



Universidade de Brasília

Instituto de Ciência Política

**ESPECTADORES ENGAJADOS: O PENSAMENTO POLÍTICO DE
RAYMOND ARON E JOSÉ GUILHERME MERQUIOR**

João Victor Gonçalves de Sousa

Brasília, Distrito Federal

Fevereiro/2025.



Universidade de Brasília

Instituto de Ciência Política

ESPECTADORES ENGAJADOS: O PENSAMENTO POLÍTICO DE RAYMOND ARON E JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

João Victor Gonçalves de Sousa

Monografia apresentada ao Curso de Ciência Política, do Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciência Política sob a orientação do professor Dr. Gustavo Mesquita.

Brasília, Distrito Federal

Ouçá-me este conselho: em política, não se perdoa nem se esquece nada.

Machado de Assis, Quincas Borba.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, a Deus por me permitir concluir este trabalho. Muitas dificuldades tentaram me abater ao longo dessa caminhada, mas, graças a essa Força, pude chegar até aqui. Não tão são, mas a salvo.

Aos meus pais, por todo o apoio que me deram. Sem seus longos anos de trabalho árduo, eu não estaria aqui, concluindo minha graduação. Espero honrá-los ainda mais daqui para frente.

Ao meu grande amor e melhor amiga, Sara. Obrigado por estar ao meu lado durante esse processo, nos momentos bons e ruins. Sua presença em minha vida me deu forças para continuar, e seu amor cuidou de mim.

A todos os meus amigos e amigas, por compartilharem comigo momentos tão especiais. Em especial, meu agradecimento a Guilherme Lima, Sabrina Angel, Jhonatan Gabriel, Victor Hugo, Douglas Pedroso, Andíara Christielle, Rafael Porto, Mateus Frutuoso, Filipe Gabriel, Leonardo Baronia, Luís Jorge e Lucas Alexsandro. Sei que são muitos, mas cada um de vocês fez parte dessa história.

À empresa júnior Strategos Consultoria Política, por todo o aprendizado e amadurecimento proporcionado. Nunca imaginei que chegaria a ser Diretor e, menos ainda, que dividiria essa experiência com pessoas tão incríveis como meus amigos Caio Leal, Pedro Lima, Fernanda Abreu e Isaias Candido. Foram vivências que guardarei para toda a vida.

À Associação Brasileira de Desenvolvimento (ABDE), por tudo que aprendi durante os quase dois anos em que atuei na Gerência de Relações Legislativas e Governamentais. Sou grato a Mariana Ramos, Aline Sá e Fernanda Abreu por todo o conhecimento que me transmitiram.

Ao meu professor orientador, Gustavo Rodrigues Mesquita, por me tirar do mar de dúvidas em que me encontrava e por ser tão profissional e sempre disposto a ajudar. Sua aparência jovem mascara seu alto nível de conhecimento, que foi fundamental para a construção deste trabalho.

Ao professor Carlos Henrique Cardim, por disponibilizar seu tempo, ser tão receptivo e compartilhar sua valiosa experiência de vida. O material fornecido pelo senhor foi essencial para a conclusão deste trabalho.

Ao professor Ricardo Wahrendorff Caldas, por me proporcionar a oportunidade de atuar como monitor em seu curso de Teoria Política Contemporânea por quase dois anos. Sou muito grato por essa experiência, que aprofundou minha paixão pela Teoria Política.

Ao professor Maurício Ebling, pela paciência e pelas trocas de ideias sobre um possível tema para meu Trabalho de Conclusão de Curso. Nossas conversas deram resultados.

RESUMO

Esta monografia aborda o pensamento político de Raymond Aron e José Guilherme Merquior. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa e comparativa, baseada em análise bibliográfica documental. O estudo tem como objetivo explorar as contribuições de ambos os autores para a compreensão das sociedades democráticas contemporâneas, especialmente no que se refere ao liberalismo, ao marxismo e ao papel dos intelectuais. Além disso, busca preencher uma lacuna nos estudos comparativos entre esses pensadores e evidenciar a relevância de suas obras.

Palavras-Chave: 1. Raymond Aron. 2. José Guilherme Merquior. 3. Liberalismo. 4. Marxismo. 5. Intelectuais. 6. Democracia. 7. Análise comparativa.

ABSTRACT

This monograph explores the political thought of Raymond Aron and José Guilherme Merquior. The research adopts a qualitative and comparative approach, based on documentary bibliographic analysis. The study aims to examine the contributions of both authors to the understanding of contemporary democratic societies, particularly concerning liberalism, Marxism, and the role of intellectuals. Additionally, it seeks to fill a gap in comparative studies of these thinkers and highlight the relevance of their works.

Palavras-Chave: 1. Raymond Aron. 2. José Guilherme Merquior. 3. Liberalism. 4. Marxism. 5. Intellectuals. 6. Democracy. 7. Comparative analysis

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – O PENSAMENTO POLÍTICO DE RAYMOND ARON	10
1 Influências intelectuais	13
1.2 A importância da obra <i>Introduction</i>	15
1.2 A Sociologia das Sociedades Industriais e os Regimes Constitucionais: Pluralismo e Monopólio	19
1.3 Marxismo, o Ópio dos Intelectuais	24
CAPÍTULO 2 – O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOSÉ GUILHERME MERQUIOR	29
2 Trajetória intelectual: da nostalgia crítica ao otimismo progressista	30
2.1 A nostalgia crítica	31
2.1.1 A transição intelectual	34
2.1.2 O otimismo progressista	35
2.2 A crítica merquiônica ao marxismo ocidental	39
2.3 O liberalismo em José Guilherme Merquior	46
2.3.1 Os liberalismos	48
2.3.2 O liberalismo social: uma social-democracia ou um neoliberalismo disfarçado?	52
CAPÍTULO 3 – ARON E MERQUIOR: SIMILARIDADES E DIFERENÇAS NO PENSAMENTO POLÍTICO	55
3. Trajetória intelectual engajada	59
3.1 A crítica ao marxismo	64
3.2 A visão sobre o liberalismo	67
REFERÊNCIAS	71

INTRODUÇÃO

O século XX, descrito por Eric Hobsbawm como a “Era dos Extremos”¹, foi um período de intensas transformações, marcado por avanços sociais e tecnológicos, mas também por conflitos e crises de grande escala. A primeira metade do século testemunhou revoluções comunistas e fascistas, duas guerras mundiais, uma grave crise financeira global e o início da Era Atômica, culminando na polarização da Guerra Fria. Na segunda metade, a rivalidade entre Estados Unidos e União Soviética se intensificou, acompanhada pelo surgimento de novas revoluções e regimes autoritários, especialmente na África e na América Latina. Nesse contexto de disputas ideológicas, consolidou-se o embate entre o liberalismo ocidental e o comunismo soviético, moldando o cenário político e intelectual da época. Foi nesse ambiente que se desenvolveram as ideias de dois pensadores centrais deste estudo: Raymond Aron e José Guilherme Merquior.

Raymond Aron e José Guilherme Merquior são intelectuais de grande relevância cujas obras contribuíram para os estudos da filosofia, sociologia e ciência política do século XX. Aron, sociólogo e jornalista francês, notabilizou-se por suas incisivas críticas ao totalitarismo e suas reflexões sobre democracia e sociedades industriais. Seu livro *O Ópio dos Intelectuais* (1955) tornou-se uma referência na análise crítica do marxismo e do papel dos intelectuais na política. Merquior, por sua vez, foi um sociólogo, crítico literário e diplomata brasileiro, cuja produção versou sobre sociologia política, teoria da cultura e pensamento liberal. Em obras como *O Liberalismo Antigo e Moderno* (1991), examinou a evolução do liberalismo e suas implicações para a modernidade.

Embora ambos tenham oferecido contribuições expressivas para a compreensão das sociedades democráticas contemporâneas, as convergências e as divergências entre suas ideias permanecem pouco explorados na literatura acadêmica. Essa lacuna representa uma oportunidade valiosa para compreender melhor o diálogo entre suas perspectivas, especialmente no que diz respeito à defesa da democracia liberal e à crítica ao marxismo, em contextos históricos e culturais distintos.

Aron, atuando no cenário europeu pós-Segunda Guerra Mundial, e Merquior, inserido no Brasil sob a ditadura militar e posteriormente na transição democrática, responderam de maneira distinta aos desafios políticos de suas épocas. Comparar essas respostas pode oferecer

¹ Ver HOBBSAWM, Eric. A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

insights relevantes para o debate contemporâneo sobre a democracia, sobretudo diante de desafios como a ascensão do populismo, a polarização política e as ameaças à ordem democrática, tanto no Brasil quanto no mundo.

Partimos das seguintes hipóteses: as concepções de democracia e liberalismo de Raymond Aron e José Guilherme Merquior apresentam convergências significativas, apesar das diferenças de contexto cultural e histórico, uma vez que Aron atuou principalmente no início da Guerra Fria, enquanto Merquior produziu suas principais reflexões nos anos finais desse período; embora ambos os autores tenham tido contato com a teoria marxista na juventude, à medida que amadureceram intelectualmente, tornaram-se críticos contundentes desse pensamento; e o conceito de "espectador engajado" de Raymond Aron e as críticas de José Guilherme Merquior ao pós-modernismo oferecem perspectivas complementares sobre o papel dos intelectuais na política.

Para explorar as complementariedades e diferenças entre essas duas abordagens, este estudo será estruturado em três partes. Os dois primeiros capítulos serão dedicados ao exame do pensamento sociológico e político de cada autor, respectivamente. O objetivo dessa exposição inicial é sintetizar suas concepções de maneira individual. No terceiro capítulo, será realizada uma análise comparativa, com o intuito de identificar pontos de convergência e divergência entre suas ideias.

Metodologicamente, esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa, baseada na leitura de artigos, na análise comparativa de textos e no estudo crítico das obras de Raymond Aron e José Guilherme Merquior. Quando a comparação entre os dois autores não puder ser realizada diretamente a partir de seus próprios escritos, recorreremos à interpretação de seus principais estudiosos. Embora a literatura sobre cada um seja extensa, os estudos que os contrastam diretamente ainda são raros, o que torna esta investigação especialmente relevante.

CAPÍTULO 1 – O PENSAMENTO POLÍTICO DE RAYMOND ARON

Autor de mais de 70 livros e 4.000 artigos publicados, Raymond Aron (1905-1983) pode ser considerado como um dos autores liberais mais importantes do século XX. Mais citado do que lido (HALL, 1981), raros são aqueles que, como Raymond Aron, conseguiram abranger com tanta facilidade campos tão diversos quanto a filosofia da história, a sociologia, as relações internacionais, a economia, a crítica ideológica e a politologia francesa e mundial. Esse amplo arcabouço intelectual, somado à sua vida jornalística, o fez ser um homem não só de teorias, como será visto mais adiante, mas de prática política.

A respeito de sua vida acadêmica, ela se inicia na década de 1920, período em que cursou filosofia na *École Normale Supérieure de Paris*, onde fez amigos como Jean-Paul Sartre, Paul Nizan e Maurice Merleau-Ponty, entre outros colegas de *agrégation*, que se tornaram figuras intelectuais públicas de destaque (Ilustração 1).

Ilustração 1 - Turma de 1924 da *École Normale Supérieure*.



Fonte: DIAS JR. (2013, p.69). Raymond Aron é o primeiro sentado, da direita para a esquerda, ao lado de J-P. Sartre. Também estão na foto Paul Nizan (sentado, o segundo da esquerda para a direita), Georges Canguilhem (fila do meio, à direita) e Daniel Lagache (fila do alto, à direita) – (BOUDON, 1985 apud DIAS JR., 2013, p.69)

De 1930 a 1933, após conquistar sua *agrégation* e prestar serviço militar, Aron se instala na Alemanha, onde foi leitor de francês na Universidade de Colônia e bolsista em Berlim.

Durante esse período, Aron pôde presenciar a gradual polarização da política alemã, principalmente, após a ascensão de Hitler à chancelaria:

Viam-se muito mais desempregados. Estávamos no centro da vida política. Eu ia às reuniões públicas. Ouvi naturalmente Goebbels, que era um orador e falava um alemão esplêndido. Ouvi Hitler, cujo alemão era horroroso, e que me inspirou imediatamente uma espécie de medo ou de horror. Viam-se uniformes pardos, mas sobretudo após a subida de Hitler ao poder. Três semanas depois, aumentara de modo impressionante o número de alemães vestidos de pardo. Mesmo na casa universitária que eu frequentava – a Humboldt Haus –, numerosos estudantes que eu conhecia há dois anos e que não eram hitleristas passaram a usar esse uniforme. Era isso a grande maré. (ARON, 1982, p. 34)

Após essa experiência aterrorizante e instigante, tendo em vista sua ascendência judia, Aron retorna para França onde leciona em algumas instituições, como no *Lycée du Havre*, *École Normale Supérieure de Saint-Cloud* e na *Université de Toulouse*. Em 1939, após defender sua tese de doutorado, eclode a Segunda Guerra Mundial, momento em que Aron fora mobilizado e designado como sargento numa base meteorológica. No entanto, após a ofensiva alemã, o exército francês entrou em debandada e o êxodo civil se alastrou. Aron conseguiu se exilar em Londres onde se juntou ao movimento gaullista das Forças Francesas Livres e se tornou um dos responsáveis pela revista da resistência francesa, *La France Libre* (CATANI, 1987), momento em que foi “contaminado” pelo “vírus da política” (ARON, 1982, p.132).

Com o fim da guerra, Aron retorna à França e continua seu trabalho jornalístico e político, atuando no conselho editorial da revista *Les Temps Modernes*, até se tornar diretor do Gabinete de André Malraux, Ministro da Informação do então presidente, Charles de Gaulle. Além disso, Aron retorna à vida acadêmica como professor na *l'École nationale d'Administration de Paris* e no *l'Institut d'études politiques de Paris*. Em 1946, devido a divergências ideológicas, deixa o governo de *De Gaulle* e ingressa no jornal *Combat*, de Albert Camus, no qual se tornou editorialista até junho de 1947; depois no *Le Figaro*, no qual permaneceu por 30 anos. Da década de 1950 em diante, Aron leciona sociologia em diversas instituições, como, por exemplo, na *Sorbonne* e no *Collège de France*. Já nos seus últimos anos de vida, foi editorialista do jornal *L'Express* ².

Desde o início, o jornalismo e a produção intelectual de Aron tiveram como pano de fundo os grandes conflitos internacionais e domésticos de meados ao final do século XX, em que as ideias e ideologias desempenharam papéis decisivos. O sociólogo vivenciou e analisou

² COLLÈGE DE FRANCE. Raymond Aron. 2023. Disponível em:< <https://www.college-de-france.fr/fr/personne/raymond-aron> >. Acesso em: 15 out. 2024.

a Segunda Guerra Mundial, a subsequente Guerra Fria, a descolonização, as crises da Quarta República francesa, a ascensão e o ocaso do gaullismo, as revoltas estudantis de 1968 e a estagflação que encerrou três décadas ininterruptas de crescimento econômico e proteção social (ALMEIDA, 2017).

Um fato curioso é que, de acordo com a historiadora Elizabeth Cancelli (2017), Aron foi membro fundador e suplente do comitê executivo do *Congresso pela Liberdade da Cultura* (CCF). O CCF foi um órgão criado e dirigido pela CIA, como instrumento de guerra cultural e psicológica, cujo objetivo era fazer frente à influência soviética sobre o ocidente. O *Congresso* possuía um serviço de notícias próprio e criou uma série de revistas, entre elas *Preveus* (1951) e *Cadernos Brasileiros* (1959-1970), nas quais, respectivamente, Aron e José Guilherme Merquior (o próximo autor que será estudado) participaram ativamente. Somado a isso, o CCF

organizou eventos culturais de mais alto nível, financiava a música etc.; poucos intelectuais e artistas resistiram a desfrutar do luxo de viagens, hotéis, bolsas de estudo, editoras, revistas, exposições ou concertos financiados pela agência. A CIA chegou a parecer um verdadeiro Ministério da Cultura, um ministério com a finalidade de afastar os intelectuais das diversas vias de atração para a órbita soviética e criar no mundo seu conceito de "Pax Americana" (RUIZ DURÁN, 2014, p.135, tradução nossa).

O CCF subsidiava não apenas intelectuais anticomunistas, mas também nomes de destaque da inteligência internacional com posições de esquerda, mas críticos ao regime soviético: a *New Left* (CANCELLI, 2017). No geral, essa nova esquerda defendia a social-democracia e os direitos civis, políticos e sociais como caminho para os problemas da sociedade capitalista. Em muitos momentos, Raymond Aron fez parte desse grupo, mas também, como afirmou Dominique Wolton em entrevista, “passou a vida dirigindo-se à esquerda em termos da direita e à direita em termos da esquerda” (ARON, 1982, p. 356).

À vista disso, o pensador francês esteve envolvido em desavenças, controvérsias e rompimentos com grandes nomes da intelectualidade francesa, sendo muitos deles antigos colegas de academia, como Étienne Gilson, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre e Maurice Duverger (FRANCESCHINI, 2015). De fato, uma das principais causas de suas desavenças com a *intelligentsia* francesa da segunda metade do século XX, principalmente, com seu *petit camarade* Jean-Paul Sartre, estava ligada ao seu objetivo intelectual. Ele não buscava, como os demais, construir um sistema filosófico completo e fechado, mas sim encontrar meios para entender e influenciar o contexto social, econômico e político em que estava inserido — postura essa resumida em seu livro *O Espectador Engajado* (1982). Com esse objetivo em mente, Aron desenvolveu trabalhos sobre filosofia da história, sociedades

industriais e marxismo, temas presentes nas obras que serão foco de análise deste trabalho: *Introdução à Filosofia da História: Ensaio sobre os Limites da Objetividade Histórica* (1938); a trilogia *18 Lições sobre a Sociedade Industrial* (1962), *A Luta de Classes* (1964) e *Democracia e Totalitarismo* (1965); e, por fim, *O Ópio dos Intelectuais* (1955). No entanto, essas obras não excluem a importância das demais, que também serão citadas, mas refletem de maneira ímpar a essência analítica do autor.

1 Influências intelectuais

Como afirmado anteriormente, as obras de Raymond Aron são vastas e ecléticas. Assim, é preciso entender como seu pensamento pode ser unificado. Para isso, serão abordadas, em um primeiro momento, as influências intelectuais sobre o seu trabalho. O cientista político Franciszek Draus (1984), destaca que Aron, ao formular suas concepções sobre os regimes contemporâneos, se inspira no pensamento de Aristóteles ao revisitar a abordagem clássica do problema político, especialmente em relação às formas de governo. Entretanto, Aron não se limita à tradição antiga. Ao tratar do problema político, ele também incorpora ideias oriundas de pensadores modernos, englobando um verdadeiro panteão: Kant, Weber, Montesquieu, Tocqueville, Pareto, Comte, Durkheim, (para reter somente os mais importantes), e Marx, “influência perene, aguda e passional, objeto de admiração (pelo gênio) e de repulsa (pelo legado de seu gênio para história)” (DIAS JR., 2013, p.297). Nas próximas linhas, serão abordadas algumas dessas influências.

Os autores de *O Espírito das Leis* e *Da Democracia da América*, respectivamente, Barão de Montesquieu e Alexis de Tocqueville, exerceram fortes influências sobre a sociologia aroniana. Aron admirava o método comparativo de Montesquieu, que visava entender as leis e instituições políticas, por meio da constatação da natureza e do princípio dos regimes. Mais tarde, Aron adaptou esse método em seus próprios estudos sobre as sociedades industriais. Já a influência de Tocqueville impregnou Aron da percepção de que as sociedades seguem um movimento democrático irreversível. Porém, Aron não acreditava que a “igualdade”, oriunda desse movimento democrático, fosse o projeto original da civilização industrial. Contudo, sustenta a visão segundo a qual as sociedades industriais modernas são aquelas em que a igualdade está mais bem resguardada (DIAS JR., 2013).

A influência alemã exerceu um impacto ainda mais profundo sobre o pensamento aroniano. Durante seus estudos, Aron fundamentou sua tese de *agrégation* em Kant, e a conclusão desse trabalho foi especialmente valiosa, pois antecipou os argumentos que ele

desenvolveria em sua futura tese de doutorado, que será abordada na seção 1.2. Aron destaca a relevância do filósofo prussiano:

Fui discípulo de Kant, e há um conceito que ainda hoje retenho: é a ideia de Razão, uma certa representação da sociedade realmente humanizada. Podemos continuar imaginando, ou sonhando, ou esperando, à luz da ideia da Razão, uma sociedade humanizada. (ARON, 1982, p.364)

Epistemologicamente, Aron partiu de Kant e do kantismo para encontrar em Weber sua pátria espiritual (DIAS JR., 2013). Aron introduziu na França o pensamento de Max Weber, por meio de sua obra *La sociologie allemande contemporaine* (1935), que, após ser traduzida para o alemão em 1953, foi tomada prontamente como manual para os alunos de sociologia em boa parte das universidades alemãs (AUDIER et al, 2021). A respeito da influência de Weber, Aron afirma que:

Foi em Max Weber que encontrei o que procurava: um homem que tinha ao mesmo tempo a experiência da história, a compreensão da política, o desejo de verdade e, no final, a decisão e a ação. Ora, a vontade de ver, de apreender a verdade, a realidade, por um lado, e por outro agir, são esses, parece-me os dois imperativos a que tentei obedecer durante toda a vida. Essa dualidade de imperativos, encontrei-a em Max Weber. (ARON, 1982, p.42)

A herança do autor de *O Capital*, tão rica quanto controversa, exerceu influência decisiva na vida e obra de Aron por várias razões. Primeiro, devido à busca de Aron em Marx por confirmações de seu inicial e vago socialismo juvenil. Depois, a influência se deu de forma mais crítica, quando Aron se decepcionou ao perceber que, embora fosse uma teoria rica, ela também servia para justificar, a seu ver, um regime totalitário (soviético), principalmente, entre os filósofos-profetas parisienses. Um fato curioso é que, segundo Aron³, Pareto, intelectual italiano com fama de profeta do fascismo, fora um dos pensadores mais fiéis à tradição crítica iniciada por Marx, não por adotar sua filosofia da história, mas por refutar, com base em fatos concretos, seus preceitos político-econômicos (DIAS JR., 2018). Sendo assim, Aron buscava analisar os pensadores estabelecendo oposições, tendo Marx como constante. Aron também elaborou diversas obras cuja temática se centra no marxismo, como *O Ópio dos Intelectuais* (1955), que será analisada na seção 1.3, e *O Marxismo de Marx* (1962).

³ “Pareto responde de modo definitivo à crítica marxista do capitalismo, afirmando que alguns dos elementos denunciados pelo marxismo são encontrados em todos os outros sistemas, que o cálculo econômico está associado intrinsecamente a uma economia racional moderna, que não há exploração global dos trabalhadores, pois os salários tendem a se manter no nível da produtividade marginal, e que a noção de mais-valia não tem sentido” (Aron, 1993, p. 412).

1.2 A importância da obra *Introduction*

Aron, antes de se consolidar como um dos grandes nomes da sociologia, teve sua formação inicial na filosofia. No entanto, ao ser questionado se a educação filosófica que recebera o havia preparado para compreender o mundo, afirmou (1982, p.29):

Para não compreendê-lo. Que é que se aprende sob o nome de “filosofia”? Platão, Aristóteles, Descartes e os seguintes. Quase nada de Marx, a não ser um pouco em sociologia! Nada dos pós-kantianos, ou quase. Nada de Hegel. Havia a epistemologia, a discussão sobre a matemática ou a física, mas nenhum curso de filosofia política. Não cheguei sequer a ouvir o nome de Tocqueville, enquanto estive na *Sorbonne* ou na *École Normale*!

Em vista disso, Aron esclarece que a leitura dos grandes filósofos não foi estéril, mas que a formação recebida não o preparou para conhecer devidamente a realidade social. Diante disso, ao entrar numa certa “crise intelectual”, sem saber para onde direcionar seus estudos, Aron escolheu deixar a França e rumou para a Alemanha, assim como fizeram antes dele, Émile Durkheim e Célestin Bouglé, seu orientador de tese (ARON, 1982).

Foi durante os três anos que passou na Alemanha, no início dos anos 1930, que Aron teve contato direto com importantes correntes filosóficas que influenciaram profundamente seu pensamento. Nesse período, ele se deparou com a fenomenologia de Edmund Husserl e com o pensamento de Martin Heidegger, dois dos mais influentes filósofos do século XX (DIAS JR., 2013). Essas experiências intelectuais na Alemanha foram decisivas para o despertar de seu interesse pela “filosofia da história”, um tema que o acompanharia ao longo de sua carreira e que foi o centro de sua tese de doutorado: *Introduction à la philosophie de l’histoire: essai sur les limites de l’objectivité historique*.

Segundo Adilson Franceschini (2015, p. 8), a redação de *Introduction* ocorreu:

entre o período que compreende o final do ano de 1935 e meados de 1937. Sua concepção e gênese deram-se em resposta à severa crítica que seu mestre, Léon Brunschvicg, havia feito ao seu trabalho anterior, *La philosophie critique de l’histoire*. Brunschvicg, professor de filosofia da Sorbonne, defendia concepção filosófica que desconsidera a condição humana diante do devir. Aron, tomando posição oposta, não apenas se distanciou de seu mestre, mas rompeu com ele efetivamente, pois sua preocupação central é justamente a condição histórica do homem.

A obra *Introduction* foi apresentada como tese principal em 26 de março de 1938. Segundo Aron, o trabalho gerou apreensão entre os membros da banca, principalmente, porque

dentre eles havia Paul Fauconnet, discípulo direto de Émile Durkheim, que era simpático das ideias criticadas por Aron. Inclusive, Fauconnet afirmou que esperava que as reflexões aronianas sobre a história não fossem seguidas pelos demais acadêmicos, o que tornou o clima da avaliação da banca ainda mais polarizado (FRANCESCHINI, 2015). Por fim, a publicação de *Introduction* ocorreu na França no mesmo ano.

Neste livro, Aron desenvolveu reflexões críticas com uma estrutura explicativa e um arcabouço conceitual que se distanciavam do pensamento francês dominante sobre o uso do conhecimento histórico. Seu principal objetivo era entender as relações entre o processo histórico e as ações humanas. Aron acreditava que os eventos históricos demandavam formas explicativas mais adequadas para elucidar as escolhas políticas envolvidas.

Diante disso, para iniciar a apresentação das conclusões dessa tese, é relevante apresentar o pressuposto fundamental assumido por Aron na introdução da obra, como também algumas ideias dele decorrentes. O pressuposto se resume na seguinte frase: “A verdade científica se depreende da consciência histórica que a elaborou [...]” (ARON, 1986, p. 10), ou seja, ciência e história andam juntas, um achado científico não teria parâmetros de verificação se, historicamente, não houvesse um consenso. Baseando-se em tal pressuposto, Aron objetiva investigar a verdade no campo da história. Para ele, a questão central é saber se: o que se aplica à verdade científica também se aplica à reconstituição histórica? Somado a isso, Aron ainda questiona se a percepção coletiva do mundo, em uma cultura e de um período histórico específico, influencia a construção do conhecimento histórico. No que diz respeito ao conhecimento histórico, Aron enfrenta a seguinte dicotomia: de um lado, o “positivismo” ou determinismo, e, de outro, o “relativismo histórico”, ou historicismo (FRANCESCHINI, 2015).

Diante de tais questionamentos, é importante compreender o entendimento de Aron acerca do que é epistemologia. A abordagem do autor não busca ser positivista; ou seja, não adota a visão de um observador puramente neutro, isento de valores e julgamentos, que analisa de forma objetiva o tecido humano moldado pela história. Como a ciência é uma criação humana, é necessário investigar sua natureza, suas possibilidades e limites, bem como o próprio ato de produção científica, uma vez que o cientista também está inserido na história. Assim, para Aron, o estudo epistemológico não pode ser desvinculado da reflexão crítica (FRANCESCHINI, 2015).

Após expor o pressuposto fundamental e a visão epistemológica do autor, pode-se avaliar agora a crítica aroniana à razão histórica. O livro, além da Introdução, está organizado em quatro Seções: Seção I, *Le passé et les concepts d'histoire*; Seção II, *Le devenir humain et*

la compréhension historique; Seção III, *Le devenir humain et la pensée causale*; e, por fim, a Seção IV, *Histoire et vérité*.

A Seção I tem como objetivo definir o tema da história, que Aron considera polissêmico. Somado a isso, o autor argumenta que o conceito de história não implica necessariamente uma ordem total, mas sim uma consciência do passado e a vontade de se definir em relação a ele. Para Aron, o conhecimento histórico não se baseia em leis dedutivas, mas isso não impede a objetividade do estudo histórico.

Já na Seção II, Aron distingue os conceitos de “causalidade” e “compreensão”, definindo a última como a apreensão de uma inteligibilidade objetiva, enquanto causalidade se refere ao estabelecimento de regras baseadas na regularidade dos eventos. Para ele, a compreensão não depende unicamente de regularidades causais, mas se fundamenta na temporalidade e na significação. Além disso, segundo Aron: “[...] toda filosofia da história parte do dado fundamental: o indivíduo em uma coletividade em transformação, que reflete sobre ele mesmo, sobre seu passado, sobre sua própria reflexão” (ARON, 1986, p. 103).

O historiador, inserido no próprio processo histórico, vive a condição humana e reflete sobre ela, e essa postura reflete a intersecção entre o individual e o social, aspectos inseparáveis da história. No entanto, ele alerta que essa interdependência entre o historiador e seu objeto de estudo não leva ao relativismo absoluto, pois o conhecimento histórico está vinculado a conceitos e valores sociais (FRANCESCHINI, 2015).

Na Seção III de sua obra, Aron critica o pensamento positivista sociológico que, ao focar na causação formal, ignora as intenções e motivações dos indivíduos. Aron não segue uma associação rígida entre forma e sociologia, de um lado, e conteúdo e história, de outro. Na verdade, busca reconstruir a história sociologicamente. Por esse motivo, Aron dirige uma crítica lógica contundente ao formalismo sociológico defendido por Durkheim:

Durkheim considera que a explicação histórica não é uma verdadeira explicação científica. Pensa que se pode explicar os fenômenos sociais pelas condições concomitantes. Chega mesmo a dizer que, se o meio social não explica os fenômenos observados num determinado momento da história, é impossível estabelecer uma relação de causalidade. De certa maneira, a causalidade eficiente do meio social representa, para Durkheim, a condição da existência da sociologia científica (ARON, 2000, pp. 331 e 332 apud FRANCESCHINI, 2015, p.100).

Na perspectiva aroniana, essa visão limita a sociologia a uma perspectiva que não reconhece a complexidade dos eventos históricos. O autor também expressa uma visão negativa sobre o papel da sociologia na explicação dos eventos do passado, sugerindo que todas as

relações causais, em sociologia, são parciais. Aron argumenta que, em contraste com as ciências naturais, as causas sociais raramente produzem efeitos necessários, pois a natureza não impõe instituições sociais específicas (ARON, 1982). Este argumento o coloca em posição oposta ao determinismo marxista. Desta forma, essa

ideia, que sintetiza o ceticismo aroniano em relação ao determinismo histórico, é não somente uma crítica ao materialismo dialético marxista, que pretende ser uma ciência capaz de prever o futuro da humanidade, mas também a formas de sociologismo que se baseiam em fundamentos positivistas (PEREIRA, 2017, p.29).

Assim, Aron critica a definição de ciência baseada exclusivamente na causalidade, considerando-a problemática e insuficiente para explicar a condição do ator histórico. O autor busca superar a dicotomia entre conhecimento “sociológico” e “histórico”, enfatizando a necessidade de incluir a experiência humana nas análises históricas. Em sua visão, a história não deve ser vista como possuidora de um “único motor”, pois é preciso reconhecer a importância do “agente humano”, que deve ser resgatado de análises que o relegate a uma posição reativa frente às forças sociais dominantes. Ele afirma: “não existe o primeiro motor do movimento histórico total, tal seria, em uma palavra, a conclusão de nosso estudo” (ARON, 1986, p. 316).

Por fim, na Seção IV, Aron explora a tensão entre história e verdade. O autor reitera a questão fundamental que permeia toda a obra: até que ponto conseguimos apreender objetivamente o passado? Essa busca por uma resposta revela-se desafiadora, pois a teoria da história se entrelaça com a teoria do homem, evidenciando uma conexão entre o conhecimento histórico e a reflexão filosófica. Desse modo, Aron argumenta que teorizar sobre a condição humana é uma atividade filosófica intrínseca, o que implica dizer que a teoria da história não pode ser dissociada da filosofia. Ele afirma:

[...] a teoria da história se confunde com uma teoria do homem, isto é, uma filosofia. História e filosofia seriam duplamente inseparáveis: por um lado, a evolução das interpretações históricas estaria subordinada àquela das filosofias, por outro, as transformações das sociedades determinariam as concepções de mundo, ao mesmo tempo causas e parcialmente objetos destas (ARON, 1986, p. 333).

A reflexão sobre o conhecimento histórico, segundo Aron, leva inevitavelmente à reflexão sobre a condição humana. O autor reconhece, portanto, que esse é um trabalho exigente e contínuo, e declinar dessa reflexão seria abdicar da essência do exercício filosófico. Assim, a

busca pela compreensão histórica se revela não apenas uma tarefa acadêmica, mas também um desafio existencial que envolve a natureza do ser humano.

À vista disso, Aron sugere que a evolução do conhecimento histórico está vinculada à evolução das filosofias, enquanto as transformações sociais moldam as concepções de mundo. Essa relação dialética aponta para a possibilidade de desenvolver uma concepção filosófica da história. Portanto, Aron se posiciona entre o pensamento “positivista” ou determinista e o historicismo, pois defende uma visão sociológica sem ser determinista, ou seja, acredita que há uma realidade social que transcende as consciências individuais, mas que esta realidade não tira dessas “consciências” seu papel ativo na história.

Ao longo de sua trajetória, muitos de seus artigos e livros resgataram, de forma implícita ou explícita, essa concepção de história. Dessa maneira, as críticas, especialmente no campo teórico e metodológico, dirigidas aos seus textos políticos mantinham um diálogo com as ideias apresentadas na obra *Introduction* (FRANCESCHINI, 2015). Isso levou Aron a revisitar as categorias explicativas de sua obra, reafirmando-as e recolocando-as em discussão.

1.2 A Sociologia das Sociedades Industriais e os Regimes Constitucionais: Pluralismo e Monopólio

Como exposto na introdução deste capítulo, Raymond Aron, após a Segunda Guerra Mundial, seguiu carreira no jornalismo e na academia. Em 1955, desejoso de retomar a vida acadêmica, ele obteve a cátedra de sociologia na *Sorbonne*. Lá estando, elaborou uma série de cursos que visavam analisar as sociedades industriais, originando três livros, que se tornariam notáveis: *Dezoito Lições sobre a Sociedade Industrial* (1962), *A Luta de Classes* (1964), e *Democracia e Totalitarismo* (1965). De acordo com o sociólogo francês Jean-François Chanlat (1982), essas obras fundamentam a interpretação aroniana das sociedades industriais e refletem seu desejo de abordar os desafios políticos, econômicos e sociais característicos do século XX, especialmente no confronto entre capitalismo e socialismo.

A sociologia de Aron sobre as sociedades industriais abarca dois aspectos principais: o econômico e o político. Em *Dezoito Lições*, o aspecto econômico é o mais trabalhado, pois a obra trata da definição da sociedade industrial, as principais características do modelo industrial e faz uma análise comparativa entre a economia ocidental e soviética. Diante disso, a sociedade industrial, para Aron, é aquela em que a grande indústria domina a produção, onde o progresso científico e tecnológico e a produtividade desempenham papéis centrais. Além disso, ela possui cinco características principais: 1) separação da empresa do controle familiar; 2) crescente

divisão do trabalho; 3) acumulação massiva de capital, segundo a fórmula famosa de Marx: “Acumulai, acumulai, esta é a lei e os profetas”, que, de acordo com Aron, também foi colocada em prática, ao seu modo, por sociedades planificadas; 4) introdução do cálculo racional, que não foi exclusivo de economias “burguesas”; e 5) concentração de trabalhadores no local de trabalho (ARON, 1981a).

Essas características, que se assemelham ao "tipo ideal" de capitalismo descrito por Weber, não são suficientes, por si sós, para explicar a industrialização de uma sociedade, pois também é necessário incluir o uso da ciência aplicada à indústria e a postura, ou a “ética”, dos agentes econômicos. Assim, Aron segue a linha de Weber, que estudou as ligações entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, ao examinar a conexão entre a atitude econômica e o espírito da civilização industrial. Para Aron, essa conexão é fundamental para entender o subdesenvolvimento, pois ele não o interpreta apenas como consequência do colonialismo e do imperialismo, como fazem muitos marxistas, mas também como resultado da postura dos países ao desafio da industrialização ocidental. Além disso, a sociedade industrial, na condição de um tipo de organização social, não tem uma forma fixa. A variedade de costumes, crenças e estruturas sociais torna impossível uma total uniformidade, e a adoção do modelo industrial ocorreu de formas variadas ao longo das diferentes épocas.

A teoria de Aron sobre a sociedade industrial se distingue por sua abordagem comparativa. Aron resumiu bem seu projeto nos seguintes termos:

Chamo de teoria da sociedade industrial a teoria segundo a qual as sociedades soviética e ocidental são duas espécies de um mesmo gênero, duas versões de um mesmo tipo social, sendo esse gênero ou tipo denominado industrial. Essa teoria não decreta que as duas espécies são próximas uma da outra ou que as diferenças entre elas sejam insignificantes; ela afirma apenas que, em relação aos tipos sociais do passado, todas as sociedades modernas apresentam características bem definidas, e que as espécies de sociedades modernas têm traços suficientemente comuns para que apareçam como modalidades de um mesmo tipo. (ARON, 1960, p.298 apud CHANLAT, 1982, p.19)

Ao identificar as características distintas de uma sociedade industrial, Aron realiza uma análise comparativa entre duas versões: a soviética e a ocidental (CHANLAT, 1982). Embora essas duas formas de sociedade compartilhem certas semelhanças, elas se diferenciam em vários aspectos. No campo econômico, os dois fatores mais relevantes são a propriedade dos meios de produção (se é privada ou pública) e a forma de regulação (se ocorre por meio do mercado ou de um plano). Historicamente, o crescimento econômico também apresenta diferenças significativas. Em comparação com o modelo ocidental, a industrialização soviética

foi marcada por transferências populacionais abruptas das zonas rurais para as urbanas, uma constante predominância da indústria pesada em relação à agricultura e à indústria leve, e uma relação particular entre o crescimento do PIB e a produtividade. A economia soviética estabeleceu prioridades semelhantes às vivenciadas pelas sociedades ocidentais durante as duas guerras mundiais. Essa mobilização de recursos, que foi essencialmente direcionada para a indústria pesada, só se tornou viável por meio da incorporação de elementos políticos e ideológicos específicos, como o monolitismo da elite soviética e o totalitarismo, que serão abordados nas outras obras da trilogia.

Na parte “econômica” de sua sociologia das sociedades industriais, Aron examina possíveis futuros para as sociedades capitalistas e soviéticas, concentrando-se em duas teses: a autodestruição do capitalismo e a convergência entre os sistemas. A teoria da autodestruição, inspirada por Marx, sugere que o capitalismo eventualmente colapsará, uma ideia mais aceita em períodos de crise econômica, como nas décadas de 1920 e 1930 (CHANLAT, 1982). No entanto, Aron considera que nenhuma teoria econômica sustentou convincentemente essa hipótese. Influenciado por Schumpeter⁴, ele acredita que, embora o capitalismo possa ser substituído pelo socialismo, esse abandono não se deve a razões puramente econômicas, mas a fatores psicossociológicos e políticos. Assim, a possível extinção do capitalismo está mais relacionada com aspectos humanos e sociais do que com inevitabilidades econômicas.

Aron também aborda a tese de convergência entre capitalismo e socialismo, uma ideia que ele rejeita ao argumentar que a aproximação econômica entre os sistemas não implica uma convergência moral ou estrutural. Dessa forma, ele acredita que há diferenças qualitativas fundamentais entre os regimes ocidentais e soviéticos, que afetam a organização social, o poder político e os valores ideológicos, temas que ele desenvolve em outras obras.

No segundo livro, depois de discutir algumas considerações gerais sobre classes e estratificação social, Aron, em *A Luta de Classes*, investiga a estrutura das elites dirigentes em cada sistema (CHANLAT, 1982). O autor observa que, enquanto o Ocidente apresenta uma pluralidade de elites, a então União Soviética era marcada por uma unidade. Essa unidade não era accidental. As revoluções do século XX, especialmente aquelas inspiradas no marxismo-leninismo, aparecem para ele como tentativas de restaurar a “unidade da verdade”, das classes sociais e da relação entre sociedade e Estado. O monolitismo da elite soviética, portanto, refletia essa aspiração à unificação, sendo essa a característica que mais distingue os dois tipos de sociedade:

⁴ SCHUMPETER, J. *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Paris: Payot, 1954. p. 462.

A diferença fundamental entre uma sociedade do tipo soviético e uma do tipo ocidental é que a primeira possui uma 'elite unificada', enquanto a segunda conta com uma 'elite dividida' [...] 'A elite unificada' exerce um poder total e ilimitado. Todos os órgãos intermediários, todos os grupos específicos, especialmente os profissionais, são, de fato, supervisionados por representantes da elite. (ARON, 1964, p.10 apud CHANLAT, 1982, p.20-21)

Ao questionar a predominância da economia, Aron chega à conclusão de que a política, e até mesmo a força militar, são determinantes mais fundamentais para a estrutura das sociedades. Segundo ele, ao contrário do que se poderia supor, o estado das “forças políticas” tem um impacto mais profundo nas características e na sobrevivência de cada tipo de sociedade do que o estado das “forças produtivas”. Assim, para ele, é a estrutura das elites dirigentes, e não a relação entre as classes, que define a essência dos regimes econômico-políticos, destacando que a política exerce primazia sobre a economia na organização e no destino das sociedades.

No terceiro e último livro, intitulado *Democracia e Totalitarismo*, Aron se empenha em justificar a primazia da política sobre a economia, se fundamentando, desse modo, em duas grandes considerações. A primeira emerge do estudo das sociedades industriais, onde Aron argumenta que o regime político é, de fato, o elemento distintivo. A segunda é de natureza antropológica. Para Aron, “o político é, por definição, mais importante que a economia, pois trata diretamente do sentido da própria existência.” (ARON, 1966, p.33 apud CHANLAT, 1982, p.21). Contudo, essa primazia da política não deve ser confundida com um determinismo causal. Aron se posiciona contra a visão marxista de que as estruturas econômicas determinam todas as outras esferas, assim como recusa substituir esse determinismo econômico por um determinismo político. Em vez disso, ele propõe uma abordagem em que a política mantém certa autonomia e importância própria, especialmente em sua época, em que ele desejava resgatar a autonomia do político, obscurecida pelas interpretações marxistas (CHANLAT, 1982).

À vista disso, Aron critica o determinismo marxista, que considera a ordem política como derivada da econômica, e rejeita a tese de que o Estado desapareceria no socialismo, seguido, então, do comunismo. Para ele, qualquer que seja o sistema econômico, sempre haverá a questão de quem governa, como são selecionados os governantes e qual é a relação entre governantes e governados. A política e a economia, embora inter-relacionadas, são ordens essencialmente distintas, e o mito do "desaparecimento do Estado" ignora essa complexidade, acreditando que a organização da produção resolveria automaticamente o problema do poder.

Somado a isso, segundo Aron, a planificação econômica tende a fortalecer o Estado, em vez de eliminá-lo, e mantém o problema do comando e da autoridade mesmo em regimes socialistas.

Na visão aroniana, o poder político não pode ser definido apenas pelo grupo de classe dominante, como os monopolistas no capitalismo ou o proletariado no socialismo. Dessa maneira, Aron propõe que é necessário entender quem exerce o poder político, como são recrutados e qual é a relação entre governantes e governados, distinguindo assim a sociologia dos regimes políticos da sociologia econômica e de classes.

Seguindo uma linha de pensamento semelhante à de Tocqueville⁵ sobre a relação entre maioria e minorias em uma sociedade democrática, Aron examina as diferenças entre os tipos de sociedades industriais para determinar qual delas é menos tirânica, chegando à conclusão de que o regime político é o fator decisivo entre sociedades liberais e despóticas. O autor identifica quatro pontos de oposição: concorrência *versus* monopólio, constituição *versus* revolução, pluralismo *versus* absolutismo burocrático, e Estado dos partidos *versus* Estado partidário (CHANLAT, 1982). A partir dessa análise comparativa, Aron argumenta que o regime pluralista constitucional se aproxima mais do ideal democrático do que o regime soviético, onde a ausência de liberdade de expressão e de instituições autônomas inviabiliza a democracia. Desse modo, ele destaca que a democracia não pode existir onde não há pluralidade de ideias, oposição organizada e eleições livres, e que a "unanimidade" imposta pela força nunca é democrática.

A sociologia aroniana das sociedades industriais, ao prosseguir com sua crítica às filosofias da história, conclui com a valorização das sociedades de tipo liberal, e

transmite a esperança de que as sociedades e os sistemas políticos, sejam eles liberais ou totalitários, possam ao menos ser comparados e de que os argumentos historicistas da ideologia marxista – os argumentos sobre a inevitabilidade histórica – possam ser submetidos a uma análise crítica e sóbria. (AUDIER et al, 2021, p.156)

Além disso, entre a reforma e a revolução, Aron considera que as sociedades industriais ocidentais devem optar pela reforma. Essa última ideia, que ele propõe como reflexão aos sociólogos, conduz Aron à crítica das ideologias. Assim, o filósofo, o historiador e o sociólogo abrem espaço para uma quarta figura: o polemista e o panfletário (CHANLAT, 1982). É nessa dimensão de sua obra que se manifesta o célebre ceticismo aroniano, que será abordado na próxima seção.

⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 2 v.

1.3 Marxismo, o Ópio dos Intelectuais

A crítica às filosofias da história enfatiza o pluralismo das interpretações históricas, rejeita qualquer determinismo global e defende o engajamento. Ao refletir sobre as sociedades modernas, Aron conclui que o modelo soviético é essencialmente totalitário. Essa análise filosófica e sociológica o inspira a combater aqueles que, acreditando deter a verdade, tentam impor à população ocidental um modelo de sistema soviético, com foco particular na chamada "esquerda", especialmente a francesa. O marco dessa luta é sua polêmica obra *O Ópio dos Intelectuais*, publicada em 1955, antes de suas aulas na *Sorbonne* (CHANLAT, 1982).

A obra *L'opium* se insere em uma tradição de livros essenciais para a história intelectual francesa do século XX, como *La Trahison des Clercs* (1927), de Julien Benda, e *Arquipélago Gulag* (1976), de Alexander Soljenítsin (DIAS JR., 2018). Publicada em um momento de grande agitação política no mundo, logo após a morte de Stálin e o início da desestalinização lançada por Krushev, assim como a ascensão de Mao Tsé-Tung e a Guerra da Coreia, a obra reflete o auge da Guerra Fria e destaca-se pela radicalidade de suas críticas (DIAS JR., 2018).

Além disso, *L'opium des intellectuels* foi um marco no processo de afastamento dos intelectuais franceses do comunismo no final dos anos 1950, tendo em vista o importante papel que o *Congresso pela Liberdade da Cultura* desempenhou ao apoiar essa mudança de cenário político, sendo Aron um dos beneficiados (AUDIER et al., 2021). Desse modo, a obra está profundamente ligada à conjuntura histórica do período e à personalidade polêmica de Raymond Aron, que desempenhou um papel central nas discussões político-ideológicas da época. O cenário intelectual francês estava dividido entre os intelectuais ligados ao Partido Comunista e seus simpatizantes, e um pequeno grupo de pensadores independentes, como Aron e André Malraux, que defendiam a liberdade política em meio às intensas disputas ideológicas da época (DIAS JR., 2018).

A aversão de Aron à *intelligentsia* francesa tinha dois principais motivos. O primeiro, consistia no fato de que Aron viveu na pele o que um regime totalitário era capaz de fazer, quando presenciou a ascensão do partido nazista na Alemanha e quando o combateu na Segunda Guerra (além do fato de ser judeu), e o indignava que muitos intelectuais defendessem um regime, que em muitos sentidos, se aproximava daquele. Já o segundo motivo residia no fato de que havia intelectuais que não eram propriamente comunistas (como Sartre), mas que recusavam ou “excomungavam” quem criticasse o regime soviético. Segundo Aron, numa

entrevista concedida a dois jovens intelectuais franceses de esquerda, Jean-Louis Missika e Dominique Wolton, reunidas na obra *O Espectador Engajado* (1982, p.196):

Essa recusa se explicava pela antipatia em relação à civilização americana, pela simpatia que lhes inspirava a União Soviética, ou ainda pela atração exercida sobre eles pelo país que era oficialmente socialista, o país onde triunfara a revolução proletária.

Diante desse cenário, Aron criticava a esquerda parisiense, que tentava, segundo ele, justificar o injustificável. A postura de seus amigos de juventude, Sartre e Merleau-Ponty, parecia-lhe contraditória: como intelectuais tão brilhantes poderiam conciliar suas filosofias, embora diferentes entre si, com a "verdade do materialismo dialético"? E como poderiam, em nome da liberdade, apoiar os princípios de um regime totalitário? (DIAS JR., 2018).

Desse modo, segundo Aron (2024, p. 11), a inspiração de escrever o livro se deu da seguinte forma:

Ao tentar explicar as atitudes dos intelectuais, que são impiedosos com as falhas das democracias e indulgentes com os maiores crimes, desde que cometidos em nome das doutrinas certas, deparei-me de início com as palavras sagradas: esquerda, revolução e proletariado. A crítica a esses mitos me levou a refletir sobre o culto à História e, em seguida, a me questionar sobre uma categoria social à qual os sociólogos ainda não deram a atenção que merece: *a intelligentsia*.

A respeito do “mito da esquerda”, Raymond Aron explora o tradicional antagonismo entre esquerda e direita que teve origem na França do século XVIII, durante a formação da Assembleia Nacional. Segundo ele, desde aquela época, principalmente após a Revolução Francesa, existe um mito de que há uma esquerda unificada, com princípios superiores, que almeja os mesmos objetivos. Esse mito de uma esquerda unificada é perpetuado mesmo sem que, historicamente, tenha havido qualquer unidade verdadeira entre os diferentes grupos que compõem esse espectro ideológico. O autor argumenta que “a coincidência entre o desejo de reformas sociais e a revolta contra uma minoria governante cria as situações em que prospera o mito da esquerda” (Aron, 2024, p. 20). Assim, conforme destaca o sociólogo Antonio Carlos Dias Junior (2018, p.6):

Esse mito, portanto, residiria exatamente na paixão dos homens por ideias, as quais reclamam, retoricamente, sem lhes dar qualquer concretude; na ideia entronizada pela esquerda, sobretudo a parisiense, de que bons ideais ou princípios consagrados bastariam para realizar uma ordem social mais harmônica ou igualitária.

Segundo Aron, o mito serviu para mascarar as divisões internas que sempre existiram, desde os tempos da Revolução. Ao longo da história, a esquerda foi composta por diferentes facções que muitas vezes entraram em conflito, como os jacobinos e girondinos, liberais burgueses e socialistas, socialistas e comunistas. Desse modo, “ideologicamente, a esquerda jamais foi homogênea, ora antiestatal, ora organizada, ora igualitária. Alguns a querem talvez ao mesmo tempo liberal, organizadora e igualitária, com a crença ingênua de que esses objetivos se harmonizam facilmente” (ARON, 1983, p. 422).

O “mito da revolução”, segundo Aron, complementa o “mito da esquerda” ao sugerir que uma ruptura radical é necessária para transformar a sociedade. Ele observa que os revolucionários franceses acreditavam que, uma vez eliminados os preconceitos e tradições, a ordem natural da sociedade emergiria. No entanto, Aron alerta que a fé na revolução como meio de alcançar a justiça social inevitavelmente leva à tirania, pois o poder revolucionário acaba sendo exercido contra as leis instituídas e em benefício dos que estão na liderança revolucionária. Neste ponto, o nacional-socialismo não se difere muito, posto que a ideologia “não marcava um retorno ao passado, e sim rompia com ele tão radicalmente quanto o comunismo.” (ARON, 2024, p.52). Ademais, o autor ressalta:

a tomada e o exercício do poder pela violência pressupõem conflitos que a negociação e o compromisso não conseguem resolver – em outras palavras, o fracasso dos procedimentos democráticos. Revolução e democracia são conceitos contraditórios. (Idem, p.53).

Em relação ao “mito do proletariado”, Aron identifica que “as expressões empregadas pelo jovem Marx não deixam dúvidas quanto às origens judaico-cristãs do mito da classe, eleita pelo seu sofrimento para redimir a humanidade” (Idem, p.79). Esse papel milenarista se reflete na “escatologia marxista” que designa o proletariado como o redentor coletivo. Trata-se de uma ressurreição, disfarçada de cientificidade, de crenças seculares que atraem aqueles que se sentem destituídos de fé. Segundo Aron, existe uma diferença irreconciliável entre o proletário estudado pelo sociólogo e aquele que lhe foi conferida a missão de transformar a história. Se ele é definido a partir de uma vontade geral, adquire uma unidade subjetiva que desconsidera o peso real de sua força: “a minoria combatente encarna legitimamente o proletariado inteiro” (Idem, p. 81).

Aron, com um tom irônico, afirma que o operário moderno, apesar da intenção do filósofo de torná-lo sujeito da história, pode encontrar sua realização humana, de forma remunerada, em uma colônia de férias da empresa. E acrescenta:

O marxismo está longe de ser a ciência da desgraça operária, e o comunismo a filosofia imanente do proletariado; o marxismo é uma filosofia de intelectuais que seduziu setores do proletariado, e o comunismo usa pseudociência para atingir seu próprio objetivo, a tomada do poder. Os trabalhadores não acreditam, por vontade própria, que tenham sido escolhidos para salvar a humanidade. Antes disso, anseiam pela ascensão à burguesia (Idem, p.95).

O culto à História, de inspiração hegeliana, segundo Aron, representa o ponto culminante do profetismo revolucionário e está no centro dos outros mitos. Aqui o autor reinsere, de forma provocativa, conceitos e posturas já apresentados na obra *Introduction a respeito do “Sentido da História”*. Ele argumenta que as filosofias ao longo dos séculos, desde a ideia de imanência até a crença na ciência, revelam, em retrospectiva, uma estrutura simples composta por poucas ideias centrais que se enfraquecem ou são reinterpretadas com o tempo. A última grande ideologia, de acordo com Aron, surge da combinação de três elementos: a promessa de um futuro ideal, a conexão desse futuro a uma classe social específica, e a confiança nos valores humanos após a vitória desta classe (ARON, 2024).

A respeito da *intelligentsia*, Aron, em *L’opium*, já demonstrava seu espanto com os intelectuais franceses, que eram severos com as falhas das democracias ocidentais, mas indulgentes com crimes cometidos em nome de “doutrinas certas”. Ele observa que essa postura complacente se tornou comum até entre intelectuais não marxistas. Ao revisar os textos da Guerra Fria, Aron expressa perplexidade ao questionar como mentes tão brilhantes podiam delirar sobre a União Soviética, como Sartre e Merleau-Ponty, mesmo sem serem adeptas do marxismo ou marxismo-leninismo. O autor questiona se a razão, o bom senso e a verdade poderiam ser tão frágeis, a ponto de sucumbirem mesmo na ausência de paixões ideológicas.

A relação de Aron com Sartre foi particularmente afetada por essas diferenças, especialmente após a publicação de *L’opium*. Aron via Sartre como um moralista que desprezava tudo o que não estivesse alinhado ao seu ódio pela burguesia. Para Sartre, era difícil aceitar os argumentos de Aron, que adotava uma posição radicalmente oposta à sua, o que levou a um afastamento moral e político entre os dois. A discordância mais profunda girava em torno da visão de Aron sobre a União Soviética, que, segundo ele, não se tornou opressiva apenas por causa de Stalin, mas sim por conta da própria concepção do movimento revolucionário, o que Sartre não aceitava (DIAS JR, 2018). Já Merleau-Ponty, em sua obra *Humanismo e Terror* – e sua máxima segundo a qual não há razão caso o marxismo seja falso –, transformava uma controvérsia sobre a natureza dos regimes políticos em uma filosofia da história que pairava

muito acima da realidade dos problemas que os políticos de carne e osso precisavam resolver (DIAS JR., 2015).

No fundo, Aron diz que sua obra foi:

[...] em grande parte um diálogo com Sartre e Merleau-Ponty, um diálogo entre homens que começaram no mesmo ponto, que estavam em certa medida impregnados da mesma filosofia, o existencialismo, que haviam passado pelo marxismo, que haviam sido antifascistas, que haviam sido amigos chegados durante anos e que se tornavam inimigos quase inexplicáveis porque se diziam uns não-comunistas, outros anticomunistas. (1982, p.199-200)

A divisão entre Aron e seus antigos amigos foi exacerbada pela questão dos campos de concentração soviéticos. Aron via a denúncia desses campos como um marco divisório entre aqueles que, como ele, condenavam o regime soviético, e outros que, embora não fossem comunistas e mesmo conhecendo os horrores dos campos, não tomavam uma postura firme contra o comunismo (DIAS JR., 2018).

Portanto, em *L'opium*, o autor enfatiza o papel que os intelectuais exerciam sobre a política francesa e como houve uma certa alienação deles, por meio da forte polarização política e do dogmatismo ideológico, quase religioso. Essa visão defendida por Raymond Aron se justifica por sua postura como pensador, que fugia do dogmatismo e do hiper-relativismo intelectual ante às influências ideológicas que marcaram sua vida como filósofo, historiador, sociólogo e jornalista.

No próximo capítulo, será abordado o pensamento político de outro autor que compartilha muitas características e opiniões do pensador francês, o sociólogo brasileiro José Guilherme Merquior.

CAPÍTULO 2 – O PENSAMENTO POLÍTICO DE JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

José Guilherme Alves Merquior (1941-1991), nascido no Rio de Janeiro, foi um sociólogo, crítico literário e diplomata brasileiro. Falecido precocemente aos 49 anos de idade, produziu ainda assim uma obra volumosa, composta por mais de vinte títulos e profusas colaborações junto a grandes intelectuais, como Manuel Bandeira, Jacques Bergue, Eduardo Portella, Perry Anderson, Roberto Campos e Lucio Colletti. Merquior também ocupou a cadeira de membro da Academia Brasileira de Filosofia e de imortal da Academia Brasileira de Letras. Nesse sentido, segundo Kaio Felipe (2014, p.1):

Seus amigos – e mesmo alguns de seus desafetos – admiravam sua erudição; o diplomata Sérgio Paulo Rouanet (1934), por exemplo, chegou a afirmar que em seu saber enciclopédico Merquior era um dos derradeiros homens da Renascença.

A carreira intelectual de Merquior se inicia aos 18 anos, quando ainda era graduando em Filosofia e Direito, ao publicar artigos em uma coluna no *Jornal do Brasil*. Entre 1959 e 1962, foram mais de 50 ensaios escritos, variando os temas entre estética, literatura e filosofia. Seus textos ganharam certa fama e, em 1963, Manuel Bandeira o convidou para organizar a antologia *Poesia do Brasil*. Posteriormente, Merquior passou a colaborar com as revistas *Praxis*, *Senhor*, *Arquitetura* e *Cadernos Brasileiros*. Esta última se destacava como a principal expressão brasileira de um importante movimento intelectual internacional, o *Congresso pela Liberdade da Cultura* (RIDENTI, 2018; CANCELLI, 2017), que fazia frente à influência soviética sobre o Ocidente em tempos de Guerra Fria, como já foi explicitado neste trabalho.

Entre 1966 e 1970, foi aluno titular do Seminário de Antropologia do *Collège de France*, sob a orientação de Claude Lévi-Strauss. Anos mais tarde, em 1972, concluiu seu doutorado em Letras pela *Sorbonne*, onde foi orientado por Raymond Candel, com uma tese sobre Carlos Drummond de Andrade. Em 1978, concluiu seu pós-doutorado, mas dessa vez em Sociologia, pela *London School of Economics and Political Science*, orientado por Ernest Gellner – que o influenciou mais tarde em sua crítica à *Kulturkritik*⁶ - com uma tese sobre a Teoria da Legitimidade em Rousseau e Weber.

⁶ Segundo o sociólogo Kaio Felipe (2017, p.54), Merquior aprendeu com Gellner, por exemplo, a caracterizar essas vanguardas acadêmicas e artísticas como culturas irônicas, as quais, desde o fim do século XIX, negariam veementemente em teoria, mas aceitariam na prática, as instituições racionalizadas da sociedade moderno-industrial, como o sistema bancário e a medicina ocidental: “seus devotos e mentores são sempre os primeiros a apelar para aquela mesma racionalidade tecnológica que tanto abominam” (MERQUIOR, 1982, p. 193).

José Guilherme iniciou sua carreira diplomática em 1963, como terceiro-secretário, e ocupou diversas funções de destaque no Brasil e no exterior. No Ministério das Relações Exteriores, trabalhou na Divisão de Cooperação Intelectual, no Gabinete do Ministro de Estado e como secretário da Delegação Brasileira na II Conferência Interamericana Extraordinária. No exterior, serviu na Embaixada do Brasil em Paris a partir de 1966, foi promovido a primeiro-secretário em Bonn (1973) e Londres (1975-1979), e ocupou cargos como Conselheiro em Montevideu (1980-1981) e Ministro-Conselheiro em Londres (1983)⁷.

À vista disso, com sua vasta formação acadêmica, ampla produção intelectual e notável atuação diplomática, Merquior, à semelhança de Raymond Aron, engajou-se intensamente nos debates intelectuais, destacando-se nas discussões com a esquerda brasileira, especialmente com seus amigos Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho (BIANCHI, 2023). Esses embates se intensificaram após a publicação de *O Marxismo Ocidental* (1986), obra em que o autor tece duras críticas à corrente marxista oriunda dos escritos de “Lukács, Gramsci, os frankfurtianos, Sartre, Althusser, alguns teóricos da ‘nova esquerda’, e assim por diante” (MERQUIOR, 2018, p. 14).

Embora teça críticas ao marxismo — principalmente o ocidental —, Merquior não apresenta uma visão puramente conservadora ou neoliberal, como se poderia imaginar. No decorrer de seu amadurecimento intelectual, o autor passa a ressaltar as vantagens do sistema capitalista, sim, mas também a importância do *welfare state* (Estado de Bem-estar Social) e da valorização da formação cultural (a *Bildung*), culminando na defesa de um tipo de liberalismo que será esclarecido neste trabalho.

Nas próximas seções, serão abordadas a trajetória intelectual de José Guilherme Merquior, uma análise aprofundada de sua crítica ao marxismo ocidental e, por fim, sua abordagem do liberalismo.

2 Trajetória intelectual: da nostalgia crítica ao otimismo progressista

Ao longo de sua trajetória intelectual e ideológica, Merquior apresentou uma gradual mudança em sua forma de ver o mundo. Em seus primeiros escritos, como, *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969) e *Saudades do carnaval* (1972), o autor demonstra

⁷ É REALIZAÇÕES. Quem foi José Guilherme Merquior? Descubra mais sobre o pensador. Blog É Realizações, 2022. Disponível em: <https://www.erealizacoes.com.br/blog/quem-foi-jose-guilherme-merquior-descubra-mais-sobre-o-pensador/>. Acesso em: 08 jan. 2025.

uma visão crítica da modernidade inspirada em Heidegger e na Escola de Frankfurt (FELIPE, 2017). Contudo, no final dos anos 1970 e início dos 1980, Merquior passa por um processo de transição intelectual, tomando uma postura cada vez mais voltada para o liberalismo social (*O argumento liberal*) e avessa ao irracionalismo que o autor percebe nos pós-estruturalistas (*De Praga a Paris; Foucault, ou o niilismo de cátedra*), em várias correntes marxistas (*O véu e a máscara; O marxismo ocidental*) e nas vanguardas artísticas (*As ideias e as formas; O elixir do apocalipse*). O próprio Merquior admite essa mudança de posicionamento:

Meu trajeto ideológico foi passavelmente errático até desaguar, nos anos oitenta, na prosa quarentona de um liberal neoiluminista. [...] Meu quadro de valores mudou muito, especialmente no que se refere à atitude frente às premissas estéticas e culturais do modernismo europeu, berço da doxa humanística de nosso tempo (MERQUIOR, 1990, pp.1-2).

No entanto, por mais que esse caminho tenha sido errático, duas posições sempre foram constantes ao longo de toda a obra de Merquior: a defesa do humanismo ético, que busca um ideal formativo capaz de desenvolver plenamente as capacidades morais, intelectuais e estéticas do ser humano; e a defesa do racionalismo, que procura apreender o mundo em seus conceitos, “sem nunca render-se ao ininteligível, sem jamais declarar o inefável, a essência de toda realidade, ainda a mais esquiva, mais obscura e mais contraditória” (MERQUIOR, 2013, pp. 19-20). Diante disso, para fazer uma exegese dessa trajetória humanística e, ao mesmo tempo, racionalista de Merquior, serão abordadas algumas obras, em ordem cronológica, que resumem as ideias defendidas pelo autor em cada fase de sua breve vida.

2.1 A nostalgia crítica

A obra *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969), foi escrita entre 1967 e 1968, na época em que Merquior morava em uma Paris marcada por instabilidade política e cultural — tendo em vista os grandes protestos e greves de Maio de 1968. A obra é um estudo pioneiro das ideias da Escola de Frankfurt, uma corrente do marxismo ocidental marcada pela interdisciplinaridade e por uma epistemologia culturalista e antipositivista.

Em *Arte e sociedade*, José Guilherme observa que, embora as abordagens culturais e estéticas de Adorno e Marcuse⁸ sejam valiosas para esclarecer questões da produção artística e

⁸ Walter Benjamin é relativamente isento de críticas, uma vez que sua análise literária enfatiza a historicidade, e sua *Kulturkritik* não descamba nem para a “estética do desespero” de Adorno, nem para a utopia estetizante de

da dinâmica social contemporânea, elas acabam adotando uma perspectiva demasiadamente pessimista em relação à modernidade. Segundo o crítico, esse pessimismo deriva de uma influência utópica hegeliano-marxista, marcada por elementos escatológicos e messiânicos, que transformam a análise em um "revolucionarismo nostálgico" permeado pela sensação de impotência (MERQUIOR, 1990, p. 290).

Na obra, pode-se observar que Merquior adota um humanismo ético, mas não epistemológico. Em outras palavras, a “reconquista do sentido aberto da existência do homem e da cultura” (MERQUIOR, 1969, p. 304) não implica a negação de qualquer caráter objetivo ao conhecimento produzido pelas ciências humanas, mesmo sob um suposto risco de “positivismo” metodológico, como alegava Adorno (FELIPE, 2017, p.50).

Em outra importante obra do período, *Saudades do Carnaval* (1972), Merquior trata da crise da cultura ocidental, identificando sua raiz na ausência de ideais formativos que sustentem o autoaperfeiçoamento e a valorização ontológica do indivíduo. A obra inicia com a análise do ideal heroico da Renascença, que combinava a moral cristã com o senso aristocrático de individualidade, valorizando a excelência humana e nutrindo uma visão ontológica positiva do ser humano. Esse humanismo filosófico questionava o propósito da vida e o lugar do homem no universo, configurando uma *paideia* centrada no ideal de divinização da humanidade.

A partir do século XVII, contudo, o processo de racionalização, fundamentado na busca por eficiência e pragmatismo, entrou em conflito com esses valores, enfraquecendo-os gradualmente. Com base nas ideias de Max Weber⁹, Merquior observa que essa racionalização foi catalisada pela ética protestante, particularmente pela “ascese intramundana”, que transformou a vida social e espiritual ao priorizar a lógica do agir instrumental (Ibidem, p. 41).

Dessa forma, o desdobramento da personalidade moderna é um indivíduo liberto da tradição comunitária (e, portanto, de qualquer ideal formativo), e isso corresponderia a uma *genealogia da solidão*. O homem da massa é o indivíduo abstrato e impessoal, marcado pela autossuicidência agressiva (consequência da *superbia* puritana), pelo hedonismo calculista (resultado da subjetivação da religiosidade) e pela insegurança competitiva (na medida em que é sujeito passivo do consumo autoritário). Esse apogeu da solidão na sociedade de massa, no entanto, não coincide com a vitória do individualismo, “e sim com a maré invasora dos conformismos de todo gênero, da *coletivização negativa*. O homem-ilha do mundo moderno não é um indivíduo valorizado, nem autovalorizado” (MERQUIOR, 1972, p. 155 apud FELIPE, 2017, p.53).

uma “sociedade sem repressão” defendida por Marcuse. Vale destacar que essa atitude mais favorável ao pensamento de Benjamin se mantém em toda a obra de Merquior.

⁹ WEBER, Max. A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Embora adote um “pessimismo cultural”, Merquior reconhece sinais de resistência no processo contemporâneo, particularmente na esfera política, que possui o potencial de conter os excessos da instrumentalização. Dessa forma, o autor defende que “a urgência de uma aliança entre *crítica da cultura* e a *participação política* fala por si mesma” (Ibidem, p. 216, grifo nosso). Por outro lado, o “epílogo inconclusivo” de sua obra expõe um racionalismo melancólico e ambíguo, ao reconhecer que a cultura moderna se encontra em transição e que apenas uma análise crítica do passado pode oferecer algum alívio frente à incerteza do futuro (FELIPE, 2014a, p.13). Essa reflexão culmina em sua leitura do contexto brasileiro, caracterizado pela racionalização incompleta da vida, em função do sincretismo religioso e da ausência de éticas rigoristas.

Merquior argumenta que, no Brasil, o processo de racionalização não se completou, permitindo que aspectos sincréticos da religiosidade e comportamentos “orgiásticos” preservassem válvulas de expressão individualista e libertária (MERQUIOR, 1972, p. 236). A ausência de um rigorismo ético ortodoxo impediu que a cultura brasileira fosse marcada pelas mesmas repressões observadas em países influenciados pela ética protestante. Dessa forma, o brasileiro, convivendo entre conservadorismo e anarquismo, conformismo e insubmissão, construiu um *ethos* cultural que o protege das “mutilações humanas” da modernidade racionalizada (Ibidem, p.243). A vitalidade do carnaval e outras formas de expressão popular exemplificam essa resistência, revelando um equilíbrio entre valores democráticos e individualistas.

Entretanto, José Guilherme alerta para os perigos da polarização ideológica no Brasil dos anos 1970, um período marcado pela ditadura militar e pela guerrilha urbana e rural. O autor observa que “tanto o moralismo agressivo de certa classe média conservadora quanto a austeridade proposta por alguns programas de esquerda são pouco tolerantes em relação ao espírito anárquico, libertino e libertário” do *ethos* brasileiro (MERQUIOR, 1972, pp.242-243). Merquior teme que o Brasil possa renunciar ao seu rico legado cultural justamente quando o cenário global permite maior flexibilidade cultural e novas modelagens do *self*. Esse paradoxo reforça a singularidade do país, destacando-o como parte do “outro Ocidente”.

Essa perspectiva dialoga com as reflexões de Gilberto Freyre¹⁰, que também vê o Brasil como “outro Ocidente”. Freyre argumenta que, apesar de tecnologicamente atrasados, os brasileiros têm uma expressividade cultural única, derivada de sua mestiçagem e sincretismo, tornando-os mais adaptáveis a um futuro cultural flexível e lúdico. Merquior compartilha essa

¹⁰ FREYRE, Gilberto. Além do apenas moderno. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

visão e a utiliza para reforçar que o Brasil possui potencial para superar crises da modernidade ocidental. Nesse sentido, o sociólogo Kaio Felipe (2018a, p.14) afirma:

Cabe observar que o próprio Freyre, em *Insurgências e Ressurgências Atuais* (1983), reconhece em *Saudades do Carnaval* uma das melhores obras produzidas por um ensaísta notável “pelo brilho de suas análises, já de renome europeu” (FREYRE, 2006, p. 73). Considera Merquior como o “mais profundo intérprete brasileiro de Max Weber” pela sua abordagem do “moderno problema da racionalidade correlacionada com a burocracia e a tecnocracia”, o qual é considerado “quer como *racionalização* da cultura, quer sob outros aspectos de modo ricamente sugestivo, além de informativo” (Ibidem, p. 74; grifos no original). Além disso, ressalta a sua análise do carnaval brasileiro como uma das melhores feitas sobre “uma das expressões mais características do (...) modo psicocultural de ser nacional” (Ibidem, p. 77).

Portanto, a "moléstia cultural" reflete um sentimento de “perplexidade e perda de vigor intelectual”, mas também “um esforço de não se deixar abater por uma moral derrotista”. Merquior “nunca desesperou da razão” e manteve uma avaliação “ambígua em relação à modernidade”, reconhecendo tanto aspectos decadentes quanto a capacidade de superação cultural (PAULA, 2016, p.178).

2.1.1 A transição intelectual

Durante seu doutorado na Inglaterra, na década de 1970, José Guilherme Merquior passou por uma transformação significativa em seu pensamento, distanciando-se do marxismo ocidental e do estruturalismo francês e se aproximando de uma abordagem mais liberal e racionalista. Esse processo foi influenciado por dois intelectuais-chave em sua trajetória: Roberto Campos, de quem foi conselheiro na embaixada de Londres, e seu orientador acadêmico, Ernest Gellner. Enquanto Campos o aproximou do "liberismo", incentivando uma visão mais favorável à economia de mercado e à modernização liberal, Gellner teve um papel determinante em sua adoção de um racionalismo iluminista, crítico tanto do relativismo pós-moderno quanto de visões dogmáticas sobre conhecimento e cultura.

A influência de Gellner sobre Merquior pode ser melhor compreendida por meio de sua obra *Postmodernism, Reason and Religion* (1992), publicada um ano após a morte do brasileiro. Nesse livro, Gellner faz uma defesa do racionalismo nos moldes iluministas, contrapondo-o tanto ao fundamentalismo religioso quanto ao relativismo pós-moderno. O autor argumenta que nenhuma convicção substantiva deve ser tratada como verdade absoluta, mas, ao mesmo tempo, defende a busca por um conhecimento objetivo e transcendente às culturas. Essa postura

encontra ressonância em Merquior, que já esboçava em seus ensaios da década de 1970 um pensamento crítico ao relativismo epistemológico e ao pessimismo cultural dos frankfurtianos.

Um marco fundamental dessa transição intelectual é *O Véu e a Máscara* (1979), uma coletânea de ensaios que Merquior escreveu durante seu doutorado. Gellner chega a mencioná-la como parte do debate teórico entre racionalismo e pós-modernismo, sugerindo que esse embate pode ser visto como uma reedição do conflito entre classicismo e romantismo. Na obra, Merquior refina suas críticas ao marxismo ocidental, deixando de lado qualquer simpatia inicial por sua abordagem e reforçando uma perspectiva mais próxima do liberalismo ilustrado.

Um ponto central desse deslocamento é sua crítica à Escola de Frankfurt, que se torna mais incisiva no ensaio *Um Dilthey marxizante: Habermas e a epistemologia da teoria crítica* (1975), presente em *O Véu e a Máscara*. Enquanto em *Arte e Sociedade* ele já esboçava reservas ao humanismo epistemológico, aqui Merquior aprofunda sua crítica, acusando os frankfurtianos de racionalizar “o desesperado *páthos* expressionista diante do desmoronamento da civilização ‘cristã-burguesa’” (MERQUIOR, 1997, p. 126). Mais do que isso, denuncia a influência de György Lukács na visão frankfurtiana da ciência, apontando que o filósofo húngaro teria substituído a crítica das ideologias dentro do conhecimento científico por uma tese mais radical: a de que a própria ciência seria essencialmente ideológica (MERQUIOR, 1997). Essa visão, segundo Merquior, levaria a um irracionalismo epistemológico incompatível com uma abordagem verdadeiramente crítica e esclarecida.

Outro sinal de sua mudança intelectual aparece no ensaio *Comentários sobre a teoria da cultura* (1976), também presente em *O Véu e a Máscara*. Se em *Saudades do Carnaval* ainda se nota um tom nostálgico ao tratar da cultura, aqui Merquior adota uma abordagem mais construtiva. O autor rejeita tanto uma visão holística da cultura, característica de abordagens essencialistas, quanto um relativismo absoluto, característico do pós-modernismo. Influenciado pelo historicismo e pelo funcionalismo estrutural, ele passa a enxergar a cultura como um conceito fundamental para o desenvolvimento humano dentro da tradição dos humanistas clássicos, além de reconhecer, nesse momento, o papel da psicanálise nesse debate.

Dessa forma, sua trajetória na década de 1970 marca um movimento claro de afastamento do marxismo e do estruturalismo em direção a um liberalismo racionalista, que valoriza tanto a modernidade quanto a ciência, mas sem aderir a qualquer dogmatismo absoluto. Essa transição intelectual, amadurecida nos anos seguintes, será alvo de discussão da próxima seção.

2.1.2 O otimismo progressista

José Guilherme Merquior, ao amadurecer suas ideias no final dos anos 1970 e ao longo dos anos 1980, adere ao liberalismo social e fortalece sua postura epistemológica contrária ao irracionalismo. O sociólogo brasileiro fortalece sua crítica aos pós-estruturalistas, a certas correntes marxistas e às vanguardas artísticas, defendendo um humanismo que reconheça os avanços da modernidade e rejeite abordagens que os neguem ou relativizem. Assim, conforme explica o sociólogo Kaio Felipe (2017, p. 57):

Em vários textos desse período, Merquior reitera seu compromisso com uma cosmovisão humanística, desta vez não para apontar a decadência cultural da cultura moderna, e sim para combater as perspectivas irracionais (sejam elas românticas ou vitalistas) que apresentam uma problemática rejeição das conquistas da modernidade.

Na coletânea *As Idéias e as Formas* (1981), José Guilherme reúne ensaios que ampliam as reflexões teóricas previamente discutidas em *Saudades do Carnaval*. O autor não visa somente a uma “abordagem puramente aditiva do estético e do ideológico: pretende descrever e julgar o seu complexo acasalamento” (Ibidem, p. 15). Sua proposta vai muito além de uma crítica meramente “impressionista” ou de um “ensaísmo de divulgação cultural”, buscando:

...pôr a nu certas instâncias de uma conjunção obscurecida, precisamente, pela pesquisa “especializada” oficial: a cumplicidade de alguns estilos com algumas ideologias, e a comunhão ‘estilística’ de certas formações ideológicas (Ibidem, pp. 15-16).

Na obra, o autor destaca a relevância de críticos culturais como Walter Benjamin, mas critica a “estetização do pensamento”, tendência que ganhou força após Nietzsche, ao transformar ideias em meros objetos artísticos, desvinculados da objetividade. Esse processo, argumenta Merquior, conduz a uma “festa da reflexão irresponsável”, comprometendo a seriedade do pensamento crítico e favorecendo um irracionalismo que obscurece, ao invés de esclarecer, a compreensão cultural (Ibidem, p.20).

No ensaio *Tarefas da Crítica Liberal*, o autor adota um tom construtivo ao defender uma crítica guiada pela independência intelectual e pela objetividade do conhecimento. José Guilherme rejeita, desse modo, o relativismo que acusa a ciência de dogmatismo e denuncia os “pseudo-especialismos”, que exploram outras disciplinas sem rigor ou diálogo significativo. Merquior expõe como a falta de consistência interdisciplinar gera teorias superficiais, repletas

de abstrações vazias, enfraquecendo tanto o pensamento crítico quanto a análise cultural (FELIPE, 2016a).

Já no ensaio *Cultura: a história de uma ideia* (1982), incluído na coletânea *O argumento liberal* (1983), José Guilherme revisita de maneira mais concisa temas previamente explorados em *Comentários sobre a teoria da cultura*. O autor aborda a concepção clássica de cultura, associada historicamente à ideia de individualidade, afirmando que para pensadores da Antiguidade, como Cícero (106-43 a.C), “a palavra cultura denotava um processo educativo e *perfectivo* cujo sujeito era, naturalmente, um indivíduo” (MERQUIOR, 2019, p. 180, grifo no original). Essa visão humanística também era marcada por um universalismo meritocrático, considerando a condição humana não apenas como dado biológico, mas como valor a ser alcançado por esforço pessoal. A cultura, nesse sentido, era vista como caminho para a realização da humanidade ideal, o que conferia a ela caráter cosmopolita e universal.

Entretanto, segundo o autor, a partir do final do século XVIII, surge uma nova perspectiva de cultura, que rompe com o universalismo e passa a valorizar as particularidades de cada nação. O romantismo do século XIX desempenha papel central nessa transformação, substituindo o indivíduo como sujeito da cultura por grupos étnicos ou povos específicos. Essa concepção holística acabou inspirando a antropologia, que “trocou o estudo do homem pela análise das culturas” (FELIPE, 2017, p. 58).

Nesse contexto, as culturas passaram a ser entendidas como manifestações das coletividades, refletindo o que elas são em vez de aquilo que poderiam vir a ser. O autor argumenta que, ao adotar uma visão mais estática do que dinâmica da cultura, a concepção romântica confere um verniz de “autenticidade” a perspectivas limitadas de comunidade ou nacionalidade e até mesmo – no âmbito individual – a uma forma de egolatria, “muitas vezes com a ajuda de estratégias de legitimação, como a psicanálise e terapias afins” (MERQUIOR, 2019, p.182)¹¹. Por isso, Merquior posiciona-se a favor de um conceito clássico de cultura, que valoriza o “zelo pela relação íntima entre a cultura educativa e o próprio valor ‘humanidade’” (Ibidem, p.182).

Em sua obra tardia, José Guilherme Merquior adota uma visão mais otimista da modernidade, expressando confiança na possibilidade de conciliar progresso econômico e social com a reconstrução do humanismo ético que já defendia desde *Saudades do Carnaval*, e, assim, promovendo uma formação cultural sólida e enraizada em valores iluministas. Essa

¹¹ O que demonstra certo distanciamento de Merquior em relação a uma abordagem psicanalítica da cultura, com a qual havia demonstrado simpatia anos antes, em *O véu e a máscara*.

visão é muito bem empregada e resumida na obra *A Natureza do Processo* (1982), trabalho que “melhor apresenta sua nova visão de mundo, isto é, sua tomada de posição em prol das ideias liberais” (FELIPE, 2014b, p.7). Na obra, que emana uma filosofia da história progressista inspirada em Hegel, Merquior apresenta uma visão contrária ao “radicalismo filosófico de salão”, que rejeita a ciência e o progresso, e defende a tradição moderna, fundamentada em instituições como a democracia e a economia de mercado (MERQUIOR, 1982, p. 213).

A respeito da história, Merquior rejeita a visão evolucionista que vê a civilização como homogênea e o avanço tecnológico ocidental como desvinculado da diversidade cultural. O autor critica tanto o evolucionismo clássico, de Marx e Spencer, por negligenciar a difusão de traços culturais, quanto os neo-evolucionistas, cuja concepção orgânica da história ignora evidências de que “a mudança social é, na maioria dos casos mais significativos, exógena. A história é sempre um plural de histórias.” Mesmo quando há uma modernização intencional, como a conduzida em países em desenvolvimento (que é o caso do Brasil), “o interno passa pela assimilação do externo” (Ibidem, pp. 31-33).

No capítulo V de *A Natureza do Processo*, Merquior explora as razões que tornam a democracia liberal a forma política mais adequada ao progresso inerente à modernidade. Em primeiro lugar, ela assegura, pelo menos minimamente, o exercício da igualdade política. O autor argumenta que “o fundamento da legitimidade moderna, da representação democrática, é o senso da racionalidade da norma e da responsabilidade do poder”. Nesse sentido, o regime democrático está alicerçado na transparência racional do poder, rejeitando qualquer forma de elitismo. Para Merquior, “poder que não presta contas racionalmente aos interesses da sociedade não é, aos olhos modernos, autoridade legítima, mas sim uma coerção ilícita” (Ibidem, p. 116).

O autor também defende que a participação regular na condução dos negócios públicos favorece “a busca individual de padrões de excelência nas várias formas do agir e do fazer”; ou seja, a democracia é “o regime político mais propício à elevação do caráter” (Ibidem, pp. 150-151). Além disso, para Merquior a democracia é indispensável à preservação da liberdade humana, pois serve como antídoto contra as tentações de regimes tecnocráticos que pretendem decidir em nome das pessoas, pois “ao nível da experiência comum dos homens (...) não há tecnocracia, não há sapiência especializada, que conheça melhor que nós mesmos o que nos afeta” (Ibidem, p. 149).

No capítulo “Humanismos”, José Guilherme analisa a crise da *intelligentsia* contemporânea, criticando a postura niilista e anticientífica que caracteriza boa parte dos

intelectuais do século XX. Para Merquior, a educação é o eixo central para superar essa crise, pois

A mensagem da história contemporânea é clara: cultura sem instrução coletiva é uma vã nostalgia conservadora; instrução sem cultura, uma atrofia do desenvolvimento. E é interessante notar que as elites mais bem-sucedidas da nossa época – e mais êxito do ponto de vista do interesse coletivo – têm sido exatamente as que combinam instrução com cultura, especialização com generalismo, saber técnico e perspectiva histórica (Ibidem, p. 207).

Em suma, o autor conclui que o progresso da liberdade é o cerne do processo histórico, e que a democracia é o único regime capaz de formar uma sociedade instruída e culta, sem violar o individualismo moral do homem moderno. Portanto, a modernidade, com todas as suas contradições, permanece, em sua visão, uma promessa viável de aprimoramento humano e social.

2.2 A crítica merquiônica ao marxismo ocidental

A obra *O marxismo ocidental* (1986) é um marco no diálogo crítico de Merquior com o pensamento marxista. O autor constrói sua análise a partir da interlocução rica com críticos do marxismo, como Raymond Aron, Leszek Kolakowski e Ernest Gellner, mas também com marxistas como Perry Anderson, Leandro Konder (a quem o livro é dedicado) e Carlos Nelson Coutinho. Desde o início da obra, o autor já sugere o eixo crítico central: a insuficiência analítica do marxismo ocidental frente às complexidades históricas e sociais que se propõe a abordar. O tom polêmico é evidente, como se observa logo no prefácio:

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 (MERQUIOR, 2018, p. 11).

O marxismo ocidental nasceu, segundo Merquior, no começo da década de 1920, como “um desafio doutrinário, vindo do Ocidente, ao marxismo soviético”. Entre seus principais fundadores — Lukács e Ernst Bloch, Karl Korsch e Gramsci — havia um áspero desacordo com o “materialismo histórico determinista da filosofia bolchevique” (Ibidem, p.15). No entanto, segundo Merquior “nada seria mais errôneo que pensar nos primeiros marxistas ocidentais como antileninistas”, porque, por mais que seus fundadores pintassem a imagem do marxismo ocidental como uma espécie “liberal” ou “libertária” de marxismo (mais próxima à

visão humanista do jovem Marx), seus principais nomes, Lukács e Gramsci, “permaneceram até o fim impecáveis leninistas em política” (Ibidem, pp. 15-16).

No início da obra, Merquior aponta as principais características do marxismo ocidental. Em primeiro lugar, observa que este se concentra predominantemente na “cultura” e na “ideologia”, afastando-se da análise materialista mais rigorosa de Marx e Engels. Essa tendência deu origem ao que ele denomina “marxismo da superestrutura”, marcado por discussões sobre “alienação” e “reificação” no capitalismo. Em segundo lugar, o marxismo ocidental frequentemente negligencia os condicionamentos sociais, ou seja, o “peso infraestrutural na explicação dos fenômenos culturais e ideológicos” (Ibidem, p. 17). Terceiro, a concepção do marxismo não como ciência, mas como crítica, isto é, como “arma filosófica contra qualquer busca de regularidades sociais dotadas de poder causal”; uma divergência significativa em relação ao próprio Marx, que entendia a crítica como uma etapa preliminar para o desenvolvimento de uma “exposição verdadeiramente científica da evolução social e do destino do capitalismo” (Ibidem, p.18). Em quarto lugar, Merquior aponta a “epistemologia humanística” do marxismo ocidental, que resgata aspectos idealistas e se posiciona de forma anticientífica, frequentemente retornando “a um hegelianismo de esquerda redivivo, mais fiel ao mestre que os hegelianos de esquerda históricos, para não falar no maior de todos eles – o próprio Marx” (Ibidem, p. 20). Por fim, o crítico destaca o ecletismo conceitual dessa corrente, que absorve influências externas ao marxismo clássico, como a psicanálise freudiana, a estética modernista, o vitalismo de Nietzsche e “as sociologias de Simmel - pela sua abordagem da ‘tragédia da cultura’ – e Max Weber – autor do qual os frankfurtianos retiram sua visão pessimista da racionalização” (FELIPE, 2016b, p.20).

Em síntese, os marxistas ocidentais se caracterizam por uma teoria da crise cultural que sustenta uma *Kulturkritik* profundamente radicalizada, pois “o marxismo ocidental não é só o marxismo da superestrutura: foi também, desde o início, uma teoria da crise da cultura, uma condenação formal e apaixonada da civilização burguesa” (MERQUIOR, 2018, p.23). Merquior observa que autores como Lukács, Adorno e Marcuse articulam, paradoxalmente, uma crítica que “lançou uma inesperada *reprise*, pela esquerda, de certos *Leitmotiven* da crítica conservadora da sociedade industrial” (Ibidem, p.24).

O Marxismo Ocidental adota como ponto de partida analítico a “teoria do processo histórico” que José Guilherme detecta em 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. 49-56; grifos nossos)

Nesse sentido, Merquior afirma que “uma nova teoria do processo histórico foi justamente o que o principal sucessor crítico de Hegel, Karl Marx, deu à teoria social” (Ibidem, p. 59). Marx procurou transformar disciplinas menos voltadas para o social, como a filosofia política idealista e a economia política clássica, em uma abordagem mais sociológica, aprofundando as análises históricas para abarcar as dinâmicas sociais e estruturais da sociedade. De acordo com o crítico, “o materialismo histórico, como busca fecunda de relações infraestruturais”, tornou-se um procedimento essencial na interpretação sociológica moderna, posicionando Marx como um dos fundadores da ciência social (Ibidem, p. 68).

Entretanto, Merquior identifica problemas fundamentais na obra do sociólogo alemão. Embora reconheça o valor de sua análise social e sua capacidade de integrar história e sociedade, ele aponta que Marx combinou suas contribuições teóricas com preconceitos românticos contra elementos essenciais da modernidade, como a economia de mercado, os direitos humanos – frequentemente desqualificados como “burgueses” – e as instituições políticas livres. Inspirando-se em Isaiah Berlin¹², Merquior aponta que Marx priorizou a liberdade positiva – entendida como a realização do potencial humano coletivo – em detrimento da liberdade negativa, que privilegia a autonomia individual dentro de limites amplos de permissibilidade (FELIPE, 2016b). Dessa forma, de acordo com Merquior, “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” (MERQUIOR, 2018, p. 77).

Somado a isso, José Guilherme recorre a Norberto Bobbio ao se contrapor a “falácia genética” de Marx: mesmo que direitos e instituições liberais tenham surgido como conquistas da “burguesia”, isso não implica que devam ser exclusividade dessa classe ou que não possam ser universalizados (Ibidem, p.76). Para Merquior, a rejeição às bases institucionais da modernidade compromete a relevância prática do pensamento marxista, particularmente no contexto ocidental, onde a pluralidade e o diálogo entre diferentes perspectivas são valores fundamentais. Contudo, o autor reconhece o papel histórico do marxismo como ideologia de

¹² BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Tradução de Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

industrialização em países periféricos, onde frequentemente se associou ao nacionalismo e às elites modernizadoras.

Ao tratar dos marxistas ocidentais, o sociólogo brasileiro concentra-se na característica central de sua abordagem: a crítica cultural, ou *Kulturkritik*, que ele identifica como herdeira intelectual de Nietzsche. Segundo Merquior, a crítica cultural niilista desenvolvida por Nietzsche — focada nos valores "vitais" e em oposição à modernidade — apresenta uma lacuna ao carecer de uma teoria institucional e histórica abrangente, como a oferecida por Hegel. Nesse contexto, Merquior levanta uma questão importante: será que o "neo-hegelianismo de esquerda" do marxismo ocidental conseguiu articular sua crítica cultural com uma nova compreensão do processo histórico? Para buscar uma resposta, José Guilherme realiza uma análise dos principais marxistas "heterodoxos".

O primeiro deles é o húngaro György Lukács, cujo livro *História e Consciência de Classe* (1923) é apontado como o marco das tendências que viriam a caracterizar o marxismo ocidental. Na obra, Lukács resvala para uma crítica generalizada da cultura ocidental, transformando-a em uma visão essencialmente hostil à modernidade que desemboca naquilo que os alemães chamam de *Kulturkritik*, o que reflete sua apropriação de elementos românticos dentro do marxismo (FELIPE, 2016b). Segundo Merquior, a combinação de marxismo com crítica cultural de caráter romântico aliada a uma argumentação “apresentada mais por asserção do que por qualquer lógica demonstrativa” (MERQUIOR, 2018, p. 101), resultou em um impacto negativo no marxismo como ferramenta sociológica. Essa combinação o reduziu a uma visão de mundo “imersa em dogmatismo e centrada em uma mitologia da consciência de classe” (Ibidem, p. 117). A crítica de Merquior a Lukács é reforçada por influências como Lucio Colletti, Kolakowski e Raymond Aron, que também detectaram aspectos românticos e míticos no marxismo:

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, 2018, p. 118)

Antonio Gramsci, por sua vez, é um dos autores marxistas mais enaltecidos por Merquior, que admira 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. 126). Além disso, Gramsci não adotaria as mesmas “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”, por mais que tenha se equivocado ao tomar o *laissez-faire* como único tipo possível de capitalismo, não imaginando sua “metamorfose keynesiana” (Ibidem, p. 137). O pensador italiano também contribuiu para tornar o conceito de “classe” uma ferramenta analítica poderosa, superando o reducionismo economicista que permeava a tradição marxista (FELIPE, 2016b).

A presença de Gramsci na obra, segundo os críticos, enfraqueceu o argumento de Merquior sobre a *Kulturkritik* – tendo em vista o afastamento de Gramsci desta corrente. No entanto, de acordo com o cientista político Alvaro Bianchi (2023, p.53), a presença do pensador italiano tinha como pano de fundo um diálogo promovido entre Merquior e seu amigo marxista, Carlos Nelson Coutinho, e

se justificava na medida em que lhe permitia retomar a crítica às teses dos “neo-gramscianos”. Para o diplomata, apesar desses autores, entre os quais Coutinho, explicitamente citado, afirmarem que Gramsci teria ido “além de Lenin” ou mesmo se afastado dele, sua revisão do leninismo não o teria conduzido a formular “uma concepção explicitamente pluralista do poder político”.

Walter Benjamin, “rebelde entre os radicais” e “cuja prosa lúcida e sedutora brilha como uma joia rara em meio à prolixa papelada do marxismo ocidental” (MERQUIOR, 2018, p.149), também foi outro marxista ocidental que Merquior nutria grande respeito. Benjamin conseguiu integrar três tradições fundamentais da contracultura: o marxismo, o modernismo estético e a psicanálise freudiana. Sua obra se destaca por unir *Kulturpessimismus* e otimismo estético, “na supervisão de uma visão melancólica da história com uma crença robusta no progresso artístico” (Ibidem, p.163).

José Guilherme critica Adorno, um dos expoentes da Escola de Frankfurt, por sua herança do que ele considera os piores aspectos de Hegel: a ausência de rigor analítico e a falta de clareza argumentativa. Segundo Merquior, esse defeito comprometeu a capacidade de Adorno, um neo-hegeliano, de elaborar uma teoria consistente do processo histórico, o que o afastou da essência do pensamento de Hegel, contribuindo para um desenvolvimento teórico inconsistente: “...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” (Ibidem, p. 172).

Outro ponto criticado é a postura prática de Adorno 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. 173). Essa rejeição, associada à sua visão negativa do progresso, levou Adorno a formular críticas que Merquior descreve como obstinadas e muitas vezes infundadas à sociedade contemporânea. Essa abordagem acabou, na opinião do crítico, reforçando um pessimismo cultural que não oferecia uma alternativa sólida para a compreensão das dinâmicas históricas e sociais.

A crítica de Merquior a Jean-Paul Sartre ia na mesma direção, pois, tendo em vista seu marxismo mesclado com existencialismo, o filósofo francês também não trazia 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”. José Guilherme também destaca o caráter “humanista” e “anti-historicista” do marxismo francês, que, ao rejeitar o “positivismo” associado ao historicismo marxista tradicional, priorizava um subjetivismo alinhado às preocupações humanistas radicais com “a liberdade da consciência ativa” (Ibidem, pp. 181-182).

O sociólogo brasileiro, ao avaliar Louis Althusser quase uma década após *O Véu e a Máscara*, reconhece sua contribuição ao reagir contra a supervalorização do jovem Marx pela esquerda humanista, mas mantém a crítica de que o filósofo francês demonstra uma “atroz ignorância da maior parte da moderna filosofia da ciência” (Ibidem, p. 184). O autor acusa Althusser de reconceituar a “ideologia” como um “instrumento de cimento social”, o que aproxima o marxismo de Althusser à visão estrutural-funcionalista de Talcott Parsons, símbolo da sociologia burguesa (Ibidem, p. 189). Merquior também critica a produção de conceitos althusserianos desconectados da realidade, resgatando a acusação de Raymond Aron sobre a falsa cientificidade desse marxismo estruturalista. Para Aron, Althusser transforma conceitos marxistas clássicos, “cujo equívoco foi vinte vezes ilustrado pelos próprios marxistas” (ARON, 1970, p. 207), em um discurso escolástico, sem base empírica, traduzindo-os para uma linguagem sofisticada, mas esvaziada de conteúdo prático ou científico.

Herbert Marcuse, considerado por José Guilherme “o mais político dos frankfurtianos” (MERQUIOR, 2018, p. 201), recebe uma análise crítica quase duas décadas após a obra *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Merquior destaca a combinação de pessimismo cultural e utopismo esteticista, enfatizando a falta de rigor analítico e base empírica nas suas críticas socioculturais. Obras como *Eros e Civilização* (1955) são vistas como exemplos de um

"sub-romantismo tão crasso", percorridas "por uma desconfiança apaixonada da ciência e da tecnologia" (Ibidem, p.198). O autor também critica a recepção entusiástica de Marcuse pelos movimentos estudantis da "nova esquerda" na década de 1960. Segundo ele, o marxismo de Marcuse carece de historicidade e de referência ao proletariado, servindo apenas como justificativa ideológica para uma revolta mais simbólica do que fundamentada: "o que eles queriam era uma racionalização para sua revolta ritual, não uma análise convincente de males largamente imaginários" (Ibidem, p. 201). Assim, a crítica reforça a ideia de que Marcuse sacrificou a análise concreta em prol de um discurso sedutor, mas intelectualmente insuficiente.

A respeito Jürgen Habermas, o sociólogo brasileiro elogia sua aceitação da tradição iluminista e sua luta contra "uma tempestade de relativismos desvairados e cínicos, de mal fundamentados niilismos" (Ibidem, p. 221), tais como os de pensadores pós-estruturalistas como Michel Foucault e Jacques Derrida. No entanto, Merquior lamenta o fato de que em Habermas "a epistemologia se tornou soteriologia" (Ibidem, p.226): a promessa idílica de uma salvação pelo conhecimento como diálogo continua carecendo de uma teoria do processo histórico e "esquecendo irrealisticamente as imbricações entre interação e poder" (Ibidem, p. 219). O idealismo de Habermas é outro alvo de crítica: embora elogie os objetivos do Iluminismo, ele evita encarar plenamente seus resultados históricos. Essa postura se manifesta tanto na rejeição à razão instrumental quanto na crítica ao modo como as estruturas burocráticas e econômicas passaram a influenciar e controlar aspectos da vida cotidiana, fenômeno que Habermas (2003) descreve como a "colonização do mundo da vida".

Dessa forma, José Guilherme Merquior conclui que:

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. (...) Nos seus esforços mais consistentes, o marxismo ocidental recolhe-se à teoria (Ibidem, p. 230).

Na visão de Merquior, mesmo os eventos históricos dramáticos (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.) vivenciados pelos marxistas ocidentais não justificam sua "aversão à práxis e seu pessimismo cultural" (FELIPE, 2016b, p. 25).

Em *O Marxismo Ocidental*, o autor também reflete sobre o impacto dessa abordagem no contexto mais amplo da crise cultural moderna. Inicialmente alinhado a certas críticas frankfurtianas sobre os problemas da cultura contemporânea, ele rompe com esse pensamento ao acusar os marxistas ocidentais de promoverem um "humanismo histórico" e uma guerra

ideológica contra o progresso e a civilização (MERQUIOR, 1989, p. 13). Para o sociólogo brasileiro, o marxismo ocidental degenerou-se em uma espécie de "contracultura institucionalizada", caracterizada por um romantismo acadêmico vazio, impregnado de jargão e rituais teóricos que pouco contribuem para enfrentar os desafios da modernidade de forma pragmática e produtiva (MERQUIOR, 2018, p.248).

Segundo Kaio Felipe (2016b), a crítica de Merquior não poupa tendências específicas do marxismo ocidental, como a rejeição à ciência e à cultura modernas (Adorno, Lukács), as revoltas neo-românticas contra a sociedade burguesa (Marcuse, Sartre) e os debates metodológicos estereis (Althusser, Habermas). José Guilherme acusa essa vertente de trair tanto o hegelianismo quanto o marxismo clássico, que dependem essencialmente de um entendimento histórico. “Sem história, o marxismo não faz sentido – em termos, note-se, marxistas” (Ibidem, p.237), sentencia Merquior, destacando a falha dos principais expoentes em desenvolver uma abordagem historicamente viável e alinhada aos ideais originais de Marx.

Apesar de seu ceticismo geral, Merquior reconhece pontos de exceção em Gramsci e Benjamin, autores que escapam parcialmente de sua crítica severa. Essa concessão “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 apud FELIPE, 2016b, p.26). Ainda assim, o diagnóstico do autor é categórico: “(...) em conjunto, o marxismo ocidental (1920-1970) foi apenas um episódio na longa história de uma velha patologia do pensamento ocidental cujo nome é, e continua a ser, *irracionalismo*” (MERQUIOR, 2018, p. 248, *grifo nosso*).

2.3 O liberalismo em José Guilherme Merquior

Como discutido neste trabalho, durante a década de 1980, José Guilherme Merquior dedicou-se à publicação de uma série de ensaios críticos sobre escolas de pensamento e figuras que associava ao irracionalismo. Em contraste com essa abordagem marcadamente crítica, em seu último livro – sua *magnum opus* –, *O Liberalismo: Antigo e Moderno* (1991), Merquior adota um tom mais construtivo e propositivo. Apresentado como uma história das ideias liberais, o texto se revela também como uma “inesperada autobiografia intelectual de José Guilherme Merquior. No fundo, seu testamento” (ROCHA, 2014, p. 322).

O Liberalismo: Antigo e Moderno foi escrito poucos meses antes da queda do Muro de Berlim, mas considerando que sua publicação se deu apenas no início de 1991, tornou-se quase impossível lê-lo sem ter como pano de fundo o colapso geopolítico e econômico da União

Soviética e o “renascimento liberal” que marcou o mundo ocidental entre o fim da década de 80 e o início dos anos 90 (CASSIMIRO; SANTOS, 2022).

A respeito dos aspectos metodológicos da obra, Merquior adota uma perspectiva que é ao mesmo tempo histórica e crítica. Histórica, principalmente, porque destaca que doutrinas não possuem significado fixo e não podem ser reduzidas a uma lógica de “fidelidade” ou “traição” ao conteúdo original, mas que as ideias circulam, interagem, assimilam influências de fontes diversas e se transformam no enfrentamento com o processo histórico. Crítica, pois reconhece que o confronto das doutrinas liberais com os processos de modernidade – marcados por mudanças sociais, econômicas e políticas – gera variações e reformulações contínuas no pensamento liberal. Além disso, uma das principais estratégias metodológicas de Merquior foi dividir o liberalismo em escolas nacionais: inglesa, francesa e alemã¹³. Essa abordagem permitiu ao autor superar a tendência comum de supervalorizar o pensamento anglo-saxão, ampliando a análise para incluir diferentes tradições.

A escola inglesa, primeira a ser examinada, reúne pensadores como Hobbes, Locke, Bentham e Mill, caracterizando a liberdade como “ausência de coerção” ou “ausência de obstáculos externos” – conceito conhecido como liberdade negativa. Em contraste, a tradição francesa possui um viés mais republicano e enfatiza a “autodeterminação” e a liberdade positiva, isto é, aquela que se concretiza por meio da participação política. Entre seus expoentes estão Rousseau, Constant, Montesquieu e Tocqueville (MERQUIOR, 2014, pp. 52-53).

Já a escola alemã oferece uma abordagem distinta, mais voltada para questões culturais do que políticas ou econômicas. Immanuel Kant e Wilhelm von Humboldt estão entre os seus maiores pensadores, destacando, respectivamente, o papel da *autotelia* (realização pessoal) e da *Bildung* (cultivo da personalidade através da formação cultural). Humboldt, em particular:

expressou um tema liberal profundamente significativo: a preocupação humanista de formação da personalidade e aperfeiçoamento pessoal. Educar para a liberdade, e libertar para educar – esta era ideia da *Bildung*, a contribuição goethiana de Humboldt à filosofia moral. (Ibidem, p. 56)

Esse destaque dado por Merquior à escola alemã ressoa a valorização humanística que o autor traz desde suas primeiras obras. Além disso, em *Algumas Reflexões sobre os Liberalismos Contemporâneos* (1986), Merquior ressaltar essa conexão entre liberalismo e

¹³ Cabe ressaltar que os principais expoentes dessas escolas — Hobbes (inglesa); Rousseau (francesa); e Hegel (alemã) — ainda que não fossem necessariamente liberais, exerceram um papel de relevância crucial na formulação dos fundamentos teóricos que as sustentam.

humanismo: “permeada pelo tema da excelência, da autoformação” (MERQUIOR, 1991 apud FELIPE, 2018b, p.135).

2.3.1 Os liberalismos

Após a divisão das escolas liberais em nível nacional, Merquior aborda o pensamento liberal segundo as grandes doutrinas: liberalismo clássico, liberalismo conservador, liberalismo social e neoliberalismo¹⁴.

A respeito do liberalismo clássico, José Guilherme o caracteriza como “um corpo de formulações teóricas que defende um Estado constitucional (...) e uma ampla margem de liberdade civil”. Essa doutrina é composta por três pilares fundamentais: “a teoria dos direitos humanos, o constitucionalismo e a ‘economia clássica’” (MERQUIOR, 2014, p. 62). Entre os principais expoentes dessa tradição liberal destacam-se Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill. Segundo Merquior, a ênfase central dessa fase da ideologia liberal reside na proteção da liberdade civil, compreendida como o “livre exercício privado de agires e fazeres conforme a inclinação de cada um” (MERQUIOR, 2014, p. 80). A respeito de seu legado, Merquior (2014, p.140) afirma:

o legado do liberalismo clássico pode ser sintetizado na figura de um equilíbrio entre democratismo e libertarianismo. (...) Enquanto o robusto otimismo histórico do Iluminismo foi seriamente atenuado entre a era dos federalistas e utilitaristas e a era dos grandes liberais vitorianos, o liberalismo foi geralmente sustentado, e os liberais clássicos foram basicamente fiéis à promessa democrática e ao potencial libertário da ideia liberal.

No entanto, Merquior aponta que um dos equívocos da primeira geração do liberalismo foi acreditar que a transição de uma sociedade baseada no militarismo para uma estruturada no industrialismo levaria naturalmente à redução da presença do Estado, resultando em um “ilusório perecimento do Estado” (MERQUIOR, 2014, p. 80). Isso significa que, na visão desses liberais, o fim da sociedade baseada na guerra e no domínio militar levaria naturalmente a uma sociedade mais livre e autorregulada, impulsionada pelo mercado e pela indústria, sem necessidade de forte intervenção estatal. No entanto, Alexis de Tocqueville destacou-se como um dos poucos liberais dessa época a reconhecer que “o crescimento da liberdade civil foi

¹⁴ Merquior também explora outros subgrupos doutrinários, como o conservadorismo liberal (distinto do liberalismo conservador), o liberalismo sociológico, o liberalismo de esquerda, o semiliberalismo, entre outros. Contudo, neste trabalho, nosso foco recairá sobre as doutrinas principais.

acompanhado e, na realidade, pressupôs uma tremenda expansão da regulamentação da sociedade (...) pelo Estado, enquanto foco emissor de direito” (Ibidem, p. 80). Esse reconhecimento evidenciou o paradoxo de que, longe de desaparecer, o Estado se fortaleceu, desempenhando um papel fundamental na organização social e na manutenção das condições necessárias para a consolidação da liberdade individual.

Além disso, o século XIX foi caracterizado por uma forte tendência à “democratização”. Esse processo transformou as dinâmicas políticas, expandindo a base da cidadania e redefinindo as relações entre o Estado e a sociedade. Por conseguinte, as respostas a esse fenômeno variaram significativamente dentro do pensamento liberal, resultando em uma clivagem ideológica. De um lado, emergiu uma vertente mais inclinada à direita, o liberalismo conservador, que buscava preservar a ordem tradicional e limitar as transformações sociais abruptas. De outro, formou-se o liberalismo social, mais alinhado à esquerda, que defendia maior intervenção estatal para promover igualdade e garantir direitos sociais (CASSIMIRO; SANTOS, 2022).

Embora compartilhassem certas reservas à democracia com os conservadores tradicionais, os liberais conservadores, como Herbert Spencer, Lord Acton e o argentino Juan Bautista Alberdi, divergiam quanto a suas bases ideológicas. Enquanto os conservadores *stricto sensu* defendiam uma visão organicista e tradicionalista da sociedade, fundamentada no ceticismo político, os liberais conservadores acreditavam no progresso e na concepção individualista de sociedade. No entanto, ambos convergiam na crença de que uma democratização acelerada poderia ameaçar a ordem social e política. Assim, defendiam uma “ampliação cautelosa da inclusão do povo nos direitos políticos” (MERQUIOR, 2014, p. 183).

Merquior identifica em Spencer a origem de uma síntese entre liberalismo e conservadorismo, caracterizada por “uma ideia minimalista do Estado e uma forma maximalista de liberalismo” (Ibidem, p. 147), denominada “liberismo”. A postura individualista e antiestatista de Spencer culminou em uma crescente desconfiança em relação à democracia representativa. Para Spencer, a única função legítima do governo era “a defesa do cidadão contra agressores, tanto estrangeiros quanto domésticos” (Ibidem, p. 148). Com base nessa concepção minimalista, ele rejeitava qualquer legislação que ultrapassasse esse escopo, alegando que a expansão das funções estatais poderia pavimentar o caminho para o despotismo.

Em contrapartida, os social-liberais, como Leonard Hobhouse, distanciaram-se dos dogmas antiestatistas característicos do liberalismo clássico e conservador. Em vez disso, buscaram resgatar a ideia de bem comum, defendendo maior intervenção estatal para promover uma melhor distribuição de renda e o desenvolvimento de políticas públicas em áreas como

saúde, educação e previdência social. Nesse contexto, “as velhas reivindicações de direitos individuais abriram espaço para exigências mais igualitárias” (Ibidem, p. 259).

O sociólogo brasileiro identifica John Maynard Keynes como o principal representante dessa fase social-liberal, destacando-o como o grande “diagnosticador e terapeuta das insuficiências do *laissez-faire*” (Ibidem, pp. 91–92). As ideias de Keynes, segundo Merquior, foram cruciais para a renovação do capitalismo após a Grande Depressão. Keynes enfatizava que o desafio político da humanidade consistia em conciliar três elementos essenciais: eficiência econômica, justiça social e liberdade individual (cf. KEYNES, 1931, p. 307–312).

Diante disso, o principal legado prático das propostas de Keynes e dos social-liberais foi a criação do “Estado de bem-estar social” (*Welfare State*)¹⁵. Aliás, embora frequentemente associado aos partidos social-democratas e trabalhistas, em muitos casos, o *Welfare State* foi implementado por governos liberais e conservadores e “não representava o primeiro estágio do socialismo do século XX, mas sim a culminação do liberalismo reformista do final do século XIX” (JUDT, 2010, pp. 22–23).

A partir da década de 1940, surgiu uma reação ao social-liberalismo e ao modelo do estado de bem-estar social, liderada por economistas como Ludwig von Mises e Friedrich Hayek, expoentes da Escola Austríaca. Esses pensadores revigoraram o “liberismo”, colocando a liberdade econômica no centro de suas propostas e rejeitando a intervenção estatal. Argumentavam que tal intervenção “faz com que a rede de informações do sistema de preços emita sinais enganadores, além de reduzir o escopo da experimentação econômica” (MERQUIOR, 2014, p. 228).

Nos anos 1970, esse ideário – que conquistou legitimidade acadêmica após Hayek (em 1974) e Milton Friedman (em 1976) serem laureados com o Prêmio Nobel de Economia – consolidou-se politicamente no “neoliberalismo” (FELIPE, 2018). Com base na “convicção de que o progresso deriva automaticamente de uma soma não-planejada de iniciativas individuais”, defende-se “um desmantelamento do social-liberalismo, um retorno em regra ao Estado mínimo” (MERQUIOR, 2019, p. 84). Para os neoliberais, a liberdade é indivisível, sendo fundamentada na ideia de que “a menos que se obtenha ou se mantenha a liberdade

¹⁵ Vale ressaltar que liberalismo social e o Estado de bem-estar social estão relacionados, mas não são a mesma coisa. A diferença principal está no fato de que o “liberalismo social” é uma vertente do liberalismo que reconhece a necessidade de intervenção estatal para corrigir desigualdades e garantir igualdade de oportunidades, sem abandonar os princípios do mercado. Desse modo, essa teoria defende a regulação da economia, a proteção de direitos civis e a implementação de políticas públicas para assegurar o bem-estar da população. Já o “Estado de bem-estar social” é um modelo político e econômico que coloca essas ideias em prática, garantindo serviços públicos como saúde, educação e previdência, financiados por meio de um sistema tributário progressivo. Enquanto o liberalismo social é uma teoria política que orienta políticas públicas, o Estado de bem-estar social é um arranjo institucional concreto adotado por diversos países em graus variados.

econômica, as outras liberdades – civil e política – se desvanecem” (MERQUIOR, 2014, p. 229).

Roberto Campos, um dos principais defensores do neoliberalismo no Brasil, sugeriu no prefácio de *O Liberalismo: Antigo e Moderno* que José Guilherme Merquior, em seus últimos anos, teria se aproximado do liberalismo. Contudo, essa interpretação ignora as críticas incisivas de Merquior aos liberistas, especialmente a Friedrich Hayek. O autor destacava a “cega confiança” de Hayek na “ciência da evolução como tradição”, enfatizando que ele “afirma, mais do que prova, a sabedoria oculta de instituições há muito existentes” (MERQUIOR, 2014, p. 232). Para Merquior, a perspectiva de Hayek sobre a “ordem espontânea” podia paradoxalmente justificar intervenções estatais, como o controle de preços ou a taxa progressiva, o que contradiz seus princípios liberais. Ainda por cima, José Guilherme criticava a visão neo-evolucionista de Hayek, em que a liberdade é um instrumento de progresso, e o indivíduo contribui “inconscientemente” para a evolução social (Ibidem, p. 233). Segundo o autor, essas limitações aproximavam Hayek de abordagens mais conservadoras — posição que o inglês nega veementemente defender em *The Constitution of Liberty* (1960) — e o distanciavam daquelas mais refinadas, como as dos social-liberais, que conciliavam o individualismo de Mill com o humanismo de Humboldt.

Além disso, em *O Argumento Liberal*, Merquior (2019, p.84) afirma:

Uma coisa é certa: a utopia liberal-conservadora de um puro e simples reino da legalidade dificilmente atenderá aos impulsos democratizantes das sociedades industriais de modelo liberal – e satisfará menos ainda às exigências sociais dos países, como o Brasil, onde a “síntese democrático-liberal” permanece incompleta.

José Guilherme encontra em Raymond Aron e Norberto Bobbio essa “síntese democrático-liberal” que se contrapõe ao “hedonismo utilitário” dos neoliberais e apresenta um liberalismo mais democrático, capaz de responder aos desafios políticos das transformações sociais contemporâneas (essa visão a respeito de Aron será abordada de forma mais aprofundada no próximo capítulo). Segundo Merquior, Norberto Bobbio apresenta um liberalismo que rejeita a “estadofobia” característica de autores como Hayek e Robert Nozick, defendendo que “qualquer retraimento do direito público é sinal de decadência política, real (como no início da Idade Média) ou intelectual (como na teoria social de Spencer).” (Idem, 2014, p. 258). Nesse contexto, Merquior enfatiza a relevância que esse jurista italiano atribui à identificação das estruturas e dos mecanismos institucionais de controle indispensáveis para

o funcionamento de uma democracia autêntica, a qual, conforme Bobbio, “*é necessariamente uma democracia liberal*” (BOBBIO, 1980 apud MERQUIOR, 2014, p. 257; grifos no original).

2.3.2 O liberalismo social: uma social-democracia ou um neoliberalismo disfarçado?

Compreendida a posição de José Guilherme em relação às principais correntes do pensamento liberal, é oportuno examinar suas reflexões sobre a social-democracia, “na medida em que, dentre as ideologias políticas contemporâneas, ela é considerada o único contraponto viável ao neoliberalismo” (FELIPE, 2018, p.140).

Em *A Natureza do Processo*, Merquior distingue o social-liberalismo da social-democracia do pós-guerra. Esta última, em sua visão, representou um avanço ao aceitar a economia de mercado “keynesiana” e adotar políticas reformistas baseadas no *welfare state* (Ibidem, p. 166). No entanto, Merquior apontava limitações nas práticas excessivamente estatistas de alguns governos social-democratas, como os trabalhistas britânicos da década de 1970, considerando-as ineficazes diante dos desafios sociais e econômicos da época. Essa ineficiência, segundo ele, explicaria a derrota política e ideológica da social-democracia frente ao moderno liberalismo (cf. ALMEIDA, 2008, p. 2). O trecho a seguir faz uma crítica implícita à mentalidade nacional-desenvolvimentista que ainda predominava no Brasil, nos anos 1980:

(...) o Estado latino-americano típico, e o brasileiro em particular, está longe de ser filantrópico. Nosso Estado “social” na verdade reproduz privilégios, ao mesmo tempo em que cerceia a dinâmica de crescimento por alimentar a inflação crônica, interminavelmente reabastecida pelas atitudes e demandas cartoriais de grupos sociais particularistas. Por isso, emagrecer o Estado – o que não significa, ao contrário do que pretende o liberalismo conservador, aboli-lo, ou reduzi-lo a mero gendarme – é um imperativo atualmente embutido na própria exigência das reformas de estrutura sugeridas pelo diagnóstico das nossas taras sociais. Pois somente o emagrecimento do Estado permitirá a redefinição de suas funções, em favor do social e do planejamento sem estatismo. (MERQUIOR, 1989 apud ALMEIDA, 2008, p. 6)

Sua perspectiva encontrava eco em discussões sobre o contexto político-partidário do Brasil dos anos 1980, em que Merquior rejeitava tanto o radicalismo anticapitalista do Partido dos Trabalhadores (PT) e o “socialismo moreno” do Partido Democrático Trabalhista (PDT) quanto a “estatofobia” da direita conservadora do Partido Democrático Social (PDS). O sociólogo brasileiro via a fórmula política da Aliança Democrática entre o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) e o Partido da Frente Liberal (PFL) como representante de um centro reformista moderado, capaz de construir um caminho intermediário que equilibrasse os legados da social-democracia e do liberalismo - diferente de Roberto

Campos que tinha grandes ressalvas a essa Aliança (CAMPOS, 1999 apud FELIPE, 2018b, p.143).

Em sua última conferência *O Brasil no limiar do século 21* (1990), Merquior defende um “neocapitalismo produtivo”, contrário ao capitalismo elitista e patrimonialista predominante no Brasil. Propõe a “refuncionalização” do Estado: em vez de produtor, deve ser promotor do bem-estar coletivo. O autor ressalta a importância de um Estado estrategista, equilibrando o combate ao estatismo excessivo com a necessidade de intervenção estratégica para o futuro socioeconômico. O Estado também deve ser o “protetor dessas imensas camadas da população brasileira que carecem de teto, que não comem apropriadamente, que não dispõem de escola e de acesso à Justiça” (MERQUIOR, 2001, p.11 apud FELIPE, 2018, p.143).

José Guilherme foi além do debate teórico, demonstrando sua militância liberal por meio de artigos publicados em veículos como *O Globo* e *Jornal do Brasil*. Durante as eleições de 1989, escreveu diversos textos em que busca refutar a ideia de uma polarização entre as propostas de Luís Inácio Lula da Silva, focadas na redução das desigualdades sociais, e Fernando Collor de Mello, centradas na modernização do Estado. Para ele, o sucesso no combate à desigualdade dependia essencialmente da realização de reformas estruturais no Estado (FELIPE, 2018).

Naquelas eleições, Collor venceu com uma retórica liberal em economia¹⁶ e convidou Merquior para redigir seu discurso de posse¹⁷. O texto representava uma verdadeira declaração de princípios a favor da economia de mercado, alertando contra os riscos do “redistributivismo inconsequente em prejuízo do esforço produtivo” (PILAGALLO, 2002, p. 184 apud FELIPE, 2018b). Eis uma das passagens que evocam o ideário do liberalismo social:

Ao Estado corresponde planejar sem dirigismo o desenvolvimento e assegurar a justiça, no sentido amplo e substantivo do termo. O Estado deve ser apto, permanentemente apto, a garantir o acesso das pessoas de baixa renda a determinados bens vitais. (...) Entendo assim o Estado não como produtor, mas como promotor do bem-estar coletivo. Daí a convicção de que a economia de mercado é forma comprovadamente superior de geração de riqueza, de desenvolvimento intensivo e sustentado (MELLO, 1990, p. 15)

¹⁶ Muito embora o próprio Collor não tivesse muita clareza quanto a suas próprias convicções, como demonstra uma curiosa conversa entre o ex-presidente e Merquior, em meados de 1990:

— Embaixador, preciso de uma base ideológica. Falam que eu sou de direita, e para mim a direita é o Delfim Netto e o Roberto Campos. O senhor me vê como político de direita?

— Não. O vejo como um socialista liberal.

— Mas não há uma contradição entre o socialismo e o liberalismo?

— Não. O Norberto Bobbio usa e defende essa classificação — disse o diplomata, apoiando-se nas teorias do cientista político italiano” (CONTI, 1999, p. 336).

¹⁷ MELLO, Fernando Collor de. O Projeto de Reconstrução Nacional. Discurso de Posse. 15 de março de 1990. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/expresidentes/fernando-collor/discurso-de-posse> Acesso em: 8 jan. 2025.

O discurso apresenta temas que serão desenvolvidos nos textos escritos por José Guilherme como base programática do Partido Social Liberal Brasileiro que Fernando Collor pretendia fundar (FELIPE, 2018). A proposta central é “a atualização do liberalismo clássico”, adaptando-o às novas demandas impostas pela crise enfrentada pelos Estados capitalistas de modernização tardia (ALMEIDA, 2008, p. 9).

Portanto, sua visão sociopolítica não deve ser vista como um neoliberalismo disfarçado, como poderiam alegar setores da esquerda ou defensores do nacional-desenvolvimentismo, nem como uma “terceira via”¹⁸ (isto é, uma social-democracia reformulada, mais receptiva e alinhada ao livre mercado), apesar de sua disposição em dialogar com a social-democracia. Em vez disso, trata-se de uma “retomada criadora do social-liberalismo” (MERQUIOR, 2019, p. 85), cujo conceito

reside na capacidade de conceber a liberdade moderna como um equilíbrio complexo entre liberdade e justiça, autonomia individual e direito coletivo. A igualdade não é buscada como um objetivo final, mas como uma ferramenta flexível usada para ampliar a liberdade pessoal – daí a preferência por igualar oportunidades e não condições. A liberdade tende a prosperar com oportunidades justas [*fair chances*] (MERQUIOR, 1987, p. 273).

¹⁸ A “terceira via”, formulada por Anthony Giddens, apresenta-se como uma proposta de superação das dicotomias tradicionais entre esquerda e direita, consideradas inadequadas em um contexto de economia globalizada e financeirizada. O conceito preserva os valores centrais da social-democracia, como a igualdade de oportunidades, a justiça social e a coesão, mas critica o estatismo por sua tendência a negligenciar a aspiração individual e a inovação. Paralelamente, reconhece os aspectos positivos do neoliberalismo, como a eficiência e o dinamismo dos mercados, ao mesmo tempo em que rejeita sua universalidade devido à insuficiência em reconhecer a importância do papel ativo do Estado e o impacto sobre o tecido social. Como substituto ao modelo do welfare state, propõe a adoção do “Estado de investimento social”. Entre os líderes políticos associados a essa perspectiva destacam-se Tony Blair, Bill Clinton e Fernando Henrique Cardoso. Sobre a terceira via, ver GIDDENS, Anthony. A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CAPÍTULO 3 – ARON E MERQUIOR: SIMILARIDADES E DIFERENÇAS NO PENSAMENTO POLÍTICO

A relação de amizade entre Raymond Aron e José Guilherme Merquior teve início em meados da década de 1970, quando Aron figurava entre os professores de pós-doutorado de Merquior na *London School of Economics and Political Science*. Aron referia-se informalmente ao talentoso Merquior, cuja precoce erudição o impressionava, como “*Ce garçon, il a tout lu*” (ALMEIDA, 2021). Na sua tese de pós-doutorado, sobre a Teoria da Legitimidade em Rousseau e Weber, Merquior cita Aron nos *Acknowledgements* (MERQUIOR, 1980).

Os dois se encontraram em diversas ocasiões, incluindo um jantar marcado por “debates à luz do pensamento liberal” (AZEVEDO, 2018, p.80), promovido pelo diplomata Roberto Campos na embaixada brasileira em Londres, no final da mesma década. Entre os convidados estavam também os sociólogos Ralf Dahrendorf, então presidente da *London School of Economics*, e Ernest Gellner, orientador de pós-doutorado de Merquior.

Outro encontro marcante ocorreu em 1980, durante um dos *Encontros Internacionais*¹⁹ realizados na Universidade de Brasília (Ilustração 2, 3 e 4). O evento foi organizado pelo professor Carlos Henrique Cardim, então decano de extensão, e inaugurado pelo diplomata Roberto Campos, então presidente de honra do encontro.

Roberto Campos teve um papel decisivo na preparação de tão importante reunião acadêmica. Sugeriu nomes, principalmente os estrangeiros, e colocou sua amizade e prestígio para convidá-los com o eficiente aporte de José Guilherme Merquior. (CARDIM, 2017, p. 103 apud AZEVEDO, 2018, p.81).

¹⁹ O primeiro dos encontros promovidos pelo Simpósio Internacional foi realizado no dia 10 a 14 de setembro de 1979 no Centro de Convenções Ulysses Guimarães da UnB, a exatos doze dias da promulgação da Lei da Anistia, e recebeu o título de Encontros Internacionais da UnB: Alternativas políticas, econômicas e sociais até o final do século XX, e contou com a participação de mais de cinquenta intelectuais de diversos países e “cerca de mil participantes, na sua maioria, estudantes da UnB” (CARDIM, 2017, p. 103). Os principais responsáveis pela realização dos Encontros foram o reitor da UnB e militar José Carlos de Almeida Azevedo (1932-2010), conhecido publicamente como Almeida Azevedo, o cientista político e diplomata Carlos Henrique Cardim, então diretor no Decanato de Extensão (DEX) e presidente da Editora da UnB, órgãos ligados à Reitoria, e o professor do Instituto de Ciências Sociais da UnB, Dr. Gentil Martins Dias. O conjunto das transcrições do Simpósio foi publicado no ano seguinte: Raymond Aron na UnB. Brasília, Editora da UnB, 1981 (AZEVEDO, 2018).

Ilustração 2 – Mesa do Simpósio



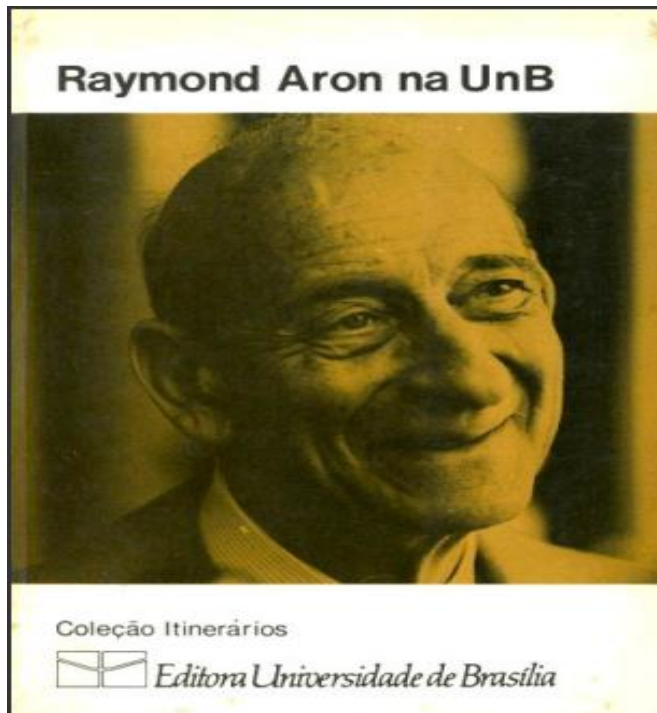
Fonte: Raymond Aron (1981b, p.85). Da esq. para dir.: Carlos Cardim, Vamireh Chacon, Raymond Aron, Reitor José Carlos de Azevedo, diplomata francês M. Jean Béliard, diplomata Celso Lafer e o Vice-Reitor da UnB Luiz Carmo

Ilustração 3 – Mesa do Simpósio



Fonte: Raymond Aron (1981b, p.86). O Prof. Raymond Aron acompanha em tradução simultânea os trabalhos do Simpósio a ele dedicado, tendo ao lado o Reitor José Carlos de Azevedo.

Ilustração 4 – Livro “Raymond Aron na UnB”



Fonte: Dias Jr. (2013, p.144). Capa do livro *Raymond Aron na UnB: conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 22 a 26 de setembro de 1980*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

Ao chegar a Brasília, Aron foi recebido no Aeroporto Internacional pelo embaixador da França, Jean Béliard, pelo professor e diplomata Carlos Henrique Cardim e pelo sociólogo e diplomata José Guilherme Merquior (Ilustração 5).

Ilustração 5 – Recepção de Raymond Aron no Aeroporto Internacional de Brasília.



Fonte: Raymond Aron (1981, p.85). Da esq. para dir.: Diplomata francês M. Jean Béliard, diplomata José Guilherme Merquior, sociólogo Raymond Aron e professor Carlos Henrique Cardim.

Aron faria sua segunda visita ao Brasil em 1980, entre os dias 22 e 26 de setembro. Convidado para um Simpósio Internacional, realizado na UnB, em Brasília, sua visita ao país torna-se um grande acontecimento. Todos os grandes jornais brasileiros noticiam a visita e lhe rendem matérias especiais. Durante o Simpósio, expuseram Vamireh Chacon (Aron e a Filosofia da História, seguido de comentários de Aron); José Guilherme Merquior (Aron e as ideologias) e Antônio Augusto Cançado Trindade (Aron e o Direito Internacional). Aron pronunciou duas conferências (baseadas, ao que tudo indica, nos esboços que já escrevia para suas memórias): Raymond Aron por Ele Mesmo (I) e (II) (DIAS JR., 2013, p.143).

As conferências coincidiram com a publicação no Brasil de algumas das principais obras de Aron: *Paz e Guerra entre as nações* (1979), com prefácio de Vamireh Chacon; *Estudos Políticos* (1980), prefaciada por José Guilherme Merquior; e *O Ópio dos Intelectuais* (1980), com prefácio de Roberto Campos.

Durante sua estada em Brasília, Aron recordou sua primeira visita ao Brasil, em 1962, e expressou votos sinceros para que o país alcançasse a redemocratização e a estabilidade política:

Eu desejo, e espero, que haja uma liberalização progressiva do regime brasileiro, como ocorreu ao longo dos anos na Grécia, na Espanha e em Portugal (...). Da primeira vez em que estive no Brasil, em 1962, estava no governo o presidente João Goulart que, se havia sido aceito como vice-presidente, como chefe da Nação era considerado inaceitável pelas Forças Armadas. Não me pareceu, naquela época, que a situação estivesse mais estável do que hoje em dia. Enfim, a História jamais se escreve por linhas retas e de maneira contínua em direção ao melhor (ARON, 1981, p. 68 apud AZEVEDO, 2018, pp. 94-95).

Esses encontros, entrevistas e pronunciamentos demonstram a proximidade entre Raymond Aron e José Guilherme Merquior (Ilustração 6). Essa relação foi fortalecida pela trajetória diplomática de Merquior na França e na Inglaterra, além do apoio de Roberto Campos. Outro fator de aproximação foi a experiência intelectual de ambos: influenciados pelo marxismo na juventude, passaram por uma transição acadêmica e tornaram-se críticos dessa ideologia, sendo alvos da esquerda em seus respectivos países. Ambos adotaram um liberalismo fortemente enraizado em suas formações sociológicas. Com base nisso, as próximas seções explorarão as semelhanças e eventuais discordâncias entre os dois pensadores.

Ilustração 6 – Merquior com o filósofo francês Raymond Aron



Fonte: Biblioteca Merquior/É Realizações. José Guilherme Merquior e Raymond Aron.

3. Trajetória intelectual engajada

O sociólogo Raymond Aron nasceu em uma família de classe média-alta, caracterizada por um forte compromisso com os ideais republicanos²⁰. Para sua família, a República Francesa era o centro da identidade social e política, e o patriotismo era encarado como um dever. Contudo, ainda durante o último ano do ensino secundário, enquanto estudava Filosofia no Liceu Hoche, em Versalhes, Aron começou a trilhar um caminho que se distanciava das convicções cultivadas por seu pai e avô (OPPERMANN, 2021, p. 34).

A descoberta da filosofia transformou sua consciência política. "Independentemente da política do professor", escreveria mais tarde em suas memórias, "o ambiente de uma turma de filosofia incentiva a sensibilidade de esquerda" (ARON, 1983, p. 22). Assim, ele substituiu sua herança patriótica por um pacifismo filosófico, influenciado pelo filósofo Alain (OPPERMANN, 2021). Em suas próprias palavras:

²⁰ Raymond Aron não recebeu herança alguma de seus pais. Viveu, durante toda a vida, de seu rendimento como professor e jornalista, sem jamais ter acumulado capital. Regozijava-se, a propósito, de poder ter vivido segundo seus ganhos, sem ter conhecido a miséria e sem ter que se preocupar em manter riqueza herdada (DIAS JR., 2013).

Tínhamos compreendido, com atraso, a crueldade monstruosa da Primeira Guerra Mundial e éramos, naquele momento, essencialmente antimilitaristas, pacifistas, e eu o fui de maneira apaixonante. Em particular, um filósofo, que tem ainda seu lugar na França e talvez o tenha aqui, Alain, naquele momento me influenciou profundamente. Alain, que se chamava realmente Chartier, lutou na guerra como simples soldado, ou como cabo, tinha se engajado na idade em que não se era chamado para guerrear e ele fez a guerra como antimilitarista, a anti-guerra como pacifista, dizendo simplesmente que era menos intolerável assistir a guerra fazendo-a que suportar a guerra por trás dela (ARON, 1981, p.58).

Ao decidir passar alguns anos na Alemanha, Aron ainda mantinha um forte pacifismo. No entanto, essa convicção se enfraqueceu diante da realidade política alemã. O "pacifista apaixonado" (ARON, 1982, p. 28) encontrou um país onde as tensões eram ainda mais acirradas do que na França. Os partidos possuíam grupos armados em confronto e o desejo de reverter as consequências da Primeira Guerra era dominante.

O fator mais relevante, no entanto, foi sua testemunha da crise da República de Weimar e a ascensão de Hitler. A experiência o fez perceber que não era apenas a paz que estava em risco, mas toda a civilização europeia. Trinta anos depois, em sua aula inaugural no *Collège de France*, afirmou:

A partir de 1930, sendo leitor na Universidade de Colônia ou membro associado da Casa Acadêmica em Berlim, senti, quase fisicamente, a aproximação das tempestades históricas. '*History is again on the move*', segundo a formulação de Arnold Toynbee. Continuo marcado, para sempre, por essa experiência, que me inclinou para um pessimismo ativo. De uma vez por todas, deixei de acreditar que a História obedece ela própria aos imperativos da Razão ou aos desejos dos homens de boa vontade. Perdi a fé e guardei, com esforço, a esperança. Descobri o inimigo que não deixo, eu também, de perseguir: o totalitarismo, inimigo menos insidioso do que o malthusianismo. Em todos os fanatismos, mesmo nos que são animados pelo idealismo, suspeito encontrar-se um novo avatar do monstro (ARON, 1988, pp.281-309 apud OPPERMAN, 2021, pp. 34-35).

Na Alemanha, Aron descobriu que o mal não era apenas uma simples categoria religiosa, mas uma realidade histórica: "Existia Hitler, no qual pressenti o satanismo" (ARON, 1983, 76). Posteriormente, após lutar contra o regime nazista na Segunda Guerra Mundial, concluiu que o totalitarismo era "o mal supremo" (ARON, 1982, p.184). Essa experiência foi a principal razão de sua transformação de um pacifismo irresponsável, que inclinava para a esquerda, para um liberalismo realista e militante, com o qual se identificou durante toda a sua vida.

Adotando o papel de "espectador engajado", Aron entrou em confronto com a *intelligentsia* francesa, majoritariamente marxista. Seu novo foco crítico deslocou-se da

Alemanha nazista para o regime soviético. Entre 1947 e 1955, publicou *O Grande Cisma e Guerras em Cadeia* (1951), seguido de *O Ópio dos Intelectuais* (1955), um ataque à hegemonia ideológica da esquerda francesa. No prefácio da edição brasileira, Roberto Campos destacou:

Em seu tempo foi uma obra de coragem, pois o marxismo era então a grande religião dos intelectuais. Isso foi antes que Krushev, no XX Congresso do Partido Comunista em 1956, desnudasse a brutalidade do stalinismo e a perversão da ditadura do proletariado em despotismo pessoal; antes que o XXII Congresso, em 1961, proclamasse a necessidade de coexistência pacífica entre os diferentes sistemas econômicos e sociais, implicitamente abandonando a crença numa rápida vitória do campo comunista; antes da primavera de Praga, quando pereceu uma tentativa de socialismo com face humana. Antes que a pregação contundente de Soljenitsyn verberasse a tragédia dos “gulags”; antes que o enorme surto econômico da Europa (após o Plano Marshall e o Mercado Comum), mas também nos Estados Unidos e Japão. Comprovasse a vitalidade das economias de mercado, e inferiorizasse o comunismo como esquema de organização econômica e desenvolvimento tecnológico. Antes que o eurocomunismo oficializasse seu revisionismo dos dogmas da ditadura do proletariado e da revolução violenta como único caminho para o poder; e antes, muito antes, que os “nouveaux philosophes” descobrissem que o esquema marxista de evolução se havia convertido em dogma, a rebelião purificadora em opressão partidária, o determinismo histórico em esterilização intelectual (CAMPOS, 1980, p.1).

Nas décadas seguintes, Raymond Aron seguiu seu caminho como "espectador engajado" e participou de debates sobre os mais diversos temas, como o governo De Gaulle, o armamento nuclear, a independência da Argélia, a criação do Estado de Israel, a Crise dos Mísseis de Cuba, Maio de 1968, a Guerra do Vietnã, os conflitos no Oriente Médio e o crescimento da economia chinesa (ARON, 1982). Dessa forma, o sociólogo francês esteve presente em quase todos os debates que marcaram a Guerra Fria, se posicionando ora à direita, ora à esquerda do debate público, sem jamais abandonar sua natureza crítica e histórica.

De maneira análoga, José Guilherme Merquior também teve sua juventude marcada por influências de esquerda. No Rio de Janeiro, em meados da década de 1960, durante o auge da Guerra Fria, participava de um grupo de amigos formado por Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho e Ferreira Gullar (COUTINHO, 2011). Eram escritores, jornalistas e tradutores, “todos mui burgueses”, afirmou Merquior, embora alguns fossem filhos de “pais marxistas ou simpatizantes” (MERQUIOR apud BIANCHI, 2023, p.44). Ainda de acordo com Merquior, as relações familiares não impediam que esses filhos insultassem o stalinismo, zombassem do realismo socialista e questionassem a política do *Comintern* (MERQUIOR, 1983).

O grupo de intelectuais dedicava-se principalmente à crítica cultural. Em um ensaio autobiográfico, José Guilherme mencionou que, no início dos anos 1960, o marxismo para eles significava “estética e livros em italiano” (MERQUIOR, 1983, p.196). Nomes como György Lukács e Walter Benjamin tinham destaque entre as leituras. José Guilherme também foi o

primeiro a publicar um livro sobre a Escola de Frankfurt no Brasil, influenciando significativamente a recepção dessas ideias no país (BIANCHI, 2023)²¹.

Entre as décadas de 1970 e 1980, em um contexto político profundamente influenciado pela crise da Ditadura Militar e pelo processo de transição democrática, José Guilherme Merquior continuou a abordar questões estéticas. Não obstante, essas reflexões passaram a dividir espaço, de maneira crescente, com debates sobre política e o que ele denominou como “crítica das ideologias” (BIANCHI, 2023). Desse modo, José Guilherme passa a romper com as influências do estruturalismo, do pós-estruturalismo e do marxismo ocidental, criticando o que via como seus principais equívocos: o pessimismo cultural desprovido de bases concretas e a rejeição categórica da modernidade e da ciência. O crítico passou a enxergar tais correntes como manifestações de uma longa tradição ocidental marcada pelo que ele denominava “irracionalismo” (MERQUIOR, 2018).

Dessa forma, o afastamento de Merquior das correntes de esquerda não ocorreu por ter presenciado a ascensão de um regime totalitário ou por ter lutado uma guerra contra ele, como foi o caso de Raymond Aron, mas porque encontrou “em outros autores ideias mais fecundas, ou ao menos mais compatíveis com seu projeto intelectual” (BIANCHI, 2023, p. 45), que, como visto no capítulo anterior, se alinhava à defesa do racionalismo e do humanismo ético. Seu projeto intelectual passa a se centrar na busca por liberdade, racionalidade e sensibilidade artística, defendendo um mundo em que a beleza, a razão e a liberdade caminhem lado a lado, alinhando-se com uma postura “neo-iluminista” (FELIPE, 2018b).

A vida de José Guilherme Merquior, assim como a de Aron, também foi marcada por amplos debates intelectuais. Sobre esse contexto, Roberto Campos chega a prefaciар em *O Liberalismo Antigo e Moderno*:

[O] impressionante em José Guilherme não era a absorção de leituras. Era o metabolismo de ideias. Não se resignava ele a ser um mero ‘espectador engajado’ como, com exagerada modéstia, se descrevia seu mestre francês [Raymond Aron]. Era um ativista. Por isso passou da ‘convicção liberal’ à ‘pregação liberal’. Empenhou-se nos últimos tempos na dupla tarefa – a iluminação do liberalismo, pela busca de suas raízes filosóficas, e a desmistificação do socialismo, pela denúncia de seu fracasso histórico. Isso o levou várias vezes a esgrimas intelectuais com as esquerdas brasileiras, exercício em que sua avassalante superioridade provocava nos contendores a mais dolorífica das feridas – a ferida do orgulho (2014, p.28)

²¹ Para mais detalhes sobre esse impacto, ver DUARTE, Rodrigo. 2009. *Sobre la recepción de la teoría crítica en Brasil: el caso Merquior*. Constelaciones: Revista de Teoría Crítica, v. 1, n. 1, p.-36-50.

Assim como ocorreu com Aron, as polêmicas envolvendo Merquior e a esquerda se intensificaram após a publicação de uma obra voltada à crítica do marxismo: *O Marxismo Ocidental* (1986). Além disso, assim como Aron escreveu *O Ópio dos Intelectuais* com o intuito de dialogar criticamente com antigos amigos, como Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty, Merquior publicou *O Marxismo Ocidental* como parte de um diálogo crítico com seus amigos Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho.

Além disso, tanto Raymond Aron quanto José Guilherme Merquior participaram do *Congresso pela Liberdade da Cultura* (CFF). Aron teve uma atuação mais expressiva, sendo um dos membros fundadores e suplente do comitê executivo, enquanto Merquior contribuiu principalmente por meio da produção de artigos para a revista *Cadernos Brasileiros*. Ainda assim, ambos desempenharam um papel importante na guerra cultural e psicológica que marcou a Guerra Fria.

O sociólogo brasileiro participou ativamente do processo de transição democrática no Brasil, apoiando Tancredo Neves, trocando correspondências com José Sarney e redigindo o discurso de posse de Fernando Collor de Mello. Embora tenha feito inimigos entre os integrantes da esquerda brasileira²², Merquior manteve boas relações com algumas figuras importantes, além de seus amigos Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho, como Darcy Ribeiro, Rubem Barbosa Filho e, possivelmente, Caetano Veloso (ALMEIDA, 2021).

José Guilherme Merquior faleceu jovem, aos 49 anos, vítima de um câncer. A respeito dele, o diplomata e sociólogo Paulo Roberto de Almeida escreveu (2021, p. 13):

A despeito dessa brutal interrupção numa trajetória intelectual que se anunciava brilhante – tanto no cenário acadêmico propriamente brasileiro, como, e principalmente, no âmbito internacional, pois que Merquior publicava diretamente em francês e crescentemente em inglês –, pode-se dizer que Merquior produziu *lasting effects*, efeitos permanentes sobre o debate de alta qualidade sobre os grandes temas políticos e filosóficos das últimas décadas do século XX, quando o mundo se libertava da “prisão geopolítica” da Guerra Fria e se preparava para adentrar no mundo novo do “fim da História”.

No que diz respeito à transição intelectual, ambos os pensadores passaram por mudanças distintas. Raymond Aron teve uma transformação mais rápida, impulsionada pelos efeitos diretos da Segunda Guerra Mundial e pelo temor que os regimes totalitários, nazista e soviético, impuseram sobre sua vida. Já José Guilherme Merquior vivenciou uma transição mais gradual,

²² Para mais detalhes sobre esse contexto, ver BIANCHI, Alvaro. José Guilherme Merquior e os marxistas brasileiros: diálogos e conflitos. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, Brasília, v. 118, p. 41-74, jan.-abr., 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-041074/118>.

abandonando aos poucos a crítica pessimista frankfurtiana em favor de um pensamento progressista alinhado à modernidade liberal.

3.1 A crítica ao marxismo

A respeito da crítica ao marxismo, tanto Raymond Aron quanto José Guilherme Merquior produziram um vasto arcabouço intelectual. Raymond Aron, por exemplo, elaborou as obras: *O ópio dos intelectuais* (1955), *O marxismo de Marx* (1962), *Democracia e totalitarismo* (1967), *Etapas do pensamento sociológico* (1967) e *De uma sagrada família a outra: ensaios sobre os marxismos imaginários* (1969). Entre as obras de José Guilherme Merquior, cabe citar: *Razão do Poema* (1965), *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969), *O marxismo ocidental* (1986) e *O véu e a máscara* (1997). Entretanto, em quase todas as demais obras produzidas por esses autores, é possível verificar referências ao marxismo, seja para criticá-lo, seja para usufruí-lo.

Nesse sentido, o pensamento de Raymond Aron foi marcado pelo confronto permanente com o pensamento de Marx, que se iniciou, como vale lembrar, na sua obra de doutorado, *Introdução à Filosofia da História* (1938), “onde é contra as filosofias dogmáticas da História — dos quais o marxismo é uma versão — que são elaboradas as teses de Raymond Aron sobre os limites do conhecimento histórico” (MESURE, 2021, p.198). A partir dessa obra, o sociólogo francês empreendeu uma crítica da filosofia marxista da história, denunciada por ele como uma “metafísica” que pretendia cientificamente formular leis universais do devir humano. Teoria equívoca, sobretudo, na visão de Aron, por ter servido de fundamentação a uma religião secular, o comunismo, e de ideologia para o regime soviético (DIAS JR., 2013). Segundo Sylvie Mesure (2021, p.199),

Como podemos constatar, Raymond Aron possui, desde 1938, esquemas interpretativos do pensamento de Marx que, apesar de se afinarem e complexificarem progressivamente, não variam: crítica de uma pretensa “ciência da história” e do milenarismo que lhe é consubstancial, crítica do economismo e revalorização correlativa do político; crítica do revolucionarismo; denuncia de um pensamento que pretende articular o conhecimento das leis da história com o ativismo militante; dedução da figura do “Marx-profeta” a partir da própria estrutura teórica da filosofia marxista da história.

Entretanto, por mais que seja um grande crítico do marxismo, Raymond Aron deve muita de sua formação a essa corrente:

Tentei durante muito tempo me convencer de que Marx tinha razão, porque via nele boas vantagens em outros aspectos. Não consegui. Não me tornei, então, marxista. Não há, porém, outro autor que eu tenha lido tanto quanto Marx, de quem não parei ainda de falar mal. Tudo isso, simplesmente, para ilustrar essa proposição banal, mas tantas vezes esquecida pelos historiadores do pensamento: a influência não se mede pelo grau de parentesco, mas pela importância que um pensador teve para o outro (ARON, 2002, p. 260).

E Merquior acrescenta:

Tudo isto, evidentemente, sem negar a contribuição de Marx à ciência social – a validade científica do “tema da infra-estrutura”. Como Pareto, Aron aceita o método sociológico de Marx mas rejeita o seu profetismo econômico. Ele também não altera o ideal antropológico do humanismo marxista, apresentado de maneira muito feliz como uma aliança entre o culto rousseauista do cidadão e a idolatria saint-simoniana da indústria, o *homo economicus* se tornando, em compensação, o alvo do desprezo público (MERQUIOR, 1985, p.32).

De modo semelhante, José Guilherme Merquior estimava o materialismo histórico e desprezava o materialismo dialético, isto é, respeitava o marxismo como fecundante da ciência social, mas não adería à sua filosofia da história (cf. PENNA, 1992, p. 23). As obras de Merquior são marcadas pela oposição contínua às ideias marxistas. O autor critica, por exemplo, a teoria da mais-valia e o viés evolucionista de Marx, bem como o pessimismo cultural de muitos marxistas ocidentais, especialmente os relacionados à Escola de Frankfurt. Merquior ressalta o viés antiliberal e antidemocrático, presentes frequentemente na filosofia política marxista, que ele considera autoritária e potencialmente totalitária (FELIPE, 2016a).

Os dois sociólogos também se assemelham ao defenderem a divisão entre o marxismo e o *marxismo de Marx*, isto é, entre aquilo que Marx pensou e a posteridade de sua obra (DIAS JR., 2013)²³. Em seu livro *O Marxismo de Marx*, Aron ressalta que acreditar na palavra de Marx e esforçar-se para compreendê-lo da maneira como ele próprio se entendeu exige do intérprete a rejeição de uma separação radical entre o Marx da juventude e o da maturidade. Isso implica evitar a divisão de sua obra em blocos homogêneos e completamente distintos, como procederam os marxismos – o existencialista e o estruturalista – que então predominavam na *intelligentsia* parisiense (MESURE, 2021).

A respeito do marxismo existencialista, Aron e Merquior acusam seu principal expoente, Jean-Paul Sartre, de reduzir o pensamento de Marx a uma filosofia existencialista, destacando que isso contraria a intenção original de Marx. “Pobre Marx!”, exclama Aron, “se

²³ Inclusive, Merquior cita Raymond Aron no prefácio de *O marxismo ocidental*, como sendo uma das “mentes” com quem fez “vigorosas trocas de ideias sobre o marxismo e seus problemas” (Ibidem, 2018, p.11).

não se interessasse pelos problemas econômicos, por que teria consagrado trinta e cinco anos a estudá-los?” (ARON, 2002, p. 441). Para Aron, Sartre falha ao valorizar desproporcionalmente os textos da juventude de Marx, como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, ao ponto de considerá-los o ápice de seu pensamento, quando, na verdade, são apenas etapas em seu percurso intelectual.

O que Raymond Aron faz, ao deparar-se com um texto importante – também com os *Manuscritos*, que são, provavelmente, as mais importantes obras de juventude de Marx, em que este articula pela primeira vez filosofia e economia e tenta, deste modo, uma síntese entre a filosofia hegeliana alemã e a economia política inglesa – é considerar tal texto como mais uma etapa no longo caminho que leva ao *Capital*. (MESURE, 2021, p. 203).

Para José Guilherme Merquior, no geral, o marxismo francês era anti-historicista: até mesmo o historicismo marxista, que implicava leis econômicas, “cheirava demais a “positivismo”, (...) algo excessivamente objetivo e impessoal para satisfazer a preocupação dos humanistas radicais” (Idem, 2018, p. 181-182).

No tocante à versão estruturalista do marxismo, ambos os pensadores criticam a postura de Louis Althusser, que tentou reduzir o pensamento marxista ao caráter puramente científico de *O Capital*. Segundo Aron (2002), Althusser propõe um corte epistemológico entre o jovem Marx, herdeiro de Hegel, e o Marx de *O Capital*. José Guilherme afirma que “embora partilhasse da rejeição generalizada das crenças historicistas, Althusser sustentava um franco anti-humanismo, altamente polêmico. O marxismo, dizia, era estritamente científico. Não tinha nada a ver com nebulosos humanismos” (2018, p. 182). À vista disso, Aron contesta vigorosamente essa separação, afirmando que o marxismo de Marx é uma unidade orgânica entre análise econômica, crítica histórica e reflexão filosófico-histórica (ARON, 2002).

A revelação desta unidade sintética do marxismo de Marx, tornada possível através do conceito de “crítica”, invalida as interpretações simétricas e inversas de Sartre e Althusser: é impossível interpretar o marxismo como um humanismo liberto de qualquer economismo; é impossível ver nele um estruturalismo purificado de qualquer humanismo (MESURE, 2021, p. 204).

Portanto, as visões de Merquior e Aron sobre o marxismo e sua posteridade convergem em vários aspectos; no entanto, diferem quanto ao foco de análise. Enquanto Merquior expande sua crítica para além dos marxistas franceses, no que ele denomina “marxismo ocidental”, Aron adota uma perspectiva mais voltada para a filosofia da história marxista e, sobretudo, para as consequências práticas dessa ideologia, com destaque para o regime soviético. Essa abordagem

é influenciada tanto pela tese desenvolvida em *Introduction* quanto pelo contexto histórico em que viveu, marcado pela Guerra Fria e pela forte polarização da política francesa.

3.2 A visão sobre o liberalismo

O liberalismo é um tema constante nas obras de Raymond Aron e José Guilherme Merquior. Ambos os autores utilizam a história, a sociologia e até mesmo a *Ideologiekritik* para analisar e defender aquilo que Aron denomina “síntese liberal-democrática” (ARON apud MERQUIOR, 2014, p.238). Raymond Aron apresenta sua visão sobre o tema principalmente a partir da seguinte trilogia: *Dezoito Lições sobre a Sociedade Industrial* (1962), *A Luta de Classes* (1964) e *Democracia e Totalitarismo* (1965). Já José Guilherme Merquior o faz por meio de obras como *A Natureza do Processo* (1982), *O Argumento Liberal* (1983) e, sua obra prima, *O Liberalismo: Antigo e Moderno* (1991).

Em uma entrevista, reunida na obra *O Espectador Engajado* (1982), perguntaram a Raymond Aron: “Em que valores o senhor mais acredita?”. Ao que ele respondeu:

Provavelmente a resposta — e creio que sincera — seria: verdade e liberdade, duas noções para mim indissociadas. O amor à verdade e o horror à mentira, creio que é o que há de mais profundo em minha maneira de ser e de pensar. E justamente para poder expressar a verdade, é preciso ser livre. Não pode haver poder exterior a nos constranger. (1982, p.361).

A valorização da “verdade e liberdade” e o horror “à mentira” estão profundamente enraizados na visão histórica e na sociologia política de Aron, que rejeita teorias deterministas comumente usadas para justificar regimes autoritários e totalitários, especialmente o soviético. Nesse sentido, quando o perguntaram: “Em suma, o senhor mantém-se partidário do progresso, apesar de todas as críticas que ele pode suscitar hoje?”, Aron responde:

De minha parte, apesar de minhas experiências, apesar do século XX, continuo sendo um progressista. De modo que de vez em quando fico indignado ao ler os textos desses que são chamados de novos filósofos, que descobriram tardiamente que os soviéticos não eram toleráveis, e a partir daí se atiram em qualquer direção. (...) A única esperança de sobrevivência da humanidade está na Razão e na ciência. Tudo mais é indispensável para viver, também, mas a condição para que a humanidade continue sua aventura, que é uma aventura extraordinária, se pensamos no ponto de partida e no que somos hoje, a condição, se quisermos que essa aventura tenha algum sentido ou valor, é dar crédito à maneira de pensar que dá oportunidade à verdade (ARON, 1982, p.365).

José Guilherme Merquior (1981, p.29, *grifos nosso*), ao se referir sobre a noção de progresso do professor francês, afirma que:

Ele ao mesmo tempo insistia em evocar o “costume regulador das ideias da razão”. É o *élan* utópico de espírito humano, apaixonado pela justiça e pelo perfeccionismo. Enquanto o milenarismo, religioso ou secular, lhe parece bom para ser jogado fora, o *melhorismo* conserva toda a sua dignidade, ao mesmo tempo intelectual e prática. Estranho pessimismo este, que retoma literalmente às nobres esperanças do *Aufklärung* de Kant!

De maneira análoga, Merquior advoga em favor do racionalismo e do humanismo ético, buscando não se deixar levar por ideologias que prometem “soluções milagrosas” para os problemas humanos. Ao mesmo tempo, ele valoriza a liberdade humana na busca do autoaperfeiçoamento, do “melhorismo” ou da *Bildung*.

Em *O Liberalismo Antigo e Moderno*, obra dedicada à memória de Raymond Aron, Merquior afirma que o sociólogo francês — assim como Ralf Dahrendorf — integra a corrente do liberalismo chamada “sociológica”, pois

Embora sociólogo, Aron era altamente crítico do que chamava de *sociologismo*, a negligência dos aspectos específicos da política em teorias que afirmam determinismos sociais. Em contraste, Aron salientou que a principal diferenciação entre as sociedades modernas reside na ordem política. Todas as sociedades industriais, assinalou, são muito semelhantes no nível cultural e no tipo de forças produtivas. Elas diferem é no seu sistema de governo. Aron nunca esqueceu a alternativa posta em relevo por seu herói Tocqueville: que as sociedades democráticas podem ser governadas seja de forma livre seja de forma despótica (Idem, 2014, p. 235, *grifo do autor*).

Além disso, Merquior ressalta que dentro da tradição liberal francesa há uma linha de desenvolvimento sociológica que perpassa Montesquieu-Tocqueville-Aron:

Na verdade, de Montesquieu a Tocqueville, e deste último ao “resgate da política” aroniano, há uma rica tradição de liberalismo político, ao mesmo tempo doutrina e *teoria*, que seria preciso opor às posições neolockeanas, ou neomillianas, de Hayek, por exemplo. A contribuição de Aron foi ter ajustado o pensamento do liberalismo neste sentido duplamente político à realidade social de nosso tempo. Montesquieu só conheceu a sociedade baseada na ordem; Tocqueville já conheceu, ou pelo menos teorizou, a sociedade democrática, *mas não conheceu o industrialismo*. Coube a Aron preencher a lacuna em nome do liberalismo político, *ao considerar o Poder com relação à sociedade industrializada*. (MERQUIOR, 1981, p.19, *grifos do autor*).

O “Poder” é um dos principais focos de análise de Aron, pois dele origina a política e os maus usos dela. Nesse sentido, o sociólogo francês percebe na democracia liberal o melhor regime para conter, dividir e transparecer o poder. Entretanto, o modelo de democracia liberal que Aron defende não se comporta de maneira “tímida” ou “minimalista”, como defendem

muitos neoliberais, mas busca provar que, em nosso tempo, “o governo da lei simplesmente não pode esgotar as funções do Estado; a nomocracia de Hayek tem de abrir espaço para as inevitáveis tarefas sociais e de fornecimento de infraestrutura relacionadas ao Estado moderno” (MERQUIOR, 2014, p.238). Assim sendo, “nosso autor parece muito mais próximo do Keynes dos *Essays in Persuasion* (Ensaio sobre a Persuasão), para quem o problema da política moderna consistia em combinar três ideais: eficácia econômica, justiça social e liberdades individuais” (MERQUIOR, 1981, p. 14).

À vista disso, a posição de Aron se assemelha muito com o liberalismo social de Merquior, uma vez que se afasta da ideia neoliberal de Estado mínimo. A propósito, o sociólogo Kaio Felipe afirma que:

Merquior compartilhava a tese de Raymond Aron de que nem os governos liberal-conservadores de Thatcher e Reagan seriam capazes de reverter a compatibilidade de longo prazo entre capitalismo e social-democracia: as “exortações neoliberais” não foram capazes de explicar, por exemplo, “por que o maior período de elevado e contínuo crescimento econômico do mundo moderno” – i.e., de 1945 a 1973 – “pôde conviver muito bem com o planismo e o incremento da previdência social” (MERQUIOR, 1982, pp. 169-170 apud FELIPE, 2018b, p.141).

Somado a isso, após a publicação das obras de Raymond Aron no Brasil (mencionadas no início deste capítulo) pela Editora Universidade de Brasília, José Guilherme Merquior concedeu uma entrevista ao jornal *O Estado de S. Paulo*, na qual demonstrou seu entusiasmo pelas principais obras de Aron em língua portuguesa e expressou sua admiração pela importância do sociólogo francês para o liberalismo moderno:

Deu-me muito prazer ver que finalmente suas obras mais importantes de teoria política vêm sendo agora mais divulgadas entre nós. Aron é, de todos os liberais modernos, o liberal mais maduro. E por que mais maduro? Porque, no caso dele, talvez devido à sua formação de sociólogo, a dimensão social do liberalismo moderno é muito acentuada. Ele não é apenas um neoliberal. Aron é um liberal que me parece muito mais completo, porque a sua preocupação com a liberdade e as liberdades, como ele prefere dizer, não esquece nunca não só os condicionamentos sociais destas liberdades como também o fato de que isto que nós chamamos de liberdade moderna é o resultado de uma síntese, a síntese democrático-liberal, como ele chama (MERQUIOR, 1982, p. 07).

Contudo, José Guilherme pontua duas críticas à visão liberal sociológica de Raymond Aron: uma de sua própria autoria e outra proveniente dos críticos de Aron. A respeito da sua, ele diz:

Só vejo um defeito: sua relativa frieza — apesar de seu reformismo esclarecido — para com o *potencial democrático da ordem liberal*. Das duas dinastias do pensamento democrático (a de Rousseau e Mill, que faz da democracia a expressão das preferências racionais dos cidadãos, e a de Tocqueville e Schumpeter, que faz dela uma competição regulamentada entre vários grupos, a começar pelas diversas facções da classe política), Aron parece decididamente se alinhar na segunda. Ora, a expansão da participação igualitária, nos dois níveis, o do governo e o das unidades de trabalho, permanece sendo um ideal razoável, apesar de sua apropriação pela retórica esquerdista. A extensão da democracia em vários processos de decisão não é, obviamente, uma panacéia; será totalmente errado pensar que ela resume, sozinha, os valores liberais. Só os maníacos do supercivismo, de direita (H. Arendt) ou de esquerda (C. B. Macpherson), pensam diferente. Acontece que a *subparticipação* na qual vivem ou vegetam nossas democracias liberais poderia ser largamente reduzida. Em particular, a participação possui, como notou Mill, uma função altamente instrutiva. E, no mínimo, seria difícil conceber uma melhor via de canalização desta *híbris* libertária, cujas consequências nada liberais inquietam atualmente, com justa razão, os amigos da liberdade (MERQUIOR, 1981, p.18, *grifos do autor*).

Em relação à visão dos críticos de Raymond Aron, sobretudo aqueles de orientação marxista, Merquior observa que eles o acusavam de:

Ter sido (...) tocquevilleano demais, atento demais para o político-social, em detrimento dos fatores socioeconômicos; não lhe perdoaram o fato de ter empregado categorias nascidas das penas dos teóricos de outrora para explicar a natureza ou a estrutura de algo que ele, não obstante, contribuiu mais do que qualquer outro autor contemporâneo para batizar: a sociedade industrial (Ibidem, p.19).

Desse modo, o liberalismo sociológico de Aron não dá grande ênfase no poder instrutivo da democracia, como faz Merquior, e, por sua vez, também não valoriza de maneira exacerbada a economia, como fazem os marxistas. Mas sempre alerta para a importância da política na sociedade moderna, pois é ela quem dita o usufruto da liberdade por esta.

A partir das análises de José Guilherme Merquior a respeito da visão sociológica-política de Raymond Aron, com o apoio de outros comentaristas e das palavras do próprio Aron, é possível verificar a proximidade do pensamento liberal dos sociólogos. Sempre há divergências quando se compara autores tão críticos e perfeccionistas como foram estes dois, mas as convergências entre eles são notáveis.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Monica Piccolo. **José Guilherme Merquior e Fernando Collor de Mello: O Moderno Liberalismo Social**. Anais do Segundo Congresso Internacional: La Escuela Austríaca en el Siglo XXI. Rosário, 2008.

ALMEIDA, Paulo Roberto. **O homem que pensou o Brasil: trajetória intelectual de Roberto Campos**. 1ª Ed. Curitiba: Appris, 2017.

_____. (Org.). **José Guilherme Merquior: um intelectual brasileiro**. Brasília: Diplomatzando, 2021.

ARON, Raymond. **Dezoito lições sobre a sociedade industrial**. 1ª Ed. Brasília: Martins Fontes e Editora Universidade de Brasília, 1981a.

_____. **As etapas do pensamento sociológico**. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

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

_____. *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard, 1986b.

_____. *Le Marxisme de Marx, prefácio et notes par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier*. Paris: Éditions de Fallois, 2002.

_____. *Mémoires*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. **O espectador engajado**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

_____. **O ópio dos intelectuais**. 1ª Ed. São Paulo: Vide Editorial, 2024.

_____. Raymond Aron por ele mesmo (I). In: **Raymond Aron na UnB: conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 22 a 26 de setembro de 1980**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981b.

AUDIER, S. et al. **O pensamento de Raymond Aron: ensaios e interpretações**. 1ª Ed. Moinho Velho: Aster, 2021.

AZEVEDO, Denizar Amorim. **Raymond Aron e os estudos em relações internacionais na UnB**. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2018.1031517>. Acesso em: 29 jan. 2025.

BIANCHI, Alvaro. **José Guilherme Merquior e os marxistas brasileiros: diálogos e conflitos**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, Brasília, v. 118, p. 41-74, jan.-abr., 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-041074/118>. Acesso em: 8 jan. 2025.

CAMPOS, Roberto. “Merquior, o Liberista”. In: MERQUIOR. **O Liberalismo: Antigo e Moderno**. Rio de Janeiro: É Realizações, 2014, p. 19-31.

_____. **Na Virada do Milênio.** Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

_____. Prefácio. In: ARON, Raymond. **O ópio dos intelectuais.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

CANCELLI, Elizabeth. **O Brasil na guerra fria cultural: o pós-guerra em releitura.** 1ª Ed. São Paulo: Intermeios, 2017.

CASSIMIRO, Paulo H. P.; SANTOS, Kaio F. M. de O.. **A crítica do liberalismo conservador em José Guilherme Merquior.** DoisPontos: Revista de História, Curitiba, v. 19, n. 2, p. 57-66, jul. 2022. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/86172>. Acesso em: 8 jan. 2025.

CATANI, A. M. **Aron Raymond, Memórias.** Revista de Administração de Empresa, p. 61-64, 1987. DOI: 10.1590/S0034-75901987000200010.

CHANLAT, J. F. **Raymond Aron: l'itinéraire d'un sociologue libéral.** Sociologie et sociétés, v. 14, n. 2, 1982, p. 119-133. Número intitulado: "Regards sur la théorie." Montreal: Les PUM.

CONTI, Mário Sérgio. **Notícias do Planalto.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Intervenções: o marxismo na batalha das ideias.** São Paulo: Cortez, 2011. p. 165-191.

DIAS JR., Antonio Carlos. **Raymond Aron: engajamento e política no contexto da sociedade industrial.** RBCS, v.33, n. 98, e339802, 2018. DOI: 10.1590/339802/2018.

_____. **A sociologia política de Raymond Aron.** 2013. 570 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

_____. **Política, sociedade e liberdade no pensamento político de Raymond Aron.** In: CONGRESSO LATINOAMERICANO DE CIENCIA POLÍTICA, 8., 2015. Lima. *Anais...* São Paulo: Faculdade de Educação da UNICAMP, 2015, p.1-23.

DRAUS, F. **Raymond et la politique.** In: Revue française de science politique, 34o ano, no 6, 1984. pp. 1198-1210.

FELIPE, Kaio. **A crítica literária como crítica da cultura em José Guilherme Merquior.** In: ENCONTRO ABRALIC, XV., 2016, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos [...]*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016a. Disponível em: <https://abralic.org.br/anais/?ano=2016>. Acesso em: 06 de jan. 2025.

_____. **A crítica do marxismo em José Guilherme Merquior.** In: 10º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política - Ciência Política e a Política: Memória e Futuro, Belo Horizonte, MG: 2016b. p. 1-30.

_____. **O humanismo inclusivo de José Guilherme Merquior.** Estudos Universitários, [S. l.], v. 34, n. 1/2, p. 48–65, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/estudosuniversitarios/article/view/256460>>. Acesso em: 6 jan. 2025.

_____. **A ideia de liberalismo social no pensamento político de José Guilherme Merquior.** In: IX Encontro da ABCP: Pensamento Político Brasileiro, Brasília: 2014b.

_____. **Da nostalgia crítica à apologia do progresso: o pensamento social de José Guilherme Merquior.** In: Anais do V Seminário Nacional Sociologia & Política. Curitiba, 2014a.

_____. **Ensaio e crise da cultura em José Guilherme Merquior e Gilberto Freyre.** In: 42º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG: 2018a, p. 1-21.

_____. **Para além do neoliberalismo e da social-democracia: uma análise do liberalismo social de José Guilherme Merquior.** Em *Tese*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 129-153, 2018b. DOI: 10.5007/1806-5023.2018v15n1p129. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/1806-5023.2018v15n1p129>>. Acesso em: 8 jan. 2025

FRANCESCHINI, Adilson. **A concepção de história de Raymond Aron: um estudo crítico do Introduction à la philosophie de l'histoire (1938).** 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

GELLNER, Ernest. *Postmodernism, reason and religion*. London: Routledge, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo.** Tradução de Jorge L. J. de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HALL, J. **Diagnoses of Our Time: Six Views on Our Social Condition.** Londres: Heinemann Educational Books, 1981, p. 164.

HAYEK, Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

JUDT, T.. **Reflexões sobre um século esquecido, 1901-2000.** Trad. Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

KEYNES, J. M. “Liberalism and Labour”. In: *Essays in Persuasion*. London: Macmillan and Co., 1931.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Marxismo Ocidental.** São Paulo: É Realizações, 2018.

_____. **A Natureza do Processo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

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

_____. **As ideias e as formas.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. **Brazil's New Republic: The Social-Liberal Path.** Bulletin of Latin American Research, Vol. 6, No. 2, 1987, pp. 269-277.

_____. **Crítica 1964-1989: ensaios sobre arte e literatura.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

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

_____. **O Argumento Liberal.** São Paulo: É Realizações, 2019.

_____. **O Liberalismo: Antigo e Moderno.** Trad. Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **O Marxismo Ocidental.** São Paulo: É Realizações, 2018.

_____. **O véu e a máscara: ensaios sobre cultura e ideologia.** Tradução 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.

_____. Aron e as ideologias. In: **Raymond Aron na UnB: conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 22 a 26 de setembro de 1980.** Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

_____. **Cultura marxista: o elixir do apocalipse.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. **Não tenho vínculos com o poder.** O Estado de S. Paulo. 24 jan. 1982, pp. 06-07. Acervo Estadão. Disponível em: <<http://acervo.estadao.com.br>>. Acesso em: 14 jan. 2025.

_____. Prefácio. In: ARON, Raymond. **Estudos Políticos.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. **Rousseau and Weber: two studies in the theory of legitimacy.** Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

MESURE, Sylvie. Aron e o marxismo: A interpretação aroniana de Marx. In: COLEN, J.A.; DUTARTRE-MICHAUT, E.; BATISTA, R. (org.). **O pensamento de Raymond Aron: ensaios e interpretações.** Moinho Velho: Aster, 2021. p.197-212.

OPPERMANN, Matthias. Durante a “era das tiranias”: A ordem internacional do nazismo à Guerra Fria. In: COLEN, J.A.; DUTARTRE-MICHAUT, E.; BATISTA, R. (org.). **O pensamento de Raymond Aron: ensaios e interpretações**. Moinho Velho: Aster, 2021. p.33-47.

PAULA JR., Josias de. **Notas sobre as variações de um percurso**. Anais do XV Encontro da Associação Brasileira de Literatura Comparada. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2016, p. 174- 184. Disponível em: <http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1490918496.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2025.

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, Túlio Igor Soares. **Democracia e totalitarismo em Hannah Arendt e Raymond Aron**. 2017. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciência Política) - Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

RAYMOND ARON na UnB: conferências e comentários de um simpósio internacional realizado de 22 a 26 de setembro de 1980. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

RIDENTI, Marcelo. *The Journal Cadernos Brasileiros and the Congress for Cultural Freedom, 1959-1970*. Sociologia & Antropologia, Brasília, v. 8, n. 2, p. 1-20, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sant/a/PVgpxnYK3Sbj5rxQSmmbbzmV/?lang=en>>. Acesso em: 8 jan. 2025.

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

RUIZ DURÁN, Francisco Javier. *El Congreso por la Libertad Cultural, visto desde las dinámicas de la Guerra Fría*. Memoria y sociedad, v. 18, n. 36, p. 134-148, 2014.