

INDIVIDUALISMO, LIBERALISMO E FILOSOFIA DA HISTÓRIA*

João Paulo Bachur

O núcleo político fundamental do Iluminismo (*Aufklärung*, esclarecimento), composto por um particular arranjo conceitual envolvendo *individualismo*, *liberalismo* e *filosofia da história*, permeou a teoria política contemporânea sob a forma de versões revistas e adaptadas, mas em alguma medida derivadas do arranjo conceitual original – essa é a hipótese imediata deste artigo. Há, ainda, uma hipótese mediata e menos elementar: o individualismo iluminista fora verdadeiramente herdado não pelo neoliberalismo, como sempre se pretende, mas sim e mais propriamente pela sociologia “de esquerda”¹.

Cabe indagar, de pronto, por que o núcleo conceitual do Iluminismo se fez presente na teoria política contemporânea? A razão é que a teoria política tem como preocupa-

* Este artigo tem origem na dissertação de mestrado “Críticas ao Estado de Bem-Estar Social: Individualismo, Esclarecimento e Emancipação”, defendida perante o Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. A referência à sociologia “de esquerda”, entre aspas, contempla, por exemplo, Jürgen Habermas, Claus Offe, Pierre Rosanvalon e Robert Castel: entre 1968 e meados da década de 80, as respectivas críticas ao Estado de Bem-Estar Social possuíam um núcleo duro comum, focado nas ingerências burocráticas excessivas, sem, contudo, rejeitar as conquistas representadas pelos direitos sociais.

ção pivotal a legitimação do poder político do homem sobre o homem, contudo, partindo do arranjo conceitual básico do Iluminismo, essa tarefa de legitimação revela-se aporética: o inacabado projeto iluminista se renovou de tempos em tempos, mas não se pôde concluir satisfatoriamente no correr da modernidade. Esses conceitos estão na ordem do dia e, muito embora não preservem, isoladamente, sua carga original, o sentido político do arranjo está preservado: *a aporia da legitimação política*. Seria possível fazer o percurso da “dialética do esclarecimento” na chave materialista da teoria crítica da sociedade – mas este artigo pretende abordar especificamente a articulação interna entre individualismo, liberalismo e filosofia da história na inescapável tensão oriunda desse amálgama.

168 Os pontos de apoio para demonstrar a presente hipótese serão Jürgen Habermas e Friedrich August von Hayek. Se John Rawls parece ser a escolha mais intuitiva, Habermas e Hayek permitirão reflexões mais agudas: com efeito, parece ser tarefa mais estimulante analisar por que Habermas – e não Hayek – é o verdadeiro herdeiro de, digamos, Adam Smith, e, ainda, por que nenhum dos dois conseguiu resolver o problema herdado dos clássicos.

O roteiro a ser seguido, portanto, mostrará que a aporia da legitimação política sobreviveu ao neoliberalismo e à social-democracia; os conceitos centrais do projeto iluminista se renovaram sem, contudo, resolver seu problema político básico. E essa circunstância, afinal, pode pôr a teoria política em questão.

O projeto do Iluminismo

A articulação conceitual específica entre liberalismo, individualismo e filosofia da história só é plenamente compreensível se situada no projeto de emancipação humana conduzido pelo Iluminismo do século XVIII – os três conceitos somente são plenamente compreensíveis em suas relações recíprocas.

Liberalismo, no sentido sintetizado pela clássica expressão “*laissez faire, laissez passer*” de origem fisiocrata, não se reporta apenas e imediatamente ao mercado, mas tem em conta uma luta *política* contra o absolutismo. Esse liberalismo é correlato a um individualismo muito específico, obtido a partir do confronto entre impulsos egoístas e impulsos “sociais” ou “sociáveis”, por assim dizer. É dessa tensão extremamente sensível que emerge o mercado liberal – e a questão da desigualdade, preço a ser pago pelo desenvolvimento e pela liberdade econômica e política, tem então de ser remetida ao futuro, à utopia do progresso humano garantida pela filosofia da história. O problema posto pela desigualdade não se pode resolver no presente, para cada indivíduo isolado, mas reporta-se ao gênero humano.

De certa maneira, seria possível identificar uma tradição liberal razoavelmente unitária de Smith a Rawls (e Habermas), partindo, e.g., da “primazia moral da pessoa contra qualquer pretensão da colectividade social”, que assegura “a todos os homens o mesmo estatuto moral e nega a relevância de graus de diferenciação”, afirmando uma tendência de “correção e aperfeiçoamento de todas as instituições sociais e dos acordos políticos” (Gray, 1988, p. 12).

Mas individualismo e liberalismo não são sinônimos, não estão, *per se*, automaticamente imbricados – como já estiveram quando da origem do projeto iluminista. Portanto, apesar da possibilidade de se compreender o liberalismo como tradição razoavelmente unitária (sem estendê-la até o neoliberalismo, como se verá), o individualismo é mais propriamente descrito pela fragmentação (Bellamy, 1994). Ora, se a relação entre liberalismo e individualismo não é, do ponto de vista conceitual, automática, mas *histórica*, é necessário recompor esse imbricamento específico. A tarefa implica, de um lado, desfazer o mal-entendido fixado em torno da associação “individualismo-egoísmo-capitalismo” que remete à *Fábula das Abelhas*, de Bernard

de Mandeville; e, de outro, projetar o individualismo e o liberalismo de Smith em um pressuposto básico de sua filosofia moral.

Mandeville, no então polêmico poema *Fábula das Abe-lhas*, de 1714, vincula conceitualmente os progressos da época ao egoísmo/individualismo, pois a dualidade moral polarizada por “vício” e “virtude” é aplainada em um único conceito: o egoísmo. Nesse aspecto, Mandeville destoa da tradição da filosofia moral escocesa de Smith e de Adam Ferguson, por exemplo, pois opera uma inversão conceitual fundamental, popularizada na fórmula “vícios privados, benefícios públicos” (Mandeville, 1934, p. 230).

170 Diferentemente de Smith e Ferguson, não se tratava de inserir o individualismo em uma filosofia moral comprometida com o Iluminismo, como fizeram os escoceses, o idealismo alemão e o racionalismo francês. Ao contrário, a prosperidade social fora derivada do puro egoísmo. Mas esse egoísmo não é sinônimo de individualismo, pelo menos não no sentido da filosofia iluminista. Hayek tem muito mais de Mandeville que de Smith. Não é por outra razão que o próprio Smith criticou o sistema de filosofia moral de Mandeville em sua *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) como “sistema licencioso”, pois toda paixão fora reduzida ao vício e toda virtude à renúncia pessoal; o egoísmo puro e indiferenciado substituiu o *self-love* tão fundamental para a sociedade: “É a grande falácia do livro do Dr. Mandeville representar cada paixão como inteiramente viciosa, em qualquer grau e sentido” (Smith, 1999, p. 387).

Smith tem sido sempre lido na chave “quanto mais extenso o mercado, maior a vantagem para o maior número” (Smith, 1994, p. 320), tornada palavra de ordem do glossário neoliberal, isolada do corpo de sua filosofia moral. Invoca-se sempre a clássica passagem de *A Riqueza das Nações* (1776), cuja dicção é conhecida de todos:

“Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas de sua consideração por seus próprios interesses. Nós nos dirigimos não a sua humanidade mas a seu auto-interesse (*self-love*), e nunca falamos-lhes de nossas próprias necessidades, mas de suas vantagens” (Smith, 1994, p. 20).

Ao comparar a *benevolência* ao *auto-interesse*, Smith não compara uma virtude a um vício, mas sim duas virtudes ou paixões, cuja diferença reside no maior ou menor grau de sociabilidade. O pressuposto fundamental da filosofia moral de Smith está na compreensão de toda a ambigüidade do individualismo: o *self-love* é absolutamente indispensável à sociedade, é a linha tênue que equilibra impulsos egoístas e impulsos sociáveis. As “paixões egoístas” estão situadas em uma zona de penumbra entre as “paixões sociáveis” e as “paixões insociáveis”:

171

“Além desses dois grupos opostos de paixões, as sociáveis e as insociáveis, existe um outro que ocupa uma espécie de *posição intermediária* entre eles; nunca é tão gracioso quanto às vezes é o primeiro grupo, nem tão odioso quanto às vezes é o segundo. Dor e alegria, quando concebidas de acordo com a *nossa boa ou má fortuna particular*, constituem esse terceiro grupo de paixões. Mesmo quando excessivas, nunca são tão desagradáveis quanto o excessivo ressentimento (...); e mesmo quando mais adequadas a seus objetos, essas paixões nunca são tão agradáveis quanto a humanidade imparcial e a justa benevolência” (Smith, 1999, ps. 46/47 – grifos acrescidos).

Aqui fica clara a diferença entre os conceitos de vício, benevolência e fortuna particular. O *self-love* é explicado como muito mais abrangente que o egoísmo também por Adam Ferguson, em seu *An Essay on the History of Civil Society*

172 (1767). O *self-love* da filosofia moral escocesa tem paralelo na ambivalência do impulso para a autopreservação, presente nas teorias contratualistas de Hobbes a Kant. Toda essa tradição da filosofia política vê, no princípio da autopreservação, riscos para a sociabilidade humana, mas, também e precisamente aí, a única forma de viabilizar a associação política: o medo que leva à agressão defensiva antecipatória e degenera o estado natural na guerra de todos contra todos é o mesmo que funde os homens individualizados no *Leviathan* de Hobbes; os inconvenientes para a preservação da propriedade de Locke, a rigor, pré-existente ao governo civil, são os fundamentos para sua própria constituição; a instabilidade do estado natural que corrompe o bom selvagem de Rousseau é a mola para a expressão da vontade geral na instituição do legislador (tão fundamental contra o *Ancien Régime*); e, finalmente, a “insociável sociabilidade” (*ungesellige Geselligkeit*) da filosofia da história de Kant, expressão mais nítida da incontornável tensão moral do individualismo, que viabiliza a sociedade enquanto ameaça sempre dissolvê-la.

Contra o raciocínio intuitivo desavisado, o *self-love* é absolutamente essencial para a sociedade burguesa – muito embora, no limite, possa destruí-la. É essa tensão extremamente sensível que marca a simbiose entre liberalismo e individualismo no século XVIII. Essa síntese, mesmo partindo de uma igualdade básica, tende a desigualar os homens, o que, no limite, levaria a comprometer os fundamentos do próprio Iluminismo – para amainar essa tensão intrínseca, o século XVIII desenvolveu a filosofia da história, no sentido de Reinhart Koselleck.

Koselleck, em seu conhecido *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês* (1959), expressa toda a dificuldade da gênese patológica do mundo burguês, oriunda da separação entre moral e política operada pelo Estado moderno no século XVII. Essa separação subtraiu as bases

morais do poder político, garantidas pela religião, as quais não podiam ser plenamente substituídas pela política “neutra” – i.e., desvincilhada da religião e apoiada no direito – ironicamente inaugurada por Hobbes (*in secret free*): “O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um Estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de um livre desenvolvimento do indivíduo” (Koselleck, 1999, p. 27).

A separação entre moral e política instaurou um movimento permanente de crítica e crise do poder político, e ensejou a necessidade de uma filosofia da história: “A crise política (que, uma vez deflagrada, exige uma decisão) e as respectivas filosofias da história (em cujo nome tenta-se antecipar essa decisão, influenciá-la, orientá-la ou, em caso de catástrofe, evitá-la) formam um único fenômeno histórico, cuja raiz deve ser procurada no século XVIII”, pois “o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia” (Koselleck, 1999, p. 9; p. 13).

173

A única maneira de resolver a crise era a utopia da filosofia da história, substituindo a teologia pela razão. Pautada pela fé no progresso, a filosofia da história a um só tempo obscurecia a crise e remetia sua solução (pendente desde a separação entre moral e política) para um futuro remoto, isentando de responsabilidade o individualismo liberal-burguês.

As filosofias da história do século XVIII têm em conta um processo de formação humana (*Bildung*²), assentado sobre a pressuposta perfectibilidade humana, já detectável em Ferguson (1995, p. 14) e, em toda a sua dimensão, em Condorcet: “que a natureza não indicou nenhum termo ao

2. *Bildung* não encontra tradução exata para seu conteúdo. Reflete uma formação plena e gradual dirigida à perfeição. Não se trata, com efeito, da mera educação formal, mas sim da constituição completa do ser humano e, em outra escala, da própria humanidade. Deriva sua formação do substantivo *das Bild* (= imagem), o que lhe dá um sentido de “constituir-se em uma imagem perfeita”.

aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfectibilidade do homem é realmente indefinida: que os progressos dessa perfectibilidade, doravante independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não têm outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou. Sem dúvida, estes progressos poderão seguir uma marcha mais ou menos rápida, mas ela deve ser contínua e nunca retrógrada enquanto a terra ocupar o mesmo lugar no sistema do universo” (Condorcet, 1993, p. 20/21).

174 A filosofia da história de Condorcet é paradigmática: a história humana progrediria em uma seqüência de estágios evolutivos, compreendendo um processo de desenvolvimento progressivo constantemente apoiado nos avanços técnicos alcançados pelas gerações passadas, os quais, pela educação, são incorporados ao patrimônio científico e cultural dos modernos. Nessa escalada, os homens passam de (1) povoados primitivos a (2) comunidades de pastores e agricultores; (3) momento a partir do qual se desenvolve a escrita alfabética; (4) chegando-se à Grécia clássica; (5) momento após o qual o progresso humano entra em decadência e permanece obscurecido até (6) as Cruzadas; após o que (7) as ciências e a tipografia promovem um novo surto de expansão do progresso científico e tecnológico; (8) que fornece as bases para que a ciência e a filosofia se oponham e condenem o jugo do absolutismo; (9) fazendo com que a razão desde Descartes possa compor a República Francesa; culminando (10) na época moderna. Essa progressão histórica, concebida como uma escadaria marcada pelo avanço tecnológico, tem seu sentido na medida em que o desenvolvimento do espírito humano condiciona o desenvolvimento das próprias faculdades individuais.

Herder também apresenta um importante exemplo, a começar pelo título de sua obra de 1774: *Também uma Filosofia da história para a formação da humanidade: Uma contribuição a muitas contribuições do século*. Nota-se que Herder capta

com exatidão o “espírito da época”, tornando mais explícito o projeto de formação da humanidade. Compartilha com seu tempo a noção de que a perfectibilidade humana advinda da educação é uma garantia de seus passos futuros, justamente porque o progresso está associado a um processo de formação plena e gradual: daí porque não se pode afirmar a superioridade deste ou daquele povo neste ou naquele período (Herder usa “idade”), justa e exatamente porque todos os períodos foram e são importantes para a formação da humanidade tal como ela se encontra.

“Se a natureza humana *nada tem a ver com uma divindade* que autonomamente se orientasse para o bem, se tudo tem que aprender, se tem que se ir formando por sucessivos passos, se tem que ir sempre progredindo numa luta gradual, é natural que se vá formando, quase sempre, senão mesmo sempre, nos domínios em que encontra motivos que conduzem à virtude, à luta, ao *progresso*. Em certo sentido dir-se-á pois que toda a perfeição humana é *nacional, secular* e – se observarmos com o máximo rigor – *individual*.”
(Herder, 1995, p. 38 – grifos acrescentados.)

175

E acrescenta ainda, quanto à *Bildung* do gênero humano: “Tem que passar por diferentes idades, sempre em manifesta progressão contínua, sempre num esforço de continuidade! Entre cada idade parece haver momentos de repouso, revoluções, transformações! E contudo, cada um dos estádios contém em si mesmo o ponto central da sua felicidade” (Herder, 1995, p. 45).

Mas talvez Kant seja, ainda, o melhor exemplo do arranjo estabelecido entre liberalismo, individualismo e filosofia da história. Seu pequeno escrito de 1784, *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, articula-se em torno de nove proposições: (1) todas as disposições naturais de uma criatura estão fadadas a se desen-

volverem completamente conforme um fim determinado; (2) no homem, tais disposições significam o uso da razão e devem se manifestar no desenvolvimento não do indivíduo, mas da espécie; (3) a natureza proporciona uma felicidade livre do instinto ao homem; (4) o instrumento utilizado pela natureza para que a espécie humana desenvolva completamente suas determinações é o antagonismo social, a *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*) que força os homens a entrar em sociedade mas ameaça dissolvê-la a cada momento; (5) de forma que o maior problema para a espécie humana é alcançar uma organização da sociedade civil perfeitamente justa e livre; (6) problema este que, por ser o mais difícil, será resolvido por último pela espécie humana; (7) o problema da perfeita constituição civil somente poderá ser resolvido a partir da solução do problema externo da relação entre os Estados; (8) de forma que a história da espécie humana representa a realização de um plano oculto da natureza, tanto na constituição civil interna quanto externa, desenvolvendo plenamente as determinações humanas; e, finalmente, (9) uma tentativa de elaboração filosófica desse plano da natureza é não apenas possível quanto mesmo favorável para o propósito da natureza (Kant, 1986, ps. 9/24).

Toda essa progressão tem em vista uma tarefa singular, formulada, como não podia deixar de ser, pelo próprio Kant, em *Resposta à Pergunta: Que É Esclarecimento?*, cuja resposta é óbvia: “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (Kant, 1985, p. 100).

Fica claro, portanto, que a filosofia moral escocesa, o racionalismo francês e o idealismo alemão apresentavam um peculiar concerto conceitual quanto a individualismo, liberalismo e filosofia da história, no bojo do Iluminismo do século XVIII. Toda a questão do esclarecimento era eman-

cipar o homem da tradição pela razão, e, do ponto de vista político, essa tarefa se traduzia na busca por um fundamento racional para o poder político. A razão natural do Iluminismo naturalizou, por assim dizer, a ordem social que se constituía à imagem e semelhança do burguês.

Donde a concepção da sociedade – e do mercado capitalista em constituição – dar-se em termos naturais e espontâneos: a ordem natural das coisas, a abstração do individualismo liberal-burguês que tanto incomodara Marx, está completamente enraizada na filosofia da história do século XVIII; ela foi o verdadeiro elemento filosófico da política e da economia burguesas, pois eximiu o burguês de justificar o fardo da desigualdade e da exploração. Aqui, a correção das desigualdades não está assentada na eficiência reguladora do capitalismo, mas na utopia do progresso humano – e a diferença não é retórica:

“O objetivo dos cidadãos será aperfeiçoar-se moralmente até o ponto de saber efetivamente, e cada um por si, o que é bom e o que é mau. Assim, cada um torna-se um juiz que, em virtude do esclarecimento alcançado, considera-se autorizado a processar as determinações heterônomas que contradizem sua autonomia moral. Assim, a separação, realizada pelo Estado, entre política e moral volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral” (Koselleck, 1999, p. 16).

177

A aporia da legitimação política decorre então da incapacidade de a política resistir ao crivo da moral, mesmo diante da expressão moderna do Estado racional – tanto na passagem do Estado absoluto ao Estado de direito quanto deste ao Estado democrático, ou, ainda, deste último ao Estado social. Enfim, “A conta foi apresentada pela primeira vez na Revolução Francesa” (Koselleck, 1999, p. 161) e seria apresentada ainda em outras ocasiões.

Com a Revolução Francesa, inaugura-se uma nova temporalidade, encerra-se o tempo da filosofia da história ao mesmo tempo em que não se consuma o projeto iluminista. Não é à toa que o século XIX, tensionado pelo constitucionalismo democrático e pelo movimento proletário revolucionário, conheceu a sociologia e o romantismo, dada a frustração de 1848. Duas guerras mundiais depois, entremeadas pela Revolução Russa, pela crise de 1929, pelo nazi-fascismo, por um Keynes e um Beveridge, o Ocidente construiu a social-democracia – uma recusa à memória da primeira metade do século XX e uma retomada do élan do século XVIII. E essa determinação histórica é bastante consciente: “*Apenas este projeto do Estado social fez sua a herança dos movimentos burgueses de emancipação*” (Habermas, 1987, p. 106). A ponte está enfim completa: o Estado social é a “última” etapa do projeto iluminista:

178

“A emancipação, assegurado o denominador comum de justiça para todas as demandas, objetivava a erradicação da desigualdade jurídica, social, política e econômica. Assim, em qualquer caso, o termo se tornou um conceito que demandava a erradicação da dominação pessoal do homem sobre o homem; era tanto liberal, em favor da *rule of law*, quanto democrática, em favor da soberania popular; era interpretável em uma versão socialista, em favor da comunhão da propriedade, tanto quanto o suposto meio de abolição da dominação econômica. (...) Para ficar com nosso exemplo britânico: a emancipação católica forçou o *Reform Act* de 1832 que estendeu o direito de voto, mas apenas encontrou sua sanção democrática geral em 1919. Desde então, seguiram-se as tarefas do *Welfare State* de realizar distribuição da riqueza e dos lucros da produção por justiça social sem, contudo, alcançar um balanço econômico – como pré-condição de justiça social duradoura.” (Koselleck, 2002, p. 254/255).

Essa percepção é absolutamente clara tanto para Habermas quanto para Hayek. E é o posicionamento quanto à situação do Estado de Bem-Estar Social *vis-a-vis* o projeto iluminista que determinará o sentido da teoria política mais recente.

Neoliberalismo e individualismo econômico: Hayek

Uma vez feita a relação entre individualismo, liberalismo e filosofia da história no transcorrer da modernidade em trânsito do século XVIII para o século XIX, cumpre agora desfazer uma relação conceitual geralmente compreendida de maneira excessivamente linear, qual seja: a derivação do neoliberalismo a partir do liberalismo. O apelo ao *self-love* como critério para as trocas mercantis, na clássica passagem de Adam Smith, já citada, é geralmente reduzido à ação mercantil – de Hayek à teoria da escolha racional, passando por Robert Nozick, James Buchanan e Gordon Tullock, o “homem econômico” é reivindicado como pedra angular da nova direita, muito embora essa nova direita tenha generalizado uma postura teórica bem distinta da moralidade econômica-liberal de Smith³.

179

Para aclarar os termos, é necessário investigar como Hayek lida com a tradição liberal. O clássico *The Road to Serfdom*, de 1944, denunciava: “Nós ainda acreditamos que até bem recentemente éramos governados pelo que é vagamente chamado de idéias do século dezanove ou princípio do *laissez faire*” (Hayek, 1994, p. 15). A crítica é dirigida ao abandono da liberdade econômica individual tipicamente liberal, experimentado no correr do século XX – mas tal abandono decorre, segundo o próprio Hayek, de uma matriz liberal racionalista exacerbada que culmina no planejamento coletivista.

3. Cf., reivindicando a descendência de Smith, Hayek, 1984, Buchanan, 1989. Cf., para a crítica dessa pretensão, Sen, 1987 e Bellamy, 1994. Para a nova direita, cf. Gray, 1996.

Em “Individualism: True and False”, na coletânea *Individualism and Economic Order* (1948), a maior preocupação é a decomposição do individualismo, fundamento da civilização ocidental. O individualismo de que fala Hayek pretende resgatar a referência ao Renascimento, para o qual o homem é visto enquanto tal, soberano em sua própria esfera. É necessário, então, matizar a tradição liberal iluminista, pois não é toda ela que segue essa linha: há um individualismo “verdadeiro” e outro “falso”. O primeiro remonta ao empirismo britânico e passa por Locke, Mandeville, Hume, Smith e Burke, culminando em Tocqueville e Lord Acton; o falso individualismo se remete à tradição racional-cartesiana francesa, incluindo Voltaire, Rousseau, os fisiocratas e os enciclopedistas (especialmente D’Alembert e Diderot). Hayek imputa a confusão entre o “verdadeiro” e o “falso” individualismo a John Stuart Mill e Herbert Spencer, que promoveram a fusão entre o racionalismo francês e o empirismo anglo-saxônico – no caso de Mill, claramente tomado de Kant, tributário do racionalismo de Rousseau – mas também, é bom lembrar, do empirismo de Hume.

O principal problema é que “esse individualismo racionalista sempre tende a se desenvolver como o oposto do individualismo, a saber, socialismo ou coletivismo” (Hayek, 1984, p. 4) – a vinculação entre o racionalismo iluminista e o Estado de Bem-Estar Social é aqui bastante evidente para Hayek (1979b, p. 13).

O verdadeiro individualismo é precipuamente uma teoria da sociedade e apenas a partir daí permite deduzir um conjunto de máximas políticas: a única maneira de compreender os fenômenos sociais é a partir das ações individuais orientadas pelo comportamento e pelas expectativas dos demais indivíduos:

“não há outra maneira para entender os fenômenos sociais
a não ser através de nosso entendimento das ações individuais

orientadas em direção às outras pessoas e guiadas pelo comportamento que delas é esperado” (Hayek, 1984, p. 6).

Não obstante Hayek pretenda, com o verdadeiro individualismo, retomar o “homem econômico” liberal, ele acaba se colocando mais próximo de Max Weber e de Vilfredo Pareto que do próprio Smith. Como se pode perceber, o individualismo de Hayek o aproxima do individualismo econômico de Weber e Pareto – indispensável, nessa medida, para compor sua própria teoria do conhecimento. Veja-se, respectivamente:

“Ação como orientação compreensível pelo sentido do próprio comportamento sempre existe para nós unicamente na forma de comportamento de um ou vários *indivíduos*. (...) Para a interpretação compreensiva pela Sociologia, ao contrário, essas formações (*sociais*) nada mais são do que desenvolvimentos e concatenações de ações específicas de pessoas *individuais*, pois só estas são portadoras compreensíveis para nós de ações orientadas por um sentido. (...) *Ação social*, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, *orientando-se por este em seu curso*” (Weber, 2000, v. I, p. 8/9 – grifos acrescentados).

“Todo indivíduo, à medida que atua logicamente, procura atingir um máximo de utilidade individual”; “O termo *indivíduo* é preciso: serve para indicar seres vivos considerados isoladamente. O termo *sociedade* é um pouco vago: designa, geralmente, um agregado de tais indivíduos, considerados em seu conjunto” (Pareto, 1984, p. 96; p. 174).

Partindo de uma definição pareto-weberiana do individualismo (se não na intenção, pelo menos no conteúdo), Hayek chega à conclusão de que as instituições sociais mais fundamentais resultaram de inúmeras e fragmentadas ações

individuais não submetidas a um plano de ação prévio, em clara rejeição ao racionalismo cartesiano. Nesse sentido, é possível compreender a formação de arranjos sociais espontâneos e não planejados e, mais ainda, refutar o preceito racionalista de que a razão deve servir aos fins individuais – pois tal circunstância levaria ao planejamento e, em última instância, ao socialismo. Os resultados sociais advindos de ações individuais são muito melhores do que o planejamento racional poderia eventualmente prever.

182 Com Hayek, a rejeição que o conceito de individualismo provocara na segunda metade do século XX é imputada ao sentido de egoísmo geralmente a ele associado, de forma que os dois conceitos são tomados como sucedâneos. Contra essa rejeição, argumenta que na linguagem do século XVIII, o *self-love* e o *selfish interest* não significavam o egoísmo hedonista que conhecemos hoje, relacionado exclusivamente ao interesse econômico de mais curto prazo. Até aqui, Hayek argumenta com toda a retidão. Mas as diferenças entre Mandeville e Smith, como visto, não se reduzem a questões terminológicas; a diferença entre eles é fundamentalmente *filosófica*; melhor dizendo, é uma diferença de *filosofia moral*.

Partindo das ações individuais orientadas por expectativas sociais, premissa claramente weberiana, Hayek tem de forçar a leitura que faz do liberalismo escocês do século XVIII: apoiado em Ferguson, assevera que “rastreamento os efeitos combinados de ações individuais, nós descobrimos que muitas das instituições sobre as quais se apóiam as realizações humanas surgiram e funcionam sem uma mente idealizadora e planejadora” (1984, p. 6/7); e que o desenvolvimento espontâneo da ordem social a partir das ações individuais é o “grande tema” da filosofia moral escocesa (1984, p. 7).

Ora, o grande tema da filosofia moral escocesa é completamente outro, por mais que tais considerações estejam de fato presentes – tanto Smith quanto principalmente Ferguson asseveram a evolução gradual e espontânea da sociedade.

Mas, como visto na seção anterior, *o individualismo subjacente a essa concepção não se relaciona às ações individuais orientadas por expectativas sociais, mas sim à tensão intrínseca ao individualismo liberal, representada na insociável sociabilidade tipicamente iluminista, amainada pela filosofia da história*. Nessa medida, a solução dos efeitos colaterais do individualismo liberal-burguês do século XVIII é remetida para o futuro, para a evolução humana. Mas esse não é, isoladamente, o grande tema de Smith e Ferguson. Tanto é assim que Hayek, não obstante as inúmeras remissões a Smith, e mesmo quando recorre a Mandeville, deixa entrever o viés de sua leitura – principalmente no artigo “Dr. Bernard Mandeville”, publicado nos *Freiburger Studien*:

“Talvez ele [Mandeville] não tenha de maneira alguma mostrado exatamente como uma ordem pode se constituir sem um plano, mas ele compreendeu plena e claramente que ela assim se faz” (Hayek, 1969, p. 128).

183

De fato, se, na esteira da tradição da filosofia moral clássica, o individualismo não se reduz ao hedonismo estrito mas projeta-se no anteparo moral garantido pela filosofia da história, Hayek se distancia dessa tradição e se aproxima do empirismo cético ao negar ao indivíduo a condição para melhor descobrir quais são seus verdadeiros interesses. Essa tarefa tem de ficar, por isso, a cargo de um processo social em que todos podem igualmente participar e tentar o melhor resultado; a razão humana não é um atributo individual dado ao homem, mas eminentemente um processo inter-pessoal, no qual a ação de um indivíduo é testada em face da ação dos outros indivíduos, sendo então aprovada, reprovada, corrigida ou confirmada⁴.

4. A semelhança com as pretensões de validade do agir comunicativo no mundo da vida, enquanto contexto comunicativo intersubjetivamente partilhado merece registro, não obstante seja impossível desenvolver o tema aqui com a precisão demandada.

O ponto central do individualismo de Hayek não é um atestado da conduta empírica, mas diz respeito às possibilidades cognitivas intrinsecamente limitadas, já que o homem não é capaz de conhecer e apreender muito mais além do que uma pequena parcela da sociedade e somente pode levar em consideração aquilo que sua capacidade intelectual é capaz de processar na circunscrita esfera individual da predição possível. Trata-se de uma teoria do conhecimento de caráter essencialmente cético-empirista (na matriz de Kant e Hume)⁵.

184

Com isso, Hayek se aproxima e se afasta da tradição liberal clássica a que se pretende filiar, pois seu individualismo é muito mais conectado a uma teoria do conhecimento que a uma filosofia moral propriamente dita – e o principal problema de Hayek é que sua teoria do conhecimento, não obstante sua conotação moral, é determinada precipuamente por pressupostos econômicos e, em especial, por pressupostos típicos do mercado competitivo. Por mais que sua teoria do conhecimento empiricamente limitado o aproxime de Kant e Hume, e por mais que seu conceito de ordem espontânea aponte para Mandeville (e, conceda-se, para Ferguson e Smith), falta-lhe, contudo, a garantia teórica representada por um projeto moral, dado seu descompromisso com o iluminismo. Mas Hayek não pode fazê-lo, em função de sua compreensão do verdadeiro individualismo, eminentemente anti-racionalista.

No individualismo de Hayek, o indivíduo, unidade básica da ordem social espontânea, somente tem acesso a um conhecimento muito limitado, empiricamente apreensível. É por essa razão que individualismo, teoria do conhecimento e *mercado* se imbricam inexoravelmente em Hayek: ora, o arranjo que permite que pequenas esferas individuais capa-

5. É por isso que a teoria do conhecimento desenvolvida por Hayek pode ser designada como um “neokantismo cético” (Gray, 1996, ps. 33/35).

zes de um conhecimento muito limitado entrem em contato umas com as outras para a produção de efeitos sociais de longo alcance é o mercado, apoiado na propriedade privada e na troca. Mas essa teoria do conhecimento tem um vício intrínseco insanável. Vejamos:

“Em suma, devo afirmar que o *elemento empírico na teoria econômica* – a única parte que concerne não apenas implicações mas *causas e efeitos* e que leva, portanto, a conclusões as quais, de qualquer forma, são em princípio susceptíveis de *verificação* – consiste de proposições sobre a aquisição de conhecimento” (Hayek, 1984, p. 33 – grifos acrescidos).

E qual é o elemento empírico da teoria econômica que viabiliza o conhecimento?

“*Competição* é, assim como a *experimentação* na ciência, primeiro e sobretudo um processo de descoberta” (1979a, p. 68 – grifos acrescidos).

185

Hayek não deduz a competição de suas premissas – e aí é que está o ponto cego de sua construção teórica – ao contrário, erige a própria competição ou premissa do conhecimento. Essa construção traz uma dificuldade incontornável. Para Hayek, o individualismo não é puramente econômico – o que não quer dizer que os aspectos econômicos sejam desprezíveis, muito pelo contrário, são absolutamente determinantes. Não por outra razão, o mercado é a melhor forma de assegurar o aumento do conhecimento social, a estabilidade da ordem social e o progresso, porque permite que os indivíduos manejem espontaneamente o conhecimento legado pela tradição e incrementem as informações adquiridas pelas trocas econômicas. Mas a dificuldade a que Hayek parece não dar solução satisfatória está em relacio-

nar individualismo e teoria do conhecimento. A competição como premissa não é a melhor opção. A pressuposição do mercado em sua neutralidade abstrata condiciona a teoria do conhecimento: Hayek não parte do indivíduo em seu conhecimento limitado e essencialmente empírico para chegar ao mercado, mas faz o contrário: o mercado competitivo está pressuposto na própria definição do conhecimento, pois é a competição que caracteriza o processo de descoberta; o conhecimento está diretamente subordinado ao elemento empírico da teoria econômica.

186 Como já mencionado, Hayek tem de fugir do individualismo racionalista, que conduz ao socialismo. Mas essa circunstância força sua construção teórica e impõe custos muito altos. Em última instância, a preocupação de Hayek é assegurar uma ordem social que, mesmo não sustentada pela racionalidade individual estrita, constitua um conjunto social no todo racional. Mas se o individualismo de Hayek não é o mesmo de Smith – pois o *self-love* condicionava a extensão da divisão do trabalho e do mercado, e, no neoliberalismo, é uma concepção *a priori* do mercado que permite ligar individualismo e teoria do conhecimento – a liberdade individual do neoliberalismo não pode ser liberal⁶. Em Hayek, liberdade é um conceito extremamente restrito, reduzido à mera ausência de coerção físico-corporal por parte de outros homens:

“Estamos preocupados neste livro com aquela condição na qual a coerção dos homens por outros homens seja reduzida tanto quanto possível em sociedade. Devemos descrever esse estado daqui em diante como estado de liberdade. (...) O estado no qual um homem não está sujeito à coerção pela

6. No sentido da liberdade negativa ou dos modernos, para lembrar expressões clássicas do liberalismo de Isaiah Berlin e Benjamin Constant, por exemplo. O neoliberalismo se defronta, por assim dizer, com um “paradoxo da liberdade”: só é *neoliberal* na medida em que sua *liberdade* não é propriamente *liberal*.

vontade arbitrária de outros é também freqüentemente distinguido como liberdade ‘individual’ ou ‘pessoal’ ” (1960, p. 11).

Assim, liberdade e coerção adquirem um sentido exclusivamente pessoal, pois se referem apenas às ações estabelecidas entre homens individualizados, e não signifiquem a ausência de outras barreiras impessoais:

“Nesse sentido, ‘liberdade’ refere-se somente à relação entre os homens, e sua única infração é a coerção por outros homens.” (Hayek, 1960, p. 12)

Liberdade e coerção, como é possível perceber, advêm da concepção de um mercado espontâneo e não-coercitivo no qual os indivíduos se movem livremente. Essa circunstância, ao contrário da intuição, é muito mais uma diferença que uma semelhança entre liberalismo e neoliberalismo. Como visto, a naturalização da ordem social no liberalismo era garantida pela filosofia da história: para os liberais, a liberdade fundava o mercado livre; para os neoliberais a liberdade está contida no mercado.

O conceito de “ordem espontânea” (*kosmos* – sociedade), em oposição ao de “organização” (*taxis* ou “ordem artificial” – governo), configura uma ordem social endógena, abstrata, complexa e auto-suficiente. Esse conceito de ordem espontânea é uma negação frontal à tradição iluminista, pois não há de falar em qualquer “projeto” humano (Hayek, 1973, p. 35 e ss). A “ordem natural das coisas” do século XVIII estava assentada na utopia do progresso humano, que seria suficiente para solucionar o problema da emancipação espontaneamente. A espontaneidade da ordem social de Hayek é um conceito restrito e paradoxal, pois a ordem social é espontânea apenas na medida em que não transcenda seus próprios limites. O progresso não se

relaciona à emancipação, mas sim à manutenção da desigualdade e, nessa medida, à contenção social. Esse paradoxo tem relação no vínculo intrínseco entre progresso e desigualdade, pois ele permite que bens materiais em princípio disponíveis apenas para as classes sociais mais abastadas possam se tornar acessíveis também às classes sociais mais baixas. Justamente a inevitabilidade da desigualdade econômica é o argumento utilizado para defender a espontaneidade da ordem social capitalista, pois é impossível antever os resultados do mercado ou prever o curso do progresso:

188

“Em sentido estrito, apenas a conduta humana pode ser chamada justa ou injusta. Se aplicarmos tais termos a um estado de coisas, eles farão sentido apenas na medida em que julgarmos alguém responsável por instituir esse estado de coisas ou por permiti-lo. Um fato puro ou um estado de coisas que ninguém pode mudar pode ser bom ou ruim, mas não justo ou injusto. (...) Evidentemente, não apenas as ações individuais mas também a ação concertada de vários indivíduos ou a ação de organizações podem ser justas ou injustas. *O governo é uma tal organização, mas a sociedade não.* E, embora a ordem social seja afetada pelas ações do governo, e desde que ela remanesça uma ordem espontânea, *os resultados particulares do processo social não podem ser justos ou injustos*” (Hayek, 1976, p. 31/32 – grifos acrescidos).

Com tal articulação, o próprio princípio de organização da ordem social – a economia de mercado – fica isento de crítica; não se trata mais de defender uma sociedade baseada no capitalismo competitivo porque tal defesa não faz o menor sentido, aliás, não faz qualquer sentido questionar essa própria ordem social, pois sua espontaneidade fática está fora do crivo da justiça, reservado à conduta humana. Com isso, os resultados de uma sociedade de mercado já

não se prestam sequer a julgamento: a melhor defesa do mercado é torná-lo um pressuposto axiológico e epistemológico. O arcabouço conceitual de Hayek permite que a ordem social e o governo sejam concebidos em planos distintos, sendo a interação entre ambos regida pelo critério da competição, pelas razões já vistas. É por isso que:

“Tem-se que admitir claramente que a maneira pela qual os benefícios e encargos são distribuídos pelo mecanismo de mercado deveria ser considerado como muito injusto em várias instâncias *se* fossem o resultado de uma alocação deliberada a pessoas particulares. Mas não é esse o caso” (Hayek, 1976, p. 64 – grifos originais).

Sem a filosofia da história como anteparo moral, Hayek força a caracterização do mercado como algo espontâneo, o que fragiliza a relação entre o neoliberalismo e a defesa da liberdade individual. Essa conclusão, após a identificação do arranjo clássico entre liberalismo, individualismo e filosofia da história, chega a soar quase elementar: se Hayek não se filia ao projeto do esclarecimento, se a emancipação não está no horizonte do neoliberalismo, não se poderia esperar muito de seu conceito de liberdade. É por essa razão que sua defesa *moral* da liberdade é mitigada e matizada pela defesa *econômica* do mercado competitivo – Hayek opera uma depuração moral do homem econômico de Smith, por assim dizer.

A união entre competição e teoria do conhecimento dispensa a garantia teórica representada pela filosofia da história; a ojeriza ao projeto distributivo exige a renúncia ao conteúdo moral da tradição liberal – a vinculação do neoliberalismo ao liberalismo é, portanto, muito mais fraca do que pode parecer à primeira vista, muito menos óbvia que retórica. Hayek está muito menos relacionado a Adam Smith do que a Pareto e Weber. A filosofia moral escocesa,

o racionalismo francês e o idealismo alemão possuíam em comum um individualismo liberal que, embora projetasse efetivamente conseqüências econômicas bastante significativas para o desenvolvimento da economia de mercado, não se exauria em tal tarefa, não se limitava a justificar o mercado. A ausência de um anteparo moral como fundamento filosófico-político *precípua* marca a fronteira entre Hayek e o liberalismo clássico, já que essa função é desempenhada pela competição⁷.

Agir comunicativo e filosofia da história: Habermas

190 Se Hayek desfaz a articulação entre individualismo, liberalismo e filosofia da história, reconfigurando o “verdadeiro” individualismo à sua maneira (i.e., essencialmente marcado pela competição capitalista), Habermas reorganiza a tríade iluminista em uma crítica – *ma non troppo* – à social-democracia. Hayek, como visto, não pode herdar nada do projeto iluminista além de um individualismo economicamente hipostasiado muito distante de Smith. Habermas, tido por mentor de uma “segunda geração” da teoria crítica da sociedade (leia-se: filiado, nessa medida, ao marxismo ocidental da segunda metade do século XX), é, na verdade, o autêntico herdeiro do individualismo liberal-burguês; tem muito mais de Smith do que de Frankfurt.

E a chave em que se dá essa apropriação não está no individualismo em si, que aparece como defesa da individualidade, mas na tradução da filosofia da história liberal à teoria do agir comunicativo.

Compreender Habermas implica, portanto, recompor um duplo movimento em seu trajeto teórico: a apropriação do élan iluminista em chave social-democrata e, simultaneamente, o distanciamento do materialismo histórico.

7. Não se nega, absolutamente, conteúdo moral à filosofia de Hayek, mas ele não é o fundamento *precípua* de seu neoliberalismo.

A apropriação habermasiana da tradição iluminista está concentrada no conceito de filosofia da história, conforme desenvolvido por Koselleck: um expediente para remeter ao futuro a solução da aporia da legitimação política. Individualismo e liberalismo, por sua vez, estão presentes em Habermas de maneira bastante peculiar: o “liberalismo” decorre da crítica ao *Welfare State*, ou melhor, a seus excessos juridicizantes – mas não às conquistas representadas pelos direitos sociais. O liberalismo clássico tinha em conta a liberdade como emancipação – Habermas irá mitigar esse aspecto, como se verá. O individualismo, a seu turno, é na verdade a defesa da individualidade contra o aparato de poder estatal – o que remete Habermas, pelo menos em alguma medida, à tradição sociológica.

De fato, não obstante o célebre livro de Hayek, *Road to Serfdom*, tenha sido batizado por inspiração em Tocqueville, Habermas está mais perto do francês do que se pretende o próprio Hayek. O século XIX apresentou inúmeras reações ao individualismo, não circunscritas ao perímetro socialista: um diagnóstico comum era feito tanto por Marx quanto por Tocqueville; ambos já delineavam uma defesa do indivíduo perante o aparato de poder estatal. O argumento seria radicalizado por Weber nas teses da perda de sentido e da perda da liberdade, corolários inevitáveis do desencantamento do mundo como modernização social pautada pela ação racional com relação a fins.

Em linha com Tocqueville, Marx vê na Revolução Francesa a construção de um aparato institucional cada vez mais centralizado, aperfeiçoado que seria por Napoleão e também depois dele: “Todas as revoluções aperfeiçoaram essa máquina, ao invés de destruí-la. (...) o Estado parece tornar-se completamente autônomo” (Marx, 1997, p. 126). Não é diferente a impressão de Tocqueville, na outra ponta ideológica da fundação da sociologia. Também para o pensador francês, a Revolução Francesa somente fez acentuar

a centralização política já presente desde o *Ancien Régime*, submetendo toda a sociedade à administração pública, “A sociedade que progride gera a cada instante novas necessidades, cada uma das quais representa uma nova fonte de poder para o governo, já que só ele é capaz de satisfazê-las” (Tocqueville, 1997, p. 94), culminando em uma espécie de “servidão regulada” (Tocqueville, 1998, p. 531/532).

Habermas concede que a perda de liberdade é, em alguma medida, o custo para recuperar um sentido racional específico para a ação social. Mas nessa tentativa acaba recaindo em algo como uma filosofia da história de caráter comunicativo, por assim dizer.

192 Para desenvolver a teoria do agir comunicativo, Habermas se afastou do materialismo histórico. A sociologia de esquerda como um todo não hesitou em descartar Marx à luz do *Welfare State*: o diagnóstico do capitalismo invalidaria as conclusões marxistas; o dogmatismo do *Manifesto* não poderia resistir à prova da história, ao “ganho sem ambigüidades” representado pelo Estado de Bem-Estar Social (Habermas, 2001b, p. 53). Não é à toa, e.g., que “A aplicação da teoria marxista das crises, à modificada realidade do capitalismo avançado, conduz a dificuldades” (Habermas, 1999, p. 9). Na mesma linha, Claus Offe reverbera: “Grosseiramente, é a seguinte a dificuldade epistemológica que desde a Segunda Guerra Mundial vem torturando a teoria política marxista: faltam à teoria tradicional da crise pontos de referência empíricos, enquanto, ao contrário, falta uma teoria adequada aos processos reais da crise” (1984, p. 296). A social-democracia foi vista como a refutação da teoria de classes, da tese do colapso inevitável do capitalismo e da tese da proletarianização progressiva, três dogmas centrais da Segunda Internacional (Heimann, 1991). Mas o passo decisivo de Habermas está em *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’*, no artigo homônimo:

“Por ‘trabalho’ ou *acção racional teleológica* entendo ou a acção instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação de duas. A acção instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apóiam no saber empírico. (...) Por outro lado, entendo por *acção comunicativa* uma interacção simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes” (2001a, p. 57 – grifos originais).

Não é objeto deste trabalho problematizar, na extensão devida, o conceito de trabalho de Habermas. É evidente que a redução não se sustenta e somente faz sentido em uma separação idealista e artificial da realidade; de Hegel a Marcuse, passando por Marx, o trabalho é categoria da *praxis* social, para dizer o mínimo. A separação entre sistema e mundo da vida – como âmbitos do trabalho e da interação, respectivamente – é por demais forçada, já que o trabalho *assalariado* é “uma atividade que se realiza na esfera *pública* (...). Por isso, a sociedade industrial pode perceber a si mesma como uma ‘sociedade de trabalhadores’, distinta de todas as demais que a precederam” (Gorz, 2003, p. 21 – grifos originais).

Habermas, seguindo Offe, demonstra o esgotamento da utopia da sociedade do trabalho em nome de uma utopia comunicativa – e esse é o pilar de sua crítica ao *Welfare State* (cf. Offe, 1989, p. 171). Não obstante Habermas seja plenamente consciente do vínculo do Estado social ao projeto esclarecedor, como já visto, a crise é inegável diante da perda da centralidade sociológica da categoria *trabalho*: “O desenvolvimento do Estado social acabou num beco sem saída. Com ele esgotaram-se as energias da utopia de uma sociedade do trabalho” (1987, p. 112). Esse diagnóstico fundamenta a recuperação de sentido pelo agir comuni-

cativamente orientado à obtenção livre do consenso – o projeto esclarecedor transita do trabalho à interação; da reprodução material à reprodução simbólica do mundo da vida.

Ora, mas se a reprodução simbólica do mundo da vida é sustentada por sua reprodução material (Habermas, v. II, 1995, p. 209), não se pode abrir mão de uma esfera própria do agir instrumental, em que pese a correlata dominação inerente à estrutura social erigida a partir do trabalho assalariado. Assim é que Habermas se envolve em uma circularidade estéril e insolúvel: se o trabalho, a manipulação técnica, enfim, *o sistema*, constitui esfera indispensável para a reprodução do mundo da vida, é extremamente improdutivo argumentar pela perda da centralidade da categoria trabalho: na tese do esgotamento da sociedade do trabalho, a categoria “trabalho” não pode ser a mera manipulação instrumental da natureza, tem de ser *trabalho como interação* – caso contrário, a solidariedade comunicativa não seria um sucedâneo satisfatório. Mas, de outro lado, o trabalho como agir instrumental é absolutamente incontornável para a própria racionalização simbólica do mundo da vida – nesse sentido, o trabalho não pode perder a centralidade. Mas, como já dito, o argumento da perda da centralidade exige que o trabalho seja algo além do agir instrumental, *o que não é desenvolvido na teoria do agir comunicativo* – daí a contradição do conceito de trabalho de Habermas.

194

Os custos desse movimento não serão pequenos. Ao assumir para si a tarefa de conduzir o projeto esclarecedor, dispensando a dialética histórico-materialista (que se fiava no trabalho), Habermas tem de elaborar uma garantia teórica para a emancipação, exatamente como fizera o liberalismo clássico. E isso é feito conforme sua estratégia para uma abordagem reconstrutiva das ciências sociais apoiada na

comunicação e, mais especificamente, na orientação da ação comunicativa centrada no consenso (Habermas, 1989)⁸.

A ausência do potencial negativo da dialética exige, em contrapartida, uma positividade, um sucedâneo comunicativo para a filosofia da história. Essa positividade está na esfera pública, instância comunicativa capaz de revitalizar os processos de legitimação política do Estado de direito (Habermas, 1984, p. 269/270). É nela que se dá o “uso público da razão”, para lembrar Kant (1985, p. 104). Mas para que tal se processe, os requisitos não são pouco exigentes: as três ficções necessárias à teoria do agir comunicativo rezam: autonomia dos agentes, independência (ainda que relativa) da cultura e transparência da comunicação (Habermas, 1995, v. II, ps. 224/225). Mais ainda, são condições para o discurso racional: (i) a vedação de uma interrupção não motivada da argumentação, a liberdade na escolha dos tópicos da discussão e a inclusão da melhor informação disponível; (ii) o acesso universal equânime e igual à argumentação, bem como participação igual e simétrica; e, finalmente, (iii) a exclusão de toda e qualquer coação além do melhor argumento, na busca cooperativa pela verdade (Habermas, 1996, p. 230).

195

Tais ficções são fortes e abstratas demais para passarem sem crítica. Somente fazem sentido quando se admite a representação bipolar e idealista da sociedade como sistema e mundo da vida (trabalho e interação), conforme a qual os homens desempenham papéis sociais absolutamente independentes entre si, sob a orientação da busca por um conceito de “consenso” abstrato e normativo que, por isso mesmo, torna-se vazio de sentido político. A busca pelo consenso é, com efeito, mais importante que o próprio con-

8. Ou melhor, não *no* consenso empiricamente verificável propriamente dito, mas na *busca pelo* consenso. A diferença não é um jogo de palavras.

senso – com isso, Habermas elimina a dimensão *negativa* da linguagem, cuja função é precisamente operar o dissenso. Vale considerar que essa dimensão negativa da comunicação está presente em Luhmann⁹.

196 Com efeito, a apreensão da sociedade como sistema e mundo da vida enfraquece o individualismo e, por conseguinte, a defesa da individualidade: o *self-love* e a “insociável sociabilidade” marcavam a tensão entre egoísmo e sociabilidade (quer dizer, entre ação instrumental e ação comunicativa), momentos mediados que não estavam dados. Se a integração sistêmica se dá pela ação estratégica, cujos meios são dinheiro e poder; e se a integração social se dá pela interação dialógica, cujo meio é o consenso; a tensão ínsita do individualismo liberal-burguês desaparece. Por mais que Habermas pretenda tocar o projeto iluminista, falta-lhe a intransigência na defesa substancial da liberdade, presente no século XVIII. O individualismo de Habermas, portanto, embora não se assemelhe ao individualismo econômico de Hayek, não retoma integralmente Smith¹⁰.

Diante dessa defesa relativa da individualidade, Habermas tem de construir uma filosofia da história comunicativa: o desacoplamento entre sistema e mundo da vida é remetido à integração comunicativa alcançada em uma esfera pública universal, apoiada em um paradigma procedimental do direito e da democracia, cujo modelo é a evolução de níveis de consciência moral determinados pelo paralelismo entre a ontogênese (desenvolvimento do indivíduo isolado) e a filogênese (desenvolvimento do gênero humano).

9. A apreensão da teoria de sistemas de Talcott Parsons e de Niklas Luhmann por Habermas mereceria por si só um outro trabalho. Mas basta ressaltar, aqui, que tal apreensão é absolutamente tendenciosa e unilateral, pois elimina o conceito central da teoria de sistemas: a *comunicação aberta ao dissenso*. A interação fica assim “reservada” à teoria do agir comunicativo e conceitualmente vinculada ao consenso.

10. Para usar uma metáfora habermasiana: em Smith, o *self-love* era o *medium* entre sistema e mundo da vida, embora não fosse, por óbvio, o *medium* perfeito (como o próprio Marx pôde ulteriormente ressaltar).

Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas conflui a teoria do agir comunicativo e a psicologia cognoscitiva do desenvolvimento. A composição permite avaliar a evolução de níveis de consciência moral estruturados conforme uma intersubjetividade produzida lingüística e uma dinâmica do desenvolvimento da personalidade, em referência “às estruturas de consciência do direito e da moral – que são homólogas na história do indivíduo e na do gênero” (Habermas, 1983, p. 15 – grifos acrescidos).

Partindo de Piaget, Habermas oferece uma evolução da aprendizagem conforme a interação entre a criança e o ambiente, de forma que é pela confrontação com o *alter* que se forma o *ego*. Isso faz com que o *ego* se relacione, de um lado, com um *alter* que é a natureza externa e, de outro lado, com um *alter* que é a natureza interna. O desenvolvimento da “identidade-do-Eu” (*ich-Identität*) tem paralelo na evolução de imagens de mundo. Com efeito, a identidade-do-Eu se desenvolve em estágios que aprimoram a delimitação entre a subjetividade e a objetividade, do ponto de vista cognoscitivo, lingüístico e interativo. Assim, o Eu desenvolve-se na seqüência dos estágios *simbiótico* (em que a criança não se delimita perante o entorno, a subjetividade ainda não tem sentido); *egocêntrico* (a criança age apenas e exclusivamente com referência a seu próprio corpo); *sócio-cêntrico objetivista* (a criança toma consciência de sua perspectiva subjetiva e já delimita perfeitamente a natureza externa e a sociedade); e finalmente *universalista* (o adolescente se livra do dogmatismo precedente e assume a possibilidade de um ponto de vista reflexivo e relativista).

197

“Na ontogênese, observam-se seqüências de conceitos-base e de estruturas lógicas que são afins às da evolução das imagens do mundo” (1983, p. 18/19).

Com isso, Habermas estabelece uma analogia evolutiva entre: (i) o estágio simbiótico e a sociedade paleolítica; (ii) o estágio egocêntrico e a sociedade tribal, marcada pela explicação narrativa mítica e sócio-mórfica do mundo; (iii) o estágio sócio-cêntrico objetivista e as sociedades pré-modernas, em que a narrativa mítica é substituída pela *justificação* do poder, já obtida com argumentos mas ainda atrelada a princípios fundamentais além dos quais não se pode avançar; e (iv) o estágio universalista e as sociedades estatais modernas:

“Quando se afirmam na economia capitalista e no Estado moderno formas universalistas de relacionamento, a atitude em face da tradição judaico-cristã e grego-ontológica sofre uma fratura de tipo subjetivista (Reforma e filosofia moderna). Os princípios supremos perdem o seu caráter de indubitabilidade; a fé religiosa e a atitude teórica tornam-se reflexivas” (Habermas, 1983, p. 20).

198

Ora, Habermas, leitor de Koselleck, não poderia deixar passar despercebida a afinidade (“eletiva”) entre o caráter utópico da filosofia da história liberal e o ideal ético-discursivo universalista de sua própria teoria, inclusive quanto ao paralelo entre a história individual e a história do gênero humano: por isso Habermas insiste em impingir à teoria crítica da sociedade a pecha de uma “filosofia da história catastrófica” (Habermas, 1995, v. I, p. 508/509), oferecendo, por isso, a teoria do agir comunicativo como alternativa à filosofia da história:

“Com a presente investigação, gostaria de introduzir uma teoria da ação comunicativa que esclarecesse os fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade. A teoria da ação comunicativa oferece uma alternativa à filosofia da história que se tornou insustentável, e à qual permanecera ainda ligada a velha teoria crítica” (Habermas, 1995, v. II, p. 583).

Com efeito, como é possível notar, a teoria do agir comunicativo não é uma alternativa à filosofia da história mas sim e mais propriamente seu substituto. A busca pelo consenso na teoria do agir comunicativo redundava na postergação rotineira da decisão, no adiamento procedimental da decisão política para o futuro; quer dizer, o agir comunicativo funciona – após os tempos áureos do *Welfare State* e a enxurrada neoliberal – exatamente como a filosofia utópica da história funcionava para o liberalismo: acobertando a crise de legitimação do poder político e remetendo-a ao futuro. O modelo procedimental do direito e da democracia deduzido da ação comunicativa significa, na verdade, aliviar o fardo de tomar decisões políticas substanciais, adiadas pelo processo político institucionalizado (Habermas, 1996, p. 362).

A teoria do agir comunicativo se incumbiu de tocar o Iluminismo e, para tanto, teve de recorrer a um programa político positivo – que, em última instância, *funciona como um equivalente teórico para as filosofias da história liberais utópicas pré-revolucionárias*. Resta comprometida, nesse passo, a tarefa do esclarecimento que o agir comunicativo chamou a si¹¹.

199

Post scriptum: legitimação pelo procedimento?

Diante do quatro até aqui esboçado, nota-se que a conjunção entre individualismo, liberalismo e filosofia da história, engendrada no bojo do projeto iluminista, continha uma determinação política aporética que – a despeito da pretensa retomada do individualismo liberal pelo neoliberalismo, de um lado, e da herança da filosofia da história utópica retomada de forma subreptícia em registro social-democrata pela teoria do agir comunicativo, de outro lado – não foi solucionada.

11. Note-se bem: o problema não é a positividade em si, mas sua operacionalização em insustentáveis bases idealistas e abstratas – ideológicas, seria possível dizer com precisão.

O projeto de emancipação humana, que somente faz sentido após o Iluminismo, torna-se uma tarefa inatingível porque perpetrada pela legalização, pela positivação jurídica de reivindicações emancipatórias (Koselleck, 2002, p. 258). No contexto iluminista, a razão do direito natural impulsionara a crítica ao absolutismo que, cristalizada no Estado de direito, tornou o impulso revolucionário no princípio de conservação da ordem liberal – e, justamente por isso, a aporia da legitimação política repetiu-se para a social-democracia. Nesse sentido, se, diante da separação entre moral e política, “a conta foi apresentada pela primeira vez na Revolução Francesa”, a conta foi apresentada uma segunda vez no Estado de Bem-Estar Social – na primeira vez pela revolução, na segunda pela reforma.

A teoria política contemporânea tem de partir, portanto, dessa situação aporética herdada do liberalismo – e não resolvida pela social-democracia nem pelo neoliberalismo.

200

Niklas Luhmann radicaliza a teoria da sociedade e propõe uma saída da aporia da legitimação política que, na verdade, significa precisamente aprofundar e radicalizar essa aporia: o “esclarecimento sociológico” é o abandono do “esclarecimento ingênuo” que marca toda a tradição iluminista (Luhmann, 1991, p. 67). Para a teoria de sistemas, a legitimação política deixa de ser um problema *político* diante da legitimação pelo procedimento.

Luhmann transtorna o conceito de esclarecimento conforme recebido pela tradição iluminista racionalista ao fazer a inversão conceitual entre *Aufklärung* e *Abklärung*, muito mais significativa do que meramente terminológica. Com *Abklärung* o “esclarecimento” é tornado de um impulso de transformação social em direção à implosão da tradição em um impulso de conservação social, solução de problemas e tomada de decisões. Por isso “Iluminismo sociológico”: a teoria de sistemas opera o esclarecimento como uma função de resolução de problemas sociais, pois o ganho representado pelo aumento

das possibilidades humanas não significa nada se não puder ser corretamente apreendido e trabalhado (é a redução da complexidade social, no jargão da teoria de sistemas).

Partindo do esclarecimento sociológico, Luhmann prescinde do individualismo, da filosofia da história e até mesmo do liberalismo (no sentido empregado neste artigo, quer dizer, como fundamento da liberdade). Daí a individualidade ser conceituada apenas como auto-referência, como operação autopoietica. Exatamente como ocorre com o indivíduo, também o Estado é um sistema social dentre outros. O sistema político define-se por duas propriedades fundamentais: o poder de tomar decisões e o caráter vinculante dessas decisões. A calibração é feita pela capacidade de introduzir temas para a decisão por parte do sistema político conforme o binômio “progressivo”/“conservador” (1981, p. 38).

O risco para o sistema é duplice: (i) que, uma vez submetido um tema à apreciação política, a decisão seja tomada depressa demais, colocando em risco a sobrevivência do sistema; ou (ii) que o sistema admita um tema político e seja incapaz de alcançar uma solução. A grande tarefa do sistema político, portanto, é trazer temas para os quais ele consiga oferecer ao menos uma decisão dentro de seus próprios limites, ou seja, garantir a legitimidade da legalidade. Isso é assegurado pela legitimação pelo procedimento (Luhmann, 1980).

A apreciação crítica dessa alternativa demanda, contudo, um outro trabalho.

201

João Paulo Bachur

é doutorando em Ciência Política pela FFLCH/USP

Referências bibliográficas

BELLAMY, R. *Liberalismo e sociedade moderna*. (Trad. M. Lopes). São Paulo: UNESP, 1994.

- BUCHANAN, J. *Essays on political economy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- CONDORCET, J.A.N. Marquis de. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. (Trad. C. A. R. de Moura). Campinas: UNICAMP, 1993.
- FERGUSON, A. *An essay on the history of civil society*. Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- GORZ, A. *Metamorfoses do trabalho: Crítica da razão econômica*. (Trad. A. Montoia). São Paulo: Annablume, 2003.
- GRAY, J. *O liberalismo*. (Trad. M. H. Costa Dias). Lisboa: Estampa, 1988.
- _____. *Post-liberalism: Studies in political thought*. Londres: Routledge, 1996.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. (Trad. C. N. Coutinho). São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. (Trad. Flávio Kothe). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. “A nova intransparência: A crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas”. (Trad. C. A. M. Novaes). In: *Novos Estudos, CEBRAP*, n. 18, 1987.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. (Trad. Guido de Almeida.) Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Theorie des kommunikativen handelns*, 4ª ed.. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1995.
- _____. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. (Trad. W. Rehg). Cambridge: MIT Press, 1996.
- _____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 3ªed. (Trad. Vamireh Chacon). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- _____. *Técnica e ciência como “Ideologia”*. (Trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 2001a.
- _____. *A constelação pós-nacional: Ensaio políticos*. (Trad. Márcio Seligmann-Silva). São Paulo: Littera Mundi, 2001b.
- HAYEK, F. A. *The constitution of liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- _____. *Freiburger studien*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969.
- _____. *Law, legislation and liberty*. Chicago: University of Chicago Press, v. I (1973), v. II (1976), v. III (1979a).
- _____. *Liberalismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979b.
- _____. *The road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- _____. *Individualism and economic order*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

- HEIMANN, H. *Die voraussetzungen des demokratischen socialismus und die aufgaben der sozialdemokratie*. Bonn: J. H. Dietz, 1991.
- HERDER, J. G. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade: Uma contribuição a muitas contribuições do século*. (Trad. José M. Justo). Lisboa: Antígona, 1995.
- KANT, I. *Resposta à Pergunta: 'Que é Esclarecimento?'*. 2ª ed. (Trad. Floriano de Sousa Fernandes). Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (Trad. Rodrigo Naves & Ricardo R. Terra). São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KOSSELLECK, R. *Crítica e crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. (Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco). Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.
- _____. *The practice of conceptual history: Timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- LUHMANN, N. *Legitimação pelo procedimento*. (Trad. M. C. Côrte-Real). Brasília: UNB, 1980.
- _____. *Politische theorie im wohlfahrtsstaat*. Munique: Günter Olzog, 1981.
- _____. "Soziologische aufklärung". In: *Soziologische aufklärung*, 6ª ed., v. 1. Opladen: Westdeutscher, 1991.
- MANDEVILLE, B. *The fable of the bees or private vices, public benefits*. Londres: Wishart & Company, 1934.
- MARX, K. *O 18 Brumário*, 6ª ed. (Trad. Leandro Konder & Renato Guimarães). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- OFFE, C. *Problemas estruturais do Estado capitalista*. (Trad. Bárbara Freitag). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Capitalismo desorganizado: Transformações contemporâneas do trabalho e da política*, 1989.
- PARETO, V. ("O Individual e o Social" e "Tratado de Sociologia Geral" [excerptos]) (Trad. R. R. Cunha). In: RODRIGUES, J. A. (Org.). *Pareto: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1984.
- SEN, A. K.. *On ethics and economics*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1987.
- SMITH, A.. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Nova York: Prometheus Books, 1994.
- _____. *Teoria dos sentimentos morais*. (Trad. Lya Luft). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TOCQUEVILLE, A. *O antigo regime e a revolução*. (Trad. Yvonne Jean). Brasília: UNB, 1997.
- _____. *A democracia na América*. 4ª ed. (Trad. Neil R. Silva). São Paulo: Itatiaia, 1998.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. 5ª ed. (Trad. Regis Barbosa & Karen Elsabe Barbosa). Brasília: UNB, 2000.



INDIVIDUALISMO, LIBERALISMO E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

JOÃO PAULO BACHUR

O artigo aborda a principal questão da teoria política: a legitimidade. O tema é desenvolvido a partir dos conceitos básicos da filosofia política iluminista: individualismo, liberalismo e filosofia da história, com a ajuda da historiografia conceitual de Reinhart Koselleck, para demonstrar, como resultado, uma aporia política. A articulação específica entre esses conceitos é então utilizada para ler os principais trabalhos de Friedrich August von Hayek, como um

exemplo da adaptação desse conjunto conceitual para o neoliberalismo, e, de outro lado, para ler o núcleo da obra de Jürgen Habermas, como exemplo da versão social-democrata dessa adaptação. A conclusão aponta para a teoria de sistemas de Niklas Luhmann como uma possível alternativa à aporia política herdada do arcabouço conceitual do Iluminismo.

Palavras-Chave: Individualismo e Liberalismo; Filosofia da História; R. Koselleck; Neoliberalismo e Social-Democracia; A. Smith; F. Hayek; J. Habermas.

INDIVIDUALISM, LIBERALISM AND PHILOSOPHY OF HISTORY

The paper addresses the main issue of political theory: legitimacy. The theme is developed beginning with the basic concepts of the political philosophy of the Enlightenment: individualism, liberalism and philosophy of history, with the help of the conceptual historiography of Reinhart Koselleck, to point out a political aporia. The specific articulation between those concepts is then used to read the main works of Friedrich August von Hayek, as an example of the adaptation of that framework to neoliberalism and, on the other hand, to read the core of the work of Jürgen Habermas, as an example of the social-democratic version. The conclusion points to the systems theory of Niklas Luhmann as a possible alternative to the political aporia inherited from the basic conceptual framework of the Enlightenment.

Keywords: Individualism and Liberalism; Philosophy of History; R. Koselleck; Neoliberalism and Social Democracy; A. Smith; F. Hayek; J. Habermas.