

# O HUMANISMO INCLUSIVO DE JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

**Kaio Felipe**

Pesquisador em História Cultural  
Doutorando em Sociologia pela UERJ

## **INTRODUÇÃO**

No prefácio à coletânea de ensaios *Crítica 1964-1989*, publicada alguns meses antes de sua morte, José Guilherme Merquior (1941-1991), ao justificar seu critério para selecionar mais textos dos anos 1980 do que das décadas anteriores, toca em um tema que muito intrigava seus interlocutores, especialmente seus desafetos: houve de fato uma ruptura ideológica e até epistemológica em seu pensamento a partir da década de 1980?

Escritos de juventude como *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969) e *Saudades do carnaval* (1972) mostravam uma visão crítica da modernidade inspirada em Heidegger (1889-1976) e na Escola de Frankfurt; contudo, a partir dos ensaios compilados em *O fantasma romântico* (1980) e *As ideias e as formas* (1981), o autor adota, no campo da estética, um viés enfaticamente refratário às vanguardas modernistas, e na sociologia política, uma apologia liberal do mundo moderno. 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, p. I-II).

Por outro lado, é possível detectar uma cosmovisão que permanece ao longo de toda a obra de Merquior: refiro-me a seu

humanismo, isto é, sua aspiração por um ideal formativo que cultive plenamente as potencialidades morais, intelectuais e estéticas do ser humano.

O propósito deste artigo é analisar se, a despeito da transição ideológica que há entre o pensamento de José Guilherme nos anos 1960 e 1970 e suas obras na década de 1980, ainda assim prevaleceria sua aspiração por uma concepção da cultura como autoformação, como um processo educativo e perfectivo.

### **A CRISE DA CULTURA EXIGE UM PESSIMISMO CULTURAL?**

Escrito entre 1967 e 1968, época em que o autor morava em uma Paris assolada por turbulências políticas e culturais, *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* 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. Merquior dedica a primeira metade do livro a sintetizar as teorias estéticas e culturais de Herbert Marcuse (1898-1979), Theodor Adorno (1903-1969) e Walter Benjamin (1892-1940), contrapondo-as, na segunda, a outras tendências filosóficas para mostrar as raízes ideológicas e os limites dos frankfurtianos.

Merquior constata que a crítica cultural e a concepção estética de Adorno e Marcuse<sup>1</sup>, por mais que contribuam para elucidar aspectos problemáticos da produção artística e da dinâmica social de nossa época, tendem a uma visão excessivamente pessimista do mundo moderno. Isso se deve ao fato de que o pensamento frankfurtiano permanece preso a um ideal utópico de inspiração hegeliano-marxista, portanto permeado de elementos escatológicos e messiânicos<sup>2</sup>; com isso, ele se “transforma em re-

---

1 Walter Benjamin é relativamente poupado de críticas, pois sua crítica literária valorizaria a historicidade, e sua *Kulturkritik* não teria degenerado nem em uma “estética do desespero” (Adorno), nem na utopia estetizante de uma “sociedade sem repressão” (Marcuse). Cabe notar que essa postura mais simpática ao pensamento de Benjamin permanecerá ao longo toda a obra de Merquior.

2 José Guilherme alega que a dialética de Hegel (1770-1831) identifica o Ser com o processo histórico-social, ou seja, toma o real como desenrolar de conflitos essenciais que conduzem ao desenvolvimento orgânico (e racional) da humanidade. Tais ideias influenciariam “a teoria revolucionária da práxis social concreta” (MERQUIOR, 1969, p. 237). Por sua vez, a visão de mundo de Karl Marx (1818-1883) combina uma teoria da necessidade histórica e “um credo finalista, de motivações messiânicas” (MERQUIOR, 1969, p. 241); se por um lado Marx julgava que o socialismo sairá do processo histórico real, por outro afirmava que “o comunismo é o enigma da História resolvido [...], o fim da História até então acontecida, o paraíso trazido à terra” (MERQUIOR, 1969, p. 242). Sendo assim, a construção do socialismo não seria só um imperativo ético, mas também um acontecimento escatológico, teleologicamente dado.

volucionarismo nostálgico, repassado da amargura da impotência” (MERQUIOR, 1990, p. 290).

*Arte e sociedade*, de forma desconcertante, apresenta Heidegger como contraponto aos frankfurtianos; ele ofereceria um ideal crítico que não necessariamente levaria ao pessimismo cultural, pois a noção de “abertura ao Ser e ao tempo” passaria por uma aceitação dos limites de nossa condição de finitude (Cf. MERQUIOR, 1990, p. 200-201). Essa inclinação de Merquior por Heidegger parece se ancorar “na possibilidade de evitar o impasse absoluto, com o conseqüente sucumbir à imobilidade e à impotência, como aparentemente se dava com a escola de Frankfurt” (PAULA JR., 2016, p. 177).

Diante do reducionismo sociológico e da escatologia fatalista que marcam o “pensamento negativo”, José Guilherme também recorre a Eric Voegelin (1901-1985) para lidar com a crise da cultura moderna de forma mais construtiva. Merquior valoriza o caráter pedagógico e reformador evocado por Voegelin através do conceito de *metanoia*, que consiste na orientação existencial que permite a abertura do homem, a partir da compreensão de sua finitude, à inteligência da ordem do Ser. Voegelin procura restaurar a vocação crítico-normativa da teoria política, a ideia de que a sociedade deve se modelar pela ordem da alma apreendida pela teoria, na medida em que esta se constitua em doutrina da *boa* sociedade, da sociedade *melhor* (Cf. MERQUIOR, 1969, p. 298-301). José Guilherme também louva sua crítica a todo *gnosticismo* messiânico, isto é, a “toda tentativa de promover a ação social com base numa suposta ‘certeza’, num conhecimento exaustivo sobre a essência humana” (MERQUIOR, 1969, p. 300).

Em *Arte e sociedade*, é possível notar que Merquior adere a um humanismo no sentido ético, mas não no epistemológico. Em outras palavras, a “reconquista do sentido aberto da existência do homem e da cultura” (MERQUIOR, 1969, p. 304) não implica negar qualquer caráter objetivo ao conhecimento produzido pelas ciências humanas, sob um suposto risco de “positivismo” metodológico (como alegava Adorno):

[...] as ciências humanas, no seu esforço de consolidação, são obrigadas a nutrir-se mais de Marx, Freud, Saussure, Mauss ou Weber do que – no que concerne ao aguçamento dos instrumentos de análise – da oração *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola. E isso não porque o seu progresso seja cego aos problemas de valores – mas porque, ao contrário, o verdadeiro zelo pelos valores é o que se funda no conhecimento crítico da realidade (MERQUIOR, 1969, p. 274).



Fonte: F. Realizações

*Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*, estudo pioneiro de Merquior sobre as ideias da Escola de Frankfurt, foi escrito entre 1967 e 68, quando o autor morava em Paris

*Saudades do carnaval: introdução à crise da cultura*, ensaio escrito em 1970 e publicado em 1972, lida com o tema da crise da cultura ocidental desde o século XVI, localizando-a na carência de ideais educativos que dão substrato à formação cultural e à valorização ontológica do indivíduo. José Guilherme também busca detectar as consequências éticas do processo de racionalização sociocultural.

A obra começa pela afirmação de que a cultura ocidental moderna estaria atravessando uma tríplice e profunda crise: *crise da sociedade* (falta de coesão entre os grupos sociais e isolamento do indivíduo); *crise da espécie* (modificações impostas pela técnica afetaram o próprio equilíbrio biológico do ser humano e do seu *habitat*); e, *crise do espírito* (a classe intelectual e a juventude estão cada vez mais alheias em relação aos valores de nossa civilização “prometeica”, a qual se ancora na produção e consumo de massa). Diante desse cenário, Merquior considera evidente “que a moléstia da *cultura* se manifeste como hiato no poder de autocultivo do homem e apareça como carência de ideais formativos”, e seu propósito é precisamente indicar “as linhas mestras do destino das *paideias* no contexto racionalizado da cultura moderna” (MERQUIOR, 1972, p. 11-12).

Merquior considera que a Renascença foi a última época que apresentou uma *paideia* consistente. Nesse sentido, o autor procura definir o conceito de *humanismo*, central para o seu argumento sobre o pensamento renascentista:

O humanismo possuía pelo menos uma preocupação genuinamente filosófica, continuamente avivada pelas cátedras de moral: a discussão do propósito da vida humana e do lugar do homem no universo. Como os seus queridos antigos, os humanistas acreditavam que as "humanidades" eram o equipamento intelectual *digno* do homem bem formado, do ser humano capaz de autorrealização; e esse pressuposto já indica que o cultivo das humanidades era naturalmente acompanhado pelo culto do homem (MERQUIOR, 1972, p. 18).

Do ponto de vista cognitivo, a especulação humanista "tende a encarar toda ciência como pura matéria-prima de uma crítica axiológica, de uma discussão moral" (MERQUIOR, 1972, p. 23). O tema da excelência do homem, que é a convicção ética central do humanismo, serviu de estímulo para a investigação objetiva do real, na medida em que o impulso especulativo "pressupunha necessariamente a extensão da análise científica ao domínio psicossociológico" (MERQUIOR, 1972, p. 23). Merquior, entretanto, reconhece que o humanismo, tal como o pensamento medieval, tinha um substrato epistemológico incompatível com a ciência moderna, pois se baseava mais na dialética e retórica do que numa "teoria matemática da experiência" (MERQUIOR, 1972, p. 23).

O humanismo renascentista possuía uma preocupação genuinamente filosófica: a discussão do propósito da vida humana e do lugar do homem no universo. Constituiu-se, assim, num ideal formativo marcado pela ânsia por excelência e pela valorização *ontológica* do ser humano:

O eixo da autoconsciência renascentista, desse sentimento que tiveram os humanistas do valor e da originalidade da sua época, foi o culto da excelência do homem, fonte do impulso de idealização da humanidade. Nessa antropolatria é que estava a motivação profunda do amor antiquário à cultura clássica, e nesse ideal *heroico* de divinização do *antropos* é que se concentra a Paideia renascentista, a energia anagógica e educativa do Renascimento (MERQUIOR, 1972, p. 30).

Ao cultivar uma noção de grandeza humana, mas atento aos valores comunitários, o humanismo clássico teria proporcionado à Europa "*uma combinação inédita do senso aristocrático da*

*individualidade de elite com a consciência moral cristã*” (MERQUIOR, 1972, p. 34, grifo nosso); por outro lado, possuía um elemento bem pouco cristão: “o sentimento de valorização *ontológica* do ser humano, o reconhecimento elitista da personalidade de eleição” (MERQUIOR, 1972, p. 34). O ideal heroico da Renascença visava, portanto, à liberação da excelência contida na natureza humana; pretendia acompanhar – ou às vezes substituir – a fé religiosa com um ideal formativo carregado de autoestima e vontade moral.

A partir do século XVII, contudo, há um processo de racionalização da vida, isto é, “a imposição progressiva, e em todas as esferas da vida social, do cálculo pragmático e dos critérios de eficiência” (MERQUIOR, 1972, p. 40). Tomando como base os estudos sociológicos de Max Weber (1864-1920), mas também a interpretação do mesmo por Jürgen Habermas (1929), Merquior afirma que o avanço da racionalização se revelou incompatível com a *paideia* humanística herdada da Renascença, a qual valorizava modos de ação guiados por valores, fossem eles absolutos ou tradicionais.

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 autossuficiência 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).

Merquior, contudo, também detecta no processo social contemporâneo uma (re)autonomização da esfera política, a qual poderia conter o avanço das tendências negativas da cultura moderna. Inspirado em Habermas, o autor adota um tom mais voluntarista e menos amargo em sua apreciação da situação contemporânea: “a urgência de uma aliança entre crítica da cultura e a participação política fala por si mesma.” (MERQUIOR, 1972, p. 216). Em outras palavras, a ampliação dos espaços para ação política poderia ser uma solução para esse impasse cultural da modernidade.

*Saudades do carnaval* até insinua certo pessimismo cultural em sua crítica da cultura moderna (ao detectar um abismo entre

o progresso técnico e a carência de ideais formativos baseados em éticas transcendentais) e em sua referência nostálgica ao humanismo renascentista. O autor, contudo, mantém a expectativa de que nossa cultura possa reverter esse quadro de decadência e “recuperar a megalopsiquia do ideal heroico – a síntese de personalidade e magnanimidade, de valorização do indivíduo e de consciência moral” (MERQUIOR, 1972, p. 207).

Essa ambiguidade dos primeiros escritos de Merquior, com uma postura ora angustiada, ora confiante nos desdobramentos da cultura moderna, foi bem capturada por Josias de Paula Jr.:

A “moléstia cultural”, o sentimento de perplexidade e de perda do vigor intelectual coletivo, incide naquilo que lhe é essencial: sua natureza de *paideia*, de formação ético-estética dos cidadãos, formação existencial integral. Por outro lado, se há um quê de decadentismo, há do contrário um esforço de não se deixar abater por uma moral derrotista. Mais ainda, Merquior nunca desesperou da razão, nem tampouco deixou de guardar ao menos uma avaliação ambígua em relação à modernidade (PAULA JR., 2016, p. 178).

### **O ACIRRAMENTO DA CRÍTICA AO HUMANISMO EPISTEMOLÓGICO**

Em meados da década de 1970, durante seu doutoramento em Londres, José Guilherme, em parte pela influência de seu orientador Ernest Gellner (1925-1995), tornou-se cada vez mais avesso à *Kulturkritik* de várias correntes da arte e da filosofia do século XX – entre elas o modernismo literário e a Escola de Frankfurt<sup>3</sup>.

Uma das obras nas quais Gellner melhor explicita suas posições teóricas foi publicada um ano depois da morte de Merquior: *Postmodernism, reason and religion* (1992). O autor analisa criticamente o fundamentalismo religioso (por sua defesa intransigente de uma verdade revelada) e o pós-modernismo (por sua frívola rejeição aos critérios objetivos de conhecimento) e faz uma apologia do racionalismo nos moldes iluministas. Este teria como vantagem sobre o fundamentalismo não tomar nenhuma convicção substantiva como verdade absoluta, pois sua ênfase reside nos princípios formais do conhecimento. Sua superioridade

---

<sup>3</sup> 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 volta a alegar que os frankfurtianos tendiam a uma crítica cultural negativista, no sentido de que racionalizavam o desesperado *páthos* expressionista diante do desmoronamento da civilização cristã-burguesa

sobre o relativismo pós-moderno reside em seu comprometimento com a noção de que existe um conhecimento externo, objetivo e transcendente às variedades culturais (Cf. GELLNER, 1992, p. 75). Sendo assim, o que é absoluto e transcendental para o racionalismo é o método, o procedimento cognitivo.

Cabe notar que Gellner cita *O véu e a máscara* (1979), coleção de ensaios escritos por Merquior durante seu doutorado, ao afirmar que o embate teórico entre racionalismo e pós-modernismo pode ser visto como uma reedição da batalha entre classicismo e romantismo (Cf. GELLNER, 1992, p. 26-27).

A propósito, *O véu e a máscara* pode ser vista como uma obra de transição, pois apresenta esboços das posições teóricas que José Guilherme adotará na década seguinte. A crítica ao humanismo epistemológico, esboçada em *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*, torna-se mais aguda no ensaio “Um Dilthey marxizante: Habermas e a epistemologia da ‘teoria crítica’” (1975), uma avaliação crítica do pensamento de Jürgen Habermas, principal expoente da segunda geração da Escola de Frankfurt.

José Guilherme volta a alegar que os frankfurtianos tendiam a uma crítica cultural negativista, no sentido de que racionalizavam “o desesperado *páthos* expressionista diante do desmoronamento da civilização ‘cristã-burguesa’” (MERQUIOR, 1997, p. 126). Desta vez, porém, também alega que a primeira geração da Escola de Frankfurt é marcada por “uma poderosa versão do irracionalismo, sob a forma costumeira de uma ideia vigorosamente pejorativa da ciência” (MERQUIOR, 1997, p. 126). Essa depreciação do conhecimento científico teria suas raízes na obra *História e consciência*

*de classe*, de Lukács (1885-1971), o qual “*substitui a concepção crítica do ideológico na ciência pela concepção de que a ciência, como tal, é ideologia*” (MERQUIOR, 1997, p. 127, grifo nosso).

A obra de Habermas destoa ligeiramente da de seus antecessores, pois é marcada por uma apreciação mais sóbria da ciência e um esquema mental “mais tranqüilo, *epistemológico, ao invés de declaradamente ‘soteriológico*” (MERQUIOR, 1997, p. 128, grifo nosso); além disso, o pessimismo cultural é atenuado por um otimismo gnosiológico. Merquior, contudo, afirma que a sua epistemologia “se torna uma espécie de utopia soteriológica”, pois sua proposta de “reflexão dialógica emancipadora” continua sendo um ideal humanista de conhecimento de baixa legitimidade cognitiva, pois não permitiu a Habermas realizar nenhuma análise social substantiva (MERQUIOR, 1997, p. 128-136).

José Guilherme vê com ressalvas o suposto resgate da *Bildung* (formação cultural) por Habermas, isto é, sua aposta em mudanças no sistema educacional para lidar com os problemas do capitalismo tardio e avançar em direção a um conhecimento emancipatório. Merquior considera esta uma proposição utópica, até mesmo escapista:

[...] rejeitando as ingênuas ilusões leninistas do incipiente marxismo ocidental, Habermas [...] prefere retroceder a uma antiga e suave utopia do progressismo alemão – a solução pedagógica [...]. Em outras palavras, se você não pode mais confiar na práxis da esquerda radical, volte-se então para as promessas de longo prazo da *Bildung*: adira ao clube clássico de humanismo pedagógico de Weimar... a menos, é claro que você suspeite, como eu, que há demasiada semelhança entre esse tipo de utopianismo cultural e aquela persistente fuga para dentro da alma fustamente legada à mente alemã pelo subjetivismo apolítico luterano (MERQUIOR, 1997, p. 134).

Outro ensaio de *O véu e máscara* que trata do humanismo é “Comentários sobre a teoria da cultura” (1976). Merquior avalia os quatro sentidos principais do conceito de *cultura*: o humanista, o historicista-antropológico, o estrutural-funcionalista e o psicanalítico. Quanto ao primeiro deles, José Guilherme tece um comentário menos exaltado que as loas ao humanismo em *Saudades do carnaval*: “O conceito humanista de cultura sobreviveu longamente à Antiguidade, dentro do espírito daquela famosa ‘herança clássica’, a qual finalmente tornou-se tão petrificada a ponto de excitar Nietzsche em seu anseio apaixonado pela (re)vitalização da cultura” (MERQUIOR, 1997, p. 46).

Merquior, entretanto, ainda considera que o conceito humanista de cultura, além de seu caráter ideal-normativo e pessoal, é marcado por uma ênfase civilizacional: “A *paideia* humanista era essencialmente singular, um processo formativo que, com sua inclinação universalista, vangloriava-se da unidade da humanidade contra a massa informe dos costumes bárbaros” (MERQUIOR, 1997, p. 50).

Neste ensaio o conceito de cultura perde a carga nostálgica de *Saudades do carnaval* e ganha um tom mais construtivo. A rejeição das formulações holísticas da cultura pelo historicismo e o funcionalismo estrutural é acompanhada de uma visão simpática à significação autoperfectiva deste conceito para os humanistas clássicos e, pelo menos nessa época, à psicanálise. A visão “dialética” de Freud (1856-1939) é considerada heurísticamente produtiva, ao conceber a cultura tanto em seus aspectos construtivos quanto nos repressivos e recolocar o indivíduo como centro da análise.

#### **A DEFESA DO PROJETO CULTURAL (FILOSÓFICO) DA MODERNIDADE CONTRA OS IRRACIONALISMOS**

Ao longo da década de 1980, José Guilherme Merquior consolida seus novos posicionamentos políticos, teóricos e estéticos. A adesão ao liberalismo social (*O argumento liberal*) é acompanhada de uma postura epistemológica avessa ao irracionalismo que detecta nos pós-estruturalistas (*De Praga a Paris; Foucault, ou o niilismo de cátedra*), em várias correntes marxistas (*O marxismo ocidental*) e nas vanguardas artísticas (*As ideias e as formas; O elixir do apocalipse*).

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.

No artigo *Tarefas da crítica liberal* (1981), coligido em *As ideias e as formas*, Merquior acredita que a tarefa epistemológica da crítica é combater o “delírio irracionalista”, isto é, “a permissividade epistemológica a pretexto de virtuosa tolerância ante a diversidade de opiniões” (MERQUIOR, 1981, p. 31). José Guilherme considera falaciosa a denúncia, por parte da mentalidade “humanística”, do “dogmatismo” da certeza científica e do preconceito “positivista” em nome da unidade da ciência (Cf. MERQUIOR, 1981, p. 32). Percebe-se, portanto, uma nova distinção entre um

humanismo mais ético, o qual seria compatível com a aceitação da objetividade do conhecimento científico, e outro mais epistemológico, e que teria a ênfase oposta, insistindo em uma concepção culturalista e antinaturalista do conhecimento e apelando a uma moralidade relativista.

Em *Cultura: a história de uma ideia* (1982), publicado em *O argumento liberal* (1983a), José Guilherme retoma o tema de “Comentários sobre a teoria da cultura”, mas de forma mais sucinta. O texto começa tratando da concepção clássica de cultura, a qual seria estreitamente ligada à ideia de *individualidade*. 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, 1983a, p. 207). Outra característica dessa visão humanística da cultura “é o seu alcance universal, sua vocação cosmopolita” e até mesmo seu “universalismo meritocrático”, na medida em que a própria condição humana era considerada uma “meta a ser conquistada pelo esforço pessoal – como um valor, e não como um simples dado biológico” (MERQUIOR, 1983a, p. 208).

No final do século XVIII, porém, começa a ser forjado outro conceito de cultura, que deixa de lado “a dimensão universalista para acentuar a *particularidade* de cada cultura nacional” (MERQUIOR, 1983a, p. 208). Essa nova concepção tinha como principal expoente o romantismo do século XIX; para seus expoentes (em particular os alemães), o sujeito da cultura deixou de ser o indivíduo genérico, passando a consistir em uma etnia ou povo concreto: “cultura virou um substantivo empregado no plural, que designava antes de tudo a múltipla heterogeneidade dos costumes passados e presentes” (MERQUIOR, 1983a, p. 208). Essa concepção holística acabou inspirando a teoria antropológica, que trocou o estudo do homem pela análise das culturas:

[...] ao passo que a velha noção humanística salientava na cultura a sua índole *perfectiva*, a “neutralização” antropológica prefere enxergar na(s) cultura(s) sobretudo o elemento *expressivo*. Na cultura humanística, os indivíduos se *tomam* cultos; mas nas culturas da antropologia, as coletividades manifestam o que *já são* (MERQUIOR, 1983a, p. 209).

Merquior lança então o seguinte questionamento: “será que a passagem de uma ótica *perfectiva* a uma ótica *expressiva* não minou o conceito de cultura como esteio de uma ética e uma filosofia da educação?” (MERQUIOR, 1983a, p. 209). O autor acredita

que, ao adotar um entendimento mais estático do que dinâmico da cultura, a concepção romântica dá vestes de “autenticidade” para visões estreitas de comunidade ou nacionalidade e até mesmo – em âmbito individual – para uma egolatria, “muitas vezes com a ajuda de estratégias de legitimação, como a psicanálise e terapias afins” (MERQUIOR, 1983a, p. 209)<sup>4</sup>. Desta maneira, o autor se alinha com um conceito clássico de cultura, na medida em que este enfatiza o “zelo pela relação íntima entre a cultura educativa e o próprio valor ‘humanidade’” (MERQUIOR, 1983a, p. 210).

Esta discussão é complementada no artigo “Vida e cultura” (1982), no qual José Guilherme argumenta que o mito da “decadência” da civilização ocidental levou pensadores da transição do século XIX para o XX como Friedrich Nietzsche (1844-1900), Georg Simmel (1858-1918) e Miguel de Unamuno (1864-1936) a desenvolverem uma antítese entre vida e cultura; isto é, entre os elementos orgânicos e instintivos e as formas culturais cristalizadas (como a arte, a religião e a ciência). Segundo Merquior, o crescente repúdio à abstração e à racionalidade daquela geração intelectual se manifestou até mesmo na tese de Dilthey (1833-1911) do “divórcio entre ciência natural e ‘compreensão’ humanista” (MERQUIOR, 1983a, p. 211).

A rebelião vitalista contra a cultura sacrificou a dimensão social da arte e do pensamento, prejudicando a função da “alta cultura” de proporcionar uma espécie de conversação da humanidade consigo mesma através das formas artísticas e conceitos teóricos. Segundo o autor, os excessos lúdicos da atitude vitalista obstruíram esse diálogo: nas artes plásticas, pela “neolatria” e pela ausência de referencialidade externa; no romance, pelo “superconstitutivismo” e o hermetismo que diluem o questionamento moral, psicológico e social; na filosofia, pela perda de rigor analítico em prol do “*páthos* parareligioso dos sermões sobre o Ser e a existência” (MERQUIOR, 1983a, p. 213).

Ambos os artigos indicam, portanto, uma tomada de posição de Merquior em prol de uma atualização do humanismo clássico. Para o autor, houve uma queda do ideal humanístico de cultura:

---

4 Note-se o afastamento de Merquior de uma abordagem psicanalítica da cultura, com a qual simpatizava até anos antes, em *O véu e a máscara*. A sua ruptura com tal perspectiva se justifica pelo fato de que, a partir de tal conceito expressivo de cultura, não há uma preocupação com o autoaprimoramento: o indivíduo simplesmente busca ser “autêntico”, ser “ele mesmo”. José Guilherme também passa a alegar que a psicanálise é “um projeto iluminista que virou superstição burguesa”, com *insights* heurísticos interessantes, mas baixo rendimento enquanto comprovação empírica (Cf. MERQUIOR, 1983b, p. 63).

hoje em dia, o que se tem é uma legitimação “terapêutica” de um autocultivo praticamente desprovido de ideais formativos. José Guilherme (Cf. 1989b, p. 3) chega a dizer que por trás do narcisismo do homem moderno não há nada além de niilismo. Esse diagnóstico se assemelha ao de *Saudades do carnaval*, mas não coexiste mais com o relativo pessimismo cultural daquele ensaio: em sua obra tardia, José Guilherme Merquior adere a uma perspectiva mais positiva da modernidade, emanando a confiança de que o progresso econômico e social da modernidade não é incompatível com o restabelecimento de uma formação cultural sólida.

Esse novo posicionamento fica explícito no ensaio *A natureza do processo* (1982), quando Merquior rechaça explicitamente “a ideologia neoidealista, ‘antipositivista’, que rejeita o progresso e a história e não hesita em responsabilizar a ciência e a técnica pela ‘cultura repressiva’ da atualidade.” (MERQUIOR, 1982, p. 188-89). Heidegger passa a ser identificado como patrono desse irracionalismo, mas o autor mais criticado é Herbert Marcuse (1898-1979). Merquior discorda profundamente da visão apocalíptica da modernidade deste frankfurtiano, que considera que a democracia liberal não passa de “tolerância repressiva” e que “a sociedade tecnológica não é mais promessa de felicidade, e sim a ruína da esperança libertária” (MERQUIOR, 1982, p. 186). Esse tipo de discurso de denúncia carece de dimensão factual e analítica. Dessa forma, a crítica social dele e de outros radicalismos contemporâneos tem pouca base empírica e é irresponsavelmente especulativa (Cf. MERQUIOR, 1982, p. 187-88).

José Guilherme procura então distinguir dois tipos de humanismo. O primeiro é epistemologicamente *inclusivo*, na medida em que é aberto ao individualismo na cultura, afeito ao rigor crítico e simpático a novas formas de conhecimento; em outras palavras, incorporava o progresso social e intelectual (Cf. MERQUIOR, 1982, p. 190). Quatro grandes movimentos culturais expressavam essa mentalidade humanista inclusiva: a Renascença, a Reforma, o Iluminismo e as revoluções burguesas.

Essa aliança entre progresso e humanismo começou a se romper com a “orientação anti-iluminista e reacionária que o romantismo alemão terminou por adotar” (Cf. MERQUIOR, 1982, p. 190). No início do século XX, consolidou-se o humanismo de mentalidade *excludente*, marcadamente negativo em relação à civilização moderna, crítico da ciência, do progresso econômico e tecnológico e da democracia – sendo que esta última ainda é rebaixada por certos pensadores a mera “sociedade de massa”

(Cf. MERQUIOR, 1982, p. 191). Tal modalidade de humanismo perverte o próprio processo intelectual ao fomentar o divórcio entre a ciência natural e as humanidades e ao adotar métodos e linguagem imunes ao controle democrático da razão analítica (Cf. MERQUIOR, 1982, p. 192).

Para se contrapor a esse humanismo de mentalidade excludente, Merquior prefere tomar como modelos intelectuais dois autores iluministas, dotados de *Kulturoptimismus*: Voltaire (1694-1778) e Wilhelm von Humboldt (1768-1835). No caso do primeiro, porque criticava sempre a partir de um caso concreto: “a denúncia voltairiana surgia como consequência de uma *análise* [...] determinada por mazelas sociais concretas e particulares, de conteúdo factual prontamente verificável.” (MERQUIOR, 1982, p. 187). Quanto ao pensador alemão, porque permite estabelecer uma conexão entre liberalismo e humanismo, a qual é “permeada pelo tema da excelência, da autoformação”, e pela adesão à “ideia da *humanitas* como um *télos*, como algo para o qual o homem se dirige naturalmente, a partir de determinados atributos, faculdades e condições, genericamente distribuídas por toda a humanidade” (MERQUIOR, 1991, p. 15-16).

Em *A natureza do processo*, portanto, Merquior reitera sua adesão a uma concepção da cultura no sentido humanístico da palavra: “cultura como autocultivo, cultura como fenômeno eminentemente *perfectivo*” (MERQUIOR, 1982, p. 212). Sendo assim, nessa obra há uma visão teleológica da cultura, pois esta é encarada como um constante esforço de autoaperfeiçoamento dos indivíduos e

“

Em *A natureza do processo*,  
portanto, Merquior reitera sua  
adesão a uma concepção da  
cultura no sentido humanístico da  
palavra: cultura como autocultivo,  
cultura como fenômeno  
eminentemente *perfectivo*

sociedades. Além disso, há uma defesa da relação entre racionalismo crítico, progressismo e liberalismo, os quais constituiriam uma “síntese democrático-racionalista” (MERQUIOR, 1982, p. 189).

*In quest of modern culture: hysterical or historical humanism* (1989b), a partir de um engenhoso trocadilho, dá novos contornos para a dicotomia de humanistas. De um lado, temos o humanismo “histórico”, com sua repulsa passional ao mundo moderno, sua rejeição categórica dos valores e instituições do mesmo e sua postura elitista – seja no esteticismo hermético da arte moderna ou na “pedantocracia do profetismo escolástico” de certas seitas acadêmicas (MERQUIOR, 1989b, p. 13). Do outro, há o humanismo “histórico”, com sua defesa, ainda que qualificada, da cultura moderna. Merquior se filia a essa posição, pois considera que o propósito do humanismo sempre foi um individualismo qualitativo e seletivo, e não um elitismo; um culto da grandeza e da excelência, e não um narcisismo niilista. O problema do humanismo “histórico” é precisamente se opor a esse impulso “aristofílico” (MERQUIOR, 1989b, p. 19-20).

*El logocidio occidental* (1989a) retoma temas já explorados anteriormente, mas se destaca pela crítica contundente ao irracionalismo. José Guilherme começa tratando de três valores essenciais para o homem moderno: o estado de direito, o reconhecimento da individualidade humana e o uso do pensamento crítico. Eles são o legado das civilizações romana, cristã e grega, respectivamente (Cf. MERQUIOR, 1989a, p. 7).

Destes três valores, aquele que está sob maior ameaça no mundo moderno é justamente a razão enquanto *lógos*, espírito analítico. A racionalidade está em descrédito, não no campo científico, mas na área de humanidades, onde é tomada como um fenômeno repressivo e empobrecedor. Nessa cultura teórica francamente “romântica”, até mesmo misológica, há uma liquidação dos valores cognitivos em nome de uma teorização compulsivamente irracionalista, ditada por uma fobia ao rigor conceitual, às exigências lógico-empíricas para a clareza do discurso. A principal influência desta guinada irracionalista seria Nietzsche, o qual rejeitou o historicismo e o racionalismo e fomentou a estetização do pensamento e canonizou a *Kulturkritik*, no sentido de um rechaço da modernidade pela *intelligentsia* (Cf. MERQUIOR, 1989a, p. 7-8).

A compreensão do logocídio ocidental passa não apenas por uma crítica epistemológica, mas também por um esclarecimento sociológico, *i.e.*, a apreensão da estrutura social desse irracionalismo. Ele reside em um estrato social específico: os intelectuais, em

especial os do ambiente universitário das humanidades. O aparato institucional desta área não consegue instaurar códigos de conduta e de comunicação cognitiva, e com isso incentiva a permissividade intelectual. Logo, para Merquior, as humanidades estão tomadas por “pedantocracias literofilosóficas” (Cf. MERQUIOR, 1989a, p. 7-10).

Outro problema é a assimetria na relação entre produtor e consumidor de conhecimento humanístico. Os produtores teóricos estão em posição privilegiada, pois seus leitores em geral não dominam suas áreas de conhecimento, o que lhes permite ser obscuros e arbitrários sem maiores riscos de serem questionados; pelo contrário, em geral são mais louvados quanto mais extravagantes forem (Cf. MERQUIOR, 1989a, p. 11).

O irracionalismo contemporâneo, portanto, é logocida porque abdica da capacidade analítica, deixando-se levar por um relativismo narcisista. Chega-se ao logocídio por meio da cultura moderna, mas a maior vítima dela é a qualidade do intelecto. Essa mentalidade humanística permeável a pseudoteorias irracionais é, para José Guilherme, indigna da grande tradição do humanismo ocidental e da concepção do *lógos* como razão (Cf. MERQUIOR, 1989a, p. 11). José Guilherme, dessa forma, deixa explícito que é em nome do legado greco-romano-cristão (mas também, como vimos anteriormente, em nome do humanismo renascentista e das conquistas da ciência moderna) que considera problemática a degeneração cognitiva e ética dos humanistas contemporâneos.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo de toda a produção intelectual de José Guilherme Merquior, foi possível detectar uma perspectiva humanista, mais do ponto de vista axiológico (*i.e.*, enquanto uma concepção normativa e pedagógica) do que cognitivo (pois o autor se torna cada vez mais transigente com o ideal de conhecimento objetivo da ciência moderna). Prevalece em sua obra, portanto, uma aspiração formativa; sua visão de mundo se mantém norteadada por um ideal de cultura como autoaperfeiçoamento.

Considerando, contudo, que um dos temas centrais de Merquior é justamente a crise da cultura moderna, como lidar com seu abandono de uma visão crítica da modernidade em direção a uma apologia da “síntese democrático-racionalista”? Como explicar que seu alvo deixa de ser o processo de racionalização cultural, passando para uma crítica da própria classe intelectual? Alguns encaminhamentos para essas indagações são oferecidos por Josias

de Paula Jr., para quem José Guilherme persistiu no seu ideal formativo porque considerava melhor apostar em uma possibilidade criativa para a crise cultural do que insistir numa visão negativista:

Tem sido destacado, nos últimos anos, um traço certamente marcante do percurso da produção teórica de Merquior, sua oscilação de uma atitude pessimista para outra otimista. Contudo, sob esse deslocamento explícito, esconde-se o fulcro da motivação crítica do autor, sua crença no *caráter formativo* da cultura. [...] É como se o atestado eminentemente negativo que lhe impunha tal perspectiva entrasse em choque, ou melhor, pusesse em xeque-mate o essencial da missão da crítica e da arte: seu potencial emancipador do homem, sua tarefa de contribuir para o engrandecimento e melhoramento do espírito. Afinal, ele adota de Matthew Arnold a postura de tomar a literatura como instrumento de crítica e análise da vida, da civilização (PAULA JR., 2016, p. 178).

Dois indicativos dessa postura aparecem já em *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*: em primeiro lugar, num trecho inspirado por Benjamin, quando Merquior contrapõe a idealização clássico-romântica da arte a uma visão da verdade artística como negação da experiência, aderindo a esta última opção: “A arte não nos indeniza pela vida; ela nos clarifica a experiência e nos situa ante ela numa atitude de aceitação crítica, nem resignada nem desesperada” (MERQUIOR, 1969, p. 280).

Em segundo lugar, ao criticar o “pensamento negativo” dos frankfurtianos, Merquior afirma que eles mais refletem do que assumem a situação do intelectual europeu no início do século (Cf. MERQUIOR, 1969, p. 302). O trecho a seguir soa como antecipação de todas as críticas que serão desferidas aos marxistas ocidentais, pós-estruturalistas e vanguardistas em seus escritos da década de 80, ao alegar que eles não são uma solução, mas um *sintoma* dos impasses culturais do mundo moderno:

O intelectual europeu “*vieille école*” é o protagonista número um da crise da cultura moderna. Com frequência, ele a vive passivamente, denunciando-a, muitas vezes, pelo conteúdo da sua obra – mas sem conseguir superá-la na estrutura do seu pensamento e na sua tonalidade ético-política (MERQUIOR, 1969, p. 303).

A distinção entre um humanismo inclusivo e outro excludente em *A natureza do processo* pode oferecer uma pista para a compreensão do percurso ideológico de José Guilherme: mesmo quando mudou suas preferências políticas, epistemológicas e estéticas,

ele se manteve fiel a uma crença no desdobramento do potencial humano e avesso a ideologias que repelem de forma irracional o mundo que as cerca. É possível, portanto, concordar com Sérgio Paulo Rouanet quando este diz que “Merquior sempre aderiu a uma concepção iluminista do homem, fundada no primado da inteligência sobre as paixões” (ROUANET, 2014, p. 364).

## REFERÊNCIAS

- GELLNER, Ernest. *Postmodernism, reason and religion*. London: Routledge, 1992.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O véu e a máscara: ensaios sobre cultura e ideologia*. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: T. A. Queiroz, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Algumas reflexões sobre os liberais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Crítica 1964-1989: ensaios sobre arte e literatura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- \_\_\_\_\_. El logocidio occidental. *Vuelta*, Ciudad de México, n. 149, p. 7-11, abr. 1989.
- \_\_\_\_\_. *In quest of modern culture: hysterical or historical humanism*. Claremont: Claremont McKenna College, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O argumento liberal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983a.
- \_\_\_\_\_. *O elixir do apocalipse*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983b.
- \_\_\_\_\_. *A natureza do processo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- MERQUIOR, José Guilherme. *As ideias e as formas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- \_\_\_\_\_. *O fantasma romântico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Saudades do carnaval: introdução à crise da cultura*. Rio de Janeiro: Forense, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- 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](http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1490918496.pdf)>. Acesso em: 26 jun. 2017.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Merquior: obra política, filosófica e literária. In: MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo: antigo e moderno*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 360-370.

