

(Neo)Liberalismo da ordem natural à ordem moral

Eleutério F. S. Prado

Professor Titular do Departamento de Economia da Faculdade de
Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo (FEA/USP)

(Neo) Liberalismo: da ordem natural à ordem moral

O artigo trata dos fundamentos do liberalismo e do neoliberalismo. Seu tema inicial vem a ser a temporalização e a antropologização da história que ocorre na época moderna. Nota, entretanto, que essa mudança cultural desenvolveu-se segundo três orientações diversas: positiva, negativa e crítica. As duas primeiras surgiram na ideologia liberal nas formas contrapostas de dois tipos individualismos. A última apareceu na crítica da economia política de Marx. Na segunda seção, faz-se uma crítica das ideias de Hayek no texto *Individualism: true and false*. Na seção seguinte, trata-se do conceito de ordem natural remetendo-o ao antropologismo negativo, politicamente otimista e fundador do liberalismo clássico. Na seção posterior, discute-se a noção de ordem espontânea correlacionando-a as características do antropologismo negativo, politicamente pessimista, que fundamenta o liberalismo contemporâneo – ou neoliberalismo. Palavras-chave: Neoliberalismo, individualismo, Friedrich Hayek

(Neo) Liberalism From Natural Order to Moral Order

The paper is concerned with the fundamentals of liberalism and neoliberalism. Initially, it deals with the temporalization and anthropolization of history that occurs in Modern Age. Of note, however, cultural change has developed following three diverse orientations: positive, negative and critic. The first two appears in the liberal ideologies as formal contrapositions of two kinds of individualisms. The last developed in Marx's critique of political economy. In the second section, the paper criticizes Hayek's ideas founded on *Individualism: true and false*. In the next section, the paper deals with the concept of natural order connecting it to the negative, but politically optimist, anthropologism that characterizes classical liberalism. Then, in another section, the paper examines the concept of natural order connecting it to the negative, but politically pessimist, anthropologism that characterizes contemporaneous liberalism – or neoliberalism.

Keywords: Neoliberalism, individualism, Friedrich Hayek

Nem sempre o tempo histórico correu apressado. Aproximadamente de 1500 a 1800, segundo Koselleck, “observa-se (...) uma temporalização da história” (2006, p. 23). Antes dessa época, o ritmo dos acontecimentos humanos era tido como monótono: assim como o dia sucedia à noite e a noite ao dia, as colheitas sucediam às colheitas, os reis sucediam aos reis, as guerras sucediam às guerras. Os acontecimentos em suas diferenças eram, pois, formas do idêntico em processo de reiteração. Agora, o tempo histórico passa a correr como flecha, acelera-se, parece pôr a própria diacronia. As expressões do existente configuram-se, então, como momentos singulares de um perene processo de transformação. Emerge a ideia de progresso. A noção de revolução como rotação em torno de um eixo, como órbita fechada, transforma-se em movimento aberto que se desprende do passado para instaurar novas realidades – e o realmente novo em particular.

Nem sempre se compreendeu que a história sempre foi feita pelos próprios homens com base nas circunstâncias herdadas do passado. Eis que esse modo de apreendê-la só apareceu na Modernidade. Em toda Idade Média, a história era enxergada como produto de forças divinas, cósmicas. Koselleck explica que a história, então, estava prisioneira da escatologia cristã que anunciava constantemente o fim dos tempos como acontecimento inerente ao próprio tempo. Tal fim não era, portanto, acontecimento derradeiro para o qual caminhava, mas sim a sina que carregava diuturnamente em seu próprio bojo. Assim, a história, na visão determinada pela Igreja, perpetuava-se como história da salvação. Na Modernidade, ao contrário, a histó-

ria tornou-se processo de realização. Passou-se a buscar o futuro no presente, vivendo-se para um mundo melhor que haveria de vir.

Na Revolução Francesa, a nova visão de história fulgurou explicitamente como auto-realização do homem, numa explosão de atividade transformadora que consubstanciava forças pacientemente cultivadas pelos séculos anteriores. Nesse momento, a aceleração do tempo, a realização da liberdade e da igualdade como obra, tornou-se tarefa irrecusável do próprio homem. Entretanto, como se sabe, ocorreram reações e contrarreações ao evento revolucionário. De qualquer modo, a temporalização da história ocorreu no curso do mesmo movimento que produziu uma tendência irrevocável à antropologização e humanização da história. Essa última, entretanto, apresentou-se desde o início como motivo de disputa e se desenvolveu segundo três orientações diversas: positiva, negativa ou crítica.

Antes de passar a discutir essas orientações, focando especialmente as duas primeiras com base em textos de Friedrich Hayek, é preciso mostrar o terreno em que se dá o debate daí em diante. Koselleck mostra que naqueles três séculos se observa o descrédito gradativo da teleologia cósmica, a progressiva substituição da astrologia pelas ciências naturais e, finalmente, a inversão da hierarquia entre religião e política. Em consequência, o monopólio da manipulação do futuro passa da Igreja para o Estado. Ao situar o movimento da história no temporal em detrimento do eterno, os novos tempos submetem a política à avaliação racional. O cálculo político e a perspectiva humanizadora definem, então, um novo modo de pensar o futuro – este passa a ser encarado como problema. Assim, o horizonte da temporalidade não vem a ser mais a eterna presença constrangedora do fim, mas ausência inquietante que deve ser preenchida e alcançada.

Em lugar da ideia de futuro como fim certo surge a ideia de futuro como horizonte de possibilidades. Por isso, o alimento do

pensamento que pensa o próprio tempo não poderia ter permanecido aquele que vinha sendo fornecido pela Igreja: os ensinamentos bíblicos da tradição cristã. A ação política configura-se, então, como ato consciente que se nutre de “previsões das possibilidades no âmbito dos acontecimentos temporais e mundanos” (KOSELLECK, 2006, p. 33). Assim, em detrimento das antigas profecias, surgem os prognósticos racionais. Estes, como é óbvio, pressupõem a incerteza de expectativas e o advento de surpresas no desenrolar da história. Em lugar da escatologia, por outro lado, adotam-se compreensões da história centradas na atuação do homem. Quanto essas visões se apresentam como filosofia da história, combinam política com teleologias imanentes. De qualquer modo, se as previsões racionais extrapolam meramente o passado, as compreensões da história contemplam o progresso e se abrem para o advento verdadeiramente novo. O futuro aparece, então, como começo, ou melhor, como novo começo.

Esses dois temas – prognósticos racionais e compreensão da história – figuram nos textos de Hayek examinados na próxima seção. A questão do fundamento antropológico, central para os desenvolvimentos que se seguem, aparecerá aí como contraposição de dois individualismos, um deles que ele chama de verdadeiro e outro que ele classifica como falso. A posição da atuação do homem na constituição da sociedade em processo é o tema por excelência do discurso haekiano. Considerando um deles como antropologismo negativo e o outro como antropologismo positivo, dá-se um primeiro passo na crítica das teses de Hayek. Aproveita-se essa seção para rerepresentar, ao final, o modo de pensamento que suprime esses dois opostos, o qual se considera apropriadamente como crítico. Na seção seguinte, trata-se do conceito de ordem natural remetendo-o ao antropologismo negativo fundador do liberalismo clássico. Na seção posterior, discute-se a noção de ordem espontânea correlacionando-a às características do antropologismo negativo que fundamenta o liberalismo contemporâneo – ou

neoliberalismo. Finalmente, tratando das funções econômicas do Estado – de um lado como ‘guarda-noturno’ e de outro como ‘promotor de mercado’ –, assim como do modo de fazer política econômica, procura-se mostrar as diferenças cruciais entre o velho e o novo liberalismo econômico.

Individualismo

Por antropologismo positivo – por inspiração derivada da leitura de texto de Ruy Fausto (1983, p. 66-68) – entende-se o discurso que põe o homem consciente como sujeito da sociedade e da história. Por antropologismo negativo compreende-se o discurso que considera a sociedade e a história como produtos não intencionais do homem alienado. Como esses conceitos aparecem no texto de Friedrich Hayek, *Individualismo: verdadeiro e falso*, publicado já em 1945? – eis a questão que o resto da seção se esforça para responder. Desde logo, é preciso mencionar que o homem histórico figura aí, centralmente, neste e em outros textos de Hayek, como indivíduo porque a discussão se conserva, como em toda oração tipicamente liberal, na esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, onde brilha e ofusca, lembrando Marx, a liberdade, a igualdade, a propriedade e o utilitarismo. Já Hegel – vale também lembrar –, como indica Habermas em *O discurso filosófico da modernidade*, descobrira na subjetividade autorreferente o princípio dos novos tempos em que se erigia, aceleradamente, o mundo do progresso e, ao mesmo tempo, o espírito alienado (HABERMAS, 2000, p. 25-26).

Na introdução de *Individualismo: verdadeiro e falso*, de 1945, Hayek lamenta o declínio da religião – e do cristianismo – no pastoreio social e moral dos homens, agora tristemente modernos. Eis aí, pois, nesse rebaixamento histórico, o motivo da falta de orientação intelectual e moral que enxerga na vida das sociedades contemporâneas. Pondo-se notavelmente como cura e pregador, põe

a questão que o embala na fabricação do texto: “onde encontrar ainda um conjunto de preceitos capazes de nos fornecer definidos balizamentos na solução dos problemas de nosso tempo?” (1948, p. 2). Tempos difíceis estes que exigem âncora filosófica mais confortável para não enveredarem definitivamente pelas sendas do coletivismo! Hayek não duvida por um só momento que tais princípios requeridos existam; está consciente, entretanto, que eles se encontram abafados pelas desorientações intervencionistas da época, suscitadas certamente pelas catástrofes econômicas, sociais e políticas das décadas anteriores.

Para descortiná-los, distingue então duas tradições, uma delas enraizada principalmente na filosofia continental e a outra fundada grosso modo na filosofia iluminista escocesa. No espaço em que vicejam essas tradições, as noções de democracia, liberalismo, capitalismo, socialismo, individualismo etc. flutuam e desconcertam. É preciso, então, fazer as devidas distinções, separando o joio do trigo. A primeira delas originou-se nomeadamente do racionalismo cartesiano e engloba os autores enciclopedistas e fisiocratas, ou seja, aqueles que fluem do iluminismo francês. Rousseau é particularmente detestado. A segunda configurou-se nos escritos de John Locke, Bernard Mandeville, David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith e Edmund Burke, para mencionar alguns expoentes. Os primeiros despejaram, em sua opinião, o falso individualismo. Já os segundos, como fontes cristalinas, derramaram as águas puras do verdadeiro individualismo. Hayek não tem em conta que ambos esses individualismos são verdadeiros até certo ponto porque se encontram fundados, em última análise, na própria prática social – no mercado e na produção, no Estado.

O primeiro individualismo é chamado de falso porque – na opinião partidária de Hayek – passa por inversão e se transmuta em socialismo, o que é duvidoso. Notoriamente, a polêmica desse autor contra o keynesianismo, por exemplo, situa-se no interior do pensamento do sistema e concerne às questões de saber quem

defende melhor a continuidade da assim chamada economia de mercado, em que quadro constitucional ela deve se desenvolver e quais das instituições possíveis melhor preservam a liberdade de empreender e a dinâmica da acumulação capitalista.

Hayek desenvolve o seu tema por meio da apresentação de uma sucessão de contraposições. A primeira e mais importante delas diz respeito à própria concepção de indivíduo. O individualismo que investe em coletivismo parte da suposição de que existem seres isolados, contidos em si mesmos e autodeterminados, os quais constituem por agregação a sociedade, ao invés de tomar ciência logo de início que os próprios indivíduos em sua natureza e em suas características são determinados pelo seu modo existência em sociedade. Adere-se num caso ao chamado individualismo sociológico, ou seja, à suposição de que os indivíduos autogovernados são a unidade última da sociedade (SCHUMPETER, 1954, p. 888). No outro, admite-se apenas que não há meio melhor de compreender os fenômenos sociais do que partindo das ações e interações individuais guiadas por expectativas. Esse segundo modo não principia pelo indivíduo como átomo social, mas apenas recolhe o indivíduo fortemente socializado, como mero executor das ações provocadas por forças heterônomas, no individualismo metodológico (HAYEK, 1954, p. 6).

Tal diferença se desdobra no modo de conceber a origem das instituições. A corrente de pensamento derivada do racionalismo cartesiano, Hayek menciona, atribui usualmente a existência de boas instituições à criação intencional de legisladores ilustrados e bem sucedidos. O “pseudoindividualismo” – diz – chega sempre à conclusão de que o processo social pode ser posto a serviço dos fins humanos se ele estiver inteiramente subordinado ao controle da razão individual. Ao contrário, o verdadeiro individualismo está ciente de que grande parte das instituições existentes é produto da combinação cega de ações individuais, ou seja, de ações intencionais no nível microsociais que geraram resultados não-intencionais

no nível macrosocial. Cita, então, um de seus inspiradores para enfatizar que “a colaboração espontânea de homens livres cria coisas maiores do que as suas mentes individuais podem compreender completamente” (HAYEK, 1948, p. 7). Seriam tais “homens livres” criadores ou meras criaturas?

A razão individual na visão do iluminismo escocês é limitada e muito imperfeita – acentua. Não se assume aí – declara – que o termo razão possa ser escrito com um R maiúsculo pretensioso. É claro que o horizonte temporal da história ainda se mantém aberto às realizações humanas, pois afinal a Modernidade já se despediu da Idade Média; nessa perspectiva, em consequência, são ainda os homens que fazem a sua própria história. Se Hayek não pode mais lamentar o advento da autoconsciência antropológica, pode pelo menos recomendar humildade aos homens modernos – mas não a franciscana, obviamente. Eis que estes não apenas não fazem história sem os constrangimentos da tradição, mas não podem e nem devem tentar se libertar da herança que lhes reservaram as gerações passadas – a não ser muito pontualmente. A estrutura institucional da sociedade – ele afirma peremptoriamente – é inerente, irrecusável e largamente criada sem intenção no processo histórico. O antropologismo negativo mostra aqui a sua face conservadora. Revela-se claramente, por exemplo, por meio da afirmação de que é preciso manter “aguda consciência das limitações da mente individual”, para poder se limitar a uma “atitude de humildade em relação aos processos sociais anônimos e impessoais” (HAYEK, 1954, p. 8). Desponta aqui, sem dúvidas, o tema da limitação do conhecimento.

O fundamento principal do liberalismo fortemente tingido de conservadorismo de Hayek vem a ser a limitação do conhecimento nomológico, ou seja, da capacidade de fazer previsões racionais. Nesse sentido, ele se credencia para apontar a desmedida da razão instrumental como causa funesta para o desenvolvimento da sociedade. Entretanto, se a sociedade existente ainda for ruim

para a maioria dos homens e se ela lhes reservar apenas um futuro miserável, ainda assim não será preciso mudá-la? Por isso, ele tem também de fazer o elogio do existente, ainda que reconheça algumas de suas manifestações mais cruéis, tais como o desemprego, a concentração da riqueza, a miséria de amplas massas, como inevitáveis. Assim, o antropologismo negativo, inerente à sua compreensão sociológica do mundo moderno, requer como contrapartida a apologia do sistema econômico. Assim, ele pode reconhecer a alienação para saudá-la como bem-aventurança, como aquilo com que é preciso se conformar para preservar o capitalismo (BARBIERI, 2006). Se os pré-modernos manipulavam o medo do juízo final, este moderno relutante – assim como o pós-modernismo conservador e ufanista do último quartel do século XX – instrumenta o medo da opressão infinita sob o nome de totalitarismo – sem fazer, entretanto, a crítica profunda dos totalitarismos reais. A salvação advém, então, pela contínua adaptação à “ordem do mercado”.

Trata-se de mera adaptação a meio preexistente e indiferente aos homens como os galhos das árvores aos saltos dos macacos ou se trata de construção sem intenção do próprio ambiente, no qual, aliás, os homens apenas podem ser agitar como as abelhas na colmeia? Nem uma coisa nem outra exatamente; um pouco de ambas com certeza. Segundo esse autor, os homens criaram e criam cegamente uma “ordem” superior a que se adaptam e que os abriga convenientemente – e, eis o ponto de diferença, devem continuar fazendo. Pois, “o homem numa sociedade complexa não tem escolha entre ajustar-se ao que lhe parece serem forças cegas do processo social e obedecer às ordens de um superior” (HAYEK, 1954, p. 24). Logo, ele está diante de alternativa sem alternativa! É preciso frear o movimento da modernidade; eis a razão:

os economistas descobriram pela primeira vez que o mercado, tal como se desenvolvera, era um meio efetivo de fazer o homem participar de um processo mais complexo e extenso do que ele pode

compreender; e que, assim, por meio do mercado, ele era obrigado a contribuir para ‘fins que não eram parte de suas intenções’” (HAYEK, 1954, p. 14).

Hayek supõe que essa “ordem espontânea” criada historicamente é benéfica: ela não tem origem divina, mas é providencial. O discurso antropológico inverte-se em discurso do sistema. Sob essa luz, os “homens livres” se transfiguram; mostram-se como criaturas daquilo que criaram e criam – rebanho do Nosso Senhor Mercado!

Para Hayek, a tradição de Descartes, Bacon, Hobbes, etc., ao pôr o homem como sujeito, originou a pretensão de que o mundo social existente precisa ser adaptado ao Homem. Assim, gerou o construtivismo, a saber, a concepção utópica (no sentido de lugar impossível de existir) segundo a qual “todas as instituições humanas são ou deveriam ser criação deliberada da razão consciente” (HAYEK, 1967, p. 85). E o construtivismo gerou o socialismo, ou seja, o projeto pelo qual “todas as atividades econômicas deveriam ser dirigidas centralmente de acordo com um simples plano baixado por uma autoridade central” (idem, p. 82). Marx, nesse discurso por atacado, é incluído no rol dos construtivistas. O Judas foi criado, agora parece fácil queimá-lo! Como Hayek nunca se defrontou seriamente com as concepções do autor de *O Capital*, é possível fazer só por isso uma avaliação preliminar do seu poder de fogo.

Ora, não se encontra em *O Capital* nem antropologismo positivo nem antropologismo negativo. Para seu autor, o homem no capitalismo nem está posto de modo positivo, como ser simplesmente existente, nem está posto como ausente, ou seja, como mero produto do sistema. Eis que o discurso crítico da dialética se caracteriza por suprimir os opostos – aqui antropologia positiva e antropologia negativa – para assumir a contradição: no capitalismo – diz ele –, imerso em sua vida prática utilitária, o homem

está apenas pressuposto. Pois, o que está aí posto socialmente é a relação de capital, ou seja, o capital enquanto sujeito automático, sujeito que domina. Entretanto, por meio da atividade prática, econômica, social e política possível, em especial por meio da atividade revolucionária, que contraria a alienação e o fetichismo, o homem reificado pode tornar-se homem. A dialética marxiana faz do homem um movimento de vir a ser, admitindo que ele é capaz de superar a última fase da pré-história, ou seja, o capitalismo, para passar à história, a qual se inicia pelo socialismo.

Como se sabe, Marx nunca apresentou uma proposta acabada para a construção do socialismo, atividade intelectual esta que considerava “culinária do futuro”. E nem poderia fazê-lo já que a transformação histórica sempre foi pensada por ele como práxis transformadora que se orienta pela análise científica do processo de desenvolvimento, visando compreender as suas tendências evolutivas e as suas possibilidades reais de mudança. O marxismo não se permite formular sistemas de sociabilidade alternativa com base em princípios de justiça eterna ou leis imutáveis da natureza humana, ademais, em geral, inócuas (ROSDOLSKY, 2001, p. 345). Atendo-se ao horizonte utópico, é evidente que Marx não pode ser rotulado de construtivista; mas é preciso acrescentar que ele não é, também, um anti-construtivista. Como Marx é mais bem caracterizado como teórico crítico das sociabilidades estamentais e classistas, essas afirmações exigem explicação.

De modo geral, a busca do conhecimento origina-se da necessidade sentida pelo homem em geral de sair de estados de privação material, social ou psicológica e se configura, no curso de um longo processo de desenvolvimento, como razão. O homem enquanto indivíduo se adapta ao mundo tal como este lhe é dado natural, institucional e culturalmente, mas, enquanto ser social que atua coletivamente, ele adapta o mundo às suas necessidades objetivas e subjetivas por meio de sua atuação prática (trabalho e interação). Dessa característica, segue-se o caráter inerentemente cons-

trutivo da razão, mas não o construtivismo. Pois, a própria razão não utópica tem de impor a si mesma manter o devido respeito pelas limitações ontológicas, epistemológicas ou éticas que enfrenta para orientar em processo o homem em sua vida prática e em comunhão com ela. E o faz tornando-se razão dialética que trabalha no curso do devir social e da história humana apreendendo as contradições como duplicidades – e não contemplando e opondo entre si, abstratamente, dualidades.

O socialismo no modo de pensar de Marx é concebido, evitando cair em utopias construtivistas, principalmente por negação de características do próprio capitalismo. Ao invés de sociedade governada pela relação de capital, ele será sociedade formada por trabalhadores livremente associados; ao invés de sociedade baseada na alienação e no fetichismo, será sociedade fundada na transparência (certamente imperfeita) das relações sociais; ao invés de sociedade organizada a partir da anarquia do capital, será sociedade planejada possivelmente por todo um modo de organização capaz de combinar decisões descentralizadas particulares com orientações gerais centralizadas, alcançadas democraticamente.¹ A democracia – como asseverou Luxemburg e a história da Revolução Russa confirmou – é essencial à construção do socialismo (2006, p. 112).

1 O planejamento requer certo nível de centralização da informação e do conhecimento, pois só assim é possível coordenar *ex-ante* as atividades econômicas de produção, distribuição e consumo, distribuídas espacial e temporalmente. Entretanto, de modo algum, implica aquilo que foi denominado de “economia de comando centralizado”. É certo, por um lado, que Marx foi excessivamente otimista quanto às possibilidades da coordenação planejada. Por outro lado, é óbvio que a informação particular e o conhecimento concreto das condições de produção, distribuição e consumo não podem ser centralizados e tem de ser empregados localmente.

Ordem natural

Segundo Eecke, Adam Smith apresentou em *A Riqueza das Nações* uma ontologia da esfera econômica ao caracterizá-la como ordem natural (EECKE, 1982). “Uma vez eliminados inteiramente todos os sistemas, sejam eles preferenciais ou de restrições” – escreveu –, “impõe-se por si mesmo o sistema óbvio e simples da liberdade natural” (SMITH, 1983b, p. 147). Segue-se daí que o comportamento no interior dessa ordem não é pautado por normas de conduta com fundamento ético, válidas em geral para todos os homens; ao contrário, ele segue normalmente os impulsos adequados à realização do interesse próprio dos atores sociais, mantendo-se, entretanto, dentro de certos limites. Quando essa ordem vem a ser estabelecida, “deixa-se a cada qual, enquanto não violar as leis da justiça, perfeita liberdade de ir em busca de seu próprio interesse, ao seu próprio modo” (idem, p. 147).

Conforme Schumpeter, o princípio da liberdade natural tinha um duplo conteúdo, normativo e positivo, os quais não foram bem distinguidos pelo próprio Smith: por um lado, implicava que se deveriam remover todas as restrições que não pudessem ser justificadas pela “justiça” e, por outro, afirmava que a livre interação dos indivíduos não produziria o caos, mas uma ordem logicamente coerente (SCHUMPETER, 1954, p. 185). Além disso, porém, vem a ser crucial observar que, na concepção de Smith, essa ordem se impunha pela própria força; garantidas certas condições básicas de segurança, justiça e infraestrutura pública, era autossustentável e não requeria auxílio externo ou superior para se manter e prosperar. Justamente por isso – mencionou –, tinha a capacidade de desonerar o soberano de “superintender a atividade das pessoas particulares e de orientá-las para as ocupações mais condizentes com o interesse da sociedade” (SMITH, 1983b, p. 147). Deve-se lembrar que Smith, ao fazer tais considerações, apresentava o sistema da “economia comercial” por comparação com o “sistema

mercantil” e com o “sistema agrícola”, mostrando a sua iniludível superioridade histórica.

Segundo Cannan, Smith se convencera quanto ao caráter benéfico da busca do auto-interesse, princípio central do liberalismo econômico, lendo Bernard de Mandeville e a sua *Fábula das Abelhas* (CANNAN, 1983). Entretanto, não compartilhava com ele a tese de que os vícios privados originavam benefícios públicos. Acreditava, ao contrário, na existência de virtudes positivas, tais como prudência, vigilância, circunspeção, temperança, constância, firmeza etc., as quais ele via como necessárias para o sucesso no mundo econômico. Nesse sentido, a antropologia econômica de Smith é otimista. Baseia-se na eficiência e na eficácia do amor próprio como meio para alcançar a prosperidade e a riqueza, sempre que fosse permitido o seu livre desenvolvimento. Desse modo, as chaves que abriam a porta do enriquecimento privado e público eram a liberdade e a segurança. A seguinte frase de Smith expressa a extraordinária confiança que depositava na força própria da ordem natural e no seu princípio constitutivo, o auto-interesse.

O esforço natural de cada indivíduo para melhorar a sua própria condição, quando se permite que ele atue com liberdade e segurança, constitui um princípio tão poderoso que, por si só, e sem qualquer outra ajuda, não somente é capaz de levar a sociedade à riqueza e à prosperidade, como também de superar uma centena de obstáculos impertinentes com os quais a insensatez das leis humanas como excessiva frequência obstrui o seu exercício. (SMITH, 1983b, p. 36).

O elemento negativo de sua antropologia econômica aparece na noção de mão invisível, a qual lhe deu mais fama do que a sua apresentação da divisão do trabalho. Por meio dela, Smith põe em evidência, especialmente, o elemento inconsciente no funcionamento do sistema econômico: o indivíduo – diz – “visa ao próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que

por uma mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções” (SMITH, 1983a, p. 379). Não há dúvida de que essa noção resolve em seu sistema teórico uma dificuldade científica de monta, a saber, a de explicar como ocorre a coordenação das ações econômicas descentralizadas. O problema da solução de Smith, como se sabe, é que resolve esse problema bem demais; ao propô-la, Smith impede-se de pensar que as consequências não intencionais das ações intencionais também podem gerar, eventualmente, a desgraça geral. De qualquer modo, expressa o seu otimismo quando as virtudes do sistema mercantil na geração de riqueza e no melhoramento das condições da vida social. Quando se compara a feição que essa noção assume em Smith com aquela que adquire nos textos de Hayek, é-se levado a pensar que exala certa ingenuidade já que não se apresenta como defesa da funcionalidade da alienação.

Smith não tinha necessidade, em seu tempo, de defender como um gato acuado o sistema do capital. Na tradição empirista, concebia sua tarefa científica como esforço para pôr ordem nos conhecimentos adquiridos pelos sentidos, com a finalidade de apaziguar as inquietações da própria mente. Para tanto, era preciso primeiro classificar e ordenar as observações para estabelecer depois, entre elas, os vínculos de causalidade. Para ele, o trabalho da ciência consistia em estabelecer os princípios conectantes da natureza (CERQUEIRA, 2006, p. 686). As teorias, nesse sentido, aparecem como construções puramente hipotéticas, configurando-se como “máquinas imaginárias” (FERNANDES, 1996, p. 57). Assim, divisa-se uma ontologia do domínio econômico em sua obra apenas por meio de interpretação a partir de outra perspectiva meta-teórica. De qualquer modo, a grandeza de Smith consiste em que foi capaz de conceber a economia política como domínio específico, caracteristicamente econômico, de modo abstrato, não de maneira apenas descritiva (CRESMASCHI, 1981).

Como se sabe, ademais, Smith elabora sua teoria da vida social e econômica com base em analogias com o princípio da atração universal da Física de Newton. A economia, por exemplo, é concebida como esfera de gravitação de preços e de capitais em torno de equilíbrios; como tal, portanto, consiste em esfera sujeita a leis de movimento e dotada de coerência dinâmica.

Smith segue o método newtoniano que consiste em apreender o objeto do conhecimento por meio de duas etapas: na primeira, a mente analisa os fenômenos relevantes para formular princípios gerais; na segunda, ela parte desses princípios para derivar logicamente os próprios fenômenos. Acompanha Newton não só no plano metodológico, mas também no plano da arquitetura teórica. Em *A teoria dos sentimentos morais*, concebe a simpatia, o desejo que obter aprovação, como a força que une a sociedade. Em *A riqueza das nações* concebe o autointeresse – ou seja, o desejo de melhorar a própria condição por meio do trabalho e da propensão à troca – como princípio de unificação do sistema econômico; assim como a atração dos corpos explicou a coerência do universo formado de corpos separados, o autointeresse é capaz de explicar a coesão do sistema econômico constituído por indivíduos. Como estes agem sem visar o bem comum, o argumento está incompleto. Para explicar porque esse modo de sociabilidade produz, apesar disso, resultados satisfatórios, Smith, inspirado na teologia natural, assume que opera no processo econômico uma causa final e que esta age por meio dos homens sem que estes a reconheçam; em *A teoria dos sentimentos morais* escreveu explicitamente, por exemplo, que “a autopreservação e a propagação das espécies são os grandes fins que a natureza parece ter proposto na formação de todos os animais” (apud FERNANDES, 1995, p. 64). Esse evolucionismo manifesta-se, também, em *A Riqueza das Nações*. A mão invisível aí não é mais do que manifestação desse desígnio entranhado na natureza; ao recolhê-lo no interior do discurso sobre a

ordem natural, como se trata de princípio metafísico organizador de fenômenos, Smith se contradiz já que é um filósofo empirista.

É interessante observar que Marx, reconhecendo profundidade em sua investigação e exposição das características do capitalismo, viu certa oscilação no método de Adam Smith.

Smith move-se com grande ingenuidade em contradição contínua. Ora investiga as conexões causais das categorias econômicas ou a estrutura oculta do sistema econômico burguês. Ora junta a essa pesquisa as conexões tais como se exteriorizam na aparência dos fenômenos da concorrência, se manifestam, portanto, ao observador não científico e, do mesmo modo, ao que na prática está preso e interessado no processo da produção burguesa (MARX, 1980, p. 597-598).

Ao Hayek filósofo, porém, estas duas espécies de investigação, em especial a primeira delas, não interessam mais. O seu objetivo central a partir da ascensão do keynesianismo e da social-democracia tornara-se nutrir uma concepção normativa da vida social capaz de garantir, em sua visão, a continuidade do capitalismo liberal.

Ordem espontânea

Eecke sustenta que Hayek e os neoliberais em geral propõem outra ontologia do domínio econômico, diferente daquela adiantada pelo economista clássico: “ao invés de sustentar que o livre-mercado é um sistema natural, eles o vêem como instituição humana tênue (...) a qual precisa ser apoiada para que sobreviva” (1982, p. 151). Trata-se para eles de estrutura frágil porque requer para continuar existindo o conformismo dos participantes às suas instituições, o que foi deixando de existir no correr das décadas que se seguiram à crise de 1929, porque muitos passaram a apoiar as reformas distributivas, vistas como tendentes ao socialismo.

A “ordem extensa” – diz Hayek – não resultou da deliberação e intenção humana, mas sim surgiu espontaneamente: “evoluiu devido à obediência não intencional a certas práticas tradicionais e amplamente morais”; ela está em perigo já que muitas dessas práticas o “homem não aprecia, não compreende a sua significância e não consegue justificar” (HAYEK, 1989, p. 6). Como a noção de ordem natural tornara-se inadequada para caracterizar o capitalismo de meados do século XX em diante – este fora modificado pela intervenção estatal – e frente à consolidação dos processos eleitorais para a escolha dos governantes, teve de ser abandonada e substituída pela noção de ordem moral como fundamento do liberalismo.

À medida que uns desejam participar da repartição da riqueza sem obedecer às regras distributivas que emergiram espontaneamente no curso da evolução e que permitiram e permitem a geração da riqueza – reza o seu argumento –, surge forte tendência na esfera política para reformar e subverter o livre-mercado. O “método de assegurar maioria” inerente à democracia de massa – aponta – propicia frequentemente que os políticos, no intuito de se elegerem, apelem para as promessas mirabolantes de alcançar a justiça distributiva. Ora, para Hayek, essa justiça “é irreconciliável com a ordem mercantil competitiva e com o crescimento e mesmo manutenção da população e da riqueza” (HAYEK, 1989, p. 131). Em consequência, o que eles fazem é transformar, pouco a pouco, a ordem espontânea em organização deliberada, caminhando rumo à pobreza – pensa ele – inerente ao socialismo. Note-se que o autointeresse aqui, ao invés de força de unificação do sistema econômico, configura-se como energia que pode ser orientada politicamente para a sua lenta dissolução. Nessa visão algo pessimista quanto aos rumos históricos do capitalismo – eis que a longa jornada do sistema mostrara já, de forma iniludível, que ele estava se transformando –, concebe-se então que é papel do Estado promover ativamente o “livre-mercado” para que ele sim sobreviva. “A

democracia ilimitada” – observa – “caminha para um abismo, no qual cairá não como uma explosão, mas com um suspiro” (HAYEK, 1985, p. 41)

O “livre-mercado” assim pensado requer outro fundamento antropológico, distinto e menos otimista do que aquele que embasou o liberalismo clássico. Nesse sentido, Hayek argumenta que o homem não é um ser tão brilhante quanto imaginam os racionalistas cartesianos. Empenha-se, então, em mostrar que Adam Smith, por exemplo, não foi o inventor do “homem econômico racional”. “Está mais próximo da verdade” – sustenta, reivindicando a tradição do iluminismo escocês –, “dizer que [os economistas clássicos] viam o homem como um ser preguiçoso e indolente por natureza, imprevidente e gastador, que apenas pela força das circunstâncias pode ser obrigado a se comportar econômica e diligentemente no ajustamento dos meios aos fins” (HAYEK, 1948, p. 11). É certo que Smith escreveu, por exemplo, que “o interesse de todo homem é viver o mais tranquilamente possível” (SMITH, 1983b, p. 200); acentuou também que ele pode ser negligente e pouco laborioso, mas não se descobre em seus textos o tom pessimista e catastrofista encontrado nos de Hayek.

O antropologismo negativo pessimista tem como contrapartida não apenas a posição do sistema econômico do capital como sujeito, mas também, como foi visto, a sua canonização, como ordem moral. E isto tem consequência mesmo da perspectiva da história do pensamento econômico. Marx considerou Smith como um investigador social poderoso da realidade de seu tempo; Hayek prefere vê-lo como advogado das instituições do capitalismo:

a principal preocupação dos grandes pensadores individualistas era na verdade encontrar instituições que induzissem os homens, por meio de suas escolhas e motivos (...), a contribuir tanto quanto possível para as necessidades dos outros (HAYEK, 1948, p. 13).

É interessante notar que Hayek se preocupa em examinar os pares de noções natural/artificial, paixão/razão e instinto/deliberação, mostrando como se aplicam à ordem mercantil. A tradição que veio dos gregos e passou pelos romanos, entende por artificial, segundo ele, aquilo que foi produzido deliberadamente pelo homem e, por natural, aquilo que cresceu espontaneamente na natureza, sem intervenção humana. Os instintos e as paixões por sua vez, nessa perspectiva, afirmam-se como propensões naturais enquanto que as deliberações se mostram como inerentemente racionais. Como fazer referência, então, às regras de conduta que evoluíram na sociedade sem que ninguém as tivesse proposto e aprovado, sem que elas mesmas tivessem sido objeto de deliberação? Elas não advieram dos instintos, logo, não são naturais; elas não foram obtidas por discussão racional, logo, não são artificiais. Para escapar das duplas negações, ele sugere, então, a necessidade de considerar categorias intermediárias capazes de ir além das dicotomias entre “natural/artificial” e entre “paixão/razão”, etc. A duplicidade predicativa “natural” e “não-natural = artificial” que se associa a certos objetos sociais indica uma contradição, mas Hayek só enxerga aí “uma terceira categoria (...) que contém certas características de ambas” (idem, p. 145). Ao conceber tais hiatos conceituais, ele pretende acomodar e fixar na linguagem e na sociedade o que foi gerado cegamente no curso da história e que se apresenta como tradição irrefletida.

Não há dúvida de que existem regras reguladoras do comportamento – ao mesmo tempo, naturais e não-naturais, instintivas e não-instintivas –, as quais não foram produzidas conscientemente e que se mantêm por força das tradições e das ideologias, mas também por meio da punição e da violência praticada pelos poderes constituídos. A noção de ordem espontânea, entretanto, é apenas em parte verdadeira e, justamente por isso, é falsa. Essas regras são objetos simbólicos cristalizados – reificados, naturais quanto à forma e não-naturais quanto à matéria. Ora, como se

trata do homem, essas regras foram estabelecidas e instituídas e se mantém atuantes de algum modo com o concurso da consciência ou da semi-consciência; caso contrário, a pregação de Hayek, por exemplo, seria desnecessária. Não tendo sido deliberadas, mantêm-se porque os homens em sociedade criam tabus, fetiches, mitos, religiões, o Estado, etc. Se são tomadas como contraditórias, admite-se já que estão em desenvolvimento. Eis, porém, que essa possibilidade é abominada pelo pensamento conservador, mesmo se ele evita o anacronismo. Frente ao problema, Hayek aspira pela existência de “áreas intermediárias” entre os termos polares. E, para completar o argumento, diz que “a verdadeira oposição à paixão não vem a ser a razão, mas as tradições morais” (HAYEK, 1989, p. 144). Hayek também se move em contradição contínua, mas não ingenuamente, é claro!

Ora, o que não é consciente, mas está na mente e na sociedade, pode vir à consciência a fim de que, nesse movimento de reflexão, possa ser racionalmente criticado e transformado sempre que não atenda as necessidades e as aspirações das classes subordinadas e mesmo do homem em geral. O conhecimento da sociedade não é apenas nomológico, mas também existencial. Se a relação de capital é a causa da miséria de amplas camadas do proletariado, então é possível compreendê-la de modo crítico com a finalidade de atuar socialmente para que seja abolida. Se a queimada das florestas pelos empreendedores capitalistas para produzir carvão produz cegamente o efeito estufa, então é preciso que a ciência nomológica esclareça a questão e que as ações públicas venham coibi-la. É evidente que Hayek se aproxima das contradições inerentes à existência social, enxergando a possibilidade do devir, mas nelas permanece como se contradições não fossem, aspirando pelo fim da história (ANDERSON, 2003). Eis aí a diferença entre o conservador Hayek e o revolucionário Marx que assume as contradições como motoras da história. O primeiro quer paralisar as contradi-

ções em “áreas intermediárias”, o segundo quer vê-las desabrochar em novas formas de sociabilidade.

(Neo) Liberalismo

Para Eecke, o que caracteriza o neoliberalismo vem a ser a concepção de estado pró-ativo – não a de estado mínimo. Como as regras, as instituições e as operações inerentes ao capitalismo se revelaram historicamente frágeis, passíveis de serem minadas aos poucos, o Estado tem de passar a mantê-las, protegê-las, expandi-las e promovê-las. Na visão neoliberal, empregando mais uma vez a sua linguagem edulcorante, o Estado deve fomentar o livre-mercado combatendo todos os entraves que se apresentem ao seu desenvolvimento, pois vem a ser a herança mais valiosa da época moderna.

É sabido que Smith defendeu a concepção de estado como guarda-noturno. Ao soberano, escreveu em *A riqueza das nações*, cabem apenas três deveres de grande relevância: manter a segurança interna e externa da nação, prover a justiça e fornecer os bens públicos indispensáveis ao funcionamento da sociedade – especialmente daqueles que não geram ou não podem gerar lucros suficientes para remunerar o capital investido, se privatizados (SMITH, 1983b, p. 147). Diferentemente, Hayek e seu companheiro Mises defenderam que o estado deve ser encarado como promotor do mercado:

a verdadeira economia de mercado pressupõe que o governo, o aparelho social de compulsão e coerção – escreveu o último com o endosso do primeiro –, se empenhe em preservar o funcionamento do sistema de mercado, se abstenha de obstruí-lo e o proteja contra a intromissão de outrem (HAYEK, 1985b, p. 69).

Para Hayek, muitas convicções do período mais recente mostram-se decepcionantes frente aos ideais do constitucionalismo liberal; ele menciona especialmente “a perda da fé numa justiça desvinculada do interesse pessoal”. E por isto ele entende o modo de empregar a coerção do Estado “para garantir determinados resultados a pessoas e grupos específicos” (1985a, p. 40). Em suma, o seu diagnóstico dos tempos presentes é que na democracia de massa, “para mobilizar o consentimento” dos eleitores, a política tem de apelar sempre para a manipulação das opiniões, de tal modo que o Estado, ao fim e ao cabo, transforma-se em estado-provedor. Em particular, ele expressa com clareza a sua convicção de que a difusão do ideal de igualdade substantiva, além da igualdade meramente formal que é pressuposto dos contratos, é já a negação implícita do capitalismo.

Para liberais e neoliberais, a liberdade é um fundamento do sistema. Marx mostrou que na esfera da produção capitalista a realidade era outra, pois aí vigorava, sob várias formas históricas, o despotismo do capital. Porém, não é possível negar, fixando o olhar na esfera da aparência, que o mercado impõe constrangimentos. Permite certa liberdade de escolha, mas não possibilita em geral a escolha dos rumos da própria vida. Na concepção de ordem natural a aceitação do ordenamento liberal do modo de produção capitalista impunha-se em virtude da sua própria vitalidade. Na concepção neoliberal, esse ordenamento se torna valor absoluto que tem de ser mantido a despeito das deliberações da esfera política. Logo, mesmo no plano do discurso, a liberdade se interverte em não-liberdade. O neoliberalismo é concepção política francamente autoritária.

O neoliberalismo teórico, recriminando o construtivismo como arrogância da razão, tem como objetivo principal propor a reconstrução racional do Estado. Para tanto, Hayek escreveu pelos menos dois livros: *A constituição da liberdade* e *Direito, legislação e liberdade*. A sua meta central consiste em estabelecer uma cisão na

política com a finalidade de paralisá-la: por um lado, a formulação das normas deve ser isolada da interferência popular para que possa visar, sobretudo, a preservação do sistema e, por outro, o governo propriamente dito deve ficar restrito à administração das coisas. O autoconstrutivismo se interverte, pois, em construtivismo – tese essa, aliás, que foi já defendida por outros autores com argumentos diversos daqueles aqui apresentados (GANEM, 2005).

Se o neoliberalismo tivesse permanecido como doutrina esotérica de um pequeno grupo de intelectuais de direita reunidos na Sociedade Mont Pelerin, não teria tido relevância política maior. Ocorre que a crise do modo de produção da década dos anos 1970 trouxe essas idéias para o proscênio da história; elas se transformaram, desde então, em dimensão ideológica importantíssima da práxis, tornando-se hegemônicas. De meramente teórico transformou-se, então, em neoliberalismo na prática; como tal, tornou-se ideologia menos coerente, inclusive porque, para ser implementado, configurou-se como rol de receitas instrumentais de política econômica, o que não constava da elaboração intelectual original de um autor como Hayek (PAULANI, 2004, p. 124). O enorme grau de difusão e de penetração desse ideário apenas pode ser explicado quando se considera as transformações porque passou o próprio modo de produção no final do século XX. O neoliberalismo tornou-se, como se procurou mostrar em outro texto, a ideologia por excelência da pós-grande indústria (PRADO, 2005).

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. Ideias e ação política na mudança histórica. *Margem Esquerda*, n. 1, p. 79-92, 2003.
- BARBIERI, Fabio. Filosofia da ciência como ferramenta microeconômica. *Nova Economia*, v. 16, n. 3, p. 507-534, set-dez. 2006.

- CANNAN, Edwin. Introdução de Edwin Cannan. In: *A riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. A mão invisível de Júpiter e o método newtoniano de Smith. In: *Estudos Econômicos*, v. 36, n. 4, p. 667-697, 2006.
- CREMASCHI, Sergio. Adam Smith, newtonianism and Political Economy. *Manuscrito*, v. 5, n. 1, p. 117-134, 1981.
- EECKE, Wilfried Ver. Ethics in economics: from classical economics to neo-liberalism. *Philosophy & Social Criticism*, v. 9, n. 2, p. 147-167, 1982.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica & Política*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- FERNANDES, Andrea Campos Gomes. *Ação econômica e ordem social na Economia Política Clássica*. Rio de Janeiro: BNDES, 1995.
- GANEM, Angela. Regras e ordem do mercado nas visões de Adam Smith e F. A. Hayek. In: XXXIII Encontro Nacional de Economia (ANPEC), Natal, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HAYEK, Friedrich A. Individualism: true and false. In: *Individualism and economic order*. South Bend: Gateway, 1948
- _____. Kinds of Rationalism. In: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- _____. Direito, legislação e liberdade. São Paulo: Visão, 1985a, v. I.
- _____. Direito, legislação e liberdade. São Paulo: Visão, 1985b, v. III..
- _____. *The fatal conceit: the errors of socialism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- KOSELLECK, Reinhard. *Futuro passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2006.
- LUXEMBURG, Rosa. A revolução russa. In: SCHÜTRUMPF, Jorn (org.). *Rosa Luxemburg ou o preço da liberdade*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- MARX, Karl. *Teorias da mais-valia – história crítica do pensamento econômico*. São Paulo: DIFEL, 1980, v. II.
- PAULANI, Leda. *Modernidade e discurso econômico*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- PRADO, Eleutério F. S. Pós-grande indústria e neoliberalismo. *Revista de Economia Política*, v. 25, n. 1, p. 11-27, 2005.

- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.
- SCHUMPETER, Joseph. A. *History of economic analysis*. New York: Oxford University Press, 1954.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações – investigação sobre sua natureza e causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983a, v. I.
- _____. *A riqueza das nações – investigação sobre sua natureza e causas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983b, v. II.