

As ideias de volta ao lugar: o liberalismo social encontra o outro Ocidente na obra de José Guilherme Merquior

Guilherme Stolle Paixão e Casarões

Guilherme Stolle Paixão e Casarões

é professor de Relações Internacionais na Fundação Getúlio Vargas (FGV-SP) e na Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP).
E-mail: casaroes@gmail.com

Resumo

Este trabalho tem como objetivo avaliar a proposta de Merquior a respeito do *liberalismo social* como uma ideia adequada à realidade política e social brasileira. Tal proposta ideológica somente adquire sentido prático na medida em que se compreende o Brasil como parte, mesmo que qualificada, do mundo ocidental. Partir desse pressuposto torna-se particularmente sensível num momento histórico em que, sobretudo no *mainstream* intelectual anglo-saxão, tornou-se comum assumir a América Latina como parte de uma matriz cultural diferente – ou até mesmo oposta – daquela que animava o Ocidente. Assumindo-se que nossa cultura política não é excepcional, Merquior transforma o liberalismo em que acredita e que defende, de uma potencial ideologia de “segundo grau” (termo utilizado por Roberto Schwarz para descrever este mesmo liberalismo no contexto do Brasil dos oitocentos), à saída mais adequada para a crise brasileira. Se nosso país pertence ao Ocidente, e se não há incompatibilidade a priori entre o liberalismo e nossa cultura política, Merquior abre espaços importantes para, de um teórico dos liberalismos, passar a espectador engajado.

Palavras-chave

Merquior; liberalismo social; Ocidente; América Latina

Abstract

This article looks at José Guilherme Merquior’s conceptual framework of ‘social liberalism’ in light of Brazil’s political and social reality. Such proposal only makes sense insofar as one understands Brazil as part - even with reservations - of the West. However, the idea of Brazil as a Western country had become particularly controversial in a historical moment when Latin America was regarded as part of a different (or even opposed) cultural background from the one of the West, especially among the Anglo-Saxon intellectual mainstream. Assuming our political culture is not exceptional, Merquior transforms the liberalism which he believes in and stands up for, from a potential ‘second degree’ ideology (a term used by Roberto Schwarz to describe the liberal ideology in the context of nineteenth-century Brazil), into the best way out for the Brazilian crisis. If our country belongs to the West, and given that there is no a priori incompatibility between liberalism and the Brazilian political culture, Merquior paves his own way to become an engaged spectator, instead of only a philosopher of liberalism.

Keywords

Merquior; social liberalism; the West; Latin America.

José Guilherme Merquior foi, certamente, um dos mais importantes pensadores de uma geração que floresceu com a abertura política. Dotado de qualidades intelectuais “explosivas” – uma profunda erudição e uma retórica provocativa – e disposto a provocar polêmicas, o ensaísta, diplomata de carreira e liberal empedernido é frequentemente escanteado do debate acadêmico sobre o pensamento político brasileiro. Uma das principais razões para isso é o estigma de Merquior, entre os meios acadêmicos de ser apenas um “intelectual de direita”, sem vínculo com as universidades ou com o pensamento nelas dominante (PEREIRA, 2001).

Um olhar sobre sua obra no campo da filosofia política, contudo, revela uma figura muito mais complexa do que o polemista que, em meados da década de oitenta, volta e meia aparecia nos jornais provocando (ou até mesmo ofendendo) o *establishment* acadêmico ao declarar a morte do marxismo ou ao defender um tipo de liberalismo aparentemente deslocado da realidade brasileira. As reações a Merquior eram proporcionais às polêmicas que instigava. Dileta, que tinha na filosofia política seu *hobby* intelectual, o diplomata se resguardava intelectualmente por trás de suas funções burocráticas – que, nos últimos anos de sua breve vida, estiveram entre a Cidade do México e Paris. Podia, assim, exercer sua livre crítica ao marxismo e, eventualmente, estampá-la nas páginas da *Folha de S. Paulo*, sem o compromisso de uma escaramuça prolongada com seus adversários intelectuais. Não se prendia ao pacto nacional-desenvolvimentista do governo brasileiro e, por isso mesmo, fez do liberalismo sua bandeira. Instigou o debate público, mas não foi capaz, até porque faleceu prematuramente, de engajar-se no mundo da política. Nas primeiras eleições diretas das quais pôde participar, como eleitor e analista, encontrou em Fernando Collor de Mello o tradutor de suas ideias. Polemizou até nisso.

Para os críticos, Merquior estaria tentando trazer ao Brasil, no contexto do ocaso do Estado desenvolvimentista, uma ideologia “de segundo grau” – exógena e desconectada da realidade brasileira – como solução para os problemas do país. A incompatibilidade entre o liberalismo e a realidade social e política brasileira já havia sido discutida, sob prismas distintos, por Schwarz (1992) e Santos (1998). A questão é que o *liberalismo social*, proposta mais bem-acabada de Merquior para a superação das dificuldades estruturais brasileiras (MERQUIOR, 1987b), não ganhou a devida atenção, tendo sido legada à vala comum das “ideias fora do lugar” no pensamento social brasileiro.

Este trabalho tem como objetivo avaliar a proposta de Merquior a respeito do *liberalismo social* como uma ideia adequada à realidade política e social brasileira. Tal proposta ideológica somente adquire sentido prático na medida em que se compreende o Brasil como parte, mesmo que qualificada, do mundo ocidental. Partir desse pressuposto torna-se particularmente sensível num momento histórico em que, sobretudo no *mainstream* intelectual anglo-saxão, tornou-se comum assumir a América Latina como parte de uma matriz cultural diferente (HUNTINGTON, 1996) – ou até mesmo oposta (MORSE, 1988) – daquela que animava o Ocidente.

Merquior, por sua vez, não acreditava na excepcionalidade da cultura política brasileira ou latino-americana. Sinais desta visão já se faziam presentes em suas primeiras obras. Numa delas, o diplomata afirma que “o mito de uma identidade não-europeia entre latino-americanos é, acima de tudo, uma estratégia de recusa – recusa de algo por que se lutou para se transformar, mas que recorrentemente falhou em se obter” (MERQUIOR, 1984, p. 240). Tal mito justificaria, para Merquior, a legitimidade de ideologias como a marxista aplicadas à América Latina, uma vez a região sendo concebida como fundamentalmente não-ocidental.

Sua principal contenda, entretanto, é com a obra de Richard Morse, *O Espelho de Próspero* (Morse, 1988), da qual trataremos adiante. O livro de Morse avançava o entendimento de que a matriz ibero-americana era fundamentalmente distinta daquela tipicamente ocidental-moderna que conformou a Anglo-América. Trata-se, na visão de Merquior, de leitura equivocada. Faríamos parte, segundo o diplomata, de *um outro Ocidente* – “mais pobre e mais enigmático; um Ocidente problemático, mas não menos Ocidente, como o comprovam a linguagem, os valores e as crenças de suas sociedades” (Merquior, 1990, p. 87). Partindo dessa consideração, Merquior transforma o liberalismo em que acredita e que defende, de uma potencial ideologia de “segundo grau” à saída mais adequada para a crise brasileira. Desta forma, Merquior abre espaços importantes para, de um teórico dos liberalismos, passar a espectador engajado.

Este trabalho está dividido em quatro seções. Na primeira delas, situam-se os argumentos elencados na obra de Richard Morse a respeito de nossa identidade cultural e política. Em seguida, é aberta a polêmica: são repassados, neste contexto, os principais argumentos das críticas tecidas a *O Espelho de Próspero* por Simon Schwartzman (contra quem Morse efetivamente duelou) e, sobretudo, por Merquior. Fecha-se o primeiro movimento justamente com a tese deste sobre a América Latina: o outro Ocidente. Este é o gancho para segunda seção, que traz o pensamento político de Merquior a partir de suas ideias e suas polêmicas, das quais destacam-se as querelas com Francisco de Oliveira e José Arthur Giannotti a respeito do marxismo. Resenha-se, também, a faceta liberal do diplomata, expressa em três de suas obras: *O Argumento Liberal* (1983), *The Social-Liberal Path* (1987) e *Liberalismo – Antigo e Moderno* (1991).

A terceira seção busca dar conta da transição entre a ideologia e as possibilidades políticas do liberalismo social no Brasil. Retornamos ao *The Social-Liberal Path*, no qual Merquior explicita as necessidades brasileiras e os obstáculos às reformas sociais-liberais, no contexto da Nova República. Faz-se menção, é claro, à sobreposição observada entre as ideias do liberalismo social, que Merquior levava ao debate público, e o discurso modernizante de Fernando Collor de Mello, seja enquanto candidato ou na condição de presidente eleito. Trabalha-se, nesse diapasão, com a construção das ideias de Collor a partir dos insumos trazidos pela obra de Merquior. A quarta seção, por fim, tenta dar sentido às impressões e especulações, sintetizando os argumentos apresentados.

Seria a América Latina uma civilização nela própria? Os termos do debate no fim do século XX

A primeira questão que devemos suscitar, no contexto do pensamento de José Guilherme Merquior, é a de como o ele enxerga – e, portanto, situa – a América Latina e o Brasil em termos de suas tradições políticas e ideias circulantes. Como sugere o próprio autor, “[a] tarefa de interpretar a América Latina continua inacabada” (MERQUIOR, 1990, p. 70), sobretudo diante do sem-número de problemas – muitos deles estruturais,

como a própria questão da dívida externa, que corroía as economias do continente no último quartel do século XX – pelos quais passavam os países latino-americanos. A sociologia da dependência, da qual Fernando Henrique Cardoso e Theotonio dos Santos foram expoentes no Brasil, enfrentou dificuldades para dar conta das questões que emergiam naquele período, especialmente face ao declínio da visão economicista.

A década de 1980 representou, destarte, um período fértil para o renascimento das interpretações culturalistas sobre o Brasil e seu continente, conforme assinala Merquior. Talvez a obra mais bem-acabada – e nem por isso menos controversa – lançada no início da *década perdida* tenha sido *O Espelho de Próspero*, do brasilianista Richard Morse (MORSE, 1988). Mesmo nunca tendo sido publicada em sua língua original, a obra ganhou notoriedade nos círculos acadêmicos latino-americanos, merecendo traduções para o espanhol (1982, que corresponde ao lançamento original) e para o português (1988). Simon Schwartzman apontou muito bem a “inteligência, erudição, elegância e agudeza” do livro de Morse (Schwartzman 1988). O antropólogo Otávio Velho considerou-o um texto “generoso e provocativo” (Velho 1989). José Guilherme Merquior, no alto de sua fina provocação, diz que a América do Sul é brindada, pelo pensamento norte-americano, com uma “nova obra-prima de brilho e erudição” (MERQUIOR, 1990).

De fato, *O Espelho de Próspero* alimentou um frutífero debate a respeito de quem somos e que tipo de mensagem podemos oferecer ao mundo moderno.¹ Ao contrário das introduções excessivamente laudatórias, no entanto, o teor da querela que se instaurou em algumas das grandes publicações no campo do pensamento político e social brasileiro – *Novos Estudos CEBRAP*, *Estudos Históricos*, *Presença* – envolveu uma boa dose de discordância a respeito do excepcionalismo que Morse atribui à chamada civilização Ibero-Americana. É exatamente na esteira desse debate que podemos pensar as ideias de Merquior a respeito do Brasil e do liberalismo como ideologia possível no contexto de nossa sociedade.

Antes de tudo, é importante recuperarmos a tese de Morse naquilo que se denomina “espelho de Próspero”.² Numa referência ao *Próspero* de Shakespeare e à apropriação do personagem pelo uruguaio José Enrique Rodó – que compilou suas ideias políticas em *Ariel* (1900) e *El Mirador de Próspero* (1909) –, Morse identifica o *Próspero* aos Estados Unidos, vítimas do desgaste de sua cultura moderna, ao buscar, nesse jogo de espelhos, as *singularidades* da cultura ibérica.

Num momento em que a Anglo-América experimenta uma crise de autoconfiança, parece oportuno confrontar-lhe a experiência histórica da Ibero-América, não mais como estudo de um caso de desenvolvimento frustrado, mas como a vivência de uma opção cultural. (MORSE, 1988, p. 14).

Importante ressaltar que, de uma mesma matriz civilizacional – a que Morse chama de “programa ocidental” –, emergiram duas civilizações, a Anglo-Americana e a Ibero-Americana, fruto de escolhas políticas que, em algum sentido, refletiam a imagem invertida uma da outra. Enquanto a opção ibero-americana foi pelo tomismo e pelo maquiavelismo, que desembocaram num tipo específico de cultura política centralizadora, a escolha inglesa foi a de seguir os ideais científico-materialistas de Bacon e Hobbes (MORSE, 1988, p. 53-66). Tais escolhas moldaram as respectivas estruturas civilizacionais a partir dessa relação de “mão dupla” da alteridade especular.

Ao fim do século XX, os *prósperos* EUA estariam, nas palavras de Merquior (1990, p. 71), “olhando com um sentimento de repulsa por si mesmo para o atrasado porém ainda não desencantado Sul”. Esperavam extrair deste, pelas mãos do próprio Morse, algum tipo de superioridade moral da cultura ibérica, invertendo a dicotomia civilização/barbárie que havia conduzido, ao longo do processo de formação política da América Latina, o pensamento político do continente a opor-se ao modelo anglo-americano. Ironicamente, “[o] progresso começa a acolher dúvidas sobre si mesmo e suspira pelo atraso alheio” (MERQUIOR, 1990, p. 71), percebendo no iberismo feições culturais mais cordiais, lúdicas e até mesmo humanas do que conseguira mostrar-se o grande irmão do Norte. Este *Próspero*, nas palavras de Simon Schwartzman, “encontra sua redenção na contemplação do mundo latino, ou mais precisamente, na busca quase heróica de sua essência perdida” (SCHWARTZMAN, 1988).

Com efeito, uma das pedras fundamentais do ensaio de Morse reside na ideia de que, no desenvolvimento da ciência e da consciência modernas, a cultura anglo-saxã acabara por escantear a América Latina, sejam em seus aspectos culturais, políticos ou econômicos. Marginalidade, que fique claro, que não pode ser entendida como alteridade, na medida em que a relação especular, em princípio, não fora instituída de maneira consciente pelo pensamento ibérico (MORSE, 1988). Ao mesmo tempo, o autor parece sugerir que a opção cultural pelo *subdesenvolvimento* tratou-se de uma escolha de fato, legada por uma espécie de “matriz teimosa” das sociedades ibéricas, pautada por um Estado orgânico e hierárquico. Em outras palavras, a trajetória da Ibero-América – em contraste claro à Anglo-América – havia gerado, graças a opções políticas e de bens culturais civilizacionais tomadas no percurso da História, uma *via hispânica* em direção à modernidade, não necessariamente inferior (aliás, muito pelo contrário, a julgar pela tese do autor), mas que permitisse um acesso diferenciado ao moderno e, por isso mesmo, uma forma alternativa de construção civilizacional, herdada diretamente da matriz clássica que caracterizou, originalmente, o programa ocidental.

A proposição de um *holismo cálido*, característico da cultura ibérica, entraria em rota de colisão com as noções já há muito sedimentadas de Estado, propugnadas pelos clássicos da filosofia política bretã Hobbes e Locke, nas quais as instituições políticas, posto que fundamentalmente mecânicas, promoveriam uma sorte de atomismo social identificado com a modernidade. Preza-se, na interpretação de Morse sobre o iberismo, o populismo rousseauiano em detrimento dos princípios liberal-democráticos, sendo, a via ibérica, moralmente superior e portadora de uma mensagem positiva, como já se disse, *vis à vis* a esterilidade existencial da Anglo-América (MERQUIOR, 1990, p. 72). Sua expectativa, ao fim e ao cabo, é a de que a “mescla da cultura política ibérica com o rousseauismo preencha as aspirações humanistas ocidentais de forma mais plena que o enxerto do marxismo na tradição nacional russa, ou que a mistura anglo-atlântica de liberalismo e democracia” (MORSE, 1988, p. 111). Inverter-se-ia, assim, a bússola que orienta a proximidade ou afastamento da civilização,³ recuperando os méritos das escolhas que orientaram, nos últimos séculos, a Ibero-América.

Balizando-se pelos ideais rousseauianos de justiça e da busca pela vontade geral, Morse tenta dispor de uma nova narrativa, devidamente respaldada por uma historiografia revisionista que emergiu em fins da década de 1970, em que tais elementos servissem como instrumento político de construção de identidade e de emancipação latino-americanas diante da dominação “modernizante” das potências estrangeiras (VIANNA, 1991, p. 146). Essa narrativa, como se sugeriu, atenderia a um propósito duplo: serviria de

lição para aqueles que, ao longo dos séculos, abraçaram de forma pouco crítica os dogmas ocidentais, subjugando ou desprezando vias culturais alternativas, e disto se arrependeram; promoveria, de outro lado, uma trajetória civilizacional presente e enraizada na Ibero-América, contra a qual por muito tempo se lutou, saudando-a como uma saída original, mais humana e mais palatável para os dilemas da modernidade.

Poucos meses após a publicação da edição em português d'*O Espelho de Próspero*, ainda em 1988, Simon Schwartzman teceu uma breve – embora contundente – crítica à obra de Morse, apontando, na exaltação ingênua (e, por vezes, traiçoeira) às *virtudes hispânicas*, seu grande defeito. Trata-se, textualmente, “de um livro profundamente equivocado e potencialmente danoso em suas implicações” (SCHWARTZMAN, 1988). Equivocado, sobretudo, porque idealiza um conjunto de escolhas políticas efetuadas pelos espanhóis como se estas tencionassem, de maneira absolutamente deliberada, salvaguardar o conteúdo moral e ético de sua própria civilização contra as forças ocidentais da modernidade. Nesse sentido, a fidelidade hispânica ao longo pacto entre Estado e Igreja, que no extremo ocidente europeu foi capaz de repelir o contratualismo individualista do mundo anglo-saxão, é encarada de maneira otimista. Da incorporação do tomismo à Santa Inquisição, Espanha e Portugal incumbiram-se de erigir uma ordem política “transcendente aos indivíduos, fundada na ética e na religião” – mais humana, portanto – que seria, ao longo do jugo colonial, transposta para a América. Muito do que, em retrospectiva, interpretou-se como equívoco no contexto da civilização ibérica é recuperado, nas palavras de Schwartzman, “com sinais positivos”.

Ademais, a leitura de Morse sobre a América Latina seria *danosa* na medida em que saúda um tipo de solução em direção ao *futuro próspero* do subcontinente que sugere, dependendo da interpretação, rejeitarmos os pilares das sociedades liberais da Anglo-América, como o igualitarismo democrático ou o desenvolvimento do conhecimento técnico-científico. Afinal, como acrescenta Merquior (1990, p. 72), “Morse termina a parte histórica de seu livro persuadido de que a matriz criptotomista de nossa cultura política persistirá”. Isso, de alguma forma, fomenta o desconforto com que Schwartzman lê essa interpretação à tese de Morse, atacando a obra no que ela sugere de irreconciliável entre as duas Américas:

Para nós, porém, que ainda não chegamos perto destas conquistas [da Anglo-América], talvez não seja aconselhável instaurarmos desde já nossa revolução cultural, buscando o contato direto com as massas (cuja contrapartida, de Sorel a Mao, é culto ao Chefe) e renunciando de vez ao racionalismo e às pesquisas sociais, fechando nossas universidades e programas de pós-graduação, desmantelando nossas indústrias incipientes, desmontando nossos precários sistemas democráticos e seus nascentes partidos modernos, e colocando toda nossa esperança na última versão do milenarismo soreliano que nos bata à porta, estimulado e legitimado, quem sabe, pela intuição genial de intelectuais criativos do norte, em nome do reencontro de nossa essência milenar perdida (SCHWARTZMAN, 1988).

Não se pode deixar de notar, é claro, que muito embora a essência do argumento de Schwartzman (1988) parta de uma identificação pertinente do problema trazido pela obra de Morse, a abordagem reproduzida acima nos oferece, na melhor das hipóteses, uma bela caricatura. Essa característica, aliás, é apontada pelo próprio autor de *O Espelho do Próspero* em sua réplica, publicada na edição seguinte da *Novos Estudos*, na qual descreve a crítica à sua obra como uma visão míope da questão cultural na América Latina (MORSE, 1989). Morse, contudo, não esgota o debate acerca da possível incompatibilidade

entre uma agenda de modernidade – imputada à Anglo-América, como parte de um instrumentalismo próprio das “escolhas” inglesas (MORSE, 1988, p. 87) – e as tradições culturais, por assim dizer, da Íbero-América. Muito da sua resposta a Schwartzman, como este nota em sua tréplica (SCHWARTZMAN, 1989), remove a crítica original do contexto, pinta outra caricatura, furtando-se a debruçar sobre as questões de substância. Neste sentido, é providencial a metáfora trazida por Velho (1989, p. 94), descrevendo o diálogo entre Simon Schwartzman e Richard Morse como a piada dos dois amigos que brigam porque não chegam a um acordo sobre quem deve desculpar-se primeiro. Somente na já referida tréplica é que o debate parece florescer de forma mais aberta e direta, ainda que a descontinuidade do diálogo não nos permita tirar conclusões certas sobre quais ideias venceram, ou mesmo se alguém saiu dali triunfante.

No contexto da polêmica sobre as teses de Morse, talvez a crítica mais bem acabada tenha sido tecida por Merquior, em seu *O Outro Ocidente* (Merquior, 1990; 1991).⁴ Enquanto Schwartzman preocupa-se, em demasia, com a simplificação das visões do brasilianista a respeito da construção (pretensamente unidirecional) da Ibero-América e, mais importante, com relação às possibilidades para o futuro, Merquior mostra-se profundamente desconfortável com a conclusão de Morse de que o continente não teria vocação liberal-democrática, no contexto de toda sua especificidade civilizacional. O incômodo do diplomata está, portanto, exatamente naquilo que se constitui no elemento-chave da obra de Morse:⁵

A ideia de que o constitucionalismo liberal anglo-francês atuou como obstáculo à restauração da autoridade patrimonial, simplesmente porque o mencionado constitucionalismo era incongruente com a cultura política ibérica” (MERQUIOR, 1990, p. 74, grifo no original).

Na opinião de Merquior, faltaria, à análise de Morse, uma consideração mais fluída sobre o Estado patrimonialista ibérico, de matriz filipina, que subsiste até os dias atuais. Secundando a hipótese weberiana sobre a contradição entre feudalismo e patrimonialismo, não só Morse, mas Schwartzman e Faoro em suas análises específicas sobre o Brasil, encarariam a cultura política ibérica como uma espécie de monolito a-histórico, de influências culturais muito bem definidas – patrimonialista, tomista, organicista – “que se absteve de enfrentar as profundas transformações culturais que modernizavam política e socialmente outras regiões” (MERQUIOR, 1990, p. 75). A península ibérica foi capaz de conservar seu *ethos* pré-moderno, nas palavras do diplomata, ao rechaçar as duas “revoluções mentais” modernas, a religiosa e a científica, tornando-se imune aos seus desdobramentos lógicos, o utilitarismo e o individualismo – que transformaram, a julgar pela tese de Morse, a Anglo-América na “*waste land* moral da alta modernidade” (MERQUIOR, 1990, p. 75). O problema, neste caso, seria a permanência inflexível de um tipo problemático de Estado, cujas características são infensas àquilo pelo que Merquior advoga (liberalismo e democracia), não exatamente o regresso a uma suposta “essência ameríndia” que consta na crítica de Schwartzman (1988). A noção de um Estado pré-moderno cristalizado na realidade da Ibero-América é o ponto contra o qual Merquior se levanta.

Por isso mesmo, a crítica de Merquior trilha o caminho da política, e discute as possibilidades (embora num plano ainda abstrato) de como transformá-la, no contexto latino-americano. Sem entrarmos nas questões históricas levantadas pelo autor, é importante seguirmos para sua apreciação do problema político que, concretamente, assola a atual Ibero-América: a progressiva deslegitimação dos dois pilares do Estado

ibérico: o patrimonialismo e o pré-capitalismo. Ao contrário do que sustentariam alguns *neoliberais*, identificando no Estado o vilão, ou alguns marxistas, ao vilificarem a economia capitalista, os verdadeiros inimigos do progresso, segundo Merquior, seriam exatamente o Estado patrimonial (e, portanto, autoritário) e a economia subcapitalista (e por isso subdesenvolvida) (MERQUIOR, 1990, p. 83). Ambas seriam ramificações do passado senhorial, louvado por Morse, mas perderam, no fechar das cortinas do século XX, sua eficiência social e material. Com efeito,

[u]ma sociedade em processo de modernização não se reduz à eficiência, mas assenta-se crescentemente nela. Elites e massas tornam-se mais pragmáticas *vis à vis* ao poder, e a lealdade de ambas quanto a este tende a perder seu caráter apriorístico. A troca entre o direito de governar (ou de permanecer governando) e a capacidade de desfrutar de bens de consumo é a regra, e nenhuma retórica política será capaz de ocultar a ausência de eficiência (MERQUIOR, 1990, p. 84).

Por isso mesmo, diante das peças e engrenagens do capitalismo avançado – a complexidade da divisão do trabalho e a sofisticação alcançada pela economia mundial, cada vez mais interdependente –, as limitações à capacidade de um estado clientelista e pesado e a uma economia semi-estatizada e sobrecarregada, como são as da Ibero-América, são cada vez mais severas. “Por isso, não devemos nos surpreender com o fato de a legitimidade dos países do Terceiro Mundo, fruto do estatismo-nacionalista, encontrar-se caduca”, na esteira de um processo que, se quisermos, remonta desde as independências (MERQUIOR, 1990, p. 84).

Durante o século XIX, no qual se testemunhou o processo de construção dos Estados latino-americanos, um sem-número de forças centrífugas obstaculizaram a “tradição centralista” do Estado patrimonial. A fragilidade estatal – no contexto da qual somente os *grandes*, Brasil, Chile, Argentina e México, foram eventuais “ilhas de estabilidade” – acabou por fazer com que o problema da legitimidade, isto é, da adequação a um modelo viável de relações entre Estado e sociedade, fosse traduzido, em grande medida, em problemas de *identidade*.

Por isso mesmo, nossa busca histórica por legitimidade é deslocada do Estado-nação, em sua acepção mais específica, para a questão da raça, que assume progressiva relevância como elemento retórico de auto-interpretação (MERQUIOR, 1990, p. 85). Prossegue o autor argumentando que, passado o período de construção do Estado e após a consolidação dos regimes latino-americanos, muitas das coisas que se dizem a respeito da identidade, cada vez mais estão desprovidas de conteúdo, salvo nos casos em que ela venha a exercer alguma função psicológica “dúbia”.

Uma América Latina não-ocidental, interpretada pelo iberismo de Morse, seria nada mais que um mito alimentado pelo ressentimento, marcado pela rejeição sumária de algo que, na prática, os latino-americanos sempre se esforçaram para obter – um lugar e uma parcela do Ocidente, moderno, liberal e democrático – mas cujos esforços, sistematicamente, fracassaram (MERQUIOR, 1990, p. 86). A dificuldade de levar a modernidade a cabo, sob a ótica do autor, não nos remove, necessariamente, do marco cultural ocidental. Aquilo que Morse rotula de Ibero-América seria, para Merquior, nada mais que um recorte do Ocidente, um *outro* Ocidente, certamente mais pobre e heterogêneo, mais “enigmático” e com problemas estruturais graves, mas que comungam de linguagem, valores e crenças claramente ocidentais. Nada muito diferente, por exemplo, da Europa do Sul, de tradição democrática bastante frágil e desenvolvimento econômico claudicante, a quem, contudo, “ninguém ousaria considerar menos ocidentais” (MERQUIOR, 1990, p. 87). Em suma,

Nós não somos a antítese do Ocidente e muito menos uma alternativa à sua cultura (...). Para falar com seriedade: nossa maneira pertinaz e específica de desejar a modernidade simplesmente reflete nossa filiação ao Ocidente. De fato, somos uma modificação e uma modulação original e vasta da cultura ocidental. Mas isto a Ibéria sempre foi: um caso muito peculiar do Ocidente, porém de forma alguma uma aberração (MERQUIOR, 1990, p. 86, grifo no original).

329

As ideias de volta ao lugar: o liberalismo social encontra o “outro Ocidente”

Qual o significado mais amplo da tese de Merquior a respeito de sermos um *outro Ocidente*? É como se – resgatando a reflexão de Roberto Schwarz (1992) sobre as ideias liberais como “fora de lugar” no Brasil oitocentista – a concepção de Morse de um excepcionalismo ibérico deslocasse, de súbito e inapropriadamente, toda e qualquer matriz liberal (produzida, portanto, no eixo anglo-saxão) *para fora* da América Latina. Ora, se *O Espelho de Próspero* contrapõe duas matrizes civilizacionais – uma organicista, tomista e humana, gestada no contexto das reações e acomodações hispânicas diante da modernidade; outra mecânica, individualista e estéril, produto e reflexo da própria narrativa moderna – que são, no limite, incompatíveis, voltamos ao antigo problema de que as ideologias concebidas acolá tornam-se, ao desembarcarem do outro lado do espelho, ideias de “segundo grau” (RICUPERO, 2008). Se Morse estivesse correto em sua interpretação, todo o empreendimento de Merquior *qua* pensador (e praticante) do liberalismo, cairia por terra. Como já sugerimos, a força por trás da crítica do diplomata ao culturalismo do *Próspero* está, justamente, na necessidade de sustentar um projeto acadêmico/ideológico mais abrangente.

Cumpramos, antes de qualquer coisa, olharmos para a trajetória de José Guilherme em seus escritos políticos. Na ausência de melhor termo, o filósofo-diplomata – “o cérebro mais brilhante do seu tempo”, diria Sergio Paulo Rouanet (2001) – construiu grande parte de sua carreira intelectual demolindo o marxismo ocidental, que acreditava ser nada mais que uma patologia do irracionalismo do Ocidente, ao buscar a desmoralização a ciência e o descrédito da razão (MERQUIOR, 1987). Sua mais importante obra lançada em vida, *O Marxismo Ocidental*, suscitou controvérsia proporcional àquela alimentada, pouco tempo mais tarde, pela tese de Richard Morse. Nela, Merquior sugeria, de maneira ainda embrionária, que o liberalismo clássico, que tomara corpo ao longo do século XIX, seria o antídoto para o “desastre” representado pela obscura crítica do marxismo ocidental à razão humana. Mais que isso, atestava – e isso se mostrou patente em entrevista de página inteira publicada na *Folha de S. Paulo*, em 30 de agosto de 1987 – que o marxismo, como corpo teórico, havia simplesmente morrido.⁶

Dos ataques frontais que recebeu na esteira da publicação da versão em português de seu livro, destacam-se aqueles desferidos por Francisco de Oliveira, na mesma *Folha de S. Paulo*, algumas semanas mais tarde. Resgatando o marxismo do óbito indevido, o sociólogo acusou Merquior de “rigorosamente” mentir ao afirmar a inexistência de economistas que trabalham com o conceito de *mais-valia*, bem como de não ter compreendido o conceito original de alienação. Conclui Oliveira, sublinhando o diletantismo do então embaixador brasileiro no México:

Eu o acho diletante porque [Merquior] escolhe os temas da moda para ganhar publicidade. Quer dizer, não há produção do sr. Merquior, até onde eu conheça, nenhuma contribuição, nenhum avanço. Ele não propôs nada, já que é tão competente no terreno filosófico (...). E é muito confortante para tipos como ele ficarem atirando com metralhadora giratória e confortarem-se na posição de que a pós-modernidade recusa qualquer teoria totalizadora ou qualquer teoria globalizadora.⁷

A provocação de Francisco de Oliveira levou Merquior a desafiá-lo, por meio daquele mesmo jornal, para um debate público sobre o marxismo, proposto no dia 19 de setembro – dois dias após a publicação da entrevista na *Folha* –, sob a justificativa de que o sociólogo seria “filosoficamente incompetente”. Quatro dias mais tarde, Oliveira recusaria o embate com o diplomata, “alegando que não iria se prestar ao ‘exibicionismo’” de José Guilherme Merquior.⁸ A título de curiosidade, no interregno daquela disputa intelectual, o caderno “Ilustrada” da *Folha de S. Paulo* estampava a foto do então senador Fernando Henrique Cardoso que, numa autorreflexão crítica, clamava por uma revisão do marxismo: “[a] revisão do marxismo se impõe e o CEBRAP nunca enfrentou essa questão do ponto de vista propriamente teórico”.⁹

Foi exatamente no seio do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, mais especificamente em sua revista *Novos Estudos*, relançada no calor daquele debate, que a polêmica instaurada na *Folha* assumiu ares acadêmicos. À época presidente do CEBRAP, José Arthur Giannotti publicou naquele periódico uma contundente crítica à leitura de Merquior sobre o marxismo, no contexto de um balanço sobre o estado da arte dos estudos filosóficos no Brasil. Ao contrário da interação quase caricatural entre Francisco de Oliveira (ele mesmo um *cebrapiano*) e José Guilherme nas páginas dos jornais, Giannotti tece considerações mais profundas, seja do ponto de vista interpretativo ou metodológico, à crítica sobre o marxismo ocidental. Atribui, ao texto de Merquior, uma espécie de *retórica ensaísta* que não seria compatível com a filosofia genuinamente acadêmica (GIANNOTTI, 1987). A réplica do diplomata, muito mais educada do que aquela que causara a polêmica anterior, mas igualmente cáustica, viria na edição seguinte da *Novos Estudos*. Nela, Merquior desfibrila a crítica de Giannotti em três diferentes estratos, rebatendo pacientemente as alegações realizadas – muitas das quais, como se disse, no plano interpretativo, relativas a autores como Habermas e Hegel –, porém aceitando, parcialmente, alguns dos pontos levantados (MERQUIOR, 1987).

Por trás (e para além) das polêmicas sobre o marxismo ocidental e sua aparente negação da razão, o elemento nevrálgico do pensamento político de Merquior não era a crítica ao pensamento de esquerda, mas, ao contrário, sua pronunciada defesa do liberalismo. Data de 1983 sua primeira obra dedicada exclusivamente sobre o tema, *O Argumento Liberal*. Neste ensaio, o diplomata já sustentava que, das três grandes ideologias políticas – conservadorismo, socialismo e liberalismo –, somente o ideário liberal levava “profundamente a sério” o ideal democrático em seu sentido estrito, rigoroso, querendo significar o governo do povo (MERQUIOR, 1983). Para o autor, a superioridade do argumento liberal residiria exatamente na sua capacidade de, ao sugerir a extensão do poder ao povo, construir meios para limitá-lo e, por conseguinte, evitar seu abuso:

O cerne do argumento liberal é a velha lição de Montesquieu: não basta decidir sobre a base social do poder – é igualmente importante determinar a forma de governo e garantir que o poder, mesmo legítimo em sua origem social, não se torne ilegítimo pelo eventual arbítrio do seu uso. Na raiz da posição liberal se encontra sempre uma dose inata de desconfiança ante o poder e sua inerente propensão à violência. Por isso, o primeiro princípio liberal é o constitucionalismo, isto é, o reconhecimento da constante necessidade de limitar o fenômeno do poder. O mundo liberal é uma ordem nomocrática – uma sociedade colocada sob o império da lei, onde todo poder possa ser experimentado como autoridade e não como violência (MERQUIOR, 1983).

Sua filiação ideológica transparece, embora com contornos menos nítidos, nas páginas de *O Marxismo Ocidental* e entremeada nos embates político-filosóficos travados nos últimos meses de 1987. Naquele mesmo ano, Merquior também publicaria um breve ensaio

no *Bulletin of Latin American Research*, tentando costurar uma relação entre a vertente do pensamento liberal que havia florescido no contexto da teoria e prática política na América do Sul, o *social-liberalismo*, e a realidade brasileira no alvorecer da Nova República (MERQUIOR, 1987b). Trata-se, no plano acadêmico, da primeira investida *extramuros* do autor, transcendendo o debate filosófico e buscando atacar um problema concreto, constatado a partir do processo de transição democrática brasileiro.

O ensaio *The Social-Liberal Path* representa, também, uma singular oportunidade para aprofundar-se naquilo que talvez fosse o liberalismo *possível e desejável* na realidade brasileira. De acordo com o autor, o *social-liberalismo* (ou liberalismo social) detém “a habilidade de conceber a liberdade moderna como um equilíbrio complexo entre liberdade e justiça, autonomia individual e direitos coletivos” (MERQUIOR, 1987b, p. 273). Neste sentido, a igualdade seria perseguida não como um fim último, mas como uma ferramenta flexível para prover a equalização de oportunidades e, por conseguinte, ampliar a liberdade individual.

Àquela altura, contudo, Merquior opta por não enveredar-se pelas origens intelectuais do liberalismo social. Contenta-se em dizer que o conceito é bastante conhecido — ou melhor, *anything but unfamiliar* — no pensamento social britânico. Por outro lado, deixa a impressão, sobretudo numa leitura menos atenta, de que a ideia é própria da prática política sul-americana, como já se disse. Com efeito, o ensaísta levaria mais alguns anos para desvendar e explorar as origens do liberalismo social, para além da discussão que, sem tanta ênfase, propusera em momentos anteriores (MERQUIOR, 1983; 1987b). Somente com a publicação (póstuma) do que seria considerada sua obra magna, *Liberalismo, Antigo e Moderno* (1991), Merquior cumpriria o desafio de reconstituir a genealogia do liberalismo social.

O livro, é bem verdade, não se limita à questão do social-liberalismo — que, ao fim de sua vida, Merquior havia transformado numa espécie de bandeira política. Dedicou-se, amplamente, à discussão e síntese de um leque vasto de liberalismos, cujas origens não se resumiam ao eixo anglo-saxão,¹⁰ levando em conta os múltiplos *obstáculos* à liberdade, bem como os variados *conceitos* de liberdade encontrados ao longo da História (MERQUIOR, 1991, p. 221). Representa, nas considerações de Celso Lafer, a obra “mais equilibrada e madura” da trajetória intelectual daquele diplomata — que, a despeito de ter acompanhado pessoalmente a produção do livro, morreria prematuramente, aos 49 anos, em janeiro de 1991.

É em *Liberalismo, Antigo e Moderno* que Merquior converge seus anseios ideológicos e sua vocação acadêmica. Na introdução à edição em língua inglesa, publicada pouco antes da versão em português, o autor deixaria clara essa sobreposição de vontades: “Este é um livro liberal sobre o liberalismo, escrito por alguém que acredita que o liberalismo, se entendido apropriadamente, resiste a qualquer vilificação” (MERQUIOR, 1991, p. 1). Ora, se o liberalismo, na acepção de Merquior, é *universal*, podendo atender, como matriz política e social, às necessidades de qualquer sociedade — já que imune às habituais condenações —, não faria sentido, voltando aos termos de Schwarz, pensá-lo como ideologia de “segundo grau”, onde quer que seus conceitos fermentassem.

Por isso mesmo, uma análise das múltiplas facetas do liberalismo nos levaria a duas constatações rápidas a respeito de seu estatuto epistemológico: em primeiro lugar, o liberalismo não é um fenômeno unívoco e circunscrito à tradição civilizacional anglo-saxã, patrona da modernidade (e vitimada por ela, como diria Morse). Sendo um fenômeno universal, as contribuições que lhe agregam valor podem vir, como bem destaca o autor,

de diversas tradições e escolas de pensamento. Em segundo lugar, e igualmente importante, o liberalismo não é incompatível com trajetórias civilizacionais alternativas àquela que criou a Anglo-América. O ideário liberal, ao fim e ao cabo, não seria estranho a qualquer povo, em qualquer tempo. Claro que, neste caso, Merquior ressalva o fato de estar tratando do pensamento liberal clássico (e sua síntese de liberdades econômicas, políticas e civis), e não de interpretações muitas vezes distorcidas, como ele dirá de parte do neoliberalismo, que privilegia o *laissez faire* em detrimento de outros aspectos da liberdade individual ou da busca pela igualdade (MERQUIOR, 1991, p. 223).

Voltemos ao outro Ocidente. Essa noção, de alguma forma, nos conduz à essência do que defendemos neste texto. Não restam dúvidas de que o liberalismo, embora conceitualmente polissêmico, seja originário de um pensamento ocidental – tendo se candidatado, somente nas últimas décadas do século passado, à condição de ideologia universal. Se há uma identidade entre o Ocidente e o liberalismo, em seus contornos mais gerais, diante de uma qualificação do Ocidente como aquela realizada por Merquior (o *outro*), é possível sugerir que também seja necessário qualificar que *tipo* de liberalismo identifica-se com este lado particular do mundo ocidental. Dito de outra forma, o *liberalismo social* seria o formato liberal a ser pensado e praticado no *outro Ocidente*. Os adjetivos, em ambos os casos, não descaracterizam o termo original, mas convidam a uma nova maneira de encará-los.

O liberalismo social não é, contudo, formulação própria da matriz civilizacional ibérica; sendo pertinente a crítica de Merquior a Richard Morse, aliás, essa própria noção deixa de fazer sentido. As origens desse conjunto de ideias, a bem dizer, encontram-se no início do século XX, tendo sido trazidas à baila pelos “dois Hobs”, John Hobson e Leonard Hobhouse, ambos britânicos e tributários das ideias do liberalismo clássico (MERQUIOR, 1991, p. 161). Enquanto o primeiro defendia a chamada “taxação redistributiva”, propondo uma reforma social que contemplasse, a um só tempo, aumento do consumo e ampliação da justiça social, o segundo, um “evolucionista do espírito”, advogava por uma sociedade orgânica que, amparada por agências de bem-estar social, “proporcionasse à maioria de seus membros ‘uma igualdade viva de direitos’ com oportunidades abundantes para o autodesenvolvimento individual” (MERQUIOR, 1991, p. 162). Destaca-se, nos dois casos, uma distinção realizada por Raymond Aron (*apud* MERQUIOR, 1987b, p. 273) que será encarada, retrospectivamente, como a síntese do desenvolvimento liberal do século XX: *droits-libertés*, ou os direitos ligados às liberdades civis tradicionais, e *droits-créances*, ou direitos “créditos”, correspondentes aos direitos sociais modernos. Em síntese,

[O] que Aron quer provar é que, em nosso tempo, o governo da lei não pode possivelmente esgotar as funções do Estado; a nomocracia de Hayek tem de abrir espaço para as inevitáveis tarefas sociais e de fornecimento de infra-estrutura ligadas ao Estado moderno (MERQUIOR, 1991, p. 199).

A constatação de Aron, reproduzida por Merquior, encontra terreno particularmente fértil ao olharmos para a América Latina em fins da década de 1980. Sublinha-se, novamente, que o problema maior da Ibero-América era o declínio da legitimidade de uma cultura política que, em função das “escolhas” hispânicas (agora, encaradas com sinal negativo), combinava patrimonialismo e subdesenvolvimento, autoritarismo e pobreza. O liberalismo social seria, neste contexto, a fórmula para que o continente pudesse superar seus vícios estruturais e deixasse de necessitar do adjetivo *outro* na constituição de uma relação identitária com o Ocidente.

O liberalismo social aterrissa no mundo político: Merquior, Collor e o experimento liberal brasileiro

333

O caso brasileiro nos será útil, como foi para Merquior, para jogarmos luz sobre o pensamento social-liberal. É importante destacar que esse conjunto de ideias vai de encontro, mesmo em meados da década de 1980, com o espírito que animava a República, seja ainda no fim do governo militar, seja no primeiro governo democrático em duas décadas. A velha máxima de que se deveria fazer “crescer o bolo” para depois reparti-lo, tornada uma espécie de mantra nos anos do milagre econômico, perpetuava-se mesmo sob condições adversas. Perdida entre esforços quase heroicos de gestão da dívida e contenção da hiperinflação, que marcaram os anos de abertura democrática no Brasil, a busca pelo crescimento econômico acima de tudo ainda parecia mover as políticas públicas em Figueiredo e Sarney. De alguma forma, a existência de um “centrão” praticamente hegemônico que operava as alavancas da economia durante os anos 1980 reflete este consenso – ora tácito, ora explícito – a respeito dos rumos econômicos do país. A este grande centro político, atribuíram-se as vitórias, como o caso do Plano Cruzado, em 1986, e igualmente as diversas derrotas subsequentes, e seu progressivo esgotamento como reflexo de um modelo de Estado (SALLUM JÚNIOR, 1996).

Em todo caso, o *zeitgeist* de um longo período nacional-desenvolvimentista no Brasil, de certa forma inspirado pelos autores *cepalinos*, vinha sendo substituído por outro, de contornos mais liberais. O liberalismo social, note-se, não representa, de maneira alguma, a adesão aos princípios do *neoliberalismo*, muito propalados no eixo anglo-saxão àquela altura. Seu credo, como bem ressalta seu principal formulador, sugere a busca por crescimento-com-ajuda (*growth-cum-help*), quer dizer, advoga-se a percepção de que a ajuda – aqui entendida como a garantia de padrões básicos de igualdade social mas, principalmente, igualdade de oportunidades – não deve ser postergada em prol do crescimento, mas tampouco deve-se comprometer o crescimento econômico em função de um distributivismo irresponsável. “Se uma sociedade moderna aspira tanto por liberdade como por eficiência”, afirma o autor, “ao fim e ao cabo a justiça social acaba sendo um fator de eficiência social” (MERQUIOR, 1987b, p. 275).

É possível notar que as ideias social-liberais, a partir do binômio justiça social/eficiência social, encontram guarida em segmentos da política nacional, mormente representados por uma geração de políticos que gravitava entre setores do “centrão” – representado por PMDB, PFL e, mais tarde, parcelas do PSDB –, mas não foram traduzidas, de maneira consistente, em políticas públicas (MERQUIOR, 1987b). O Estado desenvolvimentista, modelo concebido no Brasil dos anos 1930, no seio de um regime autoritário e populista, representava um paradigma que, de alguma forma, sintetizava a lógica do patrimonialismo ibérico e adequava-a a um contexto de industrialização necessária. Gozou de ampla legitimidade enquanto logrou êxito em sua face *distributiva*, e adaptou suas estratégias (mudando-se, eventualmente, seus protagonistas) de acordo com conveniências políticas e necessidades econômicas. Sua sobrevivência, mesmo diante de uma crise estrutural na economia – como foram as questões “gêmeas” da dívida externa e inflação –, deu-se mais por inércia do que por escolhas conscientes, àquela altura do campeonato. Por isso, mesmo que o liberalismo social como ideologia já encontrasse adeptos no Brasil, inclusive nos meios governistas, a Nova República não proporcionou (ao menos inicialmente) insumos para seu desenvolvimento.

Diante da expressiva perda de legitimidade do nacional-desenvolvimentismo, sobretudo entre os setores econômicos modernos (SALLUM JÚNIOR, 1996; VELASCO e CRUZ,

1997), a única saída para frear aquele movimento inercial era a ruptura. As eleições de 1989, nesse sentido, proviram o contexto em que uma mudança mais profunda poderia acontecer. Afinal, era a primeira vez, em nada menos que três décadas, que os brasileiros (a essa altura, como se disse, saturados pelas soluções desenvolvimentistas) poderiam dar novos contornos à ordem política. As ideias do liberalismo social acabaram, em função da polarização e atomização política nas eleições presidenciais, encontrando seu formato mais bem-acabado na candidatura Fernando Collor de Mello. No seu programa de governo, delineado ao longo da campanha e formalizado no livro *Brasil: um Projeto de Reconstrução Nacional*, já se fazia uma reflexão com tintas sociais-liberais:

A modernidade identifica-se com padrões de justiça social, de liberdade política, de distribuição equitativa de renda, de vida digna para todos. Modernidade significa criação de uma nova cidadania e de uma nova ética de convivência. Conhecíamos os instrumentos da mudança: a reforma do Estado, que deveria dedicar-se às funções essenciais na área da saúde, da educação, da infra-estrutura; a liberação da economia dos vícios do clientelismo, dos subsídios, dos cartórios, para que o mercado pudesse ser recomposto e a competitividade empresarial alcançasse níveis internacionais (...) (COLLOR DE MELLO, 1991, p. 11).

O que há de intencional nessa identidade entre a retórica apresentada e os ideais do liberalismo social, a bem da verdade, não é largamente sabido. Sabe-se que o primeiro contato entre Collor e Merquior deu-se no contexto pós-eleitoral imediato, mais especificamente na viagem realizada pelo presidente-eleito a Paris, em janeiro de 1990. Merquior, à época, servia como Representante Permanente do Brasil junto à UNESCO. O ex-presidente relata que, nesta conversa, em que foram tratadas questões ideológicas e programáticas, Merquior teria-lhe classificado como “social-liberal”, em função das visões de mundo que havia apresentado durante a campanha. “Falamos até na formação de um partido, que seria o PSOL [Partido Social Liberal], era o partido que iríamos montar. Depois a Heloísa Helena pegou a sigla...” (COLLOR DE MELLO, 2011).

Mesmo que o primeiro contato tenha sido posterior à eleição, no interregno entre os dois turnos eleitorais, as convergências e aproximações entre Merquior e Collor ficariam mais evidentes. O diplomata possuía uma coluna semanal no jornal *O Globo*, intitulada “A Vida das Ideias”, na qual defendia abertamente, no calor da disputa eleitoral,

A reforma estrutural do Estado como único caminho possível para reversão do quadro de crise crônica que o Brasil apresentava, apropriando-se em muitos momentos dos escritos dos ‘dois Hobs’ e do próprio Keynes (ALMEIDA, 2008, p. 5).

Em 3 de dezembro de 1989, Merquior publicou o artigo “Cinco Males Nacionais”, no qual traça um diagnóstico dos problemas estruturais brasileiros em torno de cinco pontos: (i) desigualdade elevada da distribuição de renda; (ii) o viés urbano das políticas correntes, obstáculo para uma política do solo voltada para uma agricultura diversificada, capaz de gerar empregos rurais e minorar a marginalidade urbana; (iii) estrutura fiscal duplamente distorcida, onde imperam os impostos indiretos e em cascata; (iv) a cultura da inflação, fruto tanto do déficit de arrecadação do Estado, quanto de um déficit cívico; (v) um equívoco quanto ao papel social do Estado.

As soluções propostas por Merquior, face às circunstâncias do Estado brasileiro, passariam por: (i) políticas que conjugassem a preocupação igualitária com a garantia dos níveis altos de produtividade, essenciais à melhoria real dos salários e do poder aquisitivo das massas; (ii) reforma tributária, desonerando empresas e consumidores e sobretaxando

as pessoas físicas mais abastadas; (iii) reequilíbrio entre importações e exportações; (iv) redução do “gasto social” do Estado com o funcionalismo público, isto é, reforma administrativa (MERQUIOR *apud* ALMEIDA, 2008, p. 5).

335

Percebe-se, nesse conjunto de ideias, não só a forte inflexão liberal de Merquior, como também uma crítica ao modelo de Estado desenvolvimentista, “bastante ineficiente como amo e senhor da economia”. Prossegue o autor, argumentando que o tão-alardeado Estado “social”, cujas conexões com a lógica patrimonialista pudemos observar em seus escritos,

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 (MERQUIOR *apud* ALMEIDA, 2008, p. 6).

Conclui Merquior, clamando por reformas no seio do Estado que o aproximem do ideal do liberalismo social:

[E]magrecer 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 *apud* ALMEIDA, 2008, p. 6).

Na arena eleitoral, a retórica era muito semelhante. O candidato Fernando Collor tinha a seu favor, além dessa inflexão societária em torno de alternativas liberais, o retumbante fracasso do governo Sarney, não somente em termos de seus principais personagens, mas, sobretudo, na condição de *projeto político* democrático. O primeiro governo da Nova República havia frustrado qualquer expectativa de conduzir o país à modernidade (novamente, no sentido atribuído por Merquior de “sociedade moderna”), permitindo que o então candidato Collor tecesse uma crítica exógena — quer dizer, externa ao *politics as usual*, que já nutria grande rejeição pública — àquele governo, atribuindo para si a capacidade de, como *outsider*, empreender as reformas liberais tidas como necessárias. Aliás, não é mera coincidência que os dois candidatos alçados ao segundo turno daquele pleito se apresentassem como antipolíticos, e que, cada qual, trouxesse consigo uma ideologia que buscava superar, partindo de extremos distintos do espectro, a malfadada sobreposição entre patrimonialismo e subdesenvolvimento.

Ademais, no decorrer das eleições, observa-se uma fragmentação do discurso social-liberal, uma vez que os setores políticos do antigo “centrão” dividiram-se, praticamente todos eles, lançando candidaturas próprias e com compromissos partidários específicos. Muitos, inclusive, acabaram por abandonar (ao menos em discurso) as noções de liberdade/eficiência para garantir apoio de setores políticos ou societários para os quais estes termos não tinham apelo. No segundo turno, por uma questão eminentemente política — que se relacionava, entre outras coisas, com a incapacidade de Collor em construir alianças no *plano político* (e a antipatia a ele que decorre disso) —, muitos setores de centro-esquerda acabaram por abandonar qualquer simpatia que nutrissem pelo liberalismo social como forma de garantir apoio político ao candidato do PT, Luiz Inácio Lula da Silva. O veto de Mário Covas a uma potencial composição do PSDB com o governo Collor em dois momentos distintos — antes da posse e pouco antes do *impeachment* — é sintomático, nesse sentido. Não obstante, estes mesmos grupos políticos, que no Congresso pertenciam, em grande medida, ao PMDB e, sobretudo, ao PSDB, acabaram por contribuir, em alguns momentos, para a aprovação da agenda do presidente Collor em algumas áreas, como nas reformas econômicas.

Uma última palavra a respeito da relação entre Collor e Merquior. O diplomata foi responsável por prover ao presidente-eleito os principais elementos ideológicos do governo, materializados no discurso de posse (parcialmente redigido por Merquior) e nas reformas iniciais do governo. O próprio presidente admite isto: “ele [Merquior] me ajudou muito, ajudou muito no discurso de posse, na elaboração desse programa [de reformas], na parte mais de estilo” (COLLOR DE MELLO, 2011). Se compararmos o que vem sendo dito acerca do liberalismo social, uma das bandeiras pessoais de Merquior, e os discursos oficiais de Collor, sobretudo nos momentos iniciais do governo, há uma transposição evidente, que deve ser destacada. Note-se, por exemplo, que no discurso de posse, proferido no Congresso Nacional em 15 de março de 1990, Collor elenca suas prioridades de governo *quase que integralmente* conectadas às propostas que já vinham sendo trabalhadas por Merquior desde, pelo menos, três anos antes: democracia, cidadania, reforma do Estado, modernização econômica, dívida social (COLLOR DE MELLO, 1990, p. 11). Percebe-se uma clara sintonia entre as ideias anteriores de Merquior, lançadas por ele no debate público no contexto das eleições, e a retórica posterior do presidente-eleito:

Conduzirei um governo que fará da austeridade, ao lado da eficiência, a marca constante da atuação do Estado e um motivo de orgulho do funcionalismo federal. A meta número um de meu primeiro ano de gestão, não é conter a inflação: é liquidá-la. (...) se trata de um combate condicionante de tudo mais: da retomada do investimento, da consolidação do crescimento, da conquista de melhores níveis sociais, do fortalecimento da democracia (COLLOR DE MELLO, 1990, p. 13-14).

Este trecho, embora curto, identifica três pontos que convergem com as bandeiras defendidas por José Guilherme Merquior. Em primeiro lugar, o *liberismo*, isto é, a noção de que, sem liberdade econômica, as demais liberdades, sobretudo a política, não seriam possíveis. Este, aliás, é o termo que Roberto Campos, prefaciando o livro *Liberalismo – Antigo e Moderno*, utiliza para descrever Merquior, em suas inclinações ideológicas. Em segundo lugar, a necessidade de reformas, em direção à eficiência. Mesmo não parecendo ser um termo de grande apelo político ou eleitoral, *eficiência* consta, nos discursos iniciais do presidente Collor (e na versão mais longa de seu Projeto de Reconstrução Nacional) como um tema-chave. Ele é, recuperando o debate anterior, um dos pontos principais que compõem o liberalismo social. Por fim, a *democracia* é um tema presente para afirmar uma característica da Nova República que deveria ser preservada, mesmo desfazendo-se o pacto anterior do Estado desenvolvimentista — que se identificava, de alguma forma, com o governo Sarney. Vale lembrar que um liberal clássico, ou *liberista*, não tolera restrições às liberdades políticas, nem mesmo quando são tolhidas para, supostamente, garantir o triunfo da economia liberal (CAMPOS, 1991, p. 13).

O único tema remanescente, dentre as prioridades da agenda do liberalismo social, é a justiça social, quer dizer, a redução das desigualdades (ou a promoção da igualdade) por meio do estímulo à liberdade econômica e a políticas distributivas. Nesse sentido, outro trecho do discurso de posse é ilustrativo, com o qual fechamos essa discussão. Ao tocar na questão da reforma do Estado, em termos de suas funções básicas, o presidente pondera:

Creio que compete primordialmente à livre iniciativa — não ao Estado — criar riqueza e dinamizar a economia. Ao Estado corresponde planejar sem dirigismo o desenvolvimento e assegurar a justiça, *no sentido amplo e substantivo do termo* (...). [O Estado] deve prover o acesso à moradia, à alimentação, à saúde, à educação e ao transporte coletivo a quantos deles dependam para alcançar ou manter uma existência digna, num contexto de iguais oportunidades — *pois outra*

coisa não é a justiça, entendida como dinâmica social da liberdade de todos e para todos (COLLOR DE MELLO, 1991, p. 15, grifo nosso).

337

Em termos gerais, o exercício que foi feito nesta última seção é bastante simbólico. Representa, como pudemos observar, uma sobreposição fortuita entre as ideias de Merquior, que vinham sendo nutridas, aprimoradas e colocadas em debate havia alguns anos, e a retórica de Collor, como candidato e como presidente-eleito. Não é o propósito deste trabalho explorar em que medida esse discurso do liberalismo social se perdeu com o passar do governo, ou se foi abandonado ou, até mesmo, reencontrado anos mais tarde – o que, é certo, convida a mais e melhores leituras sobre esse entrecruzamento de ideias. Fechamos, entretanto, com a sugestão de que, se é verdade que Merquior “não passou das ideias ao ativismo político, circunscrito que estava por suas funções diplomáticas” (CAMPOS, 1991, p. 13), ele, certamente, encontrou em Collor sua ponte para o mundo político, muito embora ela fosse demolida algum tempo depois.

Considerações finais

Para além do polemismo, que quase sempre o definiu no debate das ideias, José Guilherme Merquior possui outras características que o singularizam, mas das quais, em geral, passa-se ao largo. Este trabalho buscou identificar três delas. Em primeiro lugar, atribuiu-se ao diplomata, no tocante à sua interpretação sobre o lugar da América Latina no mundo, um forte *ocidentalismo*. Ressalte-se que o emprego do termo, aqui, não pretende nenhum juízo valorativo, nem tampouco uma referência explícita ao debate mais amplo no campo do pensamento político e social latino-americano. Ao contrário, *ocidentalismo* descreveria, pura e simplesmente, a percepção de que a América Latina – e o Brasil, claro, a reboque do raciocínio – seria parte do mundo ocidental. Por menos problemática que essa afirmação pareça para muitos, há uma enorme controvérsia a respeito dela, como evidenciado pela calorosa reação (para o bem ou para o mal) com que o livro de Richard Morse, *O Espelho de Próspero*, foi recebido entre intelectuais brasileiros.

Por isso mesmo, não era possível tomar a ideia de uma América Latina plenamente ocidental como um dado da realidade. Recuperar o debate em torno da obra de Morse foi fundamental para que observássemos as filigranas de um argumento tortuoso, seja refutando ou abraçando essa relação identitária latino-americana. A polêmica com Schwartzman dá o tom da controvérsia, mas é em Merquior que encontramos os desdobramentos mais relevantes para os propósitos do trabalho. Assumir a Ibero-América como o outro Ocidente não é, meramente, figura de retórica, mas uma constatação fundamental para dar sentido e forma à própria evolução das ideias liberais no continente, e no Brasil, em particular. Afinal, só faz sentido carregar o estandarte liberal, como Merquior o faz muito bem, se ele, de fato, pertencer à cultura política e às relações sociais das sociedades em que se quer vê-lo aplicado. Identificar a América Latina como parte do Ocidente possibilita este movimento.

Em segundo lugar, Merquior é um dos mais importantes pensadores liberais de nossa História. Não só ofereceu, em suas obras fundamentais, uma leitura extensa, completa e apaixonada do liberalismo ao longo dos tempos, como fez questão de intervir, em defesa de uma modalidade particular de liberalismo (o *social*), no debate público brasileiro. As controvérsias suscitadas no diálogo com Francisco de Oliveira, José Arthur Giannotti e o pensamento *cebrapiano* mais amplo, por exemplo, refletem, a um só tempo, a vocação liberal de José Guilherme, e sua convicção de que o liberalismo seria, de uma vez por todas, a saída para a crise brasileira dos anos oitenta.

Mas não qualquer liberalismo, como vimos. O liberalismo social, sobre o qual Merquior já vinha escrevendo desde o início daquela década, estaria em perfeita sintonia com as demandas de um Ocidente empobrecido, carente de justiça social e desenvolvimento econômico, no contexto de uma profunda reforma de Estado. O problema do caso brasileiro — que, é natural, seria extensível a outros países da região — é que, em função de nossa evolução histórica, a classe política em quase sua totalidade estava comprometida com um modelo de Estado desenvolvimentista, gestado na década de 1930 e relativamente bem-sucedido pelo meio século posterior. Mesmo moribundo, o desenvolvimentismo aliava, nos idos dos oitenta, interesses de setores econômicos importantes, da classe média, dos principais partidos políticos e até mesmo dos militares — que encontravam em certos compromissos, como a reserva de mercado da informática, a sustentação de sua declinante influência.

Por isso mesmo, Collor corporificaria o liberalismo social possível, uma vez que seu discurso aliava aversão à política (e, de alguma forma, seu governo pagou o preço da intransigência) à necessidade de reformas estruturais em direção a um Estado liberal. É exatamente naquela candidatura que observamos a terceira característica de Merquior, o *engajamento político*, no seu profundo interesse em transformar as ideias em ação. A aproximação entre Fernando Collor e Merquior, portanto, representaria a tradução, para o campo da política, daquilo que o diplomata acreditava como solução possível para o Brasil, e cujas ideias principais já ocupavam o debate público há algum tempo.

Ao fim e ao cabo, nem Collor nem Merquior conseguiram realizar plenamente seus ideais. O primeiro, que pilotou um carro desgovernado e errou o *timing* de praticamente todas suas reformas, foi removido do poder em setembro de 1992, após a abertura do processo de *impeachment* presidencial. O segundo, que participou das concepções ideológicas do novo governo, mas nunca como tomador de decisão — especula-se que a chancelaria, efetivamente ocupada por Francisco Rezek, de quem era amigo próximo, foi-lhe vetada por vontade do embaixador Marcos Coimbra, cunhado de Collor e articulador de seu governo —, morreria prematuramente em 7 de janeiro de 1991, não podendo acompanhar, sequer, a sina daquele que, pretensamente, representava suas ideias.

(Recebido para publicação em agosto de 2015)

(Reapresentado em outubro de 2015)

(Aprovado para publicação em setembro de 2015)

Cite este artigo

CASARÕES, Guilherme. As ideias de volta ao lugar: o liberalismo social encontra o outro Ocidente na obra de José Guilherme Merquior. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol.6, N.2, pp. 321 – 341, setembro 2016. Disponível em: <<http://revistaestudospoliticos.com/>>.

Notas

1. Estes são os termos com que Morse (1988) constrói seu argumento, conforme notado por Merquior (1990).

2. “Pretendo considerar as Américas do Sul não como vítima, paciente ou ‘problema’, mas como uma imagem especular na qual a Anglo-América poderá reconhecer as suas *próprias* enfermidades e os seus ‘problemas’. É sabido que um espelho dá uma imagem invertida. Embora as Américas do Norte e do Sul se alimentem de fontes da civilização ocidental que são familiares a ambas, seus legados específicos correspondem a um anverso e um reverso. Assim, a metáfora do espelho parece-me apropriada ao caso” (MORSE, 1988, p. 13).

3. Ver, neste diapasão, o ensaio de Bomeny (2008).

4. A versão em inglês do texto, originalmente publicado na revista *Presença*, foi traduzida como “The Other West: on the historical position of Latin America” e veiculada no periódico *International Sociology*, em 1991.

5. Que, ressalte-se, não foi trazida à tona originalmente n’O Espelho de Próspero, mas sim no ensaio *The Heritage of Latin-America*, publicado por Morse em 1964 (MERQUIOR, 1990, p. 73).

6. “[O Marxismo] é uma teoria caduca. É uma teoria – eu não direi nem mais agonizante – simplesmente morta” (*Folha de S. Paulo*, 30/08/1987). Disponível em: <www.acervo.folha.com.br>. Acesso em: 12 de novembro de 2015.

7. Folha de S. Paulo, caderno *Ilustrada*, 17/09/1987, p. A-29. Disponível em: <www.acervo.folha.com.br>. Acesso em: 12 de novembro de 2015.

8. Folha de S. Paulo, caderno *Ilustrada*, 21/09/1987, p. A-27. Disponível em: <www.acervo.folha.com.br>. Acesso em: 12 de novembro de 2015.

9. Folha de S. Paulo, caderno *Ilustrada*, 22/09/1987, p. A-29. Disponível em: <www.acervo.folha.com.br>. Acesso em: 12 de novembro de 2015.

10. “O alcance das ideias liberais compreende pensadores tão diversos em formação e motivação quanto Tocqueville e Mill, Dewey e Keynes, e, em nossos dias, Hayek e Rawls, para não falar em seus ‘antepassados de eleição’, tais como Locke, Montesquieu e Adam Smith” (MERQUIOR, 1991, p. 15).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Monica Piccolo. “José Guilherme Merquior e Fernando Collor de Mello: o moderno liberalismo social”. 2008. Disponível em: <<http://www.escolaaustriaca.org/Docs/Papers/EA2008/Piccolo%20Ponencia.pdf>>. Acesso em: 15 de novembro de 2015.

BOMENY, Helena Maria. “Saudades do Brasil de Richard Morse”. Trabalho apresentado no BRASA IX, New Orleans, 2008.

CAMPOS, Roberto. “Merquior, o liberista”. In: MERQUIOR, José Guilherme. *O Liberalismo – Antigo e Moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

- COLLOR DE MELLO, Fernando. *O Projeto de Reconstrução Nacional*. 340
Discurso de posse proferido em 15/03/1990. Disponível em: <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/ex-presidentes/fernando-collor/discursos-1/1990/>>. Acesso em: 15 de novembro de 2015.
- _____. *Brasil: um Projeto de Reconstrução Nacional*. Brasília, 1991.
- _____. *Entrevista concedida ao autor*. Brasília, 13 de junho de 2011.
- GIANNOTTI, José Arthur. "O Tema da Ilustração em Três Registros". *Novos Estudos CEBRAP*, no. 18, 1987.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- LAFER, Celso. "Resenhas: O Liberalismo – antigo e moderno". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, no. 17, 1991.
- _____. (Org.). *José Guilherme Merquior, Diplomata*. Brasília: FUNAG, 1993.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O Argumento Liberal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. "Power and Identity: politics and ideology in Latin America". *Government and Opposition*, vol. 19, no. 2, 1984.
- _____. *O Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987a.
- _____. "Brazil's New Republic: the Social-Liberal Path". *Bulletin of Latin American Research*, vol. 6, no. 2, 1987b.
- _____. "Retórica Ex Cathedra". *Novos Estudos CEBRAP*, no. 19, 1987c.
- _____. "Um Outro Ocidente". *Presença*, no. 15, 1990.
- _____. "The other West: on the historical position of Latin America", *International Sociology*, vol. 6, no. 2, 1991.
- _____. *O Liberalismo – Antigo e Moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MORSE, Richard. "A miopia de Schwartzman". *Novos Estudos CEBRAP*, no. 24, 1989.
- PEREIRA, José Mário. "O Fenômeno Merquior". 2001. Disponível em: <<http://www.olavodecarvalho.org/convidados/0122.htm>>. Acesso em: 15 de novembro de 2015.
- RICUPERO, Bernardo. "Da Formação à Forma. Ainda as 'ideias fora do lugar'". *Lua Nova*, no. 73, 2008.
- ROUANET, Sérgio Paulo. "Depoimento". In: *Dez Anos sem José Guilherme Merquior*. Academia Brasileira de Letras, 4 de outubro de 2001.

SALLUM JÚNIOR, Brasílio. *Labirintos: dos generais à Nova República*. São Paulo: Hucitec, 1996. 341

SCHWARTZMAN, Simon. "O Espelho de Morse". *Novos Estudos CEBRAP*, no. 22, 1988.

_____. "O Gato de Cortázar". *Novos Estudos CEBRAP*, no. 25, 1989.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1992.

VELASCO e CRUZ, Sebastião Carlos. *Estado e Economia em Tempo de Crise: política industrial e transição política no Brasil nos anos 80*. Rio de Janeiro/Campinas: Relumé Dumará/Ed. Unicamp, 1997.

VELHO, Otávio. "O Espelho de Morse e Outros Espelhos". *Estudos Históricos*, vol. 2, no. 3, 1989.

VIANNA, Luiz Werneck. "Americanistas e Iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos". *Dados*, vol. 34, no. 2, 1991.