

# A loteria de Friedrich Hayek

O pensamento de um intransigente (e sereno) apóstolo do liberalismo.

**Gérard Lébrun**

Jornal da Tarde, 7/05/1984

Num tempo em que socialistas e liberais usualmente se contentam em trocar argumentos demagógicos, reconforta ler o último livro de Friedrich Hayek: *Law, Legislation and Liberty*. Não, é evidente, que o autor se afaste do debate político: mais que nunca, mostra-se o apóstolo do mais ortodoxo e intransigente liberalismo. Mas o seu discurso está marcado por uma tal serenidade que consegue abolir o passional do debate e, sobretudo, revelar a sua dimensão filosófica. Se vocês condenam o liberalismo por "capitalista", diz ele em suma, vejam que opções vocês necessariamente assumirão (e muitas vezes sem terem consciência delas). Assim aclarada a situação, continuarão igualmente decididos a lutar por sua causa? Estarão dispostos a tirar as consequências filosóficas da sua profissão de fé ideológica?

Pois a recusa do liberalismo enraíza-se numa filosofia – e numa filosofia que não nasceu ontem. Como comprova o crescimento, aparentemente irresistível, do socialismo e do poder de Estado neste fim de século. Se chamarmos de socialistas todos os que acreditam na realização da "justiça social" por meio do poder de Estado, "deveremos admitir que cerca de 90% da população das democracias ocidentais são, hoje, socialistas". E esta quase unanimidade nos faz pensar. Pois, afinal, não foi lendo Marx nem as obras completas de F. Mitterrand que tanta gente encontrou o seu caminho de Damasco. Como todas as mudanças de mentalidade, esta vem de longe. O próprio Marx e os socialistas do século XIX apenas prolongavam uma tradição de pensamento cuja origem é preciso buscar na aurora de nossa modernidade. O que Hayek agora nos propõe é, portanto, uma investigação genealógica: após a genealogia da moral, e a do humanismo ocidental, eis um esboço de genealogia do socialismo.

## Erro de avaliação

Sim: é preciso remontar antes de Babeuf e Saint-Simon para detectar o erro de avaliação que foi retomado pelos socialistas do século XIX. Pois estes acreditavam, sinceramente, que conseguiriam substituir governo dos homens pela administração das coisas. Não tinham a menor suspeita de que o seu empreendimento fosse desembocar numa tirania. E o mesmo acontece com os intelectuais do século XX: poucos imaginam que as exigências morais que os inspiram na verdade os fazem trabalhar pelo advento do totalitarismo... Como, então, explicar um engano de tal envergadura? Que venenos puderam segregar a Razão clássica e a *Aufklärung*, para que a sua contemporânea, a "grande sociedade" fundada no mercado – de que falava Adam Smith –, seja hoje tão execrada?

– Mas que pergunta! me dirão vocês. Não basta percorrer a história de nosso século e de suas crises econômicas e sociais, para termos mais do que o direito de relegar a "grande sociedade" no museu das antiguidades do otimismo burguês?

Ao que eu responderia (fazendo-me ainda de advogado do diabo) que tal objeção vale muito pouco aos olhos de Hayek. Sejam quais forem os tornados que abalaram e ainda abalam a economia de mercado, sejam quais forem as injustiças que ela gerou, e as tensões entre “centro” e “periferia”, vocês têm certeza de que tais fatos não os deixam excessivamente indulgentes perante os fracassos econômicos do socialismo real, e a sua história sangrenta? Em suma, têm certeza de que as “razões” da sua escolha não se embasam num *parti-pris* inicial – e inconfesso? Admitamos, em todo caso, que assim seja, provisoriamente; e recoloquemos a questão que vocês recusavam.

A “grande sociedade”, como nasceu na Inglaterra no século XVIII, espedacou as compartimentações arcaicas e as hierarquias de castas; consagrou a liberdade de empreender e de negociar; abriu as nações umas às outras, etc., etc. Será preciso copiar o elogio que lhe dedicou – no *Manifesto Comunista* – o seu detrator mais ilustre? E, no entanto, dois séculos mais tarde, o princípio mesmo desta “grande sociedade” tornou-se causa de horror para a *intelligentsia* e até boa parte do *establishment* (nada mais instrutivo, a esse respeito, que a leitura *A Era da Incerteza*, de Galbraith), embora a ordem social que pretende rivalizar com ela apresente um balanço notoriamente desastroso – e embora a sua supressão (até agora) sempre se tenha acompanhado da supressão das liberdades elementares... E, no entanto, é a “grande sociedade” que se reserva o anátema. Ódio assim tenaz não proviria de uma desconfiança de princípio contra ela?

## A “grande sociedade”

E de uma desconfiança, antes de mais nada, moral. A “grande sociedade” não resulta do livre jogo dos “egoísmos”? Não é o “estado de natureza” da economia? E o socialismo, em contrapartida, não marca o advento da razão social, o fim do estado de guerra generalizado entre, os produtores? Somente com ele se porá termo à anarquia do mercado, à “sociedade espontânea” – à pré-história, em suma. “Enquanto” – escreveu Marx – “os homens se encontram na sociedade espontânea (*naturwüchsig*)... enquanto atividade não é dividida voluntária (*freiwillig*) mas espontaneamente, o agir próprio do homem torna-se para ele um poder estranho que se erige à sua frente, que o subjuga em vez de ser governado por ele... Tal solidificação da nossa própria conduta, como um poder material sobre nós, que escapa a nosso controle, que elide nossas expectativas, que anula nossos cálculos; constitui um dos aspectos fundamentais do desenvolvimento histórico até o dia de hoje.”

Do exame desse texto (e de tantos outros) facilmente se compreende quem considera inaceitável a “grande sociedade”. Não a “bela alma” como se poderia esperar, mas o racionalista integral – aquele que não suporta a decepção em suas expectativas, a frustração num cálculo que seja. Para esse tipo de espíritos, diz Hayek, é intolerável que “intervenham transformações sociais em que ninguém lhes conheça a razão, pois registram fatos cujo conjunto ninguém conhece” – intolerável que os homens confiem sua sorte a forças que não podem controlar. E tal convicção está longe de constituir monopólio dos socialistas. Que uma instituição funcionará com maior perfeição na medida em que for governada pela razão humana – e, se possível, por uma razão única – é o que já afirmava o *Discurso do Método*, assegurando que “a grandeza de Esparta não se devia à excelência de qualquer de suas leis em particular..., mas ao fato de que, emanando de um único indivíduo, tendiam a um fim “único”. Que a ordem deliberada e

fabricada valha sempre mais do que a ordem espontânea, eis uma ideia que se impõe à época de Bacon e Descartes. Qual é a primeira definição de *Leviatan*, senão a de uma obra de arte, testemunhando a criatividade da razão humana? E a Revolução Francesa, reconstrução de “um grande povo em um grande Estado”, aparece a Kant como fascinante empreendimento *organizatório*.

Organização: a palavra, por sinal, conhece fortuna, desde a época napoleônica. *L’Organisateur*: é este o título do jornal de Saint-Simon, cujo sonho é “imprimir a seu século o caráter... organizador! E Renan, bom representante do cientificismo fim-de-século, considera que “a organização científica da humanidade” é “a audaciosa, porém legítima, pretensão da ciência moderna”. Profeta da organização da produção social, Marx assim nunca passa de uma voz a mais no enorme coro que, reiterando Descartes, clama pela era em que o homem se terá tornado o “senhor e possuidor” da natureza social. E esta dominação não é um sonho vão, se é verdade que tal “natureza” pode ser integralmente reproduzida sob forma de artifício... Só dominamos o que compreendemos, e só compreendemos perfeitamente o que fabricamos: era esta a certeza que a Razão emancipada por Bacon e Descartes legava aos reformadores sociais do futuro, “Se ainda há reformadores indignados” – escreve Hayek, deplorando o caos das atividades econômicas – “é em parte por serem incapazes de conceber uma ordem que não seja fabricada deliberadamente, e em parte porque a seus olhos uma ordem quer dizer algo que visa objetivos concretos... o que, precisamente, uma ordem espontânea é incapaz de fazer”.

## A Razão clássica

É portanto a Razão clássica, só ela, que se deve incriminar: muito mais que um estoque de inocentes recordações escolares, ela é a mais ativa das nossas fornecedoras de preconceitos. Daí, diga-se de passagem, a leviandade de certos afrescos de história das ideias que apresentam a Razão do século XVII como porta-voz da burguesia ascendente, como se a “*mathesis*” de Descartes e Leibniz tivesse Jamais constituído o instrumento de previsão e de “*Zweckrationalität*” do qual empresários e negociantes precisavam... Foi em outra linha que se desenvolveu a *episteme* requerida pela “grande sociedade” (Pascal, os Bernouilli, Hume, Laplace). E até pode ser que a Razão clássica tenha sido, mais que tudo, o substituto de uma mentalidade arcaica e pré-mercantil, à qual ainda aderem – como veremos – as nossas superstições ideológicas de hoje.

Este questionamento da Razão não deixa de despertar ecos – e às vezes somos tentados a perguntar se Hayek, sem o perceber, não estaria trilhando parte de seu caminho junto com a Escola de Frankfurt. Não condena, ele também, a vontade de potência e o tecnocratismo inerentes ao Espírito das Luzes?... Contudo, essa seria uma “boa pista” errada, que não nos levaria muito longe, pois os considerandos da condenação são totalmente diferentes. De Horkheimer a Habermas, é em nome da Razão Prática. Kantiana que “os frankfurtianos combatem o pragmatismo e o utilitarismo das Luzes. Ora, Hayek já não tem o que fazer desde referencial: a aberração característica da modernidade, a seu ver, não é de forma alguma o desconhecimento dos direitos da Razão Prática em proveito de uma Razão Teórica que teria ultrapassado os seus limites. Antes, consiste na ideia errada que desta última (e de seu poder) fizeram os grandes pensadores do racionalismo aqueles que Hayek chama de construtivistas (Bacon, Descartes,

Hobbes...). Se concedermos a estes grandes homens o *copyright* da palavra “racionalismo”, então “o termo significa que a razão consciente deveria determinar cada ação particular” – e, neste caso, “não sou racionalista e um tal racionalismo me parece muito pouco racional”.

Em síntese, o que pretendem, com efeito, os construtivistas? Que a ação racional é “uma ação inteiramente determinada por uma verdade conhecida e demonstrável” e que esta verdade é a única garantia do êxito de tal ação. O sábio seria então o espírito onisciente. Já não é tempo de acabar com esta fábula platônica? Tarefa urgente, porém difícil, diz-nos Hayek, pois Bergson tinha cem vezes razão: “Todos nós nascemos platônicos”. Acreditamos firmemente – confiando em nossas babás e nossos professores – que, se os homens aprenderam a “responder ao meio com um esquema de ação que os ajuda a subsistir”, é porque se deixaram guiar pela razão, como os reis magos pela estrela... Não será mais verossímil supor que os grupos humanos conseguiram sobreviver seguindo regras práticas que, por muito tempo, foram incapazes de formular, mas que percebiam bem sucedidas: nos tempos adâmicos, não tinham os homens o que fazer da causalidade nem da segunda Analogia da Experiência. “O problema de como se conduzir com sucesso num mundo do qual inicialmente só se conhecia uma parte foi resolvido pelo homem aderindo a regras que ele vira terem êxito, mas que não conhecia nem podia conhecer no sentido cartesiano da palavra.” O racionalismo deu assim um verdadeiro golpe, para reinterpretar a ação humana, sujeitando-a, por princípio, ao conhecimento claro e distinto ou ao conhecimento exato. Fantástica superestimação da inteligência do bípede racional... Pois foi muito tardiamente, na verdade, e após muitas sequências de ensaios e erros que o homem se tornou um animal preocupado em conhecer. E em que consiste, realmente, este “conhecimento”? Não é, de forma alguma, em percorrer cadeias de evidências. Ainda menos seria na leitura de verdades eternas; tal conhecimento é, mais modestamente, o efetuar uma triagem, sempre incerta, entre o provável e o improvável, uma acomodação de cada instante ao incognoscível considerando “que é impossível para quem quer que seja levar conscientemente em conta todos os fatos distintos que compõem a ordem da sociedade”. E a ignorância que é de direito. Mas os construtivistas se enghenaram em camuflar esta ignorância congênita.

Descartes, é certo, não reluta em admitir que o campo das verdades acessíveis a nossa razão é limitado. Mas fica entendido que, no interior deste domínio, o bom uso do método infalivelmente me conduz à verdade e me permite decidir com certeza qualquer questão... Ora, “a limitação dos conhecimentos que ora nos ocupa, replica Hayek, não é uma limitação que a ciência possa superar”. E uma limitação a que os homens devem *resignar-se*, a cada instante, a cada caso. Uma limitação que receita alguma me permitirá contornar, de uma vez por todas. Em suma, uma limitação a que me devo conformar, enquanto animal cognoscente. “Toda a nossa civilização repousa – e não pode deixar de repousar – no fato de que presumimos muito mais coisas do que podemos conhecer, na acepção cartesiana da palavra.” Ninguém jamais terá o conhecimento “cartesiano” de todos os fatores que determinam uma ação e, portanto, jamais terá condições para prognosticar os seus efeitos todos. Toda teoria “postulando o conhecimento dos efeitos reais de uma ação individual” é, portanto, mistificadora. Como tantos bons espíritos puderam negligenciar um dado tão evidente?

## Resposta simples

A resposta é simples: porque permaneceram imbuídos desta convicção arcaica, de que só há ordem onde há desígnio – e de que, na falta de um projeto deliberado, divino ou humano, só pode haver o caos. Ora, como sabemos todos, Deus morreu – e só os engenheiros humanos continuam disponíveis... Paradoxalmente, tudo se passa então como se o evolucionismo em biologia de nada tivesse servido à compreensão da cultura e da sociedade, pois há uma forte recusa a pensar que uma ordem cultural ou social se possa instaurar *espontaneamente*, após ensaios e erros. Tal ideia choca demais a nossa convicção de que uma ordem social só merecerá este nome desde que ordenada (ou teleguiada, se formos hegelianos) pela sacrossanta Razão. Nada altera esta convicção, nem os equívocos do intervencionismo estatal, nem os resultados ubuescos do planejamento socialista, nem a ineficácia do “*Welfare State*”: os grandes racionalistas continuam sendo nossos fornecedores de utopias. Hume decididamente pregava no deserto, quando escrevia que a razão não é “nada mais que um maravilhoso e ininteligível instinto em nossas almas” – de forma alguma um princípio capaz de criar ordem, mas, quando muito, uma das formas – e das mais precárias desta mutação cultural “que, faz talvez uns dois milhões de anos, sucedeu às mutações genéticas”. Onde já se viu funcionar, exceto nos tratados de teologia, uma Razão criadora e inventiva? Onde já se viu, fora de Hegel, uma Razão que fosse o fio de Ariadne da História? “Devemos mais uma vez salientar, contra tantos racionalistas que resistem a esta ideia... que o homem nunca inventou as suas mais fecundas instituições, da linguagem até o direito, passando pela moral... As ferramentas fundamentais da civilização – a linguagem, a moral, o direito e a moeda – são frutos de um crescimento espontâneo, não de um desígnio...” De que serve – já perguntava Hume ao deísta – procurar a todo custo um desígnio, onde nós imaginamos que haja uma ordem? “Uma árvore confere ordem e organização à árvore que dela nasce, sem conhecer tal ordem... Dizer que esta ordem, nos animais e nos, vegetais, procede em última instância de um desígnio é converter a pergunta em pressuposto.” Não vale o mesmo para todas as ordens humanas, por mais consistentes que sejam, a começar pela ordem do mercado?

Esta ordem espontânea que resulta da interação dos homens, mas cujos resultados ninguém previra ou projetara, “não a inventamos nunca; não éramos tão inteligentes assim; caímos nela por acaso...” Feliz acaso, pois nenhum planejamento conseguiria produzir uma ordem tão complexa, assim como planejamento algum poderia remediar os seus defeitos: “Afirmar que, porque a sociedade moderna se tornou tão complicada, devemos estabelecer um plano deliberado para ela, é defender um paradoxo que se deve a uma incompreensão total da situação. Na verdade, só podemos preservar uma ordem de tal complexidade... na medida em que fizermos respeitar e melhorar as regras que conduzem à formação de uma ordem espontânea”. E que uma sociedade não se organiza como uma expedição militar ou uma administração, e que é contrário à natureza querer atribuir a cada um de seus membros o seu lugar e função. Na sociedade espontânea, tal como ela lentamente se constituiu, cada participante se satisfaz com, a sua ignorância acerca do resultado de suas ações, e considera inevitável que o acaso decida em grande parte o sucesso de seu empreendimento. Aqui, cada jogador aprende, graças ao ganho que obtém (e apenas por este meio), que “acaba de contribuir para a satisfação de necessidades que ele desconhece, valendo-se de situações que também só

conhece indiretamente...” Aqui, “todos são induzidos a contribuir aos projetos dos outros, sem o quererem e mesmo sem os conhecer”. Todos “são úteis uns aos outros, sem se porem de acordo quanto aos objetivos finais”.

## Ordem e sonho

Triste humanidade essa, de mosquitos cegos, sarabanda de átomos... Como quiserem. E, contudo, pensando bem, dever-se-á condenar a “grande sociedade” por deixar cada um de seus membros desinteressado das metas que os demais perseguem? Os atores não perseguem objetivo comum: este é um fato. Portanto não constituem uma *cidade*, se é certo, como dizia Aristóteles, que não há cidade erigida apenas sobre a troca e no comércio. Por isso a “grande sociedade” não é uma cidade, e é mais que esta: uma associação que nasce de cada um perseguir o seu próprio interesse e que, por isso mesmo, extirpa grande parte dos conflitos políticos clássicos. “Enquanto a colaboração não pode nascer sem a comunidade de metas, as pessoas que visam objetivos diferentes são, necessariamente, adversários que lutam pelo monopólio dos mesmos meios; só a introdução da troca permitiu, a diversos indivíduos, serem úteis uns aos outros sem se porem de acordo quanto aos objetivos finais”. Daí surgiu a primeira ordem social que se diga civilizada: quando os homens, fartos das paixões tribais e tornando-se na maior parte indiferentes uns aos outros, deixaram funcionar as três regras mínimas do *fair play*, que David Hume indica (estabilidade de posse, transferência de propriedades, execução de promessas) e assim ingressaram numa sociedade de novo estilo, que nenhum deles premeditara – e que era guiada apenas pela “mão invisível” de Adam Smith. Foi um erro zombar desta – pois Adam Smith acertara: dada a ignorância quase total dos atores e a divergência de seus interesses, o único fator para equilibrar automaticamente o conjunto só podia consistir nas indicações do mercado.

Por que, então, desconfiar por princípio desta ordem homeostática? E por que, desde Platão, o pensamento organizacional continua sendo, junto com a suspeição lançada sobre o comércio e a troca, o “defeito obsessivo dos filósofos sociais”? A razão nós já conhecemos: por não poderem pensar uma ordem sem desígnio, não puderam impedir-se de sonhar com um desígnio social *que finalmente fosse racional...* E é esta pesada herança que nós carregamos. Incapazes de pensar a ordem do mercado como um jogo (a isso nos convidava Adam Smith), estamos persuadidos de que alguém (deve) ter sido encarregado da responsabilidade de proceder aos ajustes necessários”. Este maestro clandestino logo funciona, é evidente, como bode expiatório: desde que a remuneração das participações não obedeça a um princípio de justiça (*o que seguramente acontece*), terão “a responsabilidade e a condenação que recair sobre alguém”; as desigualdades resultantes terão de ser “efeito da decisão de alguma pessoa”. Sequer imaginamos que a equilibração de uma ordem espontânea se deva *precisamente* ao fato de que a “sua configuração particular depende de circunstâncias muito mais numerosas do que podemos conhecer.” “Recomeçando a forjar demônios e deuses, a exemplo dos nossos mais remotos ancestrais, buscamos que potências maléficas poderiam ser responsáveis por este jogo – e não nos é difícil designá-las...” “É um sinal da imaturidade de nosso espírito que ainda não tenhamos largado estes conceitos primitivos, e que ainda exijamos, de um processo impessoal que permite satisfazer os desejos humanos com

maior abundância do que qualquer organização deliberada, que ele se conforme a preceitos morais elaborados pelos homens para guiar as suas ações individuais”.

É assim que se toma o Pireu por um homem – e o mercado por um monstro. Talvez fosse melhor formular a questão prévia: se é verdade que a ordem social espontânea é um *jogo*, e os concorrentes não fraudam e respeitam as regras da competição pode-se dizer que tal jogo é justo ou injusto? Exige-se, de um jogo, que o seu resultado seja determinado de antemão? Dir-se-á dele que é *justo*, se não tiver perdedores?... Na verdade, é a noção mesma de jogo que nos deixa reticentes, e até escandaliza. E por isso exigimos que os homens sejam remunerados em função de seus esforços, talento ou mesmo de suas necessidades – em nome de uma “Justiça” levianamente invocada. Pois a palavra *justiça* não tem sentido, aplicada à alocação de bens quando esta não é efetuada por uma vontade humana. Mas, uma vez mais, é costume refletir sobre a sociedade como se fosse ela um ser animado, consciente e responsável...

Será por que os homens de hoje em dia estão cada vez mais habituados a trabalhar em organizações (e, assim, se desenvolve uma mentalidade de funcionários)? O fato é... (...; *trecho ilegível*) econômico teria por quinhão o que merece, o valor de sua participação, em que ninguém seria informado, por seu fracasso, de que tinha dirigido mal os seus esforços e que por isso deveria tentar de novo a sorte a sua própria custa. Tal sociedade não somente recusa – o que é seu direto fazer –, como ainda a julga como se fosse uma *sociedade organizada*, portanto, mal organizada. Assim, nunca os adjetivos *justo* e *injusto* foram distribuídos como maior leviandade. É “injusto” que uma indústria deixe de ser competitiva; é “injusto” que um engenheiro seja mais bem remunerado que um professor; é “injusto” que um empresário, graças à sua audácia prospectiva, vença concorrentes devido a sua superior gestão; é “injusto” que Dassault, inventor brilhante, tenha fundado um império aeronáutico (que hoje se encontra nacionalizado: está salva a moral...). “Injustas” também são – por que não? – as secas e as inundações; é “justo”, pois, que se recorra aos contribuintes para indenizar as estações de esportes de inverno nos anos que em caiu pouca neve...

## Ironia e obstinação

Mas os adversários de Hayek apreciarão bem pouco esta ironia – e se obstinarão. “O seu logo está fraudado de início, dir-lhe-ão eles, porque as peças não são iguais.” – Admitamos, responde Hayek, que valha a pena remediar a desigualdade escolar das chances. Contudo, “isto ainda estaria muito longe de criar uma Igualdade real das oportunidades, mesmo entre pessoas de igual capacidade”. – Seja assim. Mas pelo menos se corrigiria um pouco loteria iníqua na qual repousa, de fato, a “ordem espontânea” do senhor. – Certo. Mas concordem – também vocês – que não poderíamos deter-nos aí se fôssemos estabelecer condições de verdadeira igualdade. A pouco e pouco, “o governo deveria assumir o controle de tudo o que constitui o meio material e humano de todos, e empenhar-se em fornecer pelo menos possibilidades equivalentes a cada qual”. A pouco e pouco, acabar-se-ia por suprimir ao máximo o acaso, quer dizer, por abolir a “grande sociedade”, pois o que é próprio desta é não *garantir* a ninguém a posição ou a remuneração que lhe *compete* (justiça distributiva), mas permitir que cada um tente livremente a sua sorte, quer dizer, que empregue toda a sua *habilidade* com vistas a pôr

em xeque o *acaso*. Que vocês o queiram ou não, a busca da igualdade forçosamente conduziria a mudar o tipo de governo, pois há uma diferença *toto genere* entre “um poder que trata todos os cidadãos segundo as mesmas regras” e um poder “a quem se pede que coloque os cidadãos em situações materialmente iguais ou menos desiguais”.

O dia em que surgir tal poder, a Cidade se tornará (talvez) moral, mas a “grande sociedade” finará – pois moralidade e “grande sociedade” são incompatíveis. Tudo o que se pode esperar da “grande sociedade”, do ponto de vista da “moralidade” (se assim se pode dizer), é que ela se articule segundo regras de conduta – essencialmente jurídicas – que reduzam a incerteza e permitam um mínimo de previsão nas trocas e transações. Ora, tais *regras* não podem *avantajar a priori* nenhum indivíduo e nenhum grupo. Só podem ser *abstratas* – e isso em triplo sentido: a) referem-se a condutas em geral, sem alusão a qualquer classe de indivíduos ou a qualquer fim que seja; b) puramente negativas, não prescrevem dever algum (sequer em face do próximo), mas simplesmente proíbem certos atos; c) dada a nossa ignorância, valem para situações indeterminadas. De tal forma que, da sua observância, pode resultar algum efeito local que será tido por iminentemente “injusto”.

Que podemos fazer? Enquanto a nossa racionalidade somente consistirem em “regras gerais”, nunca desembocará na justiça distributiva. Hume já o notara: a obediência às regras de justiça pode produzir, em algum caso especial, consequências chocantes (despojar um homem digno de todos os seus bens e dá-los a um avaro egoísta). Mas, e então? “A utilidade pública reclama que a propriedade seja regida segundo regras gerais inflexíveis”, ainda que estas “não possam suscitar em todos os casos individuais consequências benéficas”. E, se algum resultado pontual pode ser nocivo, não basta que “o conjunto do plano e do projeto seja necessário à manutenção da sociedade civil?” E Hume acrescenta: “Mesmo as leis gerais do universo, embora combinadas por uma sabedoria infinita, não podem excluir todo mal ou todo inconveniente de cada operação particular”. Do que se queixar então? Uma das lições epistemológicas menos lembradas de David Hume é que não há diferença entre o funcionamento da natureza e da sociedade.

Mais vale uma discordância franca que um mal-entendido. Graças a Hayek, pelo menos se dissipa todo mal-entendido. A palavra *sociedade* não significa a mesma coisa para ele e seus adversários. Hayek fala-nos de uma ordem natural global, na qual cada elemento (de direito) é capaz de retificar a sua estratégia segundo as informações que lhe chegam. Nada a ver com um maquinário montado por um engenheiro todo poderoso. Hayek analisa as flutuações de um conjunto estocástico – e nós, incuráveis racionalistas, deixamo-nos conduzir pelas imagens escolares da República de Platão, da polis antiga, do Contrato rousseauista. Segundo esses roteiros, não temos dificuldade em rejeitar prestamente na “pré-história” – e até (por que não?) na barbárie – a “grande sociedade” de Adam Smith e Mandeville. Como não sentir repulso por essa sociedade natural, que nunca foi nem jamais poderá ser uma *obra humana*? Como não amaldiçoar o amável discípulo de David Hume que, na verdade – não temos a menor dúvida – se faz o advogado dessa violência institucionalizada? – A desgraça é que ele tem o direito de nos retrucar: “e vocês, bons apóstolos da justiça distributiva, não trabalham para realizar as predições de Orwell?”...

Cortemos de vez esta cansativa querela como toda querela ideológica, ela nunca será resolvida pela argumentação. O mérito de Hayek, repitamos, está em transferir o



debate para a plano da ontologia, pois são duas ontologias sociais que se enfrentam (sob a capa de duas sensibilidades). É, portanto, neste nível que devemos tentar pôr a questão: das duas teses em confronto, qual nos remete com certeza à barbárie e à pré-história? A primeira vista, poderíamos pensar que Hayek já começa perdendo. Mas veremos que o homem conserva trunfos suficientes para tornar a partida indecisa, pelo menos, até o minuto final. E, se finalmente tivermos de tomar partido contra ele, bem ser sem prazer – e até com certa amargura. Tentarei dizer por que dentro em breve.

## A vingança do bom selvagem

**Discutindo o curso da História Ocidental, Hayek contesta o racionalismo de Thomas Hobbes.**

**Gérard Lébrun**

Jornal da Tarde, 14/05/1984

Para compreendermos o que foi o curso da História ocidental, segundo Hayek (e também segundo Hume), devemos começar pondo de lado o esquema de Hobbes. Não foi a criação de uma *Commonwealth* soberana que, de um golpe, encerrou a guerra (mítica) “de todos contra todos”, nenhum contrato fundador foi firmado, em nenhuma clareira, nem sequer metaforicamente. Houve – isto sim – uma lentíssima evolução, ao fim da qual os homens terminaram por instaurar as regras jurídicas elementares, isto é, por respeitar de algum modo as posses uns dos outros, e por se convencerem da utilidade que havia em cumprir suas promessas. Foi apenas a partir de certo limiar de expansão da sociedade que se tornou necessário um governo – à medida que se ampliava a rede das relações sociais e aumentava o número dos parceiros afastados e desconhecidos. Foi então, e somente então, que se impôs como necessária uma força coercitiva, a única que pudesse conferir aos pactos um mínimo de credibilidade. Mas isto não passou de um artifício suplementar – pois os homens não haviam esperado que surgisse o poder para aprenderem a obedecer às regras gerais, que permitiam que cada um visasse por conta própria, a seus objetivos pessoais. Exceto os casos imprevistos, é claro (perfidia do parceiro, morte do devedor, etc.) E foi somente para restringir ao mínimo a existência do imprevisto que se estabeleceu esta instância superior de segurança que é o Estado. Isto é tudo.

## Liberdade

É, portanto, mais que certo que não foi o governo que deu aos cidadãos a noção das regras de comportamento, por meio das quais cada um teria a liberdade de cuidar da melhor forma possível de seus próprios negócios e de fazer prosperar o seu comércio. Os homens sabiam, havia muito tempo, o que era exigido por uma *ordem social*; sabiam que os membros de tal ordem deviam, por princípio, submeter-se “a regras aprendidas, muitas vezes em contradição com seus Instintos hereditários” (agressividade, predação, etc.). E o Estado não teve nenhum papel nesta descoberta.

Como poderia ter sido de outro modo? Um governo jamais pensaria, ele sozinho, em estabelecer relações de justiça entre pessoas privadas. São outras as suas

preocupações: administrar, recrutar tropas, arrecadar Impostos, zelar pela ordem pública. Toda a sua atividade está ordenada com vistas a um único objetivo: *organizar e controlar* uma comunidade. Por que razão viria um governo a favorecer a formação de um mercado? Quando, no século XVI, os camponeses ingleses, exploradores, começam a *cercar* os terrenos de criação e a romper a organização comunal dos pastos (em detrimento dos camponeses mais pobres), fazem-no – por muito tempo – contra a vontade do poder régio. Se a indústria têxtil se desenvolve pela mesma época, é a despeito das ordenações da rainha Isabel, cujas disposições mais intervencionistas (regulamentação dos salários e do aprendizado) já não eram mais aplicadas pelos juízes de paz. E é significativo que tenha sido *sir* Edward Coke – a “ovelha negra” de Hobbes – quem, convencendo o Parlamento a submeter o direito comercial ao direito consuetudinário e a vedar à Coroa a concessão de monopólios comerciais, deteve de uma vez por todas as tendências organizacionais do Estado inglês. Em toda a parte, ao nascerem os Tempos Modernos, o deslanche do mercado e a maximização da rentabilidade da atividade do empresário está em proporção inversa à interferência do Estado sobre a sociedade – como foi amplamente provado, num livro já clássico, por Douglas North e Robert Thomas. “A chave da história política inglesa, que contrasta nitidamente com a da França, está em que a Coroa não teve condições de aumentar as suas rendas fiscais através de um controle efetivo da economia.” O que, diga-se de passagem, deveria levar-nos a matizar um pouco a tese que faz de Hobbes “o pai do liberalismo”.

## Controle social

Se nos regemos pela bipartição de Hayek, Hobbes tomou partido pela *organização*, contra a *ordem espontânea*; de certa forma, como todos os racionalistas, foi também um apóstolo ao controle social, e, portanto, contribuiu para retardar a “civilização”, se é certo que “o homem deve parte de seus maiores sucessos ao fato de não ter sido capaz de controlar a vida social”.

Mas que é então esta “ordem espontânea”, no interior da qual cada empresário terá a *liberdade* de tentar a sorte, por sua conta e risco? Será preciso ver, nesta nova ordem social, o florescimento da “natureza humana”? A resposta que Hayek propõe a essa questão não é simples. Por um lado, o acostumar-se a regras de comportamento que abstraem a posição social e a personalidade do indivíduo conduzia a um tipo de sociedade cujos membros seriam considerados, *sem mais*, como detentores dos mesmos direitos e como capazes, todos (pelo menos em princípio), de participarem do mesmo jogo. Deste ponto de vista, a “ordem espontânea” é, efetivamente, o coroamento de uma evolução, pela qual o homem moderno tem todo o direito de se felicitar. Mas esta medalha tem o seu reverso. Não esqueçamos que a sociedade de mercado, uma vez generalizada, deixa seus membros entregues a uma ordem social “cada vez mais incompreensível para eles” (e que nenhum Deus combinador teria condições de dominar). Sem dúvida, o homem da sociedade aberta é “livre”, por excelência: não como detentor de um poder (este nada tem a ver com a liberdade, para Hayek), mas, porque dispõe de uma margem razoável de escolhas práticas. Mas, em compensação, está engrenado num processo sobre o qual não exerce nenhum controle, e tem consciência (se for lúcido) de que o seu “mérito” e esforços não garantem, de forma alguma, o seu êxito. Será, então, tão invejável a sua sorte? É verdade que, de Santo Agostinho até

Sartre, o *encontro com a liberdade* nunca foi apresentado pelos filósofos como coisa das mais atraentes... Mas devemos confessar que o advento da “liberdade”, segundo o liberalismo, é particularmente desconcertante para o indivíduo. É certo que este, pelo menos, é um pouco mais “afortunado” que o “pio indivíduo” hegeliano, instrumento completamente cego da totalidade racional. Mas resta que esse ator míope conspira, sem saber, pelo bem público, enquanto visa apenas ao seu próprio interesse. E como poderia saber aonde o conduz um barco que ele pilota sem instrumentos, a olho nu? Assim, é possível duvidar-se que o indivíduo tenha ganhado com a troca de Hobbes por Hume: para aquele, cedente de seu direito, para este, mero elemento de um automatismo natural... Assim, este novo agente histórico tem alguma desculpa para sentir-se deslocado nesta “grande sociedade” na qual ele deu os seus primeiros passos. O indivíduo do *Leviatã* pelo menos sabia que edifício ele ajudava a construir; mas o indivíduo do liberalismo já perdeu definitivamente, todo *telos*, como Hayek não se furta de reconhecer. “O que o homem teve maiores dificuldades em compreender foi, provavelmente, os únicos valores comuns numa sociedade aberta e livre não eram *objetivos concretos a atingir*, mas apenas regras abstratas de conduta, por todos admitidas, que asseguravam a manutenção de uma ordem igualmente abstrata, a qual simplesmente fornecia melhores perspectivas à iniciativa do indivíduo, mas sem conferir a este nenhum título *sobre bens particulares*.”

Assim, entregando-se sistematicamente aos mecanismos da troca, comerciantes e cidadãos deixaram perder-se o uso das regras que, em outros tempos, foram “necessárias para a sobrevivência de um pequeno bando na caça ou na coleta”. A “civilização” espalhava-se feito mancha de óleo... Mas as regras arcaicas que ela assim recalcava teriam mesmo caído em desuso, na mentalidade dos homens? É claro que não. E Hayek é o primeiro a chamar-nos a atenção para a persistência delas. Como, por exemplo, poderiam os homens renunciar, subitamente, à velha crença de que uma remuneração deva ser proporcional ao *mérito*? Mais importante ainda: como poderiam resignar-se ao fato de que a palavra *mérito* já não tem curso algum, numa ordem social na qual, “como ninguém tem conhecimento suficiente para orientar todas as ações humanas, não há ser humano competente para recompensar todos os esforços segundo o mérito”? Mesmo em nossos dias, ainda temos dificuldades para assimilar esta verdade – e, assim, produzir o acordo entre a nossa prática e a nossa teoria. Com efeito, o que é agir com *justiça* segundo os critérios da “sociedade aberta” em que vivemos? É retribuir o valor do que eu recebo mediante um valor igual – sem me perguntar quanto pode custar ao outro, em pena e sacrifício, o serviço que ele me presta. “Não são nem as boas intenções nem as necessidades do interessado que lhe garantirão a melhor retribuição, mas a execução do que é mais vantajoso para ele, seja qual for o seu móvel. Dentre os homens que tentam escalar o monte Everest ou chegar à Lua, não saudamos os que dispenderam maiores esforços – mas os que chegaram em primeiro lugar” E ainda: “...se uma invenção acidental se torna extremamente útil para os demais, o fato de que tenha pouco mérito não a torna menos valiosa do que se tivesse resultado de grande sacrifício pessoal”.

Afirmações cínicas? Certamente; mas pertinentes, havemos de convir, se quisermos considerar apenas o ponto de vista da *utilidade* social. Quanto a mim, não consigo processar a “justiça distributiva” com o mesmo espírito vingativo de Hayek. Mas, ainda assim, confesso que já me senti desconcertado pela facilidade com que, nos sindicatos de funcionários públicos, se tende a colocar – com toda a naturalidade – o critério do *mérito*

à frente do critério da competência (isto é, da rentabilidade). Por que, para igual competência (isto no melhor dos casos), deveria Pedro, somente porque tem vários filhos, ser promovido mais depressa do que Paulo, seu colega solteiro? Dá na mesma preferir Antônio, porque é branco, a Cláudio, por ser este negro... (Em todo caso não vejo diferença de natureza entre estas duas espécies de iniquidade.)

Muitas vezes chamamos de “moral” a indiferença à rentabilidade. Por que o economista Alfred Sauvy (por sinal, simpatizante socialista) causou tão grande celeuma, quando propôs dar aos professores de ciências uma remuneração mais elevada, para dissuadi-los de abandonar a universidade pela indústria? Os sindicatos indignaram-se. Um professor de ciências e um professor de letras – retrucaram a Sauvy – não têm o mesmo mérito? E verdade; mas era essa a questão?...

A verdade de tudo isso é que o *valor* – obscura, inconscientemente – aparece à maior parte de nós (e a mim mais que a todos: tranquilizem-se) como inseparável do *mérito*: todo *valor* digno de seu nome parece-nos ser inseparável de uma apreciação *moral* (como se tal conceito não tivesse nascido nos campos da medicina e da economia). Qualquer professor de filosofia poderá testar, facilmente, este preconceito: Bastará que proponha a seus alunos uma dissertação sobre “a ideia de valor”: todos – até os jovens marxistas mais convictos – espontaneamente professarão o mesmo discurso que um moralista espiritualista do começo do século XX. Ora, é esta associação arbitrária entre *valor* e *moral* que, em grande medida, contribui para fazer-nos anatematizar *a priori* uma sociedade fundada nas leis da troca. Alguma coisa dentro de nós recusa-se obstinadamente a reconhecer que o valor não apenas é inseparável da troca, como ainda só é indexado por esta. E o nosso “moralismo” atávico, afinal de contas, não passa de um dos índices desta “resistência”.

Daí, é forçoso concluir que, se a ideia de *justiça distributiva* conservou tamanha força entre os “socialistas moderados” (ou entre os “reformistas”), foi a preço de uma inconsequência. Pois, afinal, é tudo ou nada – e, a esse respeito, os marxistas ortodoxos são coerentes. Se aceitarmos o princípio do mercado, que validez podem conservar, para nós, regras estipulando quais bens *devam* ser alocados a tal pessoa ou a tal categoria (especialmente em função de seu “mérito”)? Se nos ativermos à ordem do mercado, o que pode significar este verbo *dever*? O que poderão significar os “novos direitos do homem”, que as declarações modernas dos direitos se empenham em enumerar (desde o “*Welfare State*”): direito ao emprego, direito à cultura, direito a justas condições de trabalho, etc.? Pode-se bradar que esta pergunta é odiosa em si mesma – mas é preciso convir que um homem nunca tem *direitos*, a não ser *em relação a um devedor*. E quem será, neste caso, tal devedor? Um Deus benfazejo, um demiurgo sagaz, um Estado Providência? Vocês só têm de escolher – mas, em todo caso, terão de reconhecer que a sua preocupação com a justiça distributiva só é inteligível relativamente a uma sociedade *organizada* por uma instância *soberana*, que, assim, seria moralmente responsável pela distribuição... Em contrapartida, se vocês recuarem face desse ideal e preferirem representar a sociedade como um conjunto de interações individuais, que escapem por princípio a toda direção, como uma ordem natural, à qual seria absurdo dirigir recriminações morais, então não terão nada a opor a essas conclusões de Collingwood: “A ideia de que uma pessoa *deve* receber determinada quantia em troca de seus bens e trabalhos é uma questão desprovida de significado. As únicas questões realmente válidas são o que ela *pode* obter em troca de seu bem ou trabalho, e se ela deveria realmente

vendê-lo”. Sim: é tudo ou nada. Pois, entre a imagem naturalista e a imagem construtivista da sociedade, *é preciso escolher*.

## Cavalo de Tróia

É preciso escolher. Mas o homem da “grande sociedade”, em qualquer época que seja, praticamente não sentiu a necessidade desta escolha filosófica: para dizer a verdade, sequer lhe ocorreu tal ideia. E, também neste ponto, Hayek não deixa de lhe fornecer escusas: como o homem ocidental teria tido tempo, no curto espaço de dois séculos, para adquirir o equipamento mental que o capacitasse a acomodar-se à grande mutação? Quando Jean Baechler, no seu belo livro *A Origem do Capitalismo (L'Origine du Capitalisme)*, analisa o efeito que o desenvolvimento da instrução (desde a Renascença) exerceu sobre o desenvolvimento da economia mercantil, escreve: “...quanto mais o trabalhador se encontra intelectualmente desenvolvido, mais ele pode aprender a aprender, e com maior facilidade se adaptará às transformações do sistema econômico”. Esta frase – ao que me parece – requer um complemento. À medida que o trabalhador ingressa no campo da cultura (mas de uma cultura que, não podemos esquecer, estará mais e mais ordenada segundo os ideais da *Razão*) passa, sem a menor dúvida, a atender cada vez melhor aos requisitos da economia mercantil, mas nem por isso se torna mais permeável aos valores que seriam a única base a garantir a *aceitação* de tal economia. O que aconteceu, aliás, foi antes o contrário. Desde o século XIX, a educação *racionalista*, destilada da escola primária até o ensino superior, não preencheu, absolutamente, a função de “cão de guarda” da economia, de mercado: melhor pensando, ela foi o seu cavalo de Tróia. A análise dessa discordância entre o cultural e o econômico seria apaixonante. Hayek limita-se a esboçá-la (e sumariamente demais, a meu ver). Resumamos, então, a sua tese.

Havia milhares de gerações – diz ele – que os homens se achavam mais que habituados “a se deixarem guiar, segundo instintos inatos, pela busca em comum de resultados tangíveis”. Assim, só podiam sentir saudades dos tempos tribais ou clânicos. Perdidos no anonimato da “grande sociedade”, continuaram fascinados pela “recordação” de uma época em que os produtos e serviços de cada um aproveitavam pessoas *que eles conheciam*, em que aparecia como um dever natural a determinação de ajudar o próximo “e de se conduzir em função de suas necessidades”. Em suma, o mercado podia generalizar-se e a eficiência econômica manifestar-se cada mais... não adiantava nada: no fundo do coração, os indígenas da “grande sociedade” continuavam obstinados, a ser apenas, “bons selvagens”. Os letrados eram sensíveis aos argumentos de Adam Smith, Hume e Ferguson – mas era Jean-Jacques quem os fazia chorar.

– Veja então (dirão vocês) que isto apenas honra a espécie humana; isto prova que o capitalismo a corrompia apenas na superfície.

– O “capitalismo”... O que vocês entendem com esse termo? Este monstro frio que brinca de dissolver as relações humanas *naturais*, este maquinário que permite a alguns a compra a preço vil da força de trabalho de outros homens, este Moloch a quem se fazia o sacrifício ritual das crianças de Manchester... Será que a economia mercantil é *apenas* isso? O próprio Marx se recusava a formular uma ideia tão sumária (releiam, por exemplo, as páginas que dedica à colonização inglesa das índias). Deve-se levar em consideração, pelo menos, outro fator. Já que a “grande sociedade”, por definição,

engloba um grande número de pessoas que não se conhecem umas às outras, segue-se que estas se consideram e haverão de se considerar, cada vez mais, como seres humanos submetidos às mesmas regras *formais* (abstraindo-se a nacionalidade, o sexo e a raça)... Este tipo de sociedade foi então, até o presente momento, o único fenômeno histórico a ter como seu *sentido* (o que eu digo é, apenas como seu sentido) fazer recuar, e até mesmo declinar, a “barbárie”, tal como os antigos a concebiam. Ocorre que foi somente graças a esse percurso que os homens começaram a conceder “ao desconhecido e mesmo ao estrangeiro a produção das mesmas regras de justa conduta que se aplicam às relações com os membros conhecidos do pequeno grupo no qual cada pessoa vive”.

Sem dúvida, como dizia Merleau-Ponty, refletindo sobre o colonialismo e suas sequelas, o encontro com o Outro se deu na desigualdade, na violência e no mais desenfreado racismo – mas afinal o encontro deu-se; a era das sociedades fechadas sobre si mesmas desapareceu no passado; e os grupos humanos deixaram de existir uns apartados dos outros, como árvores.

Hayek, à sua maneira, está dizendo a mesma coisa, quando, para designar a economia de mercado, substitui a palavra economia por outro vocábulo. Pois, a palavra economia ainda se conserva ligada demais ao grego *oikos*; ainda evoca, em demasia, a imagem de um grupo trabalhando com vistas a obter bens determinados. Melhor seria, então, dar à ordem do mercado o nome de *cataláxia*, entendendo por este neologismo “a espécie particular de ordem espontânea produzida pelo mercado através dos atos de pessoas que se conformam às regras jurídicas relativas à propriedade, aos danos e aos contratos”. Por que *cataláxia*? A palavra é formada a partir do verbo *katallatein*, que em grego significa, ao mesmo tempo, *trocar, admitir na comunidade e fazer de um Inimigo um amigo*. Ora, não será a *cataláxia* o melhor mediador – e talvez mesmo o único mediador possível da *humanitas*? E somente graças a ela que se difundirá “a obrigação de tratar as pessoas mais e mais remotas, e no limite todos os homens, da mesma forma que os membros de nossa tribo”. Será esta ideia tão delirante quanto parece à primeira vista? Embora a implantação dos trabalhadores imigrantes na Europa Ocidental favoreça – mutuíssimas vezes – irrupções de racismo, também torna possível uma coexistência das raças que, timidamente, começa a dar seus primeiros frutos. A candidatura do reverendo Jackson às primárias americanas não será um efeito, modesto, porém significativo, da ascensão da *cataláxia*?

– Mas, se assim for, os homens serão idiotas que só aceitem desconfiados e a contragosto uma ordem social tão promissora?

– Vocês passam de um extremo a outro.

A *cataláxia* que se delineia não é tampouco uma idade de ouro e nunca o será. “Todo progresso não tem a sua face obscura? Este progresso – acrescenta Hayek – só pôde ser alcançado a preço de se atenuar a obrigação de atribuir uma contribuição deliberada para o bem-estar dos membros de nosso grupo”. A irrupção da “grande sociedade” marca, também, a ruptura dos elos de obediência, de fraternidade local, e mesmo de fidelidade à família... “A espécie de ordem abstrata na qual o homem aprendeu a se apoiar, e que lhe permitiu que coordenasse pacificamente os esforços de milhões de seres, infelizmente não se pode fundar em sentimentos como o amor do próximo, que constituía a mais elevada das virtudes no grupo restrito.” Este é o preço – caríssimo – que se paga para entrar na *cataláxia*: “permitir que se atenuem, ou mesmo praticamente desapareçam, os deveres legalmente executáveis frente ao vizinho e ao

amigo” – aceitar a extinção de “todas as obrigações fundadas nas relações pessoais”. Acabaram, para sempre, as pequenas comunidades tão caras a Rousseau: é chegado o tempo das megalópoles, de suas multidões anônimas, de seus office-boys apressados, de seus passantes indiferentes. E Hayek – à primeira vista – parece tomar decididamente partido por este declínio do altruísmo, preço irresgatável do universalismo gerado pela troca-soberana. Mas apenas à primeira vista. Pois, psicólogo sagaz, compreende que os homens se resignam muito menos que ele a verem afastar-se a *sociedade da face-a-face*, e a se tornarem estes mutantes, algo monstruosos; “animais políticos” exilados de toda *comunidade*.

É até mesmo provável que esta revolução sociocultural, embora tenha sido mais durável que a de Mao TseTung, venha porém a conhecer igual sorte – e que esta primeira tentativa de “sociedade aberta” termine em fracasso (provisório, pelo menos). Basta abrir os olhos: o espírito do risco declina, os “burgueses conquistadores” perderam o seu élan, e até os próprios consumidores acabam por se perguntar se o consumo é mesmo um fim em si. Em suma: parece que os homens se tornam indiferentes “a essas regras de mercado que tornaram possível a “grande sociedade” e que o balanço desta parece “irracional e imoral” aos mais jovens. Assim, tudo o que resta a Hayek é juntar-se aos que folheiam – mas com que tristeza, e mesmo com que dor – o Evangelho segundo Marcuse. Ecologismo, neorousseunismo, utopias da autogestão, liberação dos instintos, promoção do Desejo à posição de conceito ontológico: em que Idade Média ingressamos! Não falta a “justiça distributiva”, sequer, à nova moda. Em toda a parte retornam à superfície os instintos inatos que estiveram tanto tempo “submersos”, e também de toda a parte se elevam os clamores dos que reivindicam... aquilo a que têm *Direito*. Mas por que estranhar isso? Por que bastariam dois séculos para que os humanos ganhassem força suficiente para renunciar aos hábitos e comportamentos que adquiriram nas pequenas sociedades, ao longo de cinquenta mil gerações? “Por essas razões não deve surpreender que a primeira tentativa dos homens para emergir da sociedade tribal e ascenderem à sociedade aberta resulte em fracasso – porque o homem ainda não está pronto para desfazer-se da ótica moral adaptada à sociedade tribal”.

Não é possível expressá-lo melhor. “Não deve surpreender” que em 1984, quando o desemprego converte os trabalhadores em mendigos, rompe as famílias e fabrica destroços humanos que têm por única escolha a sopa popular e o banditismo, boa parte da população paulista ainda não esteja “pronta para se desfazer da ótica moral adaptada à sociedade tribal”. “Não deve surpreender” que, ignorando as regras do jogo da “*Big Society*”, boa parte da opinião continue acreditando que uma “sociedade” deva agir tendo em vista objetivos determinados (ingênuo antropomorfismo...), e por isso teime em dirigir a essa “sociedade” exigências de “justiça social”. Vá-se provar a estes aturdidos que a expressão mesma “justiça distributiva” já constitui um *non-sense* (lastimável erro de um macedônio inteligente, enganado pelos costumes da *polis* grega). Vá-se demonstrar a eles que não há critérios que determinem o que é *socialmente injusto*, porque na ordem social espontânea não existe regra cuja observância garanta automaticamente, a Pedro ou a Paulo, a renda mínima que a opinião esclarecida (e “moralizante”) considera ser “justa”. Vá-se fazer tais comícios pela “*Big Society já*” – e depois venha alguém me dizer quantos adeptos conseguiu recrutar.

## Bom senso

– “Finalmente, você recuperou o bom senso –, mas depois de quantos desvios! Precisava gastar tanta tinta e papel para nos ensinar o que sabemos há tanto tempo: que o seu autor é um reacionário delirante e que sua obra, sob a capa da cientificidade, pertence à teratologia política? Você vale-se dessa perversa estratégia: flertar com o liberalismo o maior tempo possível, para furtar-se à sua companhia no último minuto (isso por razões evidentes, de mera prudência). Por favor, tenha a coragem de nos dizer, de uma vez por todas, de que lado você está: no campo conservador ou no campo socialista?”

– Em nenhum dos dois, se vocês o querem saber. Mas já falei de mim o bastante. Sabem o que é uma aporia, para Aristóteles? É uma dificuldade tal que, enquanto não se conseguiu resolvê-la, não se pode saber sequer o que se tenta provar, nem que tese se pretende propor. Ora, não nos encontramos, agora, diante de uma aporia?

– Onde está, então, essa sua temível dificuldade?

– Ela poderia ser a seguinte. Por um lado, Hayek nos deixa estupefatos quando nega praticamente toda diferença de natureza entre *Sozialstaat* e Estado totalitário, e proclama que Roosevelt foi “o maior demagogo de nosso século”: volta ao *laissez-faire* ou renúncia da sociedade civil, é diante desta alternativa que ele então nos coloca. Posição tão extremista quanto irrealista. Mas, por outro lado, como refutá-lo quando ele demonstra que a ideia de *liberdade*, nascida no século XVIII inglês, necessariamente deve falir, à medida que os tecnocratas consolidam a sua supremacia? Isso posto, será lícito dar-lhe razão por um lado, e por outro mostrá-lo em erro? E o que tentei fazer, mas, com isto, não desatei a aporia.

Por um lado, Hayek não alcança a nossa adesão quando condena – no absoluto – tudo o que pode perturbar a ordem espontânea do mercado, voltando suas armas, por exemplo, contra a ascensão do poder sindical constatada de um século para cá. Ou, ainda, quando na menor intervenção do Estado enxerga um estrangulamento insuportável da livre empresa. Pois, para ele, repitamos, é tudo ou nada: não há planejamento, por limitado que seja, nem projeto mínimo de repartição da renda nacional que já não ameacem em seu âmago a sociedade aberta, isto é, que a prazo mais ou menos longo não impeçam “os indivíduos de agir com base em seus próprios conhecimentos e a serviço de seus próprios objetivos – o que constitui a essência da liberdade”.

## Totalitarismo

Se assim for, o Estado-Providência não poderá ser mais que o substituto insidioso do totalitarismo... Talvez se conceda que outra imagem do *Welfare State* é, porém, possível: a de um Estado atento, antes de mais nada, às reivindicações (contraditórias) da sociedade, navegante de cabotagem, dividido entre as exigências das associações profissionais... Tal imagem, acontece que Hayek às vezes a evoque, mas sem se deter muito nela, prisioneiro que ele é de sua ontologia (mais, ainda, que de seus preconceitos “reacionários”). Pois não é, propriamente falando, a ideia de assistência social, de auxílio-desemprego, etc. que lhe repugna (cf. seu capítulo sobre a “previdência social” no livro *Constitution of Liberty*). É outra coisa, muito diferente, que faz dele um profeta de desgraças: a convicção, que tem, de que l) toda prestação de serviço social efetuada por



um governo necessariamente representará um *aumento* do poder *organizador* – uma ampliação abusiva, portanto perigosíssima, do poder coercitivo do *Estado*. Em suma, não é a palavra *providência* que inquieta Hayek na expressão *Estado-Providência*: é a palavra *Estado*. O Estado-Providência não passará para ele da última máscara do *Leviatã*, do último disfarce do Grande Lobo Mau... O que lhe falta, sem a menor dúvida, é um estudo da mutação do *poder* moderno, ocorrida à medida que se acentua a sua osmose com o mercado.

Hayek, é verdade, mostra-se mais convincente quando demonstra que o Estado-Providência, ao alargar o seu domínio, impõe à sociedade encargos que se tornarão cada vez mais intoleráveis: que se pense ao “abismo financeiro” (segundo a expressão consagrada) que a Previdência Social representa na Europa, e também nas metrópoles americanas, desabando – às vezes até falindo – sob o peso dos encargos sociais. Com base nisso, é fácil ao autor perguntar: o que ganharam então as democracias com as suas “políticas sociais”? “Já se disse com propriedade que, se antes sofriamos com os males sociais, agora sofremos com os remédios pala eles criados. A diferença é que, enquanto anteriormente os males sociais estavam desaparecendo aos poucos com o crescimento da riqueza, os remédios que introduzimos nos últimos tempos começam a ameaçar a continuidade desse crescimento do qual depende todo progresso futuro”. Contudo, nesta frase, merece ser ressaltado o advérbio anteriormente. Ainda será verdade, no século XX, que o “crescimento da riqueza” terminará por resolver o “problema social”, e que, sem a ação política e sindical dos trabalhadores, o crescimento do famoso “bolo” fornecerá a todos os comensais um pouco mais do que migalhas?... A desgraça do liberalismo, decididamente, é que ele possui uma ontologia social, mas não uma política (com o marxismo é o contrário: tem uma política, mas, no lugar de uma ontologia, possui apenas uma demonologia social).

A causa foi então ouvida; Hayek é homem de outra época. O problema, porém, é que, em pelo menos dois pontos, a argumentação deste “inatual” não deixa de ferir o alvo.

1º Quando prova que a *justiça distributiva* só pode receber sentido no interior de uma sociedade na qual todas as atividades dos agentes econômicos encontram-se reguladas por uma instância coordenadora suprema.

2º Quando prova que a “justiça social” não é simplesmente um valor que se acrescenta a nossos outros valores morais, mas que a sua realização se revela *quase de imediato* incompatível com a manutenção da ordem jurídica, que permite, a um só tempo, a expansão do mercado e a das liberdades elementares. Quando prova que uma sociedade pode dizer-se justa (sem abuso de linguagem) se – e somente se – “ela é administrada por uma autoridade que designa tarefas específicas aos indivíduos e recompensa cada um deles que executou as ordens hábil e fielmente”. Então, “todos os cidadãos se transformam em empregados assalariados do Estado”; então, “todos os cidadãos são os empregados e operários de um único cartel do povo inteiro, do Estado...” Aqui não se trata mais de um devaneio moroso de Hayek, mas da descrição, feita por Lenin, da “primeira fase” do comunismo.

Milenarista a seu modo, Hayek espera que este seja apenas um momento duro a atravessar, e que nossos netos redescobrirão os méritos do mercado em estado puro. Tal futurologia pode deixar-nos céticos, assim como pode parecer-nos severa demais a sentença sem recurso pronunciada contra o *Sozialstaat*. Mas, isto posto, o que se pode

objetar à análise de sentido aqui proposta, da expressão *justiça social*? Onde está o sofisma? Onde está “o lugar do paralogismo”?

## Tradição

E não pensemos safar-nos desta pela mera invocação ritual de recordações escolares. Não vamos responder a Hayek que sempre os filósofos (é assim que começam as dissertações execráveis...) sustentaram que *justiça* e *sociedade* podiam e deviam conciliar-se. Sob o olhar de Hayek, a *República* de Platão, o *Leviatã* de Hobbes, a *Esparta* de Rousseau, a Cidade ética pós-kantiana, o Estado orgânico hegeliano jamais passarão de contos de ninar para os bebês racionalistas que somos nós.

O que é apaixonante em Hayek é, precisamente, que ele nos força a tomar uma distância da tradição que nos é familiar – que ele nos obriga a apreciar a *espontaneidade*, à custa do *voluntarismo* (com o qual identificamos definitivamente a “Liberdade”) – que ele desperta a nossa desconfiança pela Razão Metódica nela mesma não porque ela teria sido (desgraçadamente) desviada de sua rota por não sei que poder maléfico (capitalismo, tecnocracia, etc.). Que ele nos sugere que a própria Razão, da qual Descartes e Kant se fizeram arautos, bem pode nunca ter sido mais do que uma ideologia de *sociedade fechada*. *Reacionário* é, nesse contexto, a menor injúria que se possa fazer a tal iconoclasta.

Isto posto, é incontestável que a Razão “construtivista” ganhou a partida – escolar, cultural, politicamente (senão, epistemologicamente). E a Hayek, discípulo tardio de David Hume, só resta contar a história vista do lado dos vencidos... Outro dia, esperando a minha vez numa fila interminável diante do guichê de um banco, eu ouvi a conversa de dois *office-boys*. “O meu patrão”, dizia o primeiro, “começou a carreira vendendo pipocas na rua”. “Bons tempos aqueles”, respondeu sensatamente o segundo; “hoje, ele continuaria vendendo pipocas a vida toda”. Sóbrias e comoventes exéquias da “*Big Society*”

O que podemos fazer, agora que a Razão “construtivista” venceu? O coração – tanto quanto o bom senso – em 1984 da mesma forma que em 1929 – nos inclinam a tomar partido pela “justiça distributiva”; afinal, temos que desposar o nosso tempo. Mas graças a Hayek, pelo menos não o fazemos cheios de ilusões; será um casamento apenas de razão. Para os mais lúcidos, casamento sem sexo... Graças a Hayek, digamos que o socialismo marque uma etapa no rumo da “civilização”: é mais verossímil que ele nos faça regressar, *mutatis mutandis*, aos usos e costumes dos “bons selvagens”, nossos ancestrais tão próximos.

- Mas então! o que você faz do sentido da História?
- Fique tranquilo: a História caminha. Mas pode ser que caminhe para trás.