

Do liberalismo ao neoliberalismo: as influências do ideário liberal na conformação da Escola de Chicago

Tatiana Silva Poggi de Figueiredo ¹

Resumo

Este artigo pretende destacar as rupturas e continuidades em torno do desenvolvimento histórico da matriz de pensamento liberal, de forma a perceber as influências de suas primeiras expressões na conformação da Escola de Chicago.

Palavras-chave: Liberalismo; Neoliberalismo; Escola de Chicago.

Abstract

This article intends to discuss the breakthroughs and continuities identified throughout the historical development of the liberal thought in order to notice the influences of its first expressions on the formation of the Chicago School.

Key words: Liberalism; Neoliberalism; Chicago School.

Introdução

Este artigo pretende destacar as rupturas e continuidades em torno do desenvolvimento histórico da matriz de pensamento liberal, de forma a perceber as influências de suas primeiras expressões na conformação da Escola de Chicago. Retomaremos, assim, os trabalhos dos economistas clássicos John Locke e Adam Smith e também autores que os precederam, os quais de alguma forma contribuíram para a conformação das teorias liberais em suas ênfases no racionalismo, controle das paixões, liberdade, individualismo e direito à propriedade.

Finalmente, buscar-se-á traçar um histórico da Escola de Chicago, destacando os elementos teóricos e influências marcantes que perpassam os trabalhos desenvolvidos pelo conjunto de seus integrantes, a partir dos anos 50 do século XX (data do surgimento da terminologia “Escola de Chicago”),

(1) Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora Substituta em História da América da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista CNPq. E-mail: tatiana.poggi@gmail.com.

bem como refletir, mais especificamente, sobre a obra *Capitalismo e liberdade*, escrita por um de seus maiores expoentes, Milton Friedman.

1 Racionalismo, interesses privados e a problemática das paixões

Intimamente ligado ao individualismo ou interesse individual, à liberdade (de ação individual e de mercado), ao racionalismo e ao direito de propriedade, o liberalismo tem seus alicerces confundidos com a própria formação do espírito da moderna Europa. O antropocentrismo moderno, em contraste com o dualismo medieval, tornou-se explícito na “[...] vitória do imanentismo sobre o transcendentalismo, da liberdade sobre a revelação, da razão sobre a autoridade, da ciência sobre o mito” (Bobbio et al., 2007, p. 695). Assim, observamos não apenas um processo de laicização da política e da cultura mas também a complexificação do Estado e racionalização da economia.

Ao abordar o processo de construção de uma rede complexa e centralizada de poder, Elias (1993) identifica um processo ainda mais profundo, que transcende o âmbito político e econômico, adentrando a esfera da cultura e dos comportamentos coletivos e individuais.

A esse processo Elias (1993) chama processo civilizador. Para explicar tal transformação, o autor nos remete à sociedade cavaleiresca, um tempo no qual as cadeias de dependência tinham pequena extensão, a moderação de pulsões e paixões era pouco exercitada e a violência era fenômeno diário e inescapável.

Nessa conformação social, o indivíduo apresentava-se mais livre para concretizar seus sentimentos e suas paixões, fossem eles de caráter construtivo ou destrutivo, podendo, conforme sua força e poder, satisfazer abertamente suas inclinações e seus prazeres. Entretanto, exatamente por não haver restrição à possibilidade de satisfação direta dos prazeres, o indivíduo tornava-se vulnerável, presa não somente de suas paixões, mas invariavelmente das paixões daqueles que, se mais fortes, poderiam lhe impor o medo e a destruição.

O processo civilizador caminha, segundo Elias (1993), juntamente com o processo de diferenciação das funções sociais, que, por sua vez, leva a uma ampliação e complexificação da interdependência funcional das atividades de um número crescente de pessoas, e com o processo de monopolização da força física. Limitados pela dependência uns dos outros,

os homens tornavam-se também menos prisioneiros de suas paixões. A dependência estimula também a observação mais frequente do outro, do comportamento alheio, e exerce pressão no conjunto dos homens, em relação uns com os outros, no sentido da civilização dos comportamentos. O olhar, assim como a lei e os exércitos, também constringe. A monopolização da força física vem reduzir o medo e o horror constante de um homem pelo outro, restringir a possibilidade de um homem causar, a seu bel prazer, tormento a outros e dessa forma assegurar continuidade ao processo civilizador. “A vida torna-se menos perigosa, mas também menos emocional ou agradável, pelo menos no que diz respeito à satisfação direta do prazer.” (Elias, 1993, p. 203).

Tais pressões e restrições, tanto as de caráter físico direto quanto as “compulsões desarmadas”, vivenciadas pelo indivíduo, vêm no sentido de transformar os mais diversos setores da vida na direção de comportamentos continuamente regulados, estáveis e uniformes. As pressões restringem, regulam e exigem que os indivíduos controlem incessantemente seus impulsos momentâneos. Essas, contudo, nem sempre são conscientes ou racionais. O processo de civilização é também um processo, em parte, inconsciente e, portanto, profundamente marcado pela internalização, por via do costume, das práticas restritivas. A construção do hábito é, assim, igualmente poderosa arma contra o caos. E por isso é importante ter em mente que o processo civilizador é um complexo de pressões externas e internas, racionais e inconscientes.

Desde o começo da mocidade, o indivíduo é treinado no autocontrole e no espírito de previsão dos resultados de seus atos. [...] Esse autocontrole é instilado tão profundamente desde essa tenra idade que, como se fosse uma estação de retransmissão de padrões sociais, desenvolve-se nele uma auto-supervisão automática de paixões [...], um hábito automatizado. (Elias, 1993, p. 202-203).

Desse modo, segundo Elias (1993), temos uma mudança profunda no sentido da civilização dos comportamentos. A civilização protege o indivíduo, retira parte dos sustos e da imprevisibilidade de seu cotidiano, colocados pela possibilidade de ataques súbitos. Mas também o constringe, causa-lhe certo mal-estar, quando é forçado a reprimir em si mesmo os impulsos de atacar outrem. Em perigo está, a partir de agora, aquele que não resiste em externar seus impulsos e emoções espontâneas. Bem-aventurado aquele que, ao interiorizar os mecanismos de censura dos afetos e pulsões, é

capaz de moderar suas paixões, controlar seus sentimentos e pensar para além do momento presente.

A tese de Elias (1993) retoma um debate um tanto polêmico em torno da natureza humana, suas paixões e vícios, travado já entre pensadores dos séculos XVII e XVIII. Ao longo de seu instigante livro *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*, Albert Hirschman (1979) afirma que o século XVII ficou marcado pela convicção no caráter inconstante e perigoso das paixões e que a filosofia moral e os preceitos religiosos não mais bastavam como meios de controle para os ditos “impulsos destrutivos” do homem. Tendiam a se acentuar, especialmente entre os setores burgueses da sociedade, críticas às restrições, regulamentações e exclusivismo da política mercantilista e ao moralismo cristão, os quais condenavam e inibiam, cada qual a seu modo, o comportamento ambicioso, a vontade de acumular riqueza e a liberdade de ação individual.

A economia de mercado capitalista, que se estava ampliando significativamente em áreas muito importantes da produção e do comércio, precisava de um comportamento baseado na iniciativa individual, aquisitivo, para funcionar bem. [...] Das idéias dos capitalistas sobre a natureza da humanidade e suas necessidades de serem livres das grandes restrições econômicas é que nasceu a filosofia do individualismo, que serviu de base para o liberalismo clássico. Contra a visão bem ordenada e paternalista que a Europa tinha herdado da sociedade feudal, eles sustentavam a idéia de que o ser humano devia ser independente, dirigir-se a si mesmo, ser autônomo, livre. (Hunt, 2005, p. 26-27).

Como forma de encontrar novos modos de controle, pensadores como Hobbes (1974) e Locke (1973), ainda que chegando a conclusões significativamente diferentes, procuraram estudar a fundo a natureza humana, “[...] com o propósito de descobrir modos de dar forma ao padrão das ações humanas, mais eficazes do que as exortações moralistas ou a ameaça da danação eterna” (Hirschman, 1979, p. 24). A ética cavalheiresca ou feudal absolutista, fundamentada em vínculos pessoais tradicionais, simplesmente não era compatível com a expansão das relações sociais de cunho capitalista, as quais funcionavam com base em obrigações contratuais estritas entre as pessoas. “A busca do lucro só poderia ser eficaz em uma sociedade baseada na proteção dos direitos de propriedade e na certeza do cumprimento dos compromissos contratuais impessoais entre os indivíduos.” (Hunt, 1979, p. 30).

As saídas encontradas por Hobbes e Locke, entretanto, não incluem, como em Elias, a possibilidade do inconsciente, o espaço do hábito no processo de abdição dos vícios particulares e controle das paixões, sendo frutos da escolha racional dos indivíduos na forma de um pacto ou contrato voluntário. O controle das paixões e a saída de um mundo imprevisível, caótico e dominado pela espontaneidade passa necessariamente, para esses autores, pela ideia de planejamento, um projeto de sociedade e de socialização pensados, ponderados e escolhidos logicamente.

No *Leviatã*, Hobbes fala da passagem do estado de natureza ao estado social. Para caracterizar o estado de natureza, ele nos descreve um mundo sombrio, sem lei nem razão, sem paz nem cultura. Um mundo no qual a vida do homem é solitária, pobre, sórdida e embrutecida.

[...] não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e, o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. [...] o estado de natureza, essa guerra de todos contra todos tem por conseqüência o fato de nada ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. [...] Outra conseqüência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. (Hobbes, 1974, p. 80-82).

Tal quadro brutal, sombrio e aparentemente animalesco partira da constatação, por parte de Hobbes, de que o homem não é sociável por natureza e que essa capacidade será construída com base na pressão exercida pela própria hostilidade do estado de natureza.² Essa hostilidade é gerada pela própria força motriz que aparece como pano de fundo do estado de natureza, qual seja, o instinto de sobrevivência, impelindo os homens a buscar meios para a preservação da vida. Dado que a luta pela vida está colocada a todos, constrói-se desde então um quadro de desconfiança geral e de ameaça iminente, no sentido de que, na defesa de seus interesses vitais, alguns podem

(2) Diferentemente do processo civilizador de Elias (1993), que remete diretamente a uma situação histórica reconhecível – a passagem do mundo feudal ao mundo cortesão moderno –, o processo socializador de Hobbes não remete exatamente a uma situação ou processo histórico concreto. Conforme afirma Hobbes (1974, p. 80): “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro.”

acabar ameaçando a vida ou tentando usurpar os bens amealhados por outrem. “Seu comportamento agressivo [do homem], portanto, obedece antes a uma estratégia de defesa e proteção do que à necessidade pura e simples de liberação de um instinto de maldade e violência.” (Leopoldi, 2001, p. 110). É nesse contexto que a autodefesa na forma de agressão preventiva caracteriza o estado de natureza hobbesiano em sua tendência ou disposição para o confronto.

Assim, o homem é empurrado pelas circunstâncias a socializar-se, uma vez que a aridez de sua vida não lhe deixa muitas alternativas. Hobbes chega mesmo a afirmar que as paixões que inclinam o homem para a paz são o temor à morte violenta e o desejo de uma vida confortável. Para sobreviver, o homem se socializa, renuncia racionalmente ao direito absoluto sobre todas as coisas, transmitindo seus poderes a um soberano, o Leviatã. A solução de Hobbes para o problema da guerra de todos contra todos, consequência da exortação sem limites das paixões dos homens, é uma solução de cunho racional, embasada em um projeto coerente que envolve renúncia, autocontrole e delegação dos seus poderes individuais a uma autoridade central. A ênfase na submissão a um elemento que detenha o poder coercitivo e punitivo se faz necessária na medida em que, apesar do acordo, “[...] as paixões humanas continuam a agir no sentido da parcialidade e da acumulação de glória e poder, colocando em risco o pacto acordado” (Leopoldi, 2001, p. 116).

Locke, em seu *Segundo tratado sobre o governo*, escrito em 1690, também nos fala dos inconvenientes apresentados pela vida no estado de natureza. Diferentemente do de Hobbes, o estado de natureza lockiano é marcadamente menos sombrio, carregando já traços mais explícitos de racionalismo, mesmo em um estado da vida coletiva marcado pela desordem. Ora, não é à toa que Locke começa sua definição de estado de natureza exaltando não o caos, a ameaça, a violência e os perigos iminentes, mas a liberdade. Não a liberdade idílica que observamos em Rousseau, mas aquela de ordenar ações e regular posses e pessoas conforme achar mais conveniente, sem ter de pedir permissão ou depender de outro homem. Além de espaço de liberdade, o estado de natureza para Locke é também espaço de perfeita igualdade entre os homens, sendo recíproco qualquer poder e jurisdição.

Entretanto, são essas mesmas garantias (liberdade e igualdade) as geradoras em potencial dos inconvenientes e desconfortos presentes no

estado de natureza. Ao discutir a questão da liberdade, Locke (1973, p. 42) faz uma ponderação importante:

O estado de natureza tem uma lei de natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que tão-só a consultem, sendo todos iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses.

Assim, percebe-se que a própria lei da natureza e a racionalidade humana impõem limites à liberdade. Nota-se também uma preocupação latente com a propriedade, com a garantia de todos, mesmo no estado de natureza, a “posses”. A liberdade de ação dos homens também esbarra em mais este limite, o limite do espaço do outro, que não deve ser violado, independentemente das vontades e dos impulsos ocasionais, mas respeitado. E este respeito é devido exatamente porque Locke entende que o homem é livre não apenas para agir e viver, mas igualmente para possuir.

No decorrer do *Segundo tratado*, tal preocupação com a defesa e preservação da propriedade se torna ainda mais explícita:

Seria roubo tomar de tal maneira para si o que pertencia a todos em comum? Se semelhante consentimento fosse necessário, o homem morreria de fome, apesar da abundância que Deus lhe deu. [...] A extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui a sua propriedade. Pelo trabalho, por assim dizer, separa-o do comum. (Locke, 1973, p. 52-53).

Mais do que mero direito natural, o direito à propriedade é dado pelo trabalho, pelo agir do homem sobre tudo aquilo que a natureza colocara a sua disposição. O trabalho é de extrema importância na obra de Locke não somente por respaldar a propriedade mas também por gerar valor. Nesse ponto em especial, o autor apresenta sua teoria do valor, destacando, assim como fará Smith posteriormente, o papel de trabalho como elemento primordial na formação e agregação de valor.

É o trabalho, portanto, que atribui a maior parte do valor à terra, sem o qual dificilmente valeria alguma coisa. [...] Não é simplesmente o esforço do lavrador, a labuta do ceifador e do trilhador o suor do padeiro que se tem de incluir no pão que comemos; o trabalho dos que amansaram os bois, extraíram e prepararam os ferros e as mós, derrubaram as árvores e prepararam a madeira empregada no arado, no moinho, no forno ou em outros utensílios quaisquer, que são em grande parte indispensáveis e esse trigo, desde que foi semente a plantar-se até transformar-se em pão, terá que computar-se a conta do trabalho, e receber-se como efeito deste; a natureza e a terra forneceram somente os materiais de menor valor em si. (Locke, 1973, p. 57).

O trabalho, entretanto, não é suficiente para preservar a propriedade, para salvaguardá-la e garantir o respeito por ela por parte do resto de todos os homens. E, se existe no estado de natureza o direito à propriedade, a fruição deste, segundo Locke, é demasiado incerta, posto que a propriedade em si se apresenta também demasiadamente exposta à invasão de terceiros. Assim, é em nome da preservação da propriedade que se promove o pacto, é em sua salvaguarda que se assenta o governo civil. “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade”. (Locke, 1973, p. 88).

No estado de natureza de Locke, diferentemente do assinalado por Hobbes, os homens têm direitos: direito à vida, à saúde, à liberdade e à propriedade. O problema do caos e da desordem surge justamente da defesa, por parte de todos, de seus direitos particulares. Sendo todos livres e iguais, têm o direito de castigar, de punir o ofensor, tornando-se executores da lei da natureza. Dessa forma, a lei da natureza pode ser aplicada por qualquer um que julgue outro transgressor desta, castigando-o de modo a impedir que a viole novamente e exigindo reparação pelo dano sofrido. A execução do castigo e o pedido de reparação teriam ainda que estar de acordo com as prerrogativas da “razão calma e da consciência”, fazendo do reclamante juiz muito justo para com sua própria causa.

Aí reside a raiz da desordem e dos inconvenientes observados por Locke no estado de natureza. Isso porque “o amor-próprio tornará os homens parciais para consigo mesmos e seus amigos, e, por outro lado, a inclinação para o mal, a paixão e a vingança os levarão longe demais na punição a outrem, daí seguindo tão-somente confusão e desordem [...]” (Locke, 1973, p. 44). Surge, então, a necessidade do estabelecimento do governo civil, a fim de que se restrinja a parcialidade e a violência dos homens.

Locke procurou ainda discutir como deveria ser construído, como se articulariam as relações de poder na nova conformação social proposta, o governo civil. Primeiramente, o autor afirma, assim como anteriormente havia feito Hobbes, que a saída do estado de natureza, a renúncia à liberdade natural em prol de uma nova forma associativa teria de ser fruto da livre escolha e com um propósito objetivo, revelando, portanto, um elemento de racionalismo (reflexão e cálculo em relação ao modo pelo qual se buscar atingir dadas aspirações). Mas, diferentemente daquele, essa escolha teria de ser tomada de maneira coletiva. Isso porque, para Locke, os homens estão em sociedade civil uns com os outros e para tal é necessário que um grupo de

peçoas, e não apenas indivíduos isolados, concordem em “[...] juntar-se, unir-se em comunidade para viver em segurança, conforto, paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela” (Locke, 1973, p. 77).

Finalmente, o autor, que já em sua configuração do estado de natureza nos revelou alguns dos princípios mais caros ao liberalismo, como a liberdade de ser e estar, o respeito à propriedade e ao espaço alheio, evoca mais um desses princípios em sua crítica ao poder absoluto e às monarquias. Seu desconforto contumaz para com a delegação de todo poder, liberdade e direito de exame a um único juiz o faz ponderar as vantagens em se estabelecer um pacto de tal caráter. Locke nos lembra de que os monarcas absolutos são apenas homens e que suas ações e relações com os outros homens muito se assemelham às que perpassam o próprio estado de natureza.

Não sendo desejada uma saída autoritária, o autor oferece um caminho alternativo, tido num corpo de leis comuns a todos aqueles que se encontram em sociedade civil uns com os outros. Esses mesmos homens em comunidade ou seus representantes seriam ainda os responsáveis pela criação e execução do conjunto de leis. A proposta de Locke para garantir a ordem, a liberdade e a propriedade reside em uma lei comum e na presença dos homens em organismos representativos, responsáveis por criar e executar as leis. Aos homens cabe, a partir de então, submeter-se à lei criada e executada pelos representantes da maioria.

E aqui deparamos com a origem dos poderes legislativo e executivo da sociedade, que deve julgar por meio de leis estabelecidas até que ponto se deve castigar as ofensas quando cometidas dentro dos limites da comunidade, bem como determinar [...] até onde os danos do exterior devem ser vingados. [...] [O povo] não poderia jamais gozar de segurança ou tranquilidade na sociedade civil enquanto o poder legislativo não passasse às mãos de corpos coletivos de homens, chamem-se “senado”, “parlamento”, ou o que se quiser (Locke, 1973, p. 73, 76).

O governo civil de participação política indireta, proposto por Locke, muito mais que um caminho alternativo ao autoritarismo proposto por Hobbes, aponta também para uma nova tendência menos repressiva de se pensar a problemática das paixões. A solução autoritária procura eliminar as dificuldades, suprimir as misérias e os danos que os homens se infligem mutuamente, como resultado de suas paixões, por um ato de vontade, em lugar de se apresentar uma solução para elas (Hirschman, 1979, p. 24).

Já no início do século XVIII, pensadores como Giambattista Vico (1977) e Bernard de Mandeville (2008) também se aventuram em pensar soluções para o problema das paixões, buscando formas de mobilizar forças potencialmente destrutivas em prol de algo construtivo em vez de simplesmente reprimi-las. A possibilidade de uma metamorfose de paixões potencialmente destrutivas em virtudes é apresentada por ambos os autores, ainda que estes não explicitem como exatamente se dá tal transformação. Vejamos primeiramente Vico.

Da ferocidade, da avareza e da ambição – os três vícios que levaram a humanidade à sua perdição – [a sociedade] faz a defesa nacional, o comércio e a política, e, assim, ela produz a força, a riqueza e a sabedoria das repúblicas; desses três vícios que seguramente acabariam por destruir o homem na Terra, a sociedade faz desse modo surgir a felicidade civil. Esse princípio prova a existência da providência divina: por obra de suas leis inteligentes, as paixões dos homens inteiramente ocupados na busca de sua vantagem privada são transformadas em uma ordem civil que permite aos homens viver em sociedade humana. (Vico, 1977, p. 132-133 apud Hirschman, 1979, p. 25).

Em Vico vê-se claramente que é exatamente a conformação do homem à sociedade que possibilita a transformação dos vícios em virtudes. Para o autor, a passagem ao governo civil ou, se quisermos retomar Elias, o processo civilizador aparecem como momentos redentores da própria humanidade, condenada à destruição caso não se desse conta da questão da livre fruição das paixões ou vícios. O viver em sociedade possibilita uma mobilização diferenciada desses vícios, regenerando-os. A anteriormente condenável busca dos indivíduos por vantagens privadas é, a partir da socialização, da ordem civil, transformada em virtude, em elemento que contribui para um melhor viver em sociedade. A chave para a felicidade social está no uso otimizado dos vícios.

Surge, então, a pergunta: Mas como se dá exatamente esse processo uma vez em sociedade? Vico não deixa muito claro, ou melhor, não responde à questão com base em argumentação inteligível. Para ele, a resposta estaria na “providência divina” e suas “leis inteligentes”. Transformação e explicação do processo por uma “providência divina” podem ser observadas de forma similar na alegoria das abelhas de Bernard de Mandeville. A explicação e o poder colocados em uma suposta “divina providência” serão também resgatados posteriormente por Adam Smith em sua mão invisível. Vejamos como Mandeville coloca a questão em *A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*.

Assim, o vício em cada parte vivia, Mas o todo, um paraíso constituía; [...] Pelos estrangeiros eram respeitados, E, de riquezas e vidas abundantes, entre as colméias era a preponderante. Tais eram as bênçãos daquele estado; Seus crimes tornavam-no abastado; E a virtude, que com a politicagem Aprendera bastante malandragem, Tornara-se, pela feliz influência, Amiga do vício; por conseqüência, O pior elemento em toda a multidão Realizava algo para o bem da nação. [...] Assim, o vício fomentava o engenho. [...] Mas Júpiter, de indignação tomado E, por fim, irritado, jurou de vez Livrar a colméia da fraude. E assim fez. No mesmo momento em que ela partia De honestidade o coração se enchia; [...] O show terminou; foi-se rapidamente. Pois não apenas foram-se embora Os que gastavam muito a toda hora, Como multidões, que deles dependiam, Para viver, forçadas, também partiam. [...] Enquanto que orgulho e luxo minguavam, Gradativamente os mares deixavam, Não os mercadores, mas companhias. Fábricas fechavam todos os dias. Artes e ofícios mortos estão. Ruína da indústria, a satisfação Faz com que apreciem o que possuem E nada mais cobicem ou busquem. Assim, poucos na colméia ficaram [...]. (Mandeville, 2008).

Ao longo de sua parábola, o médico holandês nos remete à ideia de uma sociedade dominada por vícios e interesses privados. Esses estavam em toda parte, em todas as dimensões da vida social, mas, ao que tudo indica, tais vícios e interesses privados, ao contrário de comprometerem o desenvolvimento social, só contribuía para o avanço, a prosperidade e o bem da comunidade. Os vícios, tão condenados pelos moralistas medievais, eram, agora, as próprias forças motivadoras que impeliam o emergente sistema capitalista em construção. Nesse sentido, é perceptível também aqui a ideia da mobilização das paixões em direção ou em benefício do bem geral. Já a “providência divina” de Vico, elemento transcendental responsável pela transformação, aparece em Mandeville na forma da “administração hábil, destra” do político (*dextrous management*). Para o último autor, esta relação entre vícios/paixões e bem comum é de tal forma essencial que, uma vez sanados os “vícios privados”, não haveria mais lugar para sociedade de qualquer tipo.

O que começamos a perceber com as iniciativas de Vico e Mandeville é uma mudança significativa na forma de se pensar as paixões, os vícios, esses impulsos egoístas e puramente privados do homem. Para os autores, a existência deles não revela necessariamente sentença de morte, caos social, desespero e insegurança. Ao contrário, graças a uma força de tal ordem ininteligível, poder-se-ia garantir não apenas a vida em sociedade, mas igualmente a salvaguarda do poder individual, o direito do indivíduo sobre

seus impulsos aparentemente mais egoístas e danosos. Ambição, avareza e ganância estavam justificadas, não eram mais pecado nem ataque à boa moral e aos costumes tradicionais, nem mesmo comprometiam a boa ordem social.

Tendo em vista essa rápida passagem por alguns escritos de economia política dos séculos XVII e XVIII, pode-se observar a preocupação dos autores – cada um a seu modo – não apenas em discutir, mas em defender alguns dos princípios mais caros ao pensamento liberal. A ênfase das argumentações em elementos como o uso da razão, a iniciativa individual, a defesa da propriedade privada, a liberdade e o respeito a uma dada lei ou ordenamento revelam a contribuição desses autores para o desenvolvimento teórico e para a construção, em termos de práticas, relações sociais e ideologia, do capitalismo em sua forma liberal.

A seguir veremos como Adam Smith dialoga com o pensamento desses autores, articula e trabalha os elementos citados, os quais, aliados à crítica ao intervencionismo mercantil, conjugam uma teoria econômica, política e social de defesa do capitalismo em sua forma liberal.

2 Consolidação teórica do liberalismo clássico

Em meados do século XVIII, Adam Smith (1801, 1996) recupera o debate iniciado por Vico e Mandeville, trabalhando em cima da perspectiva na qual a busca pelo interesse individual levaria a benefícios públicos. Essa defesa se coloca de forma mais ampla em seu primeiro livro, *Teoria dos sentimentos morais*, de 1759, tornando-se ainda mais específica em *A riqueza das nações*, de 1776. Ao longo das duas obras, o autor procura apresentar justificativa moral para a defesa do interesse particular, justificativa esta assentada exatamente na ideia de que a busca pelo interesse individual seria pública ou socialmente vantajosa.

Na *Teoria dos sentimentos morais*, Smith se esforça em mostrar os motivos não-econômicos, impulsos de caráter distinto, como a busca por respeito e reconhecimento, por trás da luta pelo progresso econômico e do desejo intrínseco do homem em melhorar sua condição. Segundo o autor:

[...] é principalmente a partir da consideração dos sentimentos da humanidade que buscamos riquezas e fugimos da pobreza. Senão que propósito tem toda a labuta e alvoroço desse mundo? Qual é a finalidade e ambição, da busca da riqueza, poder e proeminência? [...] Sermos observados, sermos servidos, sermos notados com simpatia, complacência e apreço, são todas as vantagens

que propomos derivar disso. É a vaidade, e não o conforto ou o prazer, que nos interessa. (Smith, 1801, p. 98-99 apud Hirschman, 1979, p. 102).

O leitor atento percebe, então, uma nova dinâmica da velha problemática do conflito entre paixões, no qual a avareza é somente uma dentro de um conjunto muitas vezes conflituoso. O trecho da *Teoria dos sentimentos morais* apresenta uma redução do problema ao transformar paixões e impulsos díspares em um conjunto dialético. Adam Smith retira, assim, autonomia do impulso no sentido da vantagem econômica e o coloca como veículo para a satisfação do desejo por consideração e reconhecimento. Por outro lado, “[...] faz com que os impulsos não-econômicos, por mais poderosos que sejam, se alimentem dos impulsos econômicos e só façam reforçá-los, estando eles assim privados de sua existência independente anterior” (Hirschman, 1979, p. 103).

A *riqueza das nações* oferece, então, impacto substancial ao estabelecer poderosa justificativa econômica à mesma busca desimpedida pelo interesse individual. Uma vez constatado que os impulsos humanos acabam invariavelmente levando à procura pela melhoria de bem-estar material, chegara finalmente o momento de investigar as condições sob as quais esse processo se desenrola.

Smith identificara quatro estágios distintos de desenvolvimento econômico e social: caça, pastoreio, agricultura e comércio. Todo tipo de sociedade se encontraria em um desses estágios, não sendo, contudo, necessária a passagem de um a outro estágio obrigatoriamente. O estágio da caça seria o mais rudimentar e simplório dos níveis de sociabilidade humana, inexistindo qualquer forma institucionalizada de poder ou privilégios de qualquer tipo, uma vez que a pobreza e a precariedade das condições de vida estariam difundidas de forma equivalente entre o grupo. O pastoreio, considerado um estado mais avançado de sociedade, teria produção baseada na domesticação de animais, o que possibilitaria a existência de maiores agrupamentos sociais e também o surgimento de uma primeira forma de acumulação de riqueza, o criatório em si.

Smith considerava que fora nesse estágio que surgira a primeira forma de relação de propriedade, configurando desigualdades significativas de fortuna entre os integrantes da sociedade pastoril. O estabelecimento da desigualdade foi igualmente responsável pela introdução de um novo tipo de relação social, a relação de autoridade e subordinação, estabelecida conforme a posse ou não da dita propriedade. Consequentemente, surgiram também os

primeiros impulsos de salvaguarda da propriedade. Era preciso que se criasse uma proteção institucionalizada deste primeiro símbolo de privilégio, poder e distinção social. Assim como em Locke, para Smith é a defesa da propriedade que gera a necessidade do estabelecimento de um governo civil.

Onde quer que haja grande propriedade, há grande desigualdade. Para cada pessoa muito rica deve haver no mínimo quinhentos pobres, e a riqueza de poucos supõe a indigência de muitos. A fartura dos ricos excita a indignação dos pobres, que muitas vezes são movidos pela necessidade e induzidos pela inveja a invadir as posses daqueles. Somente sob a proteção do magistrado civil, o proprietário desta propriedade valiosa – adquirida com o trabalho de muitos anos, talvez de muitas gerações sucessivas – pode dormir à noite com segurança. A todo o momento ele está cercado de inimigos desconhecidos, os quais, embora nunca o tenham provocado, jamais consegue apaziguar, e de cuja injustiça somente o braço poderoso do magistrado civil o pode proteger, braço este continuamente levantado para castigar a injustiça. É, pois, a aquisição de propriedade valiosa e extensa que necessariamente exige o estabelecimento de um governo civil. [...] O governo civil, na medida em que é instituído para garantir a propriedade, de fato o é para a defesa dos ricos contra os pobres, ou daqueles que têm alguma propriedade contra os que não possuem propriedade alguma. (Smith, 1996, p. 188, 192, v. 2).

A agricultura representaria o terceiro estágio de sociabilidade, sendo especificamente identificado por Smith na sociedade ocidental europeia feudal. Desde esse momento, a terra ganharia um significado particular. Para além da ideia original de fonte a partir da qual se faz possível a subsistência e se produz riqueza, a propriedade da terra se torna, então, riqueza em si, apreciada especialmente como fonte de poder social e político, símbolo de distinção desse novo estágio de relações sociais e de produção. O terceiro estágio seria ainda marcado por profundo autoritarismo, resultante do uso arbitrário de poder por parte da nobreza sobre uma maioria demasiadamente restrita em liberdade e direitos.

Segundo Smith, seria exatamente a mudança nessa última condição, ou seja, a extensão dos direitos e o aumento da liberdade, o aperfeiçoamento mais importante introduzido pelo avanço ao último e mais complexo estágio: a sociedade comercial ou capitalista, marcada não exatamente pelo aparecimento das cidades, mas pelo desenvolvimento e expansão destas.

[...] o comércio e as manufaturas introduziram gradualmente a ordem e a boa administração e, com elas, a liberdade e a segurança dos indivíduos, entre os habitantes do campo, que até então haviam vivido mais ou menos em um estado contínuo de guerra com os vizinhos, e de dependência servil em relação a seus superiores. (Smith, 1996, p. 400, v. 1).

Mais do que uma crítica específica ao autoritarismo de tipo feudal, o ataque se direciona a práticas autoritárias, interventoras e cerceadoras da liberdade de um modo geral. A defesa do liberalismo, nos termos de Smith, reporta-se e está intimamente ligada à crítica ao intervencionismo absolutista e ao mercantilismo. Ao fim do capítulo IX do livro quarto, observa-se a preocupação do economista escocês para com a demasiada presença do soberano na vida social (relações econômicas, políticas e culturais). A garantia da liberdade repousaria na restrição das funções e dos gastos do poder público ou do Estado (em sentido estrito).

Deixa-se a cada qual, enquanto não violar as leis da justiça, perfeita liberdade de ir em busca de seu próprio interesse, a seu próprio modo, e faça com que tanto seu trabalho como seu capital concorram com os de qualquer outra pessoa ou categoria de pessoas. O soberano fica totalmente desonerado de um dever que, se ele tentar cumprir, sempre o deverá expor a inúmeras decepções e para essa obrigação não haveria jamais sabedoria ou conhecimento humano que bastassem: a obrigação de superintender a atividade das pessoas particulares e de orienta-las para as ocupações mais condizentes com o interesse da sociedade (Smith, 1996, p. 169-170, v. 2).

O sistema de liberdade natural proposto por Smith certamente reduz, mas nem por isso elimina, as funções e a importância do Estado. Nada mais significativo que o fato de o autor dedicar o livro quinto inteiramente à especificação e discussão desses deveres, funções e gastos do poder público. Como se verá mais adiante, o Estado de Smith é muito menos mínimo que o apresentado na proposta neoliberal de Hayek (1990) e Friedman (1984). Segundo Smith, caberia ao “Soberano” ou “Estado” três funções: proteger a sociedade contra invasão ou violência externa, proteger o indivíduo contra injustiça e opressão causadas por outrem e, finalmente, o dever de manter certas obras e instituições públicas, “[...] que jamais um indivíduo ou pequeno contingente de indivíduos poderão ter interesse em criar e manter, já que o lucro jamais poderia compensar o gasto [...]” (Smith, v. II, 1996, p. 170). Seriam, assim, perfeitamente justificáveis e esperados certo nível de ingerência e gastos do Estado. Tais aspectos tornam-se explícitos com relação à defesa nacional e garantia da ordem interna pela formação, manutenção e pagamento tanto de um corpo militar como de forças policiais; na garantia de separação entre poderes, especialmente entre executivo e judiciário; na aplicação da lei; na construção e manutenção tanto de estradas, pontes e canais, visando facilitar e incentivar o comércio; quanto de instituições educacionais que objetivem a instrução dos cidadãos.

Se não houvesse instituições públicas para a educação não se ensinaria nenhum sistema e nenhuma ciência que não fossem objeto de alguma procura ou que as circunstâncias da época não tornassem necessário, conveniente ou, pelo menos, de acordo com a moda. (Smith, 1996, p. 243, v. 2).

Contudo, o grande debate está na passagem, caso observada, de um estágio de sociedade a outro. O que, segundo o autor, levaria uma sociedade a subverter todo um modo de viver, de organização, de produção, enfim todos os modos se relacionar entre si e construir novos substancialmente diferentes? Seria esse impulso à mudança fruto de uma escolha do grupo, de um projeto racionalmente construído? Tentador parece, ao se estudar o liberalismo, delegar tudo ao racionalismo. Mas, assim como em Vico, Mandeville e mesmo Elias, a resposta não é tão óbvia.

A solução para o enigma está em um dos aspectos mais nebulosos da obra de Smith: “[...] a idéia de que as pessoas são conduzidas por uma ‘mão invisível’, no sentido de promover o bem social, sem que essa promoção seja parte de seu intento ou motivo” (Hunt, 2005, p. 43). Tal ideia já se faz presente desde a *Teoria dos sentimentos morais*, ganhando um contorno um tanto espiritual, simbolizado pela sabedoria divina.

[...] Quando os princípios naturais nos levam a promover esses fins que uma refinada e esclarecida razão teria nos recomendado, temos a forte tendência de imputar a essa razão, como causa eficiente desses princípios, os sentimentos e ações pelos quais promovemos aqueles fins, e de imaginar que se trate da sabedoria do homem, quando na realidade se trata da sabedoria de Deus [...]. (Smith, 2002, p. II, s. II, c. III).

A ação individual direcionada a fins objetivos traria vantagens para além dos fins imediatamente projetados, mas seria naturalmente vantajosa para a configuração de um melhor ordenamento social. A explicação sobre a tendência de o homem perseguir fins tão vantajosos, ainda que não estivesse completamente ciente da dimensão dessas vantagens, estaria em sua natureza, em algo para além da compreensão racional.

Em *A riqueza das nações*, a ideia da “mão invisível” torna-se ainda mais explícita nos diversos campos da vida social, ainda que o uso textual da expressão não tenha sido constante.

Assim é que os interesses e os sentimentos privados dos indivíduos naturalmente os induzem a converter seu capital para as aplicações que, em casos extraordinários, são as mais vantajosas para a sociedade. [...] Eis por que, sem qualquer intervenção da lei, os interesses e sentimentos privados das pessoas naturalmente as levam a dividir e distribuir o capital de toda a sociedade entre todas as diversas aplicações nela efetuadas, na medida do

possível na proporção mais condizente com o interesse de toda a sociedade. (Smith, 1996, p. 120, v. 2).

Argumentos que procuram rebater as críticas ao liberalismo, diminuindo, assim, o papel desse elemento enigmático na obra Smith, com base no argumento de que a expressão fora raramente usada ao longo da obra, simplesmente não procedem. A importância do elemento “mão invisível” vai muito além da defesa do livre mercado em sociedades capitalistas, sendo essencial para a compreensão mais geral sobre a dinâmica dos indivíduos em sociedade e do próprio desenvolvimento das sociedades em Smith.

As ações humanas em Smith são sempre pensadas com base na dimensão individual, daí a contribuição do autor à defesa do individualismo. O indivíduo agiria sempre em benefício próprio, perseguindo seus interesses particulares, o que seria interessante e, portanto, desejável não apenas no nível particular mas também no social. Segundo Smith (1996, p. 74, v. 2), o indivíduo “[...] terá maior probabilidade de obter o que quer se conseguir interessar a seu favor a auto-estima dos outros, mostrando-lhes que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que ele precisa”. Assim, as relações sociais seriam construídas na forma de negócios particulares. E, para tal, era necessária a liberdade, especialmente a liberdade individual, a liberdade de agir conforme melhor conviesse a cada um.³

Fazendo uso de termos ligeiramente distintos dos usados por Mandeville, Smith, ao substituir “vício” e “paixão” por “vantagem” e “interesse”, adentra o debate dos “vícios privados, benefícios públicos” mas também o redireciona, abrindo nova perspectiva. Segundo Hirschman (1979, p. 71), Adam Smith:

[...] abandonou a distinção entre os interesses e as paixões ao fazer sua defesa da busca desenfreada do ganho privado; em lugar de acentuar os desastres e perigos políticos que tal busca evitaria, preferiu enfatizar os benefícios econômicos que a mesma traria consigo.

Deixado naturalmente livre ou levado pela “mão invisível”, o mercado seria capaz de produzir melhores resultados para a sociedade. Eventuais vantagens no mercado de trabalho tenderiam a estabilizar-se no nível dos demais empregos, e os interesses/ganhos/vantagens individuais, em última instância, tenderiam a promover o interesse/ganho/vantagem da

(3) Ações de caráter coletivo, com base na solidariedade classista em outro parâmetro qualquer, são descartadas e sequer pensadas como um projeto de ação social viável. Como demonstra o famoso trecho sobre o açougueiro, o padeiro e o cervejeiro, a relação de solidariedade é somente pensada como caridade, benevolência temporária e, portanto, algo degradante e inconstante.

sociedade. Os trechos seguintes ajudam a compreender melhor essa dinâmica.

Todo indivíduo empenha-se continuamente a aplicação mais vantajosa de todo capital que possui. Com efeito, o que o indivíduo tem em vista é sua própria vantagem, e não a da sociedade. Todavia, a procura de sua própria vantagem individual natural ou, antes, quase necessariamente, leva-o a preferir aquela aplicação que acarreta as maiores vantagens para a sociedade. (Smith, 1996, p. 436, v. 1).

Geralmente, na realidade, ele [o indivíduo] não tenciona promover o interesse público nem sabe até que ponto o está promovendo. Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por uma mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. [...] Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo. (Smith, 1996, p. 438, v. 1).

É evidente a contribuição de Adam Smith e suas obras para a construção teórica e prática do liberalismo. O autor, principalmente em *A riqueza das nações*, desenvolve uma série de ideias, críticas e propostas de organização social, política e econômica, colocadas por autores como Locke, Hume, Mandeville etc. Mais do que dialogar, Adam Smith articulou ideias, propostas e críticas em torno de um projeto de sociedade, marcado pela defesa das liberdades de mercado e ação individual, pela justificação da propriedade e do interesse privados e especialmente pela crença na tendência à harmonia social. Essa última propiciada justamente pela “mão invisível”, meio “natural” identificado pelo autor como responsável por solucionar os conflitos surgidos entre os indivíduos e desequilíbrios econômicos.

A teoria liberal construída por Smith guarda ainda especial valor, dada sua influência no desenvolvimento de toda uma corrente de pensamento. Os economistas utilitaristas e a escola marginalista do século XIX, discutidos na próxima seção, e finalmente as escolas austríaca e de Chicago são exemplos da influência e do desenvolvimento das teorias liberais. Exacerbando certos aspectos já presentes na obra de Smith, como o racionalismo e a determinação do preço/valor nominal com base na utilidade de dada mercadoria para o consumidor, tais autores constroem não apenas teorias econômicas, mas todo um conjunto de pensamento fundamentado na troca como base e objetivo das relações sociais mais gerais. Passemos então a eles.

3 Contribuições contemporâneas ao pensamento liberal

As escolas Austríaca e de Chicago recuperam e defendem de forma semelhante muitos pressupostos apontados pelo liberalismo clássico, como o individualismo, os benefícios universais da troca e a defesa do livre mercado. Entretanto, trazem consigo aspectos que as tornam peculiares, como a ênfase pronunciada do utilitarismo e duras críticas ao intervencionismo estatal e às políticas de bem-estar promovidas por este. Com respeito ao utilitarismo, observa-se forte influência dos teóricos do utilitarismo, do marginalismo e do subjetivismo racionalista, em especial Jeremy Bentham (1738-1832), Nassau Sênior (1790-1864), Frédéric Bastiat (1801-1850) e Carl Menger (1840-1921). Já a segunda particularidade representa a marca de contemporaneidade nas discussões travadas pelas escolas. Uma mais antiga, outra mais nova. Chicago é “filha” da Áustria. Escolas distintas travando discussões semelhantes. São essas discussões, em especial as mais contemporâneas, que se pretende, a partir de agora, abordar.

O utilitarismo é fruto da reconfiguração de uma dada faceta da teoria do valor, ou ainda uma especial consideração pelo valor-utilidade em detrimento do valor-trabalho. Tanto Smith quanto posteriormente Ricardo (1991) e Marx (1982) perceberam que, para que mercadorias tivessem valor de troca, teriam de ter primeiramente valor de uso. Ainda que chegando a conclusões distintas em suas teorias do valor, os três autores, contudo, não acreditavam que se pudesse creditar somente ao aspecto utilidade a magnitude do valor de troca da mercadoria.

Os utilitaristas rejeitaram tal conclusão, não admitindo primeiramente o fator trabalho como elemento marcante na constituição do valor e finalmente afirmando ser a utilidade marginal (o valor, para o consumidor, representado por uma unidade adicional de alguma mercadoria) o fator determinante no valor de troca. Os preços, então, viriam a refletir a *utilidade* que cada um extrai do consumo das mercadorias, e não o trabalho incorporado a elas.

Dos utilitaristas trabalhados, é Carl Menger quem efetivamente formula uma teoria renovada em torno do valor-utilidade, a partir exatamente do princípio da utilidade marginal decrescente. Deve-se a esse autor, juntamente com outros marginalistas, como Jevons e Walras, a formulação, em termos de cálculos diferenciais, da visão utilitarista da natureza humana. Hunt (2005) menciona que os marginalistas inauguraram ainda uma

tendência à apreciação ao rigor matemático como um fim em si mesmo na formulação das teorias econômicas. Tal pensamento e direcionamento metodológico levou Menger a entender a economia como uma ciência pura e, portanto, isenta de valores. Para ele, a ciência ou o cientista deveria se ater à descrição e compreensão da realidade concreta, evitando/distanciando-se ao máximo das influências trazidas por experiências pessoais, posição de classe, emoções, ou seja, tudo aquilo que pudesse contribuir para a formação de valor. Na visão do autor, os economistas só seriam capazes de produzir análises científicas próprias de realidades restritas ou economias individuais, como famílias ou firmas. A análise ou as propostas econômicas direcionadas a agrupamentos coletivos mais complexos, como classes ou nação, não seriam desejáveis, no sentido de que propostas coletivas se apresentariam, na ótica do autor, desvinculadas ou não levariam em consideração o interesse individual.

Comentando a influência e importância dos marginalistas na moderna economia neoclássica, Hunt (2005, p. 238) afirma que: “os economistas conservadores posteriores consideravam suas teorias como uma revolução no pensamento econômico, referindo-se à década de 1870 como um divisor de águas entre a Economia clássica antiquada e a Economia neoclássica moderna e científica”. Não causa espanto, portanto, o fato de Ludwig von Mises e Friedrich A. Hayek, dois expoentes da segunda geração da escola austríaca, serem discípulos diretos de Carl Menger. Em Sênior, Bentham e Bastiat o utilitarismo é trabalhado somente como maximização racional e calculista da utilidade, o que poderia ser considerado o germe do marginalismo, mas não ainda uma determinação de nova teoria do valor. No trecho abaixo, observa-se a crítica de Bentham ao exemplo de Smith e a base sob a qual o autor pauta seu entendimento de valor.

O valor (de uso) dos diamantes [...] não é essencial ou invariável como o da água; mas isso não é razão para se duvidar de sua utilidade para dar prazer. A razão pela qual não se acha que a água tenha qualquer valor de troca é que ela também não tem qualquer valor de uso. Se se puder ter toda a quantidade de água de que se precisa, o excesso não tem valor algum (Bentham, 1954, p. 87-88 apud Hunt, 2005, p. 125).

Sênior coloca a questão em termos parecidos ao afirmar que:

Das [...] qualidades que tornam qualquer coisa um artigo de riqueza ou, em outras palavras, que lhe dão valor, a mais impressionante é o poder, direto ou indireto, de dar prazer [...] [mercadorias] são trocadas na proporção da força

ou da fraqueza das causas que lhe conferem utilidade. (Sênior, 1938, p. 6, 14 apud Hunt, 2005, p. 137-138).

Já em Menger, essa discussão aparecerá por meio da formulação de uma teoria da utilidade marginal, a qual tenderia a decrescer conforme a satisfação proporcionada pelo consumo, e uma teoria dos preços, em que a oferta e a demanda não somente determinavam os preços mas eram também explicadas pela utilidade. Com o auxílio da tabela a seguir, Menger defende a lei da utilidade marginal decrescente, estabelecendo sua relação com a utilidade total.

Tabela 1
Utilidade marginal decrescente

Número de unidades consumidas	Tipo de mercadoria									
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
1	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
2	9	8	7	6	5	4	3	2	1	0
3	8	7	6	5	4	3	2	1	0	
4	7	6	5	4	3	2	1	0		
5	6	5	4	3	2	1	0			
6	5	4	3	2	1	0				
7	4	3	2	1	0					
8	3	2	1	0						
9	2	1	0							
10	1	0								
11	0									

Fonte: Hunt (2005, p. 245).

Suponhamos que a escalada coluna I expresse a importância, para um indivíduo, da satisfação de sua necessidade de alimento, e que essa importância diminua de acordo com o grau de satisfação já atingido, e que a escala do volume V expresse, da mesma forma, a importância de sua necessidade de fumo. É evidente que a satisfação de sua necessidade de alimento, até um certo grau de saciedade, tem, sem dúvida, uma importância maior para esse indivíduo do que a satisfação de sua necessidade de fumo. Mas, se sua necessidade de fumo já estiver satisfeita até um determinado grau de saciedade [...], o consumo de fumo começa a ter, para ele, a mesma importância que a maior satisfação de sua necessidade de alimento. O indivíduo, portanto, se esforçará, a partir desse momento, a satisfação de sua

necessidade de fumo e a satisfação de sua necessidade de alimento. (Menger, 1963 apud Hunt, 2005, p. 245-246).

Com respeito aos preços:

Supondo-se, em cada caso, que todos os bens disponíveis de ordem superior sejam empregados da forma mais econômica, o valor de uma determinada quantidade de um bem de ordem superior será igual à diferença de importância entre as satisfações que podem ser conseguidas quando dispomos de determinada quantidade do bem de ordem superior cujo valor desejamos determinar e as satisfações que seriam conseguidas, se não dispuséssemos dessa quantidade. (Menger, 1963, p. 164-165 apud Hunt, 2005, p. 248).

Entretanto, muito mais que novas interpretações e discussões no âmbito econômico, as conclusões sobre o valor-utilidade ganharam no pensamento de utilitaristas como Bentham, Sênior e Bastiat maior dimensão, sendo estendidas para o âmbito social.

A natureza colocou a humanidade sob o domínio de dois mestres soberanos, a dor e o prazer. Só eles podem mostrar o que devemos fazer, bem como determinar o que faremos [...]. Eles nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos [...]. O princípio da utilidade reconhece essa sujeição e aceita como fundamento [de sua teoria social] (Bentham, 1969, p. 85 apud Hunt, 2005, p. 124).

O processo de concorrência levou, em sociedades capitalistas, à especialização da produção, possibilitada por uma cada vez maior e mais complexa divisão do trabalho. Com base em suas observações sobre o acirramento da concorrência no mundo da produção, no qual certo grau de controle calculado, racional e previsível tornava-se condição primordial para que se ganhasse vantagem sobre o concorrente (ou mesmo o eliminasse do mercado) e conseqüentemente maior lucro fosse auferido, tais autores consideraram este dado aspecto do comportamento do capitalista como o ângulo de todos os processos decisórios humanos. Assim, o processo fora percebido pela tradição utilitária não como decorrência específica do modo de produção capitalista, mas como condição humana geral, e não exatamente como um aumento da interdependência social, ou seja, entre os seres humanos, mas antes como uma dependência individual, pessoal do mercado. Entendido como unidade isolada e atomizada, o indivíduo tenderia a focar suas preocupações em sua própria sobrevivência, em luta contra uma força externa e impessoal, o mercado.

Nesse cenário, a fonte essencial da motivação humana e, de um modo mais geral, a força motriz da sociedade seria o “[...] desejo [individual] de obter prazer e evitar a dor. Essa crença chama-se utilitarismo e é a base

filosófica da teoria do valor-utilidade e da moderna economia neoclássica” (Hunt, 2005, p. 120).

O comportamento humano nunca era explicado como meramente habitual, caprichoso, acidental, supersticioso, religioso, altruísta ou, simplesmente emocional e não-racional. Passaram a ser vistos como consequência de decisões calculadas, racionais, nas quais o indivíduo agia de modo muito parecido com um contador, ponderando todos os lucros (prazeres) a serem obtidos com determinado ato, deduzindo todos os custos (dor) a serem causados por esse ato e, depois, escolhendo racionalmente o ato que maximizasse o excesso de prazer sobre a dor. (Hunt, 2005, p. 123).

Como nos indica o trecho de Hunt, relações sociais dos mais variados tipos, da força de trabalho ao sexo, enfim, a vida em si, resumir-se-iam a uma série de trocas racionais, utilitárias e bilaterais. A pronunciada insistência dos neoclássicos utilitários com relação ao comportamento indica ainda que as trocas/relações sociais seriam sempre voluntárias, posto que não seria racional fazer algo contrário a seu próprio desejo. E, uma vez consideradas voluntárias e racionais, teriam de ser, logicamente, também benéficas para ambas as partes, ainda que em proporções diferentes. Nas palavras de Bastiat (1964, p. 66 apud Hunt, 2005, p. 169), “o próprio fato de ser feita uma troca é prova de que tem de haver lucro para ambas as partes contratantes; caso contrário, a troca não seria feita. Por isso, toda troca representa dois ganhos para a humanidade”. Logo, se todas as interações humanas podem ser reduzidas a trocas e se as trocas são inerentemente benéficas a todos, conclui-se que todos os tipos de interação são benéficos a todos e a sociedade tende à harmonia. Novamente, é Bastiat quem confirma a conclusão apresentada: “Os impulsos de todos os homens, quando motivados pelo interesse próprio e legítimo, se enquadram num padrão harmonioso” (Bastiat, 1964, p. xxi apud Hunt, 2005, p. 170).

Proprietários, por mais vastas que possam ser suas posses, se eu puder provar que seus direitos, tão veementemente contestados pelas pessoas de hoje, estão limitados [...] a receber serviços em troca de serviços reais executados por vocês ou por seus antepassados, esses direitos, daqui por diante, não poderão ser desafiados [...]. Capitalistas e trabalhadores, acho que posso estabelecer esta lei: “À medida que o capital se acumula, a participação absoluta do capital, nos retornos totais da produção aumenta e sua participação relativa aumenta mais depressa ainda. O efeito oposto é observado quando o capital é malbaratado”. Se essa lei puder ser estabelecida, está claro que poderemos concluir que os interesses dos trabalhadores e dos empregadores são harmoniosos. (Bastiat, 1964, p. xxxii-xxiv apud Hunt, 2005, p. 170).

Entretanto, tal realidade só seria possível em um ambiente livre de possíveis entraves à troca voluntária, livre de intervenções do público nos interesses privados, livre de quaisquer restrições que viessem restringir a concorrência natural entre os homens e que essencialmente garantisse o direito individual da troca. Desse modo, a defesa do livre mercado e da não-intervenção do Estado na sociedade perpassa as discussões desenvolvidas pelos neoclássicos utilitários. Ao governo caberia unicamente a “manutenção da liberdade, da propriedade e dos direitos individuais” (Bastiat, 1964, p. 459 apud Hunt, 2005, p. 176). Um Estado, portanto, supermínimo, muito mais “enxuto” que o defendido por Smith em *A riqueza das nações*. Somente o capitalismo, e em sua forma liberal exacerbada, seria capaz de construir uma sociedade harmônica, equilibrada e isenta de conflitos.

É justamente o liberalismo à moda utilitária marginalista a influência teórica mais direta do pensamento econômico e social defendido pelas escolas austríaca e de Chicago. E são Frédéric Bastiat e Carl Menger, de longe, os autores que mais contribuíram para tal. A outra grande influência para a formulação do pensamento econômico e social dessas escolas no século XX fora de ordem empírica, mais especificamente as duras e ácidas críticas desenvolvidas aos sistemas intervencionistas de caráter variado, os quais, durante boa parte do século XX, se apresentavam como sistemas vigentes consolidados pela construção de hegemonia ou pela dominação simples. Políticas intervencionistas eram vistas como coercitivas, ameaçando a iniciativa e a responsabilidade individuais. Estados reformistas ou socialdemocratas foram muitas vezes caracterizados como totalitários ou mesmo socialistas.

4 O pensamento liberal em tempos de capitalismo intervencionista: a crítica das escolas austríaca e de Chicago

As crises de 1870 e posteriormente a crise de 1930 deflagram dois momentos de depressão econômica significativa. Com as depressões, observou-se uma acentuada adesão e mobilização social em torno de projetos de sociedade alternativos ao sistema vigente, marcado pelo liberalismo não-intervencionista. Propostas variadas, desde as alinhadas com o ideal revolucionário, como comunismo, socialismo e anarquismo, até as mais moderadas propostas de intervenção, como os socialdemocratas ou os populistas e progressivistas norte-americanos, já vinham sendo desenvolvidas

anteriormente às depressões, apresentando-se como forças contra-hegemônicas no cenário político-social. O deflagrar de crises profundas e de grandes dimensões veio evidenciar a falência do sistema em voga e, conseqüentemente, contribuiu para abrir espaço a novas propostas de sociedade. Na Rússia, a revolução saiu vitoriosa. Na Suécia, Gunnar Myrdal, E. Lindahl e E. Lundberg, em fins do século XIX, já argumentavam em favor do uso deliberado do orçamento governamental para manter a demanda, o emprego e assegurar um sistema de previdência social, influenciando a construção de uma das experiências de bem-estar social mais bem sucedidas do mundo. Nos EUA, a experiência intervencionista tomou forma com o *New Deal*, inspirado nos pressupostos keynesianos e na proposta reformista norte-americana, conhecida como progressivismo (1890-1920).

Os projetos de sociabilidade inspirados na socialdemocracia e no *New Deal* construíram durante o entre-guerras uma forte hegemonia, sendo aceito por amplos setores sociais durante muitas décadas, aproximadamente até o fim da Guerra Fria. Os pensadores das escolas austríaca e de Chicago não partilhavam de tal consenso e logo procuraram não apenas construir críticas e contrapropostas acadêmicas mas também lutar diretamente em aparelhos de hegemonia. O objetivo perseguido de forma geral nas estratégias de ação política, tanto na academia quanto na militância propriamente dita, era encontrar formas de reconstruir as bases da livre sociedade e mobilizar a comunidade acadêmica em torno disso. A militância desses intelectuais em suas universidades e em organismos da sociedade civil teve importância primordial na construção de hegemonia em torno de um projeto de liberalismo renovado. Marcado pela crítica ao intervencionismo e pela influência do utilitarismo e do marginalismo, esse projeto diferencia-se do clássico liberalismo, carregando discussões e inquietações de seu tempo e ficando muito propriamente conhecido, em fins do século XX, como neoliberalismo.

O *Hoover Institute*, criado em 1932 nos EUA com objetivo de preservar a memória política do presidente Herbert Hoover, tornou-se, com o avançar da década de 40, abertamente um aparelho de hegemonia, alinhado e trabalhando em prol da expansão das ideias liberais. Nas fileiras do *Hoover Institute* começou a se observar cada vez mais a presença de intelectuais orgânicos, advindos especificamente da academia. Esses pensadores não só se limitavam a criticar o marxismo, a escolada regulação e as reformas econômicas e sociais implementadas pelo *New Deal* mas também

trabalhavam na promoção e mobilização política de novos intelectuais (Micklethwait; Wooldridge, 2007).

Também na década de 40 observamos iniciativas dos europeus nesse sentido. Em uma reunião presidida por Sir John Clapham, em 1944, no King's College de Cambridge, Hayek propõe a criação de uma organização internacional dedicada a preparar as bases para um novo projeto de capitalismo, pautado na defesa do livre mercado e na salvaguarda das liberdades individuais. Essa organização surgira, finalmente, em 1947 com o nome de Sociedade de Mont Pèlerin, sendo composta de políticos, empresários e nada menos que 39 acadêmicos, entre eles nomes conhecidos, como Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig von Mises, Walter Lipman, Alfred Mueller-Armack e, naturalmente, o próprio Hayek. Fora ele o primeiro presidente da organização e único, até os dias atuais, que exercera o cargo por mais de dois anos, permanecendo neste de 1947 a 1961. As reuniões são itinerantes e se dão a cada dois anos. A última, comemorativa do sexagésimo aniversário, teve como tema "tecnologia e liberdade" e fora sediada em Tóquio em setembro de 2008 (Sader, 1995; Butler, 1987).

A importância de Hayek reside ainda em sua impressionante influência acadêmica internacional, em especial nos EUA. Após a publicação do que seria seu mais conhecido livro, *O caminho da servidão*, em 1944, Hayek se impressionara com a repercussão do trabalho. Em 1950, recebera um convite da Universidade de Chicago para lecionar como visitante. Hayek aceitou o convite, contudo não integrou o departamento de economia e sim, interessadamente, o de ciências sociais e morais. O professor permaneceu em Chicago até 1962 e nesse tempo participou de diversos projetos para além da atividade de docência. Hayek se associou a um aparelho de hegemonia chamado *Committee on Social Thought* e produziu mais um livro, intitulado *Os fundamentos da liberdade*, lançado pela Universidade de Chicago em 1960.

Embora tenha recebido diversos prêmios, condecorações e honrarias⁴ ao longo da vida, consideramos que sua maior recompensa está na vitória do neoliberalismo. A luta travada por Hayek ao longo de toda a sua vida em prol da construção da hegemonia neoliberal deu resultados. Falecido em 1992, foi

(4) Friedrich von Hayek recebeu título de senador honorário pela Universidade de Viena e de doutor honorário pela Universidade de Rikkio, em Tóquio (1964), e pela Universidade de Salzburg (1974). Ganhou também o Nobel de Economia em 1974, em conjunto com Gunnar Myrdal.

uma das poucas pessoas que teve a oportunidade e o privilégio de ver em vida a realização de um projeto de tamanha magnitude. E essa semente, plantada inicialmente na Europa, germinou e rendeu alguns de seus frutos mais interessantes em Chicago, em especial na escola de economia, casa de Milton Friedman.

Quando Hayek deixou a Universidade de Chicago em 1962 para ir trabalhar em Freiburg, na Alemanha, deixou também um grande legado. Foi exatamente nesse ano que Friedman lançou sua obra-prima, *Capitalismo e liberdade*, defendendo muitos dos argumentos já enfatizados por Hayek. Assim, Friedman (1984, p. 13) afirma que a questão primordial tratada em *Capitalismo e liberdade* é o “capitalismo competitivo”, seu papel como “[...] sistema de liberdade econômica e condição necessária à liberdade política. Seu tema secundário é o papel que o governo deve desempenhar numa sociedade dedicada à liberdade e contando principalmente com o mercado para organizar sua atividade econômica”.

Marcados pela tradição empirista da Escola de Chicago, os textos de Friedman nos remetem a todo o tempo à realidade norte-americana, especialmente no tocante ao intervencionismo estatal e às políticas de bem-estar implementadas a partir da década de 30. No trecho a seguir, Friedman apresenta essa crítica remetendo-se diretamente ao clássico discurso proferido pelo presidente de Kennedy.

O homem livre não perguntará o que sua pátria pode fazer por ele ou o que ele pode fazer por sua pátria. Perguntará de preferência: “o que eu e meus compatriotas podemos fazer por meio do governo” para ajudar cada um de nós a tomar suas responsabilidades, a alcançar nossos propósitos e objetivos diversos e, acima de tudo, a proteger nossa liberdade? E acrescentará outra pergunta a esta: “o que devemos fazer para impedir que o governo, que criamos, se torne um Frankenstein e venha a destruir justamente a liberdade para cuja proteção nós o estabelecemos?”. (Friedman, 1984, p. 11-12).

Outro exemplo desse método é sua crítica à centralização e concentração de poder, na qual se percebe a remissão à discussão em torno do federalismo e do direito dos estados.

O governo é necessário para preservar nossa liberdade, é um instrumento por meio do qual podemos exercer nossa liberdade; entretanto, pelo fato de concentrar poder em mãos políticas, ele é também uma ameaça à liberdade. [...] o poder do governo deve ser distribuído. Se o governo deve exercer poder, é melhor que seja no condado do que no estado; e melhor no estado do que em Washington. (Friedman, 1984, p. 12).

Friedman dialoga e critica diretamente os regulacionistas, em especial John Kenneth Galbraith e Paul Samuelson, defendendo a contenção dos gastos públicos e a desregulamentação financeira e exaltando a liberdade individual e de mercado. Friedman justifica sua defesa da liberdade econômica dizendo que esta seria parte da liberdade em sentido mais amplo e, portanto, um fim em si próprio a ser perseguido. Além disso, como já enfatizado anteriormente, a liberdade econômica seria, em sua visão, condição essencial e instrumento indispensável para o alcance da liberdade política, entendida como ausência de coerção sobre o indivíduo por parte de outrem. Ao estabelecer essa relação, o autor se remete textualmente às influências que destacamos no correr deste texto.

No início do século XIX, Bentham e os filósofos radicais estavam inclinados a considerar a liberdade política como um instrumento para a obtenção da liberdade econômica. Achavam que as massas estavam sendo massacradas pelas condições impostas e que se a reforma política concedesse o direito de voto à maior parte do povo, este votaria no que fosse bom para ele – o que significava votar no *laissez-faire*. Não se pode dizer que estivessem enganados. Houve um bom volume de reformas políticas acompanhadas por reformas econômicas no sentido do *laissez-faire*. Enorme no desenvolvimento no bem-estar das massas seguiu esta alteração na organização econômica. (Friedman, 1984, p. 19).

A influência dos utilitaristas é mais explícita, entretanto, com relação à perspectiva do indivíduo como realizador de trocas maximizadoras, autônomas, calculistas e racionais. No primeiro capítulo de *Capitalismo e liberdade*, são apontados dois meios de coordenar atividades econômicas: por meio de direção central e coercitiva e por meio da cooperação voluntária entre os indivíduos. Esse último seria qualificado como “técnica do mercado” e se basearia na proposição elementar de que “[...] ambas as partes de uma transação econômica se beneficiam dela, desde que a organização seja bilateralmente organizada e voluntária” (Friedman, 1984, p. 22). Para Friedman, a relação de troca possibilita a coordenação sem coerção, ou ainda, um ordenamento político genuinamente livre está intimamente ligado à liberdade econômica, à liberdade de negociar produtos e serviços. Saímos então do âmbito da economia restrita se tivermos em mente que, assim como já diziam os utilitaristas, serviços podem adquirir significados muito amplos como força de trabalho a ser vendida em troca de salário ou dedicação a uma fé em troca de esperança. “Um modelo funcional de uma sociedade

organizada sobre uma base de troca voluntária é a *economia livre da empresa privada* – que denominamos, até aqui, de capitalismo competitivo.” (Friedman, 1984, p. 22). Aqui também se têm as relações sociais mais gerais como troca, os mais variados serviços sendo negociados em troca de outros serviços ou produtos. Se a vida em si é um perpétuo e constante negócio, fica fácil entender a tenaz preocupação do autor com a preservação da liberdade e, especificamente, a relação tão essencial entre liberdade econômica e política.

Caberia ao governo ou Estado restrito basicamente garantir o sistema de livre troca voluntária de ameaças internas e externas, ou seja, preservar e estimular uma dada lei e uma dada ordem. Uma que prezasse pela promoção da competição, julgasse disputas sobre interpretação das regras, reforçasse contratos, defendesse a propriedade, dissimulasse os monopólios (restringem as alternativas e inibem a efetiva liberdade de troca).

Ao fim do segundo capítulo, Friedman lista uma série de atividades, à época levadas a cabo pelo governo dos EUA, as quais o autor considera impróprias. Entre elas, destacam-se: os programas de auxílio e subsídios à agricultura; as tarifas sobre importação e restrições às exportações; o controle governamental da produção (a exemplo dos programas de fazenda e da divisão proporcional do petróleo, conforme feito pela Texas Railroad Commission); salários mínimos, controle de preços e de taxas de juros; os atuais programas sociais de seguros e previdência públicos, programas de habitação e de patrocínio à construção residencial (Friedman, 1984).

Na lista de Friedman, nota-se a presença de uma série de programas promovidos pelo governo, dedicados à melhoria do bem-estar social. Tais políticas são duramente criticadas pelo autor com base no argumento da privação da liberdade de escolha individual e invasão do público na vida privada. Os programas contribuiriam também para inibir a iniciativa individual, estimulando a indolência e aprofundando o déficit público já crítico nos EUA. Além disso, a promoção governamental de programas e mais programas levaria, conseqüentemente, a um aumento da máquina do Estado pela criação de infinitas secretarias e extensa burocracia.

Essa tendência para o coletivismo foi grandemente acelerada, tanto na Inglaterra como em outros lugares, pelas duas guerras mundiais. O bem-estar, em vez da liberdade, tornou-se a nota dominante nos países democráticos. Reconhecendo a ameaça implícita ao individualismo, os descendentes intelectuais dos filósofos radicais – Dicey, Mises, Hayek e Simons, para

mencionar somente alguns – temeram que o movimento continuado em direção ao controle centralizado da atividade econômica se constituiria no *The Road to Serfdom*, como Hayek intitulou sua penetrante análise do processo. Sua ênfase foi colocada na liberdade econômica como instrumento de obtenção da liberdade política. (Friedman, 1984, p. 20).

Conclusão

As críticas de Friedman ao reformismo e seus métodos de ação social estão, como se pode perceber pelo trecho destacado acima, intimamente relacionados com uma proposta alternativa de ordenamento social. Um liberalismo que vai muito além do resgate das perspectivas clássicas, mas que dialoga com as novas tendências nos campos do pensamento econômico liberal e também, como não poderia deixar de ser, com seu tempo e sociedades específicas. Um liberalismo, portanto, renovado e que se concretizará política e socialmente na forma do neoliberalismo.

Referências bibliográficas

- BOBBIO, Norberto; PASQUINO, Gianfranco; MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UnB, 2007.
- BUTLER, Eamon. *A contribuição de Hayek às idéias políticas de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.
- FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.
- HIRSCHMAN, Albert. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HUNT, E. K. *História do pensamento econômico: uma perspectiva crítica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.
- LEOPOLDI, José Sávio. Aspectos antropológicos da filosofia de Hobbes. *ALCEU*, v. 1, n. 2, p.108-128, jan./jun. 2001.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MANDEVILLE, Bernard de. *A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*. Disponível em: <http://www.consciencia.org/forum/index.php/topic.1089.0.html>. Acesso em: 6 out. 2008.

MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MICKLETHWAIT, John; WOOLDRIDGE, Aidan. *Una nación conservadora: el poder de la derecha en Estados Unidos*. Buenos Aires: Debate, 2007.

RICARDO, David. *Princípios da economia política e tributações*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SADER, Emir et al. *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. 1-2.

_____. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Disponível em:

<http://oinsurgente.org/2008/05/01/jusnaturalismo-liberal-o-que-dizem-os-classicos>. Acesso em: 22 out. 2002.

THE MONT PELERIN SOCIETY. Disponível em: <http://www.montpelerin.org/home.cfm>. Acesso em: 12 nov. 2008.