquerda, de certos *Leitmotiven* da crítica conservadora da sociedade industrial” (*Ibidem*, p. 23).

O *Marxismo Ocidental* tem como parâmetro analítico a *teoria do processo histórico* que José Guilherme detecta no pensamento de Hegel:

[A reverência para com o destino em Hegel] significava *uma aceitação amadurecida do espírito da sociedade moderna*, com sua crescente divisão do trabalho, a expansão das liberdades individuais e uma nova compreensão da capacidade do homem para moldar a história. (...) Resumindo, o que Hegel tinha a oferecer de maior valor era: a) *uma explicação racional da direção, senão da necessidade, do movimento histórico* (a “história da história”, i.e., o *progresso*); e b) *uma arguta teoria da sociedade burguesa*. (*Ibidem*, pp. 54-61; grifos meus)

O pressuposto da análise empreendida por Merquior em *O Marxismo Ocidental*, portanto, é uma valorização do progresso científico, econômico e político do mundo moderno. O autor encontra essa aceitação madura da modernidade não só em Hegel, mas também em Marx: “uma nova teoria do processo histórico foi justamente o que principal sucessor crítico de Hegel, Karl Marx (1818-83), deu à teoria social” (*Ibidem*, p. 64). Este teria buscado dar um tratamento sociológico ao que até então fora tratado por disciplinas menos voltadas para o social, como a filosofia política idealista ou a economia política clássica.

Essa sociologização marxista constituía uma tentativa de aprofundar a perspectiva histórica generalizada que caracterizava as ciências sociais desde o século XIX. O trecho seguinte retoma a discussão metodológica de *O Véu e a Máscara* e mostra a persistência do elogio de Merquior ao método sociológico de Marx, que já havia aparecido em obras como *Arte e Sociedade e Saudades do Carnaval*:

Mesmo numa escala mais modesta, (...) o materialismo histórico, como busca fecunda de relações infra-estruturais, tornou-se, simplesmente, um procedimento padrão nas interpretações sociológicas em geral. Por isso, Marx deve ser considerado um dos principais fundadores da ciência social (*Ibidem*, p. 76).

O problema, segundo Merquior, é que Marx combinou essa fecunda análise social com preconceitos românticos contra a economia de mercado, os direitos humanos (tomados como “burgueses”) e as instituições políticas livres. José Guilherme possivelmente recorre a Isaiah Berlin (1909-1997) para detectar em Marx uma prevalência da *liberdade positiva* em detrimento da *liberdade negativa*:

Sua ênfase estava na liberdade concebida como um poder de auto-realização, de auto-atualização da essência humana, não como uma série de franquias ou uma busca de *desiderata* individuais, no âmbito de uma ampla esfera de comportamento permissível. (...) Seu indivíduo livre é mais um exemplar da espécie que uma personalidade singular. (...) As sugestões de Marx sobre poder, liberdade e controle no comunismo, embora decerto não tivessem a intenção de escorar a tirania, incluíam muita coisa facilmente usável pelos que construíram tiranias em seu nome (*Ibidem*, pp. 86-87)

O trecho final da citação acima mostra a persistência de uma posição já defendida em *A Responsabilidade Histórica do Marxismo*: embora seja apenas uma das interpretações possíveis do marxismo, o totalitarismo comunista não é uma “deturpação” de Marx, pois seu pensamento político de fato rejeita princípios que permitem uma sociedade plural, como a separação dos poderes e a noção de direitos individuais. Merquior inspira-se em Norberto Bobbio (1909-2004) para acusar Marx de cometer uma “falácia genética”: mesmo que tais instituições tenham sido, originalmente, um interesse burguês, “não se segue daí que devam permanecer apenas à burguesia” (*Ibidem*, p. 84).

José Guilherme encerra suas considerações sobre Karl Marx em *O Marxismo Ocidental* retomando um ponto já desenvolvido em *A Natureza do Processo*: o papel histórico do marxismo foi servir como ideologia de industrialização em países periféricos, combinando-se como o sentimento nacionalista de elites modernizadoras.

No que diz respeito aos marxistas ocidentais, Merquior antes de tudo trata de uma de suas principais características: a *Kulturkritik*, a qual considera uma “filha intelectual de

Nietzsche”, pois este desenvolveu uma “crítica cultural arrasadora” em nome dos “valores ‘vitais’” (cf. *Ibidem*, p. 62). O problema é que falta em Nietzsche justamente o que se encontra em Hegel: “uma teoria adequada sobre a base institucional da sociedade moderna e uma explicação aceitável do movimento histórico, com foco especial no advento da modernidade” (*Ibidem*, p. 63). Conseqüentemente, a questão é se o “neo-hegelianismo de esquerda” conseguiu combinar sua *Kulturkritik* com uma nova teoria do processo histórico.

Para chegar a uma resposta a essa indagação, José Guilherme faz uma avaliação dos principais marxistas “heterodoxos”. O primeiro deles é György Lukács, cujo livro *História e Consciência de Classe* manifesta as tendências que viriam a caracterizar o marxismo ocidental, em particular “a perversa disposição de condenar, não determinados movimentos da vida cultural do Ocidente, mas a cultura como tal (resvalando para aquilo que os alemães chamam de *Kulturkritik*)” (KONDER, 1991).

Em seu comentário sobre Lukács – o qual, aliás, muito influenciou Merquior em sua crítica literária (ainda que mais o “jovem” Lukács da *Teoria do Romance* do que o “maduro”, já convertido ao marxismo) –, fica explícito o repertório de influências para criticar o marxismo, pois de uma só vez Lucio Colletti, Kolakowski e Raymond Aron são citados:

Falando francamente: Colletti pensava que Lukács contrabandeou um certo romantismo para dentro do marxismo. Kolakowski, que Lukács revelou o romantismo oculto do próprio marxismo. O que Colletti chama “romântico” é o *ethos* anti-industrial e anti-moderno, enquanto o que Kolakowski intitula “mítico” é a raiz gnóstica da utopia marxista – o mito da alienação como Queda e da revolução como Redenção. Talvez haja um laço potencial entre essas duas posições na concepção de Raymond Aron segundo a qual o alvo final de Marx requeria a abolição, e não apenas a transformação, da economia. Pois se o objetivo da revolução redentora é a supressão da economia, então a essência do marxismo golpearia o próprio coração da modernidade – integrando desse modo a *Kulturkritik* de Lukács na verdade mais íntima e secreta do marxismo, tanto clássico quanto ocidental. (MERQUIOR, 1987, p. 133)

É interessante notar que esse elemento romântico e messiânico que Merquior detecta em Lukács também foi apontado pelo sociólogo Michael Löwy (1938), embora em uma chave positiva: para este autor, no romantismo anti-capitalista “a nostalgia do passado não desaparece, mas se transmuda em tensão voltada para o futuro pós-capitalista” (LÖWY, 2008, p. 16). Para José Guilherme, entretanto, este aspecto é problemático: a mistura de marxismo e crítica cultural romântica em Lukács, assim como sua argumentação “apresentada mais por asserção do que por qualquer lógica demonstrativa” (MERQUIOR, 1987, p. 114), tiveram um efeito deletério no marxismo como heurística sociológica, pois o transformaram em uma visão de mundo “carregada de dogmatismo e girando em torno de uma mitologia de consciência de classe” (*Ibidem*, p. 132).

Antonio Gramsci, por sua vez, é um dos autores marxistas mais enaltecidos por Merquior, que aprecia nele a capacidade de complementar a análise de Marx da infraestrutura (i.e., da economia) com uma perspectiva mais centrada no “jogo da superestrutura”, na mudança sociopolítica, e com isso mostrou que a política não era “nem um epifenômeno nem um primeiro motor onipotente” (*Ibidem*, p. 143). Gramsci, além disso, estaria longe das “fobias neo-românticas” de Lukács e da Escola de Frankfurt, pois possuía uma “ótica produtivista e tecnológica” e um “gosto pelo futurismo e pelo americanismo” – ainda que se equivoque ao tomar o *laissez-faire* como único tipo possível de capitalismo (*Ibidem*, p. 153). O pensador italiano também contribuiu para tornar o conceito de “classe” uma chave heurística poderosa, evitando o reducionismo economicista que permeava a tradição marxista.

Walter Benjamin é outro pensador ligado ao marxismo pelo qual José Guilherme nutria grande respeito. Benjamin teria conseguido combinar em sua obra as três principais tradições da contracultura: o marxismo, o modernismo estético e a psicanálise freudiana. Seu legado foi fundir pessimismo cultural e otimismo estético, isto é, a “supervisão de uma visão melancólica da história com uma crença robusta no progresso artístico” (*Ibidem*, p. 182); um exemplo de como Benjamin vislumbra o potencial de libertação social da arte é o ensaio *A Obra de Arte na Idade da Reprodução Mecânica* (1935). Merquior também louva sua crítica literária, por valorizar a historicidade e, com isso, antecipar “as melhores manobras da estética da recepção” (*Ibidem*, p. 181).

No que diz respeito a Adorno, um dos expoentes da Escola de Frankfurt, José Guilherme o critica em vários aspectos, dos quais destaco dois. Primeiro, por herdar o que havia de pior em Hegel – baixo rigor analítico e pouca clareza na argumentação – e não o que havia de melhor – uma apreensão do sentido do processo histórico:

...o pensamento de Adorno ilustra à perfeição a nossa tese: quanto mais alguém mergulha na *Kulturkritik*, tanto menos será capaz de recolher uma teoria satisfatória do processo histórico. Nesse ponto, os neo-hegelianos de Frankfurt foram tudo menos fiéis ao espírito de Hegel, o primeiro grande teórico do processo. (*Ibidem*, p. 193).

Um segundo problema em Adorno é o fato de que, embora tanto alerte para “os perigos de um colapso do pensamento na práxis”, boa parte do seu atrativo era justamente sua postura prática: “o anátema contra a sociedade industrial” (*Ibidem*, p. 194). Merquior lamenta sua rejeição pouco fundamentada da idéia de progresso, com “acusações obstinadas, e muitas vezes estúpidas, à sociedade industrial ‘reificada’” (*Ibidem*, p. 190).

A mesma crítica é feita a Jean-Paul Sartre (1905-1980), cujo marxismo – mesclado com existencialismo – também tinha pouco rendimento analítico, nenhuma teoria do

processo, e, tal como Lukács e os frankfurtianos, “era feito de poses e atitudes muito mais que de penetração imaginativa – para não falar em análise sistemática da história” (*Ibidem*, p. 203). Para Merquior, em geral o marxismo francês era anti-historicista: mesmo o historicismo marxista, que implicava leis econômicas, “cheirava demais a ‘positivismo’, (...) algo excessivamente objetivo e impessoal para satisfazer a preocupação dos humanistas radicais com a liberdade da consciência ativa” (*Ibidem*, p. 204).

Louis Althusser, quase uma década após *O Véu e a Máscara*, volta a ser avaliado por Merquior. Este reconhece que Althusser representou uma “saudável reação contra a sobre-estimação do jovem Marx pela esquerda humanista, com todo o seu palavreiro sobre ‘alienação’” (*Ibidem*, p. 205); porém, mantém a crítica de que o filósofo francês demonstra uma “atroz ignorância da maior parte da moderna filosofia da ciência” (*Ibidem*, p. 207). O autor de *O Marxismo Ocidental* também nota como a reconceituação althusseriana da *ideologia* como “poderoso instrumento de cimento social” acaba por dar um caráter funcionalista, e com isso “tornar a teoria social marxista algo estranhamente semelhante à visão ‘sistêmica’ do estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons, então a quintessência da sociologia ‘burguesa’” (*Ibidem*, p. 212). Por fim, quando acusa Althusser e seus discípulos de fabricar “conceitos perfeitamente indiferentes ao mundo que eles devem explicar” (*Ibidem*, p. 206), Merquior aproxima-se de uma crítica desferida por Raymond Aron à falsa cientificidade desse marxismo “estruturalista”:

Os althusserianos limitam-se a retomar os conceitos clássicos do marxismo, cujo equívoco foi vinte vezes ilustrado pelos próprios marxistas, e, traduzindo-os na linguagem da moda, crêem renovar a ciência quando, na verdade, desembocam no verbalismo de uma filosofia escolástica. (...) A “teoria integral”, concebida pelos althusserianos, (...) não existe senão na imaginação de filósofos que confundem a ciência com conceitos indemonstráveis e irrefutáveis (ARON, 1970, pp. 207-208).

Herbert Marcuse, “o mais político dos frankfurtianos” (MERQUIOR, 1987, p. 226), volta a ser alvo de uma dura recensão de José Guilherme, quase duas décadas depois de *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Mais uma vez se aponta a mescla, no pensamento de Marcuse, de pessimismo cultural e utopismo esteticista; mas, desta vez, Merquior é mais contundente ao apontar a falta de base empírica e de rigor analítico na crítica sociocultural feita pelo autor de obras como *Eros e Civilização* (1955), e ainda vilipendia a eufórica recepção da obra deste frankfurtiana pela “nova esquerda” dos movimentos estudantis da década de 60:

A obra de Marcuse é percorrida por uma desconfiança apaixonada da ciência e da tecnologia. (...) Que um sub-romantismo tão crasso pudesse jamais posar de neomarxismo mostra até que ponto o marxismo ocidental se rendeu aos piores clichês da *Kulturkritik*. (...) Que o seu marxismo fosse

sem história nem proletariado (...) pouco importava aos novos militantes radicais. O que eles queriam era uma racionalização para sua revolta ritual, não uma análise convincente de males largamente imaginários (*Ibidem*, pp. 222-226).

Em relação a Jürgen Habermas, Merquior reconhece sua aceitação da tradição iluminista e sua defesa dos valores iluministas, e compartilha seu combate “contra uma tempestade de relativismos desvairados e cínicos, de mal fundamentados niilismos” (*Ibidem*, p. 248), tais como os de pensadores pós-estruturalistas como Michel Foucault (1926-1984) e Jacques Derrida (1930-2004). Por outro lado, mais uma vez lamenta o fato de que em Habermas “a epistemologia se tornou soteriologia” (*Ibidem*, p. 254; grifos no original): a promessa idílica de uma salvação pelo conhecimento como diálogo continua carecendo de uma teoria do processo histórico e, como diria Anthony Giddens (1938), “esquecendo irrealisticamente as imbricações entre interação e poder” (*Ibidem*, p. 251). Outro problema apontado é que o elogio habermasiano do Iluminismo permanece idealista: concorda com as intenções, mas “parece despreparado para aceitar seus resultados históricos” (*Ibidem*, pp. 248-249) – exemplo disso é a insistência de Habermas em vilipendiar a razão instrumental e sua suposta “colonização” do mundo da vida.⁹

Após discutir as contribuições teóricas dos principais expoentes do marxismo ocidental, José Guilherme enfim pode responder à questão sobre a capacidade da crítica cultural desses autores em fomentar uma teoria social de base empírica e visão histórica. A conclusão é negativa:

O marxismo ocidental, nascido do espírito da revolução contra o determinismo do materialismo dialético, terminou por abraçar o mais negro pessimismo ou por esposar o mais vago dos reformismos. (...) a abstenção política era acompanhada de uma escassez geral de qualquer nova análise de realidades sociais e tendências históricas, principalmente em nível econômico, social e político. Nos seus esforços mais consistentes, (...) recolheu-se à teoria (*Ibidem*, p. 257).

José Guilherme concorda com a definição sucinta e mordaz de Perry Anderson sobre o marxismo ocidental: “O método como impotência, a arte como consolação, o pessimismo como imobilidade” (ANDERSON, 1989, p. 128). Merquior acredita que nem os acidentes históricos (o exílio dos frankfurtianos na América devido à ascensão do nazismo, a prisão de Gramsci pelo regime fascista, as constantes “auto-críticas” de Lukács para escapar dos expurgos do PC soviético etc.) dos marxistas ocidentais legitimam sua aversão à práxis e seu pessimismo cultural: “uma verdadeira compreensão da história moderna não justifica a fúria e o desespero dos inimigos da modernidade” (MERQUIOR, 1987, p. 261).

⁹ Cabe notar, contudo, que Merquior compartilhava dessa crítica habermasiana da racionalidade instrumental em *Saudades do Carnaval*.

O livro termina com uma clara aproximação da crítica ao marxismo ocidental com o pano de fundo da crise da cultura moderna. A diferença é que, ao contrário de *Arte e Sociedade e Saudades do Carnaval*, quando Merquior concordava com os frankfurtianos quanto ao “estado patológico do *conjunto* da cultura moderna” (KONDER, 1991), ainda que não compartilhasse de sua visão pessimista, agora o autor responsabiliza os marxistas ocidentais por insistirem em um “humanismo histórico” (MERQUIOR, 1989, p. 13), em uma guerra contra o progresso e a civilização:

...o marxismo ocidental é, de modo geral, uma *Kulturkritik* sublimada em especulação vazia. (...) Agora que sua fase criativa parece esgotada, o marxismo ocidental está em vias de tornar-se uma forma suave de contracultura institucionalizada – o romantismo dos professores – insípido, encharcado de jargão, altamente ritualista – no reino das *humanidades aguerridas contra a evolução da sociedade moderna*. Para o historiador das idéias, não há nisso maior mistério: em conjunto, o marxismo ocidental (1920-70) foi apenas um episódio na longa história de uma velha patologia do pensamento ocidental cujo nome é, e continua a ser, irracionalismo (Idem, 1987, p. 277; grifos meus).

Merquior constata, portanto, que o marxismo neo-hegeliano (ou, no caso de Althusser, anti-hegeliano, mas ainda assim padecendo dos mesmos problemas), ao se envolver em libelos contra a ciência e a cultura modernas (Adorno, Lukács), em uma revolta neo-romântica contra a sociedade burguesa (Marcuse, Sartre) ou mesmo em discussões metodológicas áridas (Althusser, Habermas), traiu a substância do hegelianismo e também do marxismo clássico: “Sem história, o marxismo simplesmente não tem sentido – em termos, note-se, marxistas” (*Ibidem*, p. 265). Os únicos autores relativamente poupados dessa crítica foram Gramsci e Benjamin. Sobre essas exceções, Leandro Konder alega que com isso José Guilherme “evita dinamitar as pontes que lhe permitem o intercâmbio com as vertentes do marxismo capazes de lhe trazer matéria de reflexão própria para dissolver cristalizações conservadoras” (KONDER, 1991).

6. Considerações finais

Um ano depois da publicação de *O Marxismo Ocidental*, José Guilherme Merquior deu uma entrevista para a *Folha de São Paulo* na qual considera que a crise do marxismo é irreversível. Se por um lado há mais uma vez o reconhecimento de que “o marxismo como fecundante da ciência social ou da busca de mecanismos sociais, (...) da aspiração a um projeto de explicação da mudança social” (SINGER, 1987), por outro o autor critica a teoria

econômica marxista, em particular o conceito de mais-valia¹⁰. Há também nesta entrevista um elogio do marxismo analítico de Jon Elster (1940), embora Merquior aponte que as conclusões dessa corrente “são tão demolidoras do edifício marxista (...) que as pessoas têm todo o direito de se perguntar se isso ainda é marxista” (*Ibidem*). O esforço hercúleo de Habermas em ser um “Hegel das ciências sociais” é reconhecido, mas José Guilherme deplora sua insistência na categoria da “alienação”.

Sobre este último ponto, pode-se dizer que Ernest Gellner influenciou essa posição de Merquior de que o conceito de “alienação” dificilmente é uma ferramenta afiada de análise ou crítica social. Em *Thought and Change* (o mesmo livro que inspirou Merquior a mostrar a função “weberiana” do marxismo como ideologia de industrialização), Gellner diz que tal conceito é uma daquelas noções charmosas, que oscilam entre o emprego factual e o normativo (cf. GELLNER, 1974, p. 130). Se buscarmos seu conteúdo moral, alegar-se-á que o marxismo não é utópico e que o conceito é sociológico, realista; se procurarmos um conteúdo factual, alguns marxistas dirão que, na verdade, a significação de “alienação” é moral. De toda forma, é melhor abandonar essa categoria por termos empíricos mais concretos:

...o conceito de alienação é (...) uma tradição secularizada de um mito religioso, que o marxismo, na sua dimensão de escatologia revolucionária, herdou de (...) um velho leito religioso ocidental. (...) Mas embora fascinante como tema de história das idéias, (...) não quer dizer que eu ache que aquilo é um instrumento de análise (SINGER, 1987).

É possível tomar esta entrevista para a *Folha* como epílogo das considerações de Merquior sobre o marxismo – e, por conseqüência, do escopo deste artigo. Em primeiro lugar, porque nela mais uma vez o autor vê o pensamento de Marx e seus primeiros seguidores numa ótica bem mais positiva que a empregada em relação aos marxistas ocidentais, afinal o marxismo clássico pelo menos buscava uma crítica social com dimensão factual, em vez do anátema à modernidade com pouco lastro empírico que há em autores como Lukács e Adorno.

Em segundo, porque explicita um de seus pressupostos teóricos: a rejeição a explicações totalizadoras, teorias “com a vocação de ser uma explicação global” (*Ibidem*) – o que vem precisamente a ser o caso do marxismo. Tanto em Marx quanto em seus epígonos há um dogmatismo que José Guilherme rechaça: “o marxismo é retrógrado, porque tenta destruir o mundo moderno por uma utopia do século XIX, e é antirracional,

¹⁰ Merquior, no primeiro capítulo de *O Marxismo Ocidental*, discute brevemente a teoria da mais-valia, e se ampara no economista Böhm-Bawerk (1851-1914) para afirmar que tal teoria “é impossível de testar, não tem apoio em fenômenos empíricos, assim como não o têm as inglorias tentativas de Marx de deduzir a estrutura dos preços do nível de mais-valia” (MERQUIOR, 1987, p. 87).

porque se ossificou num dogma” (ROUANET, 2011, p. 22). José Guilherme acredita que “o mundo moderno aposentou os sistemas, aposentou toda espécie de tentativa tão grandiosa de abarcar a explicação da história no seu conjunto” (*Ibidem*). Isso não quer dizer que Merquior seja um pós-moderno; longe disso, afinal obras como *Foucault, ou O Nihilismo da Cátedra* (1985) e *De Praga a Paris* (1987) são dedicadas justamente a mostrar a tendência desses pensadores ao irracionalismo e à *Kulturkritik* negativista. Mais correto seria afirmar que ele aderiu ao liberalismo não apenas como ideologia política, mas também num sentido epistemológico, tomando-o como uma cosmovisão identificada com a crença no progresso e valorizando “a autonomia frente a dogmas, estimulando-se o experimentalismo frente a tradições cristalizadas.” (ROCHA, 2014, p. 319)

De forma geral, tanto em seus escritos de juventude quanto nos dos anos 1980, ainda que teça algumas críticas em relação à teoria econômica e à filosofia da história inerentes ao marxismo clássico, José Guilherme mostra grande respeito pelo pensamento de Marx, em particular pelas suas contribuições metodológicas às ciências sociais. Como procurei demonstrar ao longo do artigo, as suas ressalvas se dirigiam principalmente ao marxismo ocidental:

Apesar de ter se encantado, na juventude, por autores como Walter Benjamin e os adeptos da Escola de Frankfurt – Adorno, Horkheimer e Marcuse –, à medida que ia amadurecendo, ele ia se distanciando cada vez mais dessa corrente de pensamento. O marxismo clássico pelo menos tinha o mérito de ter respeitado o progresso, a ciência e a razão, ao passo que o marxismo ocidental procurava, ao contrário, desacreditar a razão, demolir a ciência e substituir a crítica da cultura marxista clássica, que de alguma maneira estava atrelada a uma certa visão de futuro, por uma crítica obscurantista, irracionalista, cuja função era desmoralizar a ciência e desacreditar a razão. Isto Merquior não suportava. (ROUANET, 2011, p. 20)

A hipótese que lancei na introdução - de que Merquior teria atentado para os problemas epistemológicos do marxismo apenas a partir dos anos 1970, a partir da influência de autores como Kolakowski e Gellner – foi contrariada: José Guilherme já apontava aspectos gnósticos e messiânicos no pensamento marxista em suas obras de juventude, principalmente em *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Nessa época a simpatia por Heidegger se somou às influências de Eric Voegelin e Raymond Aron, dois pensadores bastante atentos à faceta religiosa e irracionalista que o pensamento marxista poderia assumir.

É certo que Merquior reforçou tal posicionamento após seu doutorado com Gellner (o qual também aprimorou sua leitura sociológica do marxismo) e do contato com as obras de Lucio Colletti (referência para a crítica do apelo anti-científico dos marxistas neo-hegelianos) e de Kolakowski (que inspirou em particular sua crítica do caráter místico e messiânico de

Lukács); mas, a análise cronológica de suas posições sobre o pensamento marxista permitiu constatar mais continuidades em sua perspectiva do que se previa inicialmente.

Talvez a principal contribuição da crítica de Merquior ao marxismo é considerá-lo não como resposta, e sim como *sintoma* da crise da cultura moderna. Este diagnóstico seria especialmente válido para o marxismo ocidental, que teria o mesmo problema do elitismo, o gnosticismo e a aversão à modernidade que caracterizam as ideologias do modernismo estético e da psicanálise – e com isso percebemos que o desafio lançado pelo autor em *As Idéias e as Formas* tem uma resposta pouco reacionária.

Por fim, cabe ressaltar que Leandro Konder reconhece em José Guilherme um interlocutor importante para os marxistas brasileiros, na medida em que confere “ao racionalismo crítico e ao liberalismo conservador uma vitalidade que tais posições, no plano teórico, talvez nunca tenham tido antes na cultura brasileira” (KONDER, 1984, p. 127). Além disso, Konder curiosamente cita entre os melhores críticos de Marx justamente cinco dos autores mais freqüentes no repertório de Merquior para argumentar contra os aspectos mais problemáticos do marxismo: “Norberto Bobbio, Karl Popper, Leszek Kolakowski, Raymond Aron, Lucio Colletti etc.” (*Ibidem*, p. 28).

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. **Considerações Sobre o Marxismo Ocidental**. Trad. Marcelo Levv. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ARON, Raymond. **De Uma Sagrada Família à Outra: ensaios sobre os marxismos imaginários**. Trad. Luis Augusto do Rosário. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

_____. **O Ópio dos Intelectuais**. Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BOTTOMORE, Tom (Ed.). **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

COLLETTI, Lucio. **Ultrapassando o Marxismo**. Trad. Eduardo Brandão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

GELLNER, Ernest. **Thought and Change**. London: Weidenfeld and Nicolson, 1974.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Main Currents of Marxism: the founders, the golden age, the breakdown**. Trad. P. S. Falla. New York: W. W. Norton & Company, 2008.

KONDER, Leandro. **Intelectuais Brasileiros & Marxismo**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991.

_____. **O Marxismo na Batalha das Idéias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

LÖWY, Michael. **Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin**. Trad. Myrian Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Trad. Sérgio Santeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

MERQUIOR, José Guilherme. A Responsabilidade Histórica do Marxismo. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 13 de março de 1983 [1983c].

_____. **Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____. **As Idéias e as Formas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981a.

_____. Ernest Gellner e as Liberalizações Políticas. In: GELLNER, Ernest. **Gellner na UnB: conferências, comentários e debates de um Simpósio Internacional realizado de 17 a 20 de março de 1980**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981b, pp. 5-22.

_____. **Formalismo e Tradição Moderna: o problema da arte na crise da cultura**. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. **In Quest of Modern Culture: Hysterical Or Historical Humanism**. Claremont: Claremont McKenna College, 1989.

_____. **O Argumento Liberal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983a.

_____. **O Elixir do Apocalipse**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983b.

_____. **O Marxismo Ocidental**. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

_____. **O Véu e a Máscara: ensaios sobre cultura e ideologia**. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: T. A. Queiroz, 1997.

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

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

PAIM, Antonio. **Marxismo e Descendência**. São Paulo: Vide Editorial, 2009.

PENNA, Antonio Gomes. Minha Convivência e meu Aprendizado com Merquior. **Revista Tempo Brasileiro**, nº 109. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, pp. 21-44.

PEREIRA, José Mário. O Fenômeno Merquior. In: MERQUIOR, José Guilherme. **Verso Universo em Drummond**. Trad. Marly de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2012.

ROCHA, João Cezar de Castro. A visão do mundo de José Guilherme Merquior. In: MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo: Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações, 2014, pp. 311-324.

ROUANET, Sérgio Paulo. José Guilherme Merquior. In: VILAÇA, Marcos Vinícios (coord.). **Mesa-Redonda em homenagem aos 70 anos de José Guilherme Merquior**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2011, pp. 15-23.

SINGER, André. O marxismo está morto: Para José Guilherme Merquior, o ensaísta e embaixador do Brasil no México, a teoria marxista não tem nenhuma perspectiva e não se sustenta à luz da razão. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 30 de agosto de 1987.

VOEGELIN, Eric. **Science, Politics and Gnosticism: two essays**. Wilmington: ISI Books, 2004.