UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Críticas ao Estado de Bem-Estar Social: Individualismo, Esclarecimento e Emancipação

João Paulo Bachur

Dissertação apresentada no programa de mestrado do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Orientador: Professor Doutor Fernando Haddad.

São Paulo
2004

ÍNDICE

Agradecimentos. iii
Resumo. v
Abstract. vi

[1] FILOSOFIA POLÍTICA COMO TEORIA DA LEGITIMIDADE: "CRÍTICA E CRISE" DO ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL-DEMOCRATA. 1
[1.1] Definição da Hipótese de Pesquisa e Plano da Exposição. 1
[1.2] O Vínculo Conceitual da Teoria Política Moderna: Estado e Indivíduo mediados pela Positivação do Direito. 11
[1.3] Estado de Bem-Estar e Social-Democracia; Nova Direita e Nova Esquerda. 29

[2] INDIVIDUALISMO CONTRA O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL – PELA DIREITA: PLANEJAMENTO, INGERÊNCIA E MERCADO COMPETITIVO. 41
Preâmbulo: Estado Social e Emancipação – o Abandono do Projeto Esclarecedor. 41
[2.1] Individualismo, Mercado Competitivo e Liberdade Pessoal. 47
[2.2] Planejamento Coletivista, Eficiência Distributiva e Justiça Social. 62
[2.3] Entre a Anarquia e o 'Leviathan' Burocrático – o Estado Mínimo. 84
[2.4] Democracia de Mercado e Legitimação Política. 98

[3] INDIVIDUALISMO CONTRA O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL – PELA ESQUERDA: CONTRADIÇÃO, AMBIVALÊNCIA E PATOLOGIAS DA POLÍTICA SOCIAL. 108
Preâmbulo: Estado Social e Emancipação – a Retomada do Projeto Esclarecedor. 108
[3.1] Colonização Interna do Mundo da Vida como 'Reificação'. 115
[3.2] Esgotamento da Utopia Presente: o Fim da Sociedade do Trabalho. 136
[3.3] Fragmentação da Identidade Biográfica e Hedonismo Consumista Desconsolado: Crise de Solidariedade 150
[3.4] Democracia de Massas, Manipulação e Legitimação pelo Procedimento. 165

[4] ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL, ESCLARECIMENTO E EMANCIPAÇÃO – A DIALÉTICA DO INDIVIDUALISMO. 175
Preâmbulo: Estado Social e Emancipação – a Crítica do Projeto Esclarecedor. 175
[4.1] Reificação e Dialética Histórico-Materialista: Crítica da Ideologia. 179
[4.2] Eclipse do Indivíduo: Reificação, Mundo Administrado e Indústria Cultural. 190
Epílogo: após 1968. 209

[5] REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS. 216

Anexo I. 230
Anexo II. 236

A meus pais, Pipo e Yeyé,

por tudo que sempre fizeram pela minha formação.

– Mas isso é tão tolo, todas essas disputas políticas – disse Rampion, com a voz esganiçada pela exasperação, – tão supinamente tolo! Bolcheviques e fascistas, radicais e conservadores, comunistas e Ingleses Livres – por que diabos estão se batendo eles? Eu lhes digo. Estão lutando para decidir se nós vamos para o inferno pelo trem expresso comunista, ou pelo auto de corrida dos capitalistas, ou pelo ônibus dos individualistas ou pelo bonde coletivista que rola sobre os trilhos do controle do Estado. O destino é o mesmo em qualquer dos casos. Todos eles vão direto ao inferno, precipitam-se todos no mesmo impasse psicológico e no colapso social que resulta do colapso psicológico. O único ponto em que eles diferem é neste: Como chegarmos lá? É simplesmente impossível a um homem de bom-senso interessar-se por semelhantes disputas. Para o homem sensato a coisa importante é o inferno, e não o meio de transporte que deve ser empregado para chegar até lá. A questão que se depara ao homem sensato é: Queremos ou não queremos ir para o inferno? E a resposta é: Não, não queremos. E se a resposta é essa, então esse homem não dará ouvidos a políticos de espécie alguma.

(fala de Mark Rampion em *Contraponto*, de Aldous Huxley, 1928)

AGRADECIMENTOS.

Antes de qualquer outro agredecimento, esta dissertação de mestrado – como mais uma etapa em minha formação pessoal e profissional – não teria sido possível sem o apoio irrestrito de meus pais, Felipe Bachur Neto ("Pipo") e Maria do Rosário Silva Bachur ("Yeyé"), bem como de meus maiores incentivadores, meus irmãos Luís Felipe e Maria Carolina. Vocês certamente foram o contraponto desta pesquisa, muitas vezes árida e por demais solitária.

Para além das obrigações meramente acadêmicas, agradeço a meu orientador, Fernando Haddad, por tomar parte neste meu processo de formação, profissional e pessoalmente; e que, com toda a paciência e apreço, acolheu um advogado insatisfeito, aspirante a cientista social, em toda sua insegurança e curiosidade. Minha dívida intelectual está mais que atestada nos parágrafos deste trabalho.

Agradeço também o interesse com que sempre contei por parte dos colegas e demais professores deste Departamento, em especial dos professores Gabriel Cohn, Gildo Marçal Brandão e Fernando Limongi; e também dos professores componentes de minha banca de qualificação, Álvaro de Vita e Cícero Romão de Araújo. Sem dúvida, muito desta pesquisa é devido ao ambiente acadêmico que pude vivenciar. Se não pudesse contar com as críticas que recebi na qualificação e em uma das reuniões do grupo de teoria política, coordenado pelos professores Cícero e Álvaro, esta dissertação seria muito menos do que é. Agradeço, ainda, a todos s participantes do grupo de teoria, pela atenção com que leram o primeiro capítulo de minha dissertação e pelas valiosas críticas que recebi.

Também não há como olvidar os demais professores da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, com quem pude partilhar minhas inquietações e resolver pelo menos parte de meus problemas. São eles: Ricardo Musse, Flávio Antônio Pierucci, Marco Aurélio Werle e Jorge Grespan.

Quanto a meus amigos, seria muito pouco provável concluir este trabalho sem eles, tanto em relação à leitura das primeiras versões e rascunhos dos capítulos, quanto em relação às indicações bibliográficas, discussões e mesas de bar compartilhadas. Será absolutamente impossível mencioná-los todos, mas enfim, tenho de agradecer nominalmente pelo menos a Leandro Mahalem Lima, Daniel Damásio Borges, Fernando e Ricardo Masini, Frederico, João Paulo Peres e Mateus; Gilberto, Eduardo, Carla, Fernanda Hamada, Haaillih, Tetê, Flávia Tone e Gui-PR, Fábio Floh, Davi Tangerino; Juliana Krueger Pela e Luís Gustavo

Haddad; André Melo Araújo; Antônio Martins; Tales Krauss Queiroz – desculpem-me pelos eventuais esquecimentos, absolutamente não intencionais. Aos colegas de Departamento, Hélio Alves, Rogério Piccoli, Jean Castro e Raphael Neves, por acompanharem com interesse e objeções instigantes o curso deste trabalho.

Por óbvio, não seria possível transitar pelos meandros da burocracia acadêmica sem a disponibilidade dos funcionários da Secretaria do Departamento, Rai, Márcia, Ana Maria, Fábio e Fabrizia.

Sou ainda profundamente grato ao Instituto Goethe/SP pelas bolsas de estudos concedidas ao longo dos anos; ao Deutscher Akademischer Austauschdienst pela bolsa concedida para o curso de inverno em Freiburg im Breisgau, na Alemanha, em janeiro e fevereiro de 2004; e ao financiamento da CAPES concedido entre junho de 2002 e junho de 2004.

Agradeço, afinal, por todo o apoio, pela leitura e pelas discussões, bem como por todo o carinho com que Laura, a minha Laura, acompanhou os momentos finais de conclusão deste trabalho.

Esta dissertação é o resultado de um processo de formação, é o extrato de meus anos de aprendizagem, por assim dizer – e, nesse sentido, não teria sido possível chegar até aqui se não contasse com o apoio e a amizade de todos aqueles que, direta ou indiretamente, envolveram-se em meus planos e objetivos, dividiram angústias e me confortaram nos momentos mais desanimadores. Como não podia deixar de ser, apesar de todo o contingente pessoal e institucional movimentado nesses anos de aprendizagem, todos os vícios, os erros e as insuficiências deste trabalho só a mim dizem respeito e são de minha integral responsabilidade.

São Paulo, 15 de junho de 2004.

J. P. Bachur.

RESUMO.

O ponto de partida deste estudo é o núcleo conceitual específico da teoria política moderna, composto por alguns conceitos com raízes na filosofia política do século XVIII, tais como "Esclarecimento", "emancipação", "individualismo", "legitimidade", "indivíduo" e "Estado", bem como por conceitos pertencents à teoria política contemporânea, especificamente, "social-democracia" e "Estado de bem-estar". Nesse arcabouço conceitual, a filosofia política moderna se organizou de forma a assegurar legitimidade política ao Estado moderno perante o indivíduo, no contexto do projeto iluminista de emancipação do homem. Nesse contexto, individualismo e liberalismo estavam fundidos. Inspirado pela historiografia conceitual (Koselleck), a legitimidade política se torna então um permanente e insolúvel problema – devido à dialética entre moral e política, o Iluminismo iniciou um processo contínuo de crítica e crise do poder político. Isso significa que as críticas ao Estado de bem-estar e à social-democracia não serão vistas simplesmente no pano de fundo da "crise fiscal", mas como a versão contemporânea da dinâmica aporética da filosofia política moderna, como o ponto culminante do inacabado projeto do Esclarecimento. Nessa perspectiva, a apresentação das críticas à social-democracia e ao Estado de bem-estar mostra como a idéia de individualismo, valor típico do liberalismo clássico, foi reconstruída pela nova direita, de um lado; traduzida e incorporada em uma versão muito peculiar pela nova esquerda, de outro. Essa discussão, finalmente, recupera a dialética do Esclarecimento e a crise do indivíduo; e permite formular algumas perguntas sobre o futuro da teoria política em relação a seu problema central: legitimidade política e emancipação.

Palavras-chave: legitimidade, emancipação, Esclarecimento, individualismo, social-democracia, Estado de bem-estar, nova direita, nova esquerda, teoria crítica da sociedade.

ABSTRACT.

The point of departure for this study is the conceptual kernel specific to the modern political theory composed by some concepts which find its roots in the 18th century political philosophy, such as "Enlightenment", "emancipation", "individualism", "legitimacy", "individual" and "State", as well as by concepts belonging to the contemporary political theory, namelly "social democracy" and "welfare State". Within this conceptual framework the political philosophy of modernity organized itself to provide political legitimacy to the modern State before the individual, in the context of a project of Enlightenment and emancipation of man. In this context, individualism and liberalism were fused together. Inspired by conceptual historiography (Koselleck), the political legitimacy turns then into a permanent and insolvable problem – due to the dialectics of moral and politics, the Enlightenment triggered a continuous process of critic and crises of political power. This means that the critics against the welfare State and the social democracy will not be seen simply in the background of a "fiscal crises", but as the contemporary fashion of the aporetic dynamics of modern political philosophy, as the culminating point of the unfinished project of Enlightenment. In this perspective, the presentation of the critics to social democracy and to the welfare State shows how an idea of individualism, typical value of classical liberalism, was rebuilt by the new right on the one hand; translated and incorporated in a very peculiar fashion by the new left on the other hand. This discussion recovers finally the dialectics of Enlightenment and the crises of the individual and allows asking some questions about the future of political theory concerning its main problem: political legitimacy and emancipation.

Key-words: legitimacy, emancipation, Enlightenment, individualism, social democracy, welfare State, new right, new left, critical theory of society.

[1]

FILOSOFIA POLÍTICA COMO TEORIA DA LEGITIMIDADE: "CRÍTICA E CRISE" DO ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL-DEMOCRATA.

[1.1] Definição da Hipótese de Pesquisa e Plano da Exposição.

O principal problema da filosofia política é – e desde sempre parece ter sido – a questão da legitimidade do poder exercido pelo homem sobre o homem. Tal afirmação pode parecer à primeira vista peremptória, exagerada ou por demais reducionista, mas talvez tópicos como liberdade, republicanismo e formas de governo, teorias da democracia e teorias da justiça, pudessem ser encarados em última instância como especificações derivadas de um problema teórico anterior: a justificação legítima do poder político. O que se pretende pela afirmação "filosofia política como teoria da legitimidade" no título deste capítulo introdutório é apenas facilitar a tarefa levada a termo ao longo deste trabalho reduzindo o alcance da expressão "filosofia política": na presente dissertação de mestrado, a filosofia política será sempre mencionada como a preocupação teórica elaborada para dar conta da questão da legitimidade do poder político.

A despeito do lugar que a preocupação com a legitimação do poder sempre ocupara na tradição do pensamento político de Hobbes a Hegel, a teoria política contemporânea mostra hoje se não um quadro novo, pelo menos uma alternativa relativamente nova, destoando dessa tradição. É possível destacar, grosso modo e para os interesses do presente trabalho, certos blocos teóricos desenvolvidos ao longo da segunda metade do século XX, mais acentuadamente em seu último quartel: a renovação do contratualismo e o desenvolvimento de teorias da justiça na esteira de John Rawls; o desenvolvimento de uma teoria do discurso, cujo maior expoente é Jürgen Habermas; a pesquisa em teoria dos sistemas seguindo o curso de Niklas Luhmann; e finalmente, a análise institucionalista alinhada à economia política positiva e ao individualismo metodológico de bases micro-econômicas, fundamentalmente de origem norte-americana[1].

---

[1] Não se ignora a importância de diversas outras discussões teóricas mais recentes, como e.g. a questão em torno da luta por reconhecimento ou o debate comunitarista. Mas tais discussões surgiram no âmbito dos quatro grupos teóricos maiores mencionados.

Dentre tais alinhamentos teóricos, grosseira e sumariamente citados, é possível traçar uma importante distinção: a economia política positiva e o que veio a ser conhecido como "legitimação pelo procedimento" na teoria de sistemas (Luhmann) se destacam justamente por pretenderem *excluir do âmbito da pesquisa teórica a questão da legitimidade*, contrariando toda a tradição da filosofia política moderna – é claro que tais tendências não se equivalem simplesmente; a exclusão da legitimidade é feita em um e outro caso conforme parâmetros teóricos próprios: como autêntico programa de pesquisa na teoria de sistemas; mas que nem se apresenta como tal para a economia política positiva, cujo programa de pesquisa é completamente outro. Porém, de uma forma ou de outra, essas duas tendências caracterizam-se por exacerbarem um movimento de transcrição positivista das ciências sociais, movimento este já de longa data e que se mostra cada vez mais acirrado:

> "Avanços recentes na pesquisa interdisciplinar em economia e política criaram o campo da *economia política positiva*. Essa nova tradição de pesquisa é distinta de ambos os enfoques normativo e histórico para a economia política. O primeiro enfatiza julgamentos de valor sobre a distribuição da riqueza e do poder e deriva resultados ou arranjos ótimos de acordo com os critérios de avaliação escolhidos. O último concentra-se de maneira não-teórica na descrição histórica estrita. Em contraste, a economia política positiva, de um lado, procura princípios e proposições contra as quais a experiência real pode ser comparada para entender e explicar, *não para* julgar, essa experiência. De outro lado, a economia é explicitamente teórica. Seu foco são micro-fundações, está baseada na metodologia do ator racional da microeconomia. Dessa forma, suas mais distintivas características são sua visão teórica coerente e unificada de política e economia, sua natureza fortemente interdisciplinar e sua preocupação com a *explicação de regularidades empíricas*"[2].

De outro lado, como programa de pesquisa:

> "Usado na Idade Média como conceito jurídico para a defesa da usurpação e tirania e com esse sentido consolidado e propagado principalmente pela restauração napoleônica, o conceito de legitimidade perde o seu fundamento moral com a positivação do direito, que se impôs completamente no século XIX. (...) Devido à elevada complexidade e variabilidade do sistema social da comunidade, a legitimação do poder político já não pode ceder a uma moral apresentada de forma natural, antes tem de ser aprofundada no próprio sistema político. (...) A legitimação pelo procedimento e pela igualdade das probabilidades de obter decisões satisfatórias substitui os antigos fundamentos jusnaturalistas ou os métodos variáveis de estabelecimento do consenso"[3].

---

[2] SHEPSLE, Kenneth & ALT, James, "Editor's Introduction" in SHEPSLE & ALT (orgs.), *Perspectives on Positive Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1, trad. livre – grifos acrescidos. Cf., no mesmo sentido, ORDESHOOK, Peter C., "The Emerging Discipline of Political Economy" in SHEPSLE & ALT, 1990, ps. 9-30; SHEPSLE, Kenneht & BONCHEK, Mark, *Analyzing Politics*. New York: Norton & Company, 1997, p. 5.

[3] LUHMANN, Niklas, *Legitimação pelo Procedimento* (1969), trad. Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: UNB, 1980, p. 29 e p. 31. Cf., nesse mesmo sentido, HABERMAS, Jürgen, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 226: "Os procedimentos e as premissas da justificação são agora os fundamentos legítimos sobre os quais se apóia a validade das legitimações. A idéia do acordo que se verifica entre todos – e entre todos enquanto livres e iguais – determina o tipo de legitimidade por procedimentos (*prozeduralen Legitimitätstypus*), que é próprio da época moderna".

A teoria política contemporânea apresenta hoje, a partir dessas tendências mais recentes, uma situação no mínimo curiosa: o que se poderia chamar, por assim dizer, "par conceitual heurístico" da teoria política moderna de Hobbes a Hegel parece ter sido posto em questão – *indivíduo* e *Estado* já não mais preservam uma inconteste centralidade conceitual e teórica, muito embora o *individualismo* permaneça ainda central, seja ele metodológico, seja ele de outra natureza. É claro que essa descrição não se aplica sem mais a Habermas e Rawls, e.g., – muito embora o próprio Habermas tenha identificado a dificuldade de centrar uma teoria social nos conceitos de Estado e indivíduo [HABERMAS, (1992) 1996:1/2] – ou ao próprio Luhmann, assim como existem exceções dentro do próprio individualismo metodológico da escolha racional, ao menos quanto à centralidade do Estado [SKOCPOL, 1985].

O curioso dessa situação é que a própria política parecia inconcebível sem o auxílio analítico desse binômio e, entretanto, a teoria política parece contar hoje com a possibilidade de se desenvolver a despeito desses conceitos – o que significa, em última instância, pôr de lado a questão da legitimidade. Ilustrativamente, assim como a filosofia da reflexão não pode deixar de contar com certos pares conceituais tais como "homem/natureza" e "ser/consciência"; e a sociologia da virada do século XIX para o XX conta com "comunidade/sociedade" (Tönnies), "solidariedade orgânica/solidariedade mecânica" (Durkheim), "dominação tradicional/dominação legal-burocrática" (Weber), dentre outros; parece a princípio pelo menos intrigante que a teoria política consiga (ou tente) prescindir de seu par conceitual por excelência.

O próprio termo "política" designara, na origem, tudo aquilo "com referência ao âmbito da *polis*", muito embora seu emprego atual indique tanto uma ciência teórica quanto seu próprio objeto, sendo tais circunstâncias terminológicas fruto de um oportuno cruzamento histórico ocorrido na Grécia, cujo marco é a *Política* de Aristóteles – data daí o surgimento da filosofia política em seu sentido tradicional. Aristóteles escrevera em um momento único, conjunção de dois processos simultâneos: um de decadência e outro de ascensão – a saber, o crepúsculo da *polis* e o auge da filosofia grega (respectivamente, séculos V e IV a. C). Essa intersecção é bastante significativa pois, no século V, auge da cidade-Estado, a filosofia (a crítica) chegara mesmo a incomodar a cidade (a vida prática) que se conduzia por si mesma, independentemente do pensamento crítico – vide, e.g., a condenação de Sócrates –; ao passo que em um período intermédio, verificou-se o desenvolvimento da filosofia a despeito das contingências da cidade – vide, e.g., a *República* de reis-filósofos de Platão –; culminando com Aristóteles, no século IV, o auge da filosofia e a decadência da cidade, sendo nessas circunstâncias tanto necessário quanto possível fazer a crítica das condições contingentes da vida comunitária[4].

---

[4] Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 3ª ed., trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997, liv. I, cap. I, 1252A, p. 13. Cf., a esse respeito e para uma introdução elementar, WOLFF, Francis, *Aristóteles e a Política*, 2ª ed., trad. Thereza Christina Ferreira Stummer & Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso, 2001. É por isso que Hegel, ao realizar a mediação entre o Estado e a personalidade do monarca pelo "princípio monárquico"

Foi assim aberta a faculdade de pensar o modo de vida prática na *polis* e a partir de então orientar a ação política, o que pressupunha, sob tais circunstâncias, uma relação orgânica entre o homem e sua associação política. Claramente, não é ainda possível à concepção orgânica da *polis* considerar o indivíduo em seu sentido moderno, formado notadamente após os três marcos históricos fundamentais de ruptura com a antiguidade e de constituição da modernidade: o Renascimento, a Reforma Religiosa e o racionalismo iluminista da Revolução Francesa (1789-1799). Seja na concepção hobbesiana do homem como corpo físico em movimento a fim de constituir o Leviathan, seja na concepção do homem em qualquer das versões contratualistas de Locke, Rousseau ou Kant como sujeito de direitos naturais inalienáveis, proprietário racional que pelo contrato social forma o governo civil; a teoria política sempre se serviu do indivíduo em face do Estado para tratar da legitimação política, seu problema teórico nodal.

O vínculo entre Estado e indivíduo será retomado oportunamente mais adiante, basta pelo momento assumir que a afirmação do indivíduo esteve historicamente imbricada na construção racional do moderno Estado de direito (alcançando mesmo sua formulação social-democrata). É importante agora explicitar o caminho a ser seguido, bem como definir a hipótese que orientará a pesquisa. Ora, considerando a herança da filosofia política de Hobbes a Hegel e os mencionados desenvolvimentos alinhados à economia política positiva e à legitimação pelo procedimento, torna-se então extremamente interessante, guardada a devida distância histórica, dar um passo atrás, isto é, recuperar a discussão da legitimidade política do ponto de vista da relação entre indivíduo e Estado, justamente para notar que o indivíduo, em diferentes versões de individualismo, fora precisamente o fulcro de críticas e ataques à então decadente "*polis*" legal-burocrática, republicana, democrática e keynesiana de meados do século XX – o Estado de bem-estar social-democrata[5].

Com efeito, assumindo a princípio a vinculação entre Estado e indivíduo (ponto logo mais retomado) como ponto de partida e, de outro lado, assumindo a erosão desse vínculo denunciada em certas tendências teóricas recentes como ponto de chegada, a presente

---

imputa o início do desenvolvimento desse princípio ao caso de Sócrates, como o despontar da autoconsciência de liberdade; e não por outra razão Hegel remete-se também a Platão para indicar o momento em que a liberdade subjetiva ainda não era importante para a realização do Espírito – ou seja, ainda não havia a sociedade civil, momento da particularidade (cisão) a partir do egoísmo individual – cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, III Parte (*A Eticidade*), III Seção (*O Estado*), trad. Marcos Lutz Muller, coleção Textos Didáticos nº 38. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998, § 279, al. 10/11, ps. 81/83; também § 262, ad., p. 39.

[5] É necessária uma ressalva terminológica: o Estado de bem-estar social-democrata será referido enquanto paradigma institucional (cf. seção 1.3 infra) ao longo da exposição e sem distinções relevantes, por "Estado de bem-estar", "Estado-providência", "Estado gestor/interventor keynesiano" ou simplesmente "Estado social", como equivalentes indistintos para as já cunhadas expressões estrangeiras "*welfare State*", "*Wohlfahrtsstaat*", "*Sœialstaat*" ou "*État-providence*". Vale considerar que os regimes nazi-fascistas e soviéticos não serão incluídos aqui como espécies totalitárias de Estados de bem-estar, sendo também excluídos os primórdios demagógicos da política social assistencialista experimentada na *Poor Law* britânica e na velha Prússia de Otto von Bismark. As presentes considerações se restringem apenas e tão-somente aos governos democráticos posteriores à Segunda Guerra Mundial.

dissertação de mestrado situa-se no ponto crítico desse movimento, cuida dos últimos desenvolvimentos em que o vínculo entre Estado e indivíduo fora utilizado – desta feita, porém, já não mais no sentido de uma mútua afirmação normativa, mas exatamente revertendo esse sentido tradicional, vale dizer, trata-se da defesa do indivíduo contra o Estado. À luz de tais considerações, este trabalho poderia ser visto simplesmente como uma antecâmara da teoria política mais recente – necessariamente objeto de um outro trabalho, a ser desenvolvido eventualmente em uma outra oportunidade. Ainda, vale mencionar que o uso do individualismo para atacar o Estado, estratégia teórica que poderia ser intuitivamente imputada a uma posição liberal-conservadora, foi de fato feito pela "nova direita" mas contra-intuitivamente também pelos teóricos da "nova esquerda" (os termos desta discussão serão mais adiante aclarados).

Em síntese, a presente dissertação de mestrado pretende expor como o vínculo conceitual entre Estado e indivíduo estabelecido na tradição da filosofia política de Hobbes a Hegel – no amplo contexto do projeto racional-iluminista de emancipação humana, de forma a permitir uma afirmação histórica recíproca (pois a modernidade poderia ser definida tanto pela afirmação do indivíduo quanto pela construção do Estado moderno) – dá seus últimos suspiros no contexto da crise de legitimação do Estado de bem-estar social, ou seja, o próprio fundamento normativo do Estado de direito foi utilizado justamente para questionar a legitimidade desse Estado em sua versão social-democrática e, mais ainda, não apenas pela crítica da nova direita como também e até mesmo mais propriamente pela crítica da nova esquerda: *o Estado de bem-estar social-democrata é o resultado tardio do inacabado projeto iluminista de emancipação humana e sua crise de legitimação destaca críticas individualistas tanto da esquerda quanto da direita, sendo exatamente a esquerda quem retoma a herança clássica do individualismo burguês iluminista – o que, afinal, permitirá resgatar a crítica dialética que duvida tanto das possibilidades de esclarecimento e emancipação quanto da própria realização do indivíduo nos termos desse projeto.* A tarefa proposta é, portanto, dúplice: quer-se mostrar que o projeto distributivo corporificado pelo Estado social é criticado por todos os lados e, mais que isso, que variantes do individualismo constituem o fio condutor comum das críticas.

Importantes ressalvas devem ser feitas na delimitação da hipótese de pesquisa deste trabalho. A questão da "crise do Estado de bem-estar" tem sido recorrente no debate contemporâneo da ciência política e poder-se-ia mesmo dizer que, no mais das vezes, chega a soar praticamente como mero lugar comum, muito mais um clichê que um autêntico ponto de referência para a análise teórica. O recurso aqui, portanto, será justamente adotar a crise da social-democracia e do Estado de bem-estar do ponto de vista da filosofia política – como crise de justificação moral deixada em aberto pelo projeto iluminista, *e não como crise fiscal*, abordagem recorrente na ciência política contemporânea; a "crise" da social-democracia será vista em sua relação direta com a "crítica" desse projeto distributivo, para tomar de empréstimo a terminologia de Reinhart Koselleck [cf. seção 1.2 seguinte].

É absolutamente indispensável, portanto, excluir certas expectativas a que uma primeira apresentação do tema poderia eventual e irrefletidamente dar ensejo. Nesse sentido, a presente dissertação não é uma defesa da social-democracia e do Estado de bem-estar, assim como também não é mais uma crítica; aliás, não é sequer um estudo *sobre* o Estado de bem-estar ou a social-democracia em si mesmos considerados; não é mais uma verificação concreta da crise pela qual passaram (e que ainda não superaram). Finalmente, não é, outrossim, um diagnóstico sobre o Estado capitalista de bem-estar ou qualquer espécie de julgamento sobre sua persistência efetiva na atualidade ou sua viabilidade institucional no futuro; enfim, não se trata de uma resenha de bibliografia quanto a essas questões[6].

Tendo em vista tais exclusões, é possível dizer que o próprio Estado social-democrata não é ele mesmo o objeto desta pesquisa, mas apenas o mote para organizar o pensamento crítico produzido na segunda metade do século XX. É claro que algumas referências àqueles aspectos excluídos do presente objeto de pesquisa talvez sejam inevitáveis, mas serão naturalmente tangenciais e restritas às necessidades da exposição. Não se pretende aqui uma descrição institucional de um modelo de Estado de bem-estar ou ainda a mensuração comparativa da eficácia de arranjos institucionais voltados à prestação de serviços sociais – o que não quer dizer que não seja reconhecida a suma importância de tais pesquisas, ainda mais na atual situação de profunda desigualdade social no Brasil, em que a implementação de direitos sociais é (ou deveria ser) uma preocupação central do governo.

A perspectiva ora adotada é completamente outra. É claro que todo o debate recorrentemente referido no que diz respeito ao Estado social não é ignorado ou diminuído em sua importância, mas as questões mais freqüentemente formuladas quando se pensa no Estado social serão aqui deixadas de lado.

Ora, toda pesquisa que tangencie o *welfare State* se depara com dificuldades advindas das questões relacionadas à crise da social-democracia – detonada em 1968, sufocada pela avalanche neoliberal encabeçada pelos mandatos de Margaret Thatcher (1979-1990) no Reino Unido e de Ronald Reagan (1980-1988) nos EUA e ultimamente revisitada sob os rótulos de "terceira via" e "governança progressista". São quase quatro décadas em que as políticas sociais e o papel do Estado são submetidos a inúmeros questionamentos, seja quanto à origem do Estado social-democrata, seja quanto à sua efetividade, seja quanto à

---

[6] Para resenhas propriamente ditas, cf. DRAIBE, Sônia & HENRIQUE, Wilnês, "'Welfare State', Crise e Gestão da Crise: um Balanço da Literatura Internacional" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* nº 6, v. 3, 1988; PIMENTA DE FARIA, Carlos Alberto, "Uma Genealogia das Teorias e Modelos do Estado de Bem-Estar Social" in *BIB* nº 46, trad. Vera Pereira, 1998; PEREIRA, Carlos, "Em Busca de um Novo Perfil Institucional do Estado: uma Revisão Crítica da Literatura Recente" in *BIB* nº 44, trad. Ingrid Sarti, 1997; ARRECHTE, Marta T. S., "Emergência e Desenvolvimento do *Welfare State*: Teorias Explicativas" in *BIB* nº 39, 1995; MARQUES, Eduardo César, "Notas Críticas à Literatura sobre Estado, Políticas Estatais e Atores Políticos" in *BIB* nº 43, 1997; e ROJAS, Gonzalo Adrián, "Del Estado de Bienestar Social al Estado de Malestar Social", comunicação apresentada no II Simpósio de Pós-Graduação em Ciência Política - FFLCH/USP, manuscrito cedido pelo autor, 2001.

eficácia das reformas neoliberais. Não é possível sequer mencionar todos os debates envolvendo o Estado de bem-estar. Basta lembrar que a década de 1950 presenciou a derrota da economia de livre mercado, enquanto a década de 1960 mantinha-se fiel às conquistas do planejamento econômico para o bem-estar social[7].

Talvez uma das mais citadas referências teóricas nesse sentido seja a célebre conferência *Cidadania e Classe Social*, de T. H. Marshall, em que a formação do Estado social é explicada a partir do conceito de cidadania: "A cidadania é um *status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade"[8], formada por três elementos: o elemento *civil*, composto dos direitos necessários à liberdade individual, associados às instituições judiciais e afirmados fundamentalmente no século XVIII; o elemento *político*, compreendendo o direito de participar no exercício do governo tanto como membro executivo quanto como eleitor, afirmado historicamente no século XIX; e o elemento *social*, que se refere a tudo aquilo que compõe o mínimo de bem-estar material admissível conforme os padrões culturais prevalecentes, cuja afirmação estava em curso no século XX [1967:63/64]. O equilíbrio entre a estrutura capitalista de classes e a expansão da cidadania social "significa que desigualdades podem se toleradas numa sociedade fundamentalmente igualitária desde que não sejam dinâmicas" [1967:108] – veja-se:

> "É ainda verdade que a igualdade básica pode ser criada e preservada sem invadir a liberdade do mercado competitivo? Obviamente, isso não é verdade. (...) Mas é igualmente óbvio que o mercado ainda funciona dentro de certos limites" [9].

Seguindo tais bases, desenvolveu-se um padrão de análise empírico-comparativa de arranjos de *welfare State*, fundamentalmente focada na eficácia empírica do aparato estatal e no nível de consenso subjacente, inferindo-se o último a partir do primeiro. Phillips Cutright e Harold Wilensky fornecem estudos comparativos que constituem os principais exemplos do tipo de abordagem do *welfare State* que passaria a ser dominante até hoje[10].

Seguiram-se a esse tipo de abordagem discussões envolvendo diagnósticos da crise do Estado social e da social-democracia. Há explicações para a revolta fiscal contra o Estado do ponto de vista de um aumento global da demanda por serviços públicos, o que torna a carga tributária presente insuficiente para o atendimento de todas as reivindicações dirigidas

---

[7] Cf., e.g., CROSLAND, C. A. R., *The Future of Socialism* (1956). New York: Schoken Books, 1963.

[8] MARSHALL, T. H., *Cidadania, Classe Social e 'Status'* (1963), trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 77.

[9] MARSHALL, 1967, ps. 62/63. Cf. também MYRDAL, Gunnar, *Beyond the Welfare State: Economic Planning and its International Implications*. New Haven: Yale University Press, 1960: o *welfare State* consolidava a melhor organização politico-econômica da sociedade, devendo mesmo ser expandido internacionalmente.

[10] Cf. CUTRIGHT, Phillips, "Political Structure, Economic Development, and National Social Security" in *The American Journal of Sociology* v. 70, nº 5, 1965, ps. 537-550; e WILENSKY, Harold, *The Welfare State and Equality: Structural and Ideological Roots of Public Expenditures*. Berkeley & Los Angeles: University of Califórnia Press, 1975. Cf. também FLORA, Peter & HEIDENHEIMER, Arnold J., *The Development of Welfare States in Europe and America* (1982). London: Transaction Publishers, 1995.

ao Estado e exige, assim, uma extensão dos serviços públicos, que perdem em qualidade – isso posto, não se poderia falar propriamente de uma crise do Estado, mas apenas de um aumento temporário em suas dificuldades de legitimação [HIRSCHMAN, 1980]; vale mencionar ainda explicações que negam uma ruptura na continuidade dos padrões de política social construídos pelo Estado social [PIERSON, 1994], bem como a necessidade dos programas sociais para o cumprimento eficiente das tarefas estatais [BARR, 1987]. Outras explicações viam a crise como o custo inevitável de uma estrutura capitalista em essência contraditória, pois exigia-se do Estado o desempenho simultâneo de duas funções absolutamente contraditórias e inconciliáveis: acumulação capitalista e legitimação política, de forma que a crise se manifesta como "*crise fiscal*" [O'CONNOR, 1973; GOUGH, 1979]. Duas outras menções têm ainda de ser feitas: Gøsta Esping-Andersen e Adam Przeworski são atualmente referências centrais em se tratando de pesquisas relativas à social-democracia. Ambos analisam a origem e a crise da social-democracia a partir da decisão da classe trabalhadora em participar da política parlamentar, implicando a adoção de uma estratégia eleitoral com vistas à formação de uma maioria parlamentar – o diagnóstico de crise do *welfare State* relaciona-se assim com a manutenção estável de uma coalizão partidária[11].

Finalmente, cumpre considerar a análise feita a partir de arranjos institucionais de certos agrupamentos de países, conforme estudo exemplar promovido em 1995 pelo Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento Social da Organização das Nações Unidas (*United Nations Research Institute for Social Development* – "*UNRISD*"), sob a coordenação de Gøsta Esping-Andersen, publicado em forma de coletânea com o título *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*, em 1996[12]. Esse estudo apresenta um diagnóstico geral da situação dos programas de bem-estar em suas formulações mais sólidas (Escandinávia e Europa continental), em suas formulações mais flexíveis e mais sujeitas às reformas neoliberais (América do Norte e Oceania), e também em suas formulações mais precárias e inacabadas (América Latina e Leste Asiático). A principal conclusão que esse estudo do *UNRISD* permite extrair é que a crise fiscal atingiu todos os países em que o aparato de bem-estar social do Estado já se encontrava consolidado, da mesma forma que mitigou – ao lado de fatores regionais, é verdade – a própria implementação de uma rede de serviços

---

11 ESPING-ANDERSEN, Gøsta, *Politics against Markets: the Social Democratic Road to Power*. Princeton: Princeton University Press, 1985 e PRZEWORSKI, Adam, *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1985; PRZEWORSKI & SPRAGUE, John, *Paper Stones: a History of Electoral Socialism*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

12 Cf. ESPING-ANDERSEN, "Welfare States without Work: the Impasse of Labour Shedding and Familialism in Continental European Social Policy", 1996b; STEPHENS, John D., "The Scandinavian Welfare States: Achievements, Crisis, and Prospects"; CASTLES, Francis G., "Need-Based Strategies of Social Protections in Australia and New Zealand"; MYLES, John, "When Market Fail: Social Welfare in Canada and the United States: Achievements, Crisis, and Prospects"; HUBER, Evelyne, "Options for Social Policy in Latin America: Neoliberal versus Social Democratic Models"; GOODMAN, Roger & PENG, Ito, "The East Asian Welfare States: Peripatetic Learning, Adaptive Changes, and Nation-Building"; STANDING, Guy, "Social Protection in Central and Eastern Europe: a Tale of Slipping Anchors and Torn Safety Nets"; todos in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage, 1996. Dois países bastante relevantes foram excluídos dessa análise, a saber, o Reino Unido e a China.

públicos em países que não tinham tradição de reforma e legislação social – mas que, não obstante inegáveis fatores de crise fiscal, não permitiu que as estruturas institucionais distributivas fossem totalmente desmanteladas.

Do exposto, resta claro que esta dissertação não contará com a bibliografia mais usualmente consultada nos trabalhos relativos ao *welfare State* e à social-democracia. Nota-se que quando o tema de pesquisa envolve considerações empíricas acerca do Estado de bem-estar social-democrata, a multiplicidade de enfoques teóricos e de questionamentos dificulta a análise. Nesse sentido, dada a hipótese de pesquisa desta dissertação, todas essas discussões rapidamente citadas, extremamente recorrentes na ciência política, estão excluídas do âmbito de investigação desta dissertação – reitere-se que tal exclusão significa apenas uma redução de complexidade para viabilizar a tarefa proposta.

Atém-se aqui exclusivamente à teoria da legitimidade, a um argumento bastante específico que toma a crise do Estado social apenas como referência. Trata-se de demonstrar como o *individualismo*, que, na tradição política moderna, forneceu fundamento normativo à formação do Estado – *liberal* (ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX) *e social* (na primeira metade do século XX) – foi recepcionada na segunda metade do século XX, pela esquerda e pela direita teóricas, de forma a servir como núcleo conceitual dos ataques à legitimidade do Estado de bem-estar social-democrático. Em uma palavra: o que ora se pretende demonstrar é como *as recentes críticas políticas de direita e de esquerda possuem um significativo traço substancial comum, que em geral é imputado exclusivamente à tradição liberal-conservadora – a defesa do indivíduo em face do aparato de poder do Estado – e, mais que isso, como a esquerda é mais propriamente a herdeira do individualismo liberal-burguês iluminista*; o individualismo, em diferentes versões porque desenvolvido em tradições teóricas distintas, foi a base da crítica política ao Estado de bem-estar. O sentido do termo "individualismo" será explicitado logo mais.

Mas também quando se faz referência às críticas ao Estado de bem-estar é necessário estreitar a investigação: não se trata, de maneira alguma, de esboçar uma resenha bibliográfica[13]. Para além das óbvias referências a Friedrich August von Hayek e Milton Friedman à direita e Claus Offe à esquerda, confinados em seus respectivos compartimentos estanques, é necessário trabalhar os argumentos apresentados contra o Estado de forma a traçar entre eles uma aproximação minimamente relevante.

Albert Hirschman fez algo semelhante à tarefa ora proposta, mas limitou-se apenas aos aspectos puramente formais da análise, tendo como fio condutor essencialmente a retórica reacionária[14]. Partindo do conceito de cidadania de T. H. Marshall, Hirschman relaciona a

---

[13] Para uma resenha das críticas da esquerda e da direita ao Estado de bem-estar, cf. BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos, "A Crítica da Direita e da Esquerda a um Estado em Crise" in *Lua Nova* nº 25, trad. Ricardo Borges Costa, 1992.

[14] HIRSCHMAN, Albert O., *A Retórica da Intransigência: Perversidade, Futilidade, Ameaça*, trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 15: "Minha meta é delinear os tipos formais de argumento ou de

cada um dos três movimentos de afirmação dos elementos da cidadania (civil, político e social) uma ofensiva reacionária correspondente para negar as liberdades civis, o sufrágio universal e as políticas distributivas do *welfare State*, respectivamente. A formalização dos argumentos reacionários manifesta-se sob três tipos retóricos fundamentais: (1) a tese da perversidade, conforme a qual qualquer tentativa de mudança na sociedade produzirá os efeitos exatamente opostos aos pretendidos, sempre inferiores à manutenção do *status quo* vigente; (2) a tese da futilidade afirma que toda tentativa de mudança social será frustrada, incapaz de alterar o curso dos acontecimentos, pois o *status quo* acabará por prevalecer – daí a expressão cunhada no século XIX: "*plus ça change, plus c'est la même chose*"; e (3) a tese da ameaça, a partir do medo de mudar e pôr em risco as conquistas atuais já consolidadas. No que tange aos argumentos contrários às políticas sociais, todas essas teses compartilham um fundamento comum: a crença em um mercado que se auto-regula e em seu vínculo intrínseco com a democracia e com a liberdade política individual, de forma que sempre se revelará perverso, fútil ou ameaçador romper seu equilíbrio natural pela regulação estatal com vista a fins distributivos.

Apesar de desmistificar certas afinidades retóricas entre reacionários e progressistas, a análise de Hirschman se limita tão-somente à forma dos argumentos, abstraídos assim de sua substância. De fato, aí reside tanto o impacto quanto a fraqueza de sua abordagem: de um lado, formalizar as teses reacionárias e progressistas em estilos retóricos permite compará-las em termos razoavelmente equivalentes; ao passo que, de outro lado, essa mesma formalização acaba por desconsiderar a dimensão substancial, anulando assim a própria substância de fundo dos argumentos. A presente dissertação exclui, portanto, a análise formal dos argumentos contra o Estado social, restringindo-se à sua apreciação substancial, essencialmente orientada pelo individualismo.

O nexo conceitual entre Estado e indivíduo, a nova direita e a nova esquerda, bem como os possíveis sentidos do conceito de individualismo serão desenvolvidos nas próximas seções deste capítulo introdutório. A caracterização do Estado social será feita do modo mais genérico possível sob a rubrica de um "tipo ideal", de inspiração weberiana. Daí então serão apresentadas as críticas da direita e da esquerda ao Estado de bem-estar social nos capítulos 2 e 3, respectivamente. Um capítulo conclusivo colocará sob suspeita as possibilidades de que o projeto iluminista se realize em uma versão social-democrata, nos termos do projeto distributivo do capitalismo de bem-estar. Espera-se, portanto, tenha ficado suficientemente claro tanto o objeto da presente dissertação de mestrado quanto as exclusões e restrições implicadas.

---

retórica, dando ênfase, pois, às posturas e manobras políticas mais importantes e provavelmente mais utilizadas por aqueles que têm como objetivo desalojar e derrubar as políticas e os movimentos de idéias "progressistas"". Muito embora Hirschman aborde brevemente a retórica progressista como contraponto, suas considerações são aqui mencionadas apenas em relação à retórica reacionária, já que, quanto ao *welfare State*, a postura antes "progressiva" revela-se hoje de certa forma "*conservadora*" do projeto do Estado social.

[1.2] O Vínculo Conceitual da Teoria Política Moderna: Estado e Indivíduo mediados pela Positivação do Direito.

Tendo sido delimitada a hipótese de pesquisa e apresentado o plano da exposição que se pretende nesta dissertação, bem como eliminadas todas as eventuais expectativas que poderiam ser nutridas quanto à crise fiscal da social-democracia e do Estado-providência, é necessário definir, ainda neste capítulo introdutório, duas noções centrais para o restante do trabalho. Com efeito, se o fio condutor da análise são as críticas individualistas da direita e da esquerda ao Estado social, *Estado* e *indivíduo* (e também *individualismo*) são os conceitos mais importantes. Nesta seção, portanto, é preciso definir o vínculo entre Estado e indivíduo, relação de maneira alguma óbvia na filosofia política. A caracterização do Estado social e as menções à oposição "direita/esquerda" serão apresentadas na seção seguinte.

O vínculo entre Estado e indivíduo, pelo menos no sentido que aqui se pretende empregar, não é imediato – basta lembrar que para Hegel, por exemplo, a passagem ao Estado, como momento da realização do Espírito que supera tanto a família quanto a própria sociedade civil, é feita pela polícia e pela corporação – i.e., a partir de estamentos ("*Stände*"), esferas não individualistas – a partir delas é que se tem o Estado enquanto moralidade objetiva. Mas a relação entre Estado e indivíduo que se quer ressaltar não é exatamente essa, está muito mais afeita à relação entre o processo de subjetivação do Espírito e de sua correlata objetivação na eticidade do Estado, para usar a terminologia hegeliana.

Tal relação é mais claramente perceptível a partir de uma mediação recíproca e reflexiva entre *Estado* e *indivíduo* efetuada pelo processo de *positivação do direito* no correr da modernidade – com isso se quer dizer que o fundamento normativo do Estado moderno é o indivíduo, núcleo axiológico capaz de legitimá-lo enquanto instituição que monopoliza o uso da violência física, que concentra meios administrativos e materiais; da mesma forma que esse indivíduo moderno somente se afirmara como tal no contexto da legitimação de um poder político estatal; e essa relação assume um sentido moderno específico porque mediada pelo direito positivo. Não foi mera coincidência, em absoluto, que a passagem do século XVIII para o século XIX, marcada pela Revolução Francesa (fecho de uma transformação iniciada com a Reforma Religiosa e com a Renascença), consolidasse a um só tempo o Estado moderno, o indivíduo racional sujeito de direito (o "*citoyen*"), o direito positivo – e, claro, a economia capitalista. Ora, também não por acaso, o correr do século XIX descobriu o individualismo, as mazelas do capitalismo (na figura da alienação, e.g.), a sociologia e o romantismo.

O vínculo conceitual que configura a teoria política da modernidade ("Estado - indivíduo - direito positivo") está em estreita conexão com o projeto iluminista de emancipação do homem.

Por óbvio, afirmar que o surgimento do indivíduo marca a época moderna implica um conceito de indivíduo que não se restrinja à conotação meramente empírica, como unidade fisiológica – trata-se, antes, do surgimento do indivíduo enquanto *sujeito racional*, instância crítica perante o qual o poder político tem de se legitimar racionalmente, vale dizer, como agente capaz de agir com a razão de forma a conduzir sua própria vida, livre de desígnios supra-mundanos; racionalidade e subjetividade são as pedras de toque da modernidade [HABERMAS, 2000; TOURAINE, 1999; FOUCAULT, s.d.; CASSIRER, 1992; HORKHEIMER, 1976; ADORNO, 1995]. Não é possível nem útil para a tarefa aqui proposta entrar no tema da crítica da noção de modernidade (correlata, portanto, à noção também problemática de "pós-modernidade"); tal preocupação não diz respeito ao âmbito desta dissertação. Aqui é apenas indispensável caracterizar a própria modernidade como o triunfo da subjetivação, para ilustrar o que se pretende significar com o vínculo conceitual estabelecido entre Estado e indivíduo, mediados pelo direito.

Tal vínculo é chamado "conceitual" em inspiração direta na historiografia conceitual de Reinhart Koselleck ("*Begriffsgeschichte*"), muito embora não se pretenda aqui uma empreitada historiográfica típica. A historiografia conceitual trabalha em uma lógica diferente da tradicional historiografia social – que tenta recompor as circunstâncias sociais para explicar um fenômeno qualquer – pois ela parte da *palavra* que designa o fenômeno para constituir um *conceito*; implica a análise de textos e dos usos lingüísticos para aferir o significado de uma determinada palavra e construir certo conceito histórico. É por isso que a presente dissertação não empreende uma tarefa de historiografia conceitual propriamente dita, muito embora seja por ela influenciada: esta dissertação lida com conceitos políticos tais como, por exemplo, Estado (social), indivíduo (e individualismo) e legitimidade; mas sem por isso reportar-se à investigação historiográfica, o que demandaria averiguar o desenvolvimento lingüístico e o uso de tais palavras. Não é esse o objetivo.

É exemplar, nesse sentido, a célebre tese de doutoramento de Koselleck, *Crítica e Crise*, de 1959. A menção à historiografia de Koselleck ajuda a ilustrar o que se pretende na presente dissertação ao definir a relação entre Estado e indivíduo como um *vínculo conceitual*: significa simplesmente que tais conceitos se afirmaram reciprocamente na teoria política no momento histórico de constituição da modernidade, à semelhança do que Koselleck identificara a partir dos conceitos de "crítica" e "crise". A apropriação do modelo "crítica e crise" é particularmente vantajosa, pois com isso têm-se dois ganhos imediatos: de um lado, ficam excluídas, como visto na seção anterior, considerações de historiografia social relativas ao Estado social empírico; e, de outro lado, desenvolve-se uma dimensão diacrônica de longo prazo que permite atrelar a teoria política contemporânea à tradição da filosofia política de Hobbes a Hegel – autoriza, assim, remeter o *welfare State* ao Iluminismo sem que esse movimento seja reduzido a uma associação forçada:

"De um ponto de vista histórico, a atual crise mundial resulta da história européia. A história européia expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer com que o mundo inteiro ingressasse em um estado de *crise permanente*"[15].

A crise do Estado de bem-estar social-democrata, portanto, é o mais recente estágio de uma crise de legitimação política deflagrada pelo Iluminismo. A saber, *crítica* e *crise* têm a mesma raiz grega "a partir do verbo κρινω: separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater" [KOSELLECK, (1959) 1999:202]. Se a constituição da modernidade passa pela Revolução Francesa e pela criação de um mundo burguês, a "antecâmara" da modernidade está localizada na separação entre *moral* e *política* efetuada pelo Estado absoluto, que desde então colocou para a filosofia política a aporética tarefa de justificar o poder: rompendo a ligação entre o poder político e a religião, dividindo o homem em crente e súdito, "Criou-se um espaço, livre de prescrições morais, em que a política pôde se desenvolver independentemente da moral. (...) O cálculo racional de todas as possíveis conseqüências tornou-se o primeiro mandamento da política" [1999:20; 1999:24]. Se a política não conta mais com a moral religiosa, se a política se neutraliza, ela emancipa o indivíduo dos desígnios divinos ao mesmo tempo em que o submete à autoridade do soberano: instaura-se um processo de crítica e crise do poder político absoluto, então tocado pelo esclarecimento burguês – até que "A conta foi apresentada pela primeira vez na Revolução Francesa" [1999:161]. Indivíduo e Estado são compreendidos, portanto, nessa peculiar chave historiográfica que os articula a partir do projeto iluminista de constituição da modernidade e de emancipação humana: a separação entre moral e política detonou um processo *crítico* em duplo sentido: o poder político (o Estado) precisa se justificar permanentemente perante uma instância de julgamento moral que ele mesmo engendrara (o indivíduo): a *crise* permanente implica uma *crítica* permanente – eis a aporia da legitimação política racional.

"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" [1999:16]

Koselleck, entretanto, tem em conta uma limitação intrínseca ao processo de emancipação: a formalização jurídica. 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 [2002:258]. No contexto iluminista, a razão do direito natural impulsionara a crítica ao absolutismo que, cristalizada no Estado de

---

[15] KOSELLECK, Reinhart, *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês* (1959), trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ Contraponto, 1999, p. 9 – grifos acrescidos. Cf., para a relação entre historiografia social e historiografia conceitual, KOSELLECK, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe. Massachusetts: MIT Press, 1985, ps. 73-91; e *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, ps. 20-38.

direito, tornou o impulso revolucionário no princípio de conservação da ordem liberal – e, justamente porque o Iluminismo é um projeto emancipatório incompleto, essa dialética iniciada em uma versão liberal assumiu posteriores versões democráticas e socialistas. 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 outra vez (não seria absurdo dizer) no *welfare State* – na primeira vez pela revolução, nesta última pela reforma[16].

Para retomar a seqüência do argumento, vale lembrar Horkheimer: a modernidade é o momento de consolidação da razão subjetiva (instrumental) enquanto faculdade intelectiva individual em detrimento de uma racionalidade social objetiva [HORKHEIMER, 1976]. Mas o preço da subjetivação é uma objetivação do mundo exterior – e, em seu mais profundo grau, também das estruturas de consciência do mundo interior ao homem, conforme o argumento marxista da reificação. A subjetivação coloca o homem como produtor da vida social e, na economia capitalista, o indivíduo torna-se ao mesmo tempo também consumidor, vendedor, comprador; o individualismo proveniente da razão instrumental encontra respaldo na construção da economia de mercado, em que a troca monetária passa a mediar as relações sociais. Nesse passo, é necessário racionalizar, instrumentalizar a interação social pela troca – ponto em que entra o direito positivo, fundamentalmente na forma do direito privado expresso pelas grandes codificações do século XIX (o "*jus civile*", no jargão da teoria jurídica). A substituição do direito natural pelo direito positivo substituiu também a forma de legitimação, ao mesmo tempo em que criou uma projeção objetiva da ordem política a partir de núcleos subjetivos individualizados sem recorrer à unificação de uma lei natural – a legitimação dos direitos de propriedade e do direito de contratar não precisava mais recorrer a uma lei natural *ab extra*, dada ao homem pela religião ou pela lei natural, mas advinha especificamente de uma construção humana racional, conforme a própria vontade do homem. Esclareça-se: a generalização estrutural da economia de mercado somente foi possível no contexto do direito positivo definido conforme os padrões de uma teoria da norma jurídica, estruturada fundamentalmente a partir de direitos subjetivos reconhecidos por uma ordem estabelecida e respaldada por mecanismos de sanção à violação de tais direitos, a saber, o direito objetivo, configuração institucional do Estado em seu monopólio no uso da violência. O direito racional é a expressão institucional do princípio da subjetivação, é ele que reconhece o indivíduo enquanto agente racional capaz de conduzir a si mesmo e ao mundo, tarefa feita pela

[16] KOSELLECK, 2002, ps. 254/255: "Emancipation provided the common denominator of justice for all demands aimed at the eradication of legal, social, political, or economic inequality. Thus, in every case, the term became a concept that demanded the eradication of personal domination by humans over humans; it was both *liberal*, in favor of the rule of law, as well as *democratic*, in favor of the sovereignty of the people; it was *interpretable in a socialist fashion*, in favor of community of property, as well as being the supposed means of abolishing economic domination. (...) To remain with our English example: Catholic Emancipation forced the Reform Act of 1832; it extended the right to vote but only found its general democratic sanction in 1919. Since then, the *welfare state* tasks of bringing about a redistribution of wealth and production profits for social justice have followed, without, however, reaching an economic balance – as the precondition of lasting social justice" – grifos acrescidos.

construção do direito objetivo (projeção racional da ordem social) e pelas atribuições de direitos subjetivos (direitos de propriedade e troca, fundamentalmente). A correspondência entre o direito subjetivo e o direito objetivo é mediada pela norma jurídica em sua concepção clássica, i.e., enquanto regra geral que estipula direitos e deveres sob pena do uso coercitivo da força física estatal (aplicação da sanção jurídica): ela afirma ao mesmo tempo o Estado enquanto ordem jurídica e o indivíduo enquanto sujeito de direito, permite a interação controlada no mercado e racionaliza as relações sociais daí advindas. Não é à toa que a sociologia identifica a passagem à modernidade pela substituição do estatuto pelo contrato, ou ainda pelo surgimento do direito racional.

Talvez fosse ainda necessário, ou pelo menos útil, nesse passo, ilustrar ainda que muito palidamente, as considerações tecidas quanto à mediação pelo direito positivo entre Estado e indivíduo, bem como o correlato surgimento do individualismo no contexto emancipatório iluminista. Isso poderia ser feito, de um lado, lembrando o percurso de positivação como legalização do uso da força, de Hobbes a Kant e, de outro lado, pelo desenvolvimento do individualismo, de Adam Smith a Hegel. Por fim, esse processo poderia ser sintetizado na teoria jurídica do direito privado de meados do século XIX. Ressalte-se que tais menções pretendem apenas ilustrar a composição do vínculo conceitual típico da teoria política moderna, não se trata de uma reconstrução completa e detalhada desse movimento, tarefa por demais complexa para os limites desta dissertação.

Hobbes é, com efeito, o primeiro a formular uma teoria política capaz de fundar tanto o indivíduo quanto o Estado a partir de um princípio de positivação da força. Rompendo com o pensamento político da antigüidade greco-romana, Hobbes abandona todas as garantias referentes à sociedade política como uma propensão natural inerente ao "animal político" de Aristóteles, a sociedade política é uma construção artificial, racional, realizada pelo próprio homem. O homem hobbesiano, livre em seu estado de natureza, move-se como um corpo físico individualizado, solto no espaço, cuja unidade somente é obtida no e pelo Leviathan – liberdade é, "conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos", e o princípio da auto-conservação (rudimento do auto-interesse) é o que orienta a ação humana anterior ao contrato[17].

O indivíduo de Hobbes já não depende da religião, a separação operada entre o foro interno e o foro externo laicizou o indivíduo, reservando âmbitos separados para a lei natural e para a lei civil – na famosa formulação hobbesiana "livre em segredo" – de forma que a obrigação de sujeição ao poder político está assentada no foro externo. Com isso, a constituição do Leviathan se justifica por consistir na criação de um "homem artificial" que unifica todos os outros homens naturais pela centralização da força e da legislação, já que

---

[17] HOBBES, Thomas, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651), 2ª ed., trad. João Paulo Monteiro da Silva & Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 1999, cap. XIV, p. 115; cf. também cap. XIII.

"os pactos, não passando de palavras e vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública"[18].

Ora, assim Hobbes liberta o homem de sua sujeição à lei divina e distingue a sujeição à lei natural (interna) da sujeição à lei civil (externa) – antecipando, por assim dizer, a distinção kantiana entre autonomia e heteronomia – impondo a necessidade, enfim, de uma positivação da força para fazer cumprir o pacto e a legislação civil, obtida na pessoa do Leviathan, única alternativa para evitar a guerra civil (que, para Hobbes, significava a guerra religiosa). Assim, o homem de Hobbes tem movimento, apetite e vontade, mas tem de submeter-se ao poder civil monárquico: "O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um Estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de um livre desenvolvimento do indivíduo" [KOSELLECK, 1999:27]. Com efeito, a estrutura retrospectiva do processo de teorização do Leviathan era a única forma de manter o poder nas mãos do soberano, pois Hobbes parte exatamente da existência empírica do poder absoluto para construir o estado de natureza, estado no qual os homens chegariam *se* algo como o contrato social *não fosse* capaz de legitimar a autoridade estatal – a legitimação do poder político é um processo intelectivo hipotético, solipsista e individual[19].

A legitimidade política obtida no átimo intelectual de reconstrução da sociedade sujeita ao Leviathan é rompida por Rousseau. Antes dele, Locke não segue os desenvolvimentos de Hobbes e funda o direito de propriedade no próprio estado de natureza, anterior e independente, desta forma, da celebração do próprio contrato social e da instituição do governo civil. Somente Rousseau daria uma roupagem adequada ao princípio da positividade jurídica das leis civis em seu contrato social, na figura do legislador.

A peculiaridade da inovação implementada por Rousseau pode ser imediatamente atestada a partir do subtítulo de *O Contrato Social*, a saber, *Princípios do Direito Político* – nota-se já aí que Rousseau pretende oferecer, na teoria da legitimação pelo contrato social, certos princípios de direito político, vale dizer, algo como uma fórmula jurídico-legal capaz de

---

[18] HOBBES, 1999, cap. XVIII, ps. 150-151. Quanto à separação entre os âmbitos interno e externo do homem, cf. cap. XV, p. 134: "As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo da as pôr em prática, nem sempre obrigam."; é por isso que "Assim, todo o crime é pecado, mas nem todo o pecado é um crime" [cap. XXVII, p. 233].

[19] SOARES, Luiz Eduardo, *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a Política como Experiência Dramática do Sentido*, Campinas, UNICAMP, 1995, especialmente ps. 243-244: "Nesse sentido, o desmembramento analítico-geométrico do todo (a sociedade) em partes (os indivíduos) e destes em subpartes (sensação, representação, imaginação, memória, razão e paixões) seguido dos cálculos relativos aos impasses implicados na associação das unidades (o estado de natureza e a sociedade), correspondem, como adiantáramos, não propriamente a quadros empíricos (reais ou simulados), mas a etapas necessárias de uma investigação rigorosa e introspectiva (...), no limite solipsista, de um indivíduo racional qualquer, instruído pela metodologia analítica adequada. O caráter transcendental do argumento hobbesiano autoriza a passagem imediata da racionalidade do cálculo para a universalidade do seu endosso; da razão individual para a suposição do caráter universal de sua validade". Cf., ainda, CASSIRER, 1992, p. 39: "Hobbes precedeu o século XVIII nesse caminho"; e p. 40: "A filosofia política e social do século XVIII não aceitou, de um modo geral, sem restrições, o *conteúdo* da doutrina de Hobbes, mas foi profunda e duradouramente influenciada por sua *forma*" – grifos originais.

circunscrever a política em determinados parâmetros formais; o contrato social perde o caráter essencialmente analítico e dedutivo apresentado em Hobbes bem como deixa de conter a mera proteção da propriedade como em Locke para projetar-se quase que concreta e empiricamente em uma instituição jurídico-política. É assim que na abertura de *O Contrato Social*, Rousseau indaga: "O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhoado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles. Como se deu essa mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver essa questão" – é claro que Rousseau não ignorava realmente a explicação, mas pretendia apenas separar a questão *substancial* da origem dos grilhões impostos ao homem da questão *procedimental* especificamente relacionada às condições de legitimidade de tais grilhões[20].

Rousseau formula, assim, pela primeira vez, a questão relativa aos procedimentos empíricos de legitimação política. Não se pode ignorar, de fato, o condicionamento do legislador pela vontade geral – é claro que a legitimidade em Rousseau não é dissolvida na faticidade do poder político, mas é inegável que a figura do legislador enraíza o processo de legitimação no mundo social. Obediência e liberdade, pontos-chave do contrato social de Rousseau (e que seriam posteriormente retomados por Kant), são associadas à dimensão espaço-temporal da legitimação do governo civil, pois a *permanência* e a *conservação* da ordem são agora postas como tarefa. A sociedade civil não mais se legitima em um átimo intelectivo que se esvai uma vez constituída a autoridade soberana – trata-se agora de reter a legitimidade na própria ordem social, i.e., *rotinizá-la*, para usar um termo weberiano, tarefa feita pelo legislador, pelo *procedimento* institucionalizado conforme a razão humana:

> "Pelo pacto social demos existência e vida ao corpo político. Trata-se agora de dar-lhe o movimento e a vontade pela legislação. Pois o ato primitivo, pelo qual esse corpo se forma e se une, nada determina ainda daquilo que lhe cumpre fazer para conservar-se. (...) Todavia, quando o todo o povo estatui sobre todo o povo, não considera senão a si mesmo, e nesse caso, se há uma relação, é entre o objeto inteiro sob um ponto de vista e o objeto inteiro sob um outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então a matéria sobre a qual se estatui é tão geral quanto a vontade que se estatui. É a esse ato que chamo uma lei. (...) Partindo dessa idéia, vê-se com clareza que já não é preciso perguntar a quem compete fazer as leis, visto serem atos da vontade geral, nem se o Príncipe está acima da lei, visto ser membro do Estado, nem se a lei pode ser injusta, porquanto ninguém é injusto para consigo mesmo, nem como se é livre e ao mesmo tempo submisso às leis, já que estas são meras expressões de nossa vontade. (...) A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. (...) Então das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a necessidade de um legislador" [ROUSSEAU, 1996:II, cap. VI,45-49].

---

[20] ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O Contrato Social* (1762), trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996, cap. I, p. 9. A resposta quanto à origem dos grilhões, como se sabe, é apresentada por Rousseau no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1753), trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

É por isso que "Rousseau é o primeiro a elaborar o tipo de legitimidade por procedimentos" [HABERMAS, 1983:226] o que permite afirmar, em dissonância com uma já tradicional interpretação de duas das mais importantes teorias da legitimidade, que a "legitimidade-poder" de Rousseau não está tão longe da "legitimidade-crença" de Weber como se supõe [MERQUIOR, 1980], a conexão é mais que tangencial – muito embora a legitimidade do ponto de vista racional-contratualista não possa sem menos ser simplesmente assimilada à legitimidade do ponto de vista subjetivista, i.e., enquanto crença.

O caminho de Rousseau quanto à associação entre liberdade e obediência, garantia de um conteúdo moral para a legislação, é retomado por Kant em sua *Ciência do Direito*, com a formulação de um princípio universal do direito e levada para além da vinculação entre os atos legislativos e a vontade geral de Rousseau, pois seguindo o modelo do imperativo categórico para a formulação do princípio universal do direito, a distinção entre as leis morais (autônomas) e as leis jurídicas (heterônomas) é finalmente afirmada; direito e moral passam a ter princípios próprios. Conforme o princípio universal do direito, uma ação individual pode ser vista como um direito quando nela mesma, ou a partir da máxima da qual proceda, seu conteúdo seja tal que possa coexistir com a liberdade da vontade de todos de acordo com uma lei universal, vale dizer, é a restrição de liberdade imposta a todos para harmonizar a liberdade individual com a liberdade de todos:

> "Hence, according to the logical principle of contradiction, all right is accompanied with an implied title or warrant to bring compulsion to bear on any one who may violate it in fact.
>
> E. *Strict Right may be also Represented as the Possibility of a Universal Reciprocal Compulsion in harmony with the Freedom of All according to Universal Laws.*
>
> This proposition means the right is not to be regarded as composed of two different elements – obligation according to a law, and a title on the part of one who has bound another by his own free choice to compel him to perform. But it imports that the conception of right may be viewed as consisting immediately in the possibility of a universal reciprocal compulsion, in harmony with the freedom of all"[21].

A necessidade dessa compulsão recíproca é o fundamento para passar do estado natural ao estado civil, pois se fosse possível, ainda no estado de natureza, assegurar regras de distribuição de propriedade bem como estabelecer deveres jurídicos, não seria sequer necessário fundar o Estado com base no direito. Com isso, a formulação da relação entre o que a teoria da norma posteriormente chamaria de direito subjetivo e direito objetivo encontra sua expressão mais acabada, pois já está vinculada à capacidade de acionar a ação

---

[21] KANT, Immanuel, *The Science of Right*, trad. W. Hastie. Chicago/London/Toronto: Encyclopædia Britannica, 1952B, p. 398. Quanto à associação entre liberdade e obediência em Rousseau, cf. ROUSSEAU, 1996, cap. VI, ps. 20-21: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes. Este é o problema fundamental cuja solução é fornecida pelo contrato social". Cf., para a distinção entre autonomia e heteronomia, bem como para a formulação do imperativo categórico, KANT, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trad. Thomas K. Abbott. Chicago/London/Toronto: Encyclopædia Britannica, 1952A, ps. 253-287.

estatal por ocasião da violação do direito – os elementos centrais da teoria da norma já estão presentes, quais sejam, os direitos individuais limitados pelos direitos de todos (direito subjetivo) associados à possibilidade de imputar uma sanção jurídica à violação de tais direitos, garantida pelo Estado civil (direito objetivo).

Com isso fica claro o percurso realizado pela filosofia política de Hobbes a Kant no que diz respeito à legalização do uso da força, i.e., à positivação do direito enquanto via tanto do reconhecimento dos indivíduos como cidadãos sujeitos de direito quanto da formação de um Estado civil racional. É importante, pelo momento, interromper esse curso e passar ao desenvolvimento do individualismo para, finalmente, conciliar esses dois momentos na teoria da norma desenvolvida pelo direito privado de meados do século XIX.

O termo individualismo surgiu no século XIX, mas para tanto foram determinantes os desenvolvimentos do século XVIII [LUKES, 1975:11; NISBET, 1969:1]. O conceito de individualismo exige esclarecimentos, pois não é possível precisar seu significado de forma inequívoca ao longo da filosofia política. É claro que, de um certo ponto de vista, é possível identificar uma tradição razoavelmente unitária entre Adam Smith e John Rawls, partindo por exemplo 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 "correcção e aperfeiçoamento de todas as instituições sociais e dos acordos políticos" [GRAY, 1988:12]. Mas a questão fica mais difícil quando se trata do individualismo absolutamente despido de considerações morais, tal como o individualismo metodológico da economia política positiva, ou ainda quanto ao individualismo relacionado à crítica da esquerda, fundamentado nos desenvolvimentos da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento, como no caso da teoria da ação comunicativa; e mesmo para a teoria crítica, a partir dos desenvolvimentos da psicanálise freudiana.

Mas há que se considerar que individualismo e liberalismo não são sinônimos. Assim, apesar da possibilidade de se entender o *liberalismo* como tradição unitária [GRAY, 1988], a evolução do *individualismo* parece ser mais propriamente descrita de maneira um tanto fragmentada [BELLAMY, 1994]. Basta recapitular algumas das conotações adjetivas comumente atribuídas ao individualismo, tais como "ético", "egoísta", "abstrato", "metodológico" [LUKES, 1975] e a clássica formulação do "individualismo possessivo" [MACPHERSON, 1962]. Seria possível, destarte, esquematizar a evolução do conceito de individualismo em quatro grandes segmentos: (*i*) o individualismo ético-moral, a partir de Adam Smith, relacionado ao liberalismo clássico e à filosofia da história; (*ii*) o individualismo neoliberal da nova direita, sendo aqui despicienda qualquer conotação moral e prevalecendo o caráter essencialmente econômico; (*iii*) o individualismo metodológico da economia política positiva; e finalmente, (*iv*) o individualismo como defesa da individualidade. Apenas o primeiro segmento será abordado nesta seção, os demais serão decantados a partir das críticas apresentadas nos capítulos subseqüentes.

O individualismo do "homem econômico" está muito menos relacionado a Adam Smith que a Vilfredo Pareto e Max Weber. A filosofia moral escocesa, o liberalismo inglês, o racionalismo francês e o idealismo alemão possuíam em comum um individualismo que, embora projetasse de fato conseqüências econômicas bastante significativas para o desenvolvimento da economia de mercado, não se exauria em tal tarefa, não se reduzia ao egoísmo puramente utilitarista mas, ao contrário, inseria-se no contexto de uma filosofia moral muito maior e mais abrangente, vinculada ao conceito de progresso e a uma filosofia da história de caráter bastante específico – o individualismo aqui ainda não se reduzia à mera racionalidade subjetiva e instrumental egoísta mas ainda se pautava por uma racionalidade objetiva, "pois o principal esforço da filosofia racionalista foi formular uma doutrina do homem e da natureza que pudesse preencher a função intelectual – pelo menos para os setores privilegiados da sociedade – que a religião tinha preenchido anteriormente", e mais: "No século XVIII a convicção de que o homem é dotado de certos direitos não era uma repetição de crenças sustentadas pela comunidade, nem mesmo uma repetição de crenças transmitidas às gerações posteriores pelos ancestrais. Era um reflexo da situação dos homens que proclamavam esses direitos; expressava uma crítica das condições que clamavam imperiosamente por uma mudança, e tal exigência foi compreendida por aqueles que a transformaram em pensamento filosófico e ações históricas. Os pioneiros do pensamento moderno não inferiram das leis o que fosse o bem – tendo eles mesmos provocado uma ruptura das leis – mas tentaram reconciliar as leis com o bem" [HORKHEIMER, 1976:22; 1976:41].

Não é possível recompor a história do liberalismo e de seu correlato conceito de individualismo, mas alguns poucos exemplos serão suficientes para ilustrar as presentes considerações. O apelo ao *self-love* como critério para as trocas mercantis, em uma clássica passagem de Adam Smith, é geralmente reduzido ao puro egoísmo de mercado – de Hayek a Tullock, o "homem econômico" de Smith é reivindicado como pedra fundamental da nova direita: "Uma posição teórica muito distinta da smithiana, e que acabou em larga medida dominando a ciência econômica no século XX, é a tese do *egoísmo ético*. Trata-se aqui da afirmação do auto-interesse governado pelo motivo monetário não tanto como uma regularidade empírica, mais ou menos próxima dos fatos observáveis, mas como uma prescrição – como um ideal normativo de conduta para o indivíduo – tendo em vista os objetivos de promover a eficiência produtiva e alocativa da economia e de maximizar o nível de bem-estar material da sociedade" [FONSECA, 1993:133/134 – grifos originais][22].

---

[22] Cf. SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). New York: Prometheus Books (Col. Great Mind Series), 1994, liv. I, cap. II, p. 20: "Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this: Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not the their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages". O conceito de "*self-love*" é explicado como muito mais abrangente que o egoísmo em FERGUSON, Adam, *An Essay on the History of Civil Society* (1767). New York: Cambridge University Press, 1995. Cf., reivindicando a

A associação entre individualismo e egoísmo remete a Bernard de Mandeville, autor da então polêmica *Fábula das Abelhas*, de 1714. Isso porque, diferentemente de Smith e Ferguson, por exemplo, Mandeville fizera em sua fábula uma inversão conceitual fundamental: não se tratava de inserir o individualismo em uma filosofia moral ou social mais ampla e abrangente, como fizeram os escoceses e o idealismo alemão, mas, ao contrário, derivar do puro egoísmo a prosperidade social, inversão cunhada na célebre fórmula "vícios privados, benefícios públicos" [MANDEVILLE, (1714) 1934:230]. É por isso que o próprio Adam Smith criticou o sistema de filosofia moral de Mandeville em sua *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), pois toda paixão fora representada como viciosa, vale dizer, a virtude foi reduzida à renúncia pessoal; o egoísmo puro e indiferenciado substituía a ambigüidade típica do *self-love* – ora, não por acaso Smith situa as "paixões egoístas" em uma zona de penumbra entre as "paixões sociáveis" e as "paixões insociáveis":

> "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"[23].

Ora, o *self-love* da filosofia moral escocesa tem paralelo na ambivalência do impulso para a auto-preservação, presente nas teorias contratualistas de Hobbes a Kant. Toda essa tradição da filosofia política enxerga no impulso para se auto-preservar riscos para a sociabilidade humana, mas, também e precisamente aí, é possível encontrar a única forma de viabilizar a associação política: o medo que leva à agressão defensiva antecipatória e degenera o estado natural no "*bellum omnium contra omnes*" é o mesmo que funde os homens individualizados no Levithan 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; e, finalmente, a expressão mais

---

descendência de Adam Smith, e.g., HAYEK, Friedrich A. von, 1984. *Individualism and Economic Order* (1948). Chicago & London: University of Chicago Press, especialmente cap. 1 ("Individualism: True and False"); e BUCHANAN, James, 1989. *Essays on the Political Economy*. Honolulu: University of Hawaii Press, especialmente cap. 2 ("The Public-Choice Perspective"), seção "*Homo Economicus*", ps. 19-22. Cf., para a crítica dessa pretensa inspiração em Smith, SEN, Amartya, *On Ethics and Economics*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1987.

[23] SMITH, *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pte. I, seção II, cap. V, ps. 46/47. Para a crítica de Smith à *Fábula das Abelhas* de Mandeville, cf. pt. VII ("Dos Sistemas de Filosofia Moral"), seção II ("Das diferentes descrições quanto à natureza da virtude"), cap. IV ("Dos sistemas licenciosos"), ps. 380-390, especialmente p. 387: "É a grande falácia do livro do Dr. Mandeville representar cada paixão como inteiramente viciosa, em qualquer grau e sentido". Cf., para o uso indistinto de "*self-love*" e "*selfishness*", MANDEVILLE, Bernard, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* (1714). London: Wishart & Company, 1934, ps. 195 e 202. Expressão da necessária conexão entre os vícios privados e a riqueza da sociedade pode ser encontrada em alguns versos finais, na "moral" do poema, p. 41: "Without great vices, is a vain / *Eutopia* seated in the brain. / Fraud, luxury and pride must live / Whilst we the benefits receive: / Hunger's a dreadful plague, no doubt, / Yet who digests or thrives without?" – grifos originais.

nítida dessa tensão moral contratualista pode ser vista na célebre fórmula da "insociável sociabilidade" ("*ungesellige Geselligkeit*") de Kant, expressa em sua filosofia da história, aquele incontornável antagonismo social que afinal força os homens a entrar em sociedade mas que sempre ameaça dissolvê-la.

O individualismo, em sua versão ético-moral, é ameaça e garantia da sociedade, uma fórmula peculiar que, no século XVIII, seria muito bem expressa pelas filosofias da história. Como já mencionado, é comum ao neoliberalismo apresentar-se como sucessor do liberalismo clássico, bem como ao individualismo metodológico da economia política positiva pretender-se herdeiro do "homem econômico" de Smith. Mas a continuidade não é tão clara, uma distinção poderia ser traçada com certa segurança. Como já mencionado de relance, as teorias da nova direita se definem pela tentativa de forjar uma ciência positiva de clara ascendência micro-econômica, sem respaldos morais, ao contrário da filosofia moral escocesa e do contratualismo. O que distingue as duas tradições é a ausência de um anteparo moral que, no caso do liberalismo clássico, era alcançado pela associação entre sua concepção de individualismo, o conceito de progresso humano e de utopia, associação esta sintetizada nas filosofias da história pré-revolucionárias, no sentido que Koselleck atribui ao termo: garantia para dissimular a crise e postergar a decisão política pendente [1999:9-17]. Ora, a modernidade pôs em dúvida a própria sociedade capitalista, revelou-lhe o avesso do progresso na figura da alienação e provocou inúmeras reações críticas ao individualismo [NISBET, 1969, v. II]. Era portanto necessário assegurar que o individualismo, ambivalente na tensão de sua insociável sociabilidade, fosse amparado por alguma garantia teórica.

A filosofia da história articulava progresso e utopia ao remeter para um futuro remoto a solução da crise política instaurada pela dissociação entre moral e política, vale dizer, ante a necessidade de tomar uma decisão política – que viria apenas com a Revolução Francesa – a burguesia construía seu mundo individualista à sua imagem e semelhança; o perigo de desagregação social era remetido ao progresso técnico e moral do homem, à educação e formação do espírito humano (a "*Bildung*" alemã); um estágio futuro por vir remediaria as mazelas presentes. A filosofia da história, nesse sentido bastante específico, assumiu assim uma função teórica complementar ao desenvolvimento do individualismo liberal [BELLAMY, 1994], pois representava a garantia da harmonia social ao mesmo tempo em que isentava a burguesia da tarefa da condução autônoma da história [KOSELLECK, 1999:15] – donde a ordem capitalista liberal apresentar-se como "natural, anônima e espontânea".

Não é possível nem útil resenhar aqui tais filosofias da história, basta mencionar, como paradigmáticas, as filosofias da história de Condorcet, Herder e Kant, por exemplo. Todas elas remetiam para um futuro utópico a solução das tensões engendradas pelo desenvolvimento da sociedade civil, vale dizer, pela consolidação de um individualismo que ameaçava frontalmente o Estado absoluto e que acabaria por fim substituindo-o pelo

Estado de direito liberal, formulação histórica clássica do vínculo conceitual estabelecido entre Estado e indivíduo[24].

Por sua vez, nos idos da modernidade já constituída, Hegel forneceu também tanto uma filosofia da história (que, contudo, já não podia remeter-se a um futuro utópico mas precisava dissolver-se como sanção do presente) quanto uma forma de individualismo, nos moldes de seu sistema dialético. A tensão moral do impulso de auto-preservação dos contratualistas é expressa no momento da sociedade civil ("*bürgerliche Gesellschaft*"), mediação entre a origem da eticidade na família e sua realização no Estado, expressão da moralidade objetiva ("*Sittlichkeit*"). A sociedade civil é o momento da desagregação, o lapso despolitizado de ruptura ética da moralidade – organizada, por sua vez, nos momentos do sistema das necessidades, da administração do direito e da configuração da polícia e da corporação, último passo no processo de objetivação do Espírito. A tensão do individualismo é então trazida nos termos da dialética hegeliana, pois muito embora o Estado seja o momento derradeiro que supera ("*hebt auf*") a sociedade civil, ele está desde o princípio pressuposto, pois é ele que orienta o movimento do Espírito.

É assim que Hegel concebe a pessoa concreta, em sua particularidade, como um fim para si, um todo de carências e necessidades – esse é o princípio da sociedade civil; sua realização efetiva está na mediação entre o fim egoísta de satisfação das necessidades e a necessidade da satisfação de tais necessidades em uma dependência omnilateral[25]. Isso permite caracterizar a sociedade civil em seu caráter antagônico, perdida entre extremos éticos, desagregada em uma multiplicidade que oferece o "espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas" [HEGEL, 2000:§185]. Na sociedade civil as carências não podem ser atendidas de imediato, e a mediação que coloca as pessoas concretas em sua interdependência recíproca é efetuada pelo *trabalho* – e

---

[24] Cf., respectivamente, CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas, Marquis de, *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, trad. Carlos A. R. de Moura. Campinas: UNICAMP, 1993; HERDER, Johann Gottfried, *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, Immanuel, *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, trad. Rodrigo Naves & Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. As considerações para a filosofia da história de Kant são bem complementadas por *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?*, 2ª ed., trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. Completando o quadro, Friedrich Schiller oferece uma filosofia da história alternativa, crítica do iluminismo, que não se funda no progresso técnico e moral da humanidade mas aposta na capacidade unificadora de uma utopia estética – cf. SCHILLER, Friedrich, *A Educação Estética do Homem (numa série de cartas)*, 3ª ed., trad. Roberto Schwarz & Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1995, especialmente Carta III. O sentido específico atribuído à filosofia da história permite mesmo excluir o criador do termo – VOLTAIRE, *Filosofia de la História*, trad. Martín Caparrós. Madrid: Tecnos, 1990, em que "filosofia da história" significa apenas a liberdade de romper a seqüência cronológica da narrativa de acontecimentos históricos – e incluir o impulso à perfectibilidade humana já presente na filosofia moral escocesa – cf. e.g. FERGUSON, (1767) 1995, pt. I, § 1°, p. 14.

[25] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, III Parte (*A Eticidade*), II Seção (*A Sociedade Civil*), trad. Marcos Lutz Muller, coleção Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000, §§ 182-182, ps. 15/16.

aqui Hegel é leitor da economia política clássica de Smith e Ricardo – o que garante o caráter antagônico da sociedade civil é exatamente a desigualdade social[26].

Hegel, com efeito, é paradigmático porque imbrica em sua dialética os esforços desenvolvidos nos dois eixos até aqui sumariamente esboçados. De um lado, a tendência da filosofia política no sentido da positivação do direito é assumida por Hegel sem reservas, pois o ser-aí do direito exige que ele seja universalmente reconhecido e tenha realidade efetiva, vale dizer, o que é em si direito está posto ("*gesetz*") em seu ser-aí objetivo, a saber, a lei ("*Gesetz*"), de forma que o direito é assim "direito positivo em geral" [2000:§§209-211]. Assim, "A matéria do direito é o absolutamente universal e o indivíduo. Por isso, este tem de ser algo que apreende o universal e se orienta por ele" [2000:§210, Ad.]. De outro lado, a sociedade civil, momento do individualismo egoísta, é o espaço para a realização do direito privado por meio da administração do direito positivo, pois "é graças ao sistema da particularidade que o direito se torna exteriormente necessário como proteção para a particularidade. Embora ele provenha também do conceito, ele, contudo, só entra na existência porque é útil às necessidades" [§209, Ad.].

Passando, pois, do sistema das necessidades à administração do direito, e desta à polícia e à corporação, chega-se finalmente ao Estado: "O Estado em si e para si é o todo ético, a realização efetiva da liberdade e o fim absoluto da razão é que a liberdade seja efetivamente real" [HEGEL, 1998:§258Ad.]. O Estado, por fim, fecha o ciclo de objetivação do Espírito através dos momentos do direito público interno (o Estado individual), seguido pelo direito público externo (o Estado em relação com outros Estados) e pela história mundial ("*Weltgeschichte*"). Em síntese, o indivíduo tem um espaço próprio no qual vige a regra de seu individualismo egoísta, nos moldes da economia política clássica, a saber a sociedade civil e seu sistema das necessidades. Mas é fundamental para o sistema das necessidades a existência efetiva do direito positivo, o direito privado realiza-se na sociedade civil, em sua particularidade. Mas essa particularidade somente obtém sentido em sua universalidade objetiva, a saber, no Estado, na moralidade superior que unifica a fragmentação da sociedade civil e do direito privado no direito público interno:

> "Tal como na sociedade civil o direito *em si* se torna lei, assim também o ser-aí previamente *imediato* e *abstrato* do meu direito singular passa à significação do ser-reconhecido, enquanto um ser-aí no saber e no querer universal existente. Por isso, as aquisições e ações relativas à propriedade têm de ser empreendidas e revestidas com a *forma* que lhes dá esse ser-aí. A propriedade, agora, [na sociedade civil] repousa sobre o *contrato* e sobre as *formalidades* que a tornam suscetível de prova e lhe dão força de lei" [2000:§217]; "Mas o Estado tem uma relação inteiramente diferente ao indivíduo, o indivíduo só tem objetividade, verdade e eticidade enquanto ele é membro do Estado" [1998:§258, 2]; "O Estado é real-efetivo e a sua

[26] HEGEL, 2000, §254: "O princípio do nosso tempo é *laisser aller, laisser faire*, cada um tem de saber o que fazer, cada um já o conseguirá – isso, com certeza, é correto".

realidade efetiva consiste em que o interesse do todo se realize nos fins particulares" [1998:§270, Ad.].

Direito, Estado e indivíduo (na figura antagonista da sociedade civil centrada em sistemas de necessidades) estão de tal forma imbricados em Hegel que não é possível compreender um dos conceitos sem os demais – essa é a natureza do vínculo conceitual da teoria política moderna que se quis ressaltar. Mas se a constituição desse vínculo pode ser vista como uma descrição da transição à modernidade, o antagonismo de uma sociedade civil já não passava despercebido em meados do século XIX, quando modernidade e capitalismo já se encontravam plenamente constituídos – o romantismo e a sociologia são prova disso.

Assim como o século XVIII foi o período de constituição do individualismo, o século XIX apresentou certas reações a esse individualismo, não circunscritas ao perímetro de desenvolvimento teórico do socialismo, vale dizer, um diagnóstico comum de crítica ao individualismo era feito tanto por revolucionários quanto por conservadores, tanto Karl Marx quanto Alexis de Tocqueville compartilhavam uma reprovação do individualismo burguês, mas tanto um quanto o outro já delineavam também certos aspectos de defesa do indivíduo perante o aparato de poder estatal.

Marx é freqüentemente mencionado como crítico do individualismo burguês, sendo sempre citada sua formulação bipolar da sociedade em classes antagônicas ("burguesia *versus* proletariado"), ou ainda a clássica passagem de abertura da primeira seção do *Manifesto do Partido Comunista*, que atribui à luta de classes o papel de motor da história. Mas há em Marx também um individualismo muito próximo do que seria possível verificar na teoria crítica da sociedade – não se pretende com isso negar a crítica ao individualismo burguês efetivamente presente em Marx, mas que não se reduza tal crítica à supressão do individualismo e da individualidade perante o todo de uma sociedade comunista. A crítica ao individualismo pode ser localizada na *Crítica da Filosofia do Estado de Hegel* (1843), e.g., pois a universalidade do todo ético que Hegel identificara com a *Aufhebung* da sociedade civil pelo Estado é uma mera abstração, a sociedade civil atomizada e egoísta projeta-se na constituição política de forma que o próprio Estado remanesce abstrato e alienado, instrumento de interesses particulares.

A "insociável sociabilidade" humana é vista pela ótica da contradição entre os interesses coletivos e os interesses particulares advindos da sociedade civil, e é justamente porque os interesses coletivos tomam forma em um *Estado* independente e autônomo em relação aos interesses dos indivíduos concretos que esse Estado faz as vezes de uma comunidade ética ilusória. Interessante, ainda, é a defesa do indivíduo perante a burocracia estatal, no diagnóstico que Marx faz da França de 1848. 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 destroçá-la. (...) o Estado parece tornar-se

completamente autônomo", a burocracia submete toda a sociedade civil ao poder do Estado de tal forma que qualquer "aventureiro" poderia conduzi-la (a referência é feita ao segundo Bonaparte)[27].

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", culminando em uma nova espécie de "servidão regulada", intimamente relacionada à igualdade de direitos e à democracia[28].

Marx e Tocqueville identificaram no transcorrer da modernidade as mazelas do individualismo capitalista: o primeiro do ponto de vista de uma teoria da revolução que deveria superar todos os antagonismos da sociedade civil burguesa, o segundo do ponto de vista de uma nostalgia das virtudes aristocráticas ante a inevitabilidade da democracia – mas ambos focam o individualismo burguês como ponto de dispersão de um egoísmo socialmente nocivo. Esse egoísmo burguês foi referido por Ferdinand Tönnies como "individualismo independente, cosmopolita e universal" [1995:351], típico não da comunidade ("*Gemeinschaft*") mas da sociedade ("*Gesellschaft*"), na qual prevalece a razão

---

[27] MARX, Karl, *O 18 Brumário*, 6ª ed., trad. Leandro Konder & Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 126. Não é necessário recorrer ao "corte epistemológico" althusseriano para identificar uma outra forma de individualismo que, por precaução, não será aqui referida como "humanista", mas apenas mencionada como uma defesa da individualidade. Para tanto, cf. MARX & ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*, trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002, ps. 28/29 – clássica passagem em que a sociedade comunista é descrita por assegurar a possibilidade de que o indivíduo, livre da especialização profissional e da divisão do trabalho, possa "caçar de manhã, pescar à tarde e fazer crítica após as refeições"; e até mesmo MARX & ENGELS *Manifesto do Partido Comunista*, trad. Marcus Vinicius Mazzari, in *Estudos Avançados* nº 34, São Paulo: IEA/USP, 1998, p. 30: "No lugar da velha sociedade burguesa com suas classes e antagonismos de classe surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos". Cf., para uma interpretação unitária da obra de Marx, LÖWY, Michael, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002; para o "corte epistemológico", cf. ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1967.

[28] TOCQUEVILLE, Alexis de, *O Antigo Regime e a Revolução* (1856), trad. Yvonne Jean. Brasília: UNB, p. 94. O conceito de "servidão regulada", que serviria de inspiração para a expressão "caminho da servidão" de Hayek é formulado em *A Democracia na América* (1835), 4ª ed., trad. Neil Ribeiro da Silva. São Paulo: Itatiaia, 1998, pt. II, liv. IV, cap. VI, ps. 531/532: "Procuro descobrir sob que traços novos o despotismo poderia ser produzido no mundo: vejo uma multidão inumerável de homens semelhantes e iguais, que sem descanso se voltam sobre si mesmos, à procura de pequenos e vulgares prazeres. (...) Acima destes, eleva-se um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de garantir o seu prazer e velar sobre sua morte. É absoluto, minucioso, regular, previdente e brando. (...) Depois de ter tomado cada um por sua vez, dessa maneira, e depois de o ter petrificado sem disfarce, o soberano estende o braço sobre a sociedade inteira; cobre a sua superfície com uma rede de pequenas regras complicadas, minuciosas e uniformes, através das quais os espíritos mais originais e as almas mais vigorosas não seriam capazes de vir à luz para ultrapassar a multidão; não esmaga as vontades, mas as enfraquece, curva-as e as dirige; raramente força a agir, mas constantemente opõe resistência à ação; nunca destrói, mas impede de nascer; nunca tiraniza mas comprime, enfraquece, prejudica, extingue e desumaniza, e afinal reduz cada nação a não ser mais que rebanho de animais tímidos e diligentes, dos quais o governo é o pastor. Sempre acreditei que essa espécie de servidão regulada, suave e pacífica, cujo retrato acabo de traçar, poderia conjugar-se mais facilmente do que imaginamos com algumas das formas exteriores da liberdade, e que não lhe seria impossível estabelecer-se à própria sombra da soberania do povo".

abstrata, vale dizer, a razão típica de uma associação organizada em torno da troca. Por fim, paralelamente a Tönnies, Max Weber ofereceria uma versão radicalizada dos prognósticos de Marx e Tocqueville, já que a passagem para a modernidade como um processo de desencantamento do mundo, ou seja, como um movimento de modernização social pautado pela racionalidade com relação a fins, traria como corolários inevitáveis tanto a perda de sentido quanto a perda da liberdade individual. Ora, se a filosofia política constituiu o vínculo entre Estado e indivíduo, a sociologia surgiu pelo lado avesso desse vínculo, a saber, pelas ameaças oferecidas ao indivíduo por sua própria criação racional.

Se, portanto, a modernidade pode ser definida como subjetivação (bem como por uma correlata objetivação) e racionalização do mundo, tem-se que o indivíduo, sujeito racional, constrói o Estado liberal enquanto moralidade objetiva racional e cristaliza essa relação pelo direito positivo. Com Koselleck, pode-se definir a modernidade a partir da separação entre moral e política, manifesta na tensão verificada de Hobbes a Hegel, já que, nesse percurso, a busca de uma legitimação ético-moral não estava ainda absolutamente preclusa pela positivação do direito (as tentativas já não eram religiosas mas *laicas*, procuradas na moralidade objetiva de Hegel, na metafísica apriorística kantiana ou na religião cívica de Rousseau) – à separação entre moral e política correspondem rudimentos de positivação do direito, pois a unidade moral não mais pode ser reabsorvida pela política; a consolidação do positivismo jurídico na figura da teoria da norma do direito privado excluiu progressiva e definitivamente a moralidade da tarefa de legitimar o Estado moderno.

É útil agora, portanto, finalizar a presente seção mencionando a apropriação de elementos kantianos e hegelianos em sua tradução positiva pela teoria jurídica, especificamente pela teoria da norma no direito privado já de meados do século XIX, em um movimento que inclui Friedrich Carl von Savigny, Georg Friedrich Puchta, Bernhard Windscheid e Rudolf von Jehring. A rigor, não é necessário realizar esse percurso, pois acredita-se tenha ficado suficientemente claro o vínculo entre Estado e indivíduo. Mas a referência à teoria da norma jurídica ajuda a ressaltar o elemento positivo dessa relação em sua neutralidade progressiva perante a tradição de legitimação moral na filosofia política. A teoria da norma cristaliza a racionalidade subjetiva e sua projeção objetiva igualmente racional nos conceitos de direito subjetivo e direito objetivo, respectivamente.

A expressão latina "*facultas agendi*" é geralmente empregada para definir o direito subjetivo, significando com isso a possibilidade subjetiva de acionar a ordem objetiva para intervir na proteção de uma vontade ou de um interesse individual. Mas a expressão latina encobre o desenvolvimento da teoria da norma como teoria do direito subjetivo. De Savigny a Windscheid, o direito subjetivo esteve fundamentalmente ligado à concepção hegeliana da vontade ("*Will*") e à concepção kantiana de limitação do arbítrio ("*Willkür*") individual perante o arbítrio de todos os outros. Em Savigny, e.g., tais traços são bastante acentuados, até mesmo na terminologia empregada: "O direito tem seu ser-aí no espírito comum do

povo, portanto, na vontade coletiva que é, até aí, também a vontade de cada particular. (...) Toda relação jurídica constitui-se pela relação de uma pessoa com outra pessoa. Na relação jurídica, entretanto, uma pessoa específica fica em relação com outra pessoa particular igualmente específica, e em relação com todas as outras pessoas indeterminadas". Também em Puchta e em Windscheid o direito subjetivo é concebido em estreita conexão com a vontade – somente Jhering faria uma interpretação utilitarista do direito subjetivo, relacionado ao proveito e ao interesse individuais: "O conceito de direito baseia-se na segurança jurídica do proveito, direitos são interesses juridicamente protegidos"[29].

O longo percurso esboçado na presente seção mostra como a projeção moral de uma ordem jurídica objetiva se vincula a direitos subjetivos desenvolvidos para a proteção de interesses individualistas, relacionados fundamentalmente à proteção da propriedade privada e dos processos de troca – Estado e indivíduo são constituídos pela filosofia política e institucionalizados pela teoria da norma jurídica. Na verdade, estabelecer o vínculo conceitual da teoria política moderna como uma mediação entre indivíduo e Estado através do direito positivo nada mais é que uma forma de refazer o diagnóstico da modernidade em uma chave especificamente política, vale dizer, especificamente voltada para a questão da legitimação do poder político – que se renova na "crítica e crise" do Estado de bem-estar social-democrata e aponta, para além da presente discussão, para o desenvolvimento de paradigmas procedimentais de legitimação política.

Ora, se a modernidade é caracterizada na filosofia pela associação entre racionalidade e subjetivação, pela separação entre moral e política; se os diagnósticos sociológicos tratam do surgimento de um direito racional, da formação da sociedade por sobre a comunidade, pela perda de sentido e de liberdade; a teoria política poderia caracterizar a transição para modernidade a partir do desenvolvimento da legitimação pelo procedimento, vale dizer, pela *automatização técnica da justificação do poder político perante os indivíduos sujeitos ao poder*, justificação antes ancorada na moral mas substituída pela positividade jurídica pretensamente neutra. Esse movimento, enfim, segue ainda o percurso iniciado em Hobbes, parece arriscar-se mesmo a prescindir dos próprios elementos que definem a relação de legitimação política (Estado e indivíduo, como não poderia deixar de ser) e, paradoxalmente, tende a colocar-se em xeque, justamente porque o *procedimento* de legitimação torna-se ele mesmo a própria *ratio* do poder político: autonomiza-se em relação

---

[29] Respectivamente: SAVIGNY, Friedrich Carl von, *System des heutigen roemischen Rechts*. Berlin: Veit, v. I, 1841, liv. I, cap. II, § 9°, p. 24, trad. livre; e v. II, cap. II, § 60, p. 1, trad. livre. Cf. PUCHTA, Georg Friedrich, *Cursus der Institutionen* (1841). Leipzig: Paul Krüger, 1881, v. I, liv. I, cap. I, § 4°, p. 6 ["Der Mensch ist Subjekt des Rechts darum, daß ihm jene Möglichkeit, sich zu bestimmen, zukommt, daß er einen Willen hat"]; WINDSCHEID, Bernhard, *Lehrbuch des Pandektenrecht* (1862), 8ª ed.. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 1900, v. I, liv. II, cap. I, § 37, p. 131, trad. livre: "O direito é um poder à vontade ou um domínio da vontade, conferidos pela ordem jurídica" ["Recth is eine von der Rechtsordnung verliehene Willensmacht oder Willensherrschaft"]. JHERING, Rudolf von, *Geist des römischen Rechts – auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, pt. III, § 60, p. 328, trad. livre ["Der Begriff des Rechts beruht auf der rechtlichen Sicherheit des Genusses, Rechte sind rechtlich geschützte Interessen"].

ao indivíduo, sujeito ao poder, bem como autonomiza-se em relação à própria racionalidade da ordem social (i.e., à razão objetiva). No limite, o desenvolvimento da legitimação procedimental leva à supressão da questão da legitimidade para a própria teoria política. Mas essas considerações relativas aos limites e às conseqüências da legitimação pelo procedimento estão muito além dos limites desta dissertação[30]. Espera-se, apenas, tenha ficado suficientemente claro o que se pretende indicar com o vínculo conceitual entre Estado e indivíduo nos termos do modelo "crítica e crise" para o Estado de bem-estar social-democrata, tardiamente estabelecido no projeto iluminista de emancipação.

[1.3] Estado de Bem-Estar e Social-Democracia; Nova Direita e Nova Esquerda.

Políticas sociais embrionárias do que se conhece por *welfare State* podem ser identificadas já no século XIX. Não é o objetivo aqui delinear as origens da social-democracia, tarefa que por si só demandaria um outro trabalho. Com efeito, seria possível identificar traços que aproximam as atuais concepções da terceira via à conhecida "querela do revisionismo" verificada entre 1896 e 1914 no âmbito do *Sozialdemokratie Partei Deutschlands* (o "*SPD*" de Karl Marx e de Gerard Schröder), relacionando o desenvolvimento da social-democracia à história do marxismo e à derrota da revolução proletária. Ainda, seria possível vislumbrar um desenvolvimento teórico relativamente isolado na Grã-Bretanha, o socialismo fabiano, cujas propostas e realizações intelectuais ficaram bastante próximas do próprio keynesianismo, mas com traços trade-unionistas mais pronunciados. Ainda exemplificando a gama de possibilidades para investigar a origem do Estado social-democrata, há que se considerar formações muito mais práticas que teóricas na Escandinávia, fundamentalmente assentadas na experiência das cooperativas. Uma outra questão seria tratar dos programas de assistência social implementados sem específicos desenvolvimentos teóricos subjacentes e com forte acento moralista, na esteira do *New Deal* de Franklin D. Roosevelt nos EUA. Como se pode perceber, a pesquisa história praticamente inviabilizaria a pesquisa em teoria política que aqui se pretende[31].

---

[30] Cf. Anexo I e Anexo II à presente dissertação.

[31] Explorar todas essas alternativas é absolutamente inviável no presente contexto. Parece útil, no entanto, remeter às principais referências encontradas para compor esse quadro geral, em que pese a dimensão da bibliografia pertinente. Cf., quanto à querela do revisionismo, KAUTSKY, Karl, *The Class Struggle (Erfurt Program)* (1891), trad. William E. Bohn. New York: Norton Library, 1971; BERNSTEIN, Eduard, *Socialismo Evolucionário* (1899), trad. Manuel Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997; LUXEMBURG, Rosa, *Reforma, Revisionismo e Oportunismo*, trad. Livio Xavier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975; *Greve de Massas, Partidos e Sindicatos* (1906), trad. Rui Santos. Coimbra: Centelho, 1974; KAUTSKY, *O Caminho do Poder* (1909), trad. Moniz Bandeira. São Paulo: Hucitec, 1979A, LUXEMBURG, *A Crise da Social-Democracia* (1916), s. trad.. Coimbra: Presença, 1974; LENIN, *O Estado e a Revolução* (1917), trad. Aristides Lobo. São Paulo: Hucitec, 1979A; "A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky" (1918), trad. Aristides Lobo, in *História e Política*, v. 2. São Paulo: Ciências Humanas, 1979B; KAUTSKY, "A Ditadura do Proletariado" (1918), trad. Eduardo Sucupira Filho, in *História e Política*, v. 2. São Paulo: Ciências Humanas, 1979B. Cf., para a relação entre a história do marxismo e a social-democracia, HAUPT, Georges, "Marx e o Marxismo" in HOBSBAWN (org.), *História do Marxismo*, v. 1, trad. Carlos Nelson Coutinho & Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979;

O importante é notar que as políticas sociais passaram a ser implementadas no bojo do movimento de consolidação da democracia constitucional ao longo do século XIX, ainda que tal movimento apresentasse uma característica fundamentalmente demagógica e manipuladora das massas[32].

É claro que tal caráter demagógico não exclui a participação das classes sociais organizadas em partidos trabalhistas e socialistas. Retomando Esping-Andersen ou Przeworski, por exemplo, é possível lembrar que a participação partidária do proletariado foi fundamental para configurar o Estado social. Uma vez tomada a decisão de participar do jogo democrático, que significara a adesão ao enquadramento institucional da democracia parlamentar, a meta de obter maioria eleitoral impunha a formação de uma coalizão de classes capaz de alcançar o governo. Isso fez com que os partidos trabalhistas deixassem de representar interesses de classe a passassem a englobar reivindicações muito maiores e mais abrangentes; o dilema democrático exigia que os trabalhadores formassem uma maioria eleitoral, o que impunha o alargamento da base partidária e implicava assim a dissolução da identificação coletiva pela situação de classe – por isso a figura de um pacto entre classes:

> "The combination of democracy and capitalism constitutes a compromise: those who do not own instruments of production consent to the institution of the private ownership of capital stock while those who own productive instruments consent to political institutions that permit other groups to effectively press their claims to the allocations of resources and the distribution of output" [PRZEWORSKI, 1985:207].

Passado esse primeiro momento, entretanto, há que se considerar que após a Segunda Guerra Mundial o mundo ocidental experimentou uma expansão generalizada do paradigma político-institucional representado pelo Estado de bem-estar, com marcada

---

HOBSBAWN, *A Era do Capital, 1848-1875*, 5ª ed., trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000; *A Era dos Impérios 1875-1914*, 7ª ed., trad. Sieni Maria Campos & Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002A, p. 369; também COLLETTI, Lucio, *De Rousseau a Lenine* (1969 - *Ideologia e Società*), trad. Alexandre Bilous. Paris: Gordon & Breach, 1972, cap. "Bernstein et le Marxisme de la IIe Internationale", ps. 101-174; e MCLELLAN, David, *Marxism after Marx*, 3ª ed.. Hampshire: MacMillan Press, 1998. Cf., para a história da social-democracia e do trabalhismo inglês, VVAA, *A Social-Democracia Alemã e o Trabalhismo Inglês*, trad. Maria Rosinda Ramos da Silva. Brasília: UNB, 1982; quanto ao caso alemão especificamente, a primeira e mais completa das referências ainda é SCHORSKE, Carl E., *German Social-Democracy 1905-1917: the Development of the Great Schism*. New York: John Wiley & Sons, 1955. Cf., para ilustrar a produção teórica do reformismo fabiano, WEBB, Sidney & WEBB, Beatrice, *The History of Trade Unionism* (1894). New York: Augustus M. Kelley, 1965; o notável *Industrial Democracy* (1897). New York: Augustus M. Kelley, 1965; e também *La Lutte Preventive contre la Misère* (1911/1912), trad. H. la Coudraie. Paris: M. Giard & E. Brière, 1913. Cf., para a história do socialismo fabiano, HOBSBAWN, *Os Trabalhadores: Estudos sobre a História do Operariado*, trad. Marina Leão Teixeira Viriato de Medeiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, cap. 14 ("Os Fabianos Reconsiderados"); COLE, Margaret, *The Story of Fabian Socialism*. London: Mercury Books, 1961; e também MACKENZIE, Norman & MACKENZIE, Jeanne, *The Fabians*. New York: Simon & Schuster, 1977. Cf., para ilustrar o caso escandinavo, CHILDS, Marquis, *Sweden: the Middle Way* (1936). New Haven: Yale University Press, 1939. Cf., quanto aos EUA, VVAA, *A Social-Democracia nos Estados Unidos*, trad. Rodrigo Sardenberg. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1999.

[32] Cf. WEBER, Max, "A Política como Vocação" (1919) in *Ciência e Política: Duas Vocações*, trad. Leônidas Hegenberg & Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1993, ps. 89 e ss, célebre descrição da democracia plebiscitária, cujos principais representantes históricos foram Gladstone na Inglaterra e Jackson nos EUA.

influência keynesiana. Keynes formulou, em sua *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda* (1936), a posição a ser ocupada pelo Estado em relação à propriedade dos meios de produção, conciliando assim a produção com a distribuição social dos resultados:

> "I conceive, therefore, that a somewhat comprehensive socialisation of investment will prove the only means of securing an approximation to full employment; though this need not exclude all manner of compromises and of devices by which public authority will co-operate with private initiative. But beyond this no obvious case is made out for a system of State Socialism which would embrace most of the economic life of the community. It is not the ownership of the instruments of production which it is important for the State to assume. If the State is able to determine the aggregate amount of resources devoted to augmenting the instruments and the basic rate of reward to those who own them, it will have accomplished all that is necessary" [KEYNES, (1936) 1997:378].

Por óbvio, os pormenores da teoria keynesiana não poderão ser aqui abordados, bastando para os fins desta dissertação a principal conclusão política advinda dessa passagem. Mas é possível ressaltar, sem dúvida, a preocupação central com o pleno emprego, preocupação esta que constitui a pedra de toque da macroeconomia keynesiana, bem como a necessária relação de complementaridade entre a iniciativa privada e o poder público. A tarefa fundamental é legada ao Estado, justamente para prevenir a anarquia da produção – significa a capacidade de organizar a competição em torno do processo de valorização do valor pelo instrumento estatal. Também a difusão do keynesianismo não pode ser aqui apreciada a contento – é apenas útil lembrar que a projeção institucional desse ideal de cooperação entre capital e Estado somente pôde ser completada após 1945.

Nesse movimento de institucionalização e de dispersão do consenso reformista por todo o mundo ocidental, é impossível não mencionar o *Relatório Beveridge* (1942) elaborado ainda durante a guerra. Em 1941 foi criado um comitê especial em função dos problemas de reconstrução do país após a guerra (o *Committee on Reconstruction Problems*), pois a assistência social era composta por programas isolados, específicos e fragmentados. O *Relatório Beveridge* procurava, assim, demonstrar que a integração sistemática de uma rede pública de serviços sociais seria mais eficiente para atender sua clientela de destituídos, bem como mais racionalmente eficiente do ponto de vista da administração pública. Para tanto, as vinte e três recomendações de reestruturação dos serviços sociais britânicos foram informadas por três princípios fundamentais, a saber, a implementação de propostas para a melhoria futura dos serviços sociais não se deveria restringir a interesses seccionais, mas deveria ser amplamente difundida; de forma que a organização da rede de seguridade social deveria ser tratada como parte única de uma ampla política social; e por fim, a seguridade social deveria ser atingida pela cooperação entre o Estado e o indivíduo[33].

---

[33] O documento é reproduzido em BEVERIDGE, William, *Social Insurance and Allied Services*. New York: MacMillan Press, 1942. Essa publicação traz a íntegra das pesquisas feitas pelo *Committee on Reconstruction Problems*, conforme redigidas pelo seu presidente William Beveridge e é por isso conhecida como "relatório

O principal objetivo era evitar a interrupção ou a suspensão da capacidade de remuneração decorrentes de contingências da sociedade industrial, de forma que a destituição material se fizesse absolutamente desnecessária, configurando uma rede pública estrutural de serviços sociais voltada à proteção face ao mercado. Naturalmente, não é necessário nem sequer útil entrar nos detalhes do relatório – basta consignar aqui o caráter planificado e universal da rede pública de assistência social que já se delineava em uma estrutura estatal unitária.

Em um sentido muito geral, pode-se dizer que o consenso em torno do Estado social verificado a partir desse período representa uma tríplice recusa à primeira metade do século XX – trata-se, com efeito, de uma recusa ao liberalismo desbussolado causador da traumática experiência econômica da década de 1930; de uma recusa às ditaduras militares de extrema direita como um finca-pé pela democracia; mas também de uma recusa à *nomenklatura* socialista soviética como alternativa ao capitalismo. Era em busca de um capitalismo que funcionasse em termos relativamente planejados que o ocidente se movia.

> "Era a incomum combinação "keynesiana" de crescimento econômico numa economia capitalista baseada no consumo de massa de uma força de trabalho plenamente empregada e cada vez mais bem paga e protegida. Essa combinação era, como vimos, uma *construção política*. Apoiou-se num *consenso efetivo entre a direita e a esquerda* na maioria dos países ocidentais"[34].

Como já alertado nas primeiras páginas deste capítulo, não se trata de fazer aqui um estudo institucional ou empírico do Estado de bem-estar e da social-democracia. Mas uma caracterização mínima, por mais genérica que seja, parece ser útil, mesmo que limitada a configurar o pano de fundo histórico no qual se projetaram as críticas da direita e da esquerda. Assim, à luz das considerações até aqui tecidas, parece possível tratar o consenso de classes estabelecido em torno do pleno emprego e de uma rede de segurança social (a despeito da multiplicidade das explicações históricas para o surgimento de tal arranjo) como um "tipo ideal" de Estado, à maneira weberiana[35].

Beveridge". Cf., especialmente, § 9: "The third principle is that social security must be achieved by co-operation between the State and the individual" p. 6.

[34] HOBSBAWN, 2002B, p. 276 – grifos acrescidos. Essa convergência mundial em torno de um paradigma político é atestada unanimemente por toda a literatura relativa ao *welfare State*, em que pesem as diferenças concernentes à extensão específica de estruturas nacionais de seguridade social. Cf., apenas a título ilustrativo, *idem*, p. 279: "No fim da década de 1970, todos os Estados capitalistas avançados se haviam tornado "Estados de bem-estar" desse tipo".

[35] Cf., para a clássica formulação do tipo ideal, WEBER, Max, "A "Objetividade" do Conhecimento nas Ciências Sociais" (1904) in COHN, Gabriel (org.), *Max Weber*, 7ª ed., trad. Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, coleção Sociologia, v. 13, 2002, ps. 105/106: "A sua relação com os fatos empiricamente dados consiste apenas em que, onde quer que se *comprove* ou *suspeite* de que determinadas relações (...) chegaram a atuar em algum grau sobre a realidade, podemos *representar* e tornar compreensível pragmaticamente a *natureza particular* dessas relações mediante um *tipo ideal*. Esta possibilidade pode ser valiosa, e mesmo indispensável, tanto para a investigação como para a exposição. No que se refere à *investigação*, o conceito do tipo ideal propõe-se a formar o juízo de atribuição. Não *é* uma "hipótese", mas pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses. Embora *não constitua* uma *exposição* da realidade, pretende conferir a ela meios expressivos unívocos" – grifos originais.

Tanto é assim que o costume de tratar os arranjos estatais sob a forma de tipos ideais já é bastante comum nas pesquisas relativas à social-democracia. Com efeito, a primeira referência nesse sentido é mais uma vez Esping-Andersen e sua tríade de tipos ideais para classificar diferentes "regimes institucionais" de *welfare State* conforme dois critérios centrais: intensidade e profundidade de alianças de classe e grau de "desmercadorização" ("*de-commodification*") viabilizado pela implementação dos direitos sociais:

> "In turn, the introduction of modern social rights implies a loosening of the pure commodity status. De-commodification occurs when a service is rendered as a matter of right, and when a person can maintain a livelihood without reliance on the market"[36].

Esping-Andersen introduz então os tipos ideais como ferramenta de análise. São três os arranjos ideais de seguridade e bem-estar sociais: (1) o sistema de *ajuda aos pobres* ("*poor-relief*"), em que a assistência social é prestada àqueles comprovadamente necessitados, sendo a estratificação social um objetivo deliberado de "punição" e de estigma moral dos beneficiários do sistema; (2) o sistema *corporativo*, em que os benefícios são atribuídos a diferentes classes e grupos de *status*, hierarquizando a sociedade como um todo; e por fim (3) o sistema *universalista*, em que todos os cidadãos possuem direitos sociais igualitários, independente de posição no mercado ou da pertença a grupo de *status*. Os dois primeiros sistemas de estratificação prejudicam a mobilização de classe porque, no primeiro caso, isolam e estigmatizam os trabalhadores e, no segundo, fragmentam a classe assalariada em múltiplas "novas classes". Apenas o último sistema é de fato capaz de viabilizar a mobilização trabalhista, pois cultiva uma solidariedade nacional entre classes sociais desiguais. Portanto, a resposta política à estratificação social depende das adaptações institucionais sofridas em cada sistema: naqueles em que o mercado se contrapõe ao Estado há uma erosão do apoio das classes média e baixa ao Estado, ao passo que nos sistemas em que o mercado é barrado como alternativa ao Estado as classes médias são incorporadas pela aliança de classes.

Existem assim três arranjos institucionais típicos para o *welfare State*: (1) o tipo liberal, (2) o tipo corporativo e (3) o tipo social-democrata.

Ad (1) – Estado de bem-estar *liberal*: predomina a assistência aos comprovadamente necessitados à maneira da tradicional "*poor-relief*" e do mecanismo de "*means-tested*", i.e., é necessário comprovar real dependência das transferências governamentais e a incapacidade de sobreviver no e pelo mercado para tornar-se beneficiário de serviços de seguridade social relativamente modestos, o que mantém uma clientela de baixa renda dependente do Estado. Esse tipo de Estado social é fundado em uma ética liberal e individualista do

---

[36] ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press, 1990, ps. 21/22. Cf., à p. 23, uma definição mínima para o Estado de bem-estar social: "A minimal definition must entail that citizens can freely and without potential loss of job, income, or general welfare, opt out of work when they themselves consider it necessary".

trabalho, em que os benefícios estatais aparecem praticamente como uma segunda opção em relação ao mercado, alternativa para os que não querem ou não conseguem trabalhar. Nesse sentido, as regras para a obtenção dos benefícios são rígidas e geralmente associadas ao estigma social. Dessa forma, esse tipo liberal acaba por encorajar o mercado ao invés de bloqueá-lo, seja passivamente, seja ativamente, tanto por estimular o mercado como fonte de bem-estar precípua quanto por propiciar subsídios governamentais a planos privados de assistência e seguridade social complementar. A conseqüência principal desse tipo de *welfare State* liberal é minimizar o efeito de desmercadorização, pois os direitos sociais são limitados ao máximo, quantitativa e qualitativamente, de forma que a estratificação social manifesta-se sob a forma de um dualismo de classes entre os dependentes do Estado e os inseridos no mercado. Os principais exemplos de Estados de bem-estar liberais são Estados Unidos da América, Canadá, Reino Unido, Austrália e Nova Zelândia.

Ad (2) – Estado de bem-estar *corporativo*: predomina assistência e seguridade sociais hierarquizadas conforme a estratificação de classes e grupos de *status*. Esse tipo de Estado de bem-estar herdou uma tradição corporativa-estatista de longa data, de sorte que a afirmação e implementação de direitos sociais do ponto de vista institucional nunca contara com séria oposição. A fruição de benefícios é atrelada ao desempenho no mercado de trabalho, geralmente como contrapartida do pagamento de contribuições – nesses termos, o mercado realmente fica em segundo plano mas projeta-se sobre o edifício institucional de seguridade social, que internaliza a estratificação social moldada originariamente no mercado de trabalho, tornando os resultados distributivos menos efetivos – o que não significa que o padrão de vida material mantenha-se baixo, de fato, a desmercadorização aqui aparece em maior grau que no Estado de bem-estar liberal, muito embora a estratificação verificada nesse âmbito tenha sido praticamente transplantada do mercado de trabalho. Nesse tipo de *welfare State*, a família desempenha um papel essencial, pois geralmente exclui benefícios para donas de casa e incentiva a maternidade, de forma que o Estado intervém apenas quando e na medida em que a família é insuficiente. Os principais exemplos são Alemanha, Itália, França e Áustria.

Ad (3) – Estado de bem-estar *social-democrata*: predomina o universalismo de uma ampla rede de serviços públicos baseados na cidadania e não no requisito *means-tested* ou na vinculação à posição no mercado de trabalho. Os benefícios contemplam também as classes médias de maneira geral – como conseqüência, a estratificação social é reduzida ao mínimo ante a equalização praticamente universal de um alto padrão de vida, apresentando o maior nível de desmercadorização da força de trabalho. Do ponto de vista político, esse estado de bem-estar social-democrata forja, por assim dizer, uma coalizão nacional em prol da legitimação desse Estado, pois induz a aliança entre classes sociais desiguais do ponto de vista da produção, mas que encontram um tratamento igualitário por parte da burocracia estatal, de forma que todos são dependentes e todos reconhecem a necessidade desse

aparato estatal-social. Nesse tipo estatal o mercado é barrado ao máximo; implica uma fusão equilibrada entre trabalho e bem-estar, viabilizada apenas em função do pleno emprego. Os principais exemplos são Dinamarca, Noruega, Finlândia e Suécia.

Um outro uso do tipo ideal para caracterizar o Estado pode sem encontrado na tradição da teoria crítica da sociedade (a chamada "escola de Frankfurt"). Friedrich Pollock formulou com o conceito de "capitalismo de Estado", central para os desenvolvimentos posteriores da teoria crítica frankfurtiana, um tipo ideal que apresenta pelo menos uma vantagem imediata para os objetivos aqui pretendidos: o próprio *welfare State*, termo ainda não utilizado no início da década de 1940, pode ser conceituado como uma especificação democrática do capitalismo de Estado. Vale lembrar que também a teoria crítica da sociedade se dividiu quanto ao diagnóstico do capitalismo tardio. O *Institut für Sozialforschung* estava dividido, no que diz respeito ao diagnóstico econômico, entre a posição de Pollock endossada por Adorno e Horkheimer e uma outra postura mais próxima do economicismo marxista ortodoxo, que contava e.g. com Henryk Grossman e Franz Neumann. O próprio Adorno debruçou-se sobre o tema da caracterização do capitalismo tardio, admitindo junto com Horkheimer até mesmo que o curso rumo à sociedade totalmente administrada estaria suspenso pelo fenômeno democrático do capitalismo de bem-estar em fins da década de 1960, como se pode perceber na nota "Sobre a Nova Edição Alemã" [1969] à *Dialética do Esclarecimento*, obra clássica da teoria crítica[37].

Com efeito, por "capitalismo de Estado" Pollock pretendia definir uma formação social capitalista modificada que se delineava em termos mundiais na década de 1940, em uma sucessão à forma competitiva-privada anterior. São quatro as principais características do capitalismo de Estado: é um sucessor do capitalismo privado anterior, o Estado assume importantes funções dentre aquelas tradicionalmente desempenhadas pelo capitalista privado, a acumulação de capital não desaparece, e finalmente, não é socialismo [POLLOCK, 1941:201]. Com relação ao capitalismo privado precedente, o capitalismo de Estado retira do mercado sua função auto-regulatória para ordenar produção e distribuição por um sistema de planejamento centralizado em agências governamentais, pautadas pelo fim básico do pleno emprego. Fica aqui bastante nítida a interação entre Estado e modo de produção capitalista, com predomínio das estruturas políticas sobre as estruturas econômicas [1941:207] – a política deixa de ser super-estrutural, para usar o jargão marxiano.

---

[37] Para o conceito de "capitalismo de Estado", POLLOCK, Frederik, "State Capitalism: its Possibilities and Limitations" in *Zeitschrift für Sozialforschung. Studies in Philosophy and Social Sciences* nº 9, New York, 1941. Cf. a nota "Sobre a Nova Edição Alemã" [1969] in ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max, *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos* (1947), trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985; e também ADORNO, "Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial" (1968), trad. Flávio R. Kothe, in COHN, Gabriel (org.), *Theodor Adorno*, 2ª ed.. São Paulo: Ática, 1994. Para ilustrar o ambiente da polêmica, cf. COHN, "Introdução" in *Theodor Adorno*, *op. cit.*; e NOBRE, Marcos, *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: a Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998, cap. 1, especialmente p. 29: "temos justamente a concretização do que Pollock denominou de forma democrática do capitalismo de estado, ou, como se convencionou chamar o grande arranjo social do pós-guerra nos países centrais, o Welfare State".

A substituição do mercado enquanto instituição estruturadora da ordem social exige do novo aparato público três funções elementares, anteriormente desempenhadas ainda que não isoladamente no mercado: (1) coordenação de necessidades e recursos materiais, o que implica uma forma de definição de necessidades sociais em termos de bens de consumo, reprodução material da planta industrial, dos bens de capital e das reservas de matéria-prima, bem como sua expansão; (2) direção da produção, de forma a alocar todos os recursos disponíveis de maneira a conseguir o pleno emprego e, assim, a satisfação daquelas necessidades definidas como sociais; e (3) direção da distribuição, a partir da coordenação e controle de todo o processo produtivo para elevar sua eficiência técnica com fins de distribuição do produto social global.

Nesse sentido, o capitalismo de Estado exige um mínimo de planejamento estatal pela política econômica quanto a produção, consumo, poupança e investimento, o que faz com que o sistema de preços não seja mais um sinalizador puro do mercado – em importantes setores econômicos, mesmo os preços são administrados. O planejamento e a mitigação do sistema de informações via precificação não elimina o lucro e a acumulação, no mais das vezes também previstos pelo próprio plano central. Ora, isso exige que em todas as esferas governamentais (e, a partir do advento do capitalismo de Estado, portanto, em todas as esferas sociais) prevaleça um princípio fundamental: a *eficiência técnica*, entendida como a racionalização progressiva dos processos de produção e distribuição, a partir da administração científica dos recursos para fins de pleno emprego.

Assim, a principal dificuldade do capitalismo de mercado (i.e., a complexa equação entre oferta e demanda, ou ainda, nos termos de Engels, a anarquia da produção) é contornada: o planejamento consciente das atividades públicas e privadas promove a satisfação das necessidades sociais que, a seu turno, são previamente definidas e divulgadas pela comunicação de massa (e pela indústria cultural, para lembrar mais um conceito desenvolvido pela teoria crítica da sociedade): as necessidades sociais e sua satisfação pela produção e distribuição são coordenadas pelo planejamento estatal-governamental, seja ele democrático, seja ele autoritário [1941:201].

Ora, essencial para a presente dissertação, o tipo ideal de Pollock permitiria definir sinteticamente o Estado de bem-estar como *capitalismo democrático de Estado*, designando-se com isso uma estabilização das disputas políticas circunscritas ao âmbito de uma democracia parlamentar representativa mais ou menos influenciada por partidos de esquerda em termos políticos, um objetivo generalizado de pleno emprego pelo planejamento estatal no balizamento dos resultados de mercado em termos econômicos, e a prestação de serviços sociais para a satisfação das necessidades materiais dos consumidores-eleitores em termos sociais – trata-se, enfim, de uma administração técnica da política.

Parece surgir, enfim, uma contradição entre as duas descrições do *welfare State* como tipo ideal – para Esping-Andersen predomina a ação política da coalizão de classe e o papel desempenhado pelo proletariado; para Pollock predomina o aspecto funcionalista que submete o movimento democrático aos imperativos funcionais do sistema. Essa tensão analítica, entretanto, é indissolúvel em uma abordagem em termos de tipo ideal – é o custo a ser pago para evitar considerações institucionais empíricas. Se, de fato, o peso do movimento trabalhista e democrático não pode ser olvidado na história do *welfare State*, é também impossível desconsiderar a perda da centralidade do trabalho e a relativização do conceito de classe social para explicar a dinâmica de um capitalismo de bem-estar *já configurado* – pois, uma vez estabelecido o Estado social, o retorno pleno a formas estatais anteriores parece uma alternativa pouco plausível – essa dinâmica, com efeito, parece apontar com maior precisão para uma perspectiva sistêmico-funcionalista (em que pesem as críticas que lhe podem ser apostas)[38]. Talvez essa perspectiva possa ser ilustrada com a seguinte passagem de Marx, quanto ao partido da Montanha na França de 1848:

> "Quebrou-se o aspecto revolucionário das reivindicações sociais do proletariado e deu-se a elas uma feição democrática; despiu-se a forma puramente política das reivindicações democráticas da pequena burguesia e ressaltou-se seu aspecto socialista. Assim surgiu a *social-democracia*. (...) O caráter peculiar da social-democracia resume-se no fato de exigir instituições democrático-republicanas como meio não de acabar com dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas de enfraquecer seu antagonismo e transformá-lo em harmonia. Por mais diferentes que sejam as medidas propostas para alcançar esse objetivo, por mais que sejam enfeitadas com concepções mais ou menos revolucionárias, o conteúdo permanece o mesmo" [MARX, (1852) 1997:54 – grifos originais].

Não se trata, absolutamente, de tomar Marx como profeta do Estado social ou qualquer coisa do gênero, mas apenas ressaltar que uma alternativa política ao lema marxista "socialismo ou barbárie" já se podia identificar em meados do século XIX (pelo próprio Marx, muito pouco tempo depois da publicação do *Manifesto*), indicando uma tendência para o concerto harmonioso entre capital e trabalho *dentro* dos limites do sistema capitalista. Importante neste passo é que o Estado de bem-estar social-democrata seja daqui em diante concebido em termos típico-ideais representativos da efetiva convergência política consensual entre capital e trabalho verificada após a Segunda Guerra Mundial, e que poderia ser sintetizada na fórmula conceitual do capitalismo democrático de Estado.

Cumpre agora tornar a um tema lançado nos primeiros parágrafos deste capítulo e mantido até agora em suspenso. A questão acerca da distinção entre "direita" e "esquerda", mencionadas até aqui ainda em um sentido muito vago, demanda precisão. Com efeito, tornou-se mais um clichê político desacreditar a distinção, que remonta a uma metáfora espacial utilizada pela primeira vez na Revolução Francesa:

---

[38] Cf. Anexo I, infra. Também LUHMANN, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München: Günter Olzog, 1981.

"Nestes últimos anos, tem sido repetidamente afirmado, ao ponto mesmo de se converter em lugar-comum, que a distinção entre direita e esquerda – que por cerca de dois séculos, a partir da Revolução Francesa, serviu para dividir o universo político em duas partes opostas – não tem mais nenhuma razão para ser utilizada. (...) Trata-se de uma banal metáfora espacial, cuja origem foi inteiramente casual e cuja função tem sido apenas a de dar um nome, de dois séculos aos dias de hoje, à persistente, e persistente porque essencial, composição dicotômica do universo político"[39].

É também por essa razão que a consolidação da sociedade afluente ocidental nos anos 1950 e 1960 foi acompanhada por um atestado quanto ao "fim das ideologias", posteriormente coroado pela implosão econômica do bloco socialista soviético, por sua vez acompanhada de um atestado quanto ao "fim da história". Mas não se pode deixar levar pelo obscurecimento da questão: o ponto fundamental não é definir se, de fato, a clássica distinção entre direita e esquerda ainda faz algum sentido. Ora, direita e esquerda não podem receber sentidos absolutamente imanentes: ""Direita" e "esquerda" não são conceitos absolutos. São conceitos relativos. Não são conceitos substantivos ou ontológicos. Não são qualidades intrínsecas ao universo político" [BOBBIO, 1995:91].

Seria portanto absolutamente inevitável que após o advento do Estado social caracterizado pelo acordo de classes, essa distinção metafórica perdesse seu sentido original – o que não quer dizer, claro, que a distinção tenha de ser abandonada; ela pode ser operacionalizada em outros termos. Ora, se antes do Estado social a política era polarizada pelo capital, de um lado, e pelo trabalho, de outro, o capitalismo social-democrata traz os dois termos da oposição para o centro ao implementar direitos sociais – é por essa razão que o tom político se invertera diametralmente: o liberal-conservadorismo se tornou radical e o socialismo se tornou moderado[40].

A figura dos direitos sociais é ilustrativa: incluídos na ordem institucional social-democrata, pressupõem o lucro (i.e., afirmam o capital) mas exigem também uma tributação correlata para financiar a rede de serviços públicos estatais encarregada de atender às demandas materiais dos trabalhadores (i.e., afirmam o trabalho). De fato, após o *welfare State*, as políticas chamadas "de esquerda" não se destinam a implantar o socialismo mas sim a manter o aparato estatal, enquanto as políticas "de direita" são voltadas a implodi-lo, a revolucioná-lo, empregando mal o termo. Os termos "direita" e "esquerda" passam a fazer referência, portanto, ao posicionamento frente aos direitos sociais, ou seja à sua maior ou menor extensão; à defesa ou ao ataque de tais direitos.

---

[39] BOBBIO, Norberto, *Direita e Esquerda: Razões e Significados de uma Distinção Política*, trad. Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, UNESP, 1995, p. 32.

[40] GIDDENS, Anthony, *Para Além da Esquerda e da Direita*, trad. Alvaro Hattnher. São Paulo: UNESP, 1996, p. 10: "O conservadorismo tornado radical enfrenta o socialismo que se tornou conservador"; e também GIDDENS, *The Third Way: the Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1998, ps. 37-46.

A partir do momento em que a sociedade estruturada em uma ordem social-democrata é severamente posta em questão, é então possível identificar uma "nova esquerda" e uma "nova direita". Esses momentos podem ser caracterizados respectivamente nos novos movimentos sociais e nos governos neoliberais – i.e., por volta de 1968 até os mandatos de Thatcher e Reagan. Ora, os novos movimentos sociais – movimentos culturais de recusa à sociedade tecnocrática e capitalista, tais como, e.g., os movimentos estudantis, feministas, ecológicos, pacifistas, e de luta por direitos civis, bem como o surgimento de uma correlata contra-cultura hippie – não podem ser identificados ao movimento proletário, marxista e revolucionário de outrora, não têm uma base social produtiva mas, ao contrário, adotam como bandeiras ideológicas certos valores alheios ao mercado, focam a crítica política em aspectos não materiais da vida [GIDDENS, 1996:11]. A par desses movimentos sociais culturais, houve também uma importante crítica econômica ao Estado, desta feita focada exata e precisamente na crise fiscal do orçamento público, vale dizer, na ineficiência estatal para gerir a vida econômica da sociedade pelo planejamento distributivo, sempre deficitário e incapaz de reduzir de fato as desigualdades sociais, pelas mais variadas razões. Essa crítica foi implementada pelos governos neoliberais, cujos exemplos mais notórios foram os governos norte-americano, britânico e chileno, a partir de meados da década de 1970[41].

Nesse ponto, poder-se-ia mencionar um critério metafórico, por assim dizer, para caracterizar a nova direita e a nova esquerda (novos movimentos sociais): lembrando a distinção que faz Habermas quanto à reprodução material e à reprodução simbólica do mundo da vida (retomada de maneira mais apropriada oportunamente), é possível situar as críticas da nova direita no âmbito da *reprodução material* do mundo da vida – i.e., no relacionamento entre a administração pública de um lado e a economia de mercado de outro – e é possível situar as críticas da nova esquerda no âmbito da *reprodução simbólica* do mundo da vida – i.e., no relacionamento entre a burocracia e o mercado de um lado e o mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) de outro. Esse recurso permite excluir das críticas da esquerda os argumentos ainda marcados pelo viés da economia política – a metáfora é meramente ilustrativa e visa apenas a restringir o âmbito da pesquisa[42].

A partir daqui, será possível ressaltar um ponto comum entre as críticas da nova direita e as críticas da nova esquerda – o *individualismo*. Como já mencionado, não se poderia de forma alguma dizer que existe um único e singular conceito de individualismo, igual e perfeitamente aplicável tanto para Hayek quanto para Habermas – mas é inegável que uma determinada concepção de indivíduo está subjacente às críticas políticas dirigidas ao

---

[41] Cf. quanto ao movimento neoliberal e sua avassaladora vitória sobre a social-democracia nos anos 1980 ANDERSON, Perry, "Balanço do Neoliberalismo" in SADER, Emir (org.), *Pós-Neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático*, 5ª ed., trad. Luis Fernandes & Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

[42] Esta indicação encontra-se em HADDAD, Fernando, "Economia Política da Desjuridificação", comunicação não publicada, cedida pelo autor, 1999. Exclui-se, com isso, por exemplo, VAN PARIJS, Philippe, "Capitalismo de Renda Básica" in *Lua Nova* nº 32, 1994.

Estado, tanto para os novos movimentos sociais e para a nova esquerda que se constituiu a partir deles, quanto para o neoliberalismo e para a nova direita. Para os primeiros, "A revolução cultural de fins do século XX pode assim ser mais bem entendida como o triunfo do indivíduo sobre a sociedade, ou melhor, o rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais"; para os últimos, é possível lembrar a célebre declaração de Ronald Reagan de que "O governo não era a solução, mas o problema", corroborada pela máxima de Margaret Thatcher: "Não há sociedade, só indivíduos"[43].

Antes de passar à análise das críticas ao Estado de bem-estar social, é oportuno fazer uma última ressalva introdutória. As críticas, tanto da direita quanto da esquerda, serão expostas do ponto de vista substancial, quer dizer, em atenção ao conteúdo político dos argumentos, essencialmente orientados pelo conceito de individualismo. Essa opção analítica traz pelo menos uma vantagem e algumas desvantagens. A vantagem está na liberdade permitida para transitar ao longo da bibliografia relevante sem grandes amarras, sem apego exagerado no desenvolvimento individual de cada autor estudado, já que não se trata de uma análise do pensamento deste ou daquele autor, mas sim dos argumentos oferecidos em conjunto pela nova direita e pela nova esquerda, ou seja, não se trata de analisar o desenvolvimento de Hayek desde seus primeiros escritos econômicos sob forte influência de Carl Menger e Ludwig von Mises até seus tardios *Freiburger Studien*, nem de recompor o percurso teórico de Habermas, por exemplo. Com isso advêm algumas desvantagens: muitas vezes acentuam-se certos autores e certas obras em detrimento dos demais, uma vez que o foco é o argumento político. Um pequeno ensaio de Habermas poderá ser mais detidamente trabalhado que seu importante *Faticidade e Validade*, ao mesmo tempo em que a atenção devotada a Hayek e Nozick é muito maior que a destinada a Friedman, Charles Murray ou William Riker, por exemplo. Ademais, a apresentação das críticas conforme a substância dos argumentos pode acarretar exposições descontínuas de determinados autores, como é o caso de Hayek, bem como forçar identificações, como quando da inclusão de Daniel Bell no capítulo da esquerda, por exemplo. Uma outra desvantagem está relacionada ao inevitável caráter esquemático de determinadas passagens, pois não é possível verticalizar a abordagem de todos os autores tratados – passagens que certamente mereceriam melhores desenvolvimentos ficam em aberto, como no caso da afinidade entre a desoneração do mundo da vida pelo sistema (Habermas) e o sistema de preços como comunicação consensual (Hayek). A dimensão da bibliografia também não ajuda: os textos analisados não pretendem exaurir o assunto, mas antes apresentar argumentos e abordagens exemplares. Como compensação à sensação de desequilíbrio bibliográfico, certamente experimentada pela leitura do texto e decorrente da estratégia expositiva adotada, espera-se que a condução do argumento geral possa sustentar a hipótese de pesquisa aqui definida.

---

[43] HOBSBAWN, 2002B, p. 328 (cf., ainda nesse mesmo sentido, p. 326: "Liberação pessoal e liberação social, assim, davam-se as mãos, sendo sexos e drogas as maneiras mais óbvias de despedaçar as cadeias do Estado, dos pais e do poder dos vizinhos, da lei e da convenção"); p. 401 e p. 330; respectivamente.

[2]

INDIVIDUALISMO CONTRA O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL – PELA DIREITA: PLANEJAMENTO, INGERÊNCIA E MERCADO COMPETITIVO.

Preâmbulo: Estado Social e Emancipação – o Abandono do Projeto Esclarecedor.

A nova direita compreende uma gama muito vasta e variada de correntes ligadas à teoria econômica, incluindo desde neo-clássicos e monetaristas até os recentes desenvolvimentos da teoria da escolha racional. As subdivisões são muitas e as fronteiras entre elas nem sempre são muito nítidas, desde Hayek e Friedman a Riker, passando por Nozick, Buchanan e Tullock, por exemplo. Por essa razão, alguma precisão terminológica será indispensável, pelo menos para situar os argumentos em suas tradições teóricas respectivas. Dessa forma, *neoliberalismo* (ou *neoconservadorismo*) será usado para designar as construções teóricas da nova direita em geral, sem conotações mais específicas (embora se refira quase sempre a Hayek, do ponto de vista teórico), bem como para designar os mandatos influenciados pela nova direita que promoveram políticas monetaristas de austeridade fiscal e de corte orçamentário em programas de seguridade social. Com *economia política positiva* pretende-se designar em conjunto o corpo teórico composto pela teoria da escolha racional (que remonta aos textos clássicos dessa vertente produzidos nas décadas de 1950 e 1960), pela teoria da escolha pública (estudo de conseqüências coletivas de ações individuais, remetendo geralmente a Tullock e Buchanan), e pela teoria da escolha social (que se reporta à economia de bem-estar e a decisões coletivas); grupo fortemente influenciado pelo individualismo metodológico de inspiração micro-econômica. O *libertarianismo* designará Nozick e Charles Murray; e *neo-institucionalismo* designará sem maiores distinções grupos empíricos (os novos institucionalismos da escolha racional, histórico e sociológico)[1].

---

[1] Para a nova direita, cf. GRAY, John, *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge, 1996; para a influência da nova direita nos ataques ao Estado de bem-estar, cf. GLENNERSTER, Howard & MIDGLEY, James (orgs.), *The Radical Right and the Welfare State*. S.l.: Harverster Wheatsheaf, 1991, p. 11. Para o individualismo e o liberalismo clássicos comparados a suas versões contemporâneas, cf. o já citado BELLAMY, Richard, *Liberalismo e Sociedade Moderna*, trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1994. Quanto ao individualismo metodológico, cf. SHEPSLE & ALT, 1990; ELSTER, 1989; SEN, 1987; MARQUES, 1997 e LIMONGI, 1994, p. 4: "Hoje, provavelmente, o único ponto a reunir o grupo é a opção metodológica, qual seja, o individualismo metodológico". Dessa forma, "*individualismo metodológico*" adquire aqui uma conotação específica, em conexão com o caráter analítico micro-econômico da economia política positiva (não englobando, e.g., Pareto, Weber e Hayek) – a noção é aqui, portanto, mais restrita que a de um individualismo metodológico como metateoria, por exemplo (cf. PAULANI, 1996:110/111; e 1998 – por isso as conclusões quanto à posição do indivíduo são diferentes, notadamente com relação a Hayek).

Claramente, não se pretende com essas menções terminológicas mapear a nova direita, da mesma forma como eventuais especificações poderão ser feitas conforme a necessidade do argumento. Mas todas essas vertentes compartilham uma característica constante e bastante específica: um *individualismo econômico* metodologicamente exacerbado, que remonta em última instância a Weber e Pareto.

Como já mencionado, os neoliberais pretendem imputar ao "homem econômico" smithiano a paternidade de seu individualismo de mercado [SEN, 1987:21]. Mas "A teoria da ética liberal do mercado tem sido oposta ao tipo de individualismo possessivo que veio a caracterizá-la na prática" [BELLAMY, 1994:13]. Como visto no primeiro capítulo, quando da breve menção ao que foi chamado "individualismo ético-moral", a nova direita desenvolveu um individualismo econômico metodologicamente exacerbado, seja na formulação de Hayek, seja na fórmula do individualismo metodológico. Não será objetivo aqui esmiuçar as diferenças entre as duas versões de individualismo, nem sequer conceituá-las: o importante é que elas se destaquem a partir das críticas ao Estado social ao longo do capítulo. O fato é que, para o individualismo da nova direita, o indivíduo é a unidade de conhecimento social, da mesma forma que orienta suas ações sob a perspectiva econômica, preponderantemente. A partir de Weber e Pareto, tem-se:

> "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"; "Age de maneira racional referente a fins quem orienta sua ação pelos fins, meios e conseqüências secundárias, *ponderando* racionalmente tanto os meios em relação às conseqüências secundárias, assim como os diferentes fins possíveis entre si (...) Ou também o agente, sem orientação racional com referência a valores, na forma de "mandamentos" ou "exigências", pode simplesmente aceitar os fins decorrentes e incompatíveis como necessidades subjetivamente dadas e colocá-los em uma escala segundo sua urgência conscientemente ponderada, orientando sua ação por essa escala, de modo que as necessidades possam ser satisfeitas nessa ordem estabelecida (princípio da "utilidade marginal")"[2]; e:
>
> "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"; "Todo indivíduo, à medida que atua logicamente, procura atingir um máximo de utilidade individual"[3].

---

[2] WEBER, *Economia e Sociedade*, 5ª ed., trad. Regis Barbosa & Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2000, v. I, § 1°, n° 9, ps.8/9; § 2°, n° 4, p. 16 – grifos originais. Para o Weber marginalista, não percebido por Habermas, cf. HADDAD, 1996, ps. 158-193.

[3] PARETO, Vilfredo, "O Individual e o Social" (1904), trad. Ruy R. Cunha, in RODRIGUES, José Albertino (org.), *Pareto*. São Paulo: Ática, coleção Sociologia v. 43, 1984A, p. 174 – grifos originais; e "Tratado de Sociologia Geral" (1923) [excertos], trad. Ruy R. Cunha, in RODRIGUES, 1984B, § 2131, p. 96; respectivamente.

A racionalidade com relação a fins somente faz sentido na esfera individual, pois se "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:I, §1°], somente o indivíduo é capaz de imputar sentido à sua ação e, quando tal ação é econômica, pode ser guiada pela racionalidade formal com vistas à obtenção de utilidade econômica. Ora, o individualismo metodológico somente faria extrapolar tal orientação: se Weber não reduz todas as ações racionais à mera racionalidade formal e se Pareto concebe também ações chamadas não-lógicas [PARETO, 1984B:§150], o individualismo metodológico faz exatamente o contrário: todas as ações são lógicas e racionais – não somente parte-se apenas do indivíduo como única unidade analítica possível, mas também toda a ação individual é reduzida à busca de utilidade econômica – o sentido subjetivo pareto-weberiano atribuído à ação individual é convertido em um "ranking de preferências completas e transitivas" que um determinado curso de ação individual pode assegurar ao indivíduo. Tais aspectos ficarão mais nítidos no decorrer do capítulo.

Assim como as críticas da esquerda assumem como eixo conceitual a identificação de contradições e ambivalências nas políticas sociais distributivas [cf. capítulo seguinte], também a crítica da direita pode ser pautada por um eixo conceitual precípuo: os argumentos aqui identificam o planejamento econômico como ato de coerção *per se*, como ingerência em um sistema equilibrado. As maiores críticas ao Estado de bem-estar são feitas com base nos efeitos provocados pela sua atuação no mercado, todos os desequilíbrios sociais e políticos são reconduzidos à ingerência estatal na economia – o Estado é o corpo estranho em um organismo bem-formado, uma força social exógena que, muito embora necessária em certa medida, tende sempre ao abuso e ao exercício irrestrito do poder que lhe é atribuído.

Essa concepção do Estado como força externa à sociedade não é inexplicável: o vínculo entre *Estado* e *indivíduo* é determinado abstratamente. Por conseguinte, mercado e Estado são relativamente independentes – este é o âmbito da política, aquele o âmbito do homem econômico; as fronteiras são nitidamente demarcadas. Mas, se Estado e mercado são concepções abstratas para a nova direita, elas não são em absoluto paritárias, não possuem o mesmo "*status*" teórico – a relação entre Estado e mercado é assimétrica: assim pois que o mercado é tido como uma "entidade" *natural*, *espontânea*, *não-coercitiva*, *abstrata* e *a-histórica*. Por não ser o resultado do desiderato racional do homem, o mercado seria uma composição espontânea que por isso mesmo não traria em si qualquer grau de coerção; os resultados finais, aleatórios e não particularistas, não apresentariam qualquer grau de violência. Ora, o mercado empírica e historicamente existente não corresponde em medida alguma à descrição abstrata da direita – mas é justamente essa concepção que, nos pontos tangenciais entre a economia e a política, dita as regras da interação; é o mercado que condiciona a política.

E os pontos tangenciais entre política e economia, vale dizer, Estado e indivíduo, são mediados pelo direito – mas em uma versão neoconservadora ainda mais estreita que a

teoria liberal do direito privado (o *jus civile* do século XIX), fundamentalmente apoiada nos direitos de propriedade privada e no direito contratual *per se*, i.e., o direito subjetivo é hipostasiado porque o direito objetivo – expressão do Estado – é fundamentalmente depreciado. O direito subjetivo tem uma validade independente da validade do direito objetivo, por assim dizer. Logo, é possível perceber imediatamente a assimetria da relação: enquanto o mercado é natural, espontâneo, socialmente orgânico; o Estado é artificial, planejado, construído racionalmente, socialmente mecânico – e isso porque a máquina estatal tem uma função social muito específica a ser desempenhada: garantir o mercado. O desfecho conceitual dessa relação teórica é então óbvio: *a anterioridade e a superioridade axiológica do mercado em relação ao Estado* formam, por definição, o critério analítico para regular a relação entre Estado e indivíduo. A relação entre essas concepções abstratas e o individualismo econômico logo ficará mais clara.

Já que, para exercer a função de proteção do mercado, o Estado conta tanto com o monopólio do exercício legítimo da violência quanto com o monopólio da emissão legítima de moeda corrente – parafraseando Weber e Hayek, respectivamente – de forma que os dois meios de controle sistêmicos, dinheiro e poder – parafraseando Habermas – estão em suas mãos, há uma inevitável tendência ao abuso de sua capacidade de ingerência na economia. Donde esse *a priori* axiológico em favor de um mercado natural e espontâneo forçar a acusação de que toda e qualquer forma de direção econômica pelas vias jurídicas e institucionais é exógena à sociedade e assim vista como intervenção ou ingerência em um sistema que, não fosse por isso, estaria em equilíbrio; toda tentativa de controle ou planejamento econômico é considerada coerção. Isso implica, do ponto de vista substancial, admitir e sancionar também de forma *a priori* todos os resultados produzidos pelo mercado, pois é o preço que se paga pela coordenação da ação humana de forma natural e espontânea: o mercado é, fundamentalmente, um *procedimento* de coordenação da ação humana (pautada por um individualismo econômico, claro).

Com efeito, deduzir a política de um ponto de vista que, a princípio, é eminentemente econômico, não é por si só um problema e uma fraqueza da direita, na medida em que foi exatamente isso que fizera Marx, para citar apenas o primeiro exemplo. Em verdade, criticar a nova direita como uma inversão do sentido argumentativo entre a política e a economia, principalmente quando se tem em mente o liberalismo clássico (que prosseguira no sentido inverso, obtendo conclusões econômicas a partir de formulações em princípio ético-morais) não esgota a crítica: é claro, tanto Hobbes como Locke e Adam Smith escreveram ao longo do processo histórico pelo qual o mercado e o Estado se estabeleceram como tais; da mesma forma como Hegel e Tocqueville viram na desigualdade produzida pelo mercado o incontornável resultado do progresso.

Mas o problema não é simplesmente fazer tal inversão, pois do ponto de vista estritamente teórico nada há que impeça por si só a obtenção de conclusões políticas a partir de pressupostos analíticos econômicos. O que interessa para a presente dissertação não é

abordar a inversão em si mesma considerada, mas sim *a conseqüência teórica* daí advinda para os próprios argumentos apresentados pela direita na crítica ao Estado de bem-estar social.

A principal decorrência dessa inversão foi a *depuração do conteúdo moral* do *homo œconomicus* de Smith: se em Smith o princípio da ação econômica, o *self-love*, orientava as trocas comerciais e justificava a divisão do trabalho, há que se considerar que tal estágio comercial é apenas o cume do desenvolvimento progressivo da riqueza das nações: a divisão do trabalho é resultado de uma progressão lenta e gradual do mercado, como desenvolvimento de um impulso inato ao homem – Smith tangencia a tendência natural à perfectibilidade humana de Kant, Condorcet ou de seu conterrâneo Ferguson, mas analisa-a não do ponto de vista da espécie humana em geral, como fizeram as filosofias da história do período [KOSELLECK, 1999], mas sim do ponto de vista do desenvolvimento da economia nacional. Assim é que o mercado e a divisão do trabalho são estágios posteriores à consolidação da agricultura e da manufatura e que, quando o sentido natural dessa progressão é invertido (i.e., quando o comércio internacional força a divisão do trabalho) tem-se uma ordem social anti-natural e retrógrada. A nova direita isola a fórmula "quanto mais extenso o mercado, maior a vantagem para o maior número" [SMITH, 1991:320] e torna-a palavra de ordem, definida não mais por uma filosofia moral marcada por uma utopia de progresso humano mas, ao contrário, inserida no bojo do instrumental analítico da teoria econômica, conforme uma racionalidade formal individual-utilitarista de curto-prazo projetada em um mercado a-histórico – ontológico, seria talvez possível dizer[4].

Mas há, ainda, uma outra conseqüência, corolário dessa depuração moral do homem econômico. Ora, a filosofia da história, no sentido aqui utilizado, tinha a tarefa teórica de apaziguar a tensão ínsita ao individualismo liberal clássico: a insociável sociabilidade humana era ameaça e garantia da ordem social, a solução da crise política era remetida para um futuro utópico assegurado pelo progresso técnico e moral do homem [KANT, 1986; CONDORCET, 1993]. A linha mestra, portanto, era o esclarecimento, "a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado" [KANT, 1985:100] – em outras palavras, a emancipação humana.

A depuração moral do homem econômico, portanto, dispensa a inserção do individualismo em uma filosofia moral, dispensa a garantia teórica representada pela filosofia da história – em última instância, força mesmo a desfiliação ao projeto esclarecedor, bem como o abandono da emancipação humana como tarefa. E isso não significa, como se poderia pensar, que a nova direita não relaciona o *welfare State* ao Iluminismo: muito pelo contrário

---

[4] Cf. SMITH, 1991, para o caráter evolutivo lento e gradual da divisão do trabalho, liv. I, cap. II; e especialmente liv. III, cap. I, p. 19: "We must not, however, upon this account, imagine that the gain of the town is the loss of the country. The gains of both are mutual and reciprocal, and the division of labour is in this, as in all other cases, advantageous to all the different persons employed in the various occupations into which it is subdivided"; e ps. 323/324: "According to the natural course of things, therefore, the greater part of the capital of every growing society is, first, directed to agriculture, afterwards to manufacture, and last of all to foreign commerce".

(e o caso é muito claro em Hayek, por exemplo [1979B:13]), 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[5].

Retomando o que foi dito quanto à inversão de planos entre economia e filosofia política operada pela direita neoliberal, portanto, o mercado antecipa-se à sociedade e ao Estado e dessa forma condiciona *a priori* a ação individual – seja na teoria do conhecimento de Hayek, seja no individualismo metodológico, é o imperativo econômico puro que move o indivíduo. Ora, se o individualismo ético-moral iluminista definia-se por projetar o impulso egoísta do homem em um anteparo moral, em geral assegurado pela filosofia da história, o individualismo da nova direita deixa de contar com essa garantia teórica e, vazado de conteúdo ético-moral, somente pode redundar em uma defesa apriorística do mercado.

A pressuposição do mercado opera à semelhança do que ocorre em uma petição de princípio. Substancialmente, em conseqüência, a crítica da direita oferece uma defesa do mercado que emerge como uma cruzada obstinada e intransigente de ataque ao Estado social, pois seu argumento esvazia-se do ponto de vista da filosofia política pela pressuposição do mercado. Se o mercado existe *a priori*, muito pouco é necessário para justificá-lo – mas a direita não tem outra alternativa além dessa concepção ontológica do mercado, vez que seu individualismo econômico é eminentemente a-moral. Nesse passo, o mercado torna-se um processo neutro de agregação de interesses individuais que, como tal, escapa à própria crítica: a maior justificativa para o mercado neoliberal é eximir a necessidade de justificá-lo.

Após essas considerações preambulares (indispensáveis, já que tecê-las junto aos argumentos trabalhados ao longo do capítulo sobrecarregaria a exposição), é possível reportar os argumentos da direita a um conjunto de idéias básicas, a partir das quais as críticas ao Estado são efetuadas sob as mais variadas tonalidades e em diferentes estilos. Partindo do *a priori* em favor do mercado espontâneo e não coercitivo, a vinculação entre competição e liberdade pessoal é imediata (seção 2.1). A partir daí, qualquer espécie de planejamento coletivista de justiça social é considerado uma ingerência na "ordem natural" das coisas (seção 2.2), comprometendo a eficiência alocativa da economia de mercado que, a rigor, exigiria um Estado mínimo (seção 2.3), bem como colocando em risco a democracia (seção 2.4).

Às críticas, portanto.

---

[5] GRAY, 1996, p. 32: "It is a short step from radical libertarianism to an ideology which, while centred on the defence of the market economy, is neglectful of the moral tradition which makes a market economy possible".

[2.1] Individualismo, Mercado Competitivo e Liberdade Pessoal.

I

Com certeza – e não sem razão – o austríaco Friedrich August von Hayek e o norte-americano Milton Friedman são os mais lembrados combatentes do *welfare State*, quer pela precedência de suas agudas críticas, desferidas a contrapelo durante o torpor reformista-coletivista de construção do paradigma estatal social-democrático entre as décadas de 1940 a 1960; quer pela procedência histórica a elas atribuída, ainda que no curto prazo, pelas décadas de 1980 e 1990.

Um dos principais trabalhos de Hayek, *The Road to Serfdom*, publicado na Inglaterra em 1944, é com absoluta certeza um clássico em teoria política, e é geralmente a primeira referência quanto aos críticos do Estado de bem-estar social. Talvez o que tenha tornado *The Road to Serfdom* um clássico seja o fato de o livro não ter provocado o impacto esperado no ano de sua publicação e tenha demandado umas poucas décadas para ser relido e redescoberto; ou talvez o fato de ter sido escrito na contramão da história, em um momento em que o *welfare State* apoiava-se praticamente em um consenso político geral, tenha dado ao livro um certo ar profético, algo próximo de uma antevisão que seria confirmada pelas décadas futuras (no ano seguinte à publicação, o *Labour Party* britânico, bastante influenciado pelo *Beveridge Report* de 1942, assumiria o gabinete; e só a partir de 1979 Margaret Thatcher lideraria a onda neoliberal); ou talvez ainda pelo tom apaixonado das críticas e do caráter panfletário do texto, quase um "manifesto anti-comunista", com perdão do trocadilho.

Por todas essas razões, *The Road to Serfdom* é com certeza um clássico. Mas não só por elas. É também aqui que argumentos que seriam rotineiramente empregados pela nova direita neoconservadora são pela primeira vez delineados.

Entretanto, pelo menos uma advertência é pelo momento necessária: as críticas são dirigidas à "ortodoxia coletivista", que engloba sob um mesmo rótulo planejamento estatal, socialismo, nazi-fascismo e totalitarismo, pois naquele momento histórico os conceitos de *welfare State*, social-democracia (em seu sentido contemporâneo) e socialismo real ainda não haviam sido plenamente clarificados. Com isso não se pretende dizer que Hayek não criticara o Estado social ou que não era um anti-estatista: ao contrário, essas são efetivamente características de Hayek, mas um certo exagero no tom do texto de *Road to Serfom* pode ser explicado a partir dessas circunstâncias, evitando que o "manifesto" neoliberal seja lido de maneira canônica como ocorrera com um outro *Manifesto*, quase um século mais antigo.

Com efeito, em alguns momentos, Hayek pode eventualmente soar contraditório, pois defende abertamente a presença do Estado para a garantia de um respaldo social mínimo. É por isso que essas advertências são úteis para dissipar as aparentes contradições: o pavor face ao totalitarismo soviético e nazi-fascista, ambos coletivistas, estende-se ao

planejamento econômico *per se*, de sorte que crítica ainda não podia distinguir empiricamente o Estado de bem-estar em suas formulações democráticas mais acabadas. Enfim, nada há de contraditório em Hayek, desde que a leitura distinga claramente os objetos de sua crítica[6].

Além disso, *The Road to Serfdom* marca a incursão de economistas no campo da teoria política, o que seria uma constante na nova direita, levada aos seus desenvolvimentos mais técnicos e numerosos pela economia política positiva a partir das décadas de 1950 e 1960. As críticas de Hayek seriam mais precisamente focadas no Estado de bem-estar no decorrer de sua produção, principalmente em *The Constitution of Liberty* (1960) e nos três volumes de *Law, Legislation and Liberty* (1973, 1976 e 1979).

Com o mote "viver duas vezes a mesma experiência em períodos e países distintos" (Hayek talvez pudesse acrescentar: "a primeira como tragédia, a segunda como farsa") – já que essa é a sensação ao olhar para a Inglaterra e os Estados Unidos ao final da Segunda Guerra Mundial *vis-à-vis* o que ocorrera na Áustria, na Alemanha, na Itália e na Rússia antes da guerra – fica de pronto evidente o horror que Hayek possui do totalitarismo nazi-fascista e soviético experimentado na Europa continental, pontos finais de movimentos coletivistas já verificáveis em toda a Europa e também nos EUA:

> "We still believe that until quite recently we were governed by what are vaguely called nineteenth-century ideas or the principle of laissez faire" [HAYEK, (1944) 1994:15][7].

A mudança experimentada no correr do século XX, entretanto, significa uma rotura no eixo evolutivo das idéias até então vigentes – é o diagnóstico de Hayek de uma virada à esquerda na política mundial: o abandono da liberdade econômica individual tipicamente liberal, sem a qual a liberdade civil e política não teria sido possível. Mas o elemento principal que ameaça a liberdade não é apenas o movimento em direção ao socialismo, ou ainda a perda dos ideais liberais clássicos – a maior preocupação é o esvaecimento do individualismo, pedra angular da civilização ocidental:

> "Not merely nineteenth- and eighteenth-century liberalism, but the basic individualism inherited by us from Erasmus and Montaigne, from Cicero and Tacitus, Pericles and Thucydides, is progressively relinquished. (...) Individualism has a bad name today, and the term has come to be connected with egotism and selfishness" [HAYEK, 1994:17].

---

[6] HAYEK, Friedrich August von, *The Road to Serfdom* (1944). Chicago: University of Chicago Press, 1994, ("Preface to the 1976 Reprint Edition"), p. XXIII: "The most important qualification I must add is that during the interval of time *terminology* has changed and for this reason what I say in the book may be misunderstood. At the time I wrote, *socialism* meant unambiguously the nationalization of the means of production and the central economic planning which this made possible and necessary. (...) This is due to the fact that *socialism* has come to mean chiefly the extensive redistribution of incomes through taxation and the institutions of the *welfare state*" – grifos acrescidos.

[7] Uma das razões oferecidas por Hayek para esse movimento em direção ao socialismo e ao planejamento está no recente predomínio intelectual de pensadores alemães. Entretanto, o elemento germânico é apenas um fator potencializador dos efeitos perversos do planejamento, já que seria equivocado atribuir exclusivamente ao elemento germânico a origem do totalitarismo [HAYEK, 1994:11].

O individualismo de que fala Hayek não tem aquele caráter pejorativo imposto pela onda coletivista então em voga, mas pretende resgatar o individualismo elaborado no Renascimento e difundido pela civilização ocidental, para o qual o homem é visto enquanto tal, soberano em sua própria esfera. Hayek arrisca mesmo que foi o próprio sucesso do liberalismo que o colocou em crise, e introduz então a distinção entre dois conceitos de individualismo: um "verdadeiro" e outro "falso". O primeiro remonta à tradição liberal do empirismo britânico e passa por Locke, Mandeville, Hume, Adam Smith e Burke, culminando em Tocqueville e Lord Acton; enquanto o falso individualismo, a seu turno, é remetido à tradição racional-cartesiana francesa, incluindo os enciclopedistas iluministas (especialmente D'Alembert e Diderot) Voltaire, Rousseau e os economistas fisiocratas. A confusão entre o "verdadeiro" e o "falso" individualismo remonta 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 [HAYEK, (1948) 1984:11].

Para Hayek, o problema é que esse falso individualismo racionalista geralmente se desvirtua em coletivismo e socialismo (a ponte entre o racionalismo iluminista e o *welfare State* é aqui evidente). Dessa forma, o verdadeiro individualismo é precipuamente uma teoria da sociedade e apenas a partir daí permite deduzir um conjunto de máximas políticas derivadas dessa teoria social – a única maneira de compreender os fenômenos sociais é a partir das ações individuais orientadas pelo comportamento e pelas expectativas dos demais indivíduos – não existem entidades sociais meta-individuais – e aqui Hayek extrapola os pressupostos analíticos weberianos para oferecer uma proto-definição do individualismo metodológico, no sentido empregado neste trabalho:

> "But its basic contention is quite a different one; it is that there is no other way toward an understanding of social phenomena but through our understanding of individual actions directed toward other people and guided by their expected behavior" [HAYEK, 1984:6]

Por essa razão, as instituições sobre as quais repousa a sociedade foram produtos de inúmeras e fragmentadas ações individuais não submetidas a um plano de ação prévio – em uma clara crítica ao individualismo cartesiano. Tais características permitem desde já refutar o que Hayek denomina "o mais estúpido dos mal-entendidos" acerca do individualismo, qual seja, o de que tal categoria filosófica afirmaria a existência de indivíduos isolados e abstratos, ao invés de partir da existência empírica dos homens em sociedade [HAYEK, 1984:11]. Nesse sentido, o verdadeiro individualismo permite compreender a formação de arranjos sociais espontâneos e não planejados e, mais ainda, permite refutar o preceito racionalista de que a razão deve servir aos fins individuais – o que leva ao planejamento e, em última instância, ao socialismo – o verdadeiro individualismo permite que o homem seja "irracional" em certa medida, ou melhor, racional em um sentido anti-cartesiano, para que os produtos sociais advindos de suas ações individuais sejam muito melhores do que um eventual planejamento racional poderia prever.

A rejeição que o conceito de individualismo provoca é eminentemente devida ao sentido de *egoísmo* geralmente a ele associado, de forma que os dois conceitos são tomados como sucedâneos na maioria das vezes. A defesa de Hayek é 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 daí adiante, Hayek considera que "rastreando 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", na trilha de Ferguson [1984:6/7]; e que o desenvolvimento espontâneo da ordem social a partir das ações individuais é o "grande tema" da filosofia moral escocesa [1984:7]. Ora, por mais que tais considerações estejam de fato presentes na filosofia moral escocesa, seu "grande tema" é outro – como já mencionado, a concepção escocesa de uma evolução social lenta e gradual parece ser muito mais afeita à fé no progresso humano técnico e moral típica das filosofias da história continentais que ao surgimento espontâneo de uma ordem de mercado. Hayek força essa leitura enviesada até mesmo para Mandeville, caso clássico do uso indistinto entre *self-love* e *selfishness*, como visto[8].

De fato, se, na esteira da tradição da filosofia moral clássica, o individualismo não implica somente a persecução de interesses hedonistas estritamente egoístas mas assume que esses interesses devem vir respaldados por premissas morais, Hayek distancia-se dessa tradição e aproxima-se do empirismo cético ao negar ao indivíduo a condição para melhor descobrir quais são seus verdadeiros interesses, pois ninguém conhece quem efetivamente é capaz de descobrir o melhor interesse, tarefa esta que tem de ficar então a cargo de um *processo social* no qual todos são igualmente permitidos de 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 face aos outros indivíduos, sendo então aprovada, reprovada, corrigida ou confirmada – a semelhança entre a razão inter-pessoal *aprendida no mercado* de Hayek aproxima-se significativamente da razão intersubjetiva de Habermas, com a diferença de que, para Hayek, não há uma separação idealista de papéis sociais – o que não quer dizer, em hipótese alguma, que Hayek seja um materialista, pois o mercado é ainda concebido em termos estritamente abstratos.

O ponto central do argumento individualista de Hayek não é um atestado empírico da conduta humana mas, em um plano muito superior, trata-se das possibilidades cognitivas humanas intrinsecamente limitadas, já que o homem não é capaz de conhecer e apreender muito mais além de uma pequena parcela da sociedade e somente pode levar em consideração aquilo que sua capacidade intelectiva é capaz de processar na circunscrita

---

[8] Cf. referência a Mandeville, cap. 1, p. 21, nota de rodapé 23, supra. Também SEN, 1987:27/28; BELLAMY, 1994:385. A leitura enviesada de Hayek com relação a Mandeville pode ser exemplificada no artigo "Dr. Bernard Mandeville": "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*" – grifos originais, trad. livre – HAYEK, *Freiburger Studien*. Tübigen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969, p.128.

esfera individual da predição possível. 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. O individualismo de Hayek conta com uma teoria do conhecimento de caráter essencialmente cético-empirista, profundamente influenciada por Kant e Hume – o indivíduo, unidade elementar da ordem social espontânea, somente tem acesso a um conhecimento muito limitado (Kant) e apreensível de maneira eminentemente empírica (Hume). 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 capazes de um conhecimento muito limitado entrem em contato umas com as outras para a produção de efeitos sociais de longo alcance (os quais cada homem individual não poderia prever ou controlar racionalmente) é o *mercado*, apoiado na propriedade privada e na troca[9].

É por isso que a teoria do conhecimento desenvolvida por Hayek pode ser designada como um "neo-kantismo cético" [GRAY, 1996:33-35], pois a crítica ao coletivismo não é uma pura crítica econômica, ao contrário, respalda-se em uma impossibilidade epistemológica, uma impossibilidade cognitiva levada a sério, pois apenas um mercado competitivo é capaz de garantir a liberdade individual, na medida em que a verificação empírica de curto alcance é a única maneira de conhecer:

> "In short, I shall contend that the empirical element in economic theory – the only part which is concerned not merely with implications but with *causes and effects* and which leads therefore to conclusions which, at any rate in principle, are capable of *verification* – consists of propositions about acquiring knowledge" [HAYEK, 1984:33 – grifos acrescidos].

Não por outra razão, o mercado é a melhor instituição para 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. Assim, os resultados são imprevisíveis e não poderiam se submeter a uma razão centralizada que planifica toda a sociedade. Vale notar, contudo, que Hayek formula na passagem citada um conceito de conhecimento muito próximo da racionalidade positivista (a razão instrumental ou subjetiva da *Dialética do Esclarecimento*), inspirada em última instância pelo próprio cartesianismo, tão fortemente renegado por Hayek como "falso" individualismo: o empirismo econômico é a única forma de adquirir conhecimento porque (*i*) permite conectar causas e efeitos para (*ii*) extrair implicações passíveis de verificação empírica. Nesse movimento, o empirismo cético hayekiano é muito próximo da dúvida metódica cartesiana e está em conexão com a típica

---

[9] HAYEK, 1984, ps. 14/15; também HAYEK, 1960, p. 26; e 1973, p. 13: "The fact of our irremediable ignorance of most of the particular facts which determine the processes of society is, however, the reason why most social institutions have taken the form they actually have. (...) This structure of human activities constantly adapts itself, and functions through adapting itself, to millions of facts which in their entirety are not known to anybody. The significance of this process is most obvious and was first stressed in the economic field"; e p. 15: "The limitation of knowledge with which we are concerned is therefore not a limitation which science can overcome".

tarefa comteana de assegurar a previsibilidade dos fatos sociais mediante a verificação empírica – a única fração em que Hayek parece se distanciar da racionalidade positivista diz respeito à estratégia espontânea de "tentativa e erro" para aumentar o conhecimento, aprimorada via mercado mas que, ainda assim, não é suficiente para eliminar por completo suas pretensões anti-racionalistas, já que a técnica da "tentativa e erro" remanesce atrelada ao experimentalismo científico (Popper, e.g.)[10].

Hayek distingue ainda o enfoque racionalista (falso individualismo – construtivista) do enfoque empirista (verdadeiro individualismo – evolucionista) também com base no papel atribuído à tradição – desvalorizada pelo racionalismo por não ser um produto do design intelectual e preservada pelo empirismo como ponto de partida para o conhecimento [HAYEK, 1960:66]. Mas, dessa forma, a tradição funciona como um obstáculo à reflexão, uma aceitação imediata de certas premissas tornadas automáticas na conduta humana, vale dizer, o hábito substitui o pensamento em prol de uma racionalidade de mercado que se justifica pelos resultados aleatórios ao final produzidos – automatismo anti-reflexivo e fungibilidade universal são, em última instância, os pontos centrais da crítica ao mundo administrado totalmente reificado, i.e., totalmente submetido à razão instrumental, totalmente racionalizado. E nesse mundo, tanto para Hayek quanto para Comte, é possível obter progresso técnico e ordem social[11].

Com isso não se pretende simplesmente negar as distinções entre os dois tipos de individualismo, mas sim uma determinada interpretação conforme a qual a grande realização de Hayek fora purificar o liberalismo de seu teor racionalista [GRAY, 1996:37]; aliás, não é sequer necessário rejeitar a divisão de Hayek entre racionalismo e empirismo, individualismo "falso" e "verdadeiro", para notar que também Hayek não escapou a uma espécie de racionalismo empírico-positivista (é claro que, nos termos da teoria crítica, faz muito pouco sentido essa distinção entre dois tipos de individualismo) – já que o *a priori* axiológico em favor do mercado não permite a Hayek transcender nem o caráter procedimental e abstrato da economia de mercado, nem, em última instância, a razão positivista: a concepção de um mercado natural e espontâneo obscurece o momento de generalização da forma mercadoria, ou seja, perde-se o movimento histórico e concreto de homogeneização estrutural do valor de troca, outrora contingente.

Destarte, Hayek acredita ser possível diferenciar dois tipos de individualismo na tradição liberal – apesar da eventual plausibilidade dessa distinção (o que não é tema neste

---

[10] Cf., apoiando a crítica, DESCARTES, René, *Discurso do Método*, 2ª ed., trad. Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1999, parte III, em que Descartes se equipara ao ceticismo; COMTE, Auguste, *Discurso sobre o Espírito Positivo*, trad. Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990, especialmente p. 19: "Assim, o verdadeiro espírito positivo consiste sobretudo em *ver para prever*, em estudar o que é a fim para daí concluir o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais" – grifos originais.

[11] COMTE, 1990, ps. 21/22: "Estas exigências intelectuais, relativas, como todas as outras, ao exercício regular das funções correspondentes, exigem sempre uma feliz combinação de estabilidade e atividade, da qual resultam as necessidades simultâneas de *ordem* e de progresso" – grifos originais.

momento), não segue uma correspondente bipartição rigorosa entre uma tradição racionalista e outra empirista, pois ambas as tradições se assemelham do ponto de vista da racionalidade instrumental, principalmente se considerarmos Kant como ponto de inflexão. O tom racional-positivista de Hayek fica ainda mais pronunciado quando da vinculação que faz entre seu conceito de "ordem espontânea" ao "sistema autopoiético" de Luhmann, expresso por um mercado que se auto-regula pela competição [HAYEK, 1979A:XII]. Assim:

> "Competition is thus, like experimentation in science, first and foremost a discovery procedure" [1979A:68]; "But rational behaviour is not a premise of economic theory, though it is often presented as such. The basic contention of theory is rather that competition will make it necessary for people to act rationally in order to maintain themselves. (...) And it is therefore in general not rationality which is required to make competition work, but competition, or traditions which allow competition, which will produce rational behaviour" [1979A:75/76].

A pressuposição do mercado em sua abstrata neutralidade condiciona a teoria do conhecimento de Hayek: não se parte dos indivíduos em seu conhecimento limitado e essencialmente empírico para se chegar ao mercado (muito embora seja esse o sentido da exposição do argumento), mas ao contrário, o mercado está pressuposto na própria definição do conhecimento, pois é a competição que caracteriza o processo de descoberta, o conhecimento está diretamente relacionado ao elemento empírico da teoria econômica. Aliás, os indivíduos somente têm esse conhecimento empírico limitado *porque* atuam no mercado; as premissas de Hayek para sua teoria do conhecimento não são, em absoluto, necessidades teóricas incontornáveis – a própria economia política positiva inverte essa caracterização, vale dizer, mesmo pressupondo o mercado, o individualismo metodológico assegura ao indivíduo um conhecimento completo, pleno e anti-empírico (porque anterior à experiência) de todas as suas preferências individuais. Hayek não pode seguir essa trilha porque não pretende uma descrição racionalista do indivíduo, a racionalidade é social e advém do mercado.

Em última instância, portanto, a preocupação de Hayek é assegurar uma ordem social que, embora não sustentada pela racionalidade individual como na economia política positiva, constitua um conjunto social no todo racional, regido por um mercado competitivo pré-existente, reitere-se. Mas se o individualismo de Hayek não é o mesmo de Smith – pois se para a economia política clássica era o *self-love* que condicionava a extensão da divisão do trabalho e do mercado, para o neoliberalismo é exatamente uma concepção *a priori* do mercado que permite ligar o individualismo à teoria do conhecimento – a liberdade individual dos liberais clássicos não pode ser a mesma da liberdade defendida pelo neoliberalismo, não pode ser nem a liberdade positiva nem sequer a liberdade negativa, para lembrar a distinção clássica do liberalismo político de Isaiah Berlin e Benjamin

Constant, sendo assim um conceito ainda mais restrito, reduzido à mera ausência de *coerção físico-corporal por parte de outros homens*, tão-somente[12].

Vale considerar que, dessa forma, tanto o conceito de liberdade quanto o conceito de coerção são extremamente restritos e dimensionados conforme a estrutura de uma economia de mercado competitiva. Por isso *liberdade não é equivalente à emancipação* para o neoliberalismo:

> "We are concerned in this book with that condition of men in which coercion of some by others is reduced as much as is possible in society. This state we shall describe throughout as state of liberty or freedom. (...) The state in which a man is not subject to coercion by the arbitrary will of another or others is often also distinguished as "individual" or "personal" freedom" [HAYEK, 1960:11].

Assim, liberdade e coerção adquirem sentidos estrita e exclusivamente pessoais, pois se referem apenas às ações estabelecidas entre homens individualizados, vale dizer, trata-se da capacidade de ação de um agente individual não barrada por outros agentes individuais – embora a liberdade não signifique a ausência de outras barreiras impessoais, tais como, e.g., o capital ou o mercado:

> "In this sense, "freedom" refers solely to a relation of men to other men, and the only infringement on it is coercion by men" [HAYEK, 1960:12]; "It is to this class of concepts that liberty belongs: it describes the absence of a particular obstacle – coercion by other men" [1960:19].

Tais concepções de liberdade e coerção, como já seria possível prever, advêm da concepção de um mercado espontâneo e não-coercitivo, no qual os indivíduos se movem livremente. Essa concepção de mercado fornece os critérios normativos para julgar e criticar o Estado social, pois a coerção fica relacionada apenas à interferência na esfera pessoal pelo poder público. Mas é claro que a completa ausência de coerção não é possível, pois negaria a possibilidade da própria ordem social, sendo entretanto absolutamente indispensável reduzi-la ao mínimo possível – e aqui, Hayek permite vislumbrar um argumento que seria fundamentalmente esmiuçado por Nozick e Buchanan. Essa função de redução da coerção ao mínimo socialmente indispensável é desempenhada pela *rule of law*, conforme a qual as regras que efetivamente exercem coerção sobre as possibilidades de ação individual foram postas e admitidas pelo próprio indivíduo, o que favorece e não prejudica a liberdade individual e a autonomia [HAYEK, 1960:21].

A coerção – sempre vista como exógena ao mercado puro – pode ser reduzida ao indispensável pela *rule of law* porque permite que as molduras institucionais que asseguram o mercado competitivo sejam observadas pelos agentes individuais, de forma que a

---

[12] Cf. BERLIN, Isaiah, "Dois Conceitos de Liberdade" in *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*, trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: UNB, 1981, p. 140: "A defesa da liberdade consiste na meta "negativa" de contrapor-se à interferência"; e CONSTANT, Benjamin, *Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*, trad. Loura Silveira, in *Filosofia Política* nº 2, Porto Alegre, 1985, p. 21: "A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável".

cooperação entre eles é canalizada à economia de mercado competitiva em que as esferas privadas e individuais entram em contato de maneira livre e voluntária, trocando informações necessariamente limitadas do ponto de vista individual, mas aumentando o conhecimento em geral produzido pela ordem social espontânea. Mercado competitivo e liberdade individual estão em estreita conexão com a espontaneidade da ordem social, avessa a qualquer tipo de planejamento – a submissão das forças "naturais" da interação humana a um plano único e centralizado mina essas próprias forças que sempre garantiram o desenvolvimento da espécie humana até o presente – daí a crítica de Hayek ao racionalismo, pois o racionalismo é identificado à planificação total da sociedade levada a cabo por uma burocracia central.

Mas a crítica de Hayek ao planejamento, bem como a defesa de uma *rule of law* o mais depurada possível de considerações de justiça social será objeto da próxima seção. No momento, cumpre tornar ao segundo maior representante do neoliberalismo. Milton Friedman ostenta uma defesa da economia de mercado muito mais direta e imediata, em alguns momentos pouco elaborada ou amparada do ponto de vista da teoria política, contendo muito mais recomendações políticas que construções intelectuais – talvez isso explique o impacto político neoliberal. Tanto *Capitalism and Freedom* (1962) quanto *Free to Choose* (1979) foram redigidos circunstancialmente com a ajuda de Rose Friedman – o primeiro a partir de conferências, o segundo a partir da preparação de uma série de TV que levou o mesmo título do livro.

Em uma de suas primeiras formulações, fica já bastante claro o individualismo do qual Friedman parte, sequer capaz de conceber a sociedade como um anteparo no qual o indivíduo se projeta. A partir de uma famosa passagem de Kennedy que prega: "Não pergunte o que seu país pode fazer por você – pergunte o que você pode fazer pelo seu país", Friedman ataca a preponderância atribuída ao governo, quando na verdade apenas os indivíduos são significativos para determinar o próprio "país" – note-se que Friedman sequer utiliza o conceito de sociedade:

> "To the free man, the country is the collection of individuals who compose it, not something over and above them. He is proud of a common heritage and loyal to common traditions. But he regards government as a means, an instrumentality, neither a grantor of favors and gifts, nor a master or god to be blindly worshipped and served" [FRIEDMAN, (1962) 1982:1/2].

Com isso fica bastante clara a concepção de governo para Friedman – mera instrumentalidade a serviços dos cidadãos. Patente, portanto, que tal concepção instrumental do Estado exige tanto uma pretensa neutralidade axiológica por parte da teoria quanto uma correlata canonização dogmática da economia em seu posto de ciência rigorosa, pois somente o mercado dá o conteúdo à forma política posta à sua disposição. Vale considerar, de passagem, que o economicismo sempre imputado a Marx e do qual todos os marxistas já foram acusados foi tornado critério de rigor analítico pelo neoliberalismo – se, no caso dos marxistas da Segunda Internacional, o economicismo

advinha de leituras canônicas de Marx e da concepção de uma teoria da história bastante determinista (principalmente a partir de *O Capital* e do *Manifesto do Partido Comunista*), em Friedman o economicismo decorre do pressuposto axiológico em favor da economia de mercado, vez que este é concebido em termos radicalmente a-históricos. A concepção de um mercado natural (a-histórico) desempenha exatamente a função de imunizar o economicismo perante considerações históricas, já que absolutiza não a revolução mas o progresso nos limites do mercado – por definição, não coercitivo – de sorte que a crença neoliberal no mercado não é, em hipótese alguma, menos canônica que a crença dos marxistas da Segunda Internacional na vitória final da revolução, a despeito da ausência de uma filosofia da história, por incrível que pareça.

> "Government is necessary to preserve our freedom, it is an instrument through which we can exercise our freedom; yet by concentrating power in political hands, it is also a threat to freedom. (...) How can we benefit from the promise of government while avoiding the threat to freedom? (...) First, government must be limited. (...) The second broad principle is that government power must be dispersed" [FRIEDMAN, 1982:2/3].

Preservar a liberdade é a razão para limitar e descentralizar o poder do governo. É por isso que a cooperação social tem que se pautar fundamentalmente pela ação voluntária, livre da coerção e centrada fundamentalmente na propriedade privada – em tais termos, o setor privado é concebido e apresentado como um contraponto, um contrapeso ao poder governamental, quando na verdade o governo e mercado se reforçam mutuamente. Com efeito, tanto o *État gendarme* quanto o *welfare State* denotam estágios diferentes da interação entre o aparato estatal e o modo de produção capitalista, mas em ambos essa interação é fundamental. Nesse passo, é interessante notar que o neoliberalismo tem uma concepção dúplice do Estado: o aparato estatal é conceituado em "camadas", conforme a progressividade na atividade político-administrativa – a primeira camada é composta pela *rule of law*, responsável por garantir o aparato jurídico-institucional essencial à troca de mercado, essencialmente os direitos de propriedade privada e o direito contratual; e, superposta a essa primeira camada, uma capa representada pela burocracia de serviços sociais orientados por um critério de justiça social[13].

Ao longo de tudo quanto até aqui exposto, não é difícil identificar a razão dessa concepção, nem sua conseqüência básica – a razão é que, se o mercado é concebido como uma entidade natural, espontânea e a-histórica, o Estado só lhe pode ser exógeno, artificial *mas paradoxalmente também a-histórico*: o neoliberalismo acredita ser possível o recuo da segunda para a primeira "camada" do instrumento estatal e por isso apregoa a defesa de um Estado mínimo, não se deu conta de que a acumulação de capital talvez não fosse viável sem o auxílio do fundo público, a reprodução das forças produtivas passa necessariamente pelo poder público, ele ainda é o maior financiador das pesquisas de ponta a serem aplicadas na indústria – se técnica e ciência se tornaram as principais forças produtivas do "modo de

---

[13] ROSANVALLON, *La Crise de l'État-Providence* (1981), 2ª ed.. Paris: Seuil, 1992, p. 63.

produção" social-democrata, o Estado é com certeza o grande fomentador de tais forças produtivas e o maior financiador da reprodução da força de trabalho, incumbência originalmente suportada pelo próprio capitalista; a instrumentalidade do Estado é elevada ao mais alto grau, ele se converte em mero instrumento a serviço do processo de valorização do valor, em seu mais eficiente suporte[14].

É por essa razão que o governo é deixado em segundo plano pelo argumento neoliberal, pois o primeiro plano é explicitamente ocupado pelo mercado, ele conduz a sociedade e o governo deve se contentar em não atrapalhar seu curso espontâneo – isso basta para garantir a liberdade individual. É nesse ponto que Friedman faz uma de suas mais peremptórias afirmações, um argumento direto e incisivo no qual a "liberdade econômica" é distinguida da "liberdade política", sendo contudo ambas concebidas a partir de uma noção de economia de mercado pressuposta e, na medida em que apresentada como um "fim em si mesmo", isenta da tarefa de demonstrar sua validade normativa:

> "Economic arrangements play a dual role in the promotion of a free society. On the one hand, freedom in economic arrangements is itself a component of freedom broadly understood, so *economic freedom is an end in itself*. In the second place, economic freedom is also an indispensable means toward the achievement of political freedom. (...) The kind of economic organization that provides economic freedom *directly*, namely, *competitive capitalism*, also promotes political freedom because it separates economic power from political power and in this way enables the one to offset the other" [FRIEDMAN, 1982:8/9 – grifos acrescidos].

Postas as coisas em tais condições, é desnecessário fundamentar a ligação entre a economia de mercado e a liberdade individual, definidas que estão praticamente em termos recíprocos. É claro que a liberdade econômica como fim em si mesmo não permite ao indivíduo ser livre *do* mercado mas sim e tão-somente "livre" *no* mercado; a liberdade é inerente ao mercado natural, de forma que qualquer intervenção nesse mercado é injustificável porque é absurda, por si só um atentado contra a liberdade individual, em termos neoliberais.

Dessa forma, a coordenação da atividade política é marcada pela coordenação da atividade econômica individual, concebidas em oposição uma em relação à outra: a grande ameaça à liberdade individual é a concentração de poder econômico fundida com a concentração de poder político – o que ocorre no socialismo e no Estado de bem-estar social. Como em Hayek, também Friedman se depara com duas alternativas, a saber, coordenar as atividades humanas através de uma direção centralizada ou coordená-las de forma descentralizada pelo mercado.

A opção pelo mercado é clara, como já repetidamente mencionado (só no mercado a cooperação social se dá de forma voluntária, multi-paritária e livre de coerção). Nesse passo, também Friedman apresenta um conceito bastante curioso de coerção, à maneira de

---

[14] OLIVEIRA, Francisco de, *Os Direitos do Antivalor*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 58 e ss..

Hayek, ligado estreitamente às relações inter-pessoais concebidas de forma abstrata e idealizada, rebaixando a coerção à coação física pessoal – a venda da força de trabalho não é vista como uma patologia da economia de mercado mas como prova de sua superioridade, a ideologia da troca justa é retomada em termos bastante simplórios:

> "Since the household always has the alternative of producing directly for itself, it need not enter into any exchange unless it benefits from it. Hence, no exchange will take place unless both parties do benefit from it. Co-operation is thereby achieved without coercion" [FRIEDMAN, 1982:13]; "Political freedom means the absence of coercion of a man by his fellow men" [1982:15].

Ora, essa passagem produz uma clara falácia. O processo que tornou a troca mercantil de uma contingência produtiva em uma organização estrutural da sociedade não pode ser ignorado. Todos são compelidos a se servir do mercado, quer queiram, quer não – o neoliberalismo vê essa contingência sem qualquer espanto, não vê nisso qualquer coercitividade, já que coerção é deliberadamente concebida em termos quase que físico-pessoais – o indivíduo que vai ao mercado vai sem uma arma apontada para a própria cabeça: vai, portanto, livremente. A estreiteza do conceito de coerção e, por conseguinte, do próprio conceito de liberdade, decorre da concepção neoliberal de mercado em sua "imprevisibilidade" e "impessoalidade", pois é indiferente a posição que um indivíduo particular ocupa após a troca. É claro que essa pretensa aleatoriedade decorre de uma concepção de indivíduo também absolutamente abstrata, pois só reduzindo todos os indivíduos a "*rent-seekers*" racionais é possível abstraí-los de seu contexto social concreto.

II

James Buchanan e Gordon Tullock, economistas fundamentais para a consolidação da economia política positiva (cf. a obra conjunta *The Calculus of Consent*, 1962), também acabaram por oferecer importantes argumentos para a crítica do Estado-providência, tais como e.g., *The Limits of Liberty* (1975) ou *Welfare for the Well-to-Do* (1983), respectivamente. A economia política positiva desenvolveu-se a partir de uma aplicação de modelos analíticos de bases micro-econômicas ao estudo do espaço político, que passou a ser tratado basicamente como um "mercado de votos" por parte dos políticos e como uma fonte de utilidade e renda para os eleitores, nas conhecidas formulações do individualismo metodológico e do comportamento "*rent-seeking*":

> "The elementary unit of social life is the individual human action. To explain social institutions and social change is to show how they arise as the result of the action and interaction of individuals"; e
>
> "The use of resources to obtain through the political process special privileges in which the injury to other people arguably is greater than the gain to the people who obtain rents is now a major subject in economics. (...) This is the kind of thing that we mean by rent seeking"[15].

---

[15] Respectivamente, ELSTER, Jon, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 13; e TULLOCK, Gordon, *Rent Seeking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 22.

Tais considerações remetem pelo menos a dois desenvolvimentos. Joseph Schumpeter foi o primeiro economista a teorizar o espaço público como âmbito competitivo, embora o fizesse apenas de um ponto de vista essencialmente elitista – a teoria democrática da competição pela liderança extrapola os traços demagógicos da democracia plebiscitária de Weber ao conceber a democracia como um *modus procedendi* pelo qual os eleitores simplesmente aceitam ou rejeitam eleitoralmente uma liderança que se apresente para formar o governo – até esse ponto, apenas os candidatos são competitivos, os políticos são equiparados a empresários mas os eleitores ainda não são equiparados a consumidores[16]. O passo decisivo a partir do qual os dois níveis de formação eleitoral do governo (candidatos e eleitorado) passaram a ser teorizados em chave competitiva remonta à *Teoria Econômica da Democracia* de Anthony Downs (1957).

A análise da política a partir da economia, pelo viés da racionalidade estrita micro-econômica, foi tornada possível pelos dois conceitos centrais já mencionados, pois assume-se não somente que os indivíduos são as últimas e únicas instâncias para compreender a política, mas ainda que tal compreensão deve proceder a partir da suposição de que os indivíduos se comportam na política "*como se*" ("*as if*") estivessem no mercado – em última análise, todos os agentes atuantes na política agem como que para maximizar sua utilidade ao menor custo[17]. O comportamento do indivíduo pode então ser analisado do ponto de vista de suas decisões pessoais; e, para qualquer decisão, é necessário haver mais de uma alternativa de ação disponível e uma ordem consistente de preferências ("consistente" indica que as preferências individuais são completas e transitivas, vale dizer, será sempre possível ao indivíduo identificar alternativas de ação disponíveis e hierarquizá-las em uma ordem decrescente de preferência, conforme o fluxo de utilidade marginal proporcionado). Assim, como já mencionado, a economia política positiva não precisa recorrer a uma teoria do conhecimento, como faz Hayek, pois a pressuposta racionalidade do mercado é internalizada em cada eleitor-consumidor – para o individualismo metodológico, em última análise, qualquer "teoria do conhecimento" não faria sentido algum, já que todos os agentes maximizadores de utilidade já "conhecem" de antemão suas próprias preferências[18].

---

[16] SCHUMPETER, Joseph Alois, *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942), 3ª ed.. New York: Harper Perennial, 1975, especialmente parte IV, caps. XX-XXIII, bem como a famosa formulação: "And we define: the democratic method is that institutional arrangement for arriving at political decisions in which individuals acquire the power to decide by means of a competitive struggle for the people's vote", p. 269.

[17] BUCHANAN, James & TULLOCK, Gordon, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962). Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001, ps. V/VI: "This is a book about the *political* organization of free men. Its methodology, its conceptual apparatus, and its analytics are derived, essentially, from the discipline that has as its subject the *economic* organization of such society. (...) Human beings are conceived as the only ultimate choice-makers in determining group as well as private action" – grifos originais.

[18] Pode-se arriscar uma especulação: talvez a diferença de postura perante o racionalismo possa ser explicada pela ojeriza que Hayek tem face ao planejamento, à tecnocracia estatal e ao coletivismo econômico do pós-1945. A economia política positiva, ao contrário, desenvolveu-se em contraposição ao "behaviourismo" da psicologia social, pretendo exatamente racionalizar a análise política. O ponto mereceria maiores cuidados, mas trata-se apenas de uma especulação tangencial aos propósitos do capítulo.

Ora, se a decisão política coletiva (social) decorre de decisões individuais, é necessário captar a agregação de tais preferências – que não ocorre, em absoluto, de forma automática, vale dizer, partindo de indivíduos que agem como se fossem plenamente racionais, não é possível concluir que o resultado será uma decisão política racional – a transição do nível micro para o nível macro que não gere irracionalidade é conhecida como um problema de ação coletiva, no também já clássico desenvolvimento de Mancur Olson: "Mas *não* é verdade que a idéia de que os grupos agirão para atingir seus objetivos seja uma seqüência lógica da premissa do comportamento racional e centrado nos próprios interesses" [OLSON, (1965) 1999:14 – grifos originais]. O conhecido raciocínio estilizado no "dilema do prisioneiro" reflete o problema da ação coletiva enfrentado conforme a teoria dos jogos: o resultado é sempre sub-ótimo porque a estratégia dominante é sempre não-cooperativa, i.e., assumindo que os indivíduos têm preferências dadas e que agirão de modo a maximizar sua utilidade, a melhor forma de fazê-lo é não cooperar com os demais agentes e assegurar, no curto prazo, sua própria utilidade[19].

Dois instrumentos analíticos da economia política positiva são especialmente propensos ao tipo de crítica oferecida contra o Estado de bem-estar social e suas políticas distributivas: (1) a questão da provisão de bens públicos pelo Estado (bem como a questão das externalidades econômicas relacionadas) e (2) a questão da adoção da fronteira de Pareto como critério de eficiência econômica. É claro que tais questões são muito mais afetas à economia técnica e estritamente considerada, mas é inescapável identificar implicações políticas bastante sérias.

Ad (1) – os bens públicos ou coletivos e as externalidades positivas e negativas são um dos principais problemas para o "mercado político", pois representam uma fonte de renda para o indivíduo e uma fonte de custos para os governos. A competição eleitoral se orienta, portanto, a partir de uma equação custo-benefício tanto para os eleitores quanto para os governos, cujo foco é o provimento de bens públicos. Ora, diferentemente dos bens tipicamente privados, cujo consumo individual exclui qualquer consumo concorrente, pois custo e benefício são direta e explicitamente imputados aos pertinentes pólos ocupados na relação de troca, o fato dos bens públicos serem providos pelo Estado não permite a perfeita identificação de quanto um determinado eleitor-contribuinte deve pagar de impostos para comprar a parcela de serviços públicos que utiliza. Os serviços públicos geram assim externalidades econômicas positivas e negativas, fragmentando usufruto e financiamento de um serviço público – o que, nos termos do individualismo metodológico, dá ensejo ao comportamento estratégico de "*free-rider*" ("carona"): beneficiar-se de um determinado bem econômico sem contribuir para com seu custeio. O comportamento "carona" está bastante relacionado ao problema da ação coletiva [OLSON, 1999:26/27]. De fato, os indivíduos não têm incentivos para se envolver voluntariamente em uma

---

[19] Cf. TSEBELIS, George, *Jogos Ocultos*, trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: EDUSP, 1998; ORDESHOOK, *Game Theory and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

empreitada cooperativa quando podem obter uma certa utilidade individualmente, ainda mais quando o custo é imputado a terceiros, mesmo que a utilidade imediata seja menor que o resultado de uma eventual ação conjunta.

Ad (2) – a fronteira de Pareto foi formulada de forma a não eliminar a possibilidade de decisões sociais unânimes (é geralmente associada à regra da decisão unânime de Knut Wicksell [BUCHANAN, 1986:180]). Não seria sequer necessário formular o célebre princípio do ótimo-paretiano, conforme o qual um incremento no bem-estar social de um grupo pode ser identificado quando um ou mais membros do grupo melhoram seu *status* e ninguém do grupo tem seu *status* piorado. Ora, a fronteira de Pareto estabelece um limite para tais incrementos no bem-estar social geral, pois haverá um ponto em que somente será possível melhorar a situação de um ou mais indivíduos piorando a situação de um ou mais membros do mesmo grupo – nesse estágio, a comunidade em questão terá atingido o equilíbrio, um ponto Pareto-ótimo que não poderá ser melhorado de forma eficiente.

Ora, tanto a competição por bens públicos quanto a adoção da fronteira de Pareto como critério de eficiência passaram a ser elementos indispensáveis para os modelos estilizados da economia política positiva – mas não são em absoluto meros "componentes descritivos" da ordem política, muito pelo contrário, decorrem da representação metafórica do espaço político como um mercado de votos (para retomar o pressuposto axiológico em favor da economia de mercado repetidas vezes ressaltado), da mesma forma como a tradução política desses componentes não é absolutamente neutra. O problema da ação coletiva quanto ao provimento de bens públicos diz respeito à própria natureza da política, na medida em que as decisões sociais vinculam tanto aqueles que percebem utilidade a partir da decisão tomada quanto aqueles que não percebem utilidade alguma – o presidente eleito é presidente de toda a nação, tenha o eleitor votado nele ou em outro candidato. Ademais, o ranking de preferências completas e transitivas não faz qualquer sentido para a escolha política, na medida em que a natureza do espaço político é justamente a transformação das preferências individuais [HABERMAS, (1992) 1996:336-339]. Identificar no provimento de bens públicos um potencial de ineficiência somente pode se justificar, do ponto de vista da técnica econômica, mediante uma vinculação ao pressuposto anti-distributivo do ótimo distributivo paretiano – nesse ponto, fica claro que qualquer função distributiva, no sentido próprio do Estado de bem-estar, fica *a priori* excluída quando a fronteira de Pareto é tornada um critério de eficiência[20].

---

[20] A fronteira de Pareto impede comparações intersubjetivas de utilidade: não se pode tomar como pressuposto curvas homogêneas de utilidade marginal, pois tomando o indivíduo mais rico e mais sovina de uma determinada comunidade (e.g., uma espécie de "Tio Patinhas"), não é possível dizer que sua utilidade marginal medida em termos monetários seja decrescente; ao mesmo tempo em que tomando o indivíduo mais desprendido dessa comunidade, (e.g., um religioso Hare Krishna), não é possível dizer que sua utilidade marginal medida monetariamente seja crescente – a transferência de R$ 1,00 (um real) do "Tio Patinhas" para o religioso Hare Krishna não implica aumento no bem-estar social. Portanto, qualquer ruptura da fronteira de Pareto é suspeita de gerar ineficiência econômica, muito embora na generalidade dos casos seja plausível verificar um aumento líquido da utilidade social geral proporcionado pela transferência de R$ 1,00 do

Com efeito, a grande crítica que a economia política positiva e a teoria da escolha racional fazem à política distributiva do *welfare State* poderia ser sintetizada em uma tentativa de converter a política em economia. Essa tentativa denuncia, portanto, um aspecto interessante: para o individualismo metodológico, não há lugar teórico para a questão da liberdade política, a política é reduzida à maximização de utilidade econômica, liberdade política e democracia são funções da economia de mercado. Não se trata de criticar o individualismo metodológico, como é comum encontrar, imputando-lhe uma certa "ingenuidade" ou "artificialidade" na concepção do comportamento individual – não há nada contra modelos analíticos. A questão é que, do ponto de vista da filosofia política (como teoria da legitimidade, como se viu), não há sequer uma questão política a ser tratada, a legitimidade é excluída como preocupação teórica – somente essa exclusão permite excluir também o próprio indivíduo e esvaziá-lo em um índice analítico de utilidade marginal, que atua inevitavelmente de forma racional. Como só é possível conhecer a racionalidade pelo curso de ação adotado (que, conforme a premissa do ranking completo e transitivo de preferências, a ação escolhida será *sempre* a que trouxer um mínimo acréscimo de utilidade), o indivíduo age *sempre* de maneira racional [SEN, 1977:322].

Daí tornarem-se desnecessárias questões relativas à liberdade individual: se em Hayek e Friedman ela é mais estreita que a liberdade negativa de Berlin e Constant, para o individualismo metodológico da economia política positiva a liberdade pessoal, como a própria legitimidade política, é apenas mais um conceito sem sentido.

[2.2] Planejamento Coletivista, Eficiência Distributiva e Justiça Social.

I

O verdadeiro individualismo inspirador do neoliberalismo foi atacado pelo movimento de planejamento estatal econômico e político – as forças anônimas e espontâneas do mercado são substituídas por uma inteligência consciente e centralizada, encarregada de tomar as decisões conforme objetivos deliberadamente escolhidos. Um dos sintomas do avanço coletivista é a mudança de sentido da palavra "liberdade". Isso porque fora exatamente em nome da liberdade que o planejamento coletivo havia sido idealizado. Como visto na seção anterior, a tradição política liberal-conservadora tem em conta um conceito de liberdade

---

indivíduo mais rico para o mais pobre de uma comunidade (o exemplo é de Fernando Haddad). Cf. PARETO, 1984B, §§ 2131-2132: "Se supomos que se suprimam, sem serem substituídos por outros, alguns vínculos impostos pelo poder público, tornam-se possíveis infinitas posições de equilíbrio com as mencionadas condições de máximos individuais. O poder público intervém para lhes impor algumas e lhes tirar outras. Suponhamos que atua logicamente e com o único intento de conseguir certa utilidade (...) Tudo isso se intui mais ou menos bem, muitas vezes mal, muito mal, na prática, e diz-se que o poder público deve parar no ponto em que prosseguir não representaria "vantagem" para toda a coletividade". Quanto à questão dos bens públicos, cf. a clássica formulação em SAMUELSON, Paul, "The Pure Theory of Public Expenditure" in *Review of Economic and Statistics* v. 46, 1954, ps. 387-390. Com efeito, esses pontos são bastante presentes na vertente teórica mencionada – cf. e.g., MUELLER, 1989, especialmente p. 330: "Government has grown to far greater size than is necessary just to achieve redistribution". Cf., para a crítica, SEN, 1987, p. 31.

ainda mais restrito que a liberdade negativa apontada por Berlin e Constant, pois concebida de forma a representar o indivíduo livre da coerção *física* por outros homens ou encarnada pelo poder político detentor do monopólio da violência legítima que lhe impõe subserviência.

A mudança de sentido fora realizada a partir da transformação do conteúdo da concepção de liberdade, que passara a significar também a circunstância de ser livre da necessidade e da compulsão das contingências materiais, a liberdade perante a inexorabilidade do mercado e das necessidades econômicas: esse giro econômico no conceito de liberdade ameaça frontalmente a verdadeira liberdade – individual e política. Isso permitiu ao socialismo tomar para si uma bandeira de luta política tradicionalmente empunhada pelos liberais, de forma que a promessa por maior liberdade tornava-se ainda mais ameaçadora, pois a "promessa de uma via para a liberdade era de fato o caminho da servidão", metáfora extraída de Tocqueville e muito bem apreendida por Hayek, pois retoma do aristocrata francês o temor representado tanto por uma igualdade exacerbada quanto por uma democracia por demais extensa a ela associada[21].

A popularidade alcançada pelo planejamento econômico na década de 1940 se deve ao relativo consenso obtido quanto à necessidade de uma economia tão racionalizada quanto possível, por conta do trauma da Depressão de 1929 e da potência econômica representada pelos planos qüinqüenais da URSS, circunstâncias que não durariam para sempre, é verdade, mas que impregnaram a atmosfera política do pós-guerra. Mas é claro que toda a atividade econômica é por definição uma espécie de planejamento, pois diz respeito à alocação eficiente de recursos úteis e escassos. O planejamento para Hayek não é esse tipo elementar a toda escolha e a qualquer atividade econômica, mas sim a submissão de toda a esfera produtiva a imperativos ditados por outra esfera, a saber, pela administração pública:

> "But it is not in this sense that our enthusiasts for a planned society now employ this term, nor merely in this sense that we must plan if we want the distribution of income or wealth to conform to some particular standard. (...) What our planners demand is a central direction of all economic activity according to a single plan, laying down how the resources of society should be "consciously directed" to serve particular ends in a definite way"[22].

Em oposição ao planejamento, Hayek afirma a superioridade da competição no mercado porque torna desnecessária a intervenção de uma autoridade coercitiva – ora, a obtenção de uma ordem social exige um mecanismo qualquer de agregação dos planos de ação

---

[21] HAYEK, 1994, p. 31: "what was promised to us as the Road to Freedom was in fact the High Road to Servitude". Antes, p. 30: "Freedom in this sense is, of course, merely another name for power or wealth. (...) The demand for the new freedom was thus only another name for the old demand for an equal distribution of wealth". Cf. TOCQUEVILLE, (1835) 1998, passagem já citada no cap. 1, p. 26, nota de rodapé nº 28, supra.

[22] HAYEK, 1994, p. 40. Cf. igualmente HAYEK, 1984, p. 79: "Planning in the specific sense in which the term is used in contemporary controversy necessarily means central planning – direction of the whole economic system according to one unified plan. Competition, on the other hand, means decentralized planning by many separate persons"; e HAYEK, 1969, p. 75: "„Planung" bedeutete so zentrale, kollektivistische Planung, und die Discussion, ob Planung oder Nicht-Planung, bezog sich asschließlich auf dieses Problem".

individuais, e esse mecanismo pode ser livre ou coercitivo. Como condições para que a competição de mercado surta os efeitos pretendidos, i.e., que deixe a capacidade de escolha aos indivíduos, é necessário que os contratantes no mercado sejam livres para comprar e vender a qualquer preço tudo quanto possa ser transacionado. A par dessas condições, a competição demanda a existência de um sistema legal adequado para suportar as trocas privadas, i.e., um ordenamento jurídico eficaz, mediante o qual a violência é administrada para garantir o respeito aos contratos e à propriedade privada.

Entretanto, nem todos os campos econômicos são afetos à competição de mercado – o que não significa uma contradição no argumento de Hayek, mas seu refinamento. Nas atividades em que o preço pago por um determinado serviço ou produto é incapaz de cobrir todos os custos arcados pelo investimento privado inicial, é essencial a presença do Estado – longe de ser uma defesa do Estado, é mais propriamente uma defesa do mercado, pois ele deve ser preservado de toda fonte de ineficiência econômica, a atribuição de monopólios naturais ao Estado é uma forma de manter a transparência e a eficiência do sistema de transmissão de informações representado pelo preço do serviço prestado. Nesse sentido, há para Hayek dois tipos de planejamento, o planejamento em favor da competição e o planejamento contra a competição – tudo depende da forma do arranjo jurídico-institucional adotado: a centralização da atividade econômica conforme interesses administrativamente determinados prejudica o funcionamento do mercado.

Hayek ressalta três argumentos geralmente levantados em favor do planejamento: (1) não seria sequer uma questão a ser deliberada, mas simplesmente um fator "inevitável" diante dos monopólios "naturais" criados pelo avanço tecnológico que, bem ou mal, acabam por eliminar a competição; (2) a complexidade da moderna civilização industrial exige planejamento central para solucionar os problemas criados em seu próprio bojo; (3) o planejamento e a criação de monopólios que eliminam a competição é uma garantia institucional ao investimento de capital. É nesse ponto que surge o conflito entre a liberdade individual e o planejamento coletivo: em referência aos vários tipos de coletivismo, Hayek desacredita o planejamento com vistas à justiça social por ser impossível organizar a sociedade em torno de *um objetivo central*, haja vista o fato de somente ser possível expressar preferências conforme uma escala de valores e opções, o que não pode ser feito por uma burocracia centralizada:

> "From this the individualist concludes that the individuals should be allowed, within defined limits, to follow their own values and preferences rather than somebody else's; that within these spheres the individual's system of ends should be supreme and not subject to any dictation by others" [HAYEK, 1994:66]; "It cannot be adequately expressed as a single end, but only as a hierarchy of ends, a comprehensive scale of values in which every need of every person is given its place" [1994:64].

A clássica questão envolvendo fins individuais e sociais, posteriormente tornada um desenvolvimento central da economia política positiva, é desenvolvida por Hayek de forma

a limitar a capacidade de condução política e econômica aos interesses individuais, pois não é possível fazer generalizações suficientes para abranger pretensos "interesses sociais" pelo âmbito de atuação governamental: as funções do Estado podem ser assim bastante limitadas, pois somente é possível falar em "interesses coletivos" incumbidos ao Estado nas esferas em que é possível aferir algum consenso quanto aos interesses – esferas estas que serão naturalmente bastante limitadas em sua extensão [HAYEK, 1994:67/68]. Vale considerar que o consenso aqui é necessariamente limitado e estático, pois não significa, como em Habermas, um consenso construído entre agentes comunicativamente competentes ("*Verständigung*"); trata-se da comunhão estática de valores comuns sem relação com a predisposição para a aprendizagem, cuja expressão é geralmente designada como *rule of law* (o princípio do Estado de direito), marca distintiva de uma nação livre:

> "Stripped of all technicalities, this means that the government in all its actions is bound by rules fixed and announced beforehand – rules which make it possible to foresee with fair certainty how the authority will use its coercive powers in given circumstances and to plan one's individual affairs on the basis of this knowledge" [HAYEK, 1994:80].

Ora, o planejamento significa exatamente a não observância da *rule of law*; pois o governo não pode confinar seus movimentos de maneira predeterminada, deve manter uma margem de manobra bastante ampla para coordenar as atividades econômicas – o elemento conjuntural prepondera sobre o elemento estrutural. Mas as conseqüências de um governo que se incumbe das contingências econômicas são nefastas: de um lado, quanto mais planeja o Estado, i.e., quanto menos presente a *rule of law*, mais imprevisíveis serão suas ações, de forma que o planejamento individual empírico e de curto prazo será cada vez mais difícil; e, de outro lado, a *rule of law* é única garantia de um governo imparcial, pois seus movimentos são dados e limitados de antemão, de forma que os beneficiários da ação (ou omissão) do governo não são predeterminados. Portanto, a neutralidade do governo, tanto em relação às ações por ele adotadas quanto em relação aos resultados produzidos, é incompatível com o planejamento e mesmo com a eqüidade social:

> "A necessary, and only apparently paradoxical, result of this is that formal equality before the law is in conflict, and in fact incompatible, with any activity of the government deliberately aiming at material or substantive equality of different people, and that any policy aiming directly at a substantive ideal of distributive justice must lead to the destruction of the Rule of Law. To produce the same result to different people, it is necessary to treat them differently" [HAYEK, 1994:87/88].

O interessante é que a *rule of law* consubstancia fundamentalmente o desiderato de um direito racional cujos efeitos possam ser previsíveis e calculáveis (Weber). Entretanto, muito embora o conteúdo instrumental-racional da *rule of law* seja mantido – vez que ela continua sendo um instrumento, representa apenas uma racionalidade instrumental que articula meios e fins conforme padrões de previsibilidade – o seu sentido é invertido por Hayek de forma a favorecer uma espontaneidade não planejada. Mas o planejamento e o princípio do Estado de direito poderiam ser vistos como equivalentes funcionais para o

capitalismo; a distinção estabelecida por Hayek não é suficiente para eliminar seu caráter instrumental: quer seja pelo planejamento centralizado, quer seja pelo princípio do Estado de direito, o resultado é o mesmo – o direito deve produzir decisões previsíveis para não desorientar a economia de mercado, o que muda é apenas o *critério* para o padrão de previsibilidade. Sob a tecnocracia ou sob a liberdade de contratar, a forma mercadoria constrói uma fungibilidade individual universal, submete a sociedade à racionalidade subjetiva, à administração de necessidades e dos meios de satisfação disponíveis. Não se pretende, com isso, afirmar que Hayek seja um racionalista à maneira cartesiana – traços de uma racionalidade instrumental positivista, entretanto, permeam suas tentativas de assegurar a espontaneidade da ordem social – como já mencionado, seu conceito de "ordem espontânea" ("*kosmos*") em oposição ao de uma "organização" ("*taxis*" ou "ordem artificial") tangencia o positivismo sistêmico, pois uma ordem social endógena, abstrata, complexa e auto-suficiente redunda na construção de um *automaton* social, quase como um sistema autopoiético, por assim dizer. Espera-se tenha ficado claro que não se pretende qualificar Hayek como cartesiano ou luhmanniano, mas a formulação de uma ordem social espontânea baseada em uma teoria do conhecimento que alia a experiência empírica essencialmente limitada a imperativos de previsibilidade aproxima Hayek de uma faticidade puramente procedimental (apoiada no mercado), apesar de suas críticas ao positivismo jurídico racionalista[23].

A única explicação para essa inversão de sentido da *rule of law* é a concepção do mercado natural e, por conseguinte, atrelada à concepção de um Estado dual que poderia ser purificado de suas feições intervencionistas e novamente reduzido ao Estado de direito burguês. Nesse passo, e de maneira semelhante à inversão de sentido operada quanto à *rule of law* (pois seu sentido de previsibilidade e racionalidade é convertido em uma estrutura institucional que assegura precisamente a indeterminação dos resultados de mercado e a espontaneidade da ordem social), Hayek procede a outras inversões – incorpora elementos teóricos em seu argumento de forma a transformar-lhes o sentido e caracterizá-los de acordo com seus pressupostos teóricos neoliberais: tais inversões são realizadas para os conceitos de desigualdade, propriedade privada e progresso, todos eles articulados para barrar as pretensões de promoção da justiça social pelo planejamento distributivo.

Para Hayek, a justificativa oferecida pelo planejamento coletivista quanto à necessidade de aumentar a segurança individual não é suficiente para mitigar a *rule of law* o conceito de "segurança" não pode ser entendido em sentido muito restrito, pois pode mesmo significar uma concentração tamanha de poder que seria capaz de eliminar a liberdade individual. O máximo nível de segurança garantido em uma ordem social somente pode se referir a uma

---

[23] Para a formulação da "ordem espontânea", cf. HAYEK, 1973, ps. 35 e ss.; para a crítica ao positivismo jurídico, especificamente a Hans Kelsen, cf. HAYEK, 1973, ps. 72 e ss.; HAYEK, 1976, ps. 48-56; e HAYEK, 1960, p. 236 e ss. – o que o incomoda no positivismo jurídico, tendo por referência central a *Teoria Pura do Direito*, é a possibilidade de que o arcabouço jurídico possa ser preenchido por qualquer conteúdo, inclusive de justiça social.

segurança relativa, limitada em seu escopo e passível de ser atingida por todos sem a existência de privilégios particularistas de qualquer natureza. Em contrapartida, a pretensão de alcançar uma segurança absoluta produz os efeitos inversos aos pretendidos, pois embora potencialmente ilimitada, tal segurança é absolutamente inatingível em uma sociedade livre ou apenas proporcionada a um pequeno grupo arbitrariamente privilegiado, na medida em que exige tratamento diferenciado entre grupos de indivíduos, elevando, assim, a insegurança geral da sociedade: somente porque os homens são de fato desiguais é possível tratá-los com eqüidade, porque, caso contrário, se todos os homens fossem perfeitamente iguais uns aos outros, seria necessário tratá-los de forma desigual para introduzir qualquer forma de organização social [HAYEK, 1984:15].

Essa conclusão de Hayek não segue de sua premissa. Com efeito, a premissa subjacente é, fundamentalmente à maneira de Tocqueville, que a desigualdade é essencial para o funcionamento da sociedade. Ora, a despeito das críticas externas que podem ser apostas a tal premissa, a crítica interna é a de que os termos do argumento perdem força porque a inversão é feita simetricamente: se a desigualdade *de facto* permite um tratamento *de jure* plenamente igualitário, não há porque rejeitar de princípio a hipótese do tratamento desigual *de jure* como condição para aproximar a sociedade à igualdade *de facto* – não há porque pensar que a igualdade de tratamento é superior à igualdade social. Quer dizer, há em verdade uma razão para superestimar a desigualdade de fato face à desigualdade de tratamento jurídico – o já mencionado pressuposto da economia de mercado.

Tal pressuposto é trazido ao argumento admitindo-se a premissa tocquevilleana de que a desigualdade é fundamental para o bom funcionamento da sociedade. Mas também tal premissa é apropriada por Hayek em um sentido muito peculiar, pois para Tocqueville a desigualdade que garantia a grandeza do governo era a desigualdade de direitos, a desigualdade no tratamento jurídico para refletir a desigualdade natural, muito embora a desigualdade material fosse também inescapável para garantir a liberdade – era assim que Tocqueville defendia a supremacia do Antigo Regime mesmo ante a inevitabilidade da igualdade democrática em meados do século XIX. Hayek toma de Tocqueville a premissa da desigualdade de forma mitigada, vale dizer, apenas no que se refere aos resultados de um tratamento igualitário, pois a fórmula da *rule of law* é absolutamente imprescindível, e sua defesa é levada ao paroxismo.

É bastante interessante uma outra inversão de argumentos que faz Hayek, desta feita com relação aos ataques à propriedade privada:

> "What our generation has forgotten is that the system of private property is the most important guaranty of freedom, not only for those who own property, but scarcely less for those who do not" [HAYEK, 1994:115].

Isso porque é somente pela divisão do direito de propriedade entre diversos indivíduos independentes entre si e fragmentados que a sociedade evita a arbitrariedade. A concentração dos meios de produção das mãos do Estado é exatamente o cume do

processo de acumulação temido pelos marxistas, pois dá poderes praticamente ilimitados à direção social centralizada sobre todos os indivíduos.

Há, também, uma relação direta entre o progresso e a desigualdade social. Somente o progresso permite que certos 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 sustentar o mercado competitivo e oferecer críticas ao Estado social - uma sociedade planejada, para progredir do ponto de vista material, deverá prover a certos estratos sociais vantagens e privilégios de forma a impulsionar a sociedade. Com isso, a diferença entre uma sociedade planificada e uma sociedade livre é a de que na primeira a desigualdade é estabelecida de forma rígida e racionalmente delineada, favorecendo, portanto, certos grupos e discriminando outros; enquanto na sociedade de mercado os resultados são imprevisíveis, a ordem espontânea dos acontecimentos não permite antever o curso do progresso [HAYEK, 1960:43-45].

Nota-se todas essas críticas ao coletivismo estão enraizada em um paradoxo do planejamento, pois quanto mais se pretende aumentar a racionalidade do sistema controlando todos os vínculos entre meios e fins mediante uma burocracia centralizada, apenas um ponto de vista empírico-individualista pode garantir a racionalidade.

> "The tragedy of collectivist thought is that, while it starts out to make reason supreme, it ends by destroying reason because it misconceives the process on which the growth of reason depends" [HAYEK, 1994:181].

Mas as considerações mais sistemáticas de Hayek contra o planejamento coletivista que busca a promoção de justiça social foram desenvolvidas no volume II de *Law, Legislation and Liberty*, cujo sugestivo subtítulo é "The Mirage of Social Justice". Conforme as especificações relativas às duas classes de ordens possíveis, a sociedade como ordem espontânea e o governo como organização submetida à primeira, a finalidade do governo é, também como já visto em Friedman, essencialmente instrumental. Isso porque, na medida em que não se pode exigir do governo a persecução de determinados fins particulares porque não é possível obter consenso algum quanto a fins sociais relativos ao "bem comum", somente é possível esperar da atividade governamental o favorecimento das condições para a emergência de uma ordem espontânea, uma restrição ao aspecto procedimental da ordem espontânea - somente é possível um consenso quanto aos meios disponíveis para agregar fins individuais:

> "The most important of the public goods for which government is required is thus not the direct satisfaction of any particular needs, but he securing of conditions in which the individuals and smaller groups will have favourable opportunities of mutually providing for their respective needs" [HAYEK, 1976:2].

Ora, a própria justiça social como *fim* da atividade governamental é um absurdo para o neoliberalismo. O bem-estar social somente pode advir de regras impostas à conduta

individual, o que é exatamente o conteúdo do princípio do Estado de direito: uma ordem abstrata que compreende o todo social mas não impõe a consecução de qualquer objetivo conhecido ou particular mas se mantém como um meio indispensável para assegurar a persecução da maior variedade possível de fins e objetivos individuais. Com isso é possível compreender que há um todo integrado no pensamento de Hayek, bastante consistente com suas premissas de teoria do conhecimento – somente porque a experiência é limitada não é possível estabelecer de antemão todos os traços institucionais da sociedade, tarefa pretendida pelo planejamento coletivista.

A partir dos conceitos de ordem espontânea, organização e regras da justa conduta, Hayek desconstrói o conceito de justiça social até torná-lo absolutamente vazio. Desses três conceitos, apenas as regras da justa conduta precisam ser agora especificadas: as regras da justa conduta estão relacionadas à *rule of law*, são regras procedimentais isentas de finalidades específicas que servem à formação da ordem espontânea, essencialmente negativas. Nesses termos, a formulação de Hayek apresenta-se como segue:

> "Strictly speaking, only human conduct can be called just or unjust. If we apply the terms to a state of affairs, they have meaning only in so far as we hold someone responsible for bringing about or allowing it to come about. A bare fact, or a state of affairs which nobody can change, may be good or bad, but not just or unjust. (...) Evidently, not only the actions of individuals but also the concerted actions of many individuals, or the actions of organizations, may be just or unjust. *Government is such an organization, but society is not.* And, though the order of society will be affected by actions of government, so long as it remains a *spontaneous order, the particular results of the social process cannot be just or unjust*" [HAYEK, 1976:31/32 – grifos acrescidos].

Com tal articulação conceitual, Hayek isenta o próprio princípio de organização da ordem social espontânea – a economia de mercado – de um julgamento possível; não se trata mais de defender uma sociedade baseada no capitalismo competitivo, porque uma tal defesa não faz qualquer sentido, aliás, não faz qualquer sentido questionar essa própria ordem social, pois sua espontaneidade fática está fora do âmbito das ações de justa conduta. Julgamentos de justiça somente fazem sentido no que diz respeito a tais ações, não a situações de fato – com isso, Hayek restringe os julgamentos de justiça a uma perspectiva essencialmente individualista, as ações de justa conduta somente fazem referência ao comportamento do homem perante outros homens, não é possível aferir a justiça de uma sociedade. Com isso, os resultados produzidos por uma sociedade de mercado não precisam ser defendidos perante os resultados auferidos pelo Estado social (como era a lógica da argumentação de Hayek até 1960 – em *The Constitution of Liberty*, e.g.), mas tais resultados agora já não se prestam sequer a julgamento – a melhor defesa do mercado é torná-lo portanto um pressuposto axiológico e metodológico: 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 de mercado, por todas as razões relativas à teoria do conhecimento, como já visto. É por isso que:

"It has of course to be admitted that the manner in which the benefits and burdens are apportioned by the market mechanism would in many instances have to be regarded as very unjust *if* it were the result of a deliberate allocation to particular people. But this is not the case" [HAYEK, 1976:64 – grifos originais].

A reivindicação de justiça social, conforme feita no contexto do Estado de bem-estar, não é dirigida aos indivíduos mas à própria sociedade que, entretanto, não pode ser coordenada conforme fins particularistas porque constitui uma ordem espontânea – é por essa razão que o próprio conceito de justiça social não pode ter sentido algum, a despeito de ter sido tornado praticamente uma "superstição religiosa" pela opinião pública das décadas de 1940 e 1950 – e as alterações na estrutura social decorrentes de levar a sério um absurdo restringem seriamente a liberdade pessoal, valor fundante da ordem social ocidental. Com efeito, a maior garantia da liberdade pessoal está na organização espontânea da sociedade conforme o princípio do Estado de direito e nas regras da justa conduta, que abrem margem para que a ação individual possa ser livremente realizada pelo indivíduo, sem que haja uma autoridade burocrática que pré-determine o sentido de suas ações econômicas: é por isso que justiça social não faz sentido para uma economia de mercado, pois a liberdade individual não se coaduna com comandos centralmente determinados:

" 'Social justice' can be given a meaning only in a directed or 'command' economy (such as an army), in which the individuals are ordered what to do; and any particular conception of 'social justice' could be realized only in such a centrally directed system. It presupposes that people are guided by specific directions and not by rules of just individual conduct. Indeed, no system of rules of just individual conduct, and therefore no free action of the individuals could produce results satisfying any principle of distributive justice" [HAYEK, 1976:69].

Por essa razão, toda a justificação moral que se pretende subjacente à justiça social não passa de uma "insinuação desonesta", já que não é possível à sociedade ter qualquer moral que se pretenda, não é possível desejar um conjunto de valores morais e construí-lo para guiar a sociedade – a moral de uma sociedade exige tanto consistência quanto um mínimo de funcionalidade capaz de manter a ordem social em funcionamento.

O mercado não pode ter seus resultados julgados em termos de justiça justamente porque tais resultados são completamente impessoais e aleatórios; o mercado é um conhecido e comprovado método que eleva as possibilidades de todos os homens, ao mesmo tempo em que o faz sem recorrer à autoridade. Por essa razão, qualquer tentativa de "corrigir" os resultados de mercado é esdrúxula, pois não há um critério plausível para determinar a distribuição econômica entre os indivíduos que seja mais eficiente e mais capaz que assegurar a liberdade individual que o critério de mercado – não é por outro motivo que qualquer ato de condução dos resultados de mercado é uma ingerência por definição coercitiva:

"The aim of interference thus is always to bring about a particular result which is different from that which would have been produced if the mechanism had been allowed unaided to follow its inherent principles. (...) The particular results that will be determined by altering a

particular action of the system will always be inconsistent with its overall order: if they were not, they could have been achieved by changing the rules on which the system was henceforth to operate. Interference, if the term is properly used, is therefore by definition an isolated act of coercion" [HAYEK, 1976:129].

Friedman, a seu turno, não é nada mais condolente que Hayek pra com a justiça social e o planejamento distributivo. A "equalização de diferenças" que pretende justificar os projetos de justiça social acaba por aniquilar a distinção pelo mérito, nivelando por baixo a sociedade, o que significa uma direta ineficiência econômica.

"Given individuals whom we are prepared to regard as alike in ability and initial resources, if some have a greater taste for leisure and others for marketable goods, inequality of return through the market is necessary to achieve equality of total return or equality of treatment" [FRIEDMAN, 1982:162].

Também nesse argumento é possível perceber o papel fundamental da desigualdade entre pobres e ricos. Ao contrário de Hayek, que tem a desigualdade material em conta justamente para justificar o progresso e a dinâmica das sociedades capitalistas, Friedman pretende negar que o capitalismo produza mais desigualdade que sistemas sociais alternativos – ao contrário do que o senso comum é capaz de captar, o capitalismo é o sistema social que produz o menor grau de desigualdade social, da mesma forma como é a organização mais capaz de reduzir as desigualdades sociais:

"The great achievement of capitalism has not been the accumulation of property, it has been the opportunities it has offered to men and women to extend and develop and improve their capacities. (...) Another striking fact, contrary to popular conception, is that capitalism leads to less inequality than alternative systems of organization and that the development of capitalism has greatly lessened the extent of inequality" [FRIEDMAN, 1982:169].

Mas o que surpreende é que a inversão não é fundamentada, mas adjetivada como um "*striking fact*", como se não demandasse demonstração um pouco mais rigorosa. Ora, a mera elevação geral do nível de vida não é prova suficiente da capacidade do capitalismo de redução das desigualdades sociais. O máximo que Friedman faz é distinguir a desigualdade de curto prazo da desigualdade de longo prazo – ponto em que fica clara a formulação de que o capitalismo é capaz de reduzir a desigualdade. De fato, a desigualdade no curto prazo, como não podia deixar de ser, é uma prova da dinâmica e do progresso inerentes à economia capitalista, é o motor da capacidade expansiva das forças produtivas, como já salientado até mesmo por Marx. Mas enquanto a desigualdade de curto prazo permite comparações entre diferentes classes ou sociais, a desigualdade de longo prazo implica a comparação da sociedade em diferentes momentos históricos, revela um progresso global da sociedade: assim, é inegável que o capitalismo do século XX permite regalias materiais às classes mais baixas que seriam inimagináveis em estágios anteriores do capitalismo.

Portanto, se a desigualdade de longo prazo permite que a sociedade capitalista reduza em geral as desigualdades materiais quando comparada a estágios precedentes e se as desigualdades de curto prazo são prova da dinâmica capitalista, há que se considerar que

ainda assim a sociedade capitalista é a menos propensa a gerar desigualdades – isso porque as desigualdades de curto prazo, embora necessárias e incontornáveis, não são definitivas, graças à mobilidade social permitida pela economia de mercado. Nesses termos, uma sociedade burocrática é muito mais desigual que uma sociedade capitalista, pois uma vez hierarquizada a estrutura social, ela se torna rígida e insuperável, o que não ocorre em um capitalismo competitivo. Assim, a tentativa de eliminar a desigualdade social não pode ser bem sucedida, ainda mais quanto o projeto distributivo é levado a termo por um princípio de tributação progressiva que não faz justiça ao mérito e onera por demais a riqueza produzida pela sociedade:

> "I find it hard, as a liberal, to see any justification for graduated taxation solely to redistribute income. This seems a clear case of using coercion to take from some in order to give to others and thus to conflict head-on with individual freedom" [FRIEDMAN, 1982:174].

Friedman chega mesmo a defender um imposto de renda não progressivo, bem como a abolição do imposto de renda das pessoas jurídicas, de forma que a tributação seria feita pelo imposto de renda da pessoa física dos sócios das empresas [1982:174]. A defesa da liberdade individual, bem como da dignidade do indivíduo, exige uma igualdade estrita – porque limitada às regras de tratamento – e uma desigualdade dinâmica – porque definida pelos resultados de mercado. É por isso que para Friedman tanto quanto para Hayek o conceito de justiça social não faz sentido algum, pois implica deveres morais pretensamente defensáveis no contexto de uma economia de mercado mas que, em verdade, não são em absoluto sustentáveis:

> "This view shows a fundamental misconception of the character and nature of a free economy. In such an economy, there is one and only one social responsibility of business – to use its resources and engage in activities designed to increase its profits so long as it stays within the rules of the game, which is to say, engages in open and free competition, without deception or fraud" [FRIEDMAN, 1982:133].

Não obstante todos os argumentos opostos à justiça social como critério de orientação da ação governamental, há que se considerar ainda que a efetividade do planejamento distributivo é profundamente questionada, o que reforça os argumentos até aqui apresentados – com efeito, se o esforço para implementar a justiça social revela-se inócuo, mesmo que o conceito fosse teoricamente sustentável, levá-lo às últimas conseqüências não parece razoável. O argumento já está presente em Hayek e Friedman, mas é desenvolvido sistematicamente em duas outras tradições teóricas, a saber, na vertente ligada à economia política positiva e ao individualismo metodológico (item II, infra) e em uma versão libertária moralista (item III, infra)[24].

---

[24] Cf., apenas de modo ilustrativo, HAYEK, 1976, ps. 139/140: "But the attempts to 'correct' the results of the market in the direction of 'social justice' have probably produced more injustice in the form of new privileges, obstacles to mobility and frustration of efforts than they have contributed to the alleviation of the lot of the poor". FRIEDMAN & FRIEDMAN, (1979) 1990, ps. 116/117: "At the dawn of the new era all seemed well. The people to be benefited were few; the taxpayers available to finance them, many – so each was paying a small

II

George Stigler, economista da Universidade de Chicago, fornece um dos primeiros argumentos contra as ineficiências econômicas da promoção de justiça social, em um modelo econômico que, apesar de sua simplicidade, ficou bastante conhecido como a "Lei de Director da Redistribuição de Renda Pública", de 1970 (Stigler refere-se a Aaron Director, cunhado de Miltron Friedman, também economista de Chicago). A referida lei reza:

> "Public expenditures are made for the primary benefit of the middle classes, and financed with taxes which are borne in considerable part by the poor and rich"[25].

Adstrito ao individualismo metodológico e à concepção de uma sociedade *rent-seeking*, Stigler compõe seu modelo afirmando que o governo agirá para maximizar a utilidade de seu grupo dominante, no caso, geralmente composto pela classe média. Conforme o modelo, até mesmo os serviços públicos de policiamento e do corpo de bombeiros são orientados pela classe média, sendo os principais e mais importantes exemplos as políticas agrária e urbana, as políticas de renda mínima, a seguridade social, os programas de isenção fiscal e todos os demais gastos de bem-estar social.

A lógica do modelo é a seguinte: uma coalizão eleitoral majoritária pode tomar por base diferentes critérios associativos, tais como religião, nacionalidade, região ou renda; de forma que: se uma determinada coalizão eleitoral pretende se apropriar das rendas advindas dos gastos públicos em uma proporção maior do que a pertinente à carga tributária assumida pela coalizão, é necessário encontrar uma atividade estatal apropriada para tanto, vale dizer, toda redistribuição é uma forma de discriminação [STIGLER, 1970:5] – essa atividade é a prestação de serviços sociais, pois eles permitem, pela distribuição das rendas públicas, discriminar "classes de renda" beneficiárias dos serviços públicos.

Nem é preciso mencionar que o preceito da política social está mal definido: a distribuição é uma forma de discriminação mas em sentido positivo, por assim dizer, para compensar as desigualdades existentes em uma sociedade estratificada conforme a lógica da divisão do trabalho.

Em seu modelo, Stigler estabelece uma relação direta entre os serviços sociais e a renda privada – enquanto no século XIX a tributação não tinha como base de cálculo a renda individual, a prestação de serviços sociais era naturalmente pequena; ao passo que no século XX a renda passou a ser o principal critério para orientar tanto a base de arrecadação

---

sum that provided significant benefits to a few in need. As welfare programs expanded, the numbers changed. Today all of us are paying out of one pocket to put money – or something money could buy – in the other. (...) The bureaucrats spend someone else's money on someone else. Only human kindness, not the much stronger and more dependable spur of self-interest, assures that they will spend the money in the way most beneficial do the recipients. Hence the wastefulness and ineffectiveness of the spending". Cf. também FRIEDMAN, 1982, p. 92 e ss..

[25] STIGLER, George, "Director's Law of Public Income Redistribution" in *Journal of Law and Economics* nº 13, Chicago, 1970, p. 1.

fiscal quanto o gasto público – daí a extensão das atividades governamentais e a ampliação dos correlatos efeitos distributivos [1970:5/6].

Nesse passo, Stigler introduz um pressuposto bastante problemático no modelo: assume que a *renda familiar* é o critério estratégico básico para a formação de coalizões eleitorais. O pressuposto é problemático porque estratifica o eleitorado conforme a distribuição de renda não individual, mas por famílias: assim, "o número de possíveis eleitores *aumenta com* a renda" [1970:6 – grifos acrescidos, trad. livre]. Ora, esse pressuposto somente funciona se forem desconsiderados os eleitores individualmente: a intuição aponta para um aumento do eleitorado na medida em que cai a renda – seria ideal apontar alguns indicadores empíricos para confrontar Stigler, mas parece que a mera intuição já é suficiente para questionar seu modelo, em que pese a frágil credibilidade da presente crítica. Com efeito, ainda que apenas intuitivamente, seria talvez possível dizer que a maior parte do eleitorado é composta por eleitores de baixa renda. Stigler inverte essa intuição afirmando que "famílias de baixa renda são geralmente pessoas solteiras e famílias de renda alta contarão com mais filhos adultos e dependentes" [1970:6 – trad. livre], sem apontar evidências empíricas suficientes. Claramente, a inversão não se justifica: afirmar que famílias de baixa renda são numericamente menores que as famílias de alta renda exigiria exaustivas provas empíricas.

Assim, a capacidade do poder público para estabelecer uma tributação exatamente proporcional e subsídios uniformes com base na renda seria a única forma de assegurar uma tributação justa, ou melhor dizendo, eficiente. Como isso não é possível, dada a progressividade tributária, os gastos públicos podem ser concentrados em certas classes de renda, subsidiando serviços sociais consumidos por essas mesmas classes de renda:

> "The increase in the flexibility of taxes and expenditures programs works toward a larger role for government, and toward programs which redistribute income increasingly toward lower income classes. As the amount that can be collected from upper income classes increases, and the amount that can be given directly to the lower income classes increases, the potential rewards from redistribution rise for the lower income classes. In the long run the middle classes may have been beneficiaries of this process because they were in coalition with the rich in the nineteenth century, and are entering into coalition with the poor today" [STIGLER, 1970:9].

A explicação de Stigler é claramente insuficiente. Isso porque somente admitindo que o poder eleitoral cresce com a renda em bases familiares seria possível imputar um peso extraordinário à classe média, capaz tanto de aumentar a base tributável quanto a influência dos grupos de renda mais baixa na determinação dos programas governamentais. Mas não é necessário descer às minúcias do modelo, basta a crítica da intuição subjacente à estilização. É assim também com Gordon Tullock – ele não pretende, como Hayek ou Friedman, demonstrar que a justiça social é um objetivo infundado ou injustificável do ponto de vista analítico ou conceitual, mas apresenta em um modelo analítico para demonstrar a ineficiência governamental na alocação de recursos, como Stigler – embora de forma muito mais elaborada, o argumento de que o planejamento coletivista é sempre

efetivamente minado pela organização de grupos de interesse de classe média de forma a prejudicar sobremaneira os canais de distribuição de renda, tornando ineficaz qualquer forma de planejamento distributivo:

> "Primarily, income redistribution by the government is not taking from the rich and giving to the poor. It is taking from some members of the middle class and giving to other members of the middle class based on how well-organized they are politically" [TULLOCK, 1983:1].

A passagem citada sintetiza, assim, o argumento de Tullock – o Estado não é capaz de transferir renda efetivamente dos ricos para os pobres de maneira vertical, mas a despeito do discurso distributivo adotado, os programas sociais operam em sentido inverso, i.e., fazendo circular quantias monetárias de maneira horizontal na sociedade entre grupos da classe média, produzindo duas conseqüências fundamentais: ineficiências econômicas devidas aos custos burocráticos para implementar as pseudo-transferências e aumento da pobreza das parcelas da população que efetivamente dependem dos serviços públicos, pois os recursos disponíveis para atendê-las é corroído pela circulação monetária horizontal.

Seria possível argumentar, contra Tullock e conforme seus próprios pressupostos, que afinal de contas essa é a lógica própria de uma sociedade teorizada conforme os padrões do individualismo metodológico e do princípio *rent-seeking*, pois os mais racionais serão os mais eficientes na conquista das rendas providas pelo orçamento público. Ora, tal crítica não é exatamente precisa – tanto o individualismo metodológico quanto a sociedade *rent-seeking* não são em si mesmos prejudiciais: o princípio do *rent-seeking* somente passa a ser prejudicial quando deixa de operar uma distribuição alocativa da riqueza e passa a gerar ineficiências econômicas, desperdício social, mera dissipação de riqueza [TULLOCK, 1993:65].

As razões para que isso ocorra não são, de fato, surpreendentes: troca de votos ("*log-rolling*"), fraudes e métodos indiretos, sob a influência de grupos de interesse. Isso porque os indivíduos são todos maximizadores de utilidade para os quais o governo é apenas mais uma dessas fontes, o que constitui um incentivo para que problemas de ação coletiva não sejam solucionados, o que faz com que a burocracia e o congresso passem a se ater a interesses particulares. Isso faz com que a distribuição de renda implementada, ou melhor, projetada pelo governo, não signifique mais do que um desvirtuamento das instituições políticas para o atendimento de interesses particulares encadeados na lógica do "*iron triangle*" estabelecido entre "eleitores - burocracia" em um vértice, "eleitores - parlamentares" em outro vértice, e finalmente "parlamentares - burocracia" no último vértice [FIORINA, (1977) 1989].

Daí que a melhor forma de ajuda aos pobres – aos que realmente não podem contar com o mercado – seja a caridade e a filantropia, pois os custos envolvidos são exatamente aqueles representados pela quantia doada aos pobres. O resultado líquido, portanto, é uma enorme redução de custos para as transferências, em comparação com os custos envolvidos no processo democrático [TULLOCK, 1983:20].

Mas a culpa de que o processo democrático seja sobrecarregado com custos adjacentes às transferências governamentais não pode ser imputada aos grupos de interesse que capturam a burocracia governamental para o atendimento de suas necessidades e preferências bastante particulares – pois tais agentes atuam de forma estritamente racional, não poderiam agir de outra forma, a maximização de utilidade é a regra geral do comportamento racional. Com isso, a culpa somente pode ser imputada aos próprios pobres, i.e., à camada dependente do Estado, bem como ao próprio Estado, que se serve de pretextos distributivos para efetuar transações que, do ponto de vista dos efetivamente pobres, são absolutamente inócuas:

> "Thus, the poor are, in general, a group of people who don't do well in any aspect of life. (...) They have failed in the economic market, which is what we mean by saying that they are poor. There is no reason to believe that they will succeed in the political market. We should not be surprised that they are not able to get a high return on their votes. (...) The whole welfare state system may, in fact, exist not to help the poor but to make transfers to more politically influential people in the middle class, while the discussion of the poor is to a large extent camouflage" [TULLOCK, 1983:24/25].

A perversidade do sistema está no fato de que a progressão tributária é ineficiente para fazer justiça às diferentes classes sociais, vale dizer, não é possível imputar a carga tributária "justa" a cada classe social conforme os benefícios de bem-estar que consomem. Isso é demonstrado por Tullock em um modelo que trata da universalização da rede pública de serviços hospitalares – porque a ampliação dessa rede pública exige em contrapartida uma elevação da carga tributária, a universalização de serviços implica necessariamente uma maior arrecadação fiscal, e é nesse passo que os efeitos perversos do sistema de bem-estar se manifestam: a progressão fiscal prejudica ricos e pobres mas beneficia a classe média.

A substituição de um sistema *means-tested* pelo sistema universal (sem sequer considerar diferenças qualitativas nas prestações de serviços, i.e., admitindo um serviço público plenamente homogêneo) faz com que uma maior parcela da população tenha à sua disposição serviços públicos – embora a classe média também pague mais impostos, o aumento de sua carga tributária é menos sensível que nas classes baixa e alta: em ambas apenas o aumento fiscal é sentido, pois a classe alta não se serve da rede pública de qualquer maneira, enquanto a classe baixa continua contando exatamente com os mesmos serviços oferecidos antes da universalização, embora pague mais impostos.

> "Members of the middle class can, however, actually gain. They can provide exactly the same medical aid for everyone that they provided before for the poor and supplement that aid out of their own pockets for their own benefit. The result will be a small but real transfer of funds from the poor to the middle class because the poor's taxes have gone up" [TULLOCK, 1983:44].

Assim, mediante uma progressividade tributária incapaz de fazer jus ao projeto distributivo de maneira minimamente satisfatória, o desiderato distributivo do Estado social degenera em puro fiscalismo, pois trata-se de transitar recursos de uma classe social a outra sem que

uma efetiva distribuição vertical de renda seja efetuada. É por isso que a maior parte da redistribuição de renda levada a termo pelo governo não vai para os pobres que realmente necessitam de ajuda, mas sim para classes ou grupos sociais que conseguem se organizar em um nível politicamente relevante, capaz de influenciar tanto a legislatura quanto a burocracia de serviços públicos, direcionando as prestações de bem-estar para si próprios. O resultado é que a circulação horizontal de receitas gera desperdício e ineficiência econômica:

> "Basically, the modern redistributive state transfers money back and forth within the middle class based on the power of political organization and public misinformation. This political power is not easily overcome, but we should see to it that the truth is known. Until it is, the government will continue to serve the interests of political factions in the middle class, using money appropriated under the guise of helping the poor" [TULLOCK, 1983:72].

A combinação de planejamento e justiça social, portanto, não pode ser mais fútil – não adianta ao Estado pretender implementar programas de bem-estar social porque os verdadeiros beneficiários não serão os efetivamente pobres, mas a classe média capaz de se organizar politicamente de forma a viabilizar a influência nos canais governamentais legislativos e burocráticos.

James Buchanan também oferece uma crítica ao Estado de bem-estar em termos semelhantes às críticas até agora vistas. Em uma conferência proferida no Instituto Industrial para Pesquisa Econômica e Social ("*Industriens Utredningsinstitut* - *IUI*"), criado pela Confederação Patronal Sueca e pela Federação das Indústrias Suecas em 28 de Agosto de 1987, entitulada *The Political Economy of the Welfare State*, Buchanan argumenta, em linhas gerais, como o Estado de bem-estar social desvirtua-se de um Estado "de transferências" ("*transfer State*") para um "*churning State*":

> "The "churning state" simply takes tax payments from some groups and offers cash payments to other groups depending on the relative political power of the competing coalitions as they interact through the political decision process. (...) The pattern of transfers in the churning state is exclusively determined by the struggle among competing interests through the political process"[26].

Para Buchanan, o *churning State* é uma deturpação derivada do *welfare State* efetiva e empiricamente inevitável e, nesses termos, absolutamente ilegítimo. Isso porque os propósitos e os resultados do Estado de bem-estar social contam no máximo com uma "*quasi*-legitimidade", vale dizer, apenas em abstrato e independentemente de quaisquer considerações relativas à implementação institucional é possível aceitar o padrão distributivo do Estado de bem-estar. A *quasi*-legitimidade do *welfare State* é derivada conforme o modelo contratualista de Buchanan: em geral, as instituições podem ser legitimadas e aceitas socialmente a partir de um contrato social hipotético, celebrado sob o

---

[26] BUCHANAN, James, *The Political Economy of the Welfare State*. Stockholm: Almqvist & Wicksell International, 1988, ps. 3/4.

imperativo do "véu da ignorância" ou "véu da incerteza", conforme o qual os indivíduos não podem prever sua posição após a celebração do contrato. Em sua formulação mais precisa [cf. seção 2.3, item II, infra], Buchanan veda a legitimação contratual do Estado social e, por essa razão, somente nos termos de uma eventual e distante concessão contratual, seria possível remeter as instituições distributivas do Estado social ao modelo contratual – daí a *quasi*-legitimidade, tão-somente. Dispostos em um *continuum* que vai da prescrição normativa à realidade empírica, o *welfare State* seria o modelo distributivo mais próximo da legitimidade, enquanto o *churning State* se situaria no pólo oposto, vale dizer, como meras transferências geradoras de perdas sociais:

> "It is clear from this comparative listing here that, in almost any modern state, the welfare state and the churning state are intermingled, and that the tendency is for any pure welfare state to move in the direction of the churning state" [BUCHANAN, 1988:5].

E isso porque, nos termos do individualismo metodológico e do impulso *rent-seeking*, os governos sempre terão incentivos para utilizar as autorizações para efetuar transferências de rendas públicas (e, nesses termos, quase-legítimas) para aumentar estrategicamente seu suporte político. Isso fará, na prática, com que haja de um lado um estreitamento significativo da base de arrecadação fiscal, desonerando as classes médias e imputando o ônus de financiar as transferências sociais às classes sociais mais altas; e, de outro lado, ocorrerá um alargamento da base social beneficiária de tais transferências sociais, que deixarão de atender apenas ao efetivamente necessitados e passarão a incluir também classes médias baixas. Em suma, na lógica do eleitor mediano da escolha racional, é muito mais vantajoso do ponto de vista *office-seeking* desonerar a classe média, pois ela pode determinar os resultados eleitorais, onerando assim as classes mais altas e mais baixas, pois elas arcam com uma maior carga tributária – em termos líquidos no primeiro caso, proporcionalmente no segundo caso.

> "The conclusion is that, in operation, any institution that is philosophically justified at some ultimate constitutional level, will be *overextended* beyond any limits of constitutional justification. That is to say, the welfare state, in practice, will always be larger and more inclusive than the welfare state in principle. (...) This conclusion also suggests that the critical step lies in the constitutional authorization for the implementation of welfare state transfers" [1988:9/10 – grifos originais].

Assim, se em última instância o *welfare State* desvirtua-se inevitavelmente em *churning State*, e esse movimento somente é possível a partir de uma autorização quase-legítima em um nível de justificação ainda contratual; basta impedir tais autorizações contratualmente para que sejam evitadas as perdas sociais advindas das transferências sociais. A vinculação entre o Estado social, a democracia de massas e perdas sociais é nítida nos argumentos da nova direita. Responsivo às demandas sociais veiculadas democraticamente, o Estado gera ineficiências econômicas e circula riqueza horizontalmente, aumentando os custos burocráticos e institucionais para tanto.

Até mesmo Downs chega a formular uma crítica tão certeira quanto sutil à política distributiva em geral (e, nem seria necessário dizer, ao Estado social democrático), inserida em sua teoria econômica da democracia: inicialmente, a "tendência "Robin Hood" natural de um governo democrático" é inevitável, vale dizer, todo governo democrático tende a ser redistributivo [DOWNS, (1957) 1999:52]. Mas se "fica claro que a sociedade atingir ou não um ótimo paretiano depende inteiramente da ação governamental", conclui-se que "um ótimo paretiano nunca é alcançado numa democracia" [1999:198; 214] – as transferências sociais são sempre ineficientes.

Aliás, além de serem ineficientes, as transferências governamentais podem mesmo gerar ainda mais iniqüidade social:

> "Há duas maneiras pelas quais a incerteza impede que o governo distribua rendas até que elas sejam as mesmas para todos os homens. Primeiro, a incerteza permite que os cidadãos de baixa renda acreditem que algum dia também poderão ter rendas altas (...) Segundo, a incerteza cria eleitores mais ou menos influentes; isto é, altera a distribuição do poder de voto para uma distribuição que não é eqüitativa. (...) O primeiro desses impactos enfraquece a tendência "Robin Hood" natural de um governo democrático, e o segundo cria uma contraforça que pode ofuscar completamente essa tendência. Se isso ocorrer, a ação racional do governo pode até mesmo redistribuir renda dos pobres para os ricos" [1999:220].

Ora, com essa argumentação fragmentariamente disposta ao longo do modelo de uma teoria econômica da democracia, Downs formula tanto uma crítica à natureza ineficiente de um governo distributivo quanto à perversidade desse governo, que pode chegar mesmo a concentrar renda a título de distribuição.

III

Dentre os argumentos que criticam o planejamento coletivista estatal com vistas à persecução de finalidades distributivas de justiça social, não há como olvidar Charles Murray, um dos críticos mais ferrenhos ao Estado de bem-estar social. Murray se auto-denomina libertário e seu *Loosing Ground* de 1984 é muitas vezes tido como a "bíblia" da administração Reagan – muito embora o próprio Murray rejeite a atribuição de conseqüências e responsabilidades políticas práticas a seus argumentos[27].

Aqui a justiça social não só é tanto indefensável quanto ineficaz, mas sobretudo corrosiva dos valores morais da sociedade. Murray desenvolve, por assim dizer, uma espécie de "individualismo moralista", pois o cidadão-cliente da rede estatal de serviços assistenciais foi por ela tornado indolente e irresponsável, perdeu tanto a capacidade quanto a vontade de determinar seu próprio futuro e seu sucesso no mercado. O moralismo de Murray busca assim resgatar o poder integrativo anteriormente presente em uma ética profissional do trabalho.

---

[27] MURRAY, Charles, *Loosing Ground: American Social Policy, 1950-1980* (1984). New York: Basic Books, 1994, p. XIV.

O argumento de Murray é relativamente simples e direto: a partir de ampla pesquisa empírica sobre três décadas de política social nos EUA (entre 1950 e 1980), Murray conclui que as alterações institucionais levadas a efeito em um ambiente crescentemente intervencionista provocaram uma revolução moral pela reforma social. A crítica ao Estado social keynesiano é eminentemente moralista – planejamento e intervencionismo estatais orientados por metas de justiça social destroem a base moral da sociedade pois minam a tradição de cultivo da responsabilidade individual, correlata à própria liberdade individual. "A culpa é do sistema" – o fraseado se tornou palavra de ordem para justificar políticas sociais distributivas, pois os indivíduos não são eles mesmos os culpados, "a culpa é do sistema" [MURRAY, 1994:44].

É curioso, portanto, que a crítica ao Estado gestor keynesiano em Murray assuma a forma tanto de uma defesa do indivíduo quanto de uma pressão sobre ele – o indivíduo deixou de ser livre sob o *welfare State*, mas para reconquistar sua liberdade tem necessariamente de reconquistar sua responsabilidade. Esse é, enfim, um dos pontos mais comuns de crítica ao libertarianismo de Murray, o excesso de peso atribuído aos próprios pobres nas críticas formuladas ao Estado e a negligência quanto ao papel do restante da sociedade.

A principal justificativa para as reformas sociais pretendidas pelo Estado, mas que, ao fim e ao cabo da implementação de programas sociais, revelaram resultados absolutamente duvidosos, é encontrada em uma mudança de valores morais presentes na sociedade norte-americana (à semelhança de Samuel Huntington, como se verá). A igualdade de oportunidades foi convertida em uma demanda por igualdade de renda – tal mudança fora liderada pela *intelligentsia* dos anos 60 (a academia, a opinião pública, a rede de institutos, fundações e centros de pesquisa). Isso fez com que, a partir do *New Deal* de Roosevelt, os principais programas assistenciais norte-americanos (rede de seguridade social, *Workmen's Compensation, Unemployment Insurance, Aid for Families with Dependent Children* - "*AFDC*") elevassem os custos orçamentários em vinte vezes entre 1950 e 1980, salto não correspondido por um equivalente aumento populacional.

Essas reformas introduziram um tipo de pensamento que atribui as contingências econômicas ao próprio sistema de mercado – ora, se o sistema é culpado, é dele que deve advir a compensação. A alteração nos valores morais da população está em estreita conexão, portanto, com a alteração do sistema de sanções e incentivos presente no sistema político – na medida em que a responsabilidade individual foi atenuada e imputada ao próprio sistema, tanto os incentivos quanto as recompensas vinculadas ao comportamento humano foram substancialmente alteradas: se o indivíduo perdeu sua liberdade sob a burocracia estatal, perdeu também a responsabilidade e a própria dignidade para o paternalismo estatista.

Nesse sentido, as políticas sociais promovem uma homogeneização social e, principalmente, uma homogeneização moral que transforma sobremaneira a conduta

individual. Ora, alterando o mecanismo de incentivos e recompensas para a conduta individual, duas conseqüências são imediatas: a primeira delas é a erosão do *status* como motor da ação individual – se o *status* não mais recompensa o indivíduo, sua ação no mercado deixa de se guiar pela ambição e não mais significa uma recompensa para o esforço individual. Daí não haver incentivos para que o indivíduo se esforce para se manter pelos próprios recursos disponíveis no mercado. A segunda conseqüência é que a desigualdade social (como o lado avesso do *status*) deixou de ser um estigma, pois a questão quanto a "merecer" ou "não merecer" a pobreza deixou de fazer sentido, é indiferente merecê-la ou não, já que o sistema supre a indolência individual:

> "A person might work hard and be poor; that was the way of the world. Status distinctions among the poor began with the assumption that people are responsible for their actions and, specifically, responsible for taking care of themselves and their families as best as they could. (...) Once it was assumed that the system is to blame when a person is chronically out of work and that the system is even to blame when a person neglects spouse and family, then the moral distinctions were eroded" [MURRAY, 1994:180].

A ruptura desse nexo de responsabilidade é o ponto fulcral da crítica de Murray ao *welfare State*. O antigo sistema de incentivos e recompensas era organizado de forma a obrigar que o indivíduo assumisse as rédeas do destino de si mesmo e de sua família, a pobreza era uma questão de merecimento. O *status* oferecia sempre a possibilidade de uma ascensão econômica e social – por mais improvável, essa possibilidade é tida como uma possibilidade concreta na lógica do argumento. E era justamente essa fé na ascensão social associada a um senso de responsabilidade individual que incentivava os pobres, fundamentalmente, a poupar, investir e valorizar o crédito. Sem esses instrumentos, a economia capitalista evidentemente perde o ímpeto de crescimento, manifesto na elevação dos índices de desemprego – o que deixa de ser um problema quando a responsabilidade pode ser imputada ao sistema:

> "I have argued that the philosophical denial of personal responsibility for one's behavior prevents praise for worthy performance, and that the denial has had a pernicious homogenizing effect on the status of poor people"[28].

A erosão dos valores morais propulsiona uma intensificação e uma multiplicação de vícios morais na sociedade (desemprego, criminalidade, uso de drogas, divórcios e nascimentos ilegítimos – i.e., fora de uma família nuclear organizada pelo casamento), pois fica muito mais fácil optar por não trabalhar, não poupar e não ser responsável quando tais alternativas não são incentivadas pelo sistema ou quando, pelo menos, não sejam proibidas – o projeto de justiça social é responsável pelos vícios morais da sociedade erigida em seu molde porque estimula alternativas fáceis ao indivíduo, exime-o de seu fracasso no mercado. A formulação de Murray é bastante interessante: trata-se, em verdade, de um

---

[28] MURRAY, 1994, p. 186. Ainda, *ibidem*: "The principal ongoing incentive has been *faith that investments do pay off*, based on what has happened to other people. This belief has to be assimilated during childhood and adolescence, and it must be based on an underlying reality" – grifos originais.

círculo vicioso inerente à própria proposta de um planejamento distributivo – a sociedade coletivista orientada por critérios de justiça social se propõe a ajudar aqueles que precisam de ajuda, mas para tanto, ela mesma tem que encorajar os indivíduos a precisarem de ajuda, i.e., tem de justificar a necessidade da política social. E isso é feito mediante a erosão dos valores morais que sustentam uma sociedade de mercado livre.

O raciocínio é ilustrado pelo conhecido exercício hipotético envolvendo o casal Harold e Phyllis [MURRAY, 1994:156-162]. Harold e Phyllis são namorados, pobres e medíocres quanto aos talentos de que dispõem. Ambos são filhos de famílias assalariadas relativamente mal-pagas, não foram motivados a lutar por uma vaga da faculdade e não têm nenhuma habilidade profissional especial. Phyllis engravida. Murray elenca as alternativas disponíveis ao casal em dois momentos históricos, antes e depois das reformas sociais.

Na década de 1960: Harold pode trabalhar para sustentar o lar ou contar com o seguro desemprego (muito baixo – US$ 20,00/semana); Phyllis pode não trabalhar (e receber US$ 23,00/semana – *AFDC*); o que implica entretanto, que ela não pode suplementar o orçamento nem morar junto com Harold. Ora, para Harold, a melhor alternativa é trabalhar, independentemente da união do casal. Mas para Phyllis, a melhor alternativa é se casar com Harold e arrumar futuramente um emprego para ajudar o orçamento familiar.

Na década de 1970: Harold pode trabalhar ou contar com Phyllis para o sustento básico do lar (o *AFDC* agora é de US$ 50,00/semana + US$ 11,00/"*food stamps*", permite participar de programas habitacionais, do *Medicaid*, e até mesmo trabalhar para suplementar o orçamento até o limite de US$ 30,00/semana, assim como não impede a presença do homem em casa, desde que não seja casado); Phyllis, por sua vez, pode ter o bebê e não trabalhar ou não ter o bebê e trabalhar, bem como se casar ou não se casar com Harold (o *AFDC* não é concedido para mulheres casadas).

> "The old-fashioned solution of getting married and living off their earned income has become markedly inferior. (...) Harold can get married and work forty hours a week in a hot, tiresome job; or he can live with Phyllis and their baby without getting married, not work, and have more disposable income. From an economic point of view getting married is dumb" [1994:160].

Com isso, enquanto as alternativas disponíveis na década de 1960 forçavam a constituição de família e o suprimento econômico autônomo pelo mercado, cristalizando assim sentimentos de responsabilidade pessoal e recompensa pelo trabalho, as alternativas se modificaram sobremaneira na década seguinte: o mercado não é mais a única fonte legal de renda, é uma alternativa dentre outras – um diagnóstico que seria feito também pela esquerda, embora em outro registro teórico, sob um outro ponto de vista, para obter outras conclusões.

Nesse ponto, Murray incorpora também uma das críticas ao projeto de justiça social implementado pelo Estado, já anteriormente mencionadas, principalmente formulada por Tullock e Buchanan [cf. item II, supra].

Em verdade, além de erodir a base moral da sociedade, o *welfare State* não é eficiente nas transferências a que se propõe – sempre supostas em sentido vertical, dos ricos para os pobres. Também para Murray as transferências ocorrem muito mais como uma circulação horizontal que efetiva distribuição de renda – e isso pelas mesmas razões já apontadas, i.e., os grupos da classe média conseguem se compor de forma a manifestar seus interesses políticos com maior peso perante a legislatura e a burocracia, de forma que os custos dessas transferências são efetivamente arcados pelos pobres.

Isso ocorre da seguinte forma: considerando dois indivíduos igualmente pobres mas diferenciados em suas habilidades e dotes intelectuais, aos quais é garantido idêntico acesso aos serviços sociais providos pelo Estado, há que se considerar que o pobre capaz e industrioso não conseguirá desenvolver todas as suas potencialidades porque parcela do bem público garantido pelo Estado é desperdiçada com o pobre indolente e incapaz. Mas ambos pagam impostos nas mesmas bases, de forma que, em função de distinções concernentes aos méritos pessoais, há uma transferência *entre os pobres, dos capazes para os incapazes*, o que gera uma ineficiência no provimento dos bens públicos devida ao desperdício de receitas [MURRAY, 1994:199-201].

Em suma, a grande crítica que Murray faz ao Estado-providência diz respeito à facilitação operada pela política social informada por princípios de justiça social concernente às possibilidades de sustento independentes do mercado, bem como os efeitos colaterais extremamente prejudiciais para os valores morais do indivíduo:

> "All the changes in the incentives pointed in the same direction. It was easier to get along without a job. It was easier for a man to have a baby without being responsible for it, for a woman to have a baby without having a husband. It was easier to get away with crime. Because it was easier to get away with crime, it was easier to obtain drugs. Because it was easier to get away with crime, it was easier to support a drug habit. Because it was easier to get along without a job, it was easier to ignore education. Because it was easier to get along without a job, it was easier to walk away from a job and thereby accumulate a record as an unreliable employee" [MURRAY, 1994:171].

O governo é incapaz de aferir o mérito dos indivíduos para recompensá-los de maneira adequada; a justiça social opera uma homogeneização extremamente prejudicial para o arcabouço moral da sociedade, na medida em que essa homogeneização é a única maneira que a política social distributiva encontra para se legitimar perante os eleitores. Se o governo não consegue distinguir os indivíduos com base no mérito, ele deve se limitar a proteger uma sociedade que consiga fazê-lo por conta própria, na qual uma "triagem por seleção natural" permita que os indivíduos mais capazes se distingam e sejam propriamente recompensados.

[2.3] Entre a Anarquia e o 'Leviathan' Burocrático – o Estado Mínimo.

I

De uma das premissas nucleares de Hayek – um conhecimento individual e empírico muito limitado e a impossibilidade de instituir-se uma organização onisciente conduzem a uma ordem social espontânea necessariamente orientada por uma economia de mercado competitivo – deriva sua principal conclusão política: todo poder coercitivo deve ser limitado ao seu mínimo. Aqui Hayek já delinea um argumento que também inspiraria a posteridade da nova direita, vale dizer, opondo o *welfare State* (caracterizado como o 'Leviathan' burocrático) à anarquia generalizada, conclui-se pelo Estado mínimo, necessária moldura institucional coercitiva que se justifica por restringir as possibilidades de coerção dos homens sobre outros homens igualmente livres:

> "True individualism is, of course, not anarchism, which is but another product of the rationalistic pseudo-individualism to which it is opposed. It does not deny the necessity of coercive power but wishes to limit it – to limit it to those fields where it is indispensable to prevent coercion by others and in order to reduce the total of coercion to a minimum"[29].

E isso por várias razões. A primeira elas é que não há meio termo entre o 'Leviathan' burocrático e a anarquia, já que o princípio de justiça social como forma de ordenação social, uma vez adotado, não pode ser considerado atingido ou cumprido até que toda a sociedade tenha sido conformada em seus termos – o que conduz inevitavelmente ao socialismo. Do ponto de vista das exigências do verdadeiro individualismo empirista, é necessário delimitar claramente a área pela qual um homem qualquer pode se responsabilizar; e a importância relativa dessa área para esse homem não pode ser muito discrepante da importância relativa dada pelos demais cidadão a essa mesma área. Ainda, há que se considerar que não é conforme a *rule of law* impor à sociedade uma hierarquia de preferências, não faz sentido submeter uma ordem espontânea a finalidades particularistas – o máximo Estado permitido é aquele que não sobreponha uma hierarquia específica de preferências à diversidade das preferências individuais, mas que favoreça aos indivíduos a consecução de suas preferências.

Assim, a existência de um mercado livre e competitivo em que há risco de perdas e a limitação das atividades do governo a áreas restritas são fundamentais para a garantia da liberdade. Mas Hayek não ignora os efeitos decorrentes das conclusões inspiradas pelo verdadeiro individualismo e derivadas de um Estado mínimo – pelo contrário, reafirma esses efeitos (fundamentalmente, a desigualdade material e, em última instância, a exploração do trabalho) como condição para a liberdade, na esteira da melhor tradição intelectual conservadora:

---

[29] HAYEK, 1984, ps. 16/17. Ainda,p. 22: "In other words, that *the state*, the embodiment of deliberately organized and consciously directed power, ought to be only a small part of the much richer organism which we call "society", and that the former ought to provide merely a framework within which free (and therefore not "consciously directed") collaboration of men has the maximum of scope" – grifos acrescidos.

"We must face the fact that the preservation of individual freedom is incompatible with a full satisfaction of our views of distributive justice" [HAYEK, 1984:22].

O argumento pelo Estado mínimo está em estreita conexão com os desenvolvimentos relativos à ingerência e ao planejamento econômico com vistas à realização de justiça social. Como já visto, a intervenção estatal na economia é por definição coercitiva e destarte ineficiente – o que não significa, em absoluto, que o Estado não tenha funções econômicas. A principal tarefa econômica do Estado é favorecer a persecução das finalidades individuais, o que é conseguido no contexto de uma moldura institucional abstrata e voltada à regulamentação apenas das regras da justa conduta, sem se ater a fins particulares, quaisquer que sejam eles. O Estado mínimo é uma forma de assegurar eficiência econômica, pois força os indivíduos a aderir à economia de mercado e buscar no sistema das trocas a satisfação de suas necessidades, vez que tal satisfação não será provida pelo Estado. Também o argumento do Estado mínimo, por óbvio, somente pode decorrer do *a priori* em favor do mercado competitivo, que implica aquela já ressaltada relação assimétrica entre Estado e mercado – o último é eficiente e espontâneo, o primeiro prejudica a eficiência econômica e deve ser artificialmente restrito ao mínimo necessário:

"In other words, it is the character rather than the volume of government activity that is important. A functioning market economy presupposes certain activities on the part of the state; there are some other such activities by which its functioning will be assisted; and it can tolerate many more, provided that they are of the kind which are compatible with a functioning market"[30].

Nota-se da passagem que o Estado é concebido apartado da economia de mercado, que constitui o substrato econômico funcional sobre o qual se ergue o aparato estatal. Não é sequer necessário conceber o Estado nos termos do marxismo ortodoxo para fazer essa crítica ao argumento neoliberal do Estado mínimo, i.e., não é preciso identificar o Estado à superestrutura determinada pela base econômica, concebidas de forma tão rigidamente apartadas quanto o próprio neoliberalismo concebe a separação entre mercado e política – não é apenas a estreiteza da separação que prejudica a teoria neoliberal, mas fundamentalmente a concepção de uma realidade social segmentada.

O argumento do Estado mínimo fornecido por Friedman é concebido também conforme uma separação estrita entre Estado e mercado, política e economia. A principal tarefa é impedir a concentração de poder nas duas esferas, pois é essa concentração que ameaça a liberdade individual. Mais uma vez, mercado e aparato estatal são concebidos como se pudessem ser plenamente separados e, de novo, somente um mercado natural pressuposto e um Estado concebido de forma a flutuar sobre a economia permitem o argumento do Estado mínimo. Tanto é assim que Friedman formula:

---

[30] HAYEK, 1960, p. 222. Antes, p. 221: "But these arguments are quite different from the general argument for economic freedom. They rest on the fact that the great majority of governmental measures which have been advocated in this field are, in fact, inexpedient, either because they will fail or because their costs will outweigh the advantages".

"The existence of a free market does not of course eliminate the need for government. On the contrary, government is essential both as a forum for determining the "rules of the game" and an umpire to interpret and enforce the rules decide on. What the market does is to reduce greatly the range of issues that must be decided through political means, and thereby to minimize the extent to which government need participate directly in the game. (...) By removing the organization of economic activity from the control of political authority, the market eliminates this source of coercive power. It enables economic strength to be a check to political power rather than a reinforcement" [FRIEDMAN, 1982:15].

Com o mercado estendido ao máximo e o governo restrito ao mínimo, obtém-se o maior grau de liberdade individual possível e a restrição máxima da coerção ao mínimo necessário para garantir a ordem social, já que a agregação dos interesses e preferências individuais é feita de forma voluntária e espontânea. Isso porque o mercado permite o que Friedman chama de representação efetivamente proporcional – cada indivíduo representa-se a si próprio no mercado, sem intermediários, leva seus interesses diretamente à interação social, arca com os custos e obtém de forma exclusiva os resultados:

"From this standpoint, the role of the market, as already noted, is that it permits unanimity without conformity; that it is a system of effectively proportional representation" [1982:23]

Essa representação efetivamente proporcional será o modelo para determinar o funcionamento da democracia, com se verá logo a seguir. O importante agora é mostrar como esse princípio funciona na economia de mercado. De fato, os bens coletivos são a principal exceção a esse princípio da representação garantido pela competição no mercado. Tais bens coletivos, providos pelo Estado, podem ser discutidos, votados e decididos, mas uma vez decididos politicamente, impõem-se aos cidadãos: não há como se subtrair aos custos necessários para prover a defesa nacional, mesmo que um determinado indivíduo ache tal bem coletivo totalmente desnecessário. Ora, é justamente a unanimidade representada no mercado que conduz ao Estado mínimo. Inicialmente, há que se considerar que essa unanimidade é trazida por Friedman sem explicações razoáveis – talvez a pressuposição de uma cooperação voluntária e livre em um mercado natural e espontâneo possa ser a justificativa mais plausível para que a economia de mercado seja associada à unanimidade[31].

Dessa forma, a discussão quanto a determinar quais os bens coletivos serão providos pelo aparato estatal constitui uma forma de mitigar a unanimidade representada pelo mercado e comprometer a estabilidade social. Ora, se o consenso democraticamente obtido é a forma de definir a prestação de serviços públicos pelo Estado, a melhor forma de reduzir os riscos de desintegração ou instabilidade social é reduzir ao mínimo possível a variedade de tarefas que poderia ser imputada ao Estado, aumentando em contrapartida as responsabilidades deixadas a cargo do mercado competitivo:

---

[31] FRIEDMAN, 1982, ps. 22/23: "To the liberal, the appropriate means are free discussion and voluntary co-operation, which implies that any form of coercion is inappropriate. The ideal is unanimity among responsible individuals achieved on the basis of free and full discussion".

"The use of political channels, while inevitable, tends to strain the social cohesion essential for a stable society. The strain is least if agreement for joint action need be reached only on a limited range of issues on which people in any event have common views. Every extension of the range of issues for which explicit agreement is sought strains further the delicate threads that hold society together. (...) The wider the range of activities covered by the market, the fewer are the issues on which explicitly political decisions are required and hence on which it is necessary to achieve agreement. In turn, the fewer the issues on which agreement is necessary, the greater is the likelihood of getting agreement while maintaining a free society" [FRIEDMAN, 1982:23/24].

Assim, da mesma forma como em Hayek, o consenso é um requisito essencial para manter a estabilidade social mas, devido às inúmeras dificuldades relativas à formação do consenso, vez que cada indivíduo tem sua própria hierarquia de preferências e a ordem social não pode ser submetida ela própria a uma ordem singular de prioridades (pois para Friedman não há rigorosamente uma sociedade por sobre os indivíduos), o consenso possível é mínimo – logo, também mínimo tem de ser o Estado que leva esse consenso a termo na forma do provimento de bens públicos. Dessa forma, a atividade governamental se restringe a assegurar os meios formais pelos quais é possível alterar as regras do jogo, mediar a interpretação do sentido das regras do jogo (e do próprio jogo) nas disputas entre particulares e assegurar a aplicação das regras a despeito daqueles poucos que, não fosse a coerção estatal, prefeririam talvez não participar do jogo:

"These are the basic roles of government in a free society: to provide a means whereby we can modify the rules, to mediate differences among us on the meaning of the rules, and to enforce compliance with the rules on the part of those few who would otherwise not play the game" [FRIEDMAN, 1982:25].

O Estado fica restrito portanto a garantir os contratos e a propriedade – de forma explícita, o papel do governo é simplesmente fazer o que o próprio mercado não consegue fazer: assegurar tanto as regras do jogo quanto o próprio jogo [FRIEDMAN, 1982:27].

E, mesmo assim, o neoliberalismo não consegue captar com exatidão a forma das relações entre Estado e mercado. Como já mencionado nesta dissertação, a concepção das relações entre capitalismo e aparato estatal é assimétrica, dada a preponderância da economia sobre a política, o que impede aos neoliberais perceber que o esgotamento do ciclo sistêmico livre-cambista britânico engendrou o próprio keynesianismo interventor no ciclo sistêmico de acumulação norte-americano, pois caso contrário, a acumulação de capital estaria em risco – o Estado, como Arrighi permite ver, continuou a fazer exatamente o que o próprio Friedman exigia, implementar o funcionamento do mercado – a crença de que o mercado conseguiria ainda seguir em seu funcionamento "normal" a despeito do projeto de bem-estar é que se revela ingênua e por demais desfocada [ARRIGHI, 1996]. Em que pese o caráter estrutural-funcionalista da historiografia marxista de Arrighi, ela permite ilustrar como o capitalismo competitivo estava ameaçado a sucumbir se não se transformasse em capitalismo de Estado, para utilizar a terminologia da teoria crítica [POLLOCK, 1941].

II

A partir da contraposição entre um Estado absoluto e a anarquia, antítese herdada de Hayek e Friedman, Buchanan tem como fio condutor a proteção de direitos individuais para advogar a tese do Estado mínimo. Também aqui é a questão do consenso que se apresenta como a indagação originária a partir da qual a dimensão do governo é posta em questão. Na lógica "*Leviathan versus anarquia*", Buchanan afirma o caráter utópico da anarquia, um ideal para homens ideais, de forma que a liberdade individual tem de ser limitada para dar ensejo à existência da própria sociedade.

Buchanan oferece, assim, um modelo teórico para organizar o arranjo institucional da sociedade de forma a garantir uma ordem livre pela via contratual. A sociedade é o resultado de dois momentos contratuais, um contrato constitucional que funda a sociedade e um momento posterior no qual são celebrados contratos pós-constitucionais. Nesse sentido, na esteira dos desenvolvimentos da economia política positiva, as preferências individuais não podem ser comparadas de forma a constituir-se uma hierarquia singular, ao mesmo tempo em que a política é fundamentalmente um processo para organizar e conciliar as diferenças entre hierarquias individuais de preferências que, por definição, buscam maximizar a utilidade do indivíduo – e é justamente a neutralidade do individualismo metodológico que assegura rigor a suas conclusões:

> "Individual freedom becomes the overriding objective for social policy, not as an instrumental element in attaining economic or cultural bliss, and not as some metaphysically superior value, but much more simply as a necessary consequence of an individualist-democratic methodology"[32].

A rejeição à anarquia está ligada ao papel indispensável das instituições para equilibrar a sociedade e garantir a liberdade individual ao mesmo tempo em que impõe limites ao próprio indivíduo – tais limites estão representados pela propriedade privada, que descarta de pronto qualquer crença em uma distribuição econômica plenamente igualitária. A formulação, muito interessante, permite como sempre entrever o pressuposto axiológico de defesa incondicional da economia de mercado:

> "In a world of equals, most of the motivation for trade disappears. (...) We live in a society of *individuals*, not a society of *equals*" [BUCHANAN, 1984:11 – grifos originais].

Ora, a rigor, não pode haver qualquer problema na supressão do mercado, se fosse possível provar que isso significaria a emancipação humana – mas esse não é o projeto da nova direita, como já dito. Também bastante interessante é a oposição que Buchanan faz entre a individualidade e a igualdade, o que revela a própria concepção abstrata de indivíduo que

---

[32] BUCHANAN, *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan* (1975). Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 2. Quanto à pretensa neutralidade do individualismo metodológico, *ibidem*: "The neutrality of his analytics lends credence to his predictions". Cf. comentários a respeito da noção de liberdade para o individualismo metodológico da economia política positiva, neste capítulo, seção 2.1, item II, especialmente p. 62, supra.

subjaz aos argumentos da nova direita, vale dizer, enquanto na dimensão moral os indivíduos são todos iguais (sendo inclusive absolutamente proibitiva qualquer comparação intersubjetiva de preferências), a dimensão econômica exige a desigualdade (e não a diferença) entre os indivíduos para justificá-los enquanto tais.

E é vinculado a esse conceito de indivíduo que emerge o Estado, ainda que restrito ao indispensável, pois sua necessidade se afirma enquanto norma procedural mínima para tratar todos os indivíduos igualmente e a despeito da desigualdade de fato, pois somente nesses termos é possível assegurar a proteção de direitos individuais e, sobretudo, a própria liberdade individual. É somente a partir da admissão de um Estado minimamente necessário que a questão da dimensão do aparelho burocrático se apresenta – a questão é evitar que os poderes atribuídos à máquina estatal extrapolem os limites do indispensável e se tornem uma ameaça à liberdade individual.

Buchanan identifica como tentativas teóricas historicamente experimentadas o contratualismo do direito natural, de um lado, e respostas puramente institucionais, de outro lado, sendo que ambas as alternativas se revelaram finalmente insuficientes para legitimar o poder do Estado. A alternativa estaria, portanto, em uma solução que fosse ao mesmo tempo institucional e contratual, pois é isso que permite que a organização social possa ser teorizada como uma "anarquia ordenada", na qual a restrição da liberdade individual é mínima[33].

Buchanan retoma o argumento neoliberal de restrição do Estado pelas possibilidades de consenso viável – ora, se a troca econômica é permitida somente a partir da garantia de direitos de propriedade sobre os quais é necessário o consenso, a observância dos dois termos desse princípio assegura estabilidade e liberdade à sociedade nos termos da anarquia ordenada – a proteção aos direitos individuais exige um consenso subjacente a tais direitos, o que assegura, por definição, a estrutura da troca mercantil como princípio social estrutural. O raciocínio aqui é nitidamente circular e tautológico: ao mesmo tempo em que as trocas mercantis pressupõem direitos de propriedade consensualmente respaldados, somente o consenso acerca de tais direitos autoriza a existência do mercado. Buchanan escapa dessa circularidade pelo recurso ao pensamento contratual:

> "The agreement on rights of the two parties represents a contractual internalization of an externality relationship that existed in the precontract state of nature" [BUCHANAN, 1984:25].

Mas apesar da tentativa de Buchanan, é possível notar que o recurso ao argumento contratual remanesce pouco convincente – a solução de Buchanan é que o consenso acerca dos direitos de propriedade é a internalização, operada contratualmente, de circunstâncias externas pré-existentes no estado de natureza. Ora, a circularidade da primeira passagem é remetida e reproduzida da mesma forma no nível do pensamento contratual, já que no

---

[33] BUCHANAN, 1984, p. 14. O princípio da "anarquia ordenada" é mais propriamente expresso à p. 180: "Free relations among free men".

estado de natureza existem condições nas quais a troca é permitida, e tais condições somente podem significar os direitos de propriedade, de forma que é com base na existência de tais condições que o contrato permite internalizar o consenso – o contrato social permite surgir o mercado que, entretanto, já existia no próprio estado de natureza antes mesmo da celebração do contrato que forma a sociedade:

> "If individual's rights are well defined and mutually accepted by all parties, persons will be motivated voluntarily to initiate trades in partitionable goods and services, those that are characterized by full or quasi-full divisibility among separate persons or small groups. That is to say, *markets will emerge more or less spontaneously out of the self-interested behavior of individuals*, and the results will be beneficial to all members of the community"[34].

Contudo, uma vez celebrado o contrato social que cria a sociedade livre de mercado, o equilíbrio cooperativo (nos termos da teoria dos jogos) é atingido de forma que não é mais vantagem rompê-lo, outros contratos sociais se tornam desnecessários pós a institucionalização do primeiro consenso. Mas esse modelo contratual exige como supostos dois requisitos muito fortes: o modelo é a-temporal e somente diz respeito a um bem (coletivo) a ser provido pelo contrato, qual seja, a estabilidade social. Relaxadas essas duas exigências fortes, vale dizer, introduzida dimensão temporal no contrato bem como sendo permitido envolver mais de um bem em negociação, conclui-se que acordos adicionais desenvolvidos em nível *pós-constitucional* asseguram um aumento nos ganhos individuais oriundos de uma economia baseada na troca mercantil, ao mesmo tempo em que envolvem o provimento de bens coletivos pela autoridade pública constituída.

> "Put somewhat more simply, this means that membership in a community is defined so as to compel participation in the genuine postconstitutional contracting for public goods, provided that an effective rule of unanimity is insured" [BUCHANAN, 1984:40/41].

Em síntese, o modelo procede conforme os seguintes passos: (*i*) no momento pré-contratual, i.e., no estado de natureza, há uma distribuição natural de bens entre os indivíduos, iguais do ponto de vista moral mas desiguais do ponto de vista fático; (*ii*) o momento do contrato constitucional faz com que as condições existentes no ambiente natural sejam internalizadas como consenso acerca de direitos de propriedade, consolidando a sociedade de mercado em sua dimensão *alocativa*; e (*iii*) no momento pós-contratual a celebração de contratos pós-constitucionais que envolvem o consenso acerca das trocas relativas a bens privados e públicos determina a dimensão *distributiva* da sociedade de mercado. O essencial aqui não é descrever os pormenores do modelo, mas captar a intuição básica: tanto a configuração alocativa da propriedade quanto a distributiva têm de ser legitimadas pelo consenso – a distribuição também tem de ser feita nos mesmos termos da troca de mercado (legitimada pelo consenso relativo aos direitos de propriedade) e, em última instância, *não pode ser determinada pelo Estado*, pela coerção burocrática.

---

[34] BUCHANAN, 1984, p. 36 – grifos acrescidos. Vale alertar que essa circularidade verificada no argumento de Buchanan será também encontrada em Nozick, como se verá no próximo item desta mesma seção.

Relembrando a concepção da nova direita de um Estado político conforme duas "camadas" de autoridade justapostas, o argumento de Buchanan é interessante por tornar tal concepção explícita: o momento do contrato constitucional engendra o Estado *protetivo*, pois voltado apenas a assegurar a dinâmica das trocas de mercado; o momento posterior dos contratos pós-constitucionais tem a função de prover bens coletivos para a população, configurando o Estado *produtivo*. O "primeiro" Estado está acima e fora da sociedade, é seu instrumento; o "outro" Estado imiscui-se na esfera produtiva da sociedade – aquele se conforma na regra constitucional da *rule of law*; este se guia pela legislatura democrática. A questão fundamental é que, da mesma forma como na *Teoria Econômica da Democracia* de Dawns, também Buchanan identifica uma "tendência Hobin Hood" no processo democrático que tende a modificar a estrutura básica inicial dos direitos individuais, tornando o Estado um 'Leviathan' burocrático que aniquila a liberdade individual, pois a esfera produtiva do aparato estatal extrapola sua esfera protetiva – esta legitimável a até mesmo indispensável para a proteção dos direitos individuais; aquela uma ingerência estatal além de qualquer justificação plausível.

III

Robert Nozick é bastante conhecido no debate contemporâneo de teoria política, notadamente no que diz respeito às pesquisas no campo das teorias de justiça, lido na maioria das vezes como contraponto ao já clássico *Uma Teoria da Justiça* (1971), pois a maior parte dos desenvolvimentos de Nozick são feitas como contraponto a Rawls. Para os fins desta dissertação, entretanto, o filósofo libertário será lido no que diz respeito à sua teoria normativa do Estado, vale dizer, à concepção de Estado mínimo produzida no bojo de sua teoria política. Esta não é, obviamente, a leitura usual que se faz de Nozick, mas, do ponto de vista do debate em torno do *welfare State*, seu argumento poderá ser bastante útil. Nozick abre o "Prefácio" de seu livro da seguinte forma:

> "Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights). So strong and far-reaching are these rights that they arise the question of what, if anything, the state and its officials may do"[35].

Posta dessa forma a questão da defesa de direitos individuais, Nozick recupera um argumento (pretensamente) anarquista – conforme o qual qualquer forma de Estado ou autoridade coatora seria *per se* e *ex definitionæ* imoral – como pretexto para criticar o intervencionismo estatal e formular um argumento em prol de um Estado mínimo em suas atribuições políticas. Vale ressaltar que o recurso à anarquia é bastante recorrente no discurso da direita e constitui um caso curioso: a anarquia, na ótica da nova direita (como visto também em Buchanan), é concebida como uma situação na qual não há qualquer aparato institucional coercitivo e na qual o indivíduo transita à vontade. Ora, o curioso da situação é que a anarquia na versão da nova direita não pressupõe uma alteração do

---

[35] NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1979, p. IX.

comportamento do indivíduo, é uma anarquia na qual o indivíduo age como se estivesse no mercado – é por essa razão que a anarquia não constitui uma ameaça para os teóricos da direita, mas muito mais um ideal de orientação cujo ponto mais próximo passível de ser alcançado é a composição de um Estado mínimo.

Como fica desde já evidente, o ponto de apoio axiológico de Nozick é o conjunto de direitos individuais, apreendido em um sentido muito mais estreito que aquele propugnado pela teoria da norma jurídica do direito civil do século XIX. Dessa forma, argumenta contra o anarquismo mas não pela necessidade do Estado – muito ao contrário, o Estado é uma evolução *involuntária porém inevitável* a partir de um "estado de natureza" jusnatural – de forma que a necessidade do Estado nem se coloca como problema: o "advento" do Estado, ainda que não pretendido, ocorrerá inevitavelmente. Sendo inevitável e involuntário, esse Estado tem de limitar-se ao mínimo suficiente para proteger os direitos individuais – é nesse sentido que Nozick se concebe como libertário, em uma passagem que sintetiza claramente porque a concepção de um Estado mínimo é imediatamente uma negação definitiva do Estado de bem-estar social:

> "Our main conclusions about the state are that a minimal state, limited to the narrow functions of protection against force, theft, fraud, enforcement of contracts, and so on, is justified; that any more extensive state will violate person's rights not to be forced to do certain things, and is unjustified; and that the minimal state is inspiring as well as right" [NOZICK, 1979:IX].

Fica evidente que qualquer Estado que ultrapasse funções estreitamente definidas tais como proteger os indivíduos contra a fraude interna e zelar pelo cumprimento dos contratos é absolutamente injustificável. E isso, naturalmente, porque o núcleo de legitimação do aparato estatal é colocado sobre os direitos individuais e apenas neles.

Inicialmente, portanto, e antes de apresentar o restante do desenvolvimento do argumento, já é possível fazer ao menos uma crítica a Nozick: a opção pelos direitos individuais em um sentido bastante estrito não é suficientemente justificada, e somente pode ser iluminada quando aquele *a priori* axiológico em favor do mercado é retomado. Tais direitos são apresentados como direitos naturais típicos: dados e invioláveis, formais o suficiente para se coadunarem com a economia de mercado e com a propriedade privada. Ora, essa é a única alternativa aberta a Nozick, na medida em que uma concepção histórica de direitos acabaria por relativizar a supremacia dos direitos individuais, da mesma forma em que não seria suficiente para negar uma incorporação de outros direitos (econômicos, sociais e culturais – os direitos de "segunda geração" na terminologia da teoria dos direitos humanos, tais como, e.g., o direito à seguridade social e o direito ao trabalho).

Recuperando como mote o argumento anarquista, Nozick parte da situação mais próxima possível da anarquia para daí justificar a inevitabilidade bem como a involuntariedade do Estado, pois a questão "por que o Estado?" é anterior à questão "quanto Estado?". Essa situação anárquica é representada pelo estado de natureza na concepção fundamentalmente

inspirada por Locke, em que os indivíduos possuem perfeita liberdade mas defrontam-se também com inúmeros inconvenientes à conservação da propriedade (entendida aqui também no sentido que Locke atribui à palavra, i.e., como a vida, as liberdades e os bens). Esse estado de natureza é um estágio pré-político, *moral*, do qual será derivado o argumento pela instituição do Estado. Em seu clássico argumento, Locke deriva o governo civil da liberdade e da igualdade presentes no estado de natureza: ora, nesse estado natural os inconvenientes para a proteção da propriedade são tantos e tão graves, que os homens abrem mão de seu direito natural à auto-defesa para a instituição do governo civil, mediante o consentimento de todos os homens regidos pela lei natural[36].

Entretanto, essa passagem do estado natural ao governo civil, linear em Locke, é intermediada em Nozick por um estágio ainda moral, apolítico embora já não mais anárquico. Nesse sentido, os homens concebidos em seu estado natural e como que alimentados por um élan anti-governo, evitariam ao máximo a constituição de uma autoridade estatal, na medida em que experimentariam por si mesmos todos os arranjos voluntários viáveis *dentro do* próprio estado de natureza, para evitar seus inconvenientes. A forma mais comum para tais arranjos é a instituição de "associações voluntárias para proteção mútua", nas quais os indivíduos concentrariam seus esforços de forma a aumentar sua capacidade de defesa contra eventuais agressões, atuando tais associações como "agências" e os indivíduos como seus "clientes" [NOZICK, 1979:12].

Nesse passo, é necessário antecipar os desenvolvimentos do argumento de Nozick. A passagem do estado de natureza (moral) para o Estado (político) é feita mediante duas transições morais: (1) dado o estado de natureza, os homens se organizarão de modo a conformar uma agência protetora "dominante" que, por deter o monopólio de fato da violência, torna-se uma espécie de Estado "ultra-mínimo", pois apesar de deter tal monopólio essa agência não se arroga a condição de autoridade moralmente legítima para tanto; e (2) pelo princípio da compensação (retomado logo adiante), o monopólio da violência, ainda que puramente fático, exige a transição do Estado ultra-mínimo para um Estado mínimo – qualquer atribuição estatal além desse ponto é imoral. A primeira passagem (i.e., a constituição de associações de proteção) assegura fundamento moral para as duas transições rumo ao Estado mínimo, que – como em Hayek ou Friedman – não configura um plano mas é resultado de ações humanas individuais e aleatórias.

---

[36] Cf. LOCKE, John, *Dois Tratados sobre o Governo*, trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, liv. II, cap. II, § 4°, ps. 381/382: "Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem" – grifos originais. Cf., ainda, LOCKE, 1996, liv. II, cap. IX, §§ 123, 124 e 127. Cf. NOZICK, 1979, p. 4: "The fundamental question of political philosophy, one that precedes questions about how the state should be organized, is whether there should be a state at all. Why not have anarchy?".

Com efeito, a organização dos indivíduos nessas associações voluntárias para proteção mútua demandaria que cada qual empregasse parte de seus recursos tanto na própria subsistência material quanto nos esforços coletivos de proteção mútua. Nesse sentido, a eficiência da composição voluntária dos homens nessas associações poderia ser "otimizada", pois cada um poderia desempenhar com maior eficiência uma determinada função e dissiparia menos esforços se pudesse concentrar-se e especializar-se em apenas uma atividade específica. Para tanto, seria necessário que os homens – *ainda no* estado de natureza, lembre-se – pudessem contar com determinados critérios capazes de colocá-los em contato entre si de maneira voluntária, i.e., sem qualquer autoridade coerciva. Nozick introduz então especificamente a *divisão social do trabalho* e a *troca mercantil* como critérios suficientes para tanto:

> "Some people will be *hired* to perform protective functions and some entrepreneurs will go into the business of selling protective services" [NOZICK, 1979:13 – grifos originais].

Ora, é nesse ponto que o argumento de Nozick padece de sua maior fragilidade. Tanto a divisão do trabalho quanto a troca são derivadas de uma concepção de mercado implicitamente pressuposta, incrustada no próprio estado de natureza e, portanto, também pretensamente natural. Donde decorrem duas dificuldades incontornáveis, uma lógica e outra argumentativa.

A dificuldade lógica evidencia-se na contradição presente no modelo de Nozick, que o obriga a eliminar um fator absolutamente essencial à definição do estado de natureza, aliás, exatamente o único fator exclusivo que caracteriza tal estado em toda a tradição que remonta a Hobbes e Locke: o acesso individual à violência. Na medida em que a transação da violência é permitida como natural, *pela via da troca mercantil*, desfigura-se a própria ameaça à propriedade lockeana, inexorável ao estado natural, mesmo que não se recorra à "guerra de todos contra todos" hobbesiana. Isso porque Nozick pressupõe que tanto a troca quanto as posições ocupadas na divisão do trabalho seriam naturalmente respeitadas – o que, dada a "perfeita liberdade" natural, não poderia ser pressuposto; o elemento antagônico é intrínseco ao homem no estado de natureza da tradição contratualista – essa é a essência do individualismo ético-moral do liberalismo clássico. Afinal de contas, se a troca é respeitada no estado de natureza, na haveria razão para abandoná-lo. A contradição está presente na suposição de um comportamento humano *ainda no* estado de natureza que é absolutamente *anti-natural*, pois é *idêntico* ao comportamento humano condicionado à troca mercantil no Estado político, porque só neste último tal comportamento é possível. Ao imputar aos homens a obediência e observância das leis de mercado em um estágio natural sem leis, Nozick cai em flagrante contradição: existiriam elementos não-naturais (i.e., históricos) no estado natural – a saber, a troca e a divisão social do trabalho.

Essa contradição lógica decorre da dificuldade argumentativa já anteriormente mencionada, que reside em uma petição de princípio em prol do mercado: pretendendo justificar apenas e tão-somente um Estado mínimo – um Estado que, *latu sensu*, deve se dobrar ante um

mercado livre e aceitar seus resultados, em uma óbvia contraposição ao projeto de justiça social do *welfare State* – Nozick parte exatamente da supremacia do mercado sobre a política como premissa (que é, na verdade, a conclusão de seu argumento), deduzindo ao final um Estado mínimo moral – implícito, porém, nas premissas do argumento. Nesse movimento, embutindo a conclusão na premissa, Nozick incorre em uma típica petição de princípio.

Retomando o fio da exposição, Nozick oferece ainda dois tipos de explicações para os fenômenos sociais: (1) explicações do tipo "mão-invisível" ("*invisible-hand explanations*"), conforme a qual os fenômenos sociais são o produto involuntário e não planejado de ações humanas individuais; e (2) explicações do tipo "mão-oculta" ("*hidden-hand explanations*"), em que os produtos sociais são produto de uma ação planejada de indivíduos ou grupos. Essa bipartição tem a função de mostrar que o Estado não é necessário porque não é desejado ou planejado pelos indivíduos, mas ocorre "espontaneamente", dadas as ações individuais em estado de natureza. Retomando, portanto, o ponto de partida do estado de natureza em que os indivíduos se associam voluntariamente em organismos protetores coletivos, há que se considerar que tais mecanismos tenderão a abarcar delimitações geográficas específicas e, no mais das vezes, inter-relacionadas de forma "federativa", por assim dizer.

Nesse estado de coisas, emerge uma associação protetora dominante sobre todas as demais, que acaba por centralizar o uso da violência em uma única e preponderante agência, bastante semelhante à concepção nozickeana de Estado mínimo, distinta deste pelo fato de que não abrangeria a totalidade dos indivíduos com um grau homogêneo de proteção bem como não está legitimada para requerer normativamente o monopólio da violência:

> "Out of anarchy, pressed by spontaneous groupings, mutual-protection associations, division of labor, market pressures, economies of scale, and rational self-interest, there arises something very much resembling a minimal state or a group of geographically minimal states" [NOZICK, 1979:16/17].

Esse estágio é o que Nozick chama Estado "ultra-mínimo", um intermediário entre o Estado mínimo e o estado de natureza. Isso porque o próprio Estado mínimo já é, em certa medida, distributivo, pois quando requer a legitimidade do monopólio da força física, tem de garantir proteção a todos os cidadãos, inclusive para aqueles que não contribuíram em nada para com o financiamento do Estado. Nesse sentido, ainda que estritamente relacionado à segurança, o próprio Estado mínimo chega a ser distributivo [NOZICK, 1979:27].

É por isso que o Estado ultra-mínimo é intermediário, porque nele a proteção é exclusivamente provida por uma única agência mas totalmente condicionada ao financiamento individual. Esse processo de formação de um Estado ultra-mínimo é moralmente sancionado porque se limita a constituir uma explicação de tipo mão-invisível, vale dizer, não é um planejamento racional econômico a constituição de uma agência protetora dominante, mas conseqüência pura das ações (racionais) individuais. Para passar do Estado ultra-mínimo ao Estado mínimo é necessário ter em mente o conceito do *princípio da compensação*, intrínseco à liberdade natural, segundo o qual todo aquele que tem

sua perfeita liberdade natural limitada de alguma forma, com relação a ações que somente eventualmente poderiam prejudicar terceiros, deve ser por isso compensado materialmente[37].

Ora, se a configuração de um monopólio no uso da violência física legítima, ainda que meramente fático, exclui de todos os indivíduos o recurso à violência, mesmo os indivíduos que não são clientes da agência protetora dominante deverão ser compensados por essa restrição em seus direitos individuais absolutos: ora, na medida em que essa compensação engloba todos os homens sob o raio de ação da agência monopolista, transita-se do Estado ultra-mínimo para o Estado mínimo [NOZICK, 1979:119]. Essa passagem de Nozick é complexa e pede um exame mais detido.

Os indivíduos possuem direitos subjetivos praticamente absolutos – premissa fundamental de *Anarchy, State and Utopia* – de sorte que nenhum indivíduo isolado pode requerer para si o monopólio do uso legítimo da violência, pois estaria se tornando um ditador e restringindo a liberdade dos outros indivíduos, igualmente livres. Portanto, o máximo que cada indivíduo pode fazer é transacionar seu direito à autodefesa tornando-se cliente de uma agência protetora. A multiplicação de agências protetoras e suas relações recíprocas conduzem a uma agência que, *de facto* mas não *de jure*, monopoliza o uso da força, embora não possa, como aquele indivíduo singular, requerer normativamente a legitimidade a esse respeito – pois as agências são meras somas de direitos, não produzem um novo direito (dos fatos não se deduz o direito). Logo, a agência protetora dominante não pode pretender-se legítima para monopolizar o uso da violência, ainda que assim o faça de fato[38].

Nozick encontra-se, assim, em um beco sem saída, pois a estreiteza de suas concepções hipotéticas se choca com o conteúdo normativo de sua teoria política: avançam paralelamente um estado natural que evolui para um Estado ultra-mínimo enquanto organização fática da violência e uma necessidade no plano normativo de justificar um Estado político bastante limitado em seu alcance. É necessário fazer a ponte entre os dois planos do argumento. Mas essa ponte seria ela mesma um outro erro, desta feita, um equívoco lógico – pois, contra Hume e Kant, tratar-se-ia da derivação de um "dever-ser" a partir de um "ser". A saída de Nozick, portanto, não é feita a contento, pois uma premissa bastante forte é relaxada *ad hoc*, vale dizer, o requisito de legitimidade é mitigado apenas para cumprir a prenunciada transição do Estado ultra-mínimo para o mínimo: portanto, da constituição do monopólio fático do uso da violência feito pela agência protetora

---

[37] NOZICK, 1979, ps. 82/83: "those who are *disadvantaged* by being forbidden to do actions that only *might* harm others must be compensated for these disadvantages foisted upon them in order to provide security for the others" – grifos originais.

[38] NOZICK, 1979, p. 89: "For the legitimate power of a protective association are merely the *sum* of the individual rights, that its members or clients transfer to the association. No new rights and powers arise". Portanto, se "Clearly, individuals themselves do not have this right", a conclusão é inequívoca, no sentido de que: "We must conclude that protective associations do not have this right, including the sole dominant one" (ps. 101 e 102, respectivamente).

dominante (que somente concentra um direito que, na verdade, todos possuem), passa-se ao monopólio normativo que legitima o Estado – ainda que apenas e estritamente em sua concepção mínima:

> "The dominant protective association may reserve for itself the right to judge any procedure of justice to be applied to its clients. It may announce, and act on the announcement, that it will punish anyone who uses on one of its clients a procedure that it finds to be undesirable or unfair" [NOZICK, 1979:101]; "The dominant protective association makes no such claim. (...) should we weaken the Weberian necessary condition so that it includes a *de facto* monopoly which is the territory's sole effective judge over the permissibility of violence, having a right (to be sure, one had by all) to make judgements on the matter and to act on correct ones? The case is very strong for doing so, and it is wholly desirable and appropriate. We therefore conclude that the protective association dominant in a territory, as described, *is* a state" [1979:117/118 – grifos originais].

Ainda, o Estado é visto como constituído a partir de direitos ordinariamente derivados dos direitos individuais, de forma que Nozick conclui não haver sido criado qualquer direito especial nesse procedimento. Isso, portanto e curiosamente, não precisa ser explicado. Assim, da mesma forma que o Estado ultra-mínimo é explicado na forma da "mão-invisível", tal explicação estende-se à constituição do Estado mínimo – a agência protetiva dominante, em função de seu monopólio de fato da violência, acaba por impor-se a todos os demais, inclusive àqueles que não gostariam de contar com os serviços de proteção dessa agência. Nessa lógica, o princípio da compensação exige que esses últimos, que não gostariam de contratar a proteção da agência dominante mas que, de fato, perderam a capacidade de prover sua auto-defesa, sejam compensados – a extensão da proteção a eles configura o Estado mínimo[39].

Dessa forma, o Estado não possui direito qualitativamente superior ao direito dos indivíduos, mas apenas concentra-os de forma quantitativa por um acaso, já que seu direito é apenas uma soma das partes. Qualquer extensão desse direito atribuído ao Estado é prejudicial aos direitos individuais:

> "The minimal state is the most extensive state that can be justified. Any state more extensive violates people's rights" [NOZICK, 1979:149].

Qualquer direito pretensamente especial arrogado pelo Estado é uma iniqüidade, uma imoralidade *per se*, pois viola os direitos individuais básicos dos quais o Estado obtém sua própria existência moralmente justificada.

---

[39] NOZICK, 1979, ps. 118/119: "Nor have we provided an invisible-hand explanation of how the state acquires rights unique to it. This is fortunate, for since the state has no special rights, there is nothing of that sort to be explained"; e p. 119: "Our explanation of this *de facto* monopoly is an invisible-hand explanation. (...) The dominant protective association with the monopoly element is morally required to compensate for the disadvantages it imposes upon those it prohibits from self-help activities against its clients. (...) Those operating an ultra-minimal state are morally required to transform it into a minimal state, but they might choose not to do so. We have assumed that generally people will do what they are morally required to do".

[2.4] Democracia de Mercado e Legitimação Política.

I

A democracia não é, de maneira alguma, o ponto forte da teoria neoliberal. Isso porque, da mesma forma como ocorre com todos os temas políticos tratados pela nova direita, também aqui a pressuposição do mercado é o critério analítico fundamental – se ele dita as regras para dimensionar o Estado e excluir metas de justiça social, é também o mercado que condiciona a própria existência e o funcionamento da democracia. Com efeito, se o mercado é um processo (de conhecimento e comunicação para Hayek e de agregação de preferências para o individualismo metodológico) e, nesse sentido, neutro em sua funcionalidade abstrata, seu caráter instrumental não decorre da democracia também concebida em termos procedimentais, mas ao contrário, o mercado funciona *a despeito* dela.

Na lógica do argumento da nova direita, todo governo democrático tende a reivindicar políticas sociais – Aristóteles mostrara que o elemento proporcional de composição entre ricos e pobres era inevitável na democracia mas permanecia acidental, indiferente para a condução do bom governo [1997:III, v, 1280A] e; depois dele, partindo de uma concepção estrutural relativa à composição social entre burgueses ricos e proletários pobres, Marx apontara as lacunas substanciais de uma representação democrática formal [(1848) 1998:28]. Também a teoria política contemporânea vê no compromisso democrático o cerne de legitimação do Estado de bem-estar social [ESPING-ANDERSEN, 1985; 1990; PRZEWORSKI, 1985; 1990]. Diante disso, a democracia não é naturalmente bem vista pelo neoliberalismo, a "tendência Robin Hood" do governo democrático [DOWNS, 1999] tem de ser adstrita aos imperativos de um mercado competitivo em funcionamento. Enfim, se o Estado de bem-estar pode ser definido como uma "domesticação social do capitalismo" [HABERMAS, (1985) 2000:504], a teoria neoliberal da democracia poderia ser definida pelo revés, i.e., como uma *domesticação mercadológica da democracia social*, por assim dizer.

De fato, é exatamente isso que a nova direita pretende: o mercado antecede a democracia e, como tal, é o critério para frear os excessos democráticos. Para Hayek, o mercado é a estrutura fundante do conhecimento, pois somente *no* e *pelo* mercado é possível trocar informações entre agentes capazes de um conhecimento muito limitado, de forma a aumentar a racionalidade social em geral. Esse é o ponto de vinculação entre o individualismo, o mercado e a democracia em Hayek, pois esta última é uma conclusão direta de seu individualismo:

> "True individualism not only believes in democracy but claim that democratic ideals spring from the basic principles of individualism. Yet, while individualism affirms that all government should be democratic, it has no superstitious belief in the omnicompetence of majority decisions" [HAYEK, 1984:29].

Isso porque a associação direta entre a democracia e a regra da maioria é apenas mais um dos muitos mal-entendidos envolvendo a democracia. A justificativa da democracia é

exatamente relacionada à possibilidade assegurada à minoria de que ela possa se tornar majoritária no futuro – a grande questão da teoria política é encontrar a linha de fronteira entre os campos em que devem prevalecer decisões majoritárias ou decisões minoritárias, de forma a produzir o melhor resultado final. Mas essa linha é oferecida não pela teoria política, mas pela competição.

É a competição, como processo de descoberta e conhecimento, que assegura a possibilidade de que uma visão minoritária possa eventualmente vir a ser majoritária, pois o totalitarismo da decisão majoritária barra imediatamente o processo de conhecimento; a competição apenas pode aumentar o conhecimento na medida em que significa um processo econômico sensível, a ser empregado quando não se sabe de antemão quem serão os beneficiados pelo mercado [HAYEK, 1979A:67]. Mas a crítica de Hayek é ainda mais refinada: se a decisão majoritária é, de fato, a última instância decisória, ela deve ser limitada pelo consenso efetivo, justamente para que os abusos majoritários não eliminem a possibilidade de que aumentar a evolução do conhecimento na sociedade:

> "The tragic illusion was that the adoption of democratic procedures made it possible to dispense with all other limitations on governmental power. (...) Its power may be limited, not by any another superior "will" but by the consent of the people on which all power and coherence of the state rest" [HAYEK, 1979A:3]; "If all coercive power is to rest on the opinion of the majority, then it should also not extend further than the majority can genuinely agree. (...) Yet the belief that all on which a majority can agree is by definition just has for several generations been impressed upon popular opinion" [1979A:6-7].

Não é porque a democracia é geralmente tida como valorosa que pode ser estendida indistintamente a todas as esferas sociais – se ela se ocupa do método político, o liberalismo se ocupa de seu conteúdo [1960:104]. Assim, consenso, mercado competitivo, individualismo e democracia estão interligados: a democracia é um método para determinar as decisões governamentais mas não é uma forma de determinar a substância ou o conteúdo de tais decisões: é isso que deturpa o significado do conceito de democracia (e aqui Hayek faz a ponte entre Schumpeter e a teoria da escolha racional – a democracia não é uma simples competição elitista embora seja um método de composição governamental, pois que sua principal função é orientar a tomada de decisões coletivas) [1979A:5]. Com isso, a substância material da sociedade remanesce a cargo do mercado competitivo, ao processo de conhecimento individual. É por isso que "Embora a democracia não é ela mesma liberdade (...), ela é uma das mais importantes salvaguardas da liberdade" [*ibidem*], pois a liberdade está mais estreitamente relacionada ao mercado competitivo que à democracia – esta última é apenas uma proteção procedimental para que a competição não seja substituída pela atuação governamental.

A restrição da atividade governamental aos espaços em que ela é respaldada por consenso significa por isso a afirmação das instituições democráticas. A democracia não consegue, através de suas instituições, levar a vontade popular à sua real expressão parlamentar

representativa, de forma que muitos dos interesses adjetivados "coletivos" não serão definidos no parlamento mas em outra esfera de poder – ora, em uma situação de planejamento econômico, a impossibilidade de que as assembléias democráticas sinalizem perfeitamente a vontade popular causará um inevitável descontentamento com a democracia em si – o que não é exato:

> "The inability of democratic assemblies to carry out what seems to be a clear mandate of the people will inevitably cause dissatisfaction with democratic institutions"; "The fault is neither with the individual representatives nor with parliamentary institutions as such but with the contradictions inherent in the task with which they are charged. They are not asked to act where they can agree, but to produce agreement on everything – the whole direction of the resources of the nation. For such a task the system of majority decision is, however, not suited" [HAYEK, 1994:69;71].

Forma-se, portanto, uma inconciliável oposição entre planejamento e democracia, pois esta última não está preparada para produzir consenso quando ele não existe e, além de tudo, quando ele não é possível, mas apenas para operacionalizá-lo apenas e tão-somente nas esferas em que ele é viável. Assim, um plano econômico significará sempre uma imposição de uma escala individual de valores sobre a sociedade, sem que se possa pressupor qualquer efetivo consenso a esse respeito, capaz de legitimar o planejamento econômico em seu desiderato distributivo. Isso desvirtua a democracia – e Hayek repete a crítica weberiana de que a democracia tornar-se-ia plebiscitária, destruindo seu conteúdo liberal mais elementar:

> "It is now often said that democracy will not tolerate "capitalism". If "capitalism" means here a competitive system based on free disposal over private property, it is far more important to realize that only *within this system* is democracy possible. When it becomes dominated by a collectivist creed, democracy will inevitably destroy itself" [1994:77/78 – grifos acrescidos].

Nota-se, das duas últimas citações, que a democracia de Hayek é duplamente limitada, conta de um lado com um limite negativo e de outro lado com um limite positivo, por assim dizer. O limite *negativo* é representado pelo *mercado* – não vale extrapolar os limites do capitalismo competitivo pela tomada de decisões majoritárias, pois à democracia não se pode impor a tarefa de obter decisões materiais (para as quais o consenso é impossível) e que não dizem respeito à sua esfera de atuação, justamente por se tratarem de decisões políticas substanciais; a democracia é só um método operativo das decisões governamentais e deve adstringir-se a tais limites formais. O limite *positivo* é consubstanciado pelo *consenso* – a democracia somente opera em termos formais porque apenas em tais termos é possível atingir o consenso, resultados materiais estão fora de seu alcance e estariam relacionados à substância da sociedade (i.e., à distribuição de riqueza e propriedade privada); se a regra do consenso força a democracia a tornar-se simples forma, ela exclui ao mesmo tempo a instância de crivo da sociedade capitalista que, como ordem social espontânea e não-coercitiva, já não se relaciona ao consenso, não tem de ser sequer legitimada, sua questão não se coloca.

Assim, cerceada pelo mercado e movida pelo consenso nas esferas de sua viabilidade, a democracia neoliberal é bastante restrita, relaciona-se muito pouco com a autonomia política. Para Hayek, com efeito, o contrário da democracia é o governo autoritário, enquanto o contrário do liberalismo é o governo totalitário – em tais termos, uma democracia pode ser totalitária quando é ilimitada, enquanto um governo autoritário pode ser liberal, desde que não seja totalitário: "O liberalismo é assim imiscível com a democracia irrestrita, exatamente como com qualquer outro poder ilimitado" [HAYEK, 1979B:35]. Não por outra razão, Hayek vê como alternativa para conter os impulsos democráticos a divisão institucional da assembléia democrática em duas instâncias representativas diferenciadas, bem como sua submissão a uma instância jurisdicional superior como forma de aumentar o controle sobre a direção tomada pelas decisões majoritárias, pois uma democracia ilimitada pode ser às vezes bem pior que outras formas de governo, desde que limitadas:

> "The true value of democracy is to serve as a sanitary precaution protecting us against an abuse of power. It enables us to get rid of a government and try to replace it" [HAYEK, 1979A:137][40].

Nesses termos, como mero limite ao arbítrio – arbítrio *ex definitionae* relacionado à intervenção estatal na economia de mercado – a democracia de Hayek é extremamente restrita, mais diminuta ainda que aquela pura definição procedimental de Schumpeter. E isso se deve ao fato de que, em Hayek, a democracia não é instrumentalmente depurada de forma absoluta, mas possui uma reserva substancial introduzida de maneira implícita através do limite negativo imposto pelo mercado, pressuposto como condição para o funcionamento do governo democrático. Uma concepção puramente procedimental da democracia imporia a Hayek, exatamente como impusera a Schumpeter, uma conclusão tão fundamental quanto oposta ao escopo neoliberal: seria necessário concluir que não há incompatibilidade conceitual entre socialismo e uma democracia puramente formal:

> "Between socialism as we defined it and democracy as we defined it there is no necessary relation: the one can exist without the other. At the same time there is no incompatibility: in appropriate states of the social environment the socialist engine can be run on democratic principles" [SCHUMPETER, (1942) 1975: 284].

A defesa da democracia de Hayek é, portanto, bastante frágil, sustentada pela anterioridade de um mercado natural não-coercitivo e assim limitada apenas à forma mais provável de expurgar o arbítrio estatal, mas que de maneira alguma conduz a algo além disso. Vale dizer

---

[40] Cf. HAYEK, 1960, p. 116: "Though democracy is probably the best form of limited government, it becomes an absurdity if it turns into unlimited government". No mesmo sentido, 1979A, p. 138: "But it is far from being the highest political value, and an unlimited democracy may well be worse than limited governments of a different kind". Sobre a divisão do poder legislativo em duas instâncias democráticas, a "assembléia legislativa" e a "assembléia governamental", bem como sobre o controle superior de uma corte de justiça, cf. 1979B, especialmente cap. XIII, ps. 20-40, e cap. XVII, ps. 105-127. Os contornos institucionais específicos da teoria do direito e da democracia de Hayek serão aqui deixados de lado, pois a atenção é voltada à relação entre seu individualismo econômico, as críticas ao Estado social e a defesa do mercado.

que essa concepção de uma democracia apática e vazia é repetida em toda a nova direita. Com Friedman não é diferente, embora não seja desenvolvida uma teoria da democracia propriamente dita, aliás, a democracia não é sequer um tema específico de suas considerações. Como já mencionado outras vezes, a marca característica de Friedman é o pragmatismo de seus argumentos, sem altas elaborações teóricas:

> "What are the logical links between economic and political freedom? In discussing these questions we shall consider first the market as a direct component of freedom, and then the indirect relation between market arrangements and political freedom" [FRIEDMAN, 1982:12].

O argumento é assim, simples e direto: "o mercado é um componente direto da liberdade", e isso já diz muita coisa, aliás, já diz quase tudo para Friedman, é o quanto basta para derivar o restante da argumentação. É claro que o mercado não elide a necessidade do governo, mas minimiza-a. A grande vantagem do mercado, traduzido em termos políticos, é permitir uma autêntica representação proporcional, prevalece a diversidade em detrimento do conformismo, pois cada indivíduo vota "como se escolhesse a cor de sua gravata", sem atenção ao gosto da maioria [FRIEDMAN, 1982:15]. Ora, a argumentação é por demais prosaica pra passar despercebida – governos não são gravatas, não se escolhe um bem coletivo como se escolhe um bem privado, para ficar no jargão da teoria econômica; não se define um gosto estabelecido tradicionalmente da mesma forma como se testam expectativas eleitorais de resultados imprevisíveis. Por essa razão, quanto maior o mercado e menor o governo, maior a efetiva representação proporcional dos eleitores. Dessa forma, somente o mercado em toda a sua abstração formal é capaz de garantir a igualdade e a liberdade que Friedman pretende defender:

> "Equality and liberty were two faces of the same basic value – that every individual should be regarded as an end in himself" [FRIEDMAN & FRIEDMAN, (1980) 1990:128].

II

Samuel Huntington oferece uma crítica neoconservadora ao *welfare State* pautada por considerações moralistas, fundamentalmente. Em poucas palavras, trata-se de criticar o Estado social porque ele favorece e incentiva um excesso de democracia que corrói a autoridade política necessária ao andamento regular e comedido do próprio processo democrático – é o já clássico argumento quanto à *crise de governabilidade* democrática – o que implica, como contrapartida, a defesa de uma democracia apática em prol da integridade da autoridade governamental. A crítica de Huntington foi formulada pela primeira vez como um relatório à *Trilateral Commission* formada em 1973 pela iniciativa privada de cidadãos da Europa ocidental, dos EUA e do Japão, para fomentar a pesquisa em problemas comuns às três regiões, posteriormente transformado em livro[41].

---

[41] HUNTINGTON, Samuel P., "The United States" in CROZIER, Michel, HUNTINGTON, Samuel P. & WATANUKI, Joji, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. S/l.: New York University Press, 1975, pp. 59-118; e *American Politics: the Promise of Disharmony*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

O argumento geral é formulado da seguinte maneira: a democracia, para funcionar de maneira satisfatória, exige um consenso relativo a valores democráticos, liberais e igualitários que não seja, porém, nem inflamado nem exageradamente intenso. É a relativa indiferença política da maior parte da população que assegura o caráter eminentemente "morno" da democracia liberal. Ora, uma alteração nos ânimos no sentido de uma maior atividade política – expressa em reivindicações eleitorais, bem entendido – acabaria por provocar algo como um "excesso de democracia", na medida em que muito mais reivindicações seriam dirigidas e formuladas aos governos, de forma que tanto a higidez orçamentária quanto a integridade da autoridade política do governo restariam comprometidas:

> "The vitality of democracy in the United States in the 1960s produced a substantial increase in governmental activity and a substantial decrease in governmental authority. (...) The vitality of democracy in the 1960s raised questions about the governability of democracy in the 1970s. The expansion of governmental activities produced doubts about the economic solvency of government; the decrease in governmental authority produced doubts about the political solvency of government. The impulse of democracy is to make government less powerful and more active, to increase its functions, and to decrease its authority" [HUNTINGTON, 1975:64].

Huntington liga a expansão das atividades governamentais aos movimentos sociais da década de 1960 – o que é no mínimo curioso, pois enquanto a esquerda identifica nesses movimentos o combate ao próprio Estado de bem-estar e ao capitalismo, Huntington vê tais conflitos como a base para o incremento da atividade governamental. Na verdade, esse incremento, conforme é possível perceber a partir dos dados oferecidos pelo próprio Huntington, é muito anterior e remonta ao *New Deal* pós-1929 de Roosevelt: entre 1948 e 1953, os gastos governamentais aumentaram de 20% para 28%; entre 1960 e 1965, tais gastos se mantiveram estáveis em 27%; e aumentaram de 27% para 33% entre 1965 e 1974 [1975:67; 1981:90].

Ora, se a governabilidade de uma democracia é obtida a partir da relação entre as instituições do governo em exercício e as instituições disponíveis para a oposição, o balanço de poder nos EUA na década de 1960 significa um enfraquecimento da presidência e um fortalecimento do Congresso – da mesma forma como Fiorina, também Huntington culpa a legislatura norte-americana pelos excessos keynesianos do orçamento público.

Apesar das causas geralmente elencadas para explicar a crise de governabilidade da democracia (oposição à Guerra do Vietnã, conflitos raciais, movimentos feministas, o escândalo Watergate, estagflação, mudanças demográficas nos anos 1960), Huntington vê na própria essência do processo democrático a causa de sua crise. O destempero democrático está enraizado no cruzamento entre o sistema de valores políticos e as instituições políticas democráticas – o acirramento dos primeiros não é condizente com a lógica destas últimas, o que força um questionamento excessivo da autoridade política; vale dizer, o excesso de democracia rompe com duas barreiras geralmente impostas à

participação política democrática: (*i*) estende a lógica da decisão majoritária a questões em que *expertise*, *seniority*, experiência e talentos especiais constituem a maior fonte de decisões políticas acertadas; e (*ii*) o bom funcionamento da democracia exige alguma medida de apatia e desinteresse político por parte de grupos de interesse e dos próprios indivíduos [1973:113/114].

Enfim, é o descompasso entre o "credo político americano" e suas próprias instituições democráticas que põe a democracia em perigo: o *American creed* existe e sempre existiu nos EUA em bases minimamente liberais, individualistas, democráticas, igualitárias e em geral anti-governista e anti-autoridade; de forma que a variação na intensidade desse credo é que condiciona a harmonia do sistema político:

> "This gap between promise and performance creates an inherent disharmony, at times latent, at times manifest, in American society" [1981:12].

A restauração da autoridade política significa sobretudo a recomposição da delicada tensão entre o credo político liberal e as instituições políticas democráticas, pois é nessa tensão que reside a possibilidade de uma política democrática harmônica. Ora, são justamente os ideais herdados do *New Deal* que constituem a principal ameaça ao credo norte-americano, pois eles extrapolam o sentido básico da política democrática comedida – as reivindicações igualitárias são exacerbadas sobremaneira, o que exige um forte incremento na atividade governamental ao mesmo tempo em que a implementação de tais reivindicações mitiga por força o tradicional sentimento anti-governista, pois o governo é de fato o sujeito ao qual as reivindicações são endereçadas.

Vê-se, portanto, que também em uma versão menos elaborada do ponto de vista teórico que a teoria da democracia de Hayek, o neoconservadorismo conta com uma democracia fraca, apática, muito pouco significativa para a condução do governo.

III

Willian H. Riker parte do teorema de Arrow para oferecer uma das mais frágeis defesas da democracia. Riker formula um antagonismo reducionista e, de uma certa maneira, até mesmo maniqueísta, entre "liberalismo" de um lado e "populismo" de outro – o primeiro muito mais restrito que o liberalismo clássico, trata-se na verdade de uma teoria da democracia inspirada pelos pressupostos da escolha racional; o último exageradamente amplo, pois faz *tabula rasa* da democracia plebiscitária de Weber e Schumpeter e do Estado de bem-estar social em seu sentido não demagógico. Nesses termos, só existe uma alternativa, a democracia somente pode ser "liberal", na peculiar concepção que Riker atribui ao termo:

> "Since populism and liberalism, as I have defined them, exhaust the possibilities and since populism must be rejected, then, if liberalism cannot survive, democracy is indefensible" [1982:241].

Riker parte do conhecido paradoxo de Arrow (ou "teorema da impossibilidade"), que coloca em forma matemática e estilizada o antigo paradoxo de Condorcet, para negar a possibilidade de que seja possível imputar às decisões sociais um sentido coletivo inequivocamente racional e coerente com as preferências individuais – dadas, completas e transitivas, conforme os pressupostos do individualismo metodológico. Não é necessário entrar nas particularidades da formalização – apenas a conclusão já é pelo momento mais que suficiente: as decisões sociais serão cíclicas e indeterminadas se não contarem com procedimentos exógenos de decisão, pois é impossível conseguir uma decisão social consistente com as preferências individuais, mesmo nas condições mais simplificadas e favoráveis possíveis (i.e., partindo-se de indivíduos absolutamente racionais, a decisão social resultante é inconsistente, de forma que qualquer decisão majoritária dependerá de poder de agenda)[42].

A contraposição entre populismo e liberalismo é feita em termos bastante estreitos. Com efeito, a versão "liberal" da democracia assume um sentido eminentemente negativo, mas negativo não no sentido da liberdade negativa de Berlin e Constant – pois nesse sentido, a liberdade negativa era uma liberdade que preservava uma esfera individual para a livre determinação política dos indivíduos. Ora, é precisamente essa esfera que desaparece no individualismo metodológico, pois os indivíduos se movem apenas em função do fluxo de utilidades econômicas. Assim, o voto para Riker não tem sentido democrático autêntico, vale dizer, não está relacionado à autonomia política e à auto-determinação pelo processo político, mas assume apenas a esporádica função de veto quanto a determinados candidatos. A determinação dos elementos democráticos de Riker (participação, liberdade e igualdade) é feita portanto de modo instrumental, apenas para assegurar o funcionamento do procedimento democrático de controle da atividade governamental:

---

[42] ARROW, Kenneth, *Social Choices and Individual Values*. New York: Wiley, 1951. A representação gráfica do paradoxo da impossibilidade, há muito clássica, é a seguinte:

indivíduos	I	II	III
ordem decrescente de preferências	X	Z	Y
	Y	X	Z
	Z	Y	X

Dessa forma, é impossível a obtenção de uma maioria consistente, pois a formação de maioria dependerá exclusivamente de circunstâncias institucionais. A partir do teorema de Arrow, certos desenvolvimentos clássicos da teoria da escolha racional podem ser mencionados, passando pelo teorema do eleitor mediano de Black e pelo teorema do caos de McKelvey, alternando conclusões pela estabilidade e pela instabilidade aleatória das decisões sociais (BLACK, Duncan, *The Theory of Committees and Elections*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958; MCKELVEY, Richard D., "Intransitivities in Multidimensional Voting Models and Some Implications for Agenda Control" in *Journal of Economic Theory* nº 19). Nesse passo é então introduzido o elemento institucional, elo que permite passar da escolha racional ao institucionalismo: as instituições são responsáveis pela estabilidade social – é o famoso chavão "*institutions matter*", pois é através das instituições que a ordem social atinge o equilíbrio – justamente por essa razão chamado "equilíbrio estruturalmente induzido" (SHEPSLE, Kenneth A. & WEINGAST, Barry R., "The Institutional Foundations of Committee Power" in *American Political Science Review* v. 81, nº 1, 1987A; "Why Are Congressional Committees Powerful?" in *American Political Science Review* v. 81, nº 3, 1987B). É necessário então passar do nível analítico à verificação empírica – é nesse ponto que a presente investigação tem que recuar. Para esse percurso, cf. LIMONGI, 1994.

> "The crucial attribute of democracy is popular participation in government. (...) A second feature of democracy is liberty to pursue one's goals. (...) Freedom, however, has also become an end in itself because, like participation, it generates self-control and facilitates self-respect. (...) A third feature is equality, which like liberty and participation, originated in some rough sense as an instrument of voting. In the liberal view, the function of voting is to control officials, *and no more*" [RIKER, 1982:5-9 – grifos originais].

Reduzindo, portanto, o conteúdo político da democracia à instrumentalidade do procedimento de controle dos governantes, poucos dos conceitos de Riker apresentam algum conteúdo substancial. Até mesmo a liberdade é um conceito vazio para o individualismo metodológico, como já mencionado neste capítulo: ora, "liberdade para a persecução de fins particulares", dadas as premissas da racionalidade estratégica estrita dos indivíduos bem como de sua orientação *rent-seeking*, não quer dizer absolutamente nada, pois isso é o máximo que se espera do indivíduo. Para a teoria da escolha racional, somente essa conduta é relevante para analisar o indivíduo, portando, a liberdade é aqui um conceito eminentemente tautológico, circular: se o indivíduo somente pode agir racionalmente, elegendo o melhor curso de ação para satisfazer suas preferências, dizer que o indivíduo é "livre" para tanto não explica muito.

Além disso, o procedimento de controle dos governantes em Riker é circunscrito à participação eleitoral periódica – todo o processo democrático se esvai no simples ato de votar, afinal de contas, "Democracia é tanto um ideal quanto um método": o ideal democrático de auto-respeito e auto-realização depende assim de como os indivíduos vêem a si mesmos na sociedade; o método para assegurar a implementação dessa meta ideal é o voto [RIKER, 1982:8]. Essa concepção de democracia, entretanto e apesar de sua estreiteza, é obviamente a alternativa mais atraente quando comparada à concepção que Riker tem do populismo:

> "To summarize: According to the populist interpretation of voting, participation in rule-making is necessary for liberty. The rules thus made *must be respected as right and proper* because they embody that liberty"[43].

Para Riker, portanto, o populismo é um governo automatizado e sem controle, enquanto a democracia liberal é um governo controlado, ainda que apenas negativamente. Não é sequer necessário recorrer à formulação original de Rousseau acerca da vontade geral para rebater essa redução. Nessas condições, a democracia é menos que um procedimento de controle, mas apenas a ocasião para o veto esporádico a certos candidatos e nada além disso, o método democrático não passa de um artifício para agremiar preferências individuais, apenas na medida de sua necessidade. Ora, o incremento da intervenção estatal

---

[43] RIKER, William, *Liberalism against Populism: a Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. Illinois: Waveland, 1982, p. 12 – grifos acrescidos. Ainda, nesse sentido, cf. p. 14: "What is different between the liberal and the populist views is that, in the populist interpretation of voting, the opinions of the majority *must* be right and *must* be respected because the will of the people is the liberty of the people. In the liberal interpretation, there is no such magical identification. The outcome of voting is just a decision and has no special moral character" – grifos originais.

é sempre atribuído pela literatura da teoria da escolha racional à extensão do sufrágio, vale dizer, à institucionalização de mecanismos populares de reivindicação de políticas públicas. O sufrágio universal, portanto, ao incorporar os eleitores de baixa renda, deslocou o eleitor mediano para a esquerda, por assim dizer, o que fez com que o Estado passasse a responder às reivindicações populares por mais serviços públicos [MUELLER, 1989:331]. A interpretação da democracia em seu sentido estrito e exclusivamente negativo (como veto), impedindo-lhe qualquer determinação política positiva (como reivindicação capaz de influenciar a atividade governamental), é essencialmente contrária à lógica do Estado de bem-estar social, fundada em uma concepção positiva do voto popular.

Além disso, vale dizer, além de excluir o caráter positivo do voto democrático, Riker vê na insignificância da decisão coletiva uma via aberta ao populismo, pois o "bem-estar social" ou o "interesse público" nunca poderão ser descobertos automaticamente a partir da agregação de preferências individuais absolutamente racionais – as decisões serão fortemente definidas em razão do voto estratégico e do poder de agenda. A ameaça consubstanciada pelo populismo é, portanto, a grande defesa da democracia (definida como veto esporádico) – que não ignora as conseqüências bastante restritivas daí então advindas:

> "The kind of democracy that thus survives is not, however, popular rule, but rather *an intermittent, sometimes random, even perverse, popular veto*. Social choice theory forces us to recognize that the people cannot rule as a corporate body in the way that populists suppose. Instead, officials rule, and they do not represent some indefinable popular will. Hence they can easily be tyrants, either in their own names or in the name of some putative imaginary majority. Liberal democracy is simply the veto by which it is sometimes possible to restrain official tyranny" [RIKER, 1982:244 – grifos acrescidos].

Quando se diz que Riker esvazia a democracia, quer-se dizer o seguinte: a adesão estrita ao paradoxo de Arrow erode a própria distinção entre liberalismo e populismo. Se as decisões sociais são aleatórias e independentes das preferências individuais, o veto popular, expressão da democracia para Riker, é equivalente, mesmo do ponto de vista da escolha racional, ao populismo – se nenhuma decisão coletiva é racionalmente imputável às preferências individuais, *não existe uma preferência política pela democracia*, ela ocorre (quando e se ocorre) por puro acaso, meramente como reação a um mandato insatisfatório. Se, afinal de contas, o populismo é um deslocamento do eleitor mediano à esquerda, o liberalismo de Riker é o populismo às avessas, vale dizer, o deslocamento do eleitor mediano à direita – se no primeiro caso o discurso retórico diz respeito a aumentar os gastos públicos, no segundo caso a retórica eleitoral poderia recorrer, e.g., a argumentos de austeridade fiscal, moralidade administrativa e governabilidade. A democracia, condicionada pelo mercado em Hayek (o que já lhe deixa muito pouco espaço), é equiparada ao mercado pela economia política positiva e, nesse movimento, desaparece – se o mercado pode ser pressuposto metodologicamente, a democracia não tem a mesma sorte – o que renderia aporias tais como o conhecido "paradoxo do voto", conforme o qual a democracia é incompreensível.

[3]

INDIVIDUALISMO CONTRA O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL – PEL A ESQUERDA: CONTRADIÇÃO, AMBIVALÊNCIA E PATOLOGIAS DA POLÍTICA SOCIAL.

Preâmbulo: Estado Social e Emancipação – a Retomada do Projeto Esclarecedor.

A nova esquerda, compreendida a partir do contexto dos novos movimentos sociais, oferece uma crítica ao Estado sem adotar, em medida alguma, reivindicações revolucionárias no sentido marxista do termo, i.e., em termos de luta de classes – muito pelo contrário, esses movimentos se desenvolveram exatamente em uma esfera não-econômica da existência humana. É por essa razão que, desde 1968, a esquerda não se vincula prontamente ao marxismo e, em certas ocasiões, nega-o como fonte teórica. Com efeito, o discurso da esquerda foca sempre a contradição e a ambivalência dos programas sociais do Estado capitalista porque, conforme a definição aqui utilizada, a esquerda deixou de lado a dialética materialista – não se trata de acusá-la simplesmente em termos ortodoxos, mas antes indicar quais circunstâncias permitiram essa guinada teórica.

Há, com efeito, se não uma justificativa, pelo menos uma explicação para tanto (pois oferecer uma justificativa não é a tarefa deste trabalho). O capital, processo social anônimo de valorização do valor mediante a exploração da força de trabalho, é eminentemente dialético: a crítica histórico-materialista desfaz uma apresentação ideológica da sociedade capitalista para desvelar suas iniqüidades – seja em sua versão revolucionária, seja em sua versão negativa como ontologia da falsidade [MARX, (1845/1846), 1998:19; (1867) 1988: liv. I, V; ADORNO, 1966]. A apresentação dialética do capital, para Marx, exigiu uma teoria da revolução como *Aufhebung* da sociedade capitalista, o que fora visto como uma possibilidade a partir da lei da queda tendencial da taxa de lucro, pois "É essa separação entre condições de trabalho aqui e produtores lá que forma o conceito de capital: inaugura-se com a acumulação primitiva, aparece depois como processo constante na acumulação e concentração de capital e por fim se expressa aqui como centralização de capitais já existentes em poucas mãos e como descapitalização de muitos (nisso é que agora se transforma a expropriação). *Esse processo levaria em breve a produção capitalista ao colapso, se tendências contrárias não atuassem constantemente*, com efeito descentralizador, ao lado da força centrípeta" [MARX, 1988:liv. III, XV, 177 – grifos acrescidos]. Esse diagnóstico, menos ingênuo do que geralmente se supõe, alimentou uma alternativa revolucionária que, para Adorno, entretanto, perdeu seu momento de realização [ADORNO, 1966:15].

Não é objetivo aqui entrar na mais que intrincada questão da teoria da revolução e da teoria da história de Marx – nem se pretende, muito menos, gerar uma discussão quanto à validade das categorias marxianas no contexto do *welfare State*, tarefa além dos presentes propósitos; nem ainda explicar a social-democracia pela derrota da revolução, justamente porque a concepção do Estado social como tipo ideal do capitalismo democrático de Estado permite desvincular suas realizações históricas da história do pensamento marxista e, mais especificamente, do debate do revisionismo verificado no âmbito do *SPD*, como já mencionado[1].

Mas esse debate é aqui lembrado apenas porque a esquerda pós-1968, à semelhança de Bernstein na Segunda Internacional, abandonou a dialética materialista tendo em vista o diagnóstico do capitalismo avançado – não é incomum encontrar afirmações acerca da inadequação da teoria das classes para explicar os novos movimentos sociais, bem como acerca da inadequação da teoria da crise do capitalismo frente à capacidade estabilizadora do capitalismo gestor keynesiano[2].

Com efeito, não é inexplicável que a esquerda deixasse de se ligar ao marxismo, já que suas reivindicações (expressas nos direitos sociais) foram *de facto* e *de jure* implementadas sem a revolução, ou seja, para além da luta de classes – legal e democraticamente, portanto. A vitória do projeto reformista, se encarada como "um ganho sem ambigüidades" [HABERMAS, 2001C:53], autorizaria criticar o Estado capitalista apenas em seus excessos patológicos (pois sua compreensão dialética aparentemente deixara de fazer sentido), já que a defesa dos direitos sociais exige tanto manter o capitalismo quanto limitar o Estado. Ao lado da dialética revolucionária, desatualizada, a dialética negativa não é atraente porque implicaria uma contradição performativa, aos olhos de Habermas.

Tais considerações são importantes para bem captar o tom dos argumentos da esquerda contra o Estado social – não se trata de negá-lo em sua integralidade, mas sim de reformá-lo para manter sua viabilidade, agora não apenas em termos puramente fiscais mas eminentemente culturais, vale dizer, o problema é preservar a individualidade ante uma

---

[1] Cf. cap. 1, seção 1.3, supra.

[2] O mapeamento exaustivo dessas passagens seria por demais extenso, bastam alguns poucos exemplos. Cf., assim, HABERMAS, Jürgen, *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1973), 3ªed., trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 9: "A aplicação da teoria marxista das crises, à modificada realidade do capitalismo avançado, conduz a dificuldades"; *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (1968), trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001A, ps. 72 e 76, citadas neste capítulo à p. 119, infra; OFFE, Claus, *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*, trad. Bárbara Freitag. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 296: "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"; bem como ps. 103 e ss., em que Offe orienta-se "Em direção a uma teoria sociológica do oportunismo", diretamente inspirada em Bernstein. Cf., igualmente, uma retomada deliberada do reformismo de Bernstein em HEIMANN, Horst, *Die Voraussetzungen des Demokratischen Socialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Bonn: J. H. Dietz, 1991, ps. 52/53, refutando a teoria de classes, a tese do colapso inevitável do capitalismo e a tese da proletarização progressiva – vale notar que o título do livro de Heimann acrescenta apenas "democrático" ao título do livro clássico de Bernstein, defendendo que o "socialismo democrático" é uma retomada do caráter humanista do jovem Marx, em leitura althusseriana.

atuação patológica do poder público que, para operacionalizar o equilíbrio econômico, revela-se cada vez mais intrometido na vida privada cotidiana. Essa intromissão patológica é explicada pelo caráter ambivalente e contraditório da política social: esse é o eixo comum a toda crítica de esquerda ao Estado social – da mesma forma como o *a priori* em favor do mercado decorrente de um individualismo econômico moralmente depurado orienta os argumentos neoconservadores – aqui é o aspecto dúplice e patológico dos programas sociais que unifica a esquerda. O mais importante, entretanto, é notar que contradição e ambivalência não conferem um caráter dialético às construções teóricas da esquerda.

Como mencionado, as críticas da esquerda farão destacar um individualismo peculiar, distinto tanto do individualismo ético-moral do liberalismo clássico e das filosofias da história do século XVIII quanto do individualismo econômico de Hayek e o individualismo metodologicamente exacerbado da economia política positiva. Diferentemente dessas tradições, que, a despeito de suas disparidades, concebem indivíduo e individualismo do ponto de vista da reprodução material do mundo da vida (como já dito, a partir de uma noção de "homem econômico"), a esquerda concebe o indivíduo, o individualismo e a *individualidade*, mais propriamente dito, do ponto de vista da reprodução simbólica do mundo da vida, retomando a indicação apresentada no primeiro capítulo. Portanto, à primeira vista, a relação entre essas diferentes matrizes teóricas de individualismo (ético-moral, econômico e simbólico) parece turva. É necessário, nesse passo, completar o desenvolvimento da hipótese avançada no primeiro capítulo [p. 5, p. 9, supra] e parcialmente demonstrada no Preâmbulo do capítulo anterior [ps. 45/46, supra], a saber: *o herdeiro do individualismo burguês ético-moral iluminista não é o individualismo econômico reivindicado pela nova direita mas sim o individualismo como interacionismo simbólico desenvolvido pela nova esquerda.* Veja-se.

Retomando o vínculo conceitual entre Estado e indivíduo, mediados pelo direito positivo e inseridos no contexto do projeto iluminista de emancipação humana, foi possível situar o *welfare State* na última etapa desse projeto para analisá-lo sob a ótica do modelo "crítica e crise" [cap. 1]. Nessa ótica, a crise de legitimação do Estado social é vista pela crítica da direita de uma perspectiva centrada no individualismo econômico pretensamente herdado do liberalismo clássico, mas extrapolado do ponto de vista metodológico, depurado de seu conteúdo moral [cap. 2]. O maior custo teórico imposto à nova direita, portanto, é *abandonar o projeto de emancipação*: a nova direita deixa de lado a filosofia moral, o que faz com que a crítica ao Estado se esvazie, torne-se um movimento circular, uma petição de princípio; pois o individualismo de mercado só conta com o mercado para se justificar – o mercado é pressuposto para apoiar um individualismo desenvolvido para legitimá-lo.

É necessário, pelo momento, recuar um passo para ver qual alternativa teórica sobra para a nova esquerda. Como visto, "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"; mas "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"; de forma que: "Para fazer valer seus direitos, a crítica do século XVIII teve que se tornar utópica" [KOSELLECK, 1999:9, 13, 15]. Ora, pautada pela fé no progresso, a filosofia da história a um só tempo obscurecia a crise e se tornava utópica, pois remetia a decisão pendente desde a separação entre moral e política para um futuro remoto – isentando o individualismo burguês através do progresso da espécie. Basta ver como procediam, por exemplo, as filosofias da história de Condorcet e Kant. Mas se, de um lado "A filosofia da história tornou-se, em grande parte, herdeira da teologia", se "o plano de salvação divina é secularizado na filosofia da história racional" [1999:114, 116], de outro lado, "O prognóstico político da revolução e sua dissimulação pela filosofia da história são dois aspectos de um mesmo fenômeno: a crise" [KOSELLECK, 1999:120] – vale dizer, a filosofia da história desempenhara para o liberalismo clássico a função de garantia teórica que seria substituída pelo historicismo determinista fiador da revolução proletária para a Segunda Internacional[3].

Mas a estratégia teórica de apostar na revolução já não convence a nova esquerda, ao mesmo tempo em que a contradição performativa torna a crítica da razão instrumental muito pouco promissora, como dito algumas páginas atrás. O importante, agora, é indicar como a defesa da individualidade simbólica se articula como crítica política ao Estado social nos termos da nova esquerda – crítica esta que se atém apenas às patologias da política social e não pretende eliminar o Estado por completo, já que "*Apenas este projeto do Estado social fez sua a herança dos movimentos burgueses de emancipação*"[4].

Ora, vinculando-se ao projeto esclarecedor, a esquerda opta por uma abordagem reconstrutiva das ciências sociais [HABERMAS, (1983) 1989] e, nesse movimento, acaba recaindo em uma espécie de 'filosofia da história', remetendo a decisão política para um futuro utópico guiado pelo progresso: partindo de um individualismo simbólico, o esclarecimento, "a saída do homem de sua menoridade" – irrealizável individualmente porque "No homem (...) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo" [KANT, 1986:11] – é remetida à utopia comunicativa de 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 e a filogênese.

Com isso, a nova esquerda assume para si a tarefa de conduzir o projeto esclarecedor mas, dispensando a dialética histórico-materialista, tem de elaborar uma garantia teórica para a

---

[3] Cf., e.g., BENJAMIN, Walter, "Sobre o Conceito de História" in *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura – Obras Escolhidas*, v. I, trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985; e HABERMAS, *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 20: "Nesse sentido, para Benjamin, o historicismo é meramente um equivalente funcional da filosofia da história".

[4] HABERMAS, "A Nova Instransparência: a Crise do Estado de Bem-Estar Social e o Esgotamento das Energias Utópicas" in *Novos Estudos CEBRAP* nº 18. São Paulo, 1987, p. 106.

emancipação, exatamente como fizera o liberalismo clássico. Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas aponta o caminho que, em linhas gerais, seria seguido ou sancionado pela nova esquerda:

> "Enquanto Marx localizou os processo de aprendizagem evolutivamente relevantes (na medida em que encaminham as ondas de desenvolvimento das épocas) na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico – em suma, das *forças produtivas* –, emergiram nesse meio-tempo boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas *relações de produção*, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas. Uma posição importante para a estratégia teórica chega assim a tocar nas estruturas de racionalidade, que encontram expressão nas imagens do mundo, nas idéias morais e nas formações de identidade; que têm eficácia prática nos movimentos sociais e que, por fim, se materializaram em sistemas de instituições" [(1976) 1983:13/14 – grifos originais].

Com isso, a teoria da comunicação e a psicologia cognoscitiva do desenvolvimento assumem um papel fundamental, na medida em que permitem avaliar a evolução de níveis de consciência moral estruturados conforme uma intersubjetividade produzida lingüisticamente e uma dinâmica do desenvolvimento da personalidade – as referências de Habermas nesse ponto são Georg Herbert Mead, Jean Piaget e Lawrence Kohlberg. O paralelismo entre a ontogênese (desenvolvimento do indivíduo isolado) e a filogênese (desenvolvimento do gênero humano), que remonta à psicanálise freudiana (e, como se viu, à filosofia da história de Kant), é retomado na chave da psicologia do conhecimento e da filosofia da linguagem, em referência "às estruturas de consciência do direito e da moral – que são homólogas na história do indivíduo e na do gênero" [HABERMAS, 1983:15]. Esses desenvolvimentos não são objeto deste capítulo, pretendem apenas ilustrar, esquematicamente, o tipo de individualismo presente nas críticas da esquerda.

Piaget fornece 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 segue conforme 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, subjetividade não tem sentido ainda); *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).

"Na ontogênese, observam-se seqüências de conseitos-base e de estruturas lógicas que são afins às da evolução das imagens do mundo" [HABERMAS, 1983:18/19].

Com isso, Habermas estabelece uma analogia evolutiva entre: (*i*) o estágio simbiótico e a sociedade peleolítica; (*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 antigas, 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" [1983:20]. A transição entre os estágios (*iii*) e (*iv*) poderia muito bem ser representada pela fé hesitante da dúvida metódica de Descartes, por exemplo; e a consolidação do estágio final poderia ser representada quando da descoberta do princípio da subjetividade e da positividade do direito, o que se dá plenamente com Hegel. Essa é, com efeito, somente uma outra forma de reconstruir o vínculo da teoria política moderna fixado em torno de Estado e indivíduo no primeiro capítulo deste trabalho – o indivíduo, como conceito político moderno, somente alcança significado pleno quando constitui o Estado de direito.

Tanto no desenvolvimento da identidade do Eu quanto na evolução das imagens de mundo, há um *descentramento progressivo* das referências subjetivas [HABERMAS, 1983:21]. Isso é extremamente importante para assegurar tanto a identidade pessoal quanto as identidades coletivas – o que é expresso pelo emprego dos pronomes pessoais "Eu", "tu" e "nós", na lógica de um sistema de delimitações: "Ora, ninguém pode edificar sua própria identidade independentemente das identificações que os outros fazem dele. (...) Em tal agir, os interessados devem supor um do outro que o *distinguir-se do outro* seja a cada momento reconhecido pelo outro" [1983:22] – uma lógica de delimitação subjetivamente descentrada que encontra respaldo na aprendizagem dialógica da teoria da ação comunicativa orientada ao entendimento consensual: auto-identificação intersubjetivamente reconhecida pela linguagem e assim apoiada na realidade simbólica compartilhada pelos agentes.

"*Racionalizar* significa aqui o cancelamento das relações de coerção que, penetrando imperceptivelmente nas estruturas comunicativas, impedem (...) que os conflitos sejam afirmados conscientemente e regulamentados de modo consensual. (...) *Racionalizar* significa a superação de tal comunicação sistematicamente distorcida (...). Os estágios do direito e da moral, da delimitação do Eu e das imagens de mundo, das formações de identidade dos indivíduos e do coletivo, são estágios desse processo" [HABERMAS, 1983:34 – grifos originais].

É claro que seria ainda necessário fazer uma ressalva quanto à tese do "fim do indivíduo" desenvolvida pela teoria crítica (especialmente por Marcuse e Adorno) e negada por Habermas [1983:51/52; (1973) 1999:149-162]. Mas essa preocupação ocupará parte do capítulo final e pode ser agora deixada de lado. O importante, pelo momento, é apenas deixar claro

o sentido do individualismo da nova esquerda: as críticas assumem um ponto de vista individualista porque procuram defender a identidade individual (pessoal e coletiva) em sua tarefa de construir uma biografia individual auto-compreensível como unitária e coesa perante a força burocrático-administrativa do aparato estatal de política social; o individualismo aqui é marcado especificamente pela defesa da individualidade, ameaçada pelas próprias conquistas materiais obtidas pelo Estado-providência:

> "Na identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso de todos os demais indivíduos. Por isso, a identidade do Eu pode se confirmar na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflitivas, novas identidades, harmonizando-as com as identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar – numa biografia peculiar – a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimentos universais" [HABERMAS, 1983:69/70].

A partir desse eixo de análise – contradições e ambivalências da política social criam um mundo fragmentado que ameaça a necessidade de unidade para constituir o indivíduo – é possível mencionar, apenas a título ilustrativo, que as críticas da esquerda irão se organizar conforme binômios tais como, e.g., "distribuição/acumulação", "coletivismo/hedonismo", "classe/indivíduo", "meio/fim". Todo o tom crítico da esquerda provém da denúncia das ambivalências e contradições do aparato burocrático-institucional de implementação de direitos sociais à disposição do Estado, ineficaz para levar a emancipação a termo. Nesse sentido, as críticas se articulam de forma a demarcar na sociedade âmbitos materiais e âmbitos simbólicos, situando-se a defesa da individualidade sempre nestes últimos espaços, donde deriva uma crítica política que, em linhas gerais, assume a forma de uma defesa da esfera cultural perante excrescências econômicas ou administrativas – a colonização interna do mundo da vida, conforme Habermas (seção 3.1); ponto a partir do qual a sociedade do trabalho perde crescentemente a capacidade de orientar a vida dos indivíduos a partir do trabalho (seção 3.2); de forma que a erosão de valores éticos e morais atrelados ao trabalho acarreta a desconstrução de identidades pessoais individuais e coletivas (seção 3.3); e, finalmente, o Estado social provoca o esvaziamento da legitimidade democrática, reduzida a processos formais de manipulação da vontade das massas (seção 3.4).

Talvez fosse mais lógico apresentar primeiramente o argumento relativo ao fim da sociedade do trabalho (até porque é nesse passo que a nova esquerda diagnostica o capitalismo tardio), para daí então apresentar o argumento habermasiano da colonização interna do mundo da vida ao lado dos demais. Entretanto, preferiu-se trazer o argumento de Habermas em primeiro plano porque, embora não esgote as críticas ao Estado social, é possível considerá-lo um argumento paradigmático para todas as demais críticas da esquerda – daí ocupar grande parte deste capítulo. Diferentemente da múltipla variedade da nova direita, a esquerda apresenta uma linha teórica razoavelmente comum, podendo ser tratada de maneira um pouco mais coesa e linear. Às críticas, portanto.

[3.1] Colonização Interna do Mundo da Vida como 'Reificação'.

I

Não será possível, nos limites deste trabalho, tomar a reconstrução do pensamento de Habermas como objeto de análise propriamente dita. De fato, o que se pretende é abordar a crítica política presente em sua obra: não se trata de abordar os aspectos metodológicos de seus primeiros escritos; também não se pretende analisar os aspectos relativos à virada lingüística operada nas ciências sociais, cerne de sua produção teórica; bem como não se pretende abordar em detalhe sua teoria democrática. Habermas será lido apenas como crítico do Estado de bem-estar (ao mesmo tempo em que é, também, um de seus mais convictos defensores), na verdade, como crítico paradigmático da esquerda – o que permite reconstruir o arcabouço teórico habermasiano apenas e exatamente à medida do necessário para a presente tarefa. O Estado social, embora não seja imediata e nominalmente o tema mais evidente de suas preocupações (como é para Claus Offe ou Pierre Rosanvallon), é sempre um tema presente para Habermas e constitui, com efeito, o fecho de suas considerações sociológicas e filosóficas mais importantes – o tema de legitimidade política nunca deixou de lhe ser central[5].

Basta notar que os textos nucleares de sua produção têm foco justamente nas alterações sociais decorrentes da instauração de um capitalismo de bem-estar; e ainda com mais vigor, dois de seus mais importantes desenvolvimentos – a *Teoria da Ação Comunicativa* e *O Discurso Filosófico da Modernidade* – fecham suas considerações sociológicas e filosóficas inserindo-as no contexto do Estado de bem-estar social (sem sequer mencionar *Faticidade e Validade*). Desde já cumpre adiantar o ponto que se pretende ressaltar como fio condutor da presente leitura de Habermas, concentrada naquelas duas primeiras obras seminais já mencionadas: a mudança de paradigma nas ciências sociais operada pela teoria da ação comunicativa, precisamente no que diz respeito à superação da filosofia moderna da subjetividade pela via de uma ação racional orientada ao entendimento, conceitualmente imbricada no contexto próprio do capitalismo tardio ("*Spätkapitalismus*"). Não se pretende com isso imiscuir a presente discussão em um debate circular, provavelmente pouco frutífero, quanto a definir se as considerações metodológicas de Habermas condicionaram sua teoria política ou se, ao contrário, suas convicções políticas moldaram sua alternativa metodológica. Basta notar que as duas perspectivas estão inegavelmente relacionadas.

Habermas tem sido tão recorrentemente lido nas ciências sociais que não é necessário apresentar seu percurso teórico de maneira detalhada. Diretamente inspirado em Koselleck, o conceito de esfera pública ("*Öffentlichkeit*") é absolutamente central e seria posteriormente retomado em seus desenvolvimentos: "A esfera pública burguesa pode ser entendida

---

[5] A observação quanto a ser a legitimidade política o tema central de Habermas foi feita por Gabriel Cohn. A leitura de Habermas como "crítico (e defensor)" do *welfare State* é razoavelmente enviesada, pois elide abordar os seus desenvolvimentos relativos à teoria do direito e da democracia, tarefa deixada para outra ocasião.

inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social" [HABERMAS, (1962) 1984:42]. A esfera pública pode ser plenamente identificada a partir do momento em que a esfera das trocas comerciais se constitui em contraposição aos poderes do Estado absoluto, momento em que se transfigura de crítica literária em crítica política aberta (e não mais secreta), a esfera pública "se torna diretamente o princípio organizatório dos Estados de Direito burgueses com forma de governo parlamentar" [1984:93][6].

Mercado e esfera pública, portanto, andam juntos, quase que como pressupostos recíprocos. A partir daqui, a esfera pública burguesa é projetada no advento histórico do intervencionismo estatal – quando inicia-se o processo de "refeudalização" da sociedade, designando-se com isso a progressiva submissão da esfera pública burguesa liberal ao poder da autoridade Estatal intervencionista; a crescente intervenção do poder público na dinâmica das trocas, âmbito tradicionalmente restrito à esfera exclusivamente privada. Tais intervenções originavam-se a partir dos conflitos de interesses privados que buscavam aceder à esfera pública mas eram barrados pelos requisitos burgueses de acesso (propriedade e educação formal). O movimento proletário questionava o Estado justamente no que dizia respeito ao aval dado ao modo de produção capitalista, mas a esfera pública liberal lhe negava o direito ao sufrágio universal. Assim, foi com a legislação social reivindicada pelo movimento trabalhista que o Estado deu início ao processo de refeudalizar a sociedade liberal – incorporando ele mesmo certas funções econômicas e impondo funções administrativas à sociedade civil:

> "Somente esta dialética de uma socialização do Estado que se impõe, simultaneamente com a estatização progressiva da sociedade, é que pouco a pouco destrói a base da esfera pública burguesa: – a separação entre Estado e sociedade. Entre ambos e, ao mesmo tempo, a partir de ambos, surge uma esfera social repolitizada, que escapa à distinção entre "público" e "privado". Ela também dissolve aquela parte específica do setor privado em que as pessoas privadas reunidas num público regulam entre si as questões gerais de seu intercâmbio, ou seja, a esfera pública em sua configuração liberal" [HABERMAS, 1984:170].

---

[6] Cf. KOSELLECK, 1999, o desenvolvimento da "lei da opinião pública" no contexto da separação entre moral e política operada pelo Estado absolutista e sua crítica inerentemente política mas primeiramente apresentada sob forma literária [ps. 49 e ss. e ps. 88 e ss.]. É assim que "Espaço privado e espaço público não são de modo algum excludentes. Ao contrário, o espaço público emana do espaço privado", "Essas funções extra-estatais, puramente internas à sociedade, faziam com que se questionasse o Estado", de forma que "Tudo é arrastado pelo turbilhão da esfera pública. Não há nada que não possa ser submetido a essa esfera" [52; 73 e 103]. É esse percurso que Habermas refaz, não sob a ótica de "crítica/crise", mas sob o ponto de vista da esfera pública como tipo ideal em suas funções burguesas, para ressaltar sua "mudança estrutural" no processo de transformação do Estado liberal de direito – cf. HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa* (1962), trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, *passim*, especialmente § 16 e § 23. A questão da esfera pública já havia sido abordada sob a fórmula do "uso público da razão" em KANT, 1985, ps. 100-104.

A mudança estrutural da esfera pública admite a participação do grande público de massa na tradução política de interesses econômicos. Da mesma forma como a crítica literária se converte em política, também a crítica econômica tem o mesmo destino; o público deixa de ser crítico de cultura para ser consumidor de cultura; a esfera pública deliberadamente se reveste de uma função política exercida pela democracia demagógica de massas de fins do século XIX. Reconstituindo, portanto, o trajeto da esfera pública em suas alterações estruturais: (1) converte-se de literária em política, cerne do Estado liberal, representada pela instituição do parlamento representativo; (2) deixa de separar sociedade civil e Estado e indica o intervencionismo estatal manifesto em plebiscitos de massa; e finalmente, (3) reconfigura-se sob o *welfare State* social-democrata de meados do século XX. São exatamente os excessos "refeudalizantes" da social-democracia de massas que incomodam Habermas:

> "O característico desacerto entre aquelas funções que a esfera pública política efetivamente hoje exerce e aquelas que lhe são atribuídas na alterada constelação da esfera pública em relação ao setor privado, conforme necessidades objetivas de uma sociedade democraticamente organizada, torna-se palpável ali onde a transformação do Estado liberal de Direito para o assim chamado Estado da social-democracia está normativamente regulamentada de modo expresso e, com bastante freqüência, até antecipada tanto literalmente quanto no espírito de estatutos constitucionais" [1984:259].

Isso porque tanto a esfera pública liberal-burguesa quanto a esfera pública social-democrata constituem tentativas de regulação total da ordem social, seja sob a égide do mercado livre como no primeiro caso, seja sob a égide da justiça distributiva no segundo caso – essa é análise passa geralmente despercebida pela nova direita, que acredita ter havido no Estado liberal uma esfera privada efetivamente livre do Estado. Em qualquer dos casos, porém, predomina uma tradição de continuidade que, entretanto, compromete a esfera pública em sua tarefa de instância crítica com relação à legitimidade política, na medida em que a cultura deixa de lado sua capacidade de julgamento e assume a forma mercadoria – dada a pressão exercida pelas pretensões proletárias para serem incluídas na pauta da esfera pública, a democracia liberal parlamentar tornou-se democracia plebiscitária e, no limite, as pessoas privadas reunidas no público perderam a capacidade de fazer um julgamento da política, sendo manipuladas no âmbito de uma esfera pública que se revela agora demagógica, pautada por uma publicidade e por um jornalismo puramente demonstrativos.

É por isso que somente a extensão do mandamento da publicidade (*Öffentlichkeit*) a todos os órgãos estatais e às organizações relacionadas ao Estado, bem como a conformação de um público como reunião de pessoas privadas não mais individualizadas e atomizadas mas *organizadas*, pode revitalizar a esfera pública, em sua melhor tradição liberal:

> "Sob as atuais condições, somente elas [*pessoas privadas organizadas*] poderão participar de modo efetivo, através dos canais da esfera pública intrapartidária e intrínseca às associações, num processo de comunicação pública, à base de uma "publicidade" posta em ação para o intercâmbio das organizações com o Estado e delas entre si. Aí é que a formação de compromissos políticos teria de se legitimar" [HABERMAS, 1984:269/270 – grifos omitidos].

Tais considerações mostram o eixo condutor dos desenvolvimentos posteriores de Habermas, organizados em torno de conceitos tais como esfera pública, Estado social, democracia e legitimidade política. Aliás, a tarefa aí então colocada – desenvolver na esfera pública um espaço de comunicação pública democrática entre Estado e sociedade civil como um novo âmbito apto a legitimar o Estado – passa a orientar todo o restante de seu percurso, pois é justamente na capacidade de institucionalizar uma comunicação livre capaz de formar a vontade pública e de "domesticar socialmente" o Estado que Habermas foca seus esforços.

É esse élan comunicativo que orienta a viragem lingüística prenunciada em *Técnica e Ciência como "Ideologia"* pela introdução do par "trabalho/interação", apropriado do jovem Hegel de Jena, ponto em que já é possível distinguir a ação estratégica da ação comunicativa. A partir de uma resposta a Marcuse, Habermas refuta a identificação entre racionalidade e dominação técnica da natureza e do homem, para daí indicar que a técnica existente poderia ser concebida em relação a um outro conceito de ação – a interação simbolicamente mediada, ou ação comunicativa.

> "Por "trabalho" ou *acção racional telelológica* 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"[HABERMAS, (1968) 2001A:57 – grifos originais].

Essas duas formas de ação inserem-se no contexto de uma intervenção estatal que visa a eliminar as disfuncionalidades sistêmicas oriundas da acumulação capitalista: "A forma de revalorização do capital em termos de economia privada só pôde manter-se graças aos correctivos estatais de uma política social e económica estabilizadora do ciclo econômico (...) O marco institucional da sociedade repolitizou-se" [2001A:68/69]. Tal repolitização é, entretanto, ambivalente e contraditória, pois significa um mero assentimento democrático das massas a políticas sociais que promovem tanto a legitimação quanto a acumulação capitalista, visível na análise da mudança estrutural da esfera pública. Da mesma forma quando, na primeira transformação da esfera pública (Koselleck), o público deixou de ser crítico de cultura para ser consumidor de cultura e crítico político, na segunda transformação estrutural da esfera pública (Habermas), o "público" alargado (o proletariado) deixou de fazer crítica da economia política e passou a ser consumidor de bens econômicos sob a forma de serviços sociais estatais. A política deixa então de tocar à realização de fins práticos e assume uma função eminentemente protetiva, voltada a eliminar os riscos de colapso sistêmico do capitalismo, pautada por considerações de técnica econômica de gestão e administração de riscos macro-econômicos.

Mas o ponto principal para alinhavar a argumentação da nova esquerda está no diagnóstico do capitalismo tardio, bem como das conseqüências teóricas que daí advêm:

> "Desde o final do século XIX, impõe-se cada vez com mais força a outra tendência evolutiva que caracteriza o capitalismo tardio: a *cientificação da técnica*. (...) Com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capital confluem num único sistema. (...) Deste modo, a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho" [2001A:72 – grifos originais]; "O capitalismo estatalmente regulado, que surgiu de uma reacção contra as ameaças aos sistemas geradas pelo antagonismo aberto das classes, pacifica o conflito das classes" [2001A:76].

Associando esse diagnóstico à mudança estrutural da esfera pública, é então possível identificar uma nova zona de conflitos sociais, travados no âmbito da opinião pública administrada pelos meios de comunicação; é na esfera pública que o atrito entre uma política técnico-burocrática e uma política prática é evidenciado. Esse é, com efeito, o ponto culminante da *magna opus* de Habermas, a *Teoria do Agir Comunicativo*, de 1981. Este livro é um desenvolvimento mais preciso do conceito de racionalidade comunicativa, que traz como corolário a conhecida concepção bidimensional da sociedade em termos de sistemas e mundo da vida, assim como é também uma marcação sociológica da teoria da modernidade – apresentando-se já no "Prefácio" a preocupação central com a crítica ao Estado social e com os efeitos nefastos da colonização interna do mundo da vida[7].

As considerações metodológicas desenvolvidas por Habermas são então vertidas em sua análise sociológica da racionalidade, na medida em que há uma relação intrínseca entre racionalidade e saber – saber este encarnado em manifestações simbólicas, lingüísticas ou não, comunicativas ou não. Esse saber manifestado simbolicamente pode então ser criticado como não confiável, pode ser desacreditado por um dos sujeitos que interage. O saber apresentado e desacreditado tem então de ser confrontado com *pretensões de validez* que podem ser fundamentadas para sustentar a defesa ou a crítica da manifestação simbólica apresentada – a racionalidade de uma manifestação simbólica está então em sua susceptibilidade de crítica e de fundamentação argumentativa [HABERMAS, 2001B-I:24/25]. As pretensões de validez podem ser testadas conforme três categorias de saber simbólico:

---

[7] HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa*, v. I ("Racionalidad de la Acción y Racionalización Social"), v. II ("Crítica de la Razón Funcionalista") (1981), 3ª ed., trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2001B. Tais considerações seriam complementadas do ponto de vista filosófico em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, 2000. HABERMAS, 2001B, v. I, ps. 11/12: "La estabilización de la situación interna, conseguida (...) sobre la base del compromiso que el Estado social representa, se está cobrando crecientes costes culturales y psicosociales. (...) Las experiencias derivadas de la colonización del mundo de la vida, que la otra parte pretende absorber y amortiguar en términos tradicionalistas, conducen en ésta a una oposición radical". Vale considerar que essa oposição radical ao Estado é mitigada em *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1992), trad. William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1996, pois que a administração estatal deixa de ser mero subsistema dentre outros e assume a organização da sociedade em torno de um paradigma procedimental do direito. Habermas volta a centrar no Estado a tarefa de reconciliação da comunidade política, retomando a tradição da teoria política que remonta pelo menos a Hegel e a Aristóteles – cf., nesse sentido, HABERMAS, (1992) 1996, p. 296.

verdade proposicional, retidão normativa (i.e., conformidade às normas), veracidade expressiva. A primeira categoria verifica a verdade de uma proposição, a segunda verifica a sua correção conforme normas tidas como válidas e a terceira verifica se a manifestação coincide com o pensamento do sujeito agente.

Por sua vez, a argumentação é o uso típico de atos de fala capaz de tematizar tais pretensões de validez, seja para criticá-las seja para sustentá-las perante a crítica, e tem uma relação intrínseca com a aprendizagem – fundamentação argumentativa e aprendizagem vão de par [2001B-I:37]. Assim, submetidas a julgamento recíproco, as pretensões de validez relativas às emissões simbólicas dos agentes-falantes são problematizadas em uma orientação não ao convencimento, mas ao entendimento lingüístico ("*Verständigung*"), ao acordo racionalmente motivado, em termos de ação/razão comunicativa. Tais considerações põem em óbvio destaque a especificidade da estrutura comunicativa em relação à estrutura da ação estratégica: trata-se de seu caráter *dialógico*, entendendo-se com isso a fundamentação argumentativa em estreita conexão com a *aprendizagem*, vale dizer, há uma predisposição dos interlocutores para eventualmente aderir ao ponto de vista discursivamente rebatido exclusivamente sob a lógica do melhor argumento, eliminando-se assim a pura retórica auto-interessada preconcebida e a "argumentação não-sincera", abrindo necessariamente a via para o mútuo entendimento recíproco e consensual[8].

Interação e trabalho são reformulados na *Teoria do Agir Comunicativo* em termos bastante sofisticados: diferentes tipos de saber relacionam-se a diferentes tipos de ação que, portanto, podem ter sua racionalidade avaliada conforme dois diferentes critérios, relacionados à capacidade de ação e à capacidade de fala. De um lado, o conhecimento manifesta-se como manipulação instrumental, sendo o êxito de ações assim informadas medido pela eficiência da intervenção técnica no mundo objetivo, de forma que a racionalidade daí emanada é de tipo cognitivo-instrumental – *monológica* – alcançada pelo sujeito consigo mesmo, atribuindo ele mesmo um sentido para sua ação, ou ainda, pela relação entre sujeito e objeto. De outro lado, o saber proposicional manifesta-se como entendimento comunicativo cujo êxito não se pode medir em termos de eficiência argumentativa, mas sim pela obtenção do consenso, apresentando uma racionalidade de tipo comunicativo – *dialógica* – alcançada não pelo sujeito em sua relação solipsista com o objeto, mas pela intersubjetividade, pela relação entre sujeitos – o sentido da ação não é subjetivamente determinado, mas *inter*-subjetivamente obtido.

---

[8] Vale considerar que Habermas altera também esse ponto em *Faticidade e Validade* – p. 140: "The practice of *reaching understanding* differs from that of *bargaining* with respect to its intended aim: the desired agreement is understood in one case as consensus, in the other as a negotiated agreement or contract. In the former case, appeal is made to considerations of norm and values; in the latter, to that of interest positions" – grifos originais. E isso porque a barganha tem lugar quando não é possível neutralizar o poder social, como o entendimento comunicativo dialógico pressupõe. É por isso que a barganha não realiza a contento o princípio do discurso, porque constitui uma comunicação *indireta* voltada à conciliação de interesses opostos, e exige uma regulamentação capaz de equilibrar o poder social dos envolvidos na negociação – cf. HABERMAS, 1996, p. 166.

A racionalização social, portanto, não pode ser considerada do ponto de vista puramente técnico, pois será sempre parcial – é com base nesse pressuposto que tanto a sociologia quanto a filosofia da modernidade são reformuladas e criticadas em suas deficiências – mas deve ser relacionada também ao incremento do saber (ou seja, ao lado da racionalidade técnica há uma racionalidade simbólica). O saber simbólico que garante identidades coletivas e individuais é expresso por imagens de mundo, cuja transferência ininterrupta às gerações seguintes configura um processo de aprendizagem crescente:

> "Las imágenes del mundo cumplen la función de *conformar* y *asegurar la identidad* proveyendo a los individuos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos cuanto de los grupos sociales. Este *saber garantizador de identidad* se torna cada vez más formal en la línea que va de las imágenes cerradas a las imágenes abiertas del mundo; depende de estructuras que cada vez se desligan más de los contenidos, los cuales quedan así francos para poder ser revisados" [HABERMAS, 2001B-I:97 – grifos originais]

Esse é o descentramento progressivo das imagens de mundo, já mencionado no Preâmbulo deste capítulo. A compreensão da história humana como incremento evolutivo do saber simbólico (que, ainda que de uma distância segura, lembra a compreensão social evolutiva de Hayek rumo ao aumento geral do conhecimento e da racionalidade social), é identificada pela associação entre a seqüência de imagens de mundo extraída da sociologia da religião de Weber e o conceito de aprendizagem das estruturas de consciência para a ontogênese de Piaget, obtendo-se a evolução dos níveis de consciência moral, como já se viu.

A evolução da aprendizagem, no sentido utilizado, não diz respeito ao aumento quantitativo do conteúdo, mas sim à substituição das formas estruturais de aprendizagem – o que, do ponto de vista das imagens de mundo, significa a transposição de imagens míticas, religiosas e metafísicas de mundo – a transição de imagens de mundo "fechadas" para imagens de mundo "abertas", nos termos da pragmática formal. No que tange à relação do sujeito com a natureza externa, o mundo externo abre-se em mundo objetivo (suposto comum, totalidade de fatos empíricos – sendo 'fato' o enunciado sobre um estado de coisas reconhecido como verdadeiro), mundo social (totalidade das relações interpessoais reconhecidas pelos agentes como legítimas) e mundo subjetivo (totalidade das vivências de um indivíduo isolado) [2001B-I:81]. Com isso, o princípio da subjetividade, descoberto por Hegel, pode ser reformulado de forma bilateral, como uma relação entre sujeitos e não mais como uma relação apenas entre sujeito e objeto. Do ponto de vista da filosofia política, trata-se de respaldar o poder político em novos tipos de legitimação, a saber, nos tipos de legitimação pelo procedimento [HABERMAS, (1976) 1983:226].

A racionalidade, portanto, tem de ser ligada ao contexto no qual ela se exerce em forma de ação. E a razão comunicativa exige um peculiar vínculo com o mundo vital. Se a razão instrumental, vinculada ao saber técnico, pode ser ligada a sistemas monológicos, tais como a economia de mercado e o Estado, a razão comunicativa e o saber simbólico têm de

vincular-se em a um outro contexto de modos de vida, dialógicos, definido essencialmente pela linguagem cotidiana – Habermas insere então o conceito de mundo da vida ("*Lebenswelt*") como saber de fundo que orienta a ação à integração social, como horizonte no qual se dá o entendimento[9].

Nesse passo, partindo do vínculo entre ação e racionalidade, são identificados quatro tipos de ação com racionalidades corolárias: (1) ação teleológica/estratégica – opção escolhida por um agente solitário dentre determinadas alternativas de ação disponíveis e, especificamente, sua submissão ao cálculo estratégico do êxito de sua intervenção no mundo objetivo, aferido em termos de verdade e eficácia instrumental; (2) ação regulada por normas – comportamento do ator pertencente a um grupo em relação com o mundo objetivo e com o mundo social, portanto, que observa ou viola uma norma tida como válida em correspondência ou negação de expectativas generalizadas de comportamento; (3) ação dramatúrgica – interação em um público perante o qual o ator se põe em cena, de forma que o ator relaciona-se com o mundo objetivo, o mundo social e também com o mundo subjetivo – embora restritos a uma linguagem monológica; e enfim (4) ação comunicativa – interação voltada ao entendimento consensual entre sujeitos para a coordenação da ação, relacionando-se o sujeito com os três mundos já mencionados mas desta feita tendo a linguagem como meio dialógico, nos termos da pragmática formal. Portanto, somente na relação entre ação comunicativa e mundo da vida podem ser atendidas as três pretensões de validez do discurso racional (verdade proposicional - mundo objetivo; retidão normativa - mundo social; veracidade expressiva - mundo subjetivo), suficientemente sustentadas de forma reflexiva – dialógica. É portanto a complexa relação entre os mundos externos compartilhados e os mundos internos de cada agente-falante que compõe o mundo da vida, como horizonte de processos de entendimento [2001B-I:184].

É, assim, nessa moldura que Habermas desenvolve sua teoria do agir comunicativo – a partir do vínculo ontológico entre ação e racionalidade, esta última não tem uma forma unívoca e pode ser entendida conforme o tipo de ação sociológica em questão; de sorte que, no caso da ação comunicativa, impõe-se uma estrutura dialógica específica relacionando imagens de mundo a níveis de aprendizagem – estágios de consciência moral. Ação comunicativa e mundo da vida são, portanto, conceitos complementares.

Para compreender perfeitamente o argumento da colonização interna do mundo da vida como 'reificação' (no peculiar sentido que Habermas atribui ao termo), é necessário inserir os conceitos fundamentais até então rapidamente esboçados em uma teoria da modernização. Isso é feito por Habermas com o auxílio da teoria da racionalização social de Weber. O ponto central ressaltado na teoria da racionalização social de Weber é que tal

---

[9] HABERMAS, 2001B, v. I, p. 104. Também p. 119: "Este *mundo de la vida* intersubjetivamente compartido constituye el trasfondo de la acción comunicativa" – grifos originais. Entre ação e racionalidade há um vínculo ontológico [*idem*, p. 122].

fenômeno é captado exclusivamente da perspectiva da difusão na sociedade da ação racional com relação a fins, na chave do desencantamento do mundo ("*Entzauberung der Welt*"), i.e., a substituição de imagens míticas de mundo por imagens religiosas, por sua vez sucedidas pelo desencantamento laico do mundo pela ciência[10].

A ponte entre racionalização e reificação é oferecida na transição do marxismo ocidental à escola de Frankfurt. Daí então é possível passar à mudança de paradigma proposta por Habermas e a seu argumento específico de crítica ao *welfare State* social-democrata. De Lukács a Adorno, passando por Horkheimer e Marcuse, "racionalização" foi compreendida estritamente como incremento da racionalidade instrumental devido aos conceitos de ação utilizados. O racionalismo ocidental precipuamente teorizado por Weber, contudo, pode ser compreendido como um movimento de modernização da sociedade, da cultura e da personalidade, em uma leitura sociológica da modernidade a partir de Parsons [HABERMAS, 2001B-I:214]. Quanto à *sociedade*, a racionalização está no advento da empresa capitalista e do Estado moderno, em suas funções sujeitas ao cálculo. Quanto à *cultura*, a racionalização está na ciência e na técnica modernas, assim como em uma arte autônoma e na religião ética. Quanto à *personalidade*, a racionalização adviria de um modo metódico de vida oriundo do ascetismo laico e da ética vocacional, relacionados ao advento do capitalismo.

Assim, a teoria da modernização racional de Weber padece de um problema interno: sua racionalidade prática divide-se em uma ação racional com relação a fins (por sua vez, racionalidade instrumental – meios; racionalidade eletiva – fins), que consubstancia um saber empírico-analítico; e uma ação racional com relação a valores (racionalidade normativa – valores), que consubstancia um saber prático-moral. Ora, se a racionalização implica um incremento de saber, o problema está na tradução prática do saber. Assim, muito embora o problema da racionalidade para Weber esteja situado nas estruturas da consciência (cultura e personalidade), a racionalização que pretende explicar está no plano social (sociedade): a racionalização das imagens de mundo ("desencantamento") têm lugar nos séculos XVI e XVII e significam a modernização das estruturas de consciência, mas o movimento de colocá-las em prática só ocorre com a modernidade (pós-1789) como um processo de modernização da sociedade – a partir desse ponto, visto como a institucionalização social da racionalidade com relação a fins, somente este tipo de racionalidade foi considerado para analisar todos os demais aspectos relativos à ação racional, vale dizer, a racionalização social (incluindo os aspectos relativos à cultura e à personalidade) foi reduzida de antemão à perspectiva estrita da ação racional com orientação a fins[11].

---

[10] WEBER, "A Ciência como Vocação" in *Ciência e Política: Duas Vocações* (1917/1919), trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1993. Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio, *O Desencantamento do Mundo: todos os Passos do Conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

[11] HABERMAS, 2001B, v. I, p. 285: "El potencial cognitivo que surge con la consecuente racionalización de las imágenes del mundo no puede tornarse eficaz aún en las sociedades tradicionales, que es donde tiene lugar el

Essa redução foi herdada pelo marxismo ocidental através de Lukács e pela teoria crítica frankfurtiana no registro de um excessivo estreitamento da relação conceitual unilateralmente estabelecida no nó górdio "modernização - racionalização instrumental - reificação". É justamente contra esse paradigma que Habermas apõe a racionalização *comunicativa* do mundo da vida, pautada pelo consenso lingüístico alcançado pelos agentes (e não a eles adstrito). A compreensão desse movimento de substituição de paradigmas implica a compreensão da sociedade em dois níveis – sistemas e mundo da vida. Essa mudança paradigmática pauta-se pela associação de duas tradições sociológicas capazes de reconstituir a racionalização social em termos diversos do paradigma monológico, quais sejam, a sociologia da comunicação e a sociologia da solidariedade social, apropriadas de Mead e Durkheim, respectivamente. Nessa esteira, a modernidade é concebida como uma lingüistização da autoridade sacra, o consenso obtido pelo rito é substituído pelo consenso obtido comunicativamente pelos indivíduos.

Isso faz com que a ação comunicativa seja a mediação entre a construção de identidades pessoais conforme normas sociais vigentes e a solidariedade social pela construção de uma identidade coletiva, pois a formação da individualidade vai de par com um processo de socialização individual, seguindo Mead e Durkheim – a identidade pessoal demanda como anteparo uma identidade coletiva, o que é feito pela linguagem [HABERMAS, 2001B-II:80; 87]. E a especificidade da modernidade está justamente em relacionar esse processo de modernização comunicativa ao Estado – é na constituição do Estado moderno que a moral se separa da política e é, não por acaso, exatamente a partir desse momento que o problema da legitimidade política se coloca de forma aporética [KOSELLECK, 1999:16] – cuja solução, para Habermas, somente poderá ser encontrada em uma comunidade comunicativa universal capaz de restabelecer, em termos dialógicos, a unidade consensual básica, outrora obtida pelas imagens religiosas de mundo, em substituição às imagens míticas antigas:

> "La fuerza vinculante de un acuerdo moral de base sacra solamente puede ser sustituida por un acuerdo moral que exprese en forma racional aquello a que en el simbolismo lo santo se apuntaba ya siempre: la universalidad del interés subyacente. (...) En las sociedades diferenciadas la conciencia colectiva se encarna en el Estado. Este tiene que cuidar, él mismo, de la legitimidad del poder que monopoliza (...) A medida que el consenso religioso básico se disuelve y el poder del Estado pierde su respaldo sacro, la *unidad del colectivo* sólo puede ya

---

proceso de desencantamiento. Sólo se desata en las sociedades modernas. Este proceso de puesta en práctica significa la modernización de la sociedad. A lo largo del mismo, los factores externos que favorecen la diferenciación de un sistema económico regido por el mercado y de un aparato estatal que le es complementario enlazan con aquellas estructuras de conciencia que surgieron de las tensas síntesis de las tradiciones judeo-cristiana, arábiga y griega, y que a principios del mundo moderno están, por así decirlo, a punto en el plano de la cultura"; também ps. 286/287: "entre los siglos XVI y XVII se produce en Europa una *institucionalización de la acción racional con arreglo a fines* (...) Lo que organizativamente caracteriza por igual la empresa capitalista y la administración estatal moderna es "la concentración de los medios materiales de la organización" en manos de empresarios o de dirigentes obligados al cálculo racional (...) Esta concentración de los medios materiales es condición necesaria para la *institucionalización de la acción racional con arreglo a fines*" – grifos originais; e por fim p. 292: "De modo que en el paso de la racionalización cultural a la social se hace visible un *decisivo estrechamiento* del concepto de racionalidad" – grifos originais. Cf., para os problemas da leitura habermasiana da teoria da racionalização de Weber, HADDAD, 1996, ps. 158-193.

establecerse y mantenerse como *unidad de una comunicad de comunicación*, es decir, mediante un consenso alcanzado comunicativamente en el seno de la opinión publica política" [2001B-II:117/118].

Essa comunidade comunicativa, bem como sua manutenção empírica, introduzem novamente os conceitos de mundo da vida e sistema em uma composição bidimensional da sociedade, apoiados respectivamente na *intersubjetividade* e no imperativo de *auto-conservação* do homem, em termos da reprodução *simbólica* e *material* da sociedade, respectivamente. A reprodução simbólica, ponto fulcral para a crítica da esquerda ao Estado de bem-estar, articula-se em três níveis: cultura, sociedade e personalidade. No que diz respeito à *cultura*, a reprodução social significa a transmissão e a renovação do saber cultural e simbólico acumulado pelo homem em sua função de entendimento lingüístico; quanto à *sociedade*, a ação comunicativa serve à coordenação consensual da ação social de maneira racional; e quanto à *personalidade*, significa promover a socialização através da formação de identidades pessoais. Trata-se, respectivamente, de processos de *reprodução cultural*, *integração social* e *socialização* – continuidade na transmissão do saber válido, estabilização de solidariedade dos grupos sociais e formação de atores sociais capazes de responder por suas ações. A reprodução material da vida significa, a seu turno, a manutenção do substrato produtivo que alimenta o mundo da vida, que se cumpre de maneira sistêmica, conforme a lógica da ação racional telelológica [2001B-II:196/197].

Isso permite que, de um lado, se a solidariedade social tem de ser obtida em termos comunicativos pertinentes às especificidades das estruturas simbólicas do mundo da vida relacionadas aos processos de reprodução cultural, integração social e socialização; de outro lado, a solidariedade social tem de ser obtida também em termos sistêmicos, cujo modelo empírico consolidou-se junto com a separação entre moral e política no século XVIII – o *mercado*, desde sempre apoiado pelo aparato estatal, é concebido por Habermas em termos da teoria de sistemas desenvolvida fundamentalmente por Luhmann, na esteira de Parsons [HABERMAS, 2001B-II:286; 31/332]. A tarefa de obter solidariedade social é duplicada, tem de ser implementada tanto na esfera simbólica quanto na esfera material do mundo da vida (mas, nesta última, o mercado é suficiente).

Falta, ainda, uma última consideração sobre a concepção da sociedade em termos de sistema e mundo da vida, relativa aos meios de controle sistêmicos. Tais meios de controle implicam a configuração de uma gama bem definida de "situações-standard" aos quais eles se reportam, definidas a partir da orientação da ação dos participantes conforme um valor generalizado em função do qual *ego* controla as alternativas de ação a partir de ofertas e *alter* pode optar basicamente entre duas alternativas excludentes; tudo isso submetido ao cálculo do êxito da ação, é dizer, à racionalidade estratégica. Os meios sistêmicos fundamentais para Habermas são, portanto, dinheiro e poder. A reprodução material pode expressar-se através de tais meios, a reprodução simbólica somente se pode servir da linguagem como meio de integração.

II

Nesse passo, é necessário introduzir a questão do desacoplamento entre sistema e mundo da vida, processo de autonomização de estruturas sistêmicas e dos respectivos meios de controle, bem como seu conseqüente extravasamento por sobre as estruturas simbólicas do mundo vital; ponto de inflexão da modernidade a partir do qual Habermas constrói a tese da colonização do mundo da vida enquanto "reificação" – embora isso signifique, fique desde já claro, uma reformulação daquela categoria filosófico-sociológica da maior centralidade no pensamento marxista de Lukács a Adorno ou, melhor dizendo, trata-se de seu efetivo abandono e da construção de uma nova categoria sociológica sob novos pressupostos.

Com efeito, não é necessário recompor imediatamente o trâmite da categoria da reificação entre a inauguração do que se costuma chamar "marxismo ocidental" com *História e Consciência de Classe* (1923) até os desenvolvimentos tardios da escola de Frankfurt, tais como e.g. a *Dialética Negativa* (1966), vez que o tema será retomado no capítulo seguinte de maneira mais detida. Basta que se retenha, pelo momento, o amálgama teórico que Lukács construiu a partir da fusão entre elementos da sociologia alemã de Weber e Simmel e a célebre tese do fetichismo da mercadoria de Marx, passando daí a uma teoria do partido revolucionário oscilante entre a espontaneidade do movimento de Rosa Luxemburg e a condução pelo partido de vanguarda de Lenin.

A partir dessa complexa e problemática construção emergiu uma associação entre racionalização e reificação independente da teoria da revolução e que, tomada como diagnóstico da modernidade, foi levada ao paroxismo pela teoria crítica da sociedade. A tradição da crítica marxista pela categoria da reificação tem o respaldo de uma compreensão holística da sociedade que, a partir da forma mercadoria, procura analisar todas as manifestações subjetivas da sociedade capitalista, fazendo uma mediação entre as condições materiais da existência humana e suas representações espirituais, por assim dizer.

É assim, portanto, que uma concepção da sociedade em termos de sistema e mundo da vida não se pode coadunar com a reificação em seu sentido marxista. Isso porque a crítica da razão instrumental, entendendo a si mesma como uma crítica da reificação radicalizada, vê-se envolta em aporias filosóficas que, em última instância, ensejam uma mudança de paradigma nas ciências sociais [HABERMAS, 2001B-I:465]. Tais aporias estão relacionadas às principais experiências históricas do século XX – o desengano com relação à URSS, o nazi-fascismo e a capacidade integradora do capitalismo tardio – em contraste com os pressupostos presentes para Lukács.

Mas o passo fundamental para rejeitar a tradição marxista ocidental está na concepção habermasiana da filosofia moderna como uma filosofia da *subjetividade*, que se articula em uma filosofia da consciência (de Descartes a Kant) e em uma filosofia do sujeito (de Hegel a Luhmann) cujo problema fundamental é uma tarefa de conciliação racional e de auto-

conservação humana. Não é, mais uma vez, o acaso que situa o ponto de inflexão da modernidade no século XVIII: desde a Revolução Francesa a modernidade se concebe como uma ruptura contínua com o passado e que justamente por isso tem de legitimar-se sem referência a antigas tradições – trata-se de um processo de separação, ruptura, cisão completa com o passado – ou *crítico* em relação a ele, para lembrar Koselleck: "a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma sua normatividade*" [HABERMAS, 2000:12 – grifos originais].

É nesse sentido, a partir da elaboração por Hegel do princípio da subjetividade, que se desenvolve a filosofia do sujeito. A filosofia da subjetividade entende "objeto" como tudo aquilo que pode ser representado como *sendo* e "sujeito" como a *instância manipuladora* capaz de se referir à atitude objetivante e de separar-se dela atribuindo-lhe sentido. Isso exige, em última instância, que a razão, tendo diante de si a tarefa da conciliação (i.e., de superação da cisão), pressuponha uma instância na qual ela possa se revelar absoluta. Mas a razão, entretanto, está amoldada conforme um padrão filosófico subjetivo, quer dizer, organizado nos próprios termos da relação monológica "sujeito-objeto", de sorte que essa instância racional absoluta tem de ser, também e por força da necessidade, uma instância ela mesma *subjetiva e monológica* – daí que a razão tem de transcender o sujeito individual e alojar-se em um sujeito absoluto, um "macro-sujeito" social que já não se pode conceber nem como autêntico sujeito (pois agora tem de ser absoluto) nem como substância (pois não pode legitimamente reduzir-se a mero objeto) e que, destarte, traduz-se então ele mesmo em um processo de auto-relação que se reproduz incondicionalmente:

> "A filosofia tem de se compreender antes como o lugar em que a razão se apresenta como poder absoluto de unificação. (...) Mas, por sua vez, se a verdadeira identidade deve ser desenvolvida a partir do enfoque da filosofia da reflexão, a razão tem certamente de ser pensada como auto-relação de um sujeito, porém, como uma reflexão que não se impõe simplesmente a um outro enquanto poder absoluto da subjetividade, mas que, ao mesmo tempo, tem sua subsistência e sua dinâmica apenas na reação a todas as absolutizações, isto é, na eliminação contínua das positividades que são produzidas. (...) O absoluto não é concebido nem como substância, nem como sujeito, mas apenas como o processo mediador da auto-relação que se produz independente de toda condição"[12].

Isso fica bastante claro no caso de Hegel, que remete ao conhecimento de si do Espírito, vale dizer, o Espírito Absoluto enquanto plena ciência de si mesmo (Idéia). O saber, em sua estrutura, não prescinde de uma relação sujeito-objeto, ainda que em um dado momento o objeto venha a ser um "ser-outro" do próprio sujeito em uma reflexão sobre si mesmo, como a consciência de si. Hegel é forçado a pressupor um absoluto que, para saber de si mesmo, tem de objetivar-se, conforme uma estrutura de *macro-subjetividade reflexiva*.

---

[12] HABERMAS, 2000, ps. 48/49. Há que se fazer uma ressalva, entretanto. Esse poder de unificação, a tarefa de conciliação imposta à razão não é, em absoluto, unívoca e indisputável. A teoria crítica da sociedade mostra como essa função conciliadora é um desvio hipostasiado da racionalidade objetiva, é sua instrumentalização subjetiva – cf. HORKHEIMER, (1974) 1976, ps. 20/21 e p. 33, citadas no capítulo 4, seção 4.2, p. 193, infra.

Entretanto, e essa é a marca do discurso filosófico moderno de Hegel a Luhmann; há um sério problema não resolvido: "a subjetividade se revela um *princípio unilateral*" [HABERMAS, 2000:30], porque enquanto permite uma forte crítica da modernidade, perde de vista a sua necessidade de auto-certificação conciliadora, pois ao minar a imagem de mundo coerente e unificada garantida pela religião, a subjetividade monológica não oferece um substituto unificador satisfatório, pois não permite construir uma imagem de mundo em consonância com uma reflexividade não metafísica.

Com isso, a razão ocupa o lugar do destino, de forma que o futuro está desde sempre já decidido pelo presente; a razão absoluta desvirtua-se em uma auto-ilusão necessária ao processo de auto-reflexão absoluta do sujeito cognoscente:

> "É um fato que o sujeito que se refere a si mesmo só toma consciência de si ao preço da objetivação da natureza exterior e interior. Visto que no conhecimento e na ação o sujeito tem sempre de se referir a objetos, tanto para o exterior quanto para o interior, ele se torna ao mesmo tempo opaco e dependente, inclusive nos atos que devem assegurar o autoconhecimento e a autonomia. Esse limite inscrito na estrutura da auto-relação permanece inconsciente no processo de tornar-se consciente de si. (...) A acusação se dirige contra uma razão fundada no princípio da subjetividade, e seu teor assinala que essa razão só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação inatacável de uma subjetividade dilatada em falso absoluto" [2000:79/80].

A superação da filosofia idealista hegeliana pela filosofia da práxis não foi capaz de fugir às aporias da filosofia do sujeito, pois Marx operara uma mera substituição do "saber que se sabe a si mesmo" – a Idéia absoluta de Hegel – pela práxis social que "se (*re*)produz a si mesmo" – o trabalho social abstrato – da qual emerge a crítica revolucionária; a reflexão do sujeito cognoscente é substituída pela práxis do sujeito produtor, desloca-se da intelecção à ação: mas tanto Hegel quanto Marx (e isso é o fundamental) permanecem totalmente atrelados a *estruturas subjetivas monológicas*, i.e., estruturas para as quais o consenso é despiciendo: "Nesse ponto, Marx enreda-se em dificuldades conceituais semelhantes às de Hegel. A filosofia da práxis não oferece os meios para pensar o trabalho como uma *intersubjetividade paralisada*. Ela permanece uma variante da filosofia do sujeito que, de fato, assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do agente" [HABERMAS, 2000:93].

Como já é possível perceber, somente na teoria da ação comunicativa o consenso assume a forma de uma intersubjetividade superior de formação não forçada da vontade, a racionalidade se torna assim uma estrutura dialógica, para a qual o consenso é absolutamente indispensável e fundamento último da ação social. A teoria do agir comunicativo, em sua racionalidade intersubjetiva dialógica, promove uma mudança de paradigma filosófico-sociológico que tem como razão de ser a necessidade de escapar à encurralada do pensamento monológico para lidar com os problemas fundamentais da auto-conservação e da conciliação de uma modernidade cindida.

Se Hegel procurara fazê-lo do ponto de vista da subjetividade cognoscente e Marx do ponto de vista do trabalho alienado, Habermas o faz do ponto de vista da intersubjetividade argumentativa; sistema e mundo da vida apontam esferas de subjetividade e de intersubjetividade, respectivamente. Com isso, como já visto, instauram-se dois critérios de integração da sociedade: de um lado, trata-se da racionalização da comunicação cotidiana ligada às estruturas simbólicas e intersubjetivas do mundo da vida, para as quais a linguagem é o meio exclusivo de funcionamento; de outro lado, trata-se da racionalização dos subsistemas sociais coordenados pela ação racional com relação a fins, estruturada pelos meios dinheiro e poder – vige, em um caso e noutro, respectivamente, o princípio da integração social e o princípio da integração sistêmica – ou, princípio da adaptação passiva e ativa, respectivamente, para lembrar uma primeira terminologia [2001A:84/85].

A modernidade é então compreendida como um processo de desacoplamento (ou desproporção evolutiva) crescente entre sistema e mundo da vida, na medida em que os meios de controle sistêmico se autonomizam em relação ao meio lingüístico e passam a valer por si próprios – como se não bastasse, passam a interferir nas estruturas simbólicas do mundo da vida em uma direção que procura torná-lo apenas mais um subsistema dentre vários. Isso porque dinheiro e poder, enquanto meios de controle, significam um alívio da sobrecarga consensual exigida do mundo da vida ao mesmo tempo em que operam a redução dos riscos de obtenção do consenso: não é necessário, e.g., recorrer a uma fundamentação comunicativa do dinheiro como meio de troca a cada transação comercial cotidiana.

Mas existem esferas sociais para as quais a linguagem é o meio absolutamente insubstituível – tais esferas são demarcadas pela reprodução simbólica do mundo da vida (cultura - reprodução cultural, sociedade - integração social; personalidade - socialização), e é justamente a invasão de meios de controle sistêmicos em tais esferas que denuncia as patologias da política social. É, portanto, a substituição sistemicamente induzida da linguagem por dinheiro e poder como meios de coordenação social em âmbitos essencialmente comunicativos que promove a tecnificação de estruturas simbólicas – a *colonização do mundo da vida* – que se manifesta pela objetivação dessas estruturas com o surgimento de patologias psico-sociais – 'reificação', na terminologia da teoria da ação comunicativa [HABERMAS, 2001B-II:280].

O arcabouço social no qual tem lugar a colonização interna do mundo da vida pode ser ilustrado no seguinte quadro[13]:

---

[13] O quadro é uma reprodução adaptada da "Fig. 39. Relações entre sistema e mundo da vida desde a perspectiva do sistema", de HABERMAS, 2001B, v. II, p. 454 – grifos acrescidos.

ordens institucionais do mundo da vida	relações de intercâmbio	subsistemas regidos por meios
esfera da vida privada	1) *Trabalhador* P' → força de trabalho D ← rendas do trabalho 2) *Consumidor* D ← bens e serviços D' → demanda	sistema econômico
esfera da opinião pública	1') *Cliente* D' → impostos P ← rendimentos organizativos 2') *Cidadão* P ← decisões políticas P' → lealdade da população	sistema administrativo

D = meio "dinheiro".
P = meio "poder".

A colonização do mundo da vida, portanto, significa a extrapolação dos meios dinheiro e poder em relação a seus subsistemas de origem, economia de mercado e aparato administrativo estatal, respectivamente, de forma a objetivar os processos de reprodução cultural, integração social e socialização, promovendo assim a *monetarização* e a *burocratização* de tais estruturas simbólicas que, ao invés de serem coordenadas pela ação racional orientada ao entendimento, passam a ser submetidas aos meios técnicos de coordenação sistêmica. Isso significa que, com a ação racional comunicativa já não *socialmente* integrada mas, ao contrário, *sistemicamente* integrada, rompem-se as identidades pessoais dos sujeitos envolvidos.

Vale lembrar que também o mundo da vida passa por um processo de racionalização que não se confunde com a racionalização social enquanto difusão da racionalidade estratégica – a racionalidade do mundo da vida significa a reformulação contínua da estrutura simbólica que opera sobre a comunicação cotidiana, seja na reprodução cultural, seja na integração social ou na socialização. Por paradoxal que possa parecer, é a própria racionalização do mundo da vida em termos comunicativos que dá ensejo a sua tecnificação monetário-burocrática: tornados amplamente consensuais pela prática comunicativa cotidiana, certos elementos originariamente simbólicos (i.e., lingüisticizados) passam a ser substituídos pelos meios de controle sistêmicos, dinheiro e poder, na coordenação da ação social em espaços tais como o mercado ou a administração pública.

> "La hipótesis global de que de todo ello se obtiene para el análisis de los procesos de modernización es que el mundo de la vida, progresivamente racionalizado, queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la Economía y la administración estatal y cae bajo su dependencia. Esta dependencia, que proviene de una *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos sistémicos, adopta la forma patológica de una *colonización interna* a medida que los desequilibrios críticos en la reproducción material (esto es, las crisis de control analizables en términos de teoría de sistemas) sólo pueden evitarse ya al precio de perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida (al precio de crisis, pues, que "subjetivamente" se experimentan como amenazas a la identidad, o de patologías)" [HABERMAS, 2001B-II:432 – grifos originais].

É nesse sentido que Habermas critica o Estado social-democrata, pois que ele oferece um caso exemplar de penetração dos meios sistêmicos nas estruturas simbólicas do mundo da vida: as relações entre o trabalhador-consumidor e o sistema econômicos passam a projetar-se sobre sua esfera de vida privada, sufocando-a sob imperativos monetarizados; ao mesmo tempo em que as relações entre o cidadão-cliente invadem o espaço da opinião pública, sufocando-a sob imperativos burocratizados [2001B-II:461]. Há, assim, uma redefinição monetária das metas vitais, das relações e dos serviços sociais, da mesma forma em que ocorre uma burocratização dos deveres e direitos, bem como das decisões políticas, das responsabilidades e dependências públicas a elas relacionadas. Todas as relações sociais pertinentes ao campo simbólico do mundo da vida tornam-se instrumentalizadas por dinheiro e poder.

O Estado social não consegue compensar pela via da eficácia funcional a corrosão das formas de vida tradicionais. O entendimento lingüístico não pode ser de todo eliminado de certas instâncias sociais; dinheiro e poder não conseguem coordenar de forma regular todas as instâncias vitais, principalmente aquelas relacionadas à esfera da vida privada e da opinião pública. A monetarização da forma de vida doméstica e profissional generaliza um consumismo e um individualismo possessivo extremado [MACPHERSON, 1962], de forma que, configurada por tais imperativos econômicos relacionados ao rendimento e à competitividade, a vida privada cotidiana passa a ser marcada por um utilitarismo centrado

na especialização técnica e por um hedonismo consumista generalizado. A burocratização coloniza os processos espontâneos de formação da opinião pública e da vontade coletiva e os torna vazios de conteúdo – ao mesmo tempo em que amplia, de maneira perversa, a amplitude da participação política da população de maneira planificada, desconectando as decisões políticas dos respectivos aportes legitimadores provenientes dos contextos concretos do mundo da vida, patente nos processos de legitimação pelo procedimento (o interessante é notar que o próprio Habermas não conseguirá escapar ao padrão da legitimação procedimental, em *Faticidade e Validade*).

Esse descompasso entre sistema e mundo da vida, a superposição de estruturas de dinheiro e poder por sobre o consenso que deveria ser construído de forma dialógica, ameaça a estrutura simbólica da sociedade conforme dois movimentos que se interpenetram e que se reforçam mutuamente: a reificação induzida sistemicamente e o empobrecimento cultural. Na medida em que a assimilação do mundo da vida a um sistema de ação jurídico-formal corta o fluxo de uma tradição cultural destinada a manter sua própria continuidade, as estruturas simbólicas se coisificam, conjugando sintomas de atrofiamento e desertificação da comunicação cotidiana, pois ela se torna uma realidade vazia de conteúdo normativo ao mesmo tempo em que tradições culturais são extintas pela diferenciação entre sistemas de valor autônomos (arte, moral e ciência).

Ora, tais patologias coisificadoras somente podem ser apreendidas porque a reificação está deslocada do viés da luta de classes – essa é tida como a principal vantagem da teoria da ação comunicativa – isso porque, justamente por romper com as dificuldades incontornáveis de uma filosofia da práxis adstrita aos limites da filosofia da subjetividade em sua estreiteza monológica, *a teoria da ação comunicativa consegue captar toda a especificidade do reformismo social-democrata do capitalismo tardio* e, com um conceito de reificação apropriado, é capaz de explicar a colonização do mundo da vida pelo sistema de maneira adequada a um paradigma dialógico:

> "A la ortodoxia marxista le resulta difícil dar una explicación plausible del *intervencionismo estatal, de la democracia de masas* y *del Estado benefactor*. Su planteamiento economicista se encasquilla ante la pacificación del conflicto de clases y los éxitos a largo plazo que el reformismo viene cosechando en los países europeos desde la Segunda Guerra Mundial bajo el signo de un programa socialdemócrata en sentido lato" [HABERMAS, 2001B-II:485 – grifos originais].

O Estado de bem-estar é o conteúdo das democracias de massas, o que significa que o sistema político não pode se emancipar por completo de considerações relativas a valores de uso por parte dos clientes de sua burocracia de serviços sociais, na medida em que o sistema não pode produzir adesão da população de forma irrestrita e ilimitada, mas tem de consegui-la em termos de ofertas de legitimação sujeitas à comprovação. Isso leva Habermas a incorporar na teoria da ação comunicativa a crise fiscal do Estado, pois é necessário ao aparato de bem-estar social absorver os conflitos sociais oriundos da esfera

econômica regida em termos da acumulação capitalista e equilibrá-los através da esfera política sem, contudo, alterar a estrutura acumulativa de forma substancial. Assim, o intervencionismo estatal, o Estado social e a democracia de massas são "estruturas do capitalismo tardio" que não podem ser apreendidas pela ortodoxia econômico-classista marxista, pois ela perde de vista justamente a pacificação dos conflitos de classe, a própria estrutura de classes perde seu caráter historicamente apreensível [2001B-II:493] – o que faz com que a teoria da consciência de classe (e a reificação em sentido marxista) perca suas referências empíricas. Essa passagem é bastante problemática porque, para a teoria crítica, *a reificação não implica a teoria da consciência de classe*, como supõe Habermas. Voltar-se-á a esse ponto logo mais.

O importante é notar que a colonização interna do mundo da vida faz com que os imperativos sistêmicos penetrem essa esfera simbólica e passem a reger as ações sociais levadas a efeito dentro desse âmbito comunicativo, da mesma forma que colonizadores penetrando em uma comunidade nativa e impingindo-lhe uma assimilação cultural desde seu ponto de vista unilateral. Para que a colonização interna do mundo da vida se imponha, são condições: (1) que as formas de vida tradicionais estejam já tão desarticuladas que as estruturas componentes do mundo da vida – cultura, sociedade e personalidade – estejam profundamente diferenciadas; (2) que as relações de intercâmbio entre subsistemas e mundo da vida possam ser reguladas através de *papéis* sociais ("*roles*") diferenciados – trabalhador, consumidor, cliente e cidadão; (3) que as abstrações reais mediante as quais a força de trabalho se disponibiliza ao capital e o voto se torna burocraticamente manipulável sejam aceitas pelos agentes envolvidos no intercâmbio entre subsistemas e mundo da vida como contrapartida a *compensações* conformes ao *sistema*, i.e., em termos de dinheiro e poder; e (4) que tais compensações sistêmicas sejam financiadas pelo desenvolvimento econômico capitalista conforme pauta política do Estado social e canalizadas em direção ao mundo da vida por intermédio dos papéis sociais de consumidor e cliente [2001B-II:502/503].

Como não poderia deixar de ser, os efeitos patológicos sobre o mundo da vida são demonstrados fundamentalmente pelo *direito*, pois ele é a melhor expressão para a formalização técnica de relações sociais, ele media a interação entre Estado e indivíduo, entre a integração sistêmica e a esfera simbólica; a substituição da integração social pela integração sistêmica é mais bem manifesta em fenômenos de juridificação, de sorte que Habermas ilustra o progressivo desacoplamento entre sistema e mundo da vida a partir de quatro jornadas de juridificação, sendo a última delas o ponto culminante em que se situa o Estado social.

Esse movimento progressivamente juridificante poderia ser sistematizado conforme as quatro jornadas de juridificação seguintes: (1) *Estado absoluto burguês* – inserido no sistema europeu inter-estatal da Paz de Westfalia, operou a institucionalização primária dos dois meios de controle sistêmicos fundamentais (dinheiro e poder) e por conseguinte a diferenciação dos sistemas Estado e economia de mercado a partir de um direito privado

caracterizado pelo formalismo positivista universalista erigido em torno do conceito de lei, caracterizando tanto a sociedade civil burguesa (em sentido hegeliano) quanto o Leviathan (em sentido hobbesiano); (2) *Estado de direito burguês* – cuja forma paradigmática é a monarquia constitucional alemã, significou a normatização constitucional do poder público conforme o "império da lei" centrado em direitos civis individuais que, do ponto de vista do sistema, significaram um regramento do poder público administrativo e, do ponto de vista do mundo da vida, significaram a proteção e o reconhecimento da esfera pública e da esfera privada da burguesia; (3) *Estado democrático constitucional* – conseqüência ocidental européia e norte-americana da Revolução Francesa, implementou direitos políticos ao lado dos direitos civis individuais como uma forma de institucionalização da participação democrática tanto na legitimação do poder político parlamentar quanto na discussão pública, de forma que o mundo da vida se faz valer mais uma vez perante o sistema, muito embora essa terceira jornada signifique também uma conclusão do processo de institucionalização da economia de mercado e do aparato estatal; e finalmente (4) *Estado social democrático* – pôs freio ao sistema econômico de forma similar às jornadas anteriores, que colocaram limites ao sistema político administrativo.

Nota-se que a partir da primeira jornada de juridificação, as três ondas seguintes são caracterizadas pela intenção de fazer valer as próprias pretensões sistêmicas do mundo moderno. Mas nota-se, também, que o processo de juridificação não é em si e por si uma ameaça à liberdade; o processo de juridificação progressiva que caracteriza o desacoplamento entre sistema e mundo da vida tem de ser calibrado – sua estrutura inerentemente ambivalente engendra um confronto entre as pretensões 'colonialistas' dos subsistemas e o finca-pé por parte do mundo da vida em relação à esfera social que lhe compete. É por essa razão que o Estado de bem-estar teve desde o princípio um caráter ambíguo de proteção da liberdade e de constritor dessa liberdade: da mesma forma com que as jornadas anteriores institucionalizaram a relação entre capital e trabalho, promovendo a defesa da burguesia perante o poder político absoluto, a quarta jornada partiu dessa relação capital-trabalho para proteger este último termo, mas, *com isso e dentro de sua própria lógica*, gerou patologias psico-sociais que são de *outra ordem*, alheias ao tipo de relação social que ensejou o próprio Estado social – pois o conflito de classe foi "efetivamente pacificado", transpondo a zona de conflito para a *individualidade*.

É assim que os efeitos provocados pelo avesso perverso da política social representam a degradação do *indivíduo*, fundamentalmente[14]. Veja-se.

A legislação social tem de atuar em termos individualizantes, pois ainda se pauta pela lógica da teoria da norma do direito privado decorrente das três jornadas de juridificação

---

[14] Adorno, como Habermas, identifica os efeitos devastadores da reificação para individualidade (mas a reificação é entendida em seu sentido materialista clássico), como será visto no capítulo seguinte. À diferença de Habermas, porém, o conceito de "indústria cultural" não permite formular o conceito de esfera pública. O ponto será retomado no capítulo seguinte.

anteriores, i.e., nos termos de uma relação de direito subjetivo (ainda que seja entendido como direito subjetivo *público*, para ficar no jargão jurídico mais atualizado). Os direitos sociais, econômicos e culturais, são então convertidos em prerrogativas processuais individualizadas, pois a burocracia de serviços públicos tem de pressupor que o cliente-cidadão atua perante o sistema de maneira sistêmica: quer dizer, orientado por considerações estratégicas racionais com relação a fins – e o fato é que o postulante das compensações sociais efetivamente atua dessa forma perante os serviços sociais prestados pelo Estado, adequando-se a uma lógica burocrática e monetária de especificação do caso concreto conforme sua necessária tipificação legal em termos condicionais. Essa orientação condicional tipificada juridicamente exara efeitos patológicos às demais relações sociais pertinentes ao mundo da vida, colonizando-as, afetando os laços familiares e a socialização do indivíduo, por exemplo, no caso da aposentadoria. Toda essa estrutura sistêmica que se impõe às formas de vida tradicionais insere-se na biografia individual concreta sob a forma de uma violenta abstração que rompe sua unidade para ser tratada juridicamente (em conformidade com padrões sistêmicos) – as alterações pessoais e *subjetivas* promovidas na esfera individual são tratadas de maneira *objetiva*, reificada, coisificante.

Para ilustrar esse processo de reificação, pode-se pensar, e.g., no caso da aposentadoria. Do ponto de vista simbólico, o indivíduo se destaca de um coletivo concreto representado pelo ambiente do trabalho e volta para o coletivo primário representado pela família, quando ela existe – mas nem o aposentado nem a própria família desempenham as funções tradicionais nesse âmbito da vida privada; e quando não existe a família, resta o coletivo abstrato das instituições de cuidado do idoso. Do ponto de vista sistêmico, o aposentado transita do papel de trabalhador para o papel de cliente da burocracia. A séria transição representada por uma substituição de coletivos concretos capazes de garantir a identidade individual é traduzida burocraticamente pela substituição do salário pela pensão de aposentadoria; a biografia individual é cindida no plano simbólico, mas pretensamente integrada no plano sistêmico, mediante transferências monetárias ao final de um procedimento burocrático que abstrai o caso particular para subsumi-lo ao tipo legal. Em outros casos, e.g., serviços sociais tais como os de ajuda psicológica, assistência terapêutica ou de orientação juvenil, quando oferecidos, minam a autonomia individual na constituição de um estilo de vida íntegro, não obstante sejam compensações assistenciais em espécie, pois também tais compensações têm de ser formalizados estrategicamente conforme imperativos sistêmicos para atender a demanda que se dirige de forma sempre crescente ao aparato de seguridade social do Estado social.

A individualidade, como tarefa de constituição do "Eu", está seriamente ameaçada porque a capacidade de atribuir um sentido autônomo a uma biografia individual unitária saiu das mãos do indivíduo e está nas mãos do sistema de seguridade social e da rede pública de assistência social – há uma perda de liberdade e de sentido na orientação da biografia individual, para lembrar Weber. E isso porque, no Estado social, o direito funciona como

meio, exclusivamente (i.e., na lógica processual individualista organizada em torno do par "direito objetivo/direito subjetivo" da teoria da norma). Preponderando sobre o mundo da vida, as crises sistêmicas forçam patologias sociais pertinentes às estruturas simbólicas e a seus correspondentes processos de reprodução, nos termos do seguinte quadro[15]:

Dimensão de Avaliação [*das crises sistêmicas*]	Âmbito das Perturbações	Componentes Estruturais [*do mundo da vida*]		
		CULTURA	SOCIEDADE	PERSONALIDADE
racionalidade do saber	reprodução cultural	**perda de sentido**	perda de legitimação	crises de orientação e crises educativas
solidariedade dos membros	integração social	insegurança; perturbações da identidade coletiva	**anomia**	alienação
autonomia pessoal	socialização	ruptura de tradições	perda de motivações	**psicopatologias**

Tais patologias estão enraizadas no desacoplamento entre sistema e mundo da vida, na autonomização do primeiro em face ao último e em uma tendência sistêmica de usurpar as funções da comunicação dialógica, reificando as estruturas simbólicas da comunicação cotidiana. Com efeito, a tese da colonização do mundo da vida é complexa e exige uma grande digressão para ser corretamente situada. Mas Habermas não pretende, de maneira alguma, romper com o Estado social – trata-se, antes, de "domesticá-lo socialmente", da mesma forma como foi possível ao próprio Estado domesticar socialmente o capitalismo.

[3.2] Esgotamento da Utopia Presente: o Fim da Sociedade do Trabalho.

I

É costume designar como "sociedade do trabalho" ("*Arbeitsgesellschaft*") a estrutura social típica do *welfare State*, na medida em que ela significa a orientação das relações sociais a partir do trabalho assalariado, pois é justamente essa figura sociológica que sintetiza a fusão entre capacidade de consumo de massa, produção industrial em larga escala, tributação e direitos sociais. Assim representada, não é de se estranhar que grande parte dos argumentos críticos ao Estado social se desenvolva em torno do desmantelamento (ou melhor, na reformulação) de uma sociedade baseada no salário. Há, com efeito, uma enorme bibliografia que aborda as especificidades e as alterações estruturais das relações de trabalho

---

[15] O quadro é uma reprodução adaptada da "Fig. 22. Fenômenos de crises em caso de perturbações na reprodução (patologias)", de HABERMAS, 2001B, v. II, p. 203 – grifos acrescidos.

(a sociologia do trabalho) – mas não será esse o enfoque desta seção, não se trata de mostrar como as relações empregatícias se alteraram sucessivamente com a constituição e a crise do Estado social. O importante é observar as derivações políticas daí advindas, principalmente em função da defesa da individualidade: "Na sociedade moderna, essa identidade do Eu pôde ter como suporte o papel profissional individual", pois ele sempre foi o "ponto de cristalização da própria biografia" individual [HABERMAS, 1983:25]. Se o Estado social, justamente por mitigar a pressão do mercado, relativiza o papel do trabalho, a atividade profissional vocacional perde esse papel de cristalização nuclear da identidade biográfica individual.

Seguindo o fio da exposição, um dos mais centrais argumentos nesse âmbito é oferecido por Habermas e Offe, que compartilham a tese de que o trabalho não é mais a categoria sociológica fundamental, dadas as alterações verificadas a partir da consolidação do Estado de bem-estar.

Habermas, mais uma vez partindo de Koselleck, retoma o aspecto típico da modernidade de renovação contínua da experiência a partir de si mesma, em função de uma nova concepção histórica construída para um tempo novo, vale dizer, a modernidade ("*Neuzeit*") é experimentado como uma nova temporalidade, como uma nova percepção temporal ("*neue Zeit*") que se concebe como um eterno presente e que, enquanto tal, não se pode fundamentar nas antigas tradições, mas que tem de extrair de sua própria novidade moderna uma normatividade legitimadora[16].

Koselleck explica a manutenção desse padrão de percepção temporal na modernidade com os conceitos de "espaço de experiências" e "horizonte de expectativas" – ambos fazem uma interface com o presente, mas o horizonte de expectativas não pode ser simplesmente deduzido do espaço de experiências, da mesma forma que não são âmbitos recíprocos ou reflexos mediados pela atualidade – representam, ao contrário, que a percepção, no presente, do passado e do futuro é fundamentalmente diferente; não se percebe passado e futuro hoje como se concebia passado e futuro, e.g., antes da Revolução Francesa; assim como o futuro não é percebido hoje como se percebe o passado. Nesse sentido, a experiência apresenta-se como o espaço em que o passado se deposita sem continuidade acumulativa. As expectativas, ao contrário, projetam-se em um horizonte, i.e., como um novo espaço de experiências que se deverá abrir, mas que ainda não pode ser visto. Espaço de experiências e horizonte de expectativas não são meros contra-conceitos, mas denotam um modo diferente de existência, gerando uma tensão a partir da qual o tempo histórico emerge[17].

---

[16] HABERMAS, 1987, p. 103: "A atualidade lineariza o rompimento com o passado como renovação contínua". Cf., no mesmo sentido, HABERMAS, 2000.

[17] Para os conceitos de "espaço de experiências" e "horizonte de expectativas", cf. KOSELLECK, 1985, ps. 267-289, especialmente p. 272: "experience is present past, whose events have been incorporated and can be remembered. Within experience a rational reworking is included, together with unconscious modes of

Na incorporação que faz de Koselleck, essa nova consciência do tempo, a consciência histórica moderna propriamente dita, desfaz, para Habermas, o antagonismo entre o pensamento histórico (encarregado de criticar projetos utópicos a partir da experiência) e o pensamento utópico (incumbido de abrir alternativas de ação projetadas sobre a continuidade histórica), em princípio, mutuamente excludentes. Vale considerar que Habermas faz uma tergiversação com relação aos conceitos de Koselleck, pois parece opor dois tipos de pensamento, cada qual perfeitamente identificado a uma determinada concepção temporal – o pensamento histórico é ligado ao espaço de experiências e o pensamento utópico é ligado ao horizonte de expectativas. Ora, com efeito, como foi possível verificar até aqui, o conceito de *utopia* de Koselleck é bastante específico e restrito, relacionado às *filosofias da história* pré-revolucionárias, que acobertavam a crise decorrente da separação entre política e moral e remetiam sua solução a um futuro indefinido mas garantido pelo progresso [KOSELLECK, 1999]. Ora, essa associação que Habermas faz não existe para Koselleck, e é somente a partir dela que é possível concluir que "a moderna consciência do tempo inaugura um horizonte onde o pensamento utópico funde-se ao pensamento histórico", e mais:

> "Desde o início do século XIX, "utopia" transformou-se em um conceito de luta política usado por todos contra todos. (...) Daí em diante, quem for mais sensível às energias utópicas do espírito da época promoverá mais vigorosamente a fusão do pensamento utópico com o pensamento histórico. (...) A perspectiva utópica inscreveu-se na própria consciência da história politicamente eficaz. Pelo menos assim pareceu até ontem. Hoje as energias utópicas aparentam ter se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico"[18].

Assim, para Habermas, a Revolução Francesa inaugurou um momento em que pensamentos histórico e utópico se fundiram e a partir do qual a utopia se desvalorizou progressivamente perante a experiência histórica. Foi somente com Ernst Bloch e Karl Manheim, já no século XX, que o conceito de utopia pôde ser depurado de sua carga pejorativa e reabilitado como meio para vislumbrar alternativas históricas, inscrevendo-se novamente na consciência histórica politicamente eficaz – até que, hoje, mais uma vez, a utopia se encontra desvalorizada enquanto pensamento, pois as energias utópicas parecem

---

conduct which do not have to be present in awareness. (...) expectation: at once person-specific and interpersonal, expectation takes place in the today; it is the future made present; it directs itself to the not-yet, to the nonexperienced, to that which is to be revealed"; e p. 275: "In brief: it is this tension between experience and expectation which, in ever-changing patterns, brings about new resolutions and through this generates historical time".

[18] HABERMAS, 1987, p. 104. Com efeito, se a utopia é, para Koselleck, uma projeção em um futuro indeterminável, i.e., se ela é um "não-lugar" autêntico, que pode ser visto mas nunca situado, "O horizonte é aquela linha atrás da qual um novo espaço de experiências se abrirá, mas que ainda não pode ser visto" ["The horizon is that line behind which a new space of experience will open, but which cannot yet be seen" – KOSELLECK, 1985]. Assim, a utopia é o que pode ser visto mas não situado, enquanto o horizonte de expectativas pode ser (ainda que relativamente) situado, embora não possa ser visto em absoluto. Habermas toma o espaço de experiências como pensamento histórico e o horizonte de expectativas como pensamento utópico (Mas: "Despite their respective present-centeredness, these are not symmetrical complementary concepts which might, for instance, as in a mirror image, mutually relate past and future" – KOSELLECK, 1985, p. 272) – é com esse *quid pro quo* que Habermas tergiversa.

ter se retirado daquela primeira conexão com o pensamento histórico. É o que Habermas chama de "esgotamento das energias utópicas", relacionado à corrida armamentista e à proliferação das armas nucleares, ao empobrecimento estrutural de países periféricos e ao desemprego em massa e crescentes desequilíbrios sociais nos *welfare States* ocidentais, além da crise ecológica e ambiental. Mas o esgotamento diz respeito apenas a determinadas energias utópicas, a saber, aquelas relacionadas à sociedade do trabalho que sustentava o Estado-providência.

O esgotamento das energias utópicas acentua o pensamento histórico, a mudança de registro do pensamento utópico – que deixara de projetar a "vida boa" para pensar na vida real, possível – apresentou a técnica e a ciência como instrumentos de controle da natureza e da sociedade. Entretanto, o caráter ambivalente da tecnologia contemporânea rompe com tais expectativas, na medida em que cada vez mais as forças produtivas se transformam em forças destrutivas, em que a capacidade de planejamento se transforma em força de desagregação.

A utopia de uma sociedade do trabalho pretendeu-se implantar conforme três projetos concretos diferentes: o comunismo soviético, o nazi-fascismo e o reformismo social-democrata nos Estados sociais ocidentais – e apenas este último incorporou a herança dos movimentos burgueses de emancipação, como já mencionado. Entretanto, justamente por estar pautado pela utopia de uma sociedade do trabalho, o Estado social perdeu a capacidade de orientar o futuro, não se trata mais de uma alternativa viável e que dá mostras de um esgotamento incontornável:

> "Entretanto, desde a metade dos anos 70 os limites do projeto do Estado social ficaram evidentes, sem que até agora uma alternativa clara seja reconhecível. Em razão disso, gostaria de precisar minha tese acima: a nova ininteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada" [HABERMAS, 1987:106].

O Estado social legitima-se a partir das eleições democráticas nas quais o projeto social a ser levado a efeito pelo Estado é implementado conforme uma incessante busca do pleno emprego associada às prestações sociais providas pela burocracia – o conflito de classe é apaziguado, pois os elementos de conflito inerentes ao *status* de trabalhador assalariado são neutralizados. Esse objetivo é atingido pela legislação social e pela barganha salarial, de sorte que o êxito do projeto depende da habilidade do aparato estatal em intervir na economia de mercado de forma a garantir o crescimento capitalista face às crises econômicas. Logo, é o poder estatal democraticamente legitimado que garante o sucesso do projeto distributivo do Estado social. Mas esse projeto continua (e só pode continuar) nutrido pela utopia de uma sociedade do trabalho que tenta se manter presente, de forma que a massa da população consiga viver em liberdade política com justiça social e crescente prosperidade – pelo menos nos países capitalistas centrais.

Nesse sentido, duas questões são fundamentais, a saber: (1) "É possível conciliar capitalismo e democracia?" e (2) "É possível implementar tal conciliação a partir de instrumentos burocrático-jurídicos?" [HABERMAS, 1987:107].

Ad (1) – o quadro político keynesiano fora sempre muito estreito para conter os imperativos capitalistas. Os custos sociais (tanto do lado do financiamento fiscal do Estado social quanto do lado da institucionalização de direitos trabalhistas) exigiram da *rationale* empresarial schumpeteriana crescentes investimentos em racionalização da produção mediante a cientificização da técnica na linha de montagem. Isso tornou a força de trabalho uma mercadoria não mais escassa, pois à medida que o Estado social ajusta marginalmente o sistema econômico, mantém a estrutura de concentração dos meios de produção e não interfere nos investimentos privados, a estrutura de poder de classe mantém-se inalterada, o que torna explícito o fato de que tal Estado não pode garantir o êxito completo do projeto, perdendo suas bases sociais de legitimação democrática. Esse argumento será retomado na última seção deste capítulo.

Ad (2) – se o sucesso do Estado social não denunciasse seus efeitos colaterais, um problema permaneceria insolúvel: o recurso à atividade legislativa parlamentar apareceria como sendo "tão inocente quanto indispensável", pois a interferência no sistema econômico significa também uma interferência no mundo da vida dos cidadãos, o que torna o cotidiano congestionado por uma malha de comandos técnicos jurídico-administrativos (leis, decretos, resoluções, decisões administrativas e judiciais, requerimentos, etc.). Isso torna claro o paradoxo entre fins e meios do Estado social: não é possível eliminar a brutal reificação do mundo da vida (no sentido que essa categoria adquire para a teoria da ação comunicativa) porque, a despeito do aumento do grau de justiça social alcançado, os meios instrumentais de implementação de direitos sociais não são passivos ou neutros – muito pelo contrário, trazem consigo uma carga de normatização e vigilância que sobrecarregam as estruturas simbólicas do mundo da vida, colonizando-as. Trata-se de uma contradição entre meios e fins: o objetivo de criar formas de vida cotidiana conforme padrões distributivos igualitários, garantindo liberdade de movimentos para a auto-realização e a espontaneidade individuais, não pode ser direta e imediatamente alcançado pela mera transposição do aparato jurídico-administrativa conforme um programa político – dinheiro e poder não dão conta da tarefa que lhes foi imposta.

Fica nítido, portanto, o dilema que denuncia o esgotamento das energias utópicas de uma sociedade do trabalho:

> "o capitalismo desenvolvido nem pode viver sem o Estado social nem coexistir com sua expansão contínua. As reações mais ou menos desorientadas a este dilema indicam que o potencial de sugestão política da utopia de uma sociedade do trabalho está esgotado" [1987:109];
>
> "O desenvolvimento do Estado social acabou num beco sem saída. Com ele esgotaram-se as energias da utopia de uma sociedade do trabalho"[1987:112].

Mas Habermas não crê que as energias utópicas tenham se esvaído completamente do pensamento histórico contemporâneo – ao contrário, apenas as energias utópicas relacionadas à sociedade do trabalho é que perderam seu potencial de orientação porque o próprio trabalho perdeu a capacidade de centrar a individualidade:

> "Nem a estrutura do espírito da época, nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes, pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho. (...) A utopia de uma sociedade do trabalho perdeu sua força persuasiva – e isso não apenas porque as forças produtivas perderam sua inocência ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção manifestamente não resulta por si só no governo autônomo dos trabalhadores. Acima de tudo, a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade: a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato" [HABERMAS, 1987:105/106].

A perda da força do trabalho enquanto categoria sociológica é o ponto de contato entre Habermas e Offe, no artigo seminal deste último "Trabalho: Categoria Sociológica Chave?" de 1982. Habermas, na trilha de Offe, assume que o trabalho já não configura estruturalmente as principais relações sociais e, por essa razão, já não pode ser considerada uma categoria sociológica capaz de captar todas as dimensões sociais – daí a mudança para o paradigma comunicativo (a ética universal do discurso tem de pressupor, assim, o *welfare State*). Mas o esgotamento da utopia do trabalho não significa o esgotamento do pensamento utópico em si mesmo, o pensamento utópico tem de conseguir a inserção em alternativas historicamente viáveis – há de haver, portanto, uma nova energia utópica apta a substituir aquela que se esgotara a partir de meados da década de 1970 – quase intuitivamente e à luz do pretenso esgotamento da filosofia da subjetividade, trata-se da utopia de uma solidariedade política a partir da *comunicação*:

> "O projeto de Estado social voltado para si mesmo despede-se da utopia de uma sociedade do trabalho. (...) Seja como for, o que para a utopia de uma sociedade do trabalho era pressuposto ou condição marginal hoje converteu-se em tema. E com esse tema os acentos utópicos deslocam-se do conceito de trabalho para o conceito da comunicação. (...) De certo, com o abandono dos conteúdos utópicos da sociedade do trabalho não se acaba de modo algum e em geral a dimensão utópica da consciência da história e da disputa política. Quando secam os oásis utópicos estende-se um deserto de banalidade e perplexidade" [HABERMAS, 1987:114].

Assim, é possível compreender a apropriação enviesada de Koselleck para as conclusões de Habermas: é necessário primeiro mitigar a conotação pejorativa do pensamento utópico para diferenciá-lo do "utopismo", da utopia vinculada à filosofia da história, de forma a inserir novas "energias utópicas" em alternativas historicamente viáveis. Essa alternativa viável é reelaborar o projeto do Estado social em um nível reflexivo mais alto, não basta domesticar a economia de mercado pela via da regulamentação dos direitos trabalhistas; é também indispensável domesticar o próprio Estado no que tange às interações estabelecidas com o mundo da vida, com a biografia individual de todos os trabalhadores.

Essa é a crítica mas também a própria defesa habermasiana do Estado social. Uma nova partilha de poder seria então capaz de remodelar o projeto distributivo de forma a torná-lo circunscrito a seus âmbitos próprios, preservando o mundo da vida – essa partilha do poder envolve uma nova distribuição, não mais meramente econômica, mas também administrativa e simbólica, pois os meios envolvidos são fundamentalmente dinheiro, poder e solidariedade: "As esferas de influência desses recursos teriam de ser postas em um novo equilíbrio. Eis o que quero dizer: o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir à "força" dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo" [HABERMAS, 1987:112] – é portanto da solidariedade que pode surgir uma formação política da vontade capaz de exercer uma pressão, ainda que defensiva, nas áreas limítrofes entre os sistemas e as áreas da vida estruturadas comunicativamente.

Essa pressão de resistência comunicativa não se pode reconduzir aos meios dinheiro e poder, vez que luta por objetivos que não se traduzem em interações sistêmicas, quais sejam: *definições simbólicas*, designando-se com isso fundamentalmente a busca por estilos de vida íntegros e autônomos engendrada nos interstícios microscópicos da comunicação cotidiana e que apenas muito raramente se condensam em manifestações públicas ou em uma intersubjetividade organizada em nível mais elevado. Nessas áreas resistentes à colonização sistêmica seria possível emergir esferas públicas autônomas que também se colocariam em comunicação umas com as outras, destituindo os partidos políticos como únicos agentes capazes de organizar a lealdade das massas. Somente canalizando a energia utópica da modernidade liberada pelo esgotamento da sociedade do trabalho em direção a uma outra utopia possível, a utopia da solidariedade comunicativa, será possível restabelecer o projeto do Estado social de maneira reflexiva.

Retomado por Habermas, Offe foi o primeiro a identificar a perda da tradicional centralidade conceitual da categoria sociológica do trabalho, dadas as alterações estruturais da sociedade do trabalho e do Estado social. A tradição sociológica, tanto clássica quanto contemporânea, sempre considerou o trabalho a categoria analítica central porque, quando do estabelecimento definitivo da sociologia como ramo particular do conhecimento, historicamente coincidente com o desenvolvimento da sociedade burguesa industrial, o trabalho – então eminentemente *proletário* – estivera depurado, por assim dizer, de outras atividades culturais, isolado das demais esferas sociais erguidas por sobre o mundo operário, sendo que a condição de "trabalhador assalariado" se tornara bastante indigna e socialmente estigmatizante, cujo ápice pode ser identificado no advento do proletariado como classe social. O eixo analítico sociológico fora assim desenvolvido sempre em torno do trabalho como categoria central, e.g., com a distinção entre solidariedade mecânica e orgânica em Durkheim ou com a análise da racionalização do trabalho como especificidade do capitalismo ocidental em Weber – sendo despicienda qualquer referência à importância dessa categoria em Marx. Ora, "É precisamente este poder determinante abrangente do fato social trabalho (assalariado) e de suas contradições que, hoje em dia, se tornou

sociologicamente questionável" [1989:171], o trabalho parece ter perdido sua centralidade como categoria analítica:

> "A partir deste ponto de observação, é possível encontrar amplas evidências para a conclusão de que o trabalho e aposição dos trabalhadores no processo de produção *não* são tratados como o princípio básico da organização das estruturas sociais; que a dinâmica do desenvolvimento social não é concebida como emergente dos conflitos a respeito de quem controla a empresa industrial; e que a otimização das relações entre meios e fins técnico-organizacionais ou econômicos através da racionalidade capitalista industrial *não* é compreendida como a forma de racionalidade precursora de mais desenvolvimento social" [*ibidem* – grifos originais].

A tese de Offe pode ser sustentada, em princípio pelo menos, por três evidências amplamente difundidas: a heterogeneidade ampliada na esfera do salário (relacionada à expansão do setor de serviços), a erosão de uma identidade coletiva culturalmente erigida em torno do trabalho e o declínio da ética do trabalho. Apenas a primeira evidência que sustenta o argumento será aqui analisada, as duas outras partes serão expostas na seção seguinte deste mesmo capítulo.

Inicialmente, o fato de a sociedade toda ser assalariada – mas não proletária, devido ao incremento do setor de serviços – já não significa coisa alguma, a condição de assalariado não permite atribuir um sentido à identidade pessoal como permitia a condição de proletário desde o século XIX até a Primeira Guerra Mundial, pelo menos. Dada a completa generalização da condição de empregado, ela não representa mais um fator de agregação social em torno de um "estilo de vida íntegro e autônomo", na terminologia de Habermas. O trabalho não é mais o fator determinante para a atividade social em geral, quer dizer, não é mais possível deduzir da condição de assalariado um estilo de vida próprio e distinto das demais classes sociais não especificamente identificadas pelo trabalho assalariado (porque tais classes não mais existem, na medida em que todas as classes sociais se definem profissionalmente nos termos da relação salarial); da mesma forma como não é mais pertinente identificar interesses "de classe" centrados na tradicional oposição entre as *trade unions* e o empresariado em torno da duração da jornada de trabalho.

A difusão pulverizada da condição de trabalhador assalariado traz um resultado dúplice: de um lado, significa um crescente movimento de *generalização social* mas, de outro lado, importa também um movimento de *diferenciação* das relações de emprego específicas. Em primeiro lugar, a generalização da relação salarial tornou a dependência da força de trabalho em relação ao capital uma característica universal, pois todos os trabalhadores são assalariados e nenhum deles é proprietário; da mesma maneira como foram absolutamente universalizadas as circunstâncias de subordinação à administração empresarial corporativamente organizada e o confronto incessante com os riscos representados pelo desemprego e pela competição do mercado. Em segundo lugar, essa efetiva homogeneização das circunstâncias profissionais e econômicas – que, justamente por isso, torna a condição de assalariado uma abstração muito pouco informativa – é quebrada por

uma ampla variação na renda paga a título de salário, nas qualificações profissionais acessíveis, nos níveis de autonomia funcional alcançados, no grau de estabilidade permitido pelo cargo e no reconhecimento social do emprego ocupado – tais variações podem ser ilustradas confrontando-se, e.g., o torneiro mecânico ou o sapateiro mais mal remunerado de uma pequena fábrica com o gerente de alguma grande casa financeira ou de algum grande grupo empresarial – ambos são assalariados, muito embora não compartilhem absolutamente mais nada, em termos de uma orientação individual da biografia do trabalho.

Faz-se necessário observar que, naturalmente, não se pode pretender, como alguns marxistas o fizeram (incluindo até mesmo o último Marcuse), que a ampliação do setor de serviço reduziria todos os trabalhadores à condição de destituídos, favorecendo daí a crítica e a negação da ordem capitalista e, em última instância, a revolução. Por óbvio, esse não é o ponto mais correto para a análise. Nesse sentido, Offe descarta o trabalho como ponto social nodal em razão de sua homogeneização abstrata e de sua heterogeneidade crescente: a expansão, a diversificação e fragmentação progressivas da condição de assalariado tornam o trabalho uma categoria muito abstrata, meramente estatística e sem o poder explicativo que possuiu quanto à formação de estruturas de conflitos sociais e quanto à orientação da ação política [1989:176].

A crise da sociedade do trabalho, uma vez diagnosticada, é incontornável. Isso porque um dos principais escopos (se não o maior deles) do projeto distributivo do Estado social é o ímpeto de promover uma crescente des-mercadorização da força de trabalho, torná-la cada vez menos uma mercadoria e cada vez mais uma questão de titularidade de direitos sociais garantidas pela cidadania, para lembrar Esping-Andersen e T. H. Marshall – o que se revela, do ponto de vista da força de trabalho, como uma irresistível tendência à exclusão de crescentes parcelas com relação à dependência do mercado[19].

Ora, quanto mais eficiente o aparato de serviços sociais do Estado, maior o nível de des-mercadorização da força de trabalho e, nesse sentido, menor a relevância do mercado da própria força de trabalho – tanto objetiva quanto subjetivamente, já que, se do ponto de vista social-empírico relativo à reprodução material da sociedade o trabalho não mais se mostra como uma realidade vital centralmente estruturante, também do ponto de vista simbólico e individual o trabalho não permite a construção de biografias individuais plenas de sentido [1989:194].

---

[19] Isso, naturalmente, nos países em que o projeto distributivo do *welfare State* alcança parcela significativa dos resultados propostos. Em países de capitalismo periférico, como e.g. o Brasil, o projeto distributivo (no nosso caso, constitucional) resulta sempre frustrado e incompleto, de forma que alternativamente à des-mercadorização *positiva* da força de trabalho ("positiva" porque permite a sobrevivência fora do mercado com base em direitos sociais) ocorre uma des-mercadorização *negativa*, na medida em que a força de trabalho se reproduz não com base em direitos mas a despeito deles, a partir da economia informal – é o fenômeno da "brasilianização" ("*Brasilienisierung*") do mercado de trabalho, na terminologia de Ulrich Beck – cf. BECK, Ulrich (org.), *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt: Campus, 1999.

Ora, se o trabalho deixou de organizar tanto a esfera da reprodução material da sociedade quanto a esfera da reprodução simbólica:

> "há então nitidamente necessidade de um sistema conceitual que ajude a planejar detalhadamente as áreas da realidade social não inteiramente determinadas pelas esferas do trabalho e da produção. Uma proposta teórica elaborada, fundamentada na história da teoria sociológica, e que poderia satisfazer essa necessidade encontra-se desenvolvida na *Theorie des kommunikativen Handelns*, de Habermas" [1989:195].

Offe está, destarte, em estreito alinhamento com os desenvolvimentos da teoria do agir comunicativo. É um fato incontestável que a perda da centralidade do trabalho é irreversível. Logo, não é por outra razão senão pela peremptória conclusão daí obtida que Offe e Habermas poderão ser criticados. Não se pretende aqui refutar a tese da perda de centralidade da categoria trabalho – até porque a configuração de uma sociedade salarial e a correlata erosão analítica da classe social é inegável [GORZ, 2003; CASTEL, 1999]. Não se pretende, também criticar Offe e Habermas pelo euro-centrismo de sua visão. Com efeito, a tese da perda da centralidade da categoria trabalho somente faz pleno sentido se admitidas evidências empíricas típicas da antiga República Federal da Alemanha, já que a incorporação da antiga República Democrática da Alemanha após a queda do muro de Berlin recolocou a questão do desemprego na própria pauta alemã e também na ordem do dia para a União Européia na década de 1990. É claro que para o observador que escreve já no século XXI a crítica é facilitada, pois a onda neoliberal ainda não havia produzido todos os seus efeitos, muito embora já estivesse em curso na Inglaterra de Thatcher e nos EUA de Reagan, tendo inclusive alcançado a própria Alemanha de Helmut Kohl, no mesmo ano da publicação do mencionado artigo de Offe. Apesar desses atenuantes, tanto Habermas quanto Offe se apegam com excessiva confiança ao momento em que observam a realidade; logo mais o cenário político europeu seria novamente dominado pelo desemprego como problema central – o que não quer dizer, de maneira alguma, que isso recolocaria o trabalho como categoria central.

Para utilizar os recursos analíticos dos ciclos sistêmicos de acumulação [ARRIGHI, 1996], em que pese seu tom estrutural-funcionalista [PRZEWORSKI, 1990:85], a perda de centralidade do trabalho é apenas o cume da crise sinalizadora do quarto ciclo sistêmico de acumulação (o ciclo norte-americano), revelada também como uma crise de desregulamentação e que ainda remanesce em aberto: a passagem da fase D-M para a fase M-D' do ciclo, por importar uma retirada do capital produtivo e sua concentração como capital financeiro, faz-se exatamente ao custo do trabalho. Aliás, o processo de expansão produtiva no sudeste asiático superposto à crise cíclica norte-americana foi fundamentalmente marcado por uma associação entre micro-tecnologia e trabalho barato e abundante, ao mesmo tempo em que a organização empresarial transnacional se apoiou em diferentes antenas produtivas, alocando fundamentalmente o trabalho produtivo (ou trabalho humano abstrato) nos países periféricos e a técnica e a ciência na matriz [ARRIGHI, 1999; BECK, 1999].

Mas todos esses aspectos são menores para criticar Habermas e Offe. O maior problema está em assimilar *trabalho* a *emprego* – donde a categoria trabalho perder inevitavelmente a centralidade em uma organização social keynesiana de pleno emprego: nessa assimilação, *o conceito de trabalho torna-se fundamentalmente contraditório dentro dos próprios pressupostos da teoria da ação comunicativa*. De fato, se o trabalho for considerado, como fizera Habermas em resposta a Marcuse, apenas e exclusivamente como "ação instrumental" por oposição à interação como "ação comunicativa", ele nunca poderia perder sua centralidade – o conceito de "sociedade do trabalho" seria assim reduzido a uma "trivialidade sociológica, visto que se refere a uma eterna necessidade natural da vida social"[20].

Ora, o trabalho assumiu a posição central na sociologia justamente porque nunca significara apenas essa redução simplista – o trabalho *assalariado* sempre foi uma forma de interação intersubjetiva, ao mesmo tempo em que é desde sempre uma atividade técnico-instrumental: 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, 2003:21 – grifos originais]. A tensão entre a dimensão estratégica e a dimensão interativa do trabalho assalariado, sem sequer remeter aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), está presente mesmo no *Manifesto Comunista*: "O trabalho assalariado assenta-se exclusivamente sobre a concorrência dos operários entre si. O progresso da *indústria*, de que a burguesia é o representante indolente e apático, *substitui o isolamento dos operários*, que se dá através da concorrência, pela sua união revolucionária através da *associação*. Com o desenvolvimento da grande indústria, subtrai-se portanto à burguesia a própria base sobre a qual ela produz e apropria-se dos produtos" [MARX, (1848) 1998:20 – grifos acrescidos]. É por isso que a grande indústria coroa o desenvolvimento da burguesia ao mesmo tempo em que viabiliza a insurreição revolucionária do proletariado: o trabalho assalariado é também uma via de interação. Assim, na concepção de uma "utopia da sociedade do trabalho" e na tese da perda de sua centralidade, a categoria "trabalho" já não pode ser a mera manipulação técnica e instrumental da natureza – tem de ser *trabalho como interação* – caso contrário, a solidariedade comunicativa não poderia ser considerada um sucedâneo satisfatório. Ora, trabalho como "*agir instrumental*" está presente em Habermas no que tange à reprodução material do mundo da vida, ponto absolutamente incontornável para viabilizar 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.

---

[20] OFFE, (1985) 1989, p. 168. Habermas faz essa redução conceitual em *Técnica e Ciência como "Ideologia"* e a transporta também para sua *Teoria da Ação Comunicativa* – cf. HABERMAS, 2001A, p. 57, citados neste capítulo, ps. 118/119, supra. Cf. HADDAD, 1996, p. 229: "no discurso marxista, o trabalho não pode ser entendido como uma modalidade do agir instrumental". As presentes considerações se referem exclusivamente ao *trabalho assalariado* – o trabalho ainda não organizado conforme o cálculo capitalista, o trabalho "pré-moderno", por assim dizer, era desenvolvido no domínio da economia privada particular, na casa ("*oikos*"), sem relação com a interação intersubjetiva.

II

Uma outra versão do argumento da esquerda e que também se pauta pela desestruturação da sociedade do trabalho é fornecido por Robert Castel. Partindo de um diagnóstico comum tanto a Habermas quanto a Offe, Castel reconhece na condição salarial central para o Estado social uma posição tipicamente não-proprietária constantemente ameaçada pelo desemprego em massa e pela instabilidade das posições do trabalho: "De agora em diante, para muitos, o futuro é marcado pelo selo do aleatório", pois não se pode apostar mais em uma vida erigida a partir da jornada de trabalho; os trabalhadores agora se apresentam como "silhuetas incertas" arrebanhadas em uma sociedade composta por indivíduos que flutuam sobre a estrutura social, incapazes de se inserirem em sua textura concreta[21].

É assim que desenvolve o conceito de sociedade salarial:

> "Entretanto a sociedade salarial não se reduz a um nexo de posições assalariadas. Entregue somente à lógica da concorrência e da distinção, correria o risco de ser levada por um movimento centrífugo. Ela é também um modo de *gestão política* que associou a sociedade privada e a propriedade social, o desenvolvimento econômico e a conquista de direitos sociais, o mercado e o Estado" [CASTEL, 1999:478/479 – grifos originais].

Mas diferentemente da sociologia alemã contemporânea, Castel não compartilha uma divisão estruturada da sociedade em diferentes níveis (reprodução material e simbólica para Habermas; esferas econômica, política e normativa, para Offe). Ao contrário, o trabalho não se restringe a uma das esferas sociais exclusivamente, corporificando uma racionalidade estritamente técnico-instrumental – a partir da qual é possível identificar projeções na área simbólica, é verdade – mas assume um peculiar caráter de interface entre o âmbito produtivo e o âmbito do simbólico, o que permite que a relação entre a posição ocupada na divisão social do trabalho e a esfera da coesão social não tenha de ser abandonada: "Não penso aqui o trabalho enquanto relação técnica de produção, mas como um suporte privilegiado de inscrição na estrutura social" [1999:24]. Isso posto, as silhuetas incertas flutuam entre, de um lado, uma zona de segurança marcada pelo trabalho estável e por uma sólida inserção nas relações sociais e, de outro lado, uma zona de exclusão e desfiliação associativa, tramitando entre tais extremos ao longo de uma instável zona intermediária de vulnerabilidade social que conjuga a precariedade das relações trabalhistas com a fragilidade das estruturas de sociabilidade. É, portanto, do equilíbrio dinâmico entre tais zonas de inserção social que é possível averiguar o grau de coesão social de uma determinada sociedade.

Isso põe a questão dos supranumerários, dos "inúteis para o mundo" e "inempregáveis", indivíduos que não apresentam os requisitos mínimos sequer para serem adequadamente explorados pelo capital – são socialmente supérfluos. Mas, da mesma forma como Offe e

---

[21] CASTEL, Robert, *As Metamorfoses da Questão Social: uma Crônica do Salário*, 2ª ed., trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 21.

Habermas, também Castel (como toda a nova esquerda em geral) não pretende superar o Estado social, mas rever seu projeto de solidariedade. Daí a metamorfose da questão social, pois a condição salarial generalizada altera os padrões de coesão social, que passa a ser ameaçada, no século XX, por uma "individualidade negativa", na medida em que "as regulações tecidas em torno do trabalho perdem seu poder integrador" [1999:45].

A condição salarial é o terceiro momento, aquele que sucede a condição operária e a condição proletária – esta última representava uma situação de exclusão social quase completa no século XIX, mas a partir daí, "Se todo mundo, ou quase, é assalariado (mais de 82% da população ativa em 1975), é a partir da posição ocupada na condição de assalariado que se define a identidade social" [1999:417]:

> "Formalizando essas características, dir-se-á que a relação salarial comporta um modo de remuneração da força de trabalho , o salário – que comanda amplamente o modo de consumo e o modo de vida dos operários e de sua família –, uma forma da disciplina do trabalho que regulamenta o ritmo da produção, e o quadro legal que estrutura a relação de trabalho, isto é, o contrato de trabalho e as disposições que o cercam" [1999:419].

Para passar da simples relação salarial (que pode ser meramente operária) à relação salarial propriamente fordista exige algumas condições, a saber: é necessário uma nítida separação entre trabalhadores e inativos, que são excluídos ou integrados de forma regulamentada; a racionalização corporativa do processo de trabalho; o acesso ao consumo e aos serviços públicos; e a garantia de direitos trabalhistas. O importante da transformação da sociedade operária (também salarial) em uma sociedade salarial propriamente dita (fordista, de consumo de massas) está na desconstrução da alternativa revolucionária como via de transformação social, já que, enquanto na primeira o salário permitia fazer distinções de classe, na segunda isso é impossível; o conflito social não se estabelece entre classes *a favor* ou *contra* a ordem capitalista, mas em uma única classe social gigantesca, *dentro* da ordem:

> "A classe operária foi destituída da posição de ponta de lança que ocupava pela promoção da condição de assalariado. (...) O salariado operário foi literalmente esvaziado das potencialidades históricas que o movimento operário lhe emprestava" [CASTEL, 1999:450]; "O que se deu foi, sobretudo, a dissolução dessa alternativa revolucionária e a redistribuição da conflitualidade social conforme um modelo diferente daquela sociedade de classes: a sociedade salarial" [1999:463].

Mas também essa sociedade salarial entrou em crise à medida que a "centralidade do trabalho é brutalmente colocada em questão" [1999:496], fundamentalmente porque três características impediram que o projeto distributivo do *welfare State* fosse completamente levado a termo: seu caráter permanentemente inacabado, a ambivalência dos efeitos provocados pela política social e os efeitos contraditórios dos programas sociais. Não se trata de uma crítica aos excessos do Estado, mas sim ao fato de que ele não consegue implementar completamente o projeto a que se propôs – imputar ao Estado a tarefa de conduzir a sociedade rumo ao progresso fez dessa sociedade uma massa passiva que aguarda ansiosamente a redenção da providência estatal.

De outro lado, a gestão tecnocrática da vida social é fundamentalmente contraditória no que diz respeito ao indivíduo. Na medida em que o trabalho, correlato às contingências de uma economia de mercado, perdeu sua centralidade (e isso porque as próprias contingências de mercado foram mitigadas pela rede de seguridade social do Estado), o indivíduo teve de contar com vínculos de inserção social eminentemente burocráticos e institucionais: a vulnerabilidade material do indivíduo, que na sociedade proletária e operária era remediada pela família, pelas relações de vizinhança e pela filantropia, foi coberta pelo Estado social – mas em contrapartida, de um ponto de vista não material mas simbólico, a vulnerabilidade do indivíduo foi reconduzida a um outro plano em decorrência do respaldo material estatal: enquanto o indivíduo tem no aparato estatal o principal suporte de proteção econômica, sua relação com o todo coletivo remanesce precária e abstrata, não correspondendo à inserção social concreta do indivíduo na sociedade. E isso por causa da contradição verificada entre homogeneização e diferenciação sociais, entre processos de socialização e de individuação:

> "De um lado, as intervenções do Estado social têmefeitos homogeneizadores poderosos. (...) *esse funcionamento* [do Estado] *produz ao mesmo tempo efeitos individualizantes duvidosos*. (...) O Estado social está no cerne de uma sociedade de indivíduos, mas a relação que mantém com o individualismo é dupla. (...) Os poderes públicos recriam proteção e vínculo, mas com um registro completamente distinto daquele do pertencimento a comunidades concretas" [CASTEL, 1999:507/508 – grifos originais].

A crise do Estado social desemboca, assim, numa sociedade caracterizada pela vulnerabilidade de massa marcada por um grande contingente de inúteis, supérfluos e supranumerários; sociedade em que os vínculos sociais estão sob suspeita e que, destarte, revela-se como uma sociedade de indivíduos na qual existir como indivíduo já é uma façanha, haja vista a precariedade das relações entre esses indivíduos incertos e coletivos concretos, capazes de assegurar tanto a proteção material quanto a garantia de identidade – chega-se a um "*individualismo negativo*" e a um "*individualismo de massa*", por paradoxal que isso possa parecer[22]. Se o individualismo é assegurado pela confrontação entre ego e alter, a inexistência deste último termo torna o individualismo negativo e abstrato, i.e., o ego se desenvolve sem referências de alteridade concretas o suficiente para completar a formação do indivíduo como tal – que, nesse caso, segue mutilado mas arrebanhado pela massa assalariada, inserido em um processo de *desindividualização* generalizada.

Mas Castel, seguindo de perto os desenvolvimentos de Habermas e Offe quanto à perda de centralidade do trabalho, é levado a concluir que "Se o Estado se retira, é o próprio vínculo social que corre o risco de se decompor", muito embora para ele, contrariamente à

---

[22] CASTEL, 1999, ps. 597/596: "A história que tentei pode, de fato, ser lida também, paralelamente à da promoção do salariado, como a narrativa da promoção do individualismo, *das dificuldades e dos riscos de existir como indivíduo*. (...) Entretanto, nessa sociedade, existem formas de individualismo que poderiam ser classificadas de *individualismo negativo*, que são obtidas *por subtração* em relação ao encastramento em coletivos" – grifos originais.

sociologia alemã – dessa fase (1968-1990, mais ou menos), pois o Estado seria revalorizado posteriormente, como já se disse – "o poder público é a única instância capaz de construir pontes entre os dois pólos do individualismo e impor um mínimo de coesão à sociedade" [1999:509; 610], de forma que a reconstituição dos vínculos sociais passa pela reconstrução do próprio Estado, e não por uma utopia comunicativa – exige do Estado o ajuste de suas intervenções aos processos de individualização, essenciais à sociedade salarial:

> "Mas, em meio às incertezas que hoje são muito numerosas, pelo menos uma coisa é clara: ninguém pode substituir o Estado em sua função fundamental que é comandar a manobra e evitar o naufrágio" [CASTEL, 1999:611].

É assim que Castel adota uma defesa do Estado que parece muito pouco justificada, até porque todas as contradições e ambivalências apontadas no sentido de comprometer a individualidade são remetidas ao próprio Estado. A tarefa extremamente complicada de defender o Estado social, nos próprios termos de Castel, exigiria considerá-lo objeto de uma transformação que fosse capaz de recompor os vínculos sociais, que tornasse o Estado um coletivo concreto com o qual o indivíduo pudesse contar. Ao invés de, como Habermas, concluir por uma nova forma de identidade (a "identidade-do-Eu", típica do nível pós-convencional de consciência moral), Castel é extremamente conservador, tanto no que tange a manter os parâmetros de individuação quanto as vias suficientes para tanto – o que faz, em última instância, que seu argumento assuma uma conclusão *ad hoc* alarmista, pois é indispensável manter o Estado, sem que com isso se transmita algo mais além de uma vinculação ao projeto social-democrata.

[3.3] Fragmentação da Identidade Biográfica e Hedonismo Consumista Desconsolado: Crise de Solidariedade.

I

Diretamente decorrente do esgotamento de uma sociedade do trabalho, a esquerda acusa o Estado social pela fragmentação de identidades pessoais, coletivas e individuais, anteriormente erigidas em torno de uma vida profissional unitária e coesa, cujo sentido era assegurado pelo trabalho. Esse é, com efeito, o ponto central das críticas da esquerda ao Estado social, pois permite captar o sentido em que a nova esquerda revela seu individualismo. Também era o trabalho o fator principal de coesão social, capaz de inserir os indivíduos em grupos sociais – a perda da centralidade do trabalho, ponto sociológico essencial levado a termo pelo próprio Estado social, provoca também a fragmentação da identidade porque os próprios processos de socialização e integração social acabam abalados pela reificação do mundo da vida – o pertencimento a grupos é reconduzido a dimensões burocráticas e monetárias e descolado do entendimento lingüístico.

Habermas analisa a desconstrução de identidades pessoais pelo viés da analogia entre o desenvolvimento das estruturas do Eu e a evolução das imagens de mundo, como já visto,

sendo útil agora introduzir a hierarquia de Lawrence Kohlberg para os níveis de consciência moral, estabelecendo-se uma correspondência entre esses estágios e uma seqüência de desenvolvimento da identidade, como simplificado no quadro[23]:

Níveis de Consciência Moral (Kohlberg)			Identidade
orientação			
"obediência e punição"	*egocêntrica, responsabilidade objetiva, evitar dificuldades*	NÍVEL I: PRÉ-CONVENCIONAL	NATURAL
hedonismo instrumental	*igualitarismo ingênuo, troca e reciprocidade, satisfação instrumental própria*		
"bom moço"	*pela aprovação, para agradar, conformidade a estereótipos*	NÍVEL II: CONVENCIONAL	DE PAPÉIS
"lei e ordem"	*pela autoridade, conservar a ordem dada, cumprir o próprio dever*		
contratual-legalista	*por direitos individuais, igualdade e liberdade*	NÍVEL III: PÓS-CONVENCIONAL	DO EU
princípios éticos universais	*universalidade de princípios éticos consistentes e abstratos*		

Uma vez adentrado na dinâmica do pensamento habermasiano, não é difícil vincular a crise do Estado de bem-estar à desestruturação de identidades pessoais: trata-se, com efeito, do atrito entre os níveis de consciência moral convencional e pós-convencional, entre a identidade de papéis sociais e a identidade do Eu: esta última demanda um paradigma procedimental reflexivo, capaz de redefinir as tarefas tanto da economia quanto do aparato estatal (e Habermas desenvolveria esse paradigma institucional em *Faticidade e Validade*). A configuração da social-democracia de base nacional-estatal apóia-se na identidade de papéis, nem sempre ajustados entre si: o indivíduo vê-se como contribuinte, cliente da burocracia, eleitor, trabalhador, dentre outros, em função da ambivalência e dos efeitos contraditórios da política social: reduzir o impacto do mercado reduz também a capacidade de construir uma identidade biográfica profissional unitária e coesa.

Essa tarefa só é possível agora em um nível mais elevado de comunicação reflexiva, em uma sociedade global de comunicação – o que não retira, de maneira alguma, a crítica ao Estado social, mas que revela ser ao mesmo tempo uma reforma do próprio Estado. A partir do momento em que o Estado entra em crise, não é mais viável assegurar a identidade do Eu necessária ao nível pós-convencional de consciência moral, o que somente pode ser feito mediante a construção de uma sociedade global da comunicação. Isso porque os imperativos sistêmicos chegaram mesmo a penetrar até o nível mais profundo da estrutura simbólica – a personalidade individual – seja pela alteração estrutural da família, seja pela cultura de massas, âmbitos da estrutura simbólica representados pela vida privada e pela opinião pública, respectivamente.

---

[23] Cf. HABERMAS, (1976) 1983, ps. 49 e ss., HABERMAS, (186) 1989; e HABERMAS, 2001B, p. 140.

Com efeito, as estruturas comunicativas no seio da família apresentam condições de socialização para o indivíduo que são ao mesmo tempo mais exigentes e mais vulneráveis que aquelas representadas pela cultura de massas – as restrições impostas pelos pais são então sobre-valorizadas quando comparadas com a permissividade fácil de uma cultura de massas. Com isso, desencadeia-se uma tendência crescente às perturbações psico-sociais de caráter narcisista e hedonista, no qual o indivíduo se sente deslocado em seu coletivo empírico mais elementar (a própria família), dando origem a um potencial de irritação constante nas relações familiares – que, desestruturadas do ponto de vista da comunicação orientada ao entendimento dialógico, respaldam-se na monetarização e na burocratização da vida privada doméstica, mediante regras de repartição de atribuições entre pais e filhos, sustentadas pela dependência material destes em relação aos primeiros [HABERMAS, 2001B-II:546-551]. O ponto de vista da burocratização da opinião pública será abordado na seção seguinte, pois é relacionado à questão da legitimidade democrática do poder político.

Retomando o vínculo entre a construção de identidades pessoais e a sociedade do trabalho, há que se considerar que o *welfare State* impôs à sociedade capitalista uma dupla tarefa relacionada ao mercado de trabalho: garanti-lo de maneira lucrativa tanto para capitalistas e trabalhadores tanto quanto fixar um padrão legítimo de distribuição dos resultados desse mercado àqueles que não tomam parte na produção. Em equilíbrio, ou seja, em toda a sua eficiência potencial (que não é ilimitada) o mercado de trabalho em geral consegue (ou conseguiu, pelo menos entre 1945 e 1975) satisfazer essa dupla exigência – "No ponto de equilíbrio, todos os recursos são utilizados eficientemente, ou seja, toda a força de trabalho é utilizada de modo a produzir o mais alto rendimento econômico, e só há desemprego "voluntário"" [OFFE, 1989:74]. Mas existem três fatores fundamentais de desequilíbrio: (1) o sentido fictício da "mercadoria" força de trabalho; (2) as estratégias adotadas tanto pelo Estado quanto pelos agentes atuantes nesse mercado; e (3) mudanças demográficas e culturais na sociedade centrada no trabalho.

Ad (1) – há que se considerar que a força de trabalho não é uma mercadoria típica porque não foram originalmente "produzidas" com o objetivo de ser trocada no mercado, sendo tal circunstância um contingência tornada estrutural a partir do desenvolvimento pleno da sociedade capitalista industrial, de forma que há uma lacuna de indeterminação entre a remuneração da força de trabalho e os resultados materiais desse trabalho, definidos quantitativa e qualitativamente em grande medida pela autoridade administrativa empresarial, e principalmente porque a mercadoria *força* de trabalho vendida não é separável do seu alienante, não há uma transferência jurídica de propriedade no contrato de trabalho.

Ad (2) – as estratégias a serem adotadas podem ser quatro, conforme se refiram aos agentes capital e trabalho entre si: (*i*) o capital pode se organizar de forma monopolista; (*ii*) o capital pode tornar o mercado de trabalho segmentado e atomizado, portanto, fraco do ponto de vista político; (*iii*) o trabalho pode se organizar na formação de associações e sindicatos, tanto para evitar a desagregação quanto para competir monopolisticamente com o capital; e

(*ii*) o trabalho pode se organizar de forma a incrementar suas habilidades e qualificações profissionais para a competição de mercado.

Ad (3) – é importante salientar uma progressiva erosão do padrão sociocultural de uma sociedade do trabalho, pois a multinacionalização do capital extravasou as fronteiras nacionais do sistema tributário e fiscal, os mercados de consumo ocidentais se saturaram e perderam a capacidade de absorver inovações, houve uma alteração demográfica pelo envelhecimento da população e a mudança tecnológica extremamente rápida tornou-se uma fonte endógena de desemprego estrutural.

Há, nesse sentido, uma desvantagem estrutural para a oferta (trabalho) em relação à demanda (capital): o trabalhador não tem como controlar a venda de sua própria força de trabalho de maneira estratégica, pois é obrigado a fazê-lo para sobreviver, depende de um fluxo contínuo de meios materiais de subsistência – que, a seu turno, não podem ser reduzidas aquém de um mínimo essencial para um determinado padrão de vida determinado tanto em termos materiais quanto – e principalmente – em termos culturais. Ademais, uma outra desvantagem estrutural diz respeito ao estágio de liquidez possível apenas ao capital e não ao trabalho, vale dizer, a acumulação de capital não se interrompe quando o ciclo sistêmico de acumulação transita da expansão mercantil para a expansão financeira [ARRIGHI, 1996], ao passo que o trabalho é marcado por uma rigidez incontornável: a força de trabalho tem de ser sempre e continuamente vendida para garantir a remuneração, não pode se retirar da esfera produtiva por um período de tempo.

Ora, é exatamente em razão desse desequilíbrio de forças que atua o poder público. Para enfrentar a fragmentação que ocorre do lado da oferta, na medida em que os trabalhadores devem competir entre si para vender sua força de trabalho ao capital, o êxito obtido por alguns nessa competição gera à fragmentação interna e discriminação entre os demais trabalhadores através do que Offe chama de "categorias atribuídas", estruturando o mercado da força de trabalho em termos não mais econômicos e políticos mas *étnicos* e *raciais* (e.g., idade, sexo, nacionalidade). Isso ocasiona uma solidariedade no grupo empregado e a discriminação dos desempregados[24].

Essa situação é ainda mais deteriorada pelo desemprego e pela queda do salário real, pois quanto piores as condições materiais dos trabalhadores, menor a propensão à cooperação e à organização solidária, de forma que acabarão por tomar a iniciativa em favor de estratégias individualistas de curto prazo. A tipologia de tais categorias atribuídas, para a relação entre os trabalhadores e o mercado, pode ser assim sintetizada: (*i*) inativos, incluindo todos aqueles cuja atividade não pode ser designada como trabalho regular; (*ii*)

---

[24] OFFE, 1989, p. 51: "O recurso à formação de categorias atributivas é o meio pelo qual as sociedades capitalistas industriais tentam institucionalmente resolver um dilema, a saber – que possivelmente não podem forçar *toda* a população à participação direta no mercado de trabalho, ao mesmo tempo que não podem tornar globalmente disponível a opção de não-participação no mercado de trabalho (e, portanto, de dependência com relação a meios de subsistência externos a ele" – grifos originais.

desempregados registrados, que procuram voltar ao mercado de trabalho; (*iii*) efetivamente empregados; (*iv*) autônomos.

> "Assim, surge o problema de que grande parte da população se encontra contingentemente ligada ao mercado de trabalho: ao mesmo tempo que *podem* participar, podem também exercer sua opção de *não*-participação. Em relação ao mercado de trabalho, são caracterizados por uma identidade social "fragmentada". (...) Nossa tese central é que, com o desenvolvimento do "Estado do bem-estar", a opção de crescentes segmentos da população estabelecerem seu modo de subsistência individual ou no mercado ou em instituições externas a ele torna-se possível" [OFFE, 1989:51 – grifos originais].

O problema daí derivado é que as possibilidades abertas ao indivíduo revelam-se como muito amplas mas também fundamentalmente ambivalentes – ao mesmo tempo em que enquadram o indivíduo em uma categoria jurídico-formal, enfraquecem seu potencial de atuação estratégica no mercado de trabalho. Tais possibilidades de sobrevivência alternativas à venda regulamentar da força de trabalho provocam uma *sobrecarga de identidade pessoal*, na medida em que cada indivíduo conta com mais de um papel social potencial à sua disposição ao mesmo tempo em que não se realiza plenamente em nenhum deles – caso no qual o indivíduo se vê confrontado pela concepção mal definida de uma forma de existência social pretensamente "normal", o que faz com que o meio de vida efetivamente adotado pelo indivíduo fique sempre qualificado como um caso *excepcional* de subsistência social e, assim, eminentemente *transitório*, mas além do qual não é possível uma outra projeção [OFFE, 1989:53]. A biografia individual, anteriormente estruturada em torno do eixo da ética da vocação profissional, é mutilada e feita em fragmentos pelas alternativas des-mercadorizantes da força de trabalho representadas pela rede de segurança social implementada pelo Estado-providência.

Em decorrência, a tentativa de superar essa anormalidade força a submissão dos trabalhadores que se encontram fora do mercado de trabalho a condições salariais e de trabalho muito inferiores àquelas que os trabalhadores "normais" suportariam, reduzindo mais uma vez a matriz de poder social do lado da oferta da força de trabalho. A seu turno, os recursos disponíveis – o desemprego respaldado pelo seguro social garantido juridicamente ou a evasão para a economia informal – não permitem dar seguimento à empreitada reformista do Estado social, quer seja porque minam os recursos fiscais disponíveis para financiar a rede de implementação de direitos sociais, quer seja porque minam a lealdade das massas em função de uma rede de direitos sociais pouco eficaz ou pouco abrangente.

Offe vê na desagregação da identidade coletiva do trabalhador o principal fator de perda de centralidade da categoria trabalho – o proletariado não possui mais nenhum critério simbólico próprio para assegurar unidade e coesão coletivas para propiciar uma ação política coletiva e concertada em termos de classe que, diante de tal impossibilidade, individualiza-se:

"A diferenciação interna contínua da coletividade dos trabalhadores assalariados, assim como a erosão dos alicerces culturais e políticos de uma identidade coletiva centrada no trabalho, ampliaram esses dilemas das formas de trabalho assalariado contemporâneas a ponto de o fato social do trabalho assalariado ou da dependência com relação ao salário não serem mais o foco da intenção coletiva e de divisão social e política" [OFFE, 1989:177].

A par das considerações quanto à erosão do poder simbólico-político do trabalho assalariado, também a expansão do setor de serviços tornara o trabalho *reflexivo*, no sentido de que os serviços possuem uma função normalizadora e balizadora da produção, conciliando um certo grau de autonomia formal do trabalhador com uma racionalidade própria, distanciada da racionalidade técnico-instrumental da linha de montagem. A racionalidade do setor de serviços não pode ser medida em termos estritamente produtivos, pois sua posição estratégica não é pela produção em si, mas sim para zelar por sua normalidade – a racionalidade dos serviços não é, para Offe, tipicamente formal:

"a desorganização de vastas, relativamente estáveis e abrangentes comunidades de interesse econômico, filiação associativa, valores culturais e estilos de vida constitui a chave para a compreensão adequada do enfraquecimento geral dos comprometimentos de caráter solidário. (...) o único referencial interpretativo para a ação é o próprio indivíduo, considerando a si próprio em termos racionais-calculistas"[25].

Daí o título de seu conhecido livro, *Capitalismo Desorganizado*, a desorganização progressiva das identificações simbólicas coletivas pôs o capitalismo em crise crescente, na medida em que o sistema perdeu a base de sustentação democrática que lhe é necessária:

"Minha tese é que o Estado do bem-estar como nós o conhecemos, uma importante realização nas sociedades da Europa Ocidental no pós-guerra, está perdendo rapidamente seu apoio político por essas razões de mudança estrutural, e que essa evolução não pode ser totalmente explicada por argumentos ligados à crise fiscal e econômica, nem por argumentos políticos que enfatizam a ascensão de elites e ideologias neoconservadoras; tampouco se pode reverter essa tendência com apelos morais à justiça e legitimidade das atuais disposições do Estado do bem-estar. O que esse processo de desintegração estrutural nos lega é um padrão interpretativo que encerra uma profunda falta de fé nas políticas sociais como "bens públicos" e que tende a destrinchar tais políticas em termos de ganhos ou perdas, exploração, possibilidade de "aproveitar-se" do Estado do bem-estar, redistribuição, etc. – vale dizer, em categorias individualistas do "homem econômico", cujas conseqüências para o comportamento são mais bem-apreendidas e previstas pela teoria da escolha racional" [OFFE, 1989:307/308].

A referência à teoria da escolha racional pode parecer mais problemática do que realmente é. Com efeito, a tese apresentada quanto à incompatibilidade entre o Estado de bem-estar e a democracia é desdobrada em dois argumentos relacionados: a crise do *welfare State* representa o capitalismo "desorganizado" porque as identidades coletivas de solidariedade

---

[25] OFFE, 1989, p. 307. E, antes, p. 180: "É esta diferenciação dentro do conceito de trabalho que me parece constituir o ponto de apoio mais importante do argumento segundo o qual não se pode mais falar de um tipo de racionalidade basicamente unificado que organize e governe toda a esfera de trabalho"

que sustentavam esse Estado foram erodidas; o que, por sua vez, está relacionado à orientação da ação centrada no próprio indivíduo calculista e hedonista, conforme preceituado pela teoria da escolha racional. Assim, a lógica *free-rider* é responsável por um comportamento individualista que desorganiza as identidades coletivas forjadas como substrato simbólico para legitimar o Estado. Ora, de fato, a colonização do mundo da vida significa exatamente a superposição da ação estratégica por sobre a ação comunicativa – o que significa identificar comportamentos estratégicos *empíricos*. Nesse sentido, vale ponderar que a menção de Offe não pretende imputar à escolha racional um caráter empiricamente descritivo (crítica comumente dirigida aos modelos dessa vertente teórica), mas poderia ser compreendida de forma metafórica, por assim dizer: trata-se, simplesmente, de ilustrar um comportamento empírico com uma construção analítica, o que, a rigor, não é o melhor recurso; a referência é dispensável para o argumento e poderia suscitar eventuais objeções.

Se os homens fossem efetivamente guiados pelos preceitos dos modelos econômicos da teoria da escolha racional, não haveria razão para supor um tal comportamento apenas em relação ao Estado, mas sobretudo entre os indivíduos – daí ser impossível explicar porque, apesar do hedonismo racional ter solapado as identidades coletivas, não ter esse comportamento destruído também as demais relações sociais não redutíveis ao cálculo de fluxo de utilidades – o indivíduo da escolha racional é o membro do partido orwelliano em *1984*: solipsista ao extremo, individualista insociável e, por isso mesmo, deformado – se somente é possível individualizar-se mediante processos de socialização, o homem da escolha racional não existe como tal, é um simples modelo abstrato sem pretensões de descrever comportamentos empíricos – daí porque foi possível afirmar no capítulo precedente que o individualismo metodológico não conta, com efeito, com um conceito de indivíduo – resume-se a um "individualismo-fantasma", seria possível dizer.

Há que se considerar, ainda, a agressão à identidade pessoal provocada pela sociedade de consumo de massas. Na sociedade salarial, o consumo, bem como o trabalho, promove uma diferenciação massificada, vale dizer, segue o princípio de uma diferenciação generalizada conforme a qual todos os indivíduos são igualmente consumidores, de sorte que a diferenciação entre eles se dá pela hierarquia da capacidade de consumo – em última instância, o processo de socialização/individuação coordenado pelos meios intersubjetivos linguagem e solidariedade é colonizado pelos meios sistêmicos poder e dinheiro, de forma que a construção da identidade pessoal é levada a efeito em termos de *capacidade aquisitiva* mensurada monetariamente e calculada como fração do salário – os indivíduos "[m]anifestam, através do que consomem, seu lugar no conjunto social" [CASTEL, 1999:475].

Pierre Rosanvallon, por sua vez, também oferece um argumento de crítica (mas também, em última instância, de defesa e reforma) do Estado-providência, guiado pela crise de solidariedade. Com efeito, para Rosanvallon, a rede de serviços públicos estatais, criada justamente para afirmar a realização plena do indivíduo, revela-se como uma interface abstrata para a construção de inserções sociais do indivíduo – o aparato burocrático se

substitui às relações sociais concretas e procura fixar mecanicamente uma solidariedade abstrata entre o indivíduo e a burocracia – que, em razão de seus instrumentos jurídico-formais, é por demais anônima e formal para ser suficiente. A patologia daí oriunda é a balcanização corporativa da sociedade, transformada em clientela de um Estado que perde cada vez mais suas bases de legitimação[26].

Essa é mais uma manifestação de como as identidades coletivas pautadas pela organização comunicativa de estruturas simbólicas são substituídas por padrões abstratos e formais deduzidos dos meios sistêmicos dinheiro e poder – a identidade-do-Eu, enquanto pertencimento a coletivos complexos, é abstraída, burocratizada e monetarizada na regulamentação do consumo e do tempo livre, de sorte que os indivíduos não conseguem se socializar perfeitamente e, diante da conversão da identidade em uma medida de consumo, somente conseguem construir uma identidade deformada porque se orientam em termos monetários, em detrimento do consenso lingüístico.

II

Ora, a colonização do mundo da vida traz consigo a objetivação de estruturas simbólicas subjetivas, de forma que a perda da centralidade do trabalho traz como corolário a desestruturação de identidades pessoais, que culminam em última instância em um comportamento hedonista generalizado – mas desconsolado. Do ponto de vista da teoria da ação comunicativa, também o hedonismo é decorrente de um processo generalizado de reificação das estruturas simbólicas do mundo da vida, intensificado cada vez mais em função da substituição cada vez mais premente da linguagem como meio dialógico por dinheiro e poder, meios sistêmicos tornados autônomos e desacoplados do horizonte de entendimento.

Assim, a vida privada reduz-se ao hedonismo de consumo, sob os imperativos do dinheiro e do poder, que fragmentam a individualidade:

> "A medida que la ética protestante de la profesión deja de imprimir su sello en la vida privada, el modo metódico-racional de vida de las capas burguesas se ve desplazado por el estilo de vida utilitarista y unilateral del "especialista sin espíritu" y el estilo de vida estético-hedonista del "gozador sin corazón"; esto es, por formas de vida complementarias que muy pronto calan en toda la población. (...) y con tal fragmentación de la persona, el individuo pierde la capacidad de dar a su vida el imprescindible grado de orientación unitaria" [2001B-II:458].

---

[26] ROSANVALLON, (1981) 1992. Cf. ps. 41-43: "l'État-providence, comme agent central de redistribution et donc d'organisation de la solidarité, fonctionne comme un grand *interface*: il se substitue au face à face des individus et des grupes. (...) Dévelopment des interfaces et multiplication des effects socieaux pervers s'engendent ainsi réciproquement. L'interface est producteur d'irresponsabilité et de retrait social. (...) La solidarité ne peut être conçue comme le produit automatique de mécanismes du marché (illusion du libéralisme méthodologique érigent l'*homo economicus* en homme réel) ou comme le résultat mécanique du fonctionnement de l'État-providence" – grifos originais. Nem seria necessário repetir a Rosanvallon a ressalva feita com relação a Offe: a nova esquerda, recusando o individualismo metodológico da economia política positiva, toma-o como exemplo para ilustrar comportamentos empíricos, o que, *da perspectiva da escolha racional, não é exato.* Mais uma vez, o recurso analítico enviesado pode trazer mais dificuldades que soluções.

A reificação assume a forma de uma objetivação de estruturas na origem subjetivas, o que exige do indivíduo um grande esforço de reconhecimento de seu entorno simbólico, a reificação manifesta-se na burocratização e na monetarização das formas de vida cotidianas da esfera privada doméstica e profissional, mediante a generalização de uma atitude consumista e de um "individualismo possessivo" (MacPherson) alucinante, a própria vida privada dos indivíduos tem de submeter-se a um comando hedonista bastante penetrante. O hedonismo se revela como o comportamento utilitarista auto-centrado mediante o qual o indivíduo transpõe para o âmbito da vida privada os imperativos sistêmicos de competição e especialização funcional, desintegrando as relações subjetivas que demandam um inextrincável consenso comunicativo para orientar a ação dos indivíduos e substituindo-as por uma racionalidade instrumental unilateral, objetivando as relações interpessoais [HABERMAS, 2001B-II:461].

O hedonismo está em estreita relação com o declínio da ética do trabalho, demonstrado principalmente pela erosão de valores morais associados à labuta, bem no espírito da ética protestante de Weber, de forma que a atividade laboral deixa de ser vista como um *dever* e uma *necessidade* pelo trabalhador, trabalhar não é mais uma vocação profissional dignificante, na medida em que a rede pública de assistência social permite, via direitos sociais, uma desmercadorização da força de trabalho que, em última instância, retira do trabalho profissional no mercado a primazia na garantia material da vida. Assim, desde que seja possível sobreviver materialmente no curto prazo, o trabalho pode ser a última rota a ser adotada, prevalecendo assim tanto um prolongamento da adolescência quanto uma tendência a buscar respaldo no Estado – isso reifica as implicações subjetivas de constituição do sujeito pela sua atividade laboral, na medida em que o trabalho é reduzido a um montante financeiro que pode ser provido de qualquer outra maneira acessível ao indivíduo, geralmente pela burocracia estatal – a monetarização e a burocratização são, então, absolutamente patentes, constitutivas da individualidade. Ambos os pontos de apoio morais da ética do trabalho, dever e necessidade, foram destruídos pelo *welfare State*, já que a descentralização do trabalho impede que ele seja absolutamente visto como um dever moral, requisito para uma vida moralmente digna, na medida em que a possibilidade de sustentar-se às custas da seguridade social pública deixa de ser vista como imoral ou indigna, já que é uma prerrogativa *legal* – assim como essa prerrogativa permite uma alternativa de existir *dentro* da ordem capitalista mas *fora* do mercado.

Ao mesmo tempo em que a "sociedade civil" no Estado social poderia ser descrita como sociedade do trabalho e como sociedade de consumo de massa, o importante não é o trabalho em si, mas o trabalho que custeia o consumo – i.e., o emprego, como garantia de remuneração: se as circunstâncias permitem que o consumo não se comprometa sem o emprego, o resultado é a supressão subjetiva do valor moral do trabalho ao lado da consolidação de um irrefreado hedonismo de consumo.

Além disso, o aspecto taylorista-fordista da produção em série rompe a identificação entre o trabalhador e a objetivação de seu trabalho, sujeito e objeto do ato de trabalhar já não se reportam um ao outro reflexivamente – como diagnosticado já por Marx mas acentuado no capitalismo de Estado pela cientifização da técnica. Ao lado dessa não-identificação, também a redução da jornada de trabalho (medida comum para manter o pleno emprego, ainda que estatístico) e a regulamentação burocrática do tempo livre tornaram o trabalho incapaz de organizar as demais esferas sociais vitais, já que parte cada vez mais significativa do dia de trabalho é "livre" para ir às compras, o que difundiu um "hedonismo consumista, cuja propagação arruína a infra-estrutural moral das sociedades capitalistas industriais" [OFFE, 1989:183/184]. Nesse sentido, não é nem necessário nem obrigatório seguir uma vocação profissional para obter reconhecimento social ou mesmo para garantir a subsistência material, pois o consumo é garantido por outras vias.

As pessoas passam a depender menos do mercado de trabalho devido às próprias instituições políticas e sociais do Estado (e.g., educação formal, seguro-desemprego e seguridade social), de forma que os indivíduos começam a trabalhar mais tarde e podem se aposentar mais cedo e, por isso, a função do trabalho como elemento formador da identidade pessoal é bastante relativizada, remanescendo entretanto apenas o hedonismo consumista – no aspecto individual, isso opera o fenômeno da *descontinuidade da biografia do trabalho*, pois o emprego ocupa apenas parte da biografia cultural e material do indivíduo, dividida em fases que alternam sua relação com o mercado, pois ele assume ora o papel social de cliente da burocracia, ora o papel social de trabalhador. Considere-se, por exemplo, um o estudante que, graduado pela rede pública de ensino, ingressa no mercado de trabalho mas perde o emprego após algum tempo e se apóia no seguro-desemprego, inscreve-se em programas de recolocação profissional, volta ao mercado mas perde o emprego novamente, aceitando trabalhar em uma função para a qual não se formou. Seguindo esse ciclo alternado de papéis sociais, o trabalhador-cliente finalmente se aposenta, troca pela última vez os papéis sociais. Fragmentada dessa forma, a biografia individual não se compõe como autônoma e plena de sentido para o próprio indivíduo, pois não pode ser orientada por uma carreira profissional vocacional – ao contrário, parece determinada pelas circunstâncias da burocracia estatal [OFFE, 1989:186].

> "Utilizando esse argumento para uma crítica do Estado de bem-estar, pode-se dizer que a fuga do indivíduo da compulsão ao trabalho imposta pelo mercado (idealmente) não é mais automaticamente punida e que, ao contrário, os esforços individuais não são mais julgados "aconselháveis" porque seus retornos seriam absorvidos pelos ônus fiscais e parafiscais" [1989:190].

Isso torna todos os cidadãos (trabalhadores e não-trabalhadores e até mesmo investidores capitalistas) potenciais aproveitadores do orçamento público em detrimento da focalização de seus esforços para o mercado. Há assim, na medida em que o trabalho não é mais a única via acessível à subsistência material mas apenas a mais custosa dentre as alternativas

de vida disponibilizadas pelo Estado social e por suas instituições assistenciais, um forte estímulo para o comportamento *free-rider* – generaliza-se o hedonismo consumista que, embora materialmente satisfeito, custa ao indivíduo o desconsolo da fragmentação de sua identidade pessoal.

A apresentação, neste passo, dos argumentos de Daniel Bell como argumentos da esquerda não deixa de ser problemática e exige que a distinção seja brevemente retomada: a esquerda é aqui considerada sob o ponto de vista preponderantemente cultural e relacionada aos *novos* movimentos sociais; do ponto de vista econômico, a esquerda revela-se conservadora e reformista, pois não abre mão das conquistas do Estado social. Assim, não é aqui absurdo situar Bell à esquerda, na medida em que ele próprio se considera "um socialista em economia, um liberal na política e um conservador na cultura"[27].

Bell define economia e política em termos simétricos porém invertidos: enquanto no primeiro campo a sociedade prevalece sobre o indivíduo (e isso basta para que ele se defina socialista), no segundo campo é o indivíduo que prevalece sobre a sociedade (daí considerar-se liberal), pois só assim é possível manter a distinção entre o público e o privado. Mas no que tange à cultura, sua definição é bastante aristocrática e mesmo autoritária, pautada pelo respeito à tradição cultural e ao valor da arte em termos absolutos[28], muito embora sua argumentação acabará por soar muito mais como uma defesa do capitalismo do que como propriamente uma crítica ao Estado de bem-estar.

É, portanto, a partir da esfera cultural que emergem as contradições do capitalismo em crise, porque o capitalismo, constituído como sistema sócio-econômico, operou a fusão entre, de um lado, a lógica da operação econômica calculista lucrativa e, de outro lado, uma cultura e uma estrutura de caráter muito específicas: na cultura predominava um princípio de auto-realização pela liberação individual da tradição; na estrutura do caráter prevalecia um princípio de auto-controle e gratificação diferida (ou o princípio da realidade, para a psicanálise freudiana). Da interação entre tal estrutura de caráter, cultura e economia é que emergiu a sociedade burguesa. É por isso que o capitalismo burguês pode ser sintetizado

---

[27] BELL, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976). New York: Basic Books, 1978, p. XI: "Since an author's point of view is relevant to the understanding of his intentions, I think it not amiss to say that I am a socialist in economics, a liberal in politics, and a conservative in culture". A economia é vista por Bell como tendo se convertido em uma "ciência positiva" relacionada à pura adequação entre meios e fins e a escolhas racionais individualistas. É contra esse individualismo exacerbado na economia que Bell se assume socialista – ainda que em uma conotação muito particular: "It is for that reason that I am a socialist in economics. For me, socialism is not statism, or the collective ownership of the means of production. It is a judgment on the priorities of economic policy. It is for that reason that I believe that *in this realm*, the community takes precedence over the individual in the values that legitimate economic policy" – p. xii, grifos originais.

[28] BELL, 1978, p. XV: "I am a conservative in culture because I respect tradition; I believe in reasoned judgments of good and bad about the qualities of a work of art; and I regard as necessary the principle of authority in the judging of the value of experience and art and education. (...) The triune positions I hold do have a consistency in that they unite a belief in the inclusion of all people into citizenship through that economic minimum which allows for self-respect, the principle of individual achievement of social position on the basis of merit, and the continuity of the past and present, in order to shape the future, as the necessary condition of a civilized order".

nas idéias de um ascetismo laico (Weber) e de um aquisitivismo constante (Werner Sombart).

A cultura é assim o âmbito do significado, em que se pode fazer um esforço para atribuir um sentido unitário ao mundo, esforço este perpetrado por uma ciência que busca conferir unidade ao mundo natural e complementado por uma religião que tenta unificar a cultura em diversos períodos históricos distintos, impondo, para tanto, um julgamento estético-moral à arte. A esfera cultural concentra um potencial de transformação do mundo, um *impulso* incessante em direção ao novo porque não há fronteiras para sua capacidade imaginativa e criativa, é o mais dinâmico dos elementos sociais, mais até que a própria tecnologia. É justamente o movimento cultural do modernismo que rompe com essa unidade, fundamentalmente mediante três ataques frontais: a afirmação da autonomia da arte perante normas morais, a alta valorização do novo e do experimental em detrimento da tradição, e a tomada do "eu" ("*self*") como pedra de toque do julgamento cultural:

> "Culture, for a society, a group, or a person, is a continual process of sustaining an identity through the coherence gained by a consistent aesthetic point of view, a moral conception of self, and a style of life which exhibits those conceptions in the objects that adorn one's home and oneself and in the taste which expresses those points of view. Culture is thus the realm of sensibility, of emotion and moral temper, and of the intelligence, which seeks to order these feelings" [BELL, (1976) 1978:36].

Concebida também em termos multi-dimensionais, como em Habermas e em Offe, a sociedade compõe-se para Bell de três estratos, cada qual regido por um princípio pertinente: a *economia* regida pelo imperativo de *eficiência* compõe uma estrutura social técnica sobre a qual se assenta a vida humana conforme uma racionalidade funcional em termos de custos e benefícios medidos em utilidade; a *política* regida pelo princípio da *eqüidade* procura harmonizar o poder com a justiça social de maneira legítima; e a *cultura* rege-se pelo princípio da *auto-realização*, sendo povoada pelas formas simbólicas que, na origem, estavam fundidas com a religião [BELL, 1978:10-12].

Portanto, a contradição fundamental que emerge no capitalismo é entre a esfera cultural e a esfera econômica, pois é pelo mercado que elas se tangenciam: enquanto no surgimento do capitalismo a economia predominava sobre os demais estratos sociais, no capitalismo maduro essa posição foi assumida pela cultura, que dita as regras para o modo de produção. Isso porque quando da consolidação do capitalismo, a economia moldara os valores culturais de uma ética do trabalho ascética conforme a regra da satisfação diferida e uma cultura de auto-realização, compondo um todo em princípio harmônico. À luz de um modernismo hedonista, a cultura passa a ditar as regras para a esfera econômica, que tem de se amoldar à satisfação imediata da ilimitada fantasia cultural, em contradição com a estrutura de caráter ainda presente na economia capitalista de auto-controle e gratificação suspensa. A contradição está nos diferentes ritmos em que mudança se processa: enquanto na economia a evolução técnico-científica se desenrola de maneira linear e progressiva,

apoiando-se em conquistas cumulativas de crescente eficiência, a mudança se opera na cultura como uma constante retomada de questões humanas existenciais, em busca de uma satisfação imediata da ânsia estética[29].

Vale considerar que o diagnóstico de Bell é bastante questionável, haja vista a insistência da sociologia do trabalho franco-germânica em ressaltar e perda da centralidade do trabalho e, por conseguinte, a erosão de uma ética vocacional-profissional em termos weberianos – não se pode deixar passar, portanto, que Bell é uma voz dissonante no discurso geral da esquerda, como se pode ver.

Enfim, a contradição fundamental da qual derivam incompatibilidades secundárias está entre o desenvolvimento de uma economia pautada pela especialização profissional em termos do desempenho de papéis sociais e a transformação de uma cultura que reivindica a realização plena e imediata do indivíduo, quer a realização estética individual por completo – enquanto a primeira é auto-contida, racional e eficiente, a última é pródiga, promíscua, anti-racional, anti-intelectual e hedonista, que suprime a estrutura de caráter herdada do século XIX e que ainda é de suprema importância para a manutenção da ordem econômica. Assim, é a preponderância da cultura sobre a economia que torna o capitalismo atual contraditório, pois os valores e a estrutura de caráter que sustentou sua consolidação histórica estão se erodindo, já não é possível contar com uma ética profissional organizada em torno do trabalho que assegure um "espírito do capitalismo" avançado:

> "What is striking is that while bourgeois society introduced a radical individualism in economics, and a willingness to tear up all traditional social relations in the process, the bourgeois class feared the radical experimental individualism of modernism in the culture. Conversely, the radical experimentalism in the culture, from Baudelaire to Rimbaud to Alfred Jarry, were willing to explore all dimensions of experience, yet fiercely hated bourgeois life" [BELL, 1978:18].

O descompasso entre cultura e economia é prova de que os valores que sempre sustentaram o capitalismo estão em cheque, os valores da classe média não mais se sustentam, a cultura burguesa não pode mais se defender dos ataques do modernismo. Com essa contradição, a "luta de classes" deixa de ter significado enquanto tal e assume a forma de uma luta por quinhões do orçamento público entre grupos de interesse organizados, a própria economia transitou de uma economia dirigida pelo Estado para uma

---

[29] BELL, 1978, ps. 13/14: "Modern culture is defined by this extraordinary freedom to ransack the world storehouse and to engorge any and every style it comes upon. Such freedom comes from the fact that the axial principle of modern culture is the expression and remaking of the "self" in order to achieve self-realization and self-fulfillment. And in its search, there is a denial of any limits or boundaries to experience. It is a reaching out for all experience; nothing is forbidden, all is to be explored"; e p. 47: "Modernism is a response to two social changes in the nineteenth century, one on the level of sense perception of the social environment, the other of consciousness about the self". Com relação à admissão de uma reificação, ainda que parcial da vida humana, cf. especialmente BELL, 1978, p. 11: "The social structure is a reified world because it is a structure of roles, not persons, and this is laid out in the organization charts that specify the relationships of hierarchy and function".

economia *administrada* pelo Estado – e isso em função da multiplicação de demandas sociais dirigidas ao poder público.

Mas o próprio modernismo sucumbiu – deixou de ser uma *avant-garde* capaz de chocar a sociedade e de distinguir entre a arte nova e a tradição. Nesse sentido, a capacidade de propor mudanças sociais advindas do potencial criativo e inovador da arte foi institucionalizado socialmente, o que mudou a própria função da arte, a partir daí vista como a instância encarregada por direito próprio de portar a mudança social. Essa mudança de estrutura e de função da esfera cultural está intimamente ligada a um hedonismo consumista desenfreado: se a cultura institucionaliza-se e especializa-se em portar a mudança *per se*, autônoma e individualista, a sociedade deixa de contar com um público apreciador da boa arte em função de uma classe média que consome a arte rebaixada em seu valor. Com isso, o hedonismo da esfera cultural faz com que a arte seja convertida em um estilo de vida típico da classe média e assim então apto a ser diariamente consumido enquanto produto.

Mas a justificativa de Bell para esse processo é muito pouco convincente, ou melhor, excessivamente unilateral: enquanto o potencial inovador da arte advém da imanência e da autonomia decorrentes da própria lógica interna da obra de arte inserta em uma tradição – a arte se desenvolve questionando o passado da criação artística – é através do mercado que a cultura impõe seus preceitos à ordem social. Ora, com isso a cultura é vista como uma esfera descolada da própria ordem social e imune aos imperativos de mercado, adstrita apenas a sua própria dinâmica intelectual interna, sendo que no mercado a cultura *impõe* suas inovações aos estilos de vida desenvolvidos nas demais esferas culturais – como se pode perceber, a interação entre cultura e economia é concebida em termos unilaterais pelos quais a cultura é a vilã da ordem social, pois introduz o desequilíbrio.

Nesse passo, duas críticas bastante profícuas podem ser feitas a partir dos desenvolvimentos de Bell, vale dizer, decorrentes de sua concepção deliberadamente segmentada da sociedade: (1) há, subjacente à distinção entre a esfera econômica e a esfera cultural, uma concepção de *mercado* muito próxima daquela denunciada nas críticas da direita, apesar de Bell se pretender um socialista na economia: já que a inovação provém da cultura e se é a cultura que desequilibra a ordem social, é possível pensar que o mercado, se deixado a si mesmo, não entraria em desequilíbrio algum e permaneceria em um equilíbrio estático fundamental – ora, tal raciocínio somente é possível se o mercado for concebido fundamentalmente de maneira *a*-histórica e natural, capaz de se auto-regular sem interferências exógenas culturais, o que demonstra que a crítica cultural de Bell é muito mais uma defesa do mercado do que uma crítica política ao Estado social; e (2) não se considera, nem de passagem, a hipótese de que uma tal sociedade de consumo hedonista seja o resultado da conversão da arte em mercadoria em função de um fetichismo racionalista que, partindo da forma mercadoria, espraia-se às demais manifestações do espírito; não é sequer considerada a hipótese de indústria cultural em sua capacidade de

criar necessidades apenas parcialmente satisfeitas pelo mercado e pela cultura de massa, que funde mercado e produção artística, consumo e contemplação estética[30]. Tais críticas são possíveis a partir de uma concepção de sociedade fundamentalmente fragmentada, para a qual cultura e mercadoria não se misturam, a não ser no sentido de uma intervenção cultural na produção econômica. Para Bell, a interferência das transformações culturais na esfera econômica é favorecida pela escala econômica proporcionada pela produção em série e pela mecanização da indústria, bem como pelo desenvolvimento do marketing e do crediário no comércio a varejo – tais instituições provocam uma alteração moral na sociedade, na medida em que a poupança e a frugalidade material do ascetismo intra-mundano são substituídas pelo hedonismo de consumo, perante o qual a condição de permanente "devedor" não é um sério problema ético. Como o consumo é mais valorizado que a poupança, o impulso de adquirir prevalece sobre a auto-contenção de economizar:

> "The world of hedonism is the world of fashion, photography, advertising, television, travel. It is a world of make-believe in which one lives for expectations, for what will come rather than what is. And it must come without effort" [BELL, 1978:70].

Trata-se, em suma, de um abandono geral da ética protestante – o que permite, mais uma vez, criticar Bell em função de seu anacronismo, na medida em que pretende julgar o capitalismo tardio do século XX conforme padrões de análise sociológica estabelecidos séculos atrás. Logo, a superposição de uma cultura hedonista em relação a uma economia "ainda" pautada pela lógica da satisfação diferida tipicamente ascética é a causa das contradições do "novo" capitalismo.

E, mais uma vez, os danos para o indivíduo são incalculáveis. Com efeito, Bell alinha o desenvolvimento da psicoterapia à disjunção entre economia e cultura – o hedonismo descontrolado exige uma re-inserção do indivíduo em sociedade, um objetivo inseparável de um prévio contexto moral – o ímpeto consumista deixa o indivíduo imerso em uma sociedade incoerente. Isso porque o hedonismo cultural opera duas disjunções fundamentais à integridade individual autônoma: (*i*) a cisão entre a pessoa e os papéis sociais por ela desempenhados, na medida em que certas funções assumidas tradicionalmente pela família (trabalho, tempo livre e entretenimento, educação, saúde e bem-estar) foram canalizadas em instituições políticas especializadas – é a substituição de um coletivo concreto por vínculos sociais abstratos, formalizados e burocráticos, conforme Castel; e (*ii*) a separação entre o desempenho de papéis sociais e a expressão simbólica da sociedade em geral, pois a cultura não mais reflete um arcabouço simbólico comum à sociedade como um todo, a cultura também se especializou em "sub-culturas".

---

[30] BELL, 1978, ps. 54/55: "Changes in cultural ideas have an immanence and autonomy because they develop from an internal logic at work within a cultural tradition. In this sense, new ideas and forms derive from a kind of dialogue with, or rebellion against, previous ideas and forms. But changes in cultural practices and life-styles necessarily interact with social structure, since works of art, decoration, records, films and plays are bought and sold in the market. The market is where social structure and culture cross. Changes in culture as a whole, particularly the emergence of new life-styles, are made possible not only by changes in sensibility, but also by shifts in the social structure itself".

Como projeção política da crise da cultura presenciada pelo capitalismo moderno, o sistema político se sobrecarrega com reivindicações eleitorais crescentes, como se o hedonismo de consumo se convertesse também em um hedonismo eleitoreiro – que, correspondido pelo poder público, leva o Estado a uma crise fiscal. A incapacidade de gerenciar tal estado de coisas é complicada pela desorientação que provoca no indivíduo, levado a uma crise de crença decorrente da sempre crescente frustração da classe média, pois o aumento de salários como corretivo à inflação implica ao mesmo tempo um aumento da tributação indireta – fecha-se o círculo composto pelo hedonismo consumista, um Estado sobrecarregado e uma economia disfuncional:

> "But the irony is that economic growth, which is the fruit of capital accumulation, has created a set of economic and cultural expectations which the system finds difficult to reduce, and which, when coupled with other erratic factors (such as the wild yet recurrent inflations that come from a spurting world economy), creates conditions of economic and political instability that governments increasingly find difficult to manage. And all of these lead to disorientations and insecurities which shake the faith of individuals in their societies" [BELL, 1978:243].

Apesar do caminho escolhido, a conclusão é muito semelhante à crise de motivação diagnosticada por Habermas, abordada na próxima seção. Por Bell, o hedonismo cultural invade as demais esferas sociais de sorte a torná-las instáveis, reduzindo a capacidade de orientar os passos da sociedade, o que faz com que o indivíduo, sem vínculos sociais concretos, veja-se crescentemente desamparado e desconsolado, cada vez menos capaz de acreditar na própria sociedade em que vive.

[3.4] Democracia de Massas, Manipulação e Legitimação pelo Procedimento.

I

A partir do clássico conceito tridimensional de cidadania conforme formulado por T. H. Marshall, Offe compõe o eixo das relações entre poder e sujeito: os cidadãos são criadores da autoridade estatal, ao mesmo tempo em que são por ela tanto ameaçados e quanto materialmente dependentes da atividade estatal. Tais aspectos da relação entre o Estado e os indivíduos são, na ótica de Claus Offe, inspirados ideologicamente pelo liberalismo, pela teoria democrática e pela teoria do Estado de bem-estar, sucessivamente e em relação respectiva com os elementos componentes da cidadania. Em consonância com essas duas projeções sociológicas do desenvolvimento de Estado e cidadania, Offe e T. H. Marshall apresentam elementos respectivamente correspondentes, a saber: Estado liberal de direito - parte civil; Estado democrático de direito - parte política; e finalmente Estado social - parte social.

As relações políticas entre cidadãos e Estado no ocidente contemporâneo foram historicamente compostas fundamentalmente pelo Estado de direito, pela democracia representativa e pelas instituições de seguridade social e serviços públicos do Estado de

bem-estar. A questão é então analisar a viabilidade de um arranjo político estruturado a partir desses três vértices, bem como identificar tensões e desequilíbrios entre eles.

No que tange à compatibilidade entre liberalismo e Estado social, os argumentos são fundamentalmente apresentados em chave ideológica conservadora ou neoliberal, na medida em que na contraposição entre as garantias de propriedade privada e as garantias sociais públicas é sempre analisada do ponto de vista econômico, enxergando no Estado um peso a ser suportado pelo mercado, associado a críticas morais relativas ao desestímulo ao trabalho, ao investimento e à competição[31].

Apesar de rejeitar o tom alarmista dessas críticas, Offe vê pontos analíticos potencialmente válidos para explicar a crise do Estado que, do ponto de vista da legitimação democrática, poderia ser descrita como uma "crise de frustrações crescentes": a dinâmica de reprodução das demandas populares eleitoralmente dirigidas ao Estado gera um processo propulsor de expectativas crescentes que não se atém ao mínimo mas ao máximo que o Estado pode prover, nem sempre de maneira eficaz, agravado por um comportamento hedonista "aproveitador" dos serviços sociais públicos. Sempre estiveram subjacentes ao modelo do Estado de bem-estar certos pressupostos bastante "otimistas": um modelo de ação racional coletiva pela via democrática, cuja figura chave é o trabalhador assalariado do sexo masculino, associado a um modelo de dinâmica institucional pautado pelo auto-reforço e pela auto-estabilização, conforme o qual a política social estatal é coerente, não contraditória e progressivamente cumulativa. "Entretanto, esse quadro global – que normalmente, e não incorretamente, é associado à teoria política social-democrata – é irremediavelmente antiquado se olharmos para os Estados do bem-estar na Europa Ocidental e para seu futuro próximo, em meados da década de 80" [OFFE, 1989:282].

A política estatal tem não apenas um tal caráter simplesmente reativo, disparado pelas pressões proletárias; ao contrário, a política social é constitutiva do próprio proletariado, na medida em que ela própria se responsabiliza pela formação e reprodução da classe trabalhadora: "A política social é a forma pela qual o Estado tenta resolver o problema da transformação duradoura de *trabalho não assalariado* em *trabalho assalariado*" [OFFE, 1984:15 – grifos originais]; o que poderia eventualmente se tornar um conflito aberto de classes é convertido em um conflito político ou em uma controvérsia judicial.

As teorias explicativas da política social e do Estado social que disputam se a origem da política social estaria nas exigências e interesses proletários para a melhoria das suas condições materiais apoiadas pela força das organizações trabalhistas *ou* nas condições funcionais para a acumulação capitalista perdem de vista um fator elementar, consensual entre todos os críticos do Estado social situados à esquerda – o caráter eminentemente ambivalente e intrinsecamente contraditório da intervenção estatal distributiva que afirma e nega o capital.

---

[31] Para ilustrar esse aspecto, cf. o capítulo anterior.

É por isso que a compatibilidade entre a democracia e o Estado social não pode mais ser prontamente assumida como algo auto-evidente e, muito embora a democracia tenha sido tradicionalmente vista como o mecanismo por excelência para impor às elites governantes as reivindicações da massa explorada, tudo indica que a política da democracia de massas não irá proporcionar uma defesa sólida do Estado. Mediante a associação entre a metodologia "macro-sociológica" de análise social e o papel dos agentes individuais (nível micro), a estratégia de não cooperar é racional para os eleitores – assim, desde que os cidadãos não vejam como legítima a autoridade estatal, podem suprimir a cooperação distributiva a partir do voto democrático: "se um Estado democrático é um Estado do bem-estar, isso não ocorre *devido* à democracia, mas *apesar* dela"[32].

Nesse sentido, a presença do Estado no provimento de bens públicos torna acessível aos eleitores a estratégia hedonista-calculista do *free-rider* teorizado nos moldes do individualismo metodológico; acentuando os efeitos colaterais advindos do próprio caráter corretivo da política social com relação a seus propósitos distributivos, frustrando desde as elites políticas até os clientes e consumidores. Tal estratégia é o ponto central da teoria da escolha racional, como já visto. A partir daqui, Offe pretende mostrar que a disponibilidade da estratégia do "carona" à classe trabalhadora é um golpe capital na democracia, pois desvirtua a lógica interna conforme a qual os interesses proletários se manifestam politicamente – é por isso que afirma a existência de duas "lógicas da ação coletiva" mutuamente excludentes.

Offe faz aqui referência ao clássico de Olson, *A Lógica da Ação Coletiva* (1965) – desta feita, contudo, é mais difícil isentá-lo da transposição dos planos analítico e empírico. Offe toma o modelo de Olson também como uma descrição empírica e, assim, alia a referência da teoria da escolha racional ao materialismo histórico sem abordar as dificuldades de tal transposição que não é, em absoluto, simples ou automática. Isso o obriga a conciliar a teoria de classes do materialismo histórico com o individualismo metodológico de maneira *ad hoc*, pois pretende descrever a realidade com os instrumentos da teoria da escolha racional. Ora, a passagem entre essas duas tradições é tão problemática que uma terceira corrente teórica, sob a rubrica de "marxismo analítico", procurou específica e deliberadamente conciliá-las no plano metodológico, e conta com nomes como Adam Przeworski, John Roemer e Jon Ester, por exemplo[33].

---

[32] OFFE, 1989, p. 297 – grifos originais. Quanto ao confronto com a teoria da escolha racional, cf. p. 286: "O que falta nesse esquema analítico [*macro-sociologia*] é o papel dos agentes individuais e seus estilos de reações racionais. (...) O recente ressurgimento de abordagens metodológicas individualistas nas ciências sociais nos ajudou a recordar esse elo perdido na tradição de pesquisa macrossociológica"; e p. 292: "O caso do ataque democrático liberal e conservador ao Estado do bem-estar é facilmente reconstruído em termos da teoria da escolha racional".

[33] Cf., e.g., ELSTER, *Making Sense of Marx*. New York: Cambridge University Press, 1986; PRZEWORSKI, "Marxismo e Escolha Raciona" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* nº 6, v. 3, 1988.

Todo o esforço do marxismo analítico mostra a dificuldade de transpor tais planos de análise em uma síntese metodológica, tarefa aqui assumida por Offe com excessiva simplicidade – claro que não é a síntese em si que o prejudica, mas seu caráter pouco trabalhado. Ao que parece, Offe pretende rejeitar as considerações do "behaviorismo" sociológico dos grupos de interesse (em linha com Olson) mas em defesa do conceito de classe social (em oposição a Olson):

> "Aqui, bem como no título do ensaio, referimo-nos, é óbvio, ao famoso trabalho de Mancur Olson, J. (1965). No entanto, também nos referimos a uma proposição que consideramos elemento central do *materialismo histórico*, a saber, a proposição de que duas lógicas antagônicas estão subjacentes ao desenvolvimento do capitalismo – a "lógica do lucro" e a lógica do caráter crescentemente "social" das forças de produção (incluindo a força de trabalho humana)"[34].

Comparando as organizações empresariais e as organizações trabalhistas, as semelhanças eventualmente existentes sob a generalidade da ação coletiva racional são dissipadas quando se atém aos diferentes "*inputs*" (os elementos a serem organizados pela associação) e "*outputs*" (os resultados estratégicos encontrados no meio em que se move a organização). Os sindicatos são secundários no processo de produção material, na medida em que o próprio capital realiza uma organização primária dos trabalhadores na própria fábrica. Ademais, estão sempre limitados pela "individualidade insuperável" da força de trabalho, em última instância sempre atomizada, já que a agremiação trabalhista não compõe algo como um trabalhador coletivo orgânico.

> "Nosso argumento principal neste ensaio é que as diferenças na posição de um grupo na estrutura de classes (consideramos aqui somente as classes trabalhadora e capitalista), não somente conduzem a diferenças no poder que as organizações podem adquirir, mas também a diferenças nas *práticas associativas*, ou lógicas da ação coletiva, através das quais as organizações do capital e do trabalho tentam melhorar sua posição respectiva uma em relação a outra: essas diferenças tendem a ser obscurecidas pelo paradigma do "grupo de interesse" e pela noção subjacente de uma lógica unitária e utilitária da ação coletiva que cobre a todas as associações" [OFFE, 1984:68 – grifos originais].

Por essa razão, a posição no conflito (i.e., na questão salarial) impede que as organizações das duas classes tenham as mesmas probabilidades de êxito. A única forma de alteração das relações de poder com que contam as organizações trabalhistas advém de um processo de formação de uma *identidade coletiva*, na medida em ela não só permite agregar os recursos individuais como também supera sua própria individualidade atomizada. Logo, as organizações proletárias estão fadadas a utilizar formas não-utilitárias de ação coletiva, o que implica e exige que: (*i*) a própria condição de membro seja *per se* valorizada; (*ii*) os trabalhadores estejam dispostos a se submeterem a sacrifícios tidos como inevitáveis e (*iii*) valores como solidariedade e disciplina sejam regras básicas de organização – de forma que

---

[34] OFFE, 1984, p. 112, nota de rodapé nº 4 – grifos acrescidos.

os interesses coletivos somente podem ser defendidos na medida em que são redefinidos coletivamente [OFFE, 1984:70/71].

É por isso que a teoria da ação coletiva de Olson não se aplica ao caso da classe trabalhadora, pois é necessário pressupor uma coordenação da ação política eminentemente não hedonista mas, pelo contrário, solidária e reflexiva. A comparação entre as duas lógicas da ação coletiva pode ser ilustrada pelo seguinte quadro:

Associação	*Empresas*	*Associações Trabalhistas*
Nível de Atuação	integração sistêmica	integração social
Padrão de Atuação	instrumental-monológico	dialógico
Potencial de Poder	externo	interno
Exercício de Poder	liderança	atividade dos membros
Uso do Poder	agressivo, escondido e disperso	defensivo, manifesto e concentrado
Comunicação	imperativos técnicos	reivindicações normativas
Legitimação	interesses do "todo"	interesses específicos

Dessa forma, é mais difícil para a classe operária superar o hiato entre seus verdadeiros interesses e os interesses empíricos imediatos, pois – e esse é o ponto central – a lógica da ação coletiva proletária não consegue se tornar um "tipo puro", mantém determinadas características da associação tipicamente capitalista, o que leva sua organização a constantes contradições internas entre interesses efetivos dos proletários e a burocracia profissional do partido:

> "Enquanto as organizações empresariais representam uma forma política de racionalidade individualista e assim se aproximam de um exemplo puro do que chamamos de lógica "monológica" da ação coletiva, as organizações operárias são sempre um "*caso misto*", que contém elementos de *ambas* as lógicas, uma condição que leva a uma contradição sempre em processo entre burocracia e democracia interna, agregação de interesses individuais e formação de uma identidade coletiva, e todas as outras antinomias que discutimos" [OFFE, 1984:95].

Enfim, é ao menos curioso notar que enquanto a democracia – temor do liberalismo aristocrata de Burke ou Tocqueville, reduzida ao veto plebiscitário pelo neoconservadorismo, vista na indigitada "Introdução" de Engels (1895) a *As Lutas de Classe em França 1848-1850* (Marx) como a principal arma para implantar o socialismo, versão admitida como viável até mesmo por Schumpeter – tornou-se para a sociologia de esquerda da segunda metade do século XX uma força conservadora e, ao mesmo tempo, um foco de tensão com os direitos sociais. A importância do Estado social-democrata nessa inversão é fundamental – no mínimo permite descartar qualquer concepção puramente procedimental da democracia: a coincidência paralela que Aristóteles pôde ver entre as oposições

"poucos/muitos" e "ricos/pobres" deixou de ser acidental e passou a ser constitutiva da própria noção de Estado social democrático. Tal congruência entre direitos sociais e democracia somente foi possível com a emergência histórica de dois fatores mediadores: a competição entre partidos políticos de massa e o *welfare State* keynesiano. Com efeito, Offe vê nesses dois fatores especificidades incompatíveis com o puro sistema de troca competitiva, um tipo peculiar de participação política igualitária e de massa, compatível com um *novo tipo de capitalismo* – o diagnóstico corrente para a maioria dos teóricos da nova esquerda:

> "Em outras palavras, trata-se de uma *versão específica* da democracia, uma versão com igualdade política e participação de massa, que é compatível com a economia de mercado capitalista. E, de forma correspondente, é um *tipo específico* de capitalismo capaz de coexistir com a democracia" [OFFE, 1984:360 – grifos originais].

Offe – exatamente à maneira de Przeworski e, em última instância, seguindo Bernstein muito de perto – vê na participação política ampliada dos partidos social-democratas a razão da perda de seu apelo de classe, trazendo como conseqüências a desradicalização ideológica do partido (i.e., a moderação intrínseca à democracia), a correlata centralização e burocratização profissionalizante dos quadros administrativos do partido e, por fim, uma grande heterogeneidade cultural dos membros filiados e eleitores. É fácil verificar como e por que essas três conseqüências da organização do partido político competitivo contribuem para operar a compatibilidade entre capitalismo e democracia. Essas três decorrências da "decisão por participar" [PRZEWORSKI, 1985:3], traduzidas em moderação, engessamento da militância partidária e erosão de uma identidade coletiva de classe, constituem "garantias virtuais" de que a estrutura do poder político não será significativamente desviada da estrutura de poder sócio-econômico [OFFE, 1984:365], quer dizer, elas significam a composição de uma democracia de *massa* em sentido não metafórico, vale dizer, o eleitorado é tornado homogêneo e excessivamente fluido para uma ação concertada, assegurando a manutenção de parte do núcleo duro do modo de produção capitalista.

> "É possível argumentar, hoje em dia, que forma de participação política das massas baseada no e canalizada através do sistema partidário (...) já esgotou grande parte da sua utilidade para conciliar o capitalismo e a política de massas" [OFFE, 1984:367].

E isso em razão de três fatores típicos a partir de 1968: (1) os novos movimentos sociais, (2) o corporativismo e a (3) repressão política.

Ad (1) – quanto aos novos movimentos sociais, a lógica de luta não é passível de tratamento político ou econômico porque representa a demarcação de esferas vitais *alternais* inacessíveis à negociação parlamentar ou à representação política, os objetivos pretendidos são radicais e não admitem concessões ou negociação; não se trata de elevar salários ou reduzir a jornada de trabalho mas sim de "mudar a vida" como um todo, o objeto de tais movimentos tem um caráter eminentemente não racionalizável em termos calculistas.

Ad (2) – o corporativismo é uma estratégia política conforme a qual grupos de interesse ou grupos de pressão organizados agem de maneira concertada para influenciar os mecanismos democráticos e orientá-los na direção de seus interesses particulares; o conluio entre grupos de interesses, burocratas e parlamentares promove a captura da burocracia que deixa, assim, de ser transparente e imparcial e funciona como instrumento privado (à semelhança dos "triângulos de ferro" de Fiorina).

Ad (3) – a repressão política é entendida aqui como a exclusão de vias representativas autênticas pelos mais diversos meios, tais como a expansão do aparato policial e de vigilância, medidas de restrição de liberdades civis e políticas, bem com a limitação da competição política operada pelos próprios partidos políticos pelo fortalecimento da disciplina intrapartidária e pela aplicação de punições a parlamentares dissidentes. A própria competição política tende a tornar as plataformas partidárias muito próximas e semelhantes, dificultando mesmo distinção nominal entre as alternativas apresentadas ao eleitorado.

Também para Bell a democracia está sob suspeita. Isso porque a contradição elementar entre o hedonismo cultural e uma economia organizada pelo mercado e pela propriedade extravasa a disjunção entre as camadas da economia e da cultura e instala uma outra contradição entre a esfera econômica e a esfera política – isso porque a economia se revela hierárquica e burocrática, ao passo que a política se pretende equânime e participativa em termos democráticos. Não obstante capitalismo e democracia terem se desenvolvido historicamente juntos, nada há que obrigue a compatibilidade – nesse sentido, a ordem política também tem se tornado cada vez mais autônoma em relação à economia, de forma que a gestão democrática da produção ter se apartado cada vez mais do capitalismo [BELL, 1978:14/15].

II

A crise da legitimação democrática do capitalismo é também abordada por Habermas em conexão com o processo de burocratização da esfera pública, já mencionado ao longo deste capítulo. Com efeito, a formação espontânea da vontade coletiva e da opinião pública é burocratizada pela esfera pública do Estado social-democrata, reduzindo a legitimação a um procedimento de manipulação do consentimento político e de obtenção da lealdade das massas, operando uma pseudo-politização de toda a sociedade e de todos os âmbitos da vida social. A política é convertida em técnica administrativa especialmente focada na prevenção de abalos econômicos sistêmicos:

> "A cientificação da política não designa hoje uma situação efectiva, mas sim uma tendência em favor da qual se podem aduzir factos: é sobretudo o volume da investigação devida aos encargos do estado e a proporção de aconselhamento científico nos serviços públicos que caracterizam uma semelhante evolução. (...) O processo de tradução entre a ciência e a política refere-se em última instância à opinião pública" [HABERMAS, 2001A:107; 121].

Com efeito, conforme *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, a interpenetração entre os setores público e privado – a "refeudalização" da sociedade – causa uma transformação fundamental na esfera pública, reduto tradicional de legitimação moral do poder político [KOSELLECK, 1999]. Mas esse processo, levado a termo pela cientificação da política, torna as decisões a serem tomadas pelo governo uma questão praticamente contábil, voltada exclusivamente para estabilizar a composição sistêmica da sociedade, i.e., para financiar pelo mercado o aparato de serviços sociais posto à disposição do Estado: trata-se, em última instância, de uma "compra" da lealdade das massas por parte dos governos, paga em serviços de segurança social.

Ora, nesse espaço re-politizado – que não se subsume perfeitamente nem ao público nem ao privado propriamente ditos e não é, como a esfera pública burguesa dos séculos XVII e XVIII, um *politicum*, mas sim uma esfera essencialmente *a*-política e afeta à manipulação burocrática da formação de vontade coletiva – "[n]este setor intermediário se interpenetram os setores estatizados da sociedade e os setores socializados do Estado sem a intermediação das pessoas privadas que pensam publicamente" [HABERMAS, 1984:208]. Isso faz com que a repolitização da esfera pública seja enganosa, pois ela não significa uma repolitização *crítica* do poder público, uma instância perante a qual este tem de se legitimar, mas sim uma repolitização meramente propagandística e manipuladora do eleitorado de massa. Com isso, a legitimidade torna-se essencialmente procedimental e vazia de conteúdo substantivo, reduzida a disputas em torno do destino a ser dado aos orçamentos públicos.

Além disso, a crise de legitimação oriunda dos efeitos colaterais da intervenção sistêmica no mundo da vida – através dos meios dinheiro e poder – manifesta fundamentalmente na burocratização e monetarização de uma esfera pública que deveria ser capaz de formar uma vontade democrática livre mas que sucumbe à manipulação, ocasiona, no que tange ao *indivíduo*, crises de motivação decorrentes da descontinuidade das tradições culturais.

Distinguindo dois tipos de sociedade tendo por critério a organização da estrutura social em *classes sociais*, Habermas coloca nos dois extremos do espectro da evolução humana uma sociedade primitiva e uma sociedade pós-moderna, ambas sem classes sociais; intermediadas sucessivamente por formações sociais de tipo tradicional, capitalista e pós-capitalista, todas estas definidas em termos de classes sociais. Enquanto na formação social primitiva a dominação era organizada em torno do parentesco, na organização tradicional a dominação aparecia sob a forma de uma hierarquia eminentemente política já com caráter de classe, embora ainda não preponderantemente em termos de classe econômica. Na sociedade capitalista, enfim, o princípio organizador da dominação já é o relacionamento entre trabalho e capital nas vestes do direito privado burguês, a partir da clássica distinção entre a sociedade civil e o Estado, o privado e o público. Entretanto, muito embora já nas sociedades tradicionais tenha ocorrido uma diferenciação entre integração sistêmica e integração social, o sistema econômico permanecia dependente da legitimação oriunda do sistema sócio-cultural [HABERMAS, (1973) 1999].

Apenas com a desconexão entre sistema econômico e sistema político (operada definitivamente pela consolidação da sociedade civil e do Estado absoluto) foi possível liberar a ação estratégica dos laços tradicionais, deixando sua orientação inteiramente a cargo do mercado. Assim libertado o sistema econômico do âmbito cultural, a integração social passou a ligar-se estruturalmente à integração sistêmica capitalista – por um lado, essa é uma vantagem capitalista com relação à tradição, por outro lado, tal circunstância aumenta a suscetibilidade de crises sistêmicas, pois as crises de integração do sistema estarão diretamente relacionadas às crises de desconstituição da identidade social.

No que diz respeito à lógica de legitimação política, o capitalismo tardio não pode mais contar com a ideologia burguesa da troca justa, pois não pode mais separar a sociedade civil do Estado – a interpenetração das esferas demanda uma outra legitimidade, nesse caso, eminentemente política – que, nesse sentido, é intrinsecamente ambivalente: de um lado, aproxima-se daquela legitimação pré-capitalista pois tem de conciliar integração sistêmica e integração social; mas de outro lado, tal legitimação se distancia de legitimação de tipo tradicional na medida em que não mais possa contar com a tradição – ora, a modernidade tem de extrair de si mesma e sem referência a modelos pretéritos o fundamento de sua normatividade.

Tal problema pôde ser resolvido pela democracia formal-liberal, pelo menos por um determinado período, pois a democracia parlamentar representativa amenizara à consciência revolucionária a contradição fundamental entre a produção socializada e a apropriação privada, subtraindo essa temática à própria disputa eleitoral, de forma que a própria política pôde ser convertida em uma questão técnica e científica relativa à composição do orçamento público – para tanto, o sistema administrativo tem de ser suficientemente autônomo em relação à formação de vontade democrática legitimadora do sistema estatal.

Isso porque as instituições liberal-democráticas são conformadas de sorte a difundir a lealdade das massas evitando ao mesmo tempo sua participação efetiva, fundamentalmente a partir da criação de motivos políticos demagógicos e amplamente generalizáveis. Nesse sentido, a necessidade de uma legitimação procedimental e pseudo-politizada exige concomitantemente uma flexão da individualidade simbólica, a saber: demanda um *privatismo cívico* como abstenção política e orientação da vida individual tanto pelo hedonismo de consumo quanto pelo uso do tempo livre (pois o trabalho não é mais central, lembre-se); e um esquema de compensações sistêmicas em termos de garantias de remuneração, regulamentação do tempo livre e implementação de direitos de seguridade social. O privatismo cívico conduz, finalmente, a uma crise de motivação, que torna a vida individual absolutamente vazia de sentido e de orientação.

Entretanto, enquanto o capitalismo organizado repolitiza o problema da legitimação – e, nesse sentido, a própria questão da reprodução material social – a forma política das lutas

de classe não é restaurada, mas assume um caráter socialmente anônimo [HABERMAS, 1999:52]. Nesse sentido, as estruturas do capitalismo avançado (intervencionismo estatal, democracia de massas, Estado de bem-estar) podem ser vistas como medidas de reação a crises para propiciar estabilização sistêmica, o que é feito ao custo da integração social autêntica, do ponto de vista simbólico.

Isso significa, no mais, que as contradições do Estado capitalista foram levadas ao paroxismo a partir do próprio sucesso do *welfare State*: o efetivo apaziguamento do conflito de classes reduz o poder de barganha trabalhista e forja uma coalizão conservadora entre as classes médias privilegiadas, que não querem a extensão do Estado aos ainda desfavorecidos. A cristalização da classe média é o fundamento e o veredicto final de condenação do projeto distributivo do Estado de bem-estar, pois ela permite consolidar um bloco conservador que impede a extensão do projeto distributivo para além daqueles por ele já beneficiados – o que pode, em situações de crise, minar a base social de legitimação democrática do Estado. Como conseqüência, as disputas políticas são tornadas meras querelas salariais, acentua-se o processo inflacionário, torna-se permanente a crise fiscal do governo e geram-se desequilíbrios setoriais ou regionais no desenvolvimento econômico. O acordo de classes do capitalismo avançado desintegra as identidades pessoais, individuais e coletivas, pois o sistema administrativo pode processar os conflitos sistêmicos à medida que os remete à esfera cultural.

> "Nesta situação, assuntos culturais que eram tidos como estabelecidos, e que eram previamente condições limítrofes para o sistema político, caem dentro da área do planejamento administrativo. (...) O planejamento administrativo produz uma pressão universal em favor da legitimação, numa esfera que outrora se distinguiu precisamente por seu poder de auto-legitimação" [HABERMAS, 1999:93/94].

A desconexão entre as decisões políticas tomadas pelo governo e os aportes legitimadores provenientes pelos contextos concretos do mundo da vida é patente no surgimento e preponderância de uma *legitimação pelo procedimento* [HABERMAS, 2001B-II:461]. Com efeito, essa pressão administrativa compromete sobremaneira a capacidade de sustentar o pacto de classes social-democrata, pois as próprias bases sociais para a legitimação democrática do Estado estão se desfazendo, a legitimidade se apóia nos processos técnicos de evitar ou contornar a crise fiscal do Estado e o desemprego. A re-politização da esfera pública em termos monetários, burocráticos e cientificizados esvaziou o próprio conteúdo da legitimidade democrática – que, conforme Habermas, tem de ser buscada em outro plano, no âmbito simbólico do discurso orientado ao entendimento, nos termos da teoria do agir comunicativo, na dimensão dialógica de formação autônoma da vontade[35].

---

[35] O descrédito de Habermas e Offe quanto ao Estado social *e* democrático seria posteriormente vertido em tarefas de revigorar a democracia, passado o auge da crise fiscal do Estado de bem-estar. Cf., e.g., OFFE, *Herausforderung der Demokratie*. Frankfurt: Campus, 2003; HABERMAS, (1992) 1996. Habermas, mais ainda, desenvolveria um paradigma procedimental de legitimação do direito e da democracia, em que pesem as críticas aqui feitas à legitimação pelo procedimento. Apreciar essas alternativas está além da nossa hipótese.

[4]

ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL, ESCLARECIMENTO E EMANCIPAÇÃO – A DIALÉTICA DO INDIVIDUALISMO.

Preâmbulo: Estado Social e Emancipação – a Crítica do Projeto Esclarecedor.

Neste capítulo conclusivo, finalmente, pretende-se dar cabo à tarefa posta no capítulo introdutório e alimentada pelos capítulos centrais. Talvez uma recapitulação seja pelo momento conveniente. Retomando a hipótese de pesquisa, o objetivo era mostrar que o Estado de bem-estar social-democrata, sempre referido como "pacto de classes" responsável pela "época de outro" do capitalismo – o que autorizaria intuir uma espécie de unanimidade política subjacente, a assegurar a legitimidade do projeto – nunca deixara de ser um arranjo *crítico*, em toda a acepção do termo: relembrando o modelo "crítica e crise", seria possível dizer que *o Estado social sempre estivera em crise e sempre fora incessantemente criticado*, por todos os lados, pela direita e pela esquerda, simultaneamente e em diferentes frentes, a despeito do seu sucesso institucional – que, hoje é fácil dizer, não era ilimitado e está mais do que nunca comprometido do ponto de vista fiscal (haja vista a difusão generalizada de políticas econômicas monetaristas de austeridade fiscal, tuteladas pela organização financeira mundial). Ora, o modelo "crítica e crise" permite qualificar o Estado social como última etapa do inacabado projeto esclarecedor e emancipatório do Iluminismo originado no século XVIII e, como tal, plenamente sujeito à dialética entre moral e política, à aporia da legitimação racional do poder; por definição imerso na crise permanente da modernidade [KOSELLECK, 1999; 2002]. Esse processo crítico de constituição da modernidade orientara a filosofia política conforme o par heurístico *Estado* e *indivíduo* (mediados pelo *direito positivo*). Esses conceitos desenvolveram-se em um processo de afirmação recíproca entre os séculos XVIII e XX – até que as críticas aos excessos coletivistas do Estado social tomaram o indivíduo como núcleo da crítica. E mais, também contra-intuitivamente, há um traço comum às críticas da direita e da esquerda – o *individualismo*, em regra imputado apenas à posição liberal-conservadora (a esquerda é geralmente identificada às críticas desferidas em termos de classes sociais, i.e., em termos coletivistas). Conforme mostrado nos Preâmbulos dos capítulos 2 e 3, muito embora o individualismo ético-moral do racionalismo francês, da filosofia moral escocesa, do idealismo alemão – enfim, o individualismo iluminista – seja reivindicado pela nova direita em chave estritamente econômica, seu autêntico legado, muito maior que a rasa noção de um individualismo mercadológico do tipo "homem

econômico", foi em verdade assumido pela nova esquerda, partidária crítica do projeto distributivo. As críticas trazidas ao longo dos capítulos 2 e 3 não apenas mostram a gama de ataques contra o Estado construído sob o "pacto de classes", o Estado curador da "época de ouro" do capitalismo, como também evidenciam o caráter do individualismo subjacente a tais críticas. O individualismo da nova direita se apresenta fundamentalmente em duas versões principais: (*i*) o individualismo econômico de Hayek, apoiado em uma teoria do conhecimento de cunho cético-empirista; e (*ii*) o individualismo metodológico da economia positiva, apoiado no ranking de preferências completas e transitivas, escalonadas conforme o princípio da utilidade marginal. Apesar das diferenças entre ambas, as duas versões apresentam um traço substancial comum de extrema relevância – assumem feições estritamente econômicas, depuradas de uma filosofia moral e de uma filosofia da história, como era o caso do liberalismo clássico. Os argumentos prosseguem então afirmando o mercado como instância natural, espontânea e não-coercitiva, capaz de assegurar uma liberdade que, quando teorizada, é concebida em termos estritos, praticamente reduzidos à coerção físico-corporal. Daí decorre que qualquer planejamento é por definição uma ingerência perturbadora do equilíbrio do mercado, de forma que o Estado tem de ser mínimo para não ameaçar a liberdade e os direitos de propriedade e a democracia – esta última, também ela esvaziada em seu conteúdo de autonomia política. Ora, os argumentos da nova direita, justamente por não poderem contar com um anteparo moral, com uma filosofia da história encarregada de oferecer uma garantia teórica para a emancipação (e isso ocorre porque a nova direita não se filia ao projeto esclarecedor), revelam-se circulares: o mercado a ser defendido é pressuposto e transmitido de contrabando ao individualismo construído precisamente para legitimar esse mercado – a crítica se esvai em retórica, por assim dizer; conceitos de indivíduo, liberdade, justiça e democracia são procedimentalizados para operacionalizar um mercado já subentendido. Mas a nova esquerda, apesar de retomar as aspirações iluministas, faz concessões sérias demais para levar a contento o projeto esclarecedor. Concebendo o *welfare State* como última etapa do projeto iluminista e, ainda, filiando-se a tal projeto, a esquerda é crítica mas também partidária do Estado de bem-estar social-democrata. Vislumbrar o processo de emancipação como marcha em curso pela via da política social permite à esquerda descartar a dialética histórico-materialista, concessão que lhe custaria caro. Seu conceito de individualismo é teorizado na chave do interacionismo simbólico da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento para a construção de uma identidade biográfica individual coesa e unitária – o "homem econômico" não é mais o modelo. Os argumentos da nova esquerda, por não contarem com a dialética, apontam a ambivalência e a contradição patológicas da política social, que penetra em espaços além de sua competência jurídico-formal (argumento da "colonização interna do mundo da vida" – Habermas), enquanto a perda da centralidade da categoria trabalho impõe o esgotamento de energias utópicas emancipatórias representadas pela sociedade do trabalho, o que acarreta a decomposição de identidades biográficas pessoais (individuais e coletivas) e um hedonismo consumista

desamparado, engendrando uma crise de solidariedade e um privatismo cívico, cuja contrapartida é o esvaziamento do conteúdo político das democracias de massas, reduzidas à manipulação da vontade popular por procedimentos burocráticos. Ora, desincumbida da crítica radical e incumbida de tocar o Iluminismo, a nova esquerda tem de se propor um programa político positivo – que, em última instância, *funciona como um equivalente teórico para as filosofias da história liberais*: se a esquerda não conta com a dialética, tem de contar com alguma projeção política positiva capaz de fomentar o processo de emancipação, não pode se contentar apenas com a crítica negativa. Isso é feito por meio da substituição das energias utópicas da sociedade do trabalho pelas novas energias utópicas de uma esfera pública universal alicerçada em um paradigma procedimental de legitimação do direito e da democracia, cujo modelo é a evolução de níveis de consciência moral determinados pelo paralelismo entre a ontogênese e a filogênese – Kant e Condorcet são convertidos à *Teoria do Agir Comunicativo*, por assim dizer. Nessa manobra, exatamente à maneira do liberalismo clássico, a nova esquerda transige com a reificação ao assegurar-lhe uma esfera que de direito lhe pertence – a reprodução material do mundo da vida em que vige o princípio da integração sistêmica proporcionada pela economia capitalista – e fecha-se exclusivamente no interacionismo simbólico, em uma separação meramente ideal, pois somente mediante uma separação idealista entre os âmbitos dominados por dinheiro e poder pode assegurar força emancipatória para a solidariedade comunicativa e a independência da esfera pública. A esquerda compromete, assim, a tarefa do esclarecimento que chamou a si[1].

---

[1] Cf., e.g., as três ficções necessárias à teoria do agir comunicativo: autonomia dos agentes, independência (ainda que relativa) da cultura e transparência da comunicação [HABERMAS (1981) 2001B-II, p. 211]. Ainda, HABERMAS (1992) 1996, p. 230: "In rational discourse, we assume that conditions of communication obtain that (1) prevent a rationally unmotivated termination of argumentation, (2) secure both freedom in the choice of topics and inclusion of the best information and reasons through universal and equal access to, as well as equal and symmetrical participation in, argumentation, and (3) *exclude every kind of coercion* – whether originating outside the process of reaching understanding or within it – *other than that of the better argument*, so that all motives except that of the cooperative search for truth are neutralized" – grifos acrescidos. Ora, Habermas, leitor de Koselleck, não poderia deixar passar a afinidade entre o caráter utópico da filosofia da história e o ideal ético-discursivo universalista de sua teoria: por isso Habermas insiste em impingir à teoria crítica da sociedade a pecha de uma "filosofia da história catastrófica" [2001B-I:484/485], oferecendo, ainda, *a teoria do agir comunicativo como alternativa à filosofia da história*: "El propósito de la presente investigación ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia; ésta se ha vuelto insostenible, y, sin embargo, a ella permaneció ligada todavía la vieja Teoría Crítica" [2001B-II, p. 562]. Com efeito, como é possível notar, a teoria do agir comunicativo não é exatamente uma *alternativa* à filosofia da história mas sim e mais propriamente seu *substituto* adequado pois, exatamente como a primeira agia para o liberalismo, acobertando a crise e remetendo a decisão política pendente para um futuro remoto garantido pelo progresso (utópico, portanto); a teoria do agir comunicativo redunda na *postergação rotineira da decisão*, na *adjudicação da decisão política ao futuro tornada procedimental*: "To this extent, the communication structures of the public sphere *relieve* the public *of the burden of decision making*; the postponed decisions are reserved for the institutionalized political process" [1996, p. 362 – grifos originais]; também p. 409: "In the final analysis, the legitimacy of law depends on undistorted forms of public communication and indirectly on the communicational infrastructure of the private sphere as well. This is the key to a proceduralist understanding of law. After the formal guarantee of private autonomy has proven insufficient, and after social intervention through law also threatens the very private autonomy it means to restore, the only solution consists in thematizing the connection between forms of communication that *simultaneously* guarantee private and public autonomy *in the very conditions from which they emerge*" – grifos originais.

A dialética se insurge justamente contra esses discursos positivos da nova direita e da nova esquerda que, negando ou retomando o projeto iluminista, *põem positivamente* (i.e., *imediatamente*) o indivíduo sem qualquer espécie de mediação. A crítica ao projeto distributivo corporificado pelo Estado social, portanto, é inserida em uma crítica maior, na crítica ao projeto iluminista, na dialética do esclarecimento. Recuperando o materialismo histórico de Marx, a teoria crítica da sociedade retoma de maneira autêntica o projeto iluminista em sua exigência de pensar o pensamento, nem que seja para duvidar de sua possibilidade. Se, para Marx, o indivíduo estava mediado pelo social, vale dizer, somente pela revolução seria possível realizar o indivíduo e, nessa medida, emancipar a sociedade – já que "o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" [MARX (1848) 1998:30] – ; para a teoria crítica da sociedade não há essa possibilidade revolucionária – daí o argumento do "ocaso do indivíduo": *não mediado*, o indivíduo está como que eclipsado pela sociedade administrada; *não-mediável* (pois o momento para a *Aufhebung* da filosofia já se fora como possibilidade) o indivíduo é irrealizável.

O indivíduo não pode mais se realizar plena e propriamente dada a *reificação* de todas as suas manifestações vitais – nos termos clássicos do conceito, bem entendido. Do ponto de vista da filosofia política, com efeito, a reificação apresenta-se como uma *categoria crítica negativa*, vale dizer, denuncia a negatividade dialética da legitimação política do Estado contemporâneo – conseguida ao custo do próprio indivíduo. Como se viu, Estado e indivíduo fundamentaram-se reciprocamente de Hobbes a Hegel. De Marx em diante, a crítica da modernidade mostrava o lado negativo do progresso e do individualismo burguês na figura do trabalho alienado e reificante. Na utopia do trabalho construída pelo Estado de bem-estar social do século XX, Estado e indivíduo pareciam fundidos em uma rede de segurança social. As críticas da nova esquerda e da nova direita, enfim, reivindicavam o indivíduo contra o Estado após 1968. Mas os individualismos da esquerda e da direita, cada um à sua maneira, rodavam em falso, significavam a defesa de um individualismo ideológico – e "ideológico" não tem sentido pejorativo, apenas retoma a noção de inversão da realidade, conforme a metáfora da "câmara escura" de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*. A aparência de individualismo apresentada nos discursos críticos ao Estado social entre Hayek e Habermas contrasta com a impossibilidade da reconciliação racional do indivíduo consigo mesmo.

A legitimidade opera em dois planos, pois se articula conforme a lógica "crítica e crise": a legitimidade do Estado remete a um plano *político* (a crise) e a um plano *moral* (a crítica) – por isso é aporética. A filosofia política, portanto, não questiona o indivíduo, posto como instância crítica e reserva de moralidade para julgar o Estado: a construção do vínculo conceitual entre Estado e indivíduo mostra como o primeiro sempre precisou se justificar moralmente perante o segundo – essa é a lógica do projeto racionalista de esclarecimento: o objeto político tem de prestar contas perante o sujeito moral que, nesse ato, reconhece-se racionalmente nele. E, justamente por isso, Estado e indivíduo se afirmaram

reciprocamente – mas nunca de maneira estática: o Estado absoluto criou o burguês que, convertido de súdito em cidadão, construiu o Estado liberal de direito; este Estado liberal, por sua vez, permitiu ao capitalista engendrar o proletário que, pela via do movimento democrático, tentava se pôr como eleitor; e, uma vez posto como tal, o Estado democrático de direito tornara-se Estado de bem-estar social que, a seu turno, ainda tenta se legitimar perante o contribuinte-cliente, o trabalhador-consumidor, o assalariado. Agora, após esse movimento de três séculos, o individualismo (mercadológico ou simbólico, tanto faz) parece perder a referência concreta: o indivíduo posto imediatamente é abstraído de suas determinações históricas, torna-se ideologia: aparência socialmente necessária para uma sociedade administrada, seria possível dizer (e, também por isso, finalmente a teoria política pode apontar para além do indivíduo). Ora, tanto a nova direita quanto a nova esquerda *põem positiva e imediatamente* o indivíduo em suas respectivas figuras de individualismo.

A categoria da reificação permite desvelar aos olhos a *dialética do individualismo*, conforme os desenvolvimentos da teoria crítica da sociedade: quanto mais o individualismo é propalado e imediatamente afirmado, menos plausível parece o indivíduo a si mesmo.

[4.1] Reificação e Dialética Histórico-Materialista: Crítica da Ideologia.

I

O objetivo agora é recompor parte do percurso da crítica da reificação, núcleo conceitual para a crítica dialética histórico-materialista ao modo de produção capitalista e à ideologia que lhe é correlata. Em função da extensão dessa tarefa – que, para ser rigorosamente exaustiva, permitiria partir do fetichismo da mercadoria em Marx para culminar nos escritos tardios de Adorno e Marcuse, passando tanto pela sociologia clássica alemã quanto pela chamada escola de Frankfurt – o desenvolvimento da categoria da reificação será aqui restritamente abordado apenas a partir da reificação da consciência de classe conforme desenvolvida por Georg Lukács em *História e Consciência de Classe* (1923), fecho do debate teórico da Segunda Internacional no âmbito do *SPD*, e em sua incorporação pela teoria crítica da sociedade[2].

---

[2] Cf., e.g., VANDENBERGHE, Frédéric, *Une Histoire Critique de la Sociologie Allemande: Aliénation et Réification*, v. 1 ("Marx, Simmel, Weber, Lukács"); v. 2 ("Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas"). Paris: La Découverte, respectivamente 1997/1998, que faz todo esse percurso. Quanto à escola de Frankfurt, não se pretende problematizar suas fases ou sua composição, nem medir seus resultados. Entende-se pela designação (aqui usada como sinônimo de *teoria crítica da sociedade*), para fins de simplificação, a pesquisa institucional desenvolvida por um grupo de filósofos no âmbito do *Institut für Sozialforschung* em Frankfurt am Main, na Alemanha, entre 1931 (ano em que Horkheimer assumiu a diretoria do *Institut*) e 1969 (ano da morte de Adorno) – cf. WIGGERSHAUS, Rolf, *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, trad. al. Lilyane Deroche-Gurgel/trad. fr. Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 33 e ss.; JAY, Martin, *La Imaginación Dialéctica: una História de la Escuela de Frankfort y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1974. Essa marcação cronológica (1931-1969) não é arbitrária e será justificada ao longo deste capítulo.

A escolha desse lapso histórico crucial é justificada, muito embora ela possa se revelar anacrônica com relação ao restante da dissertação: enquanto as críticas da nova direita e da nova esquerda se desenvolveram maciçamente a partir de 1968 até por volta de meados da década de 1980, a crítica marxista mais relevante (pelo menos para os presentes propósitos, entenda-se), desenvolve-se antes desse período, entre 1923 e 1969. Essa marcação, apesar de anacrônica, permite avaliar como se portaram as mais refinadas críticas marxistas com relação à articulação entre modo de produção capitalista e aparato estatal em um momento histórico muito peculiar: a categoria da reificação assumiu um crescente significado à medida que a simbiose entre capital e Estado se aperfeiçoava, quanto mais próximos e concertados estiveram acumulação capitalista e legitimação política, quanto mais imbricados em toda a sua eficiência produtiva e administrativa, mais importante para o marxismo se revelava a crítica da reificação e, por conseguinte, revelava-se cada vez mais proeminente seu caráter de crítica política.

História e Consciência de Classe trouxe uma significativa virada no marxismo ao inaugurar um novo padrão de investigação teórica e fechar o debate entre o marxismo ortodoxo de Kautsky, o esquerdismo radical de Rosa Luxemburg e oportunismo de Bernstein, verificado no âmbito da Segunda Internacional anterior à Revolução Russa, fixando assim um padrão teórico que influenciaria toda a tradição marxista ulterior e que ficaria conhecido como "marxismo ocidental"[3].

Desde já, mais importante do que definir critérios para delimitar o círculo de membros do marxismo ocidental, cumpre ressaltar certos aspectos centrais desse momento de transição, que seriam praticamente uma regra para os marxistas subseqüentes, principalmente para a teoria crítica da sociedade: a preponderância de um discurso metodológico sobre a teoria da revolução (que seria completamente abandonada pela escola de Frankfurt); de maneira que o movimento proletário passou a ser despiciendo para o marxismo (pois a filosofia, que parecia superada, seguiu em vida mesmo depois de passado o instante de sua realização); e uma leitura não canônica de Marx, com a incorporação de tradições intelectuais outras[4].

O principal feito de *História e Consciência de Classe* talvez tenha sido o de preservar o método dialético perante a desintegração do movimento revolucionário após a Revolução Russa de 1917 – a "ortodoxia" não diz respeito aos resultados obtidos a partir da teoria mas reside

---

[3] A discussão acerca do quê poderia justificar a denominação "marxismo ocidental" não é objeto do presente trabalho. Diversos são os critérios utilizados para tanto, tais como, e.g., ANDERSON, Perry, *Considerações sobre o Marxismo Ocidental* (1976), 2ª ed., trad. Marcelo Levy. São Paulo: Brasiliense, 1999; JAY, Martin, *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, Polity Press, 1984, especialmente ps. 3-11; MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la Dialectique*, (1955). Paris: Gallimard, 2000, ps. 46 e ss.. Importante, pelo momento, é apenas ressaltar a importância de Lukács como fundador e paradigma teórico para tal tradição intelectual – cf. JAY, 1984, p. 84.

[4] A tendência à preponderância metodológica pode ser já notada no último Engels – cf. ENGELS, Friedrich, "Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico" in MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *Textos*, v. 1, s. trad.. São Paulo: Edições Sociais, 1977; e MUSSE, Ricardo, "A Dialética como Método e Filosofia no Último Engels" in *Crítica Marxista* nº 5, São Paulo, 1997.

única e exclusivamente no método; não se trata de dogmatizar religiosamente a obra de Marx, pois o próprio método é revolucionário[5].

Se a dialética é revolucionária enquanto método, assim pois independente de um movimento revolucionário empírico subjacente, i.e., se o ponto de vista *teórico* do proletariado é possível a despeito da falsa consciência do proletariado, a dialética permite alcançar a consciência de classe de forma que a revolução se abre como possibilidade objetiva. Na medida em que o ponto de vista do indivíduo, típico da ciência burguesa, é superado pelo ponto de vista do proletariado, o conhecimento deixa de apresentar-se como uma atitude puramente contemplativa que permite apenas duas rotas de fuga: ou o fatalismo das "naturais" e "imutáveis" leis da economia de mercado ou um "socialismo ético", uma tentativa de transformar o mundo a partir da conversão moral do indivíduo[6].

A única forma de romper com esse círculo vicioso é a consciência de classe do proletariado, capaz de unir teoria e práxis: "Esta forma de consciência de classe proletária, é o *partido*" [LUKÁCS, (1923) 1974:55 – grifos originais]. A teoria da consciência de classe remete imediatamente a uma teoria do partido e a uma teoria da revolução, a necessária substituição de uma falsa consciência elaborada aos moldes da estrutura social capitalista que deve ser vista como momento dialético, condenado à superação pela tomada de consciência. Com efeito, três conceitos de Lukács estão intimamente ligados e não podem ser entendidos em separado, quais sejam, o ponto de vista do proletariado (ou ponto de vista da totalidade), a consciência de classe "adjudicada" e a categoria da possibilidade objetiva. A consciência, quando se remete à sociedade como totalidade, quando não se deixa levar por abstrações individualistas, descortina pensamentos e sentimentos que os indivíduos *teriam tido se* a falsa consciência não houvesse obscurecido a essência envolta na aparência de naturalidade, tanto em relação a uma determinada ação imediata quanto em relação à estrutura total da sociedade – a verdadeira situação do proletariado é então descoberta; abre-se assim a possibilidade objetiva: viabilidade concreta para cursos de ação que deveriam ser levados a efeito a partir da tomada de consciência de classe. Em síntese: "a reacção racional adequada que deve, desta forma, ser *adjudicada* a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe" [1974:64 – grifos originais].

---

[5] LUKÁCS, Georg, *História e Consciência de Classe*, trad. Telma Costa. Porto: Escorpião, (1923) 1974, p. 16: "A dialéctica materialista é uma dialéctica revolucionária"; e p. 15: "Com efeito, embora não o admitamos, supunhamos [*sic*] que a investigação contemporânea demonstrou a inexactidão "*de facto*" de cada afirmação isolada, de Marx. Um marxista ortodoxo sério poderia reconhecer incondicionadamente todos estes novos resultados, rejeitar todas as teses isoladas de Marx, sem por isso, por um só momento, se ver forçado a renunciar à sua ortodoxia marxista. (...) A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário, e exclusivamente, ao *método*" – grifos originais.

[6] Vale ressaltar que esse diagnóstico de Lukács poderia ser anacronicamente aplicado, por assim dizer e de modo meramente especulativo, aos discursos da nova direita e da nova esquerda: o primeiro, obviamente, a partir da inevitabilidade do mercado natural e como tal não-coercitivo; o último na transcrição do "socialismo ético" – a crítica é dirigida a Bernstein, que preconizava o comprometimento ético individual para viabilizar o socialismo [BERNSTEIN, (1899) 1997, cap. "Kant contra *cant*", ps. 146 e ss.] – na forma de um comprometimento ético universalista perante a força do melhor argumento.

A própria consciência de classe tem, também ela, um momento de inconsciência determinado pela estrutura econômica e social, pois é pela situação empírica da classe social que o proletariado compartilha com a burguesia a reificação ideológica de todas as suas manifestações vitais. Muito embora as relações de produção capitalistas produzam falsas consciências tanto para a burguesia quanto para o proletariado, apenas este último é capaz de tomar consciência de classe porque conta com o ponto de vista da totalidade, pode abrir a possibilidade objetiva para a transformação da realidade. A questão refere-se, portanto, ao grau de consciência (e inconsciência) de cada classe social.

A consciência de classe burguesa, enquanto consciência, representa para ela mesma, sempre, sua auto-tragédia, pois permite-lhe antever o próprio fim, revelando seu interesse de classe ameaçador para si própria: quanto mais desenfreado o ritmo de acumulação, mais perto estará a burguesia de seus interesses empíricos de classe e mais viável estará a consciência de classe proletária e a revolução. Consciência de classe e interesse de classe encontram-se em franca relação dialética: a busca dos interesses de classe da burguesia exige uma falsa consciência; a tomada de consciência é a negação de seus interesses econômicos imediatos. Tal situação exige da burguesia, para manter a dominação social, que uma peculiar *Weltanschauung* seja construída e divulgada, concebida a partir do ponto de vista burguês e sem mais estendida à sociedade. A aporia da consciência burguesa pode ser assim sintetizada: a dominação de uma minoria, exercida em seu interesse, exige o fator ilusão para se manter, o que só é possível se a própria burguesia não tomar consciência de sua situação de classe. Mas, paradoxalmente, ela é obrigada a fazê-lo para arquitetar a dominação. Ao estender à totalidade a parcialidade de seu ponto de vista, sua fragilidade se manifesta e aponta sua própria destruição: a burguesia teria perdido, para Lukács, a capacidade para dirigir o mundo – tese que seria sucessivamente desmentida: inicialmente por Keynes e Beveridge, pelo menos. Como se viu, Keynes tinha uma noção exata do pé da situação capitalista após 1929, de forma que a "revolução keynesiana", tão fortemente criticada pelo neoliberalismo [HAYEK, 1969:90-97; BUCHANAN & WAGNER, 1977], não fez outra coisa que manter o capitalismo de pé e revigorado como nunca, responsável pelos "anos de ouro" que não se repetiriam tão facilmente (com o ganho social adicional representado pelos direitos sociais, indiscutivelmente) – exatamente como fizera o neoliberalismo engendrado pela *Société de Mont Pèlerin*, criada em 1947 na Suíça (que contava com Hayek, Friedman, Popper, Lionel Robbins, von Mises, Walter Eucken, dentre outros), mentor intelectual tanto das privatizações de Thatcher quanto dos cortes orçamentários de Reagan [ANDERSON, 1995:10] (agora, ao custo dos direitos sociais, também indiscutivelmente).

A principal dificuldade do proletariado é, portanto e em contraste com a tarefa burguesa de manter o mundo em sua inconsciência latente, levar a termo a tarefa de transformação consciente da realidade. Isso implica que a dialética entre seus interesses de classe e sua consciência seja remetida para a própria tomada de consciência de classe, vale dizer, a falsa consciência proletária é diferente da falsa consciência burguesa: ela impulsiona a cognição

para o descobrimento da verdadeira essência porque parte do ponto de vista do proletariado.

Nesse passo, Lukács desenvolve um dos aspectos mais importantes para toda a teoria marxista posterior, ao fundir, na categoria da reificação, o fetichismo da mercadoria de Marx com a teoria da racionalização de Max Weber e com traços da sociologia de Georg Simmel; e, no que tange à tomada de consciência de classe, pela fusão de sujeito e objeto no proletariado, o par dialético fundamental de Hegel. Assim, a fusão teórica de Lukács – de maneira alguma, linear e não-problemática mas que, entretanto, não é objeto deste capítulo – de elementos da sociologia clássica alemã e do idealismo alemão no quadro metodológico dialético-materialista produziu, apesar das críticas e problemas que suscitou, um instrumental crítico muito valioso para o marxismo ocidental e que seria levada ao paroxismo pela teoria crítica da sociedade[7].

A mercadoria, a partir de Marx, é conceito fundamental para análise da sociedade capitalista. A riqueza produzida pelo modo capitalista de produção aparece, de fato, como uma "imensa acumulação de mercadorias", cuja forma elementar é a mercadoria isolada:

> "A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam no estômago ou da fantasia, não altera nada da coisa. Aqui também não se trata de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se imediatamente, como meio de subsistência, isto é, objeto de consumo, ou se indiretamente, como meio de produção" [MARX, (1867) 1988-I-I:45].

Mas toda mercadoria apresenta-se sob um duplo aspecto, qual seja, possui um valor de uso que lhe é inerente e um valor de troca que, ao contrário, não é inerente mas fundamentalmente contingente, funciona por ocasião da troca de mercadorias como critério quantitativo de reciprocidade. Enquanto o valor de uso se expressa como característica qualitativa, o valor de troca é característica meramente quantitativa. No mercado, somente entra em questão a equivalência quantitativa entre as mercadorias trocadas e não a utilidade que elas representam: "Deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas penas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho" [1988-I-I:47].

A troca mercantil permite, pela via da mercadoria, que sejam intercambiadas equivalentes "quantidades de trabalho humano" entre si que, como tais, são individuais e particulares, mas, uma vez abstraída a utilidade da mercadoria, abstrai-se também a utilidade do trabalho humano que lhes é inculcada, revelando as atividades concretas específicas meramente como "trabalho humano abstrato". Portanto, resta apenas uma "objetividade

---

[7] Cf. VANDENBERGHE, 1997, v. I, p. 227 e 1998, v. II, p. 9: "La théorie critique décompose cette synthèse et, par là même, elle la détruit : d'une part, elle abandonne la thèori hégélo-marxiste de la conscience de classe (i); et, d'autre part, elle radicalise la thèori wébéro-marxiste de la réification (ii)".

fantasmagórica" que submete todo trabalho concreto a essa abstração, uma objetividade artificial e, portanto, ideológica, pois oculta a real natureza das relações sociais:

> "O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como *características objetivas dos próprios produtos do trabalho*, como propriedades naturais sociais *dessas coisas* e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, *entre objetos*. (...) Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a *forma fantasmagórica de uma relação entre coisas*. (...) Isso eu chamo o *fetichismo* que adere aos *produtos de trabalho*, tão logo são produzidos como *mercadorias*" [MARX, 1998-I-1:71 – grifos acrescidos].

A questão diz respeito a analisar como a forma mercadoria influencia toda a sociedade, tanto externa quanto internamente – o que não significa uma mudança apenas quantitativa, trata-se, muito ao contrário, de uma alteração qualitativa nas relações sociais. Isso porque a estrutura social mercantil, na origem, uma relação contingente de comparação de equivalentes, torna-se no capitalismo um componente estrutural da ordem social: quanto mais avançava o capitalismo, mais difícil ficava perceber o caráter pessoal das relações sociais e subjetivas, oculto sob a forma mercadoria. Essa "mercantilização" ocorre tanto no plano objetivo quanto subjetivo: no primeiro, uma configuração dada do mundo aparece como sendo um espaço de relações entre coisas, um mundo de mercadorias circulando no mercado; no segundo, aparece como objetivação da própria atividade humana em relação ao próprio homem, pois o próprio trabalho se torna uma mercadoria regida por leis de mercado, sem qualquer relação com o homem – a produção, objetivo do homem, autonomiza-se e torna-o seu próprio instrumento de reprodução.

É fundamental, para tanto, a divisão social do trabalho e a racionalização do trabalho baseada no cálculo. Esses dois fatores combinam-se na especialização do operário, que gera, por sua vez, dois resultados fulcrais: (*i*) a fragmentação do objeto da produção, na medida em que a unidade do produto como mercadoria já não coincide com sua unidade como valor de uso; e (*ii*) a fragmentação do sujeito da produção, vez que o homem aparece como parte automatizada, mecanizada, incorporada pela linha de montagem.

A gênese do processo de reificação das relações sociais, bem como a descrição de suas conseqüências para o intelecto individual , foi primeira e perfeitamente identificada por Simmel, embora sem considerar a perversidade da situação. Com efeito, para Simmel, as relações humanas, quando tornadas relações de troca, são as formas mais desenvolvidas de interação humana, pois a mediação pelo dinheiro dá uma expressão autônoma às relações de troca, assim "purificadas" de todos os aspectos não estritamente econômicos – as conseqüências para a mente individual são inegáveis:

"A economia monetária e o domínio do intelecto estão intrinsecamente vinculados. Êles (*sic*) partilham uma atitude que vê como prosaico o lidar com homens e coisas"[8].

A atitude *blasé*, típica dos centros metropolitanos em que predomina a troca mercantil e a racionalidade (como desenvolvimento do intelecto à custa do instinto), é o embotamento do poder de discriminar, o fastio mental, a indiferença defensiva em relação à quantidade de informação assimilada, que faz com que os fenômenos sociais sejam percebidos como destituídos de substância e reduzidos a uma fungibilidade universal:

"aparecem à pessoa *blasé* num tom uniformemente plano e fôsco; objeto algum merece preferência sobre outro. Êsse estado de ânimo é fiel reflexo subjetivo da economia do dinheiro completamente interiorizada" [SIMMEL, (1902) 1963:18].

Mas Simmel não vê essa situação como prejudicial, pois "confere ao indivíduo uma qualidade e quantidade de liberdade pessoal que não tem qualquer analogia sob outras condições" [1963:20]. Esse processo de reificação, notadamente incrementado na passagem do pré-capitalismo para o capitalismo industrial, exigiu a transformação concomitante de todas as expressões subjetivas da vida social – passo em que é introduzida a teoria da racionalização de Weber, na medida em que o caráter específico do capitalismo ocidental é o cálculo racional do trabalho, conforme a famosa *Einleitung* de 1920:

"Na era moderna, o ocidente desenvolveu um tipo completamente diverso de capitalismo nunca antes encontrado: a *organização capitalista racional do trabalho livre* (formalmente pelo menos). (...) A *organização industrial racional*, orientada para um mercado real, e não para oportunidades políticas ou especulativas de lucro, não é, entretanto, a única criação peculiar do capitalismo ocidental. A moderna organização racional da emprêsa capitalista não teria sido viável sem a presença de dois importantes fatôres de seu desenvolvimento: a *separação da emprêsa da economia doméstica*, que hodiernamente domina por completo a vida econômica, e, associado de perto a êste, a criação de uma *contabilidade racional*. (...) Seu significado atual, entretanto, só foi alcançado pelo capitalismo ocidental, com sua associação à *organização capitalística do trabalho*" [WEBER, (1920) 1967:11/12 – grifos acrescidos].

Mas essa racionalização estende-se a toda a sociedade justamente em função de ser a pretensão de universalidade o caráter específico do racionalismo ocidental. De fato, "processos de racionalização" existem em variadas instâncias e em múltiplos campos da vida cultural humana, mas há uma "peculiaridade específica do racionalismo ocidental",

---

[8] SIMMEL, Georg, "A Metrópole e a Vida Mental" (1902) in O. G. Velho (org.), *O Fenômeno Urbano*, trad. Sérgio Marques dos Reis. Rio de Janeiro: Zahar, 1963, p. 15. Cf., ainda, SIMMEL, *The Philosophy of Money* (1900), 2ª ed., trad. Tom Bottomore & David Frisby. London: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 82: "It should be recognized that most relationships between people can be interpreted as forms of exchange. *Exchange* is the purest and most developed kind of *interaction*, which shapes human life, when it seeks to acquire substance and content" – grifos acrescidos. Poderia ser talvez produtivo comparar as categorias "troca" e "interação" de Simmel às categorias "trabalho" e "interação" de Habermas, para mostrar que a separação entre sistema e mundo da vida não pode ser rigidamente fixada, a não ser por meio de uma fronteira idealista: "Não obstante, não vejo motivo para abandonar o *núcleo* da teoria lukacsiana da coisificação (...). A tese oposta implicaria a expectativa de que, sob o capitalismo, os indivíduos possam vir a argumentar no plano do mundo da vida, abstraindo-se os papéis que exercem no âmbito da reprodução material" – HADDAD, 1996, p. 73 – grifos originais.

qual seja, sua auto-compreensão a partir de um pretenso "desenvolvimento *universal* em seu valor e significado" [WEBER, 1967:11;1 – grifos originais].

Se a mercadoria traz, em si, um caráter de fetiche ideológico que oculta a natureza das relações de dominação entre os homens sob a aparência de uma relação meramente objetiva entre coisas homogêneas e qualitativamente indiferenciadas, a expansão do capitalismo traz como conseqüência inequívoca a expansão do caráter fetichista da troca mercantil. Mas, quando essa expansão opera com um profundo salto qualitativo – qual seja, o processo de racionalização do trabalho típico do moderno capitalismo ocidental altera também a mente humana – o fetichismo da mercadoria eleva-se igualmente a um patamar superior e o processo de coisificação torna-se racional, i.e., é interiorizado e apreendido pela razão, atinge o intelecto, a consciência individual:

> "A racionalização formal do Direito, do Estado, da Administração, etc., implica, objectiva e realmente, uma idêntica decomposição de todas as funções sociais nos seus elementos, uma idêntica busca das leis racionais e formais que regem estes sistemas parciais rigorosamente separados uns dos outros; por conseguinte, *subjectivamente, idênticas repercussões na consciência*, resultantes da separação entre o trabalho e as capacidades e necessidades individuais daquele que o executa – implica, pois, uma divisão do trabalho, racional e desumana, exactamente idêntica à que encontramos na empresa, no plano da técnica e do maquinismo" [LUKÁCS, 1974:113 – grifos acrescidos]; "Assim como o sistema capitalista se produz e reproduz economicamente a uma escala cada vez mais alargada, também, no decurso da evolução do capitalismo, a estrutura da reificação penetra cada vez mais profundamente, fatalmente, constitutivamente, na consciência dos homens" [1974:108].

Mas se essa reificação que extravasa os conteúdos materiais para a mente humana é o resultado de uma racionalização aparentemente total do mundo, típica da modernidade – o "desencantamento do mundo" – o processo é, para Lukács, limitado pelo seu próprio caráter formal: a racionalização capitalista fundada no cálculo econômico privado exige que todas as manifestações da vida a ela se submetam, passando a exibir a mesma estrutura objetivamente formal do processo de racionalização capitalista ocidental:

> "O mundo reificado aparece, daí em diante, de maneira definitiva (...) como o único mundo possível, o único conceptualmente apreensível e compreensível que a nós é dado, que é dado aos homens" [LUKÁCS, 1974:125] [9].

A reificação da consciência é a realidade imediata a todo homem no capitalismo. É necessário, para rompê-la, um esforço constante para provocar a relação concreta com as contradições do conjunto – a ruptura da reificação da consciência só é possível a partir do momento em que as contradições imanentes da sociedade capitalista tornam-se conscientes. É nesse ponto que a consciência de classe proletária revela seu potencial revolucionário, enquanto crítica consciente contra a homogeneidade cotidiana imediata.

---

[9] Se, para Lukács, a reificação da consciência de classe é complementada por uma teoria da revolução, isso implica que a reificação tenha de ser limitada, ela encontra seus limites na tomada de consciência revolucionária (esse é o papel do partido). Abandonando a teoria da revolução, esses limites são perdidos na teoria crítica da sociedade – cf. NOBRE, Marcos, *Lukács e os Limites da Reificação*. São Paulo: Editora 34, 2001.

A publicação de *História e Consciência de Classe* não deixou de suscitar polêmicas: o sincretismo entre uma teoria da reificação da consciência de inspiração weberiana-hegeliana e uma teoria da organização revolucionária pelo partido a partir de referências luxemburgistas-leninistas na chave teórica do jovem Marx não passou incólume – o próprio Lukács viria a rejeitar posteriormente parte de suas contradições e mal-entendidos de juventude no "Prefácio de 1967" à segunda edição da referida obra. Entretanto, não se trata de defender ou criticar Lukács, ressaltar méritos ou desacertos de *História e Consciência de Classe* mas, sobretudo mostrar a importância desse livro para a constituição da teoria crítica da sociedade por parte de "alguns de seus leitores mais atentos" [NOBRE, 2001:108].

Em 1996, quase trinta anos após o *mea culpa* confesso no "Prefácio de 1967", a publicação do manuscrito *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic* (provavelmente escrito entre 1925 e 1926 e até então inédito), rompeu, ainda que retroativamente, o suposto silêncio de Lukács frente às críticas recebidas por *História e Consciência de Classe* – não que esse recente achado mude a interpretação do primeiro texto; ao contrário, aqueles resultados são abertamente reafirmados. Mas o manuscrito, apesar de seu caráter inacabado e circunstancial, por ser originalmente uma resposta aos críticos, lança nova luz sobre alguns de seus aspectos mais controversos – e.g., a partir de *Tailism and the Dialectic*, a crítica à ciência experimental fica mais pronunciada, também assim a ponte para o seminal artigo de Horkheimer de 1937 e os ulteriores desenvolvimentos da teoria crítica da sociedade – o que não quer dizer, em absoluto, que haja uma continuidade perfeitamente linear entre Lukács e o *Institut*. Veja-se. Com "*tailism*" ("*Chvostismus*") Lukács pretende designar o pensamento "revisionista-fatalista" que concebia sujeito e objeto, teoria e práxis, de uma forma mecânico-historicista bastante influenciada pelo positivismo de Comte e Herbert Spencer – a espontaneidade da organização revolucionária (Rosa Luxemburg) dispensava o partido de vanguarda (Lenin), o que apoiava a revolução em um historicismo mecânico-evolucionista. Essa passagem automática à revolução dispensa a categoria da mediação, é imediata, aparente e superficial. E esse automatismo está em estreita conexão com a aplicação de métodos científicos objetivistas às ciências humanas, a uma transcrição positivista da dialética[10].

---

[10] Cf. LUKÁCS, *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic*, trad. Esther Leslie. London: Verso, 2000. Por exemplo, ps. 94-96: "In the previous considerations again and again we came up against the problem of mediation. (...) It is the *development of science* that drums the dialectic into natural scientists. *Undoubtedly this also happens immediately.* (...) To put it another way: do people stand in an *immediate relationship* to nature, or is their metabolic interchange with nature *mediated socially*? This is the *actual core* of my controversy with Comrades Deborin and Rudas". Cf., e.g., JAY, 1984, quanto à consciência adjudicada, p. 112: "Perhaps the most obvious instance was Lukács' highly controversial notion of "ascribed" or "imputed" class consciousness (...). By introducing this notion, Lukács admitted the gap between his ideal construction of the proletariat as the subject-object of history and the reality of its current status"; e quanto à possibilidade objetiva, p. 112: "To make this point, Lukács borrowed Weber's notion of "objective possibility", but gave it an ontological dimension absent from Weber's more neo-Kantian usage. Instead of a fictional construct produced by the observer's educated imagination, objective possibility for Lukács was rooted in the actual conditions of society". Cf. RUDAS, *Arbeitliteratur* nº X, ps. 678-682, *apud* LUKÁCS, 2000, p. 143, nota de rodapé nº 13: "Now one might believe that Comrade L. [*Lukács*] has discovered a third place, where class

Claro que não é o presente objetivo recuperar o debate acerca dos pontos problemáticos de *História e Consciência de Classe*, mas apenas mostrar que entre a teoria da reificação da consciência de classe e a teoria do mundo administrado há uma seqüência de ruptura e continuidade, mais clara a partir do manuscrito do jovem Lukács – a categoria da mediação é de absoluta importância nas relações entre homem e natureza, muito embora Lukács não substitua a luta de classes pela luta pela dominação da natureza, passo que só seria dado em Frankfurt. Seu objetivo com o manuscrito fora exatamente demonstrar a ligação metodológica entre a organização partidária e a ortodoxia marxista, bem como criticar a *aplicação do positivismo ao marxismo*. A defesa de Lukács não elimina as tensões de sua obra mais famosa, mas permite vislumbrar com mais clareza que a crítica ao positivismo como modelo científico era mais importante para a dialética materialista do que o livro de 1923 por si só permitia concluir.

II

A teoria da reificação é despojada de sua vinculação com a revolução ao ser incorporada pela teoria crítica da sociedade. Em seu discurso de posse como diretor do *Institut für Sozialforschung* em Frankfurt am Main, Horkheimer apontara já a "filosofia social" como uma investigação filosófica interdisciplinar, como "a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade" [HORKHEIMER, (1931) 1999:121]. Horkheimer já delineia nessa ocasião um programa de pesquisa conforme o qual as funções tradicionais da filosofia e das ciências especializadas – de maneira geral, o exercício abstrato inverificável e a obtenção de resultados práticos verificáveis, respectivamente – são redimensionadas e imbricadas no conhecimento filosófico do mundo social concreto.

Mas fundamental para orientar um tal programa de pesquisa interdisciplinar, tanto quanto para dimensionar a crítica da reificação nesse contexto, é o artigo "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", publicado em 1937 na *Zeitschrift für Sozialforschung*, principal periódico do *Institut*. A "teoria crítica da sociedade", a partir de então, passara a designar a filosofia social que se servia do método dialético histórico-materialista para a fazer a crítica da sociedade como um todo. O artigo fixa alguns parâmetros para a teoria crítica a partir de sua contraposição à "teoria tradicional", fundamentalmente representada pelo positivismo:

> "No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias

consciousness realises itself. Perhaps in the head of God or many gods, perhaps in the head of Madame History, or some such thing". Para a resposta, LUKÁCS, 2000, p. 66: "By 'imputed' class consciousness, I mean the consciousness that corresponds to the objective economic position of the proletariat, at any one time, and that can be attained by the proletariat. I used the expression 'imputation' in order to represent this distance clearly"; e também p. 76: "We repeat: the concept of class consciousness is one that contains content. It is a concrete concept and the famous 'third place' where the concept is realised is *the organization of the Communist Party*" – grifos originais. Mas essa defesa destoa do argumento de Lukács de que a consciência de classe não decorre automaticamente da situação econômica empírica: para rebater as críticas quanto a seu idealismo, Lukács acaba mesmo por recair em uma passagem automática da consciência proletária à organização partidária.

todas as demais. (...) *Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos*. (...) O sistema universal da ciência aparece aí como meta da teoria em geral. (...) A dedução tal como é usual na matemática deve ser estendida à totalidade das ciências. (...) Uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer, consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e *livres de contradição*" [HORKHEIMER, (1937) 1983A:117/118 – grifos acrescidos].

Essa passagem sintetiza o que Horkheimer designa por "teoria tradicional": o sistema dedutivo-matemático a partir do qual a teoria possa ser correlacionada de maneira não-contraditória à realidade. Nesse sentido, "As ciências do homem e da sociedade têm procurado seguir o modelo das bem sucedidas ciências naturais" [1983A:117/118]. Nesse ponto, Horkheimer segue de perto o jovem Lukács de *Tailism and the Dialectic*, embora sem o saber. Ora, dessa forma, a essência da teoria fica reduzida a suas tarefas mais imediatas. De fato, os progressos da técnica e da ciência na idade burguesa são inseparáveis dessa concepção de teoria. Entretanto, o efeito colateral é a reificação da teoria e da ciência:

"Na medida em que o conceito de teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose, ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, *ideológica*. (...) Tanto quanto a influência do material sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é apenas um processo intracientífico, mas também um processo social. Afinal a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas *na indústria*" [1983A:121/122 – grifos acrescidos].

Ora, dentre todas as diferentes escolas filosóficas, é o positivismo que particularmente foca-se sobre o entrelaçamento entre a ciência e o trabalho material em sociedade, valorizando fundamentalmente a previsibilidade dos fatos empíricos a partir dos resultados científicos, bem como, de modo correlato, a utilidade prática de tais resultados. Nesse sentido, a ciência aparece em um *locus* específico da divisão social do trabalho, com uma função específica e bem determinada; teoria e ciência, enquanto forças produtivas, perdem seu real significado para a existência humana e passam a significar apenas a particularidade a que acabam por se confinar. Contra essa tendência resiste a "teoria crítica":

"Todavia a ciência natural matemática, que aparece como *lógos* eterno, não é a que constitui atualmente o autoconhecimento do homem, mas a teoria crítica da sociedade atual, teoria esta impregnada do interesse por um estado racional" [1983A:124]; "Este comportamento será denominado a seguir de comportamento "crítico". Mas é "crítico" não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade" [1983A:130].

Essa é a tarefa da teoria crítica da sociedade; é o comportamento crítico-teórico cujo objeto é a própria sociedade concreta. A postura crítica permite ao sujeito guiar-se pela "contradição consciente", vale dizer, perceber que o todo social (material e cultural) não é o próprio mundo do sujeito, mas o mundo organizado pelo capital. Esse sujeito, entretanto, não é, de maneira alguma, "o ponto onde coincidem sujeito e objeto, e donde se pudesse extrair por isso um saber absoluto. (...) No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente"

[1983A:132/133]. É nesse contexto, destacada da necessidade inexorável de uma revolução, que a categoria reificação começa a revelar arestas políticas mais pronunciadas – uma vez que não só a consciência pode ser coisificada (atestando a distância entre a consciência proletária e a consciência de classe), mas se o próprio pensamento objetiva-se em processos produtivos, o indivíduo está ameaçado a ser engolido pela trama burocrática estatal-capitalista que, para além da dialética entre forças produtivas e relações de produção, opera a dominação e a exploração do homem ao desencantar, esclarecer o mundo e viabilizar a dominação técnica da natureza. O projeto iluminista, encarregado de esclarecer o mundo e emancipar o homem, extrapola a exigência de pensar o pensamento e instrumentaliza-se, mitifica-se sob o signo da razão instrumental.

> "Ao contrário, o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro. *O pensamento crítico contém um conceito de homem que contraria a si enquanto não ocorrer esta identidade.* Se é próprio do homem que seu agir seja determinado pela razão, a práxis social dada, que dá forma ao modo de ser, é desumana, e essa desumanidade repercute sobre tudo o que ocorre na sociedade" [1983A:132 – grifos acrescidos].

Esse conceito de homem, pressuposto, portanto, é retomado de Marx pela teoria crítica a alimenta, no bojo da dialética do esclarecimento, uma dialética do individualismo: quanto mais o indivíduo é imediata e superficialmente posto (por exemplo, nos discursos da nova direita e da nova esquerda, como já mencionado), mais ele se resume a uma aparência de si mesmo e menos plausível está sua realização racional mediada pelo processo social do trabalho humano:

> "O indivíduo deixou de ter um pensamento próprio. O conteúdo da crença das massas, no qual ninguém acredita muito é o produto direto da burocracia que domina a economia e o Estado" [1983A:150/151].

[4.2] Eclipse do Indivíduo: Reificação, Mundo Administrado e Indústria Cultural.

I

Na *Dialética do Esclarecimento*, texto clássico da teoria crítica da sociedade, Adorno e Horkheimer elaboram uma das mais contundentes críticas à razão e ao racionalismo ocidental iluminista (como sinônimo de esclarecimento, desencantamento do mundo, "*Aufklärung*"), bem como à relação de dominação entre o homem e a natureza, que implica, enfim, a dominação do homem pelo homem e posterga *ad infinitum* a emancipação prometida. A tarefa fora assim formulada: tratava-se de "descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie" [(1947) 1985:11], representada fundamentalmente pela significativa expressão "mundo administrado" [1985:9], associada à "indústria cultural" [1985:16].

A tarefa é, justamente, distinguir dois conceitos de "esclarecimento", vale dizer, é necessário desmistificar o esclarecimento para que, assim, ele assuma a posição de uma razão emancipadora efetivamente racional, em toda a significação do termo. De fato, o "medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se dos fatos (...) é exatamente o mesmo medo do desvio social"[11], o que torna o pensamento, a linguagem, a ciência, conformados ao modelo vigente, numa palavra, reificados:

> "O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele" [ADORNO & HORKHEIMER, 1985:14].

Essa passagem é paradigmática, pois conjura pontos fundamentais da dialética do esclarecimento: a racionalidade instrumental permite o domínio intensificado da natureza pelo homem que, através da estrutura social moldada pela troca, submete o homem ao poder de uma administração totalizante que destrói o indivíduo enquanto tal – é possível falar de uma dialética do individualismo, nos mesmos termos de Marx, Lukács e Horkheimer (1937), ou seja, nos termos de um "*fetichismo do indivíduo*", por assim dizer: quanto mais se afirma o indivíduo em esferas reificadas (i.e., sujeitas à lógica formal-abstrata da troca), menos possível se revela um individualismo autêntico, como individualidade socialmente constituída – pôr o indivíduo positiva e imediatamente (sem mediação social, portanto) converte o indivíduo em figura ideológica, em aparência de sujeito; tomá-lo como dado implica ofuscar a tarefa emancipatória do Iluminismo esclarecedor de realizar o indivíduo de forma *socialmente mediada*.

A *Dialética do Esclarecimento* pretende demonstrar fundamentalmente duas teses: o mito já é ele mesmo esclarecimento e, dialeticamente, o próprio esclarecimento acaba por se converter em mito, em função de sua própria estrutura cognitiva formal. Esclarecimento, nesse sentido, remete ao célebre conceito de "desencantamento do mundo" desenvolvido por Weber ("*Entzauberung der Welt*"):

> "Tentemos, de início, perceber claramente o que significa na prática essa racionalização intelectualista que devemos à ciência e à técnica científica. (...) A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, *poderíamos, bastando que o quiséssemos*, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma

---

[11] ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 14 – grifos acrescidos. Aqui é quase explícita a irônica referência ao "filho da moderna civilização européia" que Weber menciona ao tratar da peculiaridade específica do racionalismo ocidental. Cf. WEBER, "Introdução do Autor", (1920) 1967, p. 1.

palavra, que podemos *dominar* tudo, por meio da *previsão*. Equivale isso a despojar de magia o mundo"[12].

O sentido do esclarecimento como desencantamento do mundo, aos olhos da teoria crítica, é despojado de seu orgulho de senhor e tornado algo muito mais perverso, ilusório e ideológico:

> "No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal" [1985:19]; "O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama "verdade", mas a "*operation*", o procedimento eficaz. (...) O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento" [1985:20/21 - grifos originais].

O esclarecimento está, portanto, em suas raízes, vinculado à dominação da natureza pelo homem e ao processo de desencantamento do mundo. Ambos os pilares do esclarecimento, por seu turno, reduzem-se a uma racionalidade eminentemente formal-instrumental, em que a substância dá lugar ao procedimento. As teses da *Dialética do Esclarecimento* são retomadas por Horkheimer em *Eclipse da Razão*, que ele chama de "uma versão mais ou menos vulgarizada" do primeiro livro[13], em que a razão instrumental (subjetiva) é suportada por uma outra razão expressa na comunidade (objetiva), e não reduzida à mera faculdade intelectiva individual:

> "Mas a força que basicamente torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Este tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva" [(1947) 1976:11]; "Esta concepção afirmava a existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo" [1976:12]; e "Na medida em que é subjetivada, a razão se torna também formalizada" [1976:15].

Essa razão objetiva sustentava ainda os sistemas filosóficos do Iluminismo - como visto, o individualismo iluminista, de Smith a Kant, conta com uma racionalidade social (objetiva) que, no caso deles, era assegurada pela filosofia da história e por uma filosofia moral, como visto. A grande e insuperável lacuna da nova direita reside justamente em aceitar como legado do liberalismo apenas a figura do "homem econômico", tornando-o um postulado sob vestes pareto-weberianas (e isso vale tanto para Hayek quanto para o individualismo metodológico da economia política positiva) - na medida em que apenas o indivíduo é capaz de atribuir sentido à sua própria ação, conforme hierarquia de preferências ou mediante o processo de descoberta representado pela competição: *subjetiva-se*, *instrumentaliza-se* a razão de forma irreversível. A nova esquerda, entendida aqui no que tange às críticas desferidas na esfera simbólica, busca outra dimensão, tenta projetar uma

---

[12] WEBER, "A Ciência como Vocação" in *Ciência e Política: Duas Vocações* (1917/1919), trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 30 - grifos originais.

[13] Carta de Horkheimer a Pollock, de 19.11.1943, *apud* WIGGERSHAUS, 2002, p. 375.

razão objetiva na comunidade comunicativa – mas, como visto, em última instância, abre espaço para a reificação. É por isso que Habermas identifica a "razão [*moderna*] como poder de unificação", "[a] filosofia tem de se compreender antes como o lugar em que a razão se apresenta como poder absoluto de unificação" [(1985) 2000:35; 48]; mas atesta que "Quando muito, a razão é capaz de promover uma reconciliação *parcial*", em função da unilateralidade da filosofia do sujeito [2000:53 – grifos originais].

> "Os sistemas filosóficos de razão objetiva implicam a convicção de que se pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano. (...) Nos tempos modernos, a razão tem revelado uma tendência para dissolver o seu próprio conteúdo objetivo. (...) Tomou o significado de uma atitude conciliatória" [HORKHEIMER, (1974) 1976:20/21]; "A razão subjetiva se conforma a qualquer coisa" [1976:33].

Aos olhos do esclarecimento, o mito reduzia-se ao antropomorfismo, à projeção do homem (subjetivo) na natureza (objetivo). "Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento" [ADORNO & HORKHEIMER, 1985:23]. Isso porque o pensamento mítico já fora, outrora, capaz de dar conta dos acontecimentos do mundo, já fora ele mesmo esclarecedor: "O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina" [1985:23].

Com efeito, o ritual mítico possui já um elemento teórico fundamental, que não estava presente na magia. Ora, no que diz respeito à relação entre homem e natureza, são três as possibilidades de ação: (*i*) a magia, fundamentada na repetição; (*ii*) o mito, apoiado no símbolo e na representação da natureza, mas não propriamente em sua imitação; e finalmente, (*iii*) o esclarecimento, que serve-se do conceito intelectualmente elaborado para captar os acontecimentos. O oferecimento de um animal em sacrifício às divindades representa, imita, substitui, o sacrifício humano. Essa representação simbólica distingue o homem da natureza, o sujeito do objeto: "O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. (...) O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade" [1985:24]. E o resultado é a alienação (em sentido hegeliano, i.e., enquanto objetivação da subjetividade, coisificação) do substrato sobre o qual os homens passam a exercer seu poder. Enquanto na magia prepondera a repetição através de uma substitutividade específica, a ciência elimina essa dimensão e a transforma em uma fungibilidade universal. Ambas são instrumentais, mas a magia persegue suas finalidade pela mimese, ao passo que a ciência o faz mediante um distanciamento progressivo entre cientista e matéria – que, a ber da verdade, é mera aparência.

O esclarecimento, como o desencantamento do mundo pela ciência, apoia-se fundamentalmente em duas descobertas do pensamento humano que revolucionaram o

entendimento, a saber: o conceito, desenvolvido pelos filósofos gregos a partir de Sócrates; e a experimentação racional, engendrada no Renascimento, fundamentalmente desenvolvida por Galileu Galilei e teorizada precipuamente por Francis Bacon [WEBER, 1993:33/34]. A vinculação entre conceito e experimentação é, efetivamente, a principal crítica ao paradigma da razão instrumental e à relação entre o homem e a natureza[14].

Nesse sentido, o esclarecimento pretende-se sempre sob uma forma sistemática e dedutiva, fechada sobre si mesma e capaz de oferecer, a partir de si, todas as respostas – a maior representação dessa característica do esclarecimento é fornecida pela lógica formal, que matematiza, enumera e calcula o mundo. Abstraído de suas particularidades e reduzido à homogeneidade, o mundo sucumbe ao senhorio do homem. Entretanto, quando essa abstração matemática e calculável do mundo é feita dentro do modo capitalista de produção, i.e., quando a individualidade do valor de uso é substituída pela fungibilidade monotônica do valor de troca, expresso na mercadoria e em sua equivalência monetária, o resultado final é a reificação de todas esferas sociais individuais:

> "O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo" [ADORNO & HORKHEIMER, 1985:40].

"Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia" [1985:26]. Isso porque à semelhança do que ocorre com a mitologia, em que todo evento traz consigo a necessidade de retribuição (agradecimento ou expiação) pelo simples fato de ter acontecido, também o esclarecimento torna todo fato nulo a partir do momento em que ele seja verificado: essa autoconservação pela adaptação é um endosso ao curso da história, uma reprodução incessante do que já é, pois tudo que poderia ser diferente é igualado: é a indiferença quanto à individualidade observada em uma economia de mercado elevada a sua máxima potência.

A abstração, instrumento do esclarecimento (e, também, do fetichismo da mercadoria, que reduz todo o valor de uso ao mero equivalente para troca e todo trabalho concreto ao "tempo de trabalho socialmente necessário" [MARX 1988:48]), pressupõe a distância entre sujeito e objeto, cujo fundamento é a distância do senhor em relação à coisa dominada. A dominação confere consistência à sociedade em que ela se estabelece e se perpetua a partir do processo de divisão do trabalho social. Identificando procedimento matemático e verdade, a partir do momento em que o homem acredita que a exatidão numérica é sinônimo da verdade, o esclarecimento sente-se seguro de não retornar ao mito.

---

[14] ADORNO & HORKHEIMER, (1947) 1985, p. 29: "O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é". HORKHEIMER, (1947) 1976, p. 28: "Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento". Ainda, à p. 29: "Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la".

"O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento (...) O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento" [ADORNO & HORKHEIMER, 1985:37/38].

Tal mutação converte a razão em coisa; o pensamento reificado se identifica à faticidade, sua única referência: "Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida" [1985:38]; a especificidade é anulada pela fungibilidade: "O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. (...) Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar" [1985:39].

O imbricamento entre mito, dominação e trabalho é ilustrado a partir do canto XII da *Odisséia* de Homero, em que o herói Ulisses precisa transpor a passagem das sereias, cujo canto é maravilhoso porém fatal: coloca em cheque o "eu" do herói, que se vê entre a tentação de abandonar e a necessidade de conservar seu ego. A alternativa é tapar com cera os ouvidos dos companheiros e ordena que remem com todas as forças, ao passo que ele próprio, Ulisses, ata-se ao mastro da embarcação para que possa contemplar o canto das sereias sem comprometer seu "eu". O resultado é que "Eles [*os companheiros*] reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar a seu papel social" [1985:45]. O resultado da dialética do esclarecimento, no que diz respeito ao indivíduo, é a própria anulação individual perante a totalidade administrada, muito embora essa totalidade divulgue e faça valer exatamente uma "pseudo-individualidade":

"A escala do padrão de vida corresponde com bastante exatidão à ligação interna das classes e dos indivíduos com o sistema. (...) *De fato, o que se desenvolve atualmente é uma espécie de Estado de bem-estar social em grande escala*" [1985:136 – grifos acrescidos]; "A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm de mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas. (...) Na indústria, o indivíduo é ilusório não apenas por causa da padronização do modo de produção. Ele só é tolerado na medida em que sua identidade incondicional com o universal está fora de questão. (...) A *pseudo-individualidade* é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque *os indivíduos não são mais indivíduos*, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade" [1985:144/145 – grifos acrescidos]; "O indivíduo não tem mais uma história pessoal" [HORKHEIMER, 1976:170] [15].

Anulado pela totalidade mas acalentado pela pseudo-individualidade difundida pela indústria cultural, o indivíduo sucumbe junto com seu projeto racional.

---

[15] Cf., ainda, p. 136: "Cada um é tão-somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com o tempo a semelhança" e ps. 201/202: "a vida do indivíduo passa a ser definida por seu mero contrário, o aniquilamento, mas perdeu toda coerência, toda continuidade da lembrança consciente e da memória involuntária, perdeu todo sentido. Os indivíduos se reduzem a uma simples sucessão de instantes punctuais que não deixam nenhum vestígio, ou melhor: seu vestígio é por eles odiado como irracional, supérfluo, no sentido mais literal: superado. (...) Em face dos mortos os homens desabafam o desespero de não serem mais capazes de se lembrarem de si próprios".

II

A partir da *Dialética do Esclarecimento*, ponto alto do desenvolvimento da categoria da reificação, Herbert Marcuse retoma seus principais pontos (crítica da razão instrumental e a reificação completa do homem no mundo administrado) mas orienta-lhes fundamentalmente a partir do Estado de bem-estar e da sociedade de consumo na Guerra Fria. Isso permitiu que em Marcuse, pelo menos em suas duas principais obras – *Eros e Civilização* e *One-Dimensional Man* – a categoria da reificação assumisse uma conotação política mais explícita[16].

Em *Eros e Civilização*, Marcuse realiza uma investigação do pensamento de Freud sob uma perspectiva histórico-materialista. No "Prefácio Político" (1966) que escreveu para a segunda edição, Marcuse afirma explicitamente a afinidade de *Eros e Civilização* a *O Homem Unidimensional*, de maneira que este último é o desenvolvimento completo de uma tese particular exposta no primeiro e, nesse sentido, é a origem de seus ataques ao Estado social:

> "A tese de *Eros e Civilização*, mais completamente desenvolvida no meu livro *One-Dimensional Man*, era que o homem só podia evitar a fatalidade de um Estado de Bem-Estar Social através de um Estado Beligerante mediante o estabelecimento de um nôvo (*sic*) ponto de partida, pelo qual pudesse reconstruir o sistema produtivo sem aquêle (*sic*) "ascetismo do mundo interior" que forneceu a base mental para a dominação e a exploração"[17].

A tese central de *Eros e Civilização* parte de Freud: a civilização somente pode existir pela repressão pulsional, o que impede que uma sociedade livre da repressão, emancipada, possa sequer ser aventada como possibilidade. A cultura e a civilização somente puderam (e podem) existir na medida em que homem seja reprimido, socialmente e também em sua estrutura pulsional (instintiva). Ora, se o homem tivesse plena liberdade para perseguir seus instintos e impulsos pulsionais, não seria possível compatibilizar o indivíduo e a sociedade – é a versão freudiana para a "insociável sociabilidade" iluminista: a busca da satisfação erótica (*per se* e imediata) arruinaria toda e qualquer chance de civilização. Isso porque as duas maiores forças pulsionais do homem ("eros", instinto de amor e preservação, associado ao prazer; e o instinto de morte e destruição, associado à dor) seriam, em seu estado bruto, irreprimidos, fatais à associação humana. Desviados dessa direção original, reprimidos os instintos libidinais, a energia pulsional é canalizada para atividades materialmente produtivas – o trabalho alienado é o preço do progresso e da civilização. Uma vez reprimido, o homem "progride": "O conceito de homem que emerge da teoria

---

[16] De fato, essas duas obras são apenas as versões mais consistentes de pontos já apresentados em artigos anteriores, notadamente em "Some Social Implications of Modern Technology" in *Zeitschrift für Sozialforschung/ Studies in Philosophy and Social Science* nº 9, New York, 1941. Cf., para situar o pensamento de Marcuse, LOUREIRO, Isabel Maria, "Herbert Marcuse – a Relação entre Teoria e Prática" in LOUREIRO, Isabel Maria & MUSSE, Ricardo (orgs.), *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: UNESP, 1998.

[17] MARCUSE, *Eros e Civilização: uma Crítica Filosófica ao Pensamento de Freud* (1955), trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 15 – grifos originais.

freudiana é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental – e, ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa dessa civilização" [MARCUSE, (1955) 1968:33].

A transformação do homem instintivo em homem civilizado significa, portanto, a seguinte substituição de valores: (*i*) da satisfação pulsional imediata à satisfação adiada; (*ii*) da predominância do prazer à restrição do prazer; (*iii*) do júbilo lúdico ao esforço corporal (i.e., trabalho, labuta); (*iv*) de uma posição de receptividade a uma postura de produtividade; (*v*) de uma ausência de repressão à segurança na repressão [MARCUSE, 1968:34] – descrita por Freud como a transformação do princípio de prazer no princípio de realidade. Não é difícil reportar essa substituição de valores operada no instinto ao ascetismo laico em sua afinidade eletiva com o "espírito" do capitalismo [WEBER, (1904/1905) 1967].

Mas essa transformação do princípio de prazer em princípio de realidade não é plena – caso contrário, não haveria conflito entre dor e prazer e, por óbvio, não se poderia falar em repressão. Esses dois princípios separam em duas dimensões a psique humana, o consciente e o inconsciente. O inconsciente é domínio do id, do instinto; o consciente é domínio do superego, o conjunto representado pelas instituições sociais construídas pelo homem que lhe são impostas de fora; a mediação entre essas duas camadas é feita pelo ego, o "eu" concreto que compatibiliza a satisfação do id com as exigências do superego (ou, ao menos, procura fazê-lo), à custa da repressão do primeiro. Para Freud, esse ganho duradouro não é a negação do princípio de prazer, mas sua própria proteção, sua salvaguarda. A sociabilidade humana exige a transubstanciação do princípio de prazer, o que converte o homem em um "ego organizado" propenso à sociabilidade: "Contudo, a interpretação psicanalítica revela que o princípio da realidade impõe uma mudança não só na forma e tempo fixado para o prazer, mas também na sua própria substância" [MARCUSE 1968:34]. Essa transformação é traumática e ocorre tanto na ontogênese quanto na filogênese. O conjunto de instituições sociais materializa o superego dos indivíduos, que, a seu turno, molda e conforma o princípio de prazer, sendo passado de geração para geração, alterado assim a própria substância do que possa ser visto e tido por satisfação do prazer[18].

/

[18] O id é a maior e mais antiga camada da estrutura mental, isento de formas e princípios conformadores do indivíduo social, não busca a autopreservação e esforça-se apenas e tão-somente para a satisfação das necessidades instintivas, guiado exclusivamente pelo princípio de prazer. O ego forma-se a partir do id e representa o indivíduo concreto, consciente e sensorial, é a interface mediadora entre id e superego. O ego capta a realidade e a transmite ao id, representa-a ao id a fim de protegê-lo de sua própria aniquilação, caso fosse ele abandonado ao princípio do prazer em plena sociedade do trabalho racionalmente organizado. Sua função é reduzir ao mínimo o conflito entre a satisfação instintiva das necessidades e a vida em sociedade. O superego, terceira camada da personalidade, origina-se na dependência da criança em relação aos pais e, com o passar do tempo, passa a admitir uma série de influências sociais e culturais, cristalizando uma moralidade produzida a partir do ambiente sócio-cultural e introjetada na personalidade. O ego, equalizador dos conflitos entre a realidade e a esfera pulsional, retém do id um "sinal de origem", uma excrescência que preserva a memória da gratificação imediata e não adiada. Assim, ele tem de operacionalizar a luta entre id e superego para viabilizar a vida em sociedade. O superego torna-se a "consciência" julgadora do id, o que exige do ego a função de harmonizar a satisfação do prazer com seu adiamento laboral-produtivo. É o superego o responsável, portanto, pelo fundamental sentimento de culpa por parte do indivíduo que sucumbe ante os impulsos instintivos face ao crivo da sociabilidade.

Marcuse, entretanto, não vê na psicanálise uma imanência conservadora e repressiva; mas, ao contrário, aposta exatamente em uma "tendência oculta" da psicanálise em direção à não-repressão e à emancipação do homem centrada fundamentalmente na "memória" da satisfação erótica. Com efeito, se do ponto de vista da psicanálise, a felicidade humana pode ser definida como a plena satisfação das necessidades, a vida em sociedade, enquanto tal, é antagônica à felicidade em nome da produtividade. Porém, o id preserva a memória de uma situação em que ocorria a justaposição da liberdade e da necessidade, fase da vida em que o indivíduo se guiava apenas instintivamente (do ponto de vista ontogênico, trata-se da infância mais tenra). Apesar da constituição do ego e do superego, essa memória da satisfação imediata não se apaga e remanesce em atrito com o princípio de realidade, como um impulso de volta ao passado: "E o passado continua a reclamar o futuro: gera o desejo de que o paraíso seja recriado na base das realizações da civilização" [MARCUSE 1968:38].

Nesse ponto, Marcuse introduz dois interessantes conceitos, quais sejam, "sobre-repressão" (ou "mais-repressão" – originalmente em inglês, muito mais significativamente,"*surplus-repression*") e princípio do desempenho, cujas funções são a de historicizar e materializar a investigação psicanalítica [1968:51]. O ego se confronta com um entorno sócio-cultural que é sempre histórico – logo, a mediação entre id e superego realizada pelo ego consciente não se dá no vazio, é uma dimensão histórica – o que *torna o indivíduo histórico*, também do ponto de vista da psicanálise. Ora, o princípio de realidade de Freud não distingue a dimensão histórica do superego e, portanto, generaliza tão-somente a realidade como tal[19].

A sobre-repressão é o conjunto de restrições adicionais requeridas pela dominação social, distinta da repressão básica para viabilizar a sociabilidade (incontornável para Freud, mas exacerbada para Marcuse). No atual estágio de desenvolvimento técnico e científico da humanidade, o homem poderia se libertar da labuta e redirecionar sua energia pulsional para a satisfação erótica, recompondo a tendência da psicanálise em direção à emancipação. A dimensão ideológica da tecnologia, entretanto, mantém o homem atrelado à labuta, exigindo, para conservar a dominação, um maior nível de repressão: essa diferença entre a repressão inexorável e a repressão adicional para a manutenção da ordem capitalista como sociedade da afluência é a sobre-repressão. O princípio de desempenho é a forma histórica predominante do princípio de realidade [MARCUSE 1968:51].

O conflito originário representado pelo complexo de Édipo, é ampliado pela sociedade industrial, "à medida que o pai é multiplicado, suplementado e substituído pelas autoridades da sociedade, à medida que as proibições e inibições se propagam, o mesmo ocorre com o impulso agressivo e seus objetos. E, concomitantemente, cresce, por parte da

---

[19] MARCUSE, 1968, p. 50: "Essa crítica é válida, mas esta validade não deturpa a verdade da generalização de Freud, a saber: uma organização repressiva dos instintos é subjacente a *tôdas* (*sic*) as formas históricas do princípio de realidade na civilização" – grifos originais.

sociedade, a necessidade de fortalecimento de suas defesas – a necessidade de reforçar o sentimento de culpa"[20].

A dominação revela, portanto, uma razão tecnológica (instrumental e reificante) dissimulada na esfera pulsional mediante um processo de *de-sublimação repressiva*, vale dizer, a sexualidade perde seu caráter emancipador e submete-se à ordem das coisas. O caminho inverso, qual seja, a transformação da sexualidade em Eros é sua auto-sublimação: criação de relações humanas altamente civilizadas sem a necessidade de uma organização social tão rigorosamente repressiva – trata-se da re-erotização do corpo e do organismo, a supressão da instrumentalidade genital reificada pela prevalência do princípio de prazer[21].

A partir de seus desenvolvimentos em *Eros e Civilização*, Marcuse apresenta uma das obras mais importantes da teoria crítica da sociedade, *One-Dimensional Man* (1964), uma "crítica sistemática da ideologia da sociedade industrial avançada" [WIGGERSHAUS 2002:535], que introduziu uma categoria filosófica extremamente importante para a análise das sociedades capitalistas industrializadas, a saber, a unidimensionalidade imposta a todos os âmbitos da vida social. Essa categoria da unidimensionalidade funda-se em dois conceitos fundamentais para a escola de Frankfurt, na esteira dos desenvolvimento anteriores do marxismo ocidental, reificação e mundo administrado; e que, singularmente combinados por Marcuse como uma crítica ao Estado de bem-estar social e à sociedade de consumo em que ele se fundamenta, permitiram uma consistente crítica ao chamado capitalismo de Estado, notadamente em sua vertente democrática: "There is only one dimension, and it is everywhere and in all forms"[22].

A unidimensionalidade está fundamente enraizada na expansão de uma forma de racionalidade estritamente técnica e instrumental mas que, do ponto de vista da totalidade, submete a sociedade como um todo a um estado de irracionalidade aguda e aniquila a individualidade. Por mais rica e "mais desenvolvida" que pareça – e que se arrogue como tal – a sociedade industrial avançada na década de 1960, soviética ou ocidental, o conjunto remanesce reduzido à irracionalidade unidimensional:

> "A comfortable, smooth, reasonable, democratic unfreedom prevails in advanced industrial civilization, a token of technical progress"[23].

---

[20] MARCUSE, 1968, p. 84. Ainda, à p. 93: "E a crescente racionalização do poder parece refletir-se na crescente racionalização da repressão. (...) Por conseguinte, a culpa de rebelião é grandemente intensificada. (...) A racionalização do sentimento de culpa foi completada".

[21] Vale considerar que a liberação erótica não significa uma sociedade libertina, uma vez que a libertação dos impulsos reprimidos significa também e precipuamente uma transformação substancial da libido, a re-erotização da sexualidade. Isso porque a liberação do princípio de prazer tem de ser feita para além da ordem estabelecida, transcendendo-a. Do contrário, a liberação da sexualidade dentro dos parâmetros da ordem degenera-se em sexualidade puramente pornográfica, ratificando a ordem vigente.

[22] MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London: Routledge, (1964) 1994, p. 11.

[23] MARCUSE, (1964) 1994, p. 1.

Essa frase abre o primeiro capítulo e praticamente sintetiza o conteúdo do livro: um estado geral de dominação do homem pelo homem foi construído a partir do aparato tecnológico próprio das sociedades industriais avançadas, muito embora essa dominação não seja revelada e reconhecida como tal mas, pelo contrário e de maneira ainda mais perversa, transpareça como liberdade de voto e de mercado, gerando um sentimento de democracia política e conforto material que só faz ocultar a dominação tecnológica efetiva. E o maior dano causado por essa sociedade tecnológica é a completa e pretensamente "racional" supressão da autêntica individualidade[24].

A sociedade tecnológica suprime a individualidade porque sua *rationale* técnica é totalitária, tão totalitária quanto o esclarecimento, pelo fato de sua potencialidade praticamente ilimitada se impor a todos os âmbitos sociais. Assim, uma vez completamente imposta a racionalidade instrumentalizada e suprimida a individualidade autêntica, torna-se impossível qualquer oposição política a essa ordem social. Esse é o risco, já quase totalmente materializado aos olhos de Marcuse na década de 1960: a sociedade torna-se politicamente unidimensional e perde a capacidade crítica. O resultado observado em uma sociedade acrítica não é a superação de uma "falsa consciência" como queria Lukács mas, pelo contrário e muito mais grave, o mal-estar tido como inevitável é amainado pelo conforto material: "O resultado portanto é euforia na infelicidade", já que, "sob o império de uma totalidade repressiva, a liberdade pode ser transformada em um poderoso instrumento de dominação" [MARCUSE, (1964) 1994:5; 1994:7].

Para Marcuse, a burguesia e o proletariado ainda são as categorias determinantes para análise – naturalmente, não nos mesmos termos em que Marx o fizera. Mas o conflito de classes remanesce nas "sociedades sem classes" do *welfare State*. Marcuse encara a aparente união de opostos em um sentido bastante perverso: como a assimilação de valores e aspirações da classe dominante ("burguesia") pelos dominados ("proletariado"), bem como a subseqüente supressão da individualidade – a comunhão de valores permite demonstrar como o proletariado foi integrado à ordem, o que significa a supressão de seus verdadeiros desejos e convicções, a aniquilação de sua individualidade. Essa assimilação não é propriamente a introjeção de valores alheios, bem como também não significa a adaptação do proletariado, mas sim a *mimesis* plena, a total e imediata identificação do indivíduo em relação ao todo, já que nem mesmo o espaço mais íntimo do indivíduo é preservado:

> "Today this private space has been invaded and whittled down by technological reality. (...) The result is not adjustment, but *mimesis*: an immediate identification of the individual with *his* society and, through it, with the society as a whole"[25].

---

[24] Marcuse, na esteira de Marx, Adorno e Horkheimer, incorpora a defesa do indivíduo como pedra de toque de sua crítica à ordem tecnológica. HORKHEIMER, (1947) 1976, p. 139: "A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu".

[25] MARCUSE, 1994, p. 10 – grifos originais. Antes, cf. p. 8: "Here, the so-called equalization of class distinctions reveals its ideological function. If the worker and his boss enjoy the same television program and visit the same resort places, (...) if they all read the same newspaper, then this assimilation indicates not the

A absorção da ideologia pela realidade não significa, contudo, o fim da ideologia. As conseqüências são devastadoras, na medida em que não é possível realizar qualquer oposição à ordem estabelecida das coisas, o totalitarismo técnico-racional invadiu tanto a esfera pública quanto a esfera privada do indivíduo, absorvendo todas as alternativas críticas. A tecnologia ideologicamente neutra revela então sua componente política de dominação:

> "Technological rationality reveals its political character as it becomes the great vehicle of better domination, creating a truly totalitarian universe in which society and nature, mind and body are kept in a state of permanent mobilization for the defense of this universe" [1994:18].

Politicamente, a sociedade unidimensional revela-se como uma sociedade acrítica e incapaz de fazer qualquer oposição ao *establishment* vigente. Essa unidimensionalidade é manifestada através de uma convergência de opostos: burguesia e proletariado, direita e esquerda, capitalismo e socialismo, direitos individuais e reivindicações sociais, liberdade privada e igualdade material [MARCUSE, 1994:19] – todas essas bandeiras são levantadas em favor do *welfare State*, cuja promessa era exatamente a de "humanizar o capitalismo". E o sucesso desse Estado, tanto em prover serviços públicos quanto em viabilizar o consumo e a produção de massa, permitiu que as necessidades vitais dos trabalhadores (e também suas aspirações de conforto material imediato) pudessem ser atendidas, tornando a dominação quase desejável, seria possível dizer, ou ao menos palatável, quando não imperceptível.

Nesse contexto, as classes trabalhadoras passaram por profundas transformações no quadro da reprodução material da sociedade: a crescente mecanização reduziu profundamente a quantidade e a intensidade da energia física expendida no trabalho, em termos gerais; a assimilação da força de trabalho alterou a composição das forças produtivas, na medida em que a estratificação da força de trabalho foi reordenada de modo a preponderar os trabalhadores "*white-collar*" sobre os tradicionais "*blue-collar*"; de forma que as duas primeiras alterações provocaram também uma transformação na atitude e consciência do trabalhador, que passou a se sentir integrado à ordem capitalista e não mais dela excluído; e, finalmente, essa nova postura da classe trabalhadora enfraquece seu caráter negativo outrora intrínseco a sua mera existência enquanto classe. A organização técnica e científica da produção transforma igualmente a classe trabalhadora e o outro lado da relação: a direção e o "*management*" científico substituem o mando bruto do capitalista tradicional, também os capitalistas não mais se vêem como únicos responsáveis pela manutenção da ordem capitalista, mas sim como funcionários ou burocratas de uma máquina corporativa que trabalha por conta própria:

---

disappearance of classes, but the extent to which the needs and satisfactions that serve the preservation of the Establishment are shared by the underlying population".

"Domination is transfigured into administration. (...). The slaves of developed industrial civilization are sublimated slaves, but they are slaves (...). This is the pure form of servitude: to exist as an instrument, as a thing" [MARCUSE, 1994:32/33].

Nota-se, dessa passagem uma síntese interessante dos desenvolvimentos de Marcuse, que podem ser assim reconstruídos: a racionalidade tecnológica difundida pela transformação de técnica e ciência em forças produtivas e avalizada pelos resultados industriais fomentados pelo "*welfare-warfare State*" fordista provocou profundas transformações nas classes sociais, de maneira que a classe trabalhadora, por sentir-se integrada ao sistema capitalista, perdeu sua negatividade crítica em relação à ordem capitalista vigente, o que permitiu que nessa sociedade tecnológica incapaz de qualquer oposição, a dominação em sua forma mais pura e aviltante – a instrumentalização, reificação, coisificação do próprio homem – fosse travestida de um caráter meramente administrativo e, pior, materialmente confortável para o próprio homem. O mundo administrado manifesta a reificação total das esferas vitais. E o papel do *welfare State* no aumento tanto da extensão quanto da intensidade da vida administrada é fundamental:

"By way of summary, the prospects of containment of change, offered by the politics of technological rationality depend on the prospects of the Welfare State" [MARCUSE, 1994:48].

A questão é que esse Estado de bem-estar tem a capacidade de elevar o nível da vida administrada – ainda que apenas em termos de uma "acumulação de mercadorias", bem entendido [MARX 1983:31] – vale dizer, o aperfeiçoamento do aparato administrativo está em estreita relação com o desenvolvimento intensificado e a expansão da produtividade industrial. Ora, em tais condições, o declínio da liberdade individual e da capacidade de oposição crítica não é uma questão de corrupção moral ou intelectual por parte da classe trabalhadora:

"It is rather an objective societal process insofar as the production and distribution of an increasing quantity of goods and services make compliance a rational technological attitude. However, with all its rationality, the Welfare State is a state of unfreedom because its total administration is systematic restriction of (a) "technically" available free time; (b) the quantity and quality of goods and services "technically" available for vital individual needs; (c) the intelligence (conscious and unconscious) capable of comprehending and realizing the possibilities of self-determination" [MARCUSE, 1994:48/49].

Com efeito, o Estado de bem-estar social, a despeito de todas as suas pretensões de amenizar os efeitos destrutivos do capitalismo, acaba por exacerbá-los: a dominação é ampliada ao paroxismo, muito embora seja preservado seu caráter aparentemente racional. Paralelamente, há a geração de um "desperdício socialmente necessário" que requer a contínua racionalização da produção, manifesta em um movimento incessante de emprego de técnicas avançadas e científicas à indústria [1994:49]. A elevação do nível de vida é, portanto, não mais que um subproduto daquele movimento de incremento tecnológico e racionalização a que se submete a produção e que, de uma forma ou de outra, é capaz de aumentar o consumo da população. O Estado social – como capitalismo democrático de

Estado, i.e., passagem em que a política deixa de ser meramente super-estrutural – não reverteu o sentido original do capital, não pôs a produção a serviço do homem mas, mais do que nunca, o homem serve à produção tecnológica, anônima e automatizada.

> "As long as this constellation prevails, it reduces the use-value of freedom; there is no reason to insist on self-determination if the administered life is the comfortable and even the "good" life. This is the rational and material ground for the unification of opposites, for one-dimensional political behavior. (...) The loss of the economic and political liberties which were the real achievement of the preceding two centuries may seem slight damage in a state capable of making the administered life secure and comfortable" [1994:49/50].

Nessa linha de raciocínio, qualquer possibilidade de transformar a sociedade a partir dela mesma é inviável, não existem alternativas políticas ao pensamento unidimensional, nenhuma alternativa é vislumbrada, simplesmente não há o que fazer para escapar à reificação integral e global da sociedade – a não ser a "grande recusa" que, enquanto negação, não é capaz de transcender a ordem.

O mundo administrado não abre brechas à crítica porque ele toma para si até mesmo as esferas mais íntimas e privadas do indivíduo. Se o indivíduo está satisfeito "*to the point of happiness*" [1994:50] com os bens e serviços que tem a seu dispor na vida administrada, se o conforto proporcionado pela administração é capaz até mesmo de reificar seu pensamento e pré-condicionar o homem, de forma que tais bens e serviços correspondam a seus sentimentos, desejos e aspirações, é impossível, "racionalmente", cogitar uma outra alternativa. O indivíduo é requerido integralmente pela sociedade, até mesmo sua esfera erótica é convertida em coisa, em pura sexualidade, o que, em tempos de liberalização sexual, confunde liberdade e dominação e o resultado é a eufórica satisfação sexual de uma libido reprimida – frustração (especto desenvolvido em *Eros e Civilização*, como visto).

Há, paralelamente à integração política e pulsional do indivíduo, operada pelo aparato tecnológico manipulado pelo Estado nas sociedades industrialmente avançadas, também uma integração cultural relacionada ao processo de de-sublimação verificado nessas sociedades. Com isso, não se pretende significar que a cultura de massas significa a deterioração da alta cultura, mas sim que esta última é negada pela realidade. Isso liquida com a bidimensionalidade da cultura, que passa a ser, ela também, unidimensional, pois ela também assume a forma de uma mercadoria, ela também é reificada[26].

Isso porque a cultura ocidental fora pré-tecnológica tanto em um sentido cronológico quanto em um sentido funcional. Marcuse chama essa cultura pré-tecnológica de uma "cultura feudal", não só pelo fato de seu confinamento isolado nas camadas mais altas da burguesia ou pelo seu elemento romântico intrínseco, mas precipuamente porque essa

---

[26] MARCUSE, 1994, p. 56: "The achievements and the failures of this society invalidate its higher culture"; e p. 57: "If mass communications blend together harmoniously, and often unnoticeably, art, politics, religion, and philosophy with commercials, they bring these realms of culture to their common denominator – the commodity form".

cultura feudal expressava uma alienação metódica e consciente dos âmbitos econômicos e industriais, de seu caráter lucrativo submetido ao cálculo (racional). A alta cultura romântica possuía uma bidimensionalidade muito importante, hoje já não mais verificada: ao mesmo tempo em que era uma afirmação da sociedade burguesa, os elementos de negação dessa mesma sociedade eram bastante claros e presentes em personagens como a prostituta, o criminoso, a adúltera, o diabo. Na sociedade industrial de massa, os personagens são unidimensionais, não representam uma negação dessa sociedade, mas são "*freaks or types*" [MARCUSE, 1994:59] que servem muito mais para afirmar que para negar a ordem vigente, pois são representados como "anormais", não enquadrados ao *status quo*:

> "Whether ritualized or not, art contains the rationality of negation. In its advanced positions, it is the Great Refusal – the protest against that which is"[27].

O que a sociedade unidimensional faz com a dimensão negativa da arte é subjugá-la à sua racionalidade formal-tecnológica. É nesse sentido que ocorre a de-sublimação repressiva, pois na medida em que as obras de arte são mercantilizadas, reificadas, ocorre a de-sublimação, i.e., a substituição de uma gratificação mediatizada por uma satisfação imediata, embora não autêntica. A de-sublimação repressiva ocorrida na esfera cultural e na esfera erótica provoca um pré-condicionamento do próprio organismo do indivíduo para a aceitação espontânea e acrítica do que quer que lhe seja oferecido, na medida em que uma maior "liberdade" envolve a contração da satisfação de necessidades instintivas, reforçando o caráter repressivo do *status quo* ao invés de negá-lo: a de-sublimação repressiva eleva-se à "de-sublimação institucionalizada" [1994:74], que se apresenta, entretanto, como a conquista da transcendência pela sociedade unidimensional, com sua aparência de liberdade sexual e de difusão cultural.

> "The result is the atrophy of the mental organs for grasping the contradictions and the alternatives and, in the one remaining dimension of technological rationality, the *Happy Consciousness* comes to prevail. (...) Conscience is absolved by reification, by the general necessity of things. In this general necessity, guilt has no place"[28].

A unidimensionalidade está enraizada no caráter político da racionalidade tecnológica do Estado de bem-estar: por isso que "a tecnologia é o maior veículo para a *reificação*" [MARCUSE, 1994:168 – grifos originais]. Nesse sentido, para Marcuse, não é a técnica *per se* a causa dessa dominação (como o acusa Habermas), mas a estrutura do modo de produção social. O problema é que a racionalidade científica, a partir do *a priori* tecnológico internalizado,

---

[27] MARCUSE, 1994, p. 63. Ainda, p. 65: "The artistic alienation has become as functional as the architecture of the new theaters and concert halls in which it is performed. And here too, the rational and the evil are inseparable. (...) Domination has its own aesthetics, and democratic domination has its democratic aesthetics. It is good that almost everyone can now have the fine arts at his fingertips, by just turning a knob on his set, or by just stepping into his drugstore. In this diffusion, however, they become cogs in a culture-machine which remakes their content. Artistic alienation succumbs, together with other modes of negation, to the process of technological rationality".

[28] MARCUSE, 1994, p. 79 – grifos originais. Note-se aqui a conexão entre o sentimento social de culpa de rebelião [MARCUSE (1955) 1968:93] e a ausência de culpa propalada pela "*Happy Consciousness*".

torna a tecnologia uma forma de dominação e controle pela reificação das esferas vitais. E isso não só porque as relações de dominação subjetivas aparecem como determinadas por características objetivas, como uma "segunda natureza", mas precisamente porque tal objetividade não mais apresenta um caráter "místico" e incontrolável; pelo contrário, é uma manifestação calculada de uma aparente racionalidade científica, muito embora racionalidade, em sentido próprio, signifique a emancipação. Paradoxalmente, embora não veja a ténica por si só como a responsável pela dominação, Marcuse somente vê alternativa a partir da obtenção de uma "nova tecnologia", quer dizer, a partir da reordenação da base tecnológica com a superação do modo de produção social a ela atrelado, de modo a preservar sua energia potencialmente emancipadora e operar um giro político-tecnológico que seja racional no sentido pleno do termo:

> "The technological transformation is at the same time *political transformation*, but the political change would turn into qualitative social change only to the degree to which it would alter the direction of technical progress – that is, develop a *new technology*. For the established technology has become an instrument of destructive politics" [1994:227 – grifos acrescidos].

Essa formulação ambígua seria o ponto de partida para que Habermas formulasse o par "trabalho/interação" e desvalorizasse o primeiro termo como mero agir instrumental, como já visto. Pela exposição deste item, nota-se que a técnica não é empregada por Marcuse apenas nesse sentido unilateral.

Entretanto, o estágio atual de barbárie em que a civilização está imersa não oferece as alternativas exigidas pela transcendência da sociedade unidimensional:

> "The conclusion? "Liberation of inherent possibilities" no longer adequately expresses the historical alternative. (...) At its most advanced stage, domination function as administration, and in the overdeveloped areas of mass consumption, the administered life becomes the good life of the whole, in the defense of which the opposites are united. This is the pure form of domination. Conversely, its negation appears to be the pure form of negation. (...) In the face of its efficient denial by the established system, this negation appears in the politically impotent form of the "absolute refusal" – a refusal which seems the more unreasonable the more established system develops its productivity and alleviates the burden of life" [MARCUSE, 1994:255].

III

Por fim, antes de encerrar o trabalho, é necessário fazer menção a Adorno. Não se pretende analisar sua obra tardia, tarefa certamente inviável no momento, mas ignorá-la completamente seria tão prejudicial para este trabalho quanto tentar apreendê-la integralmente.

> "Muitos sustentam a tese de que os indivíduos na sociedade democrática de bem-estar se encontram em uma *crise estrutural*. (...). A dignidade de cada pessoa, a liberdade e a chance de ser si mesmo – esse foi o verdadeiro objetivo, a promessa mais importante do Iluminismo ["*Aufklärung*"] e das revoluções burguesas"; "É certo que hoje os indivíduos vivem em um mundo-aparente ["*Schein-Welt*"] da mídia e da publicidade, uma realidade-espetáculo

["*Spektakel-Realität*"]. Há muito já não nos situamos mais na "primeira natureza"; após a "segunda natureza" de aço, vidro e concreto, a humanidade conseguiu criar uma "terceira natureza" que se compõe apenas de figuras e signos. Ou, com referência à preponderância da mídia: se o mundo burguês é o mundo do livro, então vivemos agora na era da tela ["*Bildschirm*"]. A vida é hoje, de fato, em grande medida aprendida a partir da mídia de massa"[29].

Essa passagem de um crítico de Adorno é um bom fio condutor para apresentar as considerações quanto ao fim do indivíduo, alinhavado pelos conceitos de reificação, mundo administrado e indústria cultural. É claro que, quanto a esse argumento, Adorno não pode fazer referência ao indivíduo bio-fisiológico empírico [THIES, 1997:10; SCHWEPPENHÄUSER, 1996:81], mas sim à promessa de realização individual e de emancipação humana do Iluminismo esclarecedor, inserida na crítica da sociedade administrada e na crítica da razão – é por isso que "a crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu" [HORKHEIMER, (1947) 1976:139]. A razão positivista, cujo modelo é uma cognição intelectiva instrumental individualizada, torna-se autônoma e, em seu totalitarismo unilateral, destrói o projeto racional para o qual se desenvolveu seu portador histórico – o indivíduo racional.

Adorno formula o argumento de maneira muito mais conseqüente do que apreendeu seu intérprete mais lido e pretenso herdeiro. Em "Individuum und Organisation" (1953), Adorno liga a organização à tecnificação da atividade social humana de tal forma, que já não é sequer possível falar em "ameaça ao indivíduo", vez que ele já está completamente integrado ao processo de administração social [(1972) 1990:449]. Mas Adorno faz duas ressalvas: seu argumento não deve ser interpretado simplesmente como uma tendência inevitável, nem como uma pretensa descrição empírica das utopias negativas de Aldous Huxley e George Orwell.

Quanto à primeira ressalva, a organização técnica da práxis social é inevitável pois está relacionada à reprodução material do homem – imbricar essa organização em um mecanismo que o submete à totalidade político-administrativa é que poderia ser evitado. Essa totalidade assume a forma de uma monstruosidade e, mais ainda, de uma monstruosidade que rebaixa o homem a instrumento de conservação do sistema ao se elevar sobre ele como essência oculta sobre o imediato – a lei do valor se realiza no capitalismo passando por cima da cabeça das pessoas [ADORNO, (1966) 1975:170; 1975:200]. É por isso que Adorno formula o conceito de dialética negativa: pois ela é a "consciência conseqüente da diferença", o "não-idêntico sob o aspecto da identidade" [1975:13]. A identidade subsume em si todo o não-idêntico, ela é a forma originária da ideologia, pois faz com que apenas o imediato seja apreensível como essência – mas o imediato,

---

[29] THIES, Christian, *Die Krise des Individuums: zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Hamburg: Burghard König, 1997, ps. 10/12 e p. 67, respectivamente – grifos originais, trad. livre. Cf. também para uma apresentação da tese do fim do indivíduo em Adorno, SCHWEPPENHÄUSER, Gerard, *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996, especialmente ps. 80-93.

justamente por assimilar o não-conceitual ao conceito (ou seja, justamente por desprender-se do objeto e resguardar-se em uma subjetividade ideal hipostasiada), ergue uma totalidade ideológica conforme o princípio da identidade; a totalidade antagônica é dissimulada em harmonia: daí que "a dialética é a ontologia da falsidade" [1975:19].

A formulação da dialética negativa está, destarte, em estreita conexão com a teoria da aparência socialmente necessária e com o diagnóstico do capitalismo tardio [ADORNO, (1968) 1994]. Com isso Adorno pretende mostrar exatamente que a ideologia é constitutiva da realidade social, por assim dizer. Se para Marx a ideologia era inversão da realidade, para Adorno a ideologia é uma realidade invertida, responsável por uma falsa experiência social. Marx pôde compreender a sociedade capitalista liberal conforme os conceitos de base e super-estrutura – ora, o capitalismo (democrático) de Estado, como já dito, fez com que a política deixasse de ser super-estrutural, ou seja, a díade marxiana deixara de fazer sentido. Nessa concepção social, estava assentada tanto a crítica da ideologia quanto a revolução como superação da filosofia – a crítica imanente da filosofia de Hegel mostrou como o Estado não era uma eticidade objetiva autêntica mas idealista; a dialética de Marx forçava a transcendência imante do sistema através do revolucionamento contínuo das forças produtivas. Mas "A filosofia, que uma vez pareceu superada, mantém-se em vida porque seu instante de realização-efetiva foi perdido". Se a concepção social de Marx não mais se sustenta, não se trata então de uma ideologia construída por cima da realidade social, mas sim de uma realidade social ideológica, por paradoxal que possa parecer; trata-se de uma *situação social falsa* – e é por isso que a dialética negativa, para proceder como crítica imanente, duvida de sua possibilidade [ADORNO, 1975:18]. Assim procedem argumento e conclusão, respectivamente:

> "Exposições e debates deverão ajudar a esclarecer se o sistema capitalista ainda domina de acordo com o seu modelo, independentemente de como ele se tenha modificado, ou se com o desenvolvimento industrial o próprio conceito de capitalismo, a diferença entre Estados capitalistas e não-capitalistas, e até mesmo a crítica ao capitalismo tornaram-se obsoletos. Em outras palavras, saber se é pertinente a tese, hoje tão difundida dentro da sociologia, de que Marx estaria ultrapassado" [ADORNO, 1994:62]; "Em categorias da teoria crítico-dialética, eu gostaria de propor como primeira, e necessariamente abstrata, resposta que a atual sociedade é, de acordo com o estádio de suas *forças* produtivas, plenamente, uma sociedade industrial. (...) Por outro lado, a sociedade é capitalismo em suas *relações* de produção. Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria" [1994:67/68 – grifos originais].

Donde a conclusão, muito pouco ambígua – em que pese a ambigüidade do diagnóstico histórico do capitalismo tardio:

> "A concepção de que as forças produtivas e as relações de produção formam hoje uma identidade e de que, portanto, se poderia construir a sociedade diretamente a partir das forças produtivas constitui a configuração atual da aparência socialmente necessária. Essa aparência é socialmente necessária porque, de fato, momentos do processo social anteriormente separados, inclusive os seres humanos vivos, são levados a uma espécie de

denominador comum. Produção material, distribuição e consumo são administrados conjuntamente. Diluem-se as suas fronteiras que antes ainda separavam essas esferas correlacionadas no interior do processo global e com isso cuidavam do qualitativamente diferenciado. Tudo é uno. A totalidade dos processos de mediação, na verdade, do processo de troca, produz uma segunda e enganadora imediatez" [1994:74].

Retomando a ressalva que Adorno faz quanto à eventualidade de que a tese do fim do indivíduo seja tomada como a descrição de uma utopia negativa realizada, há que se ter em conta a relação entre sujeito e indivíduo, que não podem ser sem mais assimilados um ao outro, nem unilateralmente separados um do outro. Com isso, a tese do fim do indivíduo, obviamente, não pode ser atestada empiricamente – a não ser pelo seu avesso, quer dizer, justamente pela afirmação irrefreada do indivíduo dentro do sistema capitalista, mais do que nunca (e apenas aparentemente) bem-servido materialmente por ele, o que significa, verdadeiramente, o desaparecimento do indivíduo como sujeito autônomo:

"Quanto mais os homens individuais são reduzidos a funções da totalidade social por sua vinculação com o sistema, tanto mais o espírito, consoladoramente, eleva o homem, como princípio, a um ser dotado do atributo da criatividade e da dominação absoluta. (...) Aquilo que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como algo ainda não existente; nesse aspecto, o sujeito transcendental é *constitutivo*"[30].

Diante do diagnóstico de uma experiência social falsa que, "constituída" pela reificação das esferas vitais por conta do predomínio irrestrito do princípio da identidade difundido pela economia da troca bem como pela indústria cultural, que, juntos, conjurados por um capitalismo democrático de Estado, compõem a paisagem de um mundo administrado – o qual, nessa medida, invalida qualquer experiência individual autêntica (autêntica no que tange à tradição iluminista), o argumento do fim do indivíduo é quase intuitivo e muito pouco paradoxal ou abstrato. Daí as célebres formulações de certos parágrafos de *Minima Moralia* (1951) afirmarem que "É ainda muito otimista pensar que o indivíduo esteja sendo liquidado com osso e tudo" ou que "O indivíduo reflete, precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esteja mediatizada. (...) Enquanto algo cuja realidade efetiva é abstrata, no sentido de Hegel, o indivíduo suprime a si mesmo (...) Se hoje os últimos traços de humanidade parecem prender-se apenas ao indivíduo, como algo que se encontra em seu ocaso, eles nos exortam a pôr um fim àquela fatalidade que individualiza os homens tão-somente para poder quebrá-los por completo

---

[30] ADORNO, *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2* (1969), trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, ps. 185/186 – grifos originais. Quanto à relação entre sujeito e indivíduo, p. 181: "Não é possível excluir mentalmente o momento da individualidade humana (...) de qualquer conceito de sujeito; se não fosse indicada de alguma maneira, *sujeito* perderia todo o sentido. Inversamente, o indivíduo humano singular (...) transforma-se já num universal, à semelhança do que fica explicitado no conceito idealista de sujeito; até mesmo a expressão homem particular necessita do conceito genérico; se não fosse assim, careceria de sentido" – grifos originais. Para a relação entre sujeito e objeto, p. 183: "É verdade que não se pode prescindir de pensá-los como separados; mas o *pseudos* (a falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação".

no seu isolamento. O princípio que preserva só se conserva ainda no seu contrário" [ADORNO, (1951) 1992:§88; 1992:§97].

Para a teoria crítica da sociedade a situação é bem outra daquela que lhe seria historicamente posterior, em suas versões de direita e de esquerda – para estas, o indivíduo é um dado (muito embora esteja de fato ameaçado) – para a teoria crítica, o homem ainda remanesce como promessa não cumprida.

Epílogo: após 1968.

Este trabalho já poderia ter sido dado por encerrado. Mas parece oportuno considerar brevemente o descaminho da dialética. A partir de 1968, mais ou menos, há uma significativa rotura na tradição da teoria crítica da sociedade: na esteira de Wiggershaus, a escola de Frankfurt se encerra com a morte de Adorno, em 1969. Essa marcação permite, de um lado, incluir nessa tradição o "primeiro Habermas" (antes de *Técnica e Ciência como "Ideologia"*) e, de outro lado, excluir o "último Marcuse", por assim dizer. Nem o primeiro Habermas nem o "último" Habermas (de *Faticidade e Validade* em diante) estão incluídos no âmbito do presente trabalho, já que esse autor foi lido apenas como crítico (e defensor) do Estado de bem-estar social, ou seja, entre 1968 e 1985, fundamentalmente. Ora, nas palavras do próprio Adorno, a dialética negativa, "um conceito tal de dialética que desperta dúvidas quanto à sua possibilidade" [1975:18], pois "a dialética (...) tem de ser imante, nem que finalmente negue toda a esfera em que se move" [1975:198]; e assim é solidária com a metafísica "no momento de sua queda" [1975:408]. Não se trata de destrinchar esses desenvolvimentos, o que implicaria recompor toda a construção da *Dialética Negativa*, tarefa alheia aos presentes propósitos – o fato é que, daí em diante seguiram-se à publicação póstuma de *Teoria Estética* (1970) certos desenvolvimentos de Marcuse e Habermas que deixaram de lado a tradição da crítica pela categoria da reificação, no sentido utilizado pela teoria crítica da sociedade (entre 1931 e 1969).

Os últimos desenvolvimentos de Marcuse revelam uma preocupação dissonante de seus escritos clássicos da teoria crítica da sociedade – buscam alternativas históricas concretas de superação da ordem, deixando mesmo a categoria da reificação em segundo plano, o que equipara, em última instância, o último Marcuse ao marxismo da Segunda Internacional, apegado à teoria da revolução[31].

Em *Um Ensaio sobre a Libertação*, as posições de Marcuse são ambíguas e pouco definidas, às vezes mesmo contraditórias, ora afirmando a posição fundamental ocupada pela classe trabalhadora no movimento de transcendência da ordem capitalista, ora negando a essa classe qualquer papel relevante nesse sentido:

---

[31] Para o último Marcuse, cf., e.g., *Um Ensaio sobre a Libertação* (1969), trad. Maria Ondina Braga. Amadora: Livraria Bertrand, 1977; *Contra-Revolução e Revolta* (1972), 2ª ed., trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981; e *A Dimensão Estética* (1977), trad. Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 1986.

> "Em virtude da sua posição básica no processo de produção, em virtude da sua importância numérica e do peso da exploração, a classe trabalhadora *é ainda o agente histórico da revolução*; em virtude, porém, de começar a partilhar as necessidades estabilizantes do sistema, tornou-se uma *força conservadora, e até contra-revolucionária*" [MARCUSE, (1969) 1977:30 – grifos acrescidos]; e ainda "A transformação radical de um sistema social ainda depende da classe que constitui a base humana do processo de produção. (...) Uma vez assimilada a classe operária, a nova consciência política da necessidade vital de mudança radical emerge entre grupos sociais que, em terrenos objectivos, estão (relativamente) livres de interesses e aspirações conservadoras, livres para a troca de valores" [1977:76/77].

Marcuse procuraria resolver essa tensão a partir da distinção entre dois fatores fundamentais para a emancipação da sociedade: base de massas e consciência radical, afirmando que a situação atual separou os dois elementos em grupos sociais distintos, de modo que o sujeito revolucionário ficou bipartido: "Na esfera da coligação capitalista, os dois factores históricos de transformação, o subjectivo e o objectivo, não coincidem: prevalecem em grupos diferentes e até antagónicos", a saber, a base de massas descansa sobre a classe trabalhista inerte e integrada ao *establishment* capitalista; enquanto a consciência radical "prolifera" entre os estudantes universitários, alheios ao jogo das forças produtivas e das relações de produção [1977:80]. Marcuse procura, como Lukács, o sujeito-objeto idêntico, agente da revolução. A democracia de massas à qual o proletariado se submeteu foi sua derrota total pois, ao aderir às regras do jogo político, sancionou a ordem burguesa – a partir daí, passou a perder exatamente a base de classe que a sustentava, enquanto a consciência radical migrou do partido para a academia: "Procurar agentes históricos específicos de transformações revolucionárias nos países capitalistas avançados é naturalmente uma coisa sem sentido" [1977:107].

Mas, ainda assim, Marcuse cogita a possibilidade de uma sociedade livre, que pressupõe todas as realizações técnicas e científicas até então conhecidas mas fundamentalmente reordenadas conforme um novo critério, desligadas do modo de produção capitalista e da exploração do homem pelo próprio homem – nessa sociedade emancipada a técnica deve tornar-se arte, a racionalidade instrumental deve ser substituída por uma racionalidade estética: "a dimensão estética pode servir como uma espécie de padrão para uma sociedade livre" [1977:44]. O universo estético é o *Lebenswelt* em que as necessidades e faculdades da liberdade podem ser desenvolvidas livremente, a partir da prática coletiva de criar o ambiente, o que faria do real uma obra de arte. Isso significaria a transformação da própria natureza da arte, que assumiria o caráter de uma força produtiva, material e intelectual, o que significa a própria *Aufhebung* da arte: o fim do estético segregado do real, o fim da reificação do belo.

Mas "Ainda não chegou a hora de tal revolução" [1977:80]. A ordem das coisas mantém-se muito bem preservada perante a consciência radical que, impotente por lhe faltar substrato popular, acaba por se render ao mercado, configurando uma "aporia" do *status quo*, por

assim dizer, pois a racionalidade radical é gerada dentro mas não para além da ordem vigente, que acaba por digeri-la e neutralizá-la, remanescendo incólume.

Bastante interessante é a mudança do registro da crítica ao Estado de bem-estar social: a categoria da reificação é deixada em segundo plano, prevalecendo uma crítica eminentemente economicista. Muito embora Marcuse mencione os "novos métodos de colonização interna e externa" [1977:82], prevalece em sua crítica tardia o caráter externo:

> "O enorme sector "de produção" da economia não só pesa cada vez mais sobre o contribuinte como se mostra grandemente responsável pelo estreitamento das margens de lucro" [1977:111].

Marcuse continua, em *Contra-Revolução e Revolta*, a temática da viabilidade da revolução face à contra-revolução reacionária, buscando vislumbrar possibilidades de emancipação para uma sociedade sem perspectivas revolucionárias concretas. Contrariamente a *Um Ensaio sobre a Libertação*, Marcuse revê aqui a tese da perda da base revolucionária trabalhista e a conseqüente bipartição do sujeito revolucionário entre a consciência radical acadêmica latente, de um lado, e a representação partidária da classe trabalhista integrada à democracia parlamentar, de outro. Conclui não pela redução da base revolucionária potencial, mas justamente pelo aumento dessa base de massas em função das alterações estruturais pelas quais passou a classe trabalhista – um diagnóstico sucedâneo da "teoria da proletarização progressiva" de Kautsky no Programa de Erfurt (1891). Isso porque as transformações às quais essa "nova base de massas em gestação" se submeteu tornaram assalariados todos os não-proprietários de meios de produção, aumentando o número bruto de pessoas exploradas e, logo, a base potencial de revolta [(1972) 1981:46].

Entretanto, a conclusão de Marcuse não segue sem problemas de seu diagnóstico da classe trabalhadora – e parece mesmo olvidas os resultados obtidos em *One-Dimensional Man*. Isso porque quanto mais próxima do capital esteja a classe (seja ela "*blue-collar*" ou "*white-collar*"), mais "contente" e materialmente realizada ela será. Marcuse parece se ater apenas ao nível puramente econômico das considerações, simplesmente "somando" em um mesmo grupo todos aqueles despojados dos meios de produção, estes, por sua vez, cada vez mais concentrados. Desconsidera a categoria da reificação de todas as esferas da vida social, parece que a mera redução à condição de assalariado oferece terreno concreto suficiente para dissipar a ideologia que faz o indivíduo reconhecer-se na ordem capitalista, mimetizar seus padrões de comportamento, reflexão e pensamento. Com efeito, embora invoque a mercantilização geral na sociedade capitalista, a conclusão é contrária às implicações da reificação:

> "A forma de mercadoria torna-se universal (...) À medida que a forma da mercadoria se universaliza e integra ramos da cultura material e "superior" que previamente mantinham uma relativa independência, ela revela a contradição essencial do capitalismo em sua concentração mais extrema: o capital versus a massa da população trabalhadora como um todo" [(1972) 1981:23/24].

Pode-se ver, a partir da citação, que a conclusão pelo aumento da base revolucionária potencial não segue do argumento: Ora, se "a forma de mercadoria torna-se universal", reificando tanto a cultura material quanto a cultural "superior", a *mimesis* torna-se mais ampla, mais profunda e mais incontornável, o que dissimula (e não revela) a "contradição essencial do capitalismo em sua concentração mais extrema" – ao incremento do fetichismo da mercadoria não pode seguir uma redução do caráter ideológico das relações sociais, pois a forma mercadoria remanesce intocada: o capital não aparece contra a massa da população trabalhadora como um todo, mas sim junto dela. Se em *Um Ensaio sobre a Libertação* a categoria da reificação ficara em segundo plano, em *Contra-Revolução e Revolta* ela fora negada em seus principais pontos de apoio.

> "a transformação radical da sociedade implica a união da nova sensibilidade com uma nova racionalidade" [(1969) 1977:57]; "Longe de ser um mero fenômeno "psicológico" em grupos ou indivíduos, a nova sensibilidade é o meio em que a mudança social se converte numa necessidade individual, a mediação entre a prática política de "transformar o mundo" e o impulso de libertação pessoal" [(1972) 1981:63].

Isso porque a arte visa, desde sempre, a fazer da obra de arte um universo em si, harmônico e coerente, separado do meio circundante em que prevalece o critério da ordem vigente. É precisamente o divórcio entre arte e realidade que marca o caráter negativo da obra de arte; é aqui que a negatividade da forma estética abre possibilidades de emancipação.

Com efeito, as considerações acerca de uma estética marxista foram desenvolvidas por Marcuse em *A Dimensão Estética*, que completa seu trânsito da psicanálise e da crítica da ideologia para a teoria estética, passando pela problemática questão da viabilidade da revolução socialista. Em *A Dimensão Estética*, Marcuse pretende combater a ortodoxia da estética socialista, "a interpretação da qualidade e verdade de uma obra de arte em termos da totalidade das relações de produção existentes" [(1977) 1986:11]. Contrariamente à ortodoxia estética marxista, para a qual a obra de arte representa interesses e visões de mundo das classes sociais de maneira relativamente precisa, Marcuse vê a função e o potencial políticos da arte na própria arte, i.e., na forma estética em si; a arte é autônoma face às relações sociais concretas:

> "Parece que a arte pela arte expressa uma verdade, uma experiência, uma necessidade que, embora não no domínio da práxis radical, são, mesmo assim, componentes essenciais da revolução" [(1977) 1986:15].

Isso porque as qualidades radicais da obra de arte, sua acusação da realidade estabelecida, invocam o belo na libertação humana ao transcender a ordem vigente e se emancipar autonomamente do entorno circundante – sua lógica interna permite emergir uma outra razão e uma outra sensibilidade. A realidade existente é necessariamente sublimada: o conteúdo e as formas da realidade "dada" são reordenados de acordo com as exigências de racionalidade e sensibilidade da própria obra de arte. A transcendência da realidade

imediata rompe com a objetividade das relações sociais reificadas e permite uma nova experiência: uma subjetividade rebelde. A forma estética (transformação de um conteúdo qualquer em um todo independente) extrai a obra de arte da realidade e lhe atribui uma verdade e um significado autônomos em relação à primeira. A função crítica da arte está em sua forma estética – não na pura forma, bem como também não no conteúdo, mas sim no conteúdo tornado forma de maneira sublime. É assim que a arte faz parte do real mas fala contra o real, transcende os limites do real, não fica dentro da racionalidade predominante, mas extravasa seus limites: "Nessa situação, a afinidade e a oposição entre a arte e a práxis radical tornam-se surpreendentemente claras" [(1977) 1986:77]. Ambas vislumbram um universo que, embora provenha das relações sociais existentes, liberta o indivíduo dessas relações, a emancipação é a outra face da realidade, muito embora seja construída a partir dela. Entretanto, a autonomia da arte reflete a total perda de liberdade por parte dos indivíduos, pois não conseguem transcender o real. Em uma sociedade livre, a arte seria a forma e a expressão dessa liberdade. Para tanto, a arte, contrariamente ao diagnóstico da indústria cultural, tem de preservar uma certa autonomia.

Por sua vez, cumpre retomar finalmente um aspecto lançado no capítulo precedente[32]. Habermas refuta a tese do fim do indivíduo em dois momentos, atrelando os diagnósticos de Marcuse e Adorno à relação entre a teoria crítica da sociedade e a psicanálise:

> "A interpretação radical, que vê o mal da socialização das espécies colocado em questão, pode ser formulada enquanto a tese do "fim do indivíduo". (...) Porém estou pensando aqui sobre aquelas interpretações mais exaustivas que diagnosticam a morte da forma do indivíduo burguês: nesta perspectiva, a reprodução de sociedades altamente complexas necessita de *uma transposição ao nível dos seus elementos constituintes prévios*. Com a forma histórica do indivíduo burguês, apareceram aquelas pretensões (ainda não preenchidas) de organização autônoma do ego dentro da moldura de uma prática independente, isto é, racionalmente fundamentada. Nestas pretensões se estabeleceu a lógica de uma socialização geral (se subdesenvolvida, pelo menos continuamente efetiva) através da individuação. Se esta forma de reprodução tivesse que ceder, juntamente com imperativos logicamente nele estabelecidos, o sistema social não poderia mais estabelecer sua unidade através da formação da identidade de indivíduos socialmente correlacionados. As constelações do geral e do particular não seriam mais relevantes para o estado agregado da sociedade. Horkheimer e Adorno desenvolveram esta idéia enquanto uma "dialética do iluminismo" (...)" [HABERMAS, (1973) 1999:156/157 – grifos originais]; e "Não gostaria de discutir, aqui, a tese sobre o fim do indivíduo; considero que Adorno e Marcuse se deixaram seduzir – levados por uma percepção excessivamente rica e por uma interpretação excessivamente simplificadora de certas tendências – pela tentativa de desenvolver um *pendant* de esquerda à teoria (popular na época deles) do poder totalitário. (...) De qualquer modo, Adorno sempre se recusou a explicitar diretamente o conteúdo normativo dos conceitos críticos fundamentais. Indicar em que consistem as estruturas que a sociedade total cancela no Eu teria significado, para ele, uma falsa positividade" [HABERMAS, (1976) 1983:51].

---

[32] Cf. Preâmbulo do cap. 3, p. 113, supra.

Com isso, Habermas tem em conta que a teoria crítica se apegara excessivamente aos desenvolvimentos do projeto dos estudos empíricos sobre autoridade e família da primeira fase do *Institut* concluídos no exílio ("*Studien über Autorität und Familie*") e, apoiado no diagnóstico de Marcuse no artigo sobre "A obsolescência da psicanálise" (1963), conclui que se o paradigma Édipo-freudiano é obsoleto em uma sociedade de mídia de massa (em que o choque com a figura paterna não é mais determinante para a constituição da personalidade), não seria possível concluir que, a despeito da obsoloescência da psicanálise freudiana, seu objeto – o indivíduo – esteja também obsoleto, pois novas formas de socialização pela individuação são aptas a apreender as relações sociais no capitalismo tardio. No artigo de Marcuse, a relação entre a psicanálise e o totalitarismo é apresentada na transposição da figura do pai à do *Führer*, como atesta Habermas com precisão. Mas esse não é um "modelo" interpretativo para a tese do fim do indivíduo que possa sem mais ser aplicado retroativamente à *Dialética do Esclarecimento* e prospectivamente à *Dialética Negativa*, como Habermas pretende. A negativa de Habermas se apóia, como visto, no fato de que, admitida a tese do fim do indivíduo, "o sistema social não poderia mais estabelecer sua unidade através da formação da identidade de indivíduos socialmente correlacionados" – mas o sistema capitalista *efetivamente faz isso*, e é por isso que ele afirma:

> "Até agora ninguém teve êxito em extrair a tese do fim do indivíduo, a partir do domínio do mal-estar e da auto-experiência dos intelectuais, e torná-la *acessível ao teste empírico*"; e que "Gostaria agora de tentar formular esse conceito dialético de identidade do Eu com os meios bem mais grosseiros da teoria sociológica da ação *e sem temor de cair na falsa positividade*"[33].

Habermas antecipa a crítica que lhe poderia ser feita. Isso lhe impõe, assim, uma dupla manobra: "Desde que não posso ver como esta questão possa ser decidida empiricamente de modo direto, eu gostaria de examiná-la indiretamente com a ajuda da teoria de Luhmann" [1999:162] – o que permite, retomando a concepção bidimensional da sociedade em termos de sistema e mundo da vida – obter um conceito dúplice de integração da sociedade – sistêmica e social, respectivamente – pois já que "A identidade do ego é uma estrutura simbólica, que a crescente complexidade da sociedade, precisa se remover centrifugamente adiante e adiante a partir do ponto intermediário, a fim de se estabilizar" [1999:160], é possível separar o indivíduo em duas esferas de interação. E isso é obtido na *Teoria do Agir Comunicativo*, como visto: de um lado, a partir do interacionismo simbólico da psicologia cognitiva do desenvolvimento, com fonte em Mead, Durkheim, Piaget e Kohlberg; de outro lado, admitindo a integração pelo sistema, com fonte em Parsons e Luhmann.

Tudo isso é feito em nome de uma abordagem reconstrutivista das ciências sociais. Mas tal abordagem, repita-se, implica refutar não apenas a tese do fim do indivíduo, mas também a categoria da reificação, tal como desenvolvida pela teoria crítica da sociedade – e isso com base em argumentos empíricos (como se os desenvolvimentos da teoria crítica não

---

[33] HABERMAS, (1973) 1999, p. 160 – grifos acrescidos; e (1976) 1983, p. 52 – grifos acrescidos.

passassem de especulações abstratas): se o fim do indivíduo não pode ser atestado empiricamente, também "a coisificação não é um estado permanente da sociedade capitalista, mas um fenômeno que ocorre quando quer que a racionalidade instrumental sistêmica sobreponha-se à racionalidade prático-moral do mundo da vida. Diante dessa argumentação, a questão da coisificação na teoria habermasiana fica reduzida à *questão empírica* de saber até onde o crescimento da complexidade dos subsistemas pode ir" [HADDAD, 1997:82 – grifos acrescidos]. É assim que Habermas argumenta que a teoria crítica se envolveu em "aporias" aptas a ensejar uma mudança de paradigma: a teoria da coisificação foi historicamente desmentida pelo fracasso da revolução proletária e pela pacificação do conflito de classes pelo capitalismo tardio, mas a teoria crítica da sociedade, insistente como crítica racional da razão, acabou por reduzir a razão à mera dominação e, nesse passo, destruiu a capacidade crítica de modo paradoxal, elevou a dialética do esclarecimento a conceito; o que, em última instância, conduziu a própria teoria crítica à auto-supressão do pensamento filosófico, nos termos de uma contradição performativa [2001B-I:465-493; 2000:169/170].

Mas enfim, os pontos em que Habermas desativa a crítica realizada conforme os parâmetros da categoria da reificação não é mais objeto desta dissertação. Aliás, os limites aceitáveis para a discussão proposta neste trabalho já foram atingidos.

Daqui em diante, a pesquisa somente poderia progredir no sentido das supressões impostas à própria teoria política, a partir dos resultados obtidos. Como espera-se tenha ficado claro, a "crítica e crise" do Estado de bem-estar social-democrata representa o último momento em que Estado e indivíduo são articulados em torno da questão da legitimidade – daí em diante, quer dizer, a partir do desenvolvimento de paradigmas de legitimação procedimental, a filosofia política (como teoria da legitimidade) aponta para sua própria supressão. Isso significa, igualmente, suprimir a racionalidade da razão e, em última instância, suprimir a tarefa emancipatória do projeto esclarecedor – significa, afinal, suprimir o próprio Esclarecimento e, com ele, o indivíduo. Como se sabe, é Niklas Luhmann quem faz esse percurso. De maneira especulativa, talvez o diagnóstico do Estado capitalista hoje possa ser apreendido menos como "capitalismo democrático de Estado" e mais como um "sistema auto-referencial programado", que segue irrefletidamente, a despeito tanto dos indivíduos quanto da reivindicação de legitimidade política posta pelo Esclarecimento. Portanto, a tarefa que ainda resta por fazer e aqui indicada meramente como programa de pesquisa, trata da crítica dos paradigmas de legitimação procedimental – crítica que, na acepção histórico-materialista do termo, é dialética e, como tal, imanente, a despeito de sua duvidável plausibilidade. Mas isso já é uma outra hipótese de pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Literatura Primária

Nova Direita.

BUCHANAN, James

1984 *The Limits of Liberty: between Anarchy and Leviathan* (1975). Chicago: University of Chicago Press.

1986 *Liberty, Market and State: Political Economy in the 1980s*. Sussex: Wheatsheaf Books.

1988 *The Political Economy of the Welfare State*. Stockholm: Almqvist & Wicksell International.

1989 *Essays on the Political Economy*. Honolulu: University of Hawaii Press.

BUCHANAN, James & TULLOCK, Gordon

2001 *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962). Ann Arbor: The University of Michigan Press.

BUCHANAN, James & WAGNER, Richard E.

1977 *Democracy in Deficit: the Political Legacy of Lord Keynes*. New York: Academic Press.

FRIEDMAN, Milton

1982 *Capitalism and Freedom* (1962). Chicago: The University of Chicago Press.

FRIEDMAN, Milton & FRIEDMAN, Rose

1990 *Free to Choose: a Personal Statement* (1979). San Diego: Harcourt.

HAYEK, Friedrich August von

1960 *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.

1969 *Freiburger Studien*. Tübigen: J. C. B. Mohr.

1973 *Law, Legislation and Liberty*, v. I ("Rules and Order"). Chicago: University of Chicago Press.

1976 *Law, Legislation and Liberty*, v. II ("The Mirage of Social Justice"). Chicago: University of Chicago Press.

1979A *Law, Legislation and Liberty*, v. III ("The Political Order of a Free People"). Chicago: University of Chicago Press.

1979B *Liberalismus*. Tübigen: J. C. B. Mohr
1994 *The Road to Serfdom* (1944). Chicago: University of Chicago Press.
1984 *Individualism and Economic Order* (1948). Chicago & London: University of Chicago Press.

HUNTINGTON, Samuel P.
1975 "The United States" in Crozier, Michel, Huntington, Samuel P. & Watanuki, Joji, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. S/l.: New York University Press.
1981 *American Politics: the Promise of Disharmony*. Cambridge: Harvard University Press.

MURRAY, Charles
1994 *Loosing Ground: American Social Policy, 1950-1980* (1984). New York: Basic Books.

NOZICK, Robert
1974 *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.

RIKER, Willian
1982 *Liberalism against Populism: a Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. Illinois: Waveland.

STIGLER, George
1970 "Director's Law of Public Income Redistribution" in *Journal of Law and Economics* nº 13. Chicago.

TULLOCK, Gordon
1983 *Welfare for the Well-to-Do*. S. l.:The Fisher Institute.
1993 *Rent Seeking*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nova Esquerda.

BELL, Daniel
1962 *The End of Ideology*. New York: Free Press, 1962.
1978 *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976). New York: Basic Books.

CASTEL, Robert
1999 *As Metamorfoses da Questão Social: uma Crônica do Salário*, 2ªed., trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes.

GORZ, André
2003 *Metamorfoses do Trabalho: Crítica da Razão Econômica* (1988), trad. Ana Montoia. São Paulo: Annablume.

HABERMAS, Jürgen
1983 *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (1976), trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense.
1984 *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa* (1962), trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1987 "A Nova Instransparência: a Crise do Estado de Bem-Estar Social e o Esgotamento das Energias Utópicas" in *Novos Estudos CEBRAP* nº 18, trad. Carlos Alberto Marques Novaes. São Paulo.

1989 *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1983), trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1996 *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1992), trad. Willian Rehg. Cambridge: MIT Press.

1999 *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1973), 3ªed., trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

2000 *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.

2001A *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (1968), trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

2001B *Teoría de la Acción Comunicativa*, (1981), 3ª ed., 2 v., trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

OFFE, Claus

1984 *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*, trad. Bárbara Freitag. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1989 *Capitalismo Desorganizado: Transformações Contemporâneas do Trabalho e da Política* (1985), trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Brasiliense.

1993 *Contradictions of the Welfare State* (1984), 5ª ed., s. trad.. Cambridge & Massachusetts.

2003 *Herausforderung der Demokratie*. Frankfurt: Campus.

ROSANVALLON, Pierre

1992 *La Crise de l'État-Providence* (1981), 2ªed.. Paris: Seuil.

Teoria Crítica da Sociedade.

ADORNO, Theodor W.

1975 *Dialéctica Negativa* (1966), trad. José Maria Ripalda. Madrid: Taurus [confrontada com 1966, *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp].

1990 "Individuum und Organisation" (1953) in *Gesammelte Schriften* v. 8 (1972), 3ªed.. Frankfurt: Suhrkamp.

1992 *Minima Moralia: Reflexões a partir da Vida Danificada* (1951), trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática [confrontada com 2001 (1951), *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp].

1994 "Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial" (1968), trad. Flávio R. Kothe, in COHN, Gabriel (org.), *Theodor Adorno*, 2ªed.. São Paulo: Ática.

1995 *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2* (1969), trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max

1985 *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos* (1947), trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BENJAMIN, Walter
1985 "Sobre o Conceito de História" in *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre Literatura e História da Cultura – Obras Escolhidas*, v. I, trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.

HORKHEIMER, Max
1976 *Eclipse da Razão* (1974), trad. Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Labor.
1983a "Teoria Tradicional e Teoria Crítica" (1937) in *Textos Escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*, 2ª ed., trad. José Lino Grünnewald *et allii*, coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural.
1983b "Filosofia e Teoria Crítica" (1937) in *Textos Escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*, 2ª ed., trad. José Lino Grünnewald *et allii*, coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural.
1999 "A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um instituto de Pesquisas Sociais" (1931) in *Praga* nº 7, trad. Carlos Eduardo Jordão Machado & Isabel Maria Loureiro. São Paulo.

MARCUSE, Herbert
1941 "Some Social Implications of Modern Technology" in *Zeitschrift für Sozialforschung: Studies in Philosophy and Social Science* nº 9, New York.
1968 *Eros e Civilização: uma Crítica Filosófica ao Pensamento de Freud* (1955), trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
1977 *Um Ensaio sobre a Libertação* (1969), trad. Maria Ondina Braga. Amadora: Livraria Bertrand.
1981 *Contra-Revolução e Revolta* (1972), 2ª ed., trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
1986 *A Dimensão Estética* (1977), trad. Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70.
1994 *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964). London: Routledge.
1998A "A Obsolescência da Psicanálise" (1963) in *Cultura e Sociedade* v. II, trad. Isabel Maria Loureiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
1998B "Industrialização e Capitalismo na obra de Max Weber" (1964) in *Cultura e Sociedade* v. II, trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

POLLOCK, Frederik
1941 "State Capitalism: its Possibilities and Limitations" in *Zeitschrift für Sozialforschung: Studies in Philosophy and Social Science* nº 9, New York.

Literatura Secundária

ALTHUSSER, Louis, 1967. *Pour Marx*. Paris: Maspero.

ANDERSON, Perry
1995 "Balanço do Neoliberalismo" in SADER, Emir & GENTILI, Pablo (org.), *Pós-Neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático*, 5ª ed., trad. Luis Fernandes & Emir Sader. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
1999 *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*, trad. Marcelo Levy. São Paulo: Brasiliense.

ARISTÓTELES, 2001. *Política*, 3ª ed., trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB.

ARRECHTE, Marta T. S., 1995. "Emergência e Desenvolvimento do Welfare State: Teorias Explicativas" in *BIB* nº 39.

ARRIGHI, Giovanni, 1996. *O Longo Século XX: Dinheiro, Poder e as Origens de Nosso Tempo* (1994), trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UNESP.

ARROW, Kenneth, 1951. *Social Choices and Individual Values*. New York: Wiley.

BARR, Nicholas, 1987. *The Economics of the Welfare State*. Stanford: Stanford University Press.

BECK, Ulrich (org.), 1999. *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt: Campus.

BELLAMY, Richard, 1994. *Liberalismo e Sociedade Moderna*, trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP.

BERLIN, Isaiah, 1981. "Dois Conceitos de Liberdade" in *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*, trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: UNB.

BERNSTEIN, Eduard, 1997. *Socialismo Evolucionário* (1899), trad. Manuel Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BEVERIDGE, William, 1942. *Social Insurance and Allied Services*. New York: MacMillan Press.

BLACK, Duncan, 1958. *The Theory of Committees and Elections*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOBBIO, Norberto, 1995. *Direita e Esquerda: Razões e Significados de uma Distinção Política*, trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos, 1992. "A Crítica da Direita e da Esquerda a um Estado em Crise" in *Lua Nova* nº 25.

CASSIRER, Ernst, 1992. *A Filosofia do Iluminismo*, trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP.

CASTLES, Francis G., 1996. "Need-Based Strategies of Social Protections in Australia and New Zealand", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

CHILDS, Marquis, 1939. *Sweden: The Middle Way* (1936). New Haven: Yale University Press.

COLE, Margaret, 1961. *The Story of Fabian Socialism*. London: Mercury Books.

COLLETTI, Lucio, 1972. *De Rousseau a Lenine* (1969 - *Ideologia e Società*), trad. Alexandre Bilous. Paris: Gordon & Breach.

COMTE, Auguste, 1990. *Discurso sobre o Espírito Positivo*, trad. Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas, Marquis de, 1993. *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, trad. Carlos A. R. de Moura. Campinas: UNICAMP.

CONSTANT, Benjamin, 1985. *Da Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*, trad. Loura Silveira, in *Filosofia Política* nº 2, Porto Alegre.

CROSLAND, C. A. R., 1963. *The Future of Socialism* (1956). New York: Schoken Books.

CUTRIGHT, Phillips, 1965. "Political Structure, Economic Development, and National Social Security" in *The American Journal of Sociology* v. 70, nº 5.

DESCARTES, René, 1999. *Discurso do Método*, 2ª ed., trad. Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes.

DOWNS, Anthony, 1999. *Uma Teoria Econômica da Democracia* (1957) trad. Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos. São Paulo: EDUSP.

DRAIBE, Sônia & HENRIQUE, Wilnês, 1988. "'Welfare State", Crise e Gestão da Crise: um Balanço da Literatura Internacional" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* nº 6, v. 3.

ELSTER, Jon

1986 *Making Sense of Marx*. New York: Cambridge University Press.

1989 *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

ENGELS, Friedrich, 1977. "Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico" in MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *Textos*, v. 1, s. trad.. São Paulo: Edições Sociais.

ESPING-ANDERSEN, Gøsta

1985 *Politics against Markets: the Social Democratic Road to Power*. Princeton: Princeton University Press.

1990 *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press.

1996A "After the Golden Age? Welfare State Dilemmas in Global Economy", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

1996B "Welfare States without Work: the Impasse of Labour Shedding and Familialism in Continental European Social Policy", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

1996C "Positive-Sum Solutions in a World of Trade-Offs?", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

FERGUSON, Adam, 1995, *An Essay on the History of Civil Society* (1767). New York: Cambridge University Press.

FIORINA, Morris P., 1989. *Congress: Keystone of the Washington Establishment*, 2a ed., Yale University Press.

FLORA, Peter & HEIDENHEIMER, Arnold J., 1995. *The Development of Welfare States in Europe and America* (1982). London: Transaction Publishers.

FONSECA, Eduardo Giannetti da, 1995. *Vícios Privados, Benefícios Públicos? A Ética na Riqueza das Nações*. São Paulo: Cia das Letras.

FOUCAULT, Michel, s. d.. "O Sujeito e o Poder" in DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul, *Michel Foucault: uma Trajetória Filosófica. Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica*, trad. Vera Porto Carrero. São Paulo: Forense Universitária.

GIDDENS, Anthony

1996 *Para Além da Esquerda e da Direita. O Futuro da Política Radical*, trad. Alvaro Hattner. São Paulo: unesp.

1998 *The Third Way: the Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.

GLENNERSTER, Howard & MIDGLEY, James (orgs.), 1991. *The Radical Right and the Welfare State*. S.l.: Harverster Wheatsheaf.

GOODMAN, Roger & PENG, Ito, 1996. "The East Asian Welfare States: Peripatetic Learning, Adaptive Changes, and Nation-Building", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

GOUGH, Ian, 1979. *The Political Economy of the Welfare State*. London: MacMillan Press.

GRAY, John

1988 *O Liberalismo*, trad. M. H. Costa Dias. Lisboa: Estampa.

1996 *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge.

GREEN, Donald P., e SHAPIRO, Ian, s.d.. *Pathologies of Rational Choice Theory: a critique of applications in political science*, New Haven, Yale University Press.

HADDAD, Fernando

1996 *De Marx a Habermas: o Materialismo Histórico e seu Paradigma Adequado*. Tese de doutorado. FFLCH/USP.

1997 "Habermas: Herdeiro de Frankfurt?" in *Novos Estudos CEBRAP* nº 48, São Paulo.

1999 "Economia Política da Desjuridificação", comunicação não publicada, cedida pelo autor.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1998 *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, III Parte (*A Eticidade*), III Seção (*O Estado*), trad. Marcos Lutz Muller, coleção Textos Didáticos nº 32. Campinas: IFCH/UNICAMP.

2000 *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*, III Parte (*A Eticidade*), III Seção (*A Sociedade Civil*), 2ª ed., trad. Marcos Lutz Muller, coleção Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP.

HEIMANN, Horst, 1991. *Die Voraussetzungen des Demokratischen Socialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Bonn: J. H. Dietz.

HERDER, Johann Gottfried, 1995. *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade: uma contribuição a muitas contribuições do século*, trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona.

HIRSCHMAN, Albert O.
1980 "The Welfare State in Trouble: Systemic Crisis or Growing Pains?" in *The American Economic Review* v. 70, nº 2.
1992 *A Retórica da Intransigência: Perversidade, Futilidade, Ameaça*, trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras.

HOBBES, Thomas, 1999. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651), 2ª ed, trad. João Paulo Monteiro da Silva & Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Casa da Moeda.

HOBSBAWN, Eric J.
1981 *Os Trabalhadores: Estudos sobre a História do Operariado*, trad. Marina Leão Teixeira Viriato de Medeiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
1997 *A Era das Revoluções: 1789-1848*, 10ª ed., trad. Maria Tereza Lopes Teixeira & Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
2000 *A Era do Capital, 1848-1875*, 5ª ed., trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
2002A *A Era dos Impérios 1875-1914*, 7ª ed., trad. Sieni Maria Campos & Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
2002B *Era dos Extremos: o Breve Século XX, 1914-1989* (1994), 2ª ed., trad. marcos Santarrita. São Paulo: Cia. das Letras.

HUBER, Evelyne, 1996. "Options for Social Policy in Latin America: Neoliberal versus Social Democratic Models", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

JAY, Martin
1974 *La Imaginación Dialéctica: una História de la Escuela de Francfort y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus.
1984 *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, Polity Press.

JHERING, Rudolf von, 1877. *Geist des römischen Rechts – auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 3 vs..

KANT, Immanuel
1952A *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trad. Thomas K. Abbott. Chicago/London/Toronto: Encyclopædia Britannica.
1952B *The Science of Right*, trad. W. Hastie. Chicago/London/Toronto: Encyclopædia Britannica.
1985 *Resposta à Pergunta: 'Que é Esclarecimento?'*, 2ª ed., trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes.
1986 Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita, trad. Rodrigo Naves & Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense.

KAUTSKY, Karl
1971 *The Class Struggle (Erfurt Program)* (1892), trad. William E. Bohn. New York: Norton Library.
1979A *O Caminho do Poder* (1909), trad. Moniz Bandeira. São Paulo: Hucitec.

1979B "A Ditadura do Proletariado" (1918), trad. Eduardo Sucupira Filho, in *História e Política*, v. 2. São Paulo: Ciências Humanas.

KEYNES, John Maynard, 1997. *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (1936). New York: Prometheus Books.

KOSELLECK, Reinhart
1985 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe. Massachusetts: MIT Press.
1999 *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês* (1959), trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ Contraponto.
2002 *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.

LENIN, Vladimir Ilitch Ulianov,
1979A *O Estado e a Revolução* (1917), trad. Aristides Lobo. São Paulo: HUCITEC.
1979B "A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky" (1918), trad. Aristides Lobo, in *História e Política*, v. 2. São Paulo: Ciências Humanas.

LIMONGI, Fernando, 1994. "O Novo Institucionalismo e os Estudos Legislativos – A Literatura Norte-Americana Recente" in *BIB* nº 37.

LOCKE, John, 1998. *Dois Tratados sobre o Governo*, trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes.

LOUREIRO, Isabel Maria, "Herbert Marcuse – a Relação entre Teoria e Prática", 1998. In LOUREIRO, Isabel Maria & MUSSE, Ricardo (orgs.), *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: UNESP.

LÖWY, Michael, 2002. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes.

LUHMANN, Niklas
1980 *Legitimação pelo Procedimento* (1969), trad. Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: UNB.
1981 *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München: Günter Olzog.

LUKÁCS, Georg
1974 *História e Consciência de Classe* (1923), trad. Telma Costa. Porto: Escorpião.
2000 *Tailism and the Dialectic: a Defence of 'History and Class Consciousness'* (1925/1926), trad. Esther Leslie. London: Verso.

LUKES, Steven, 1975. *El Individualismo* (1973), trad. José Luis Alvarez. Barcelona: Península.

LUXEMBURG, Rosa
1975 *Reforma, Revisionismo e Oportunismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
1974 *Greve de Massas, Partidos e Sindicatos* (1906), trad. Rui Santos. Coimbra: Centelho.

MACKENZIE, Norman & MACKENZIE, Jeanne, 1977. *The Fabians*. New York: Simon & Schuster.

MACPHERSON, C. B., 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism from Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.

MANDEVILLE, Bernard, 1934. *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits* (1714). London: Wishart & Company.

MARSHALL, T. H., 1967. *Cidadania, Classe Social e 'Status'* (1963), trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar.

MARQUES, Eduardo César, 1997. "Notas Críticas à Literatura sobre Estado, Políticas Estatais e Atores Políticos" in *BIB* nº 43.

MARX, Karl

1974 *Crítica de la Filosofia del Estado de Hegel* (1843), trad. Antonio Encinares. Barcelona: Grijalbo.

1983 *Contribuição à Crítica da Economia Política*, 2ª ed., trad. Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes.

1988 *O Capital: Crítica da Economia Política*, 3ª ed., trad. Regis Barbosa & Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, coleção Os Economistas.

1997 *O 18 Brumário*, 6ª ed., trad. Leandro Konder & Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich

1998 *Manifesto do Partido Comunista*, trad. Marcus Vinicius Mazzari, in Estudos Avançados nº 34, São Paulo: iea/usp.

2002 *A Ideologia Alemã*, trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes.

MCKELVEY, Richard D., "Intransitivities in Multidimensional Voting Models and Some Implications for Agenda Control" in *Journal of Economic Theory* nº 19

MCLELLAN, David, 1998. *Marxism after Marx*, 3ª ed.. Hampshire, MacMillan Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 2000. *Les Aventures de la Dialectique*, (1955). Paris: Gallimard.

MERQUIOR, José Guilherme, 1980. *Rousseau e Weber: Dois Estudos sobre a Teoria da Legitimidade*, trad. Margarida Salomão. Rio de Janeiro: Guanabara.

MUELLER, Dennis C., 1989. *Public Choice II*. Cambridge: Cambridge University Press.

MUSSE, Ricardo, 1997. "A Dialética como Método e Filosofia no Último Engels" in *Crítica Marxista* nº 5, São Paulo.

MYLES, John, 1996. "When Market Fail: Social Welfare in Canada and the United States: Achievements, Crisis, and Prospects", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

MYRDAL, Gunnar, 1960. *Beyond the Welfare State: Economic Planning and its International Implications*. New Haven: Yale University Press.

NISBET, Robert, 1969. *La Formación del Pensamiento Sociológico*, trad. Enrique Molina de Vedia. Buenos Aires: Amorrortu editores.

NOBRE, Marcos

1998 *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: a Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras.

2001 Lukács e os Limites da Reificação: um Estudo sobre 'História e Consciência de Classe'. São Paulo: 34.

O'CONNOR, James, 1973. *The Fiscal Crisis of the State*. New York: St. Martin's Press.

OLIVEIRA, Francisco de, 1998. *Os Direitos do Antivalor: a economia política da hegemonia imperfeita*. Petrópolis: Vozes.

OLSON, Mancur, 1999. *A Lógica da Ação Coletiva* (1965), trad. Fabio Fernandez. São Paulo: EDUSP.

ORDESHOOK, Peter C.

1988 *Game Theory and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

1990 "The Emerging Discipline of Political Economy" in SHEPSLE, Kenneth A. & ALT, James E., *Perspectives on Positive Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

PARETO, Vilfredo,

1984A "O Individual e o Social" (1904), trad. Ruy R. Cunha, in RODRIGUES, José Albertino (org.), *Pareto*. São Paulo: Ática, coleção Sociologia v. 43.

1984B "Tratado de Sociologia Geral" (1923) [excertos], trad. Ruy R. Cunha, in RODRIGUES, José Albertino (org.), *Pareto*. São Paulo: Ática, coleção Sociologia v. 43.

PAULANI, Leda Maria

1996 "Hayek e o Individualismo no Discurso Econômico" in *Lua Nova* n° 39, São Paulo.

1998 "John Stuart Mill, o Homem Econômico e o Individualismo Metodológico". ANPEC - XXVI Encontro Nacional de Economia. Anais, v. 1. Vitória.

PEREIRA, Carlos, 1997. "Em Busca de um Novo Perfil Institucional do Estado: uma Revisão Crítica da Literatura Recente" , trad. Ingrid Sarti, in *BIB* n° 44.

PIERUCCI, Antônio Flávio, 2003. *O Desencantamento do Mundo: todos os Passos do Conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34.

PIERSON, Paul, 1994. *Dismantling the Welfare State? Reagan, Thatcher, and the Politics of Retrenchment*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

PIMENTA DE FARIA, Carlos Alberto, 1988. "Uma Genealogia das Teorias e Modelos do Estado de Bem-Estar Social", trad. Vera Pereira, in *BIB* n° 46.

PRZEWORSKI, Adam
1985 *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
1988 "Marxismo e Escolha Racional" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* nº 6, v. 3.
1990 *The State and the Economy under Capitalism*, New York, Harwood Academic Publishers.

PRZEWORSKI, Adam & SPRAGUE, John, 1986. *Paper Stones: a History of Electoral Socialism*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

PUCHTA, Georg Friedrich, 1881. *Cursus der Institutionen* (1841). Leipzig: Paul Krüger, 3 vs..

ROJAS, Gonzalo Adrián, 2001. "Del Estado de Bienestar Social al Estado de Malestar Social", manuscrito apresentado no II Simpósio de Pós-Graduação em Ciência Política da FFLCH/USP, cedido pelo autor.

ROUSSEAU, Jean-Jacques
1996 *O Contrato Social. Princípios de Direito Político* (1762), trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes.
1999 *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1753), trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

SAMUELSON, Paul, 1954. "The Pure Theory of Public Expenditure" in *Review of Economic and Statistics*, v. 46.

SAVIGNY, Friedrich Carl von, 1840-49. *System des heutigen roemischen Rechts*. Berlin: Veit, 8 vs..

SCHILLER, Friedrich, 1995. *A Educação Estética do Homem (numa série de cartas)*, 3ª ed., trad. Roberto Schwarz & Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras.

SCHORSKE, Carl E., 1955. *German Social Democracy 1905-1917: the Development of the Great Schism*. New York: John Wiley & Sons.

SCHUMPETER, Joseph Alois, 1975. *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942), 3ª ed.. New York: Harper Perennial.

SCHRÖDER, Gerard (org.), 2002. *Progressive Governance for the XXI Century: Contributions to the Berlin Conference*. London & New York: Klumer Law International.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard, 1996. *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius.

SEN, Amartya Kumar
1977 "Rational Fools: a Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory" in *Philosophy and Public Affairs* nº 4, v. 6.
1987 *On Ethics and Economics*. Oxford & Cambridge: Blackwell.

SHEPSLE, Kenneth A. & ALT, James, 1990. "Editor's Introduction" in SHEPSLE & ALT (orgs.), *Perspectives on Positive Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHEPSLE, Kenneth A. & BONCHEK, Mark S., 1997. *Analyzing Politics – Rationality, Behavior and Institutions*. New York: W. W. Norton & Company.

SHEPSLE, Kenneth A. & WEINGAST, Barry R.
1987A "The Institutional Foundations of Committee Power" in *American Political Science Review* v. 81, nº 1.
1987B "Why Are Congressional Committees Powerful?" in *American Political Science Review* v. 81, nº 3.

SIMMEL, Georg
1963 "A Metrópole e a Vida Mental" (1902) in O. G. Velho (org.), *O Fenômeno Urbano*, trad. Sérgio Marques dos Reis. Rio de Janeiro: Zahar.
1978 *The Philosophy of Money* (1900), 2ª ed., trad. Tom Bottomore & David Frisby. London: Routledge & Kegan Paul.

SKOCPOL, Theda, 1985. "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research" in EVANS, RUESCHMEYER, & SKOCPOL (orgs.), *Bringin the State Back In*. New York: Cambridge University Press.

SMITH, Adam
1994 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). New York: Prometheus Books.
1999 *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759), trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes.

SOARES, Luiz Eduardo, 1995. *A Invenção do Sujeito Universal: Hobbes e a Política como Experiência Dramática do Sentido*. Campinas: UNICAMP.

STANDING, Guy, 1996. "Social Protection in Central and Eastern Europe: a Tale of Slipping Anchors and Torn Safety Nets", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage, 1996.

STEPHENS, John D., 1996. "The Scandinavian Welfare States: Achievements, Crisis, and Prospects", in ESPING-ANDERSEN, Gøsta (org.), *Welfare States in Transition: National Adaptations in Global Economies*. London: UNRISD-Sage.

THIES, Christian, 1997. *Die Krise des Individuums: zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen*. Hamburg: Rowohlts.

TITMUSS, Richard M., 1974. *Social Policy: an Introduction*. London: Pantheon Books.

TOCQUEVILLE, Alexis de
1997 *O Antigo Regime e a Revolução* (1856), trad. Yvonne Jean. Brasília: UNB.
1998 *A Democracia na América* (1835), 4ª ed., trad. Neil Ribeiro da Silva. São Paulo: Itatiaia.

TÖNNIES, Ferdinand, 1995. "Comunidade e Sociedade" (1935), 8ª ed. [excertos], s. trad., in MIRANDA, Orlando de (org.), *Para Ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: EDUSP.

TOURAINE, Alain. 1999. *Crítica da Modernidade*, 6ª. ed., trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes.

TSEBELIS, George, 1998. *Jogos Ocultos: Escolha Racional no Campo da Política Comparada*, trad. Luiz Paulo Rouanet, São Paulo, EDUSP.

VAN PARIJS, Philippe. 1994, "Capitalismo de Renda Básica" in *Lua Nova* nº 32.

VANDENBERGHE, Frédéric
1997 *Une Historie Critique de la Sociologie Allemande: Alliénation et Réification*, v. 1 ("Marx, Simmel, Weber, Lukács"). Paris: La Découverte.
1998 *Une Historie Critique de la Sociologie Allemande: Alliénation et Réification*, v. 2 ("Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas"). Paris: La Découverte.

VOLTAIRE, 1990. *Filosofia de la História*, trad. Martín Caparrós. Madrid: Tecnos.

VVAA, 1982. *A Social-Democracia Alemã e o Trabalhismo Inglês*, trad. Maria Rosinda Ramos da Silva. Brasília: UNB.

VVAA, 1999. *A Social-Democracia nos Estados Unidos*, trad. Rodrigo Sardenberg. Brasília: Instituto Teotônio Vilela.

WEBER, Max
1967 *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904/1905), trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi & Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira.
1993 *Ciência e Política: Duas Vocações* (1917/1919), trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix.
2000 *Economia e Sociedade*, 5ª ed., trad. Regis Barbosa & Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB.
2002 "A "Objetividade" do Conhecimento nas Ciências Sociais" (1904) in COHN, Gabriel (org.), *Max Weber*, 7ª ed., trad. Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, coleção Sociologia, v. 13.

WIGGERSHAUS, Rolf, 2002. *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, trad. al. Lilyane Deroche-Gurgel/trad. fr. Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel.

WILENSKY, Harold, 1975. *The Welfare State and Equality: Structural and Ideological Roots of Public Expenditures*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

WINDSCHEID, Bernhard, 1900. *Lehrbuch des Pandektenrecht* (1862), 8ª ed.. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 3 vs..

WOLFF, Francis, 2001. *Aristóteles e a Política*, 2ª ed., trad. Thereza Christina Ferreira Stummer & Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial.

ANEXO I:

Estado de Bem-Estar Social, Teoria de Sistemas e Legitimação pelo Procedimento.

Este Anexo I tem a finalidade de retomar muito brevemente, já extrapolando os limites da dissertação, dois "*insights*" que não poderiam ser desenvolvidos com propriedade no texto do trabalho (e que aqui também não o são) mas que permitem prolongar um pouco as reflexões asseguradas pela pesquisa, para além de sua hipótese central.

O primeiro desses *insights* foi lançado no primeiro capítulo, quando se mencionou que a teoria política mais recente, nomeadamente, aquela inserida na teoria de sistemas de Niklas Luhmann, tem como programa excluir a questão da legitimidade de seu âmbito de pesquisa [ps. 1/2, supra], fechando o movimento de legitimação procedimental do poder iniciado no século XVIII ainda sob a égide do Iluminismo e que, a princípio, parece dispensar as premissas heurísticas da filosofia política – Estado e indivíduo – de forma que o procedimento põe em risco a própria noção de filosofia política ao excluir a questão da legitimidade de seu âmbito [ps. 28/29, supra]. O segundo *insight* foi lançado no Epílogo ao último capítulo [p. 215, supra], quando se mencionou que talvez o Estado capitalista pudesse ser hoje em dia melhor descrito como um "sistema auto-referencial programado", no jargão luhmanniano, do que como um "tipo ideal", remetendo à tensão encontrada entre duas descrições típico-ideais do Estado social, uma acentuando seu caráter de conquista democrática, outra acentuando seu caráter sistêmico [p. 37, supra].

O presente Anexo I foi escrito após o subseqüente Anexo II, mas parece ser mais conveniente apresentá-lo primeiramente. Não é objetivo aqui desenvolver esses "*insights*", nem sequer formular uma autêntica hipótese de pesquisa, mas apenas apresentar um caminho aberto a futuras investigações.

As alternativas paradigmáticas de legitimação procedimental serão sumariamente esboçadas no Anexo II, por hora cumpre apenas relacionar um outro "vínculo conceitual" que poderia ser estabelecido entre o Estado de bem-estar, teoria de sistemas e legitimação pelo procedimento. Esse vínculo, diferentemente do nexo entre Estado e indivíduo, não pode mais se inserir na tradição do projeto iluminista de emancipação humana, tem de seguir a despeito das promessas não realizadas de libertação humana. Se Adorno abre uma de suas mais elaboradas construções com o *Leitmotiv* "A filosofia, que uma vez pareceu superada, mantém-se em vida porque seu instante de realização-efetiva foi perdido" [ADORNO, T. W.,

Negative Dialektik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966, p. 15], ou seja, se ele indaga incansavelmente por que a emancipação não se deu e continua a não se dar, por que a humanidade recaiu em um estado de falsidade ontológica, o que faz Luhmann é, em um certo sentido, "continuar" Adorno – vale dizer, não se trata de situar os dois autores lado a lado, mas Luhmann adota a incompletude do projeto esclarecedor como fato incontornável (pois o projeto, nos termos racionalistas em que foi levado a termo, nunca poderá ser completado), para abandonar a tarefa iluminista da emancipação e pensar, a partir dessas circunstâncias inegavelmente céticas, a questão da legitimidade política.

Para isso, Luhmann redimensiona tanto o conceito de legitimidade quanto o conceito de Esclarecimento. Vejamos, portanto e de maneira absolutamente preliminar, como tais conceitos são articulados com o Estado social.

Esclarecimento.

Luhmann transtorna o conceito de esclarecimento conforme recebido pela tradição iluminista racionalista ("*Aufklärung*") e projeta-o em chave estritamente sociológica. À semelhança do que foi apresentado no primeiro capítulo, que permitiria marcar uma fronteira histórica, ainda que muito relativa e apenas ilustrativa, entre a filosofia política (de Hobbes a Hegel) e a sociologia (de Marx e Tocqueville a Habermas), também Luhmann separa o Iluminismo da sociologia ["Soziologische Aufklärung" in *Soziologische Aufklärung*, 6ª ed., v. 1. Opladen: Westdeutscher, 1991, p. 66 – doravante simplesmente "Szge.A"]. Luhmann faz uma inversão conceitual entre "*Aufklärung*" e "*Abklärung*" que é muito mais significativa do que meramente terminológica, como eventualmente se poderia supor. Com "*Abklärung*" o Esclarecimento é tornado de um impulso de transformação social em direção à implosão da tradição em um impulso de conservação social, de redução de complexidade, solução de problemas e tomada de decisões.

A questão é que o *ethos* racionl-iluminista do século XVIII foi tão largamente difundido e propagado no século XIX que não sobrou nem tempo nem espaço para resolver os problemas do próprio Esclarecimento – que se achava, assim capaz de superar todos os problemas da tradição ["Szge.A", ps. 66/67]. Luhmann designa o Iluminismo que parte da razão natural individual achando possível alcançar a verdade como "Esclarecimento ingênuo" [p. 67]. É contra essa ingenuidade e em favor de um conceito ampliado de Esclarecimento que trabalha a teoria de sistemas. Por isso "Iluminismo sociológico": a teoria de sistemas opera o esclarecimento como uma função de resolução de problemas sociais, pois o mero ganho representado pelo aumento das possibilidades humanas não significa nada se não puder ser corretamente apreendido e trabalhado.

Nesse sentido, a teoria de sistemas garante uma "consciência do problema" e, na medida em que abandona o desiderato tradicional iluminista por demais ingênuo, é capaz de alargar as fronteiras do Iluminismo possível. O Esclarecimento é então definido pela tensão interna entre as informações oferecidas pelo mundo e a experiência vital – a complexidade

do mundo só pode ser vivenciada, experimentada, quando e na medida em que puder ser reduzida de forma conseqüente – sem isso, toda experiência propiciada pelo aumento de complexidade dos sistemas sociais é sem sentido*. Esse conceito de "Esclarecimento sociológico" orienta a teoria de sistemas e lhe permite prescindir do indivíduo racional: se o sistema é o *medium* esclarecedor por excelência ["Szge.A", p. 76], "Estado", "indivíduo" e o próprio "Esclarecimento" têm de ser trabalhados como sistemas:

> "There is no individuality *ab extra*, only self-referential individuality. But this means that cells and societies, maybe physical atoms, certainly immune systems and brains, are all individuals. Conscious systems have no exceptional status. They are a particular type. There is no ultimate all-encompassing unity. (...) The reason is simple: there is no autopoietic unity of all the autopoietic systems that compose the human being. (...). This insight destroys the formula of the individual as the subject. (...). Autopoietic systems reproduce themselves; they continue their reproduction or not. This makes them individuals. And there is nothing more to say" [LUHMANN, "The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems" in VVAA, *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1986, ps. 322-324].

Ora, se o indivíduo não faz sentido quando não é apreendido como sistema, também o Estado tem a mesma sorte, ambos inseridos em um Iluminismo que, justamente por se definir como sociológico, prescinde da tradição racional-subjetivista – a posição ocupada pela emancipação é o maior problema dessa virada sociológica, mas não é possível abordar aqui o tema.

Estado de bem-estar social.

Exatamente como ocorre com o indivíduo, também o Estado é um sistema social dentre outros. O sistema político define-se por duas propriedades fundamentais, quais sejam: (*i*) o poder de tomar decisões, i.e., a competência funcional para tanto; e (*ii*) o caráter vinculante das decisões tomadas no sistema político. Essas duas propriedades são calibradas pela capacidade sistêmica de variar os temas sujeitos a decisões políticas ["Soziologie des politische System" in *Soziologische Aufklärung*, 6ª ed., v. 1. Opladen: Westdeutscher, 1991, p. 159 – doravante simplesmente "SdpS"]. Captando a política como sistema, o Estado não pode mais se referir a indivíduos, grupos ou situações específicas, mas precisa operar uma abstração estrutural para compatibilizar motivos incompatíveis, temas políticos conflitantes ["SdpS", p. 159]. O *welfare State* não foge à regra: Luhmann identifica aqui uma dinâmica evolutiva semelhante àquela verificada para o Estado liberal – diferencia assim a fase de constituição do sistema político de sua fase de manutenção (reprodução autopoiética) do sistema já constituído**.

---

* Luhmann, como Adorno, está preocupado com a experiência possível para a vida humana. Para Adorno, justamente a irrelevância de toda a experiência vivida no mundo administrado condena o indivíduo a não mais ser possível como tal; essa é sua tragédia. Para Luhmann, a complexidade do mundo, um autêntico sistema, tem de ser operacionalizada, a despeito mesmo do indivíduo enquanto tal.

** Essa é a razão pela qual, identificada a tensão entre duas descrições do *welfare State* em termos de tipos ideais [p. 37], parece plausível a preponderância da perspectiva funcionalista sobre a perspectiva histórica.

Ora, o Estado de bem-estar social já concluiu sua fase de constituição ["Der Wohlfahrtsstaat zwischen Evolution und Ratioinalität in *Soziologische Aufklärung*, 6ª ed., v. 4. Opladen: Westdeutscher, 1991, p. 104 – doravante simplesmente "WfsER"]. Concluída essa fase, o conceito de capitalismo democrático de Estado parece agora razoavelmente desfocado. Se o tipo ideal de Esping-Andersen acentuava, em linha com Przeworski, o tom democrático das conquistas trabalhistas, o Estado social, como sistema já constituído, não permite que a classe social continue a ser um conceito explicativo plenamente adequado. Por outro lado, o tipo ideal de Pollock representava para a teoria crítica da sociedade uma interrupção do curso à integração total, uma resistência democrática, uma regulação negativa dos distúrbios capitalistas. O Estado como sistema, no sentido de Luhmann, é captado como um subsistema social que se auto-programa e se auto-descreve, não apenas negativamente (como para Pollock) mas também e principalmente positivamente, destacando-se de seu histórico trabalhista-classista (Esping-Andersen) e consubstanciando um sistema que procura alimentar sua auto-reprodução.

Com efeito, a descrição de Luhmann é uma forma de captar a dissonância verificada na teoria política contemporânea quanto ao destino do *welfare State* – como visto muito rapidamente na primeira seção do capítulo introdutório da dissertação, as análises que se orientam conforme a "crise fiscal" do Estado se dividem entre diagnósticos de crise terminal e crise transitória, entre o desmantelamento e a resistência do sistema de segurança social, entre explicações funcionalistas de concessão do capital ao trabalho e explicações democráticas de conquista do trabalho perante o capital. Distinguindo a constituição histórica do sistema de sua auto-reprodução, essas dissonâncias perdem sentido – toda a polêmica verificada na teoria política contemporânea quanto ao "futuro do Estado de bem-estar" é resumida na tarefa imposta ao sistema político de zelar pela sua auto-conservação: por isso a avalanche neoliberal não podia ser capaz de operar a transição completa para o Estado mínimo, por isso a esquerda não podia deixar de lado os direitos sociais – por isso o arcabouço estrutural do *welfare State* remanesce, ainda que relativamente e a despeito de todos os ataques, embora já não conte com a aura de "projeto" humano, como nas décadas de 1940 e 1950. A incerteza atestada pelos recentes estudos, à primeira vista inconclusivos quanto aos rumos da social-democracia, é a incerteza típica de um sistema que tem de se auto-reproduzir, sempre contingencialmente:

> "Falta-lhe [*à política*] um conceito teórico e sobretudo um critério para a questão acerca de quais expectativas podem verdadeiramente ser direcionadas à política e quais não o podem" ["WfsER", p. 104].

Trata-se, sobretudo, de uma questão quanto aos limites do sistema.

> "É possível conceituar *teoria política* como *a reflexão da auto-observação e auto-descrição do sistema político*. Com isso volta ao centro da análise a questão quanto à capacidade de sobrevivência do conceito de Estado" ["WfsER", p. 109 – grifos originais].

É por todas essas razões que Luhmann fala de uma "lógica do Estado de bem-estar social" conforme o princípio da compensação [*Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, *op. cit.* - doravante apenas *PTW* - p. 8]. O Estado de bem-estar social, como sistema, é diferente do Estado social, como mero aparato de ajuda social, conseqüência da industrialização. O que distingue os dois conceitos, para Luhmann, é a compensação tornada princípio institucional, pois "Quando é preciso compensar tudo, também o conceito e o processo de compensação se tornam reflexivos" [*PTW*, p. 8]. Nesse passo, o Estado de bem-estar social, como sub-sistema social, é bem descrito como sistema auto-referencial:

> "Um sistema pode ser descrito como auto-referencial se os elementos - aqui, no caso, decisões políticas - dos quais ele se *compõe, produzem e reproduzem a si próprios*" [*PTW*, p. 33 - grifos originais]; "A idéia de bem-estar como objetivo político (ao invés de, como na Idade Média, pax et iustitia) é o correlato semântico exato para auto-referência política" [*PTW*, p. 36].

O sistema, para se auto-reproduzir, tem apenas que evitar o curto-circuito da auto-referência semântica - não pode implodir, à medida que submete temas políticos para apreciação que, uma vez apresentados, exigem decisões políticas. Assim, o código binário para classificar temas políticos introduzidos no sistema é "progressivo/conservador" [*PTW*, p. 38]. O risco para o sistema é dúplice: (*i*) que, uma vez submetido um tema à apreciação política, a decisão seja tomada depressa demais, colocando em risco a sobre-vida do sistema; ou ainda (*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 seja capaz de oferecer ao menos uma decisão dentro dos limites do próprio sistema, ou seja, é "garantir a legitimidade da legalidade" ["SdpS", p. 159]. Isso é assegurado pela legitimação pelo procedimento.

Legitimação pelo procedimento.

Como já mencionado, a legitimidade perde seu fundamento moral a partir do processo de positivação do direito. Sem o fundamento moral que lhe era subjacente [KOSELLECK, 1999], a política torna-se técnica de administração de decisões - para tanto, o sistema político conta com os escassos recursos de coação e consenso, conforme os quais tem de prover sua estabilidade.

> "Pode definir-se a legitimidade como *uma disposição generalizada para aceitar decisões de conteúdo ainda não definido, dentro de certos limites de tolerância.* Porém, com isso fica em aberto se na base dessa disposição se encontra uma causa psicológica relativamente simples - como que uma satisfação interior quanto a uma troca de obediência contra uma "participação democrática" - ou se essa disposição é o resultado dum elevado número de mecanismos sociais que identificam conjunturas muito heterogêneas de motivos" [*Legitimação pelo Procedimento*, *op. cit.*, p. 30 - grifos originais - doravante apenas *LpP*]; "A legitimação pelo procedimento não é como que a justificação pelo direito processual, ainda que os processos legais pressuponham um regulamento jurídico; trata-se, antes, da transformação estrutural da expectativa, através do processo efetivo de comunicação, que decorre em conformidade com os regulamentos

jurídicos; trata-se, portanto, do acontecimento real e não duma relação mental normativa" [*LpP*, p. 35].

Até aqui foi possível mencionar, ainda que muito brevemente, a constelação conceitual que envolve a teoria de sistemas de Luhmann, o Estado de bem-estar social como sistema auto-referencial, o "Iluminismo sociológico" e a emancipação, e finalmente, a legitimidade pelo procedimento. Todos esses conceitos demandam uma outra pesquisa crítica, já que as pesquisas disponíveis nesse sentido são ainda muito escassas, principalmente no Brasil. A grande questão que se coloca é se a teoria política pode prescindir de toda a sua tradição filosófica herdada do iluminismo em nome da manutenção do sistema. Mas há uma outra perspectiva *quasi*-sistêmica, por assim dizer, que muda o paradigma da teoria política ao pretender mitigar o vazio representado pelo puro procedimento com um sistema de direitos – é o caso de Habermas. O confronto entre essas duas perspectivas, com foco na questão da legitimidade, é uma tarefa que ainda resta por ser feita. As linhas centrais sobre as quais tal tarefa poderia ser apoiada são apresentadas, rapidamente, no Anexo II, logo a seguir.

ANEXO II

Paradigmas de Legitimação Procedimental: uma Perspectiva Crítica. *

Introdução.

A vinculação interna entre *Estado* e *indivíduo*, que do ponto de vista da teoria política é absolutamente imprescindível para sustentar a legitimidade do poder público, fora desfeita pela experiência histórica representada pelo projeto distributivo do Estado social e precisa ser então repensada do ponto de vista teórico. Essa afirmação pode soar um pouco peremptória ou ainda apressada em suas constatações, mas o esclarecimento detalhado de seu sentido permitirá situar com maior precisão o escopo do presente projeto de pesquisa.

Apesar da efêmera intensidade com que o projeto distributivo do Estado social foi historicamente experimentado ao longo dos chamados "*trente glorieuses*", há que se considerar que o aparente consenso verificado nos discursos partidários e nos programas de governo efetivamente implementados não foi uma reprodução exata do ambiente verificado na teoria política. A experiência histórica do Estado de bem-estar foi tanto efêmera quanto intensa em função de seu caráter eminentemente contraditório – as políticas sociais não são inequivocamente promotoras de bem-estar social, pois a intromissão do aparato institucional-burocrático na vida privada provoca sérios efeitos colaterais, ao mesmo tempo em que impõe uma distensão orçamentária crítica ao poder público. Destarte, a intensidade dos programas social-democratas selou a efemeridade do consenso que o sustentava, pois o projeto igualitário que entre 1945 e 1975 parecia inabalável foi conturbado pela enxurrada neoliberal encabeçada pelos governos de Margaret Thatcher (1979-1990) no Reino Unido e de Ronald Reagan (1980-1988) nos Estados Unidos.

---

* Este Anexo II é a versão revista de um projeto de pesquisa apresentado ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo em outubro de 2003, como requisito para ingresso no programa de doutoramento. Em função de um estágio de estudos e pesquisa na Albert-Ludwigs-Universität em Freiburg im Breisgau, Alemanha, financiado pelo Deutscher Akademischer Austauschdienst ("DAAD"), a dissertação de mestrado não pôde ser concluída em tempo hábil. Entretanto, como o projeto de pesquisa então redigido para o programa de doutoramento constitui a decorrência dos resultados obtidos no programa de mestrado (e que, vale dizer, pretende-se dar continuidade oportunamente), parece válido apresentá-lo na presente ocasião, ainda que como anexo à dissertação ora defendida. O Anexo II foi redigido antes do Anexo I mas, por representar um programa de pesquisa, é apresentado aqui depois do Anexo I, que traz desenvolvimentos teóricos mais substanciais, embora pontuais. A bibliografia deste Anexo II é basicamente a mesma da dissertação de mestrado.

Mas o programa social-democrata de governo ainda está presente nos mandatos políticos, o *welfare State* não foi de todo desmantelado, apesar de todos os ataques que sofreu. Ora, a aparência de uma solidez institucional intocável era sustentada por uma concordância patente e generalizada quanto aos programas políticos adotados pelos gabinetes e ministérios das democracias ocidentais de industrialização avançada, o que chegou mesmo a autorizar que se decretasse a inutilidade da distinção entre "direita" e "esquerda" ou ainda o "fim das ideologias" – muito embora esse consenso político prático não fosse respaldado por um consenso teórico correspondente.

Antes de sintetizar os aspectos relativos à teoria política, é necessário fazer uma ressalva quanto ao âmbito da experiência histórica do projeto distributivo representado pelo Estado de bem-estar social, pois esse projeto pôde ser intenso apenas nas democracias industriais ocidentais mais consolidadas, como mostra o estudo do "*UNRISD*" [cf. ps. 8/9, supra]. Muito embora o Estado social não tenha sido homogeneamente implementado, ainda assim é possível considerá-lo um paradigma político-institucional generalizado após a Segunda Guerra Mundial e que, entre 1968 e 1975, passou por uma séria e irreversível crise de legitimidade – e que, recentemente, tenta se manter sobre as próprias pernas, adotando versões tais como "terceira via" ou "governança progressiva".

O que está em jogo, no atual contexto histórico, é a *legitimidade do Estado de bem-estar social-democrata como projeto político*. Subjacente ao consenso que sustentava o Estado social-democrata, um crescente processo de crítica (iniciado antes mesmo de sua crise se tornar óbvia) tomava fôlego e acabaria por se tornar um grande confronto entre ataques abertos ao Estado e defesas parcimoniosas da política social, verificado de 1968 em diante.

As críticas ao Estado social ocuparam toda a atenção em uma dissertação de mestrado.

Assim é que as críticas da direita, cujos principais expoentes são Friedrich A. von Hayek, Miltron Friedman, James Buchanan, Gordon Tullock e Robert Nozick, fundamentalmente, tratam de demonstrar que o Estado gestor da economia só traz ineficiências alocativas, além de ser uma clara intervenção coercitiva da autoridade pública que, se não reduzida ao mínimo necessário para garantir a ordem política, significa inequivocamente uma ameaça à liberdade individual e à democracia (em sentido liberal, bem entendido), de forma que a solução política para preservar a liberdade é representada pelo Estado mínimo[1].

Por outro lado, as críticas da esquerda (que, nos termos já especificados, é necessariamente não-marxista) contam com Jürgen Habermas, Claus Offe e Robert Castel, e denunciam o fim da sociedade do trabalho e de sua capacidade de integração social, pois a burocracia invade esferas privadas muito profundas, assumindo a forma de uma "colonização do mundo da vida" (Habermas) que acarreta a fragmentação de identidades pessoais individuais e coletivas e, em última instância, engendra um hedonismo consumista

[1] Cf. capítulo 2, supra.

generalizado que ameaça os procedimentos democráticos de livre formação da vontade pública coletiva[2].

Até mesmo na já tradição da teoria crítica frankfurtiana, para lembrar uma das críticas mais radicais, utilizava a categoria da reificação e de mundo administrado para mostrar a supressão da individualidade por uma sociedade unidimensional, consolidada como sociedade de consumo orientada pela indústria cultural[3].

Ora, apesar de situadas em tradições intelectuais distintas, há um ponto comum às críticas da direita, da esquerda e até mesmo às críticas do marxismo frankfurtiano ao Estado de bem-estar: *a defesa do indivíduo* perante o aparato de poder estatal. Ora, a partir desse ponto, já é possível retomar o mote da vinculação interna entre Estado e indivíduo – enquanto na tradição da política moderna de Hobbes a Hegel fora justa e precisamente o indivíduo que forneceu fundamento normativo para legitimar a autoridade política, na segunda metade do século XX essa situação foi invertida, de forma que a crítica política passou a adotar o indivíduo como bandeira de luta para criticar a legitimidade estatal – uma bandeira que, diga-se de passagem, é tradicionalmente associada à tradição liberal-conservadora. É claro que tais tradições possuem diferentes concepções de indivíduo e individualidade, mas é inquestionável a incorporação do individualismo como fio condutor da crítica política, qualquer que seja sua filiação teórica.

Esses foram, em linhas gerais, os principais resultados obtidos em uma pesquisa desenvolvida em nível de mestrado. A partir desse ponto, fica mais nítido identificar o tema que se pretende desenvolver daqui adiante. De fato, o presente projeto representa um desdobramento dos resultados então obtidos, vale dizer, uma vez mapeado o curso desenvolvido pela teoria política na desconstrução teórica do Estado social como projeto para a emancipação, é possível identificar um outro ponto crítico e que ainda demanda desenvolvimentos teóricos mais aprofundados.

Exposição do Tema

A partir das críticas da direita e da esquerda ao *welfare State* – que se serviam de um conceito de indivíduo – o vínculo interno entre *Estado* e *indivíduo* parece ter se dissolvido no desenvolvimento da teoria política ou, no mínimo, parece ter sua relevância em grande parte mitigada, dado o desenvolvimento de um conceito específico de legitimidade política.

Se, de um lado o conceito de indivíduo mobilizou as críticas à legitimidade do Estado social – então assegurada nos termos da implementação de direitos sociais e, desse ponto de vista, relacionada a um claro conteúdo substancial de redução da desigualdade material entre diferentes classes sociais – em função da ameaça que a própria burocracia de serviços sociais representava para o indivíduo; de outro lado a legitimidade do poder público passou

---

[2] Cf. capítulo 3, supra.

[3] Cf. capítulo 4, supra.

a ser teorizada a despeito do conceito de indivíduo, nos termos do que se designa hoje por *legitimidade procedimental*:

> "Mas, agora que os fundamentos últimos não podem mais ter plausibilidade teórica, são *as próprias condições formais de justificação que recebem força legitimadora*. Os procedimentos e premissas de um acordo racional tornam-se eles mesmos princípio. (...) De qualquer modo, para os problemas de legitimidades surgidos na época moderna, é decisivo o fato de que o nível de justificação torna-se reflexivo. Os procedimentos e as premissas de justificação são agora os fundamentos legítimos sobre os quais se apóia a validade das legitimações. A idéia do acordo que se verifica entre todos – e entre todos enquanto livres e iguais – determina o tipo de legitimidade por procedimentos (*prozeduralen Legitimitätstypus*), que é próprio da época moderna"[4].

Ainda, no mesmo sentido mas representando de forma radical a teoria de sistemas, Niklas Luhmann afirma a substituição dos paradigmas morais de legitimação do poder público pelo processo de positivação jurídica levado ao paroxismo, pois a legitimação por procedimentos estabiliza um consenso mínimo incapaz de ser atingido do ponto de vista substancial:

> "Usado na Idade Média como conceito jurídico para a defesa da usurpação e tirania e com esse sentido consolidado e propagado principalmente pela restauração napoleônica, o conceito de legitimidade perde o seu fundamento moral com a positivação do direito, que se impôs completamente no século xix. (...) Devido à elevada complexidade e variabilidade do sistema social da comunidade, a legitimação do poder político já não pode ceder a uma moral apresentada de forma natural, antes tem de ser aprofundada no próprio sistema político. (...) A legitimação pelo procedimento e pela igualdade das probabilidades de obter decisões satisfatórias substitui os antigos fundamentos jusnaturalistas ou os métodos variáveis de estabelecimento do consenso"[5].

A tendência procedimental deixa, assim, fora de foco as tradicionais teorias jurídicas que sempre pretenderam auferir a legitimação política do Estado a partir de um ponto de vista ético-moral subjacente ao positivismo inerente ao Estado de direito ("*Rechtsstaat*")[6].

A primeira impressão deixada por essa virada teórica quanto ao conceito de legitimidade é a de que o indivíduo fora mesmo fragmentado pelo Estado de bem-estar e não pode mais ser utilizado para sustentar a legitimidade política. Com efeito, se entre 1960 e 1980 a teoria

---

[4] HABERMAS, 1983, ps. 225/226 – grifos originais.

[5] LUHMANN, Niklas, *Legitimação pelo Procedimento*, trad. Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: UNB, 1980, p. 29 e p. 31.

[6] A tradição da teoria jurídica expressa a legitimidade do Estado de bem-estar em termos claramente substanciais, até mesmo em franca oposição à procedimentalização da legitimidade – cf., e.g., HELLER, Hermann, *Teoria do Estado*, trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1968, ps. 267/268: "A instituição do Estado aparece, dêste modo, justificada pelo fato de ser uma organização de segurança jurídica, e só por isso. (...) São, cabalmente, certos princípios morais do direito os que, em determinadas circunstâncias, reclamam do Estado atividades culturais de tipo econômico, educativo ou de outra índole. É evidente que o nosso conceito de segurança jurídica torna-se muito mais amplo que o usual"; KRIELE, Martin, *Introducción a la Teoría del Estado: fundamentos históricos de la legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, trad. Eugênio Bulygin. Buenos Aires: Depalma, 1980, p. 30: "Pues la legitimidad del Estado moderno está basada en una racionalidad material que no se deja reduir al cálculo de fines".

política se apresentava como uma saraivada de críticas ao Estado, enraizadas na defesa do indivíduo, após a década de 1980 a legitimidade do Estado já não mais contava com o indivíduo em seu núcleo conceitual normativo, substituído que fora pelo *procedimento*, pois a legitimidade é obtida em função de decisões programadas pelos *sistemas*, que levam em conta a *ação* expressa pela *comunicação* e vinculada a determinados *papéis sociais* – conceitos fundamentais na teoria política contemporânea.

Esses conceitos são trabalhados fundamentalmente em duas tradições teóricas distintas, a saber: de um lado a teoria da ação comunicativa, cujo maior expoente é Habermas; de outro lado a teoria de sistemas, cujo maior expoente é Luhmann. Mas em ambos os autores, a legitimidade do poder político é talhada pela teoria do direito desenvolvida no âmbito de suas respectivas formulações teóricas – dialógica e sistêmica, em um caso e outro, respectivamente.

Assim, o tema brevemente exposto neste projeto diz respeito precisamente a investigar em que medida o direito relacionado a um tipo de legitimação que, por definição, revela-se estritamente procedimental e independente do indivíduo é suficiente para legitimar a ordem política capitalista. Em suma, se o positivismo do século XIX (representado pelas grandes codificações) constituía um arcabouço formal suficientemente adequado para viabilizar a acumulação de capital em um momento de capitalismo concorrencial, trata-se de indagar se o desmantelamento da social-democracia pode ser legitimado por um direito procedimental.

Seria possível sintetizar o tema do presente projeto de pesquisa na formulação das seguintes questões: "*É possível legitimidade política por um direito procedimental sem um correlato conceito de indivíduo?*", vale dizer, trata-se de investigar se a teoria política conseguiu desenvolver um arcabouço conceitual que mesmo prescindindo da individualidade é capaz de legitimar o aparato de poder estatal em um capitalismo mundial posterior ao paradigma do Estado social, ou em outras palavras: "*A legitimação procedimental é suficiente?*". É ao desenvolvimento dessas questões que se propõe o presente projeto de pesquisa.

Justificativa da Relevância do Tema.

A justificativa da relevância do tema fica nítida, acredita-se, a partir de sua própria exposição: ora, quando o capitalismo não pode contar sequer com o conceito de indivíduo, é extremamente curioso que ele possa ainda se sustentar de maneira minimamente legítima – vez que o indivíduo fora a base dos direitos individuais que sustentaram o próprio surgimento do capitalismo, fundamentalmente o direito de propriedade privada e a liberdade de contratar. A partir do processo pelo qual indivíduo e Estado foram deslocados na cena na teoria política, pois as críticas ao Estado social foram o último momento teórico no qual o indivíduo foi defendido perante a extrapolação de poderes burocráticos, a ordem capitalista segue *ex machina*, como o *automaton* que sobre todos se impõe.

É necessário, portanto, repensar os próprios fundamentos da teoria política normativa, pois parece bastante questionável uma legitimidade obtida em termos mera e estritamente procedimentais que, precisamente em função de sua natureza positivada e pretensamente neutra, prescinde do indivíduo. Mas a justificativa mais importante para o presente tema está localizada em um nível mais profundo, vale dizer, prescindir do indivíduo não é, *per se*, um problema, mas torna-se *o mais sério dos problemas* quando envolve também prescindir das possibilidades de emancipação autônoma do gênero humano, inexoráveis, naturalmente, a uma ordem política que elimina de suas bases de sustentação a vontade autônoma como fundamento político, pois os sistemas sociais têm como tarefa precípua desenvolver mecanismos de observação e diferenciação reflexivos, internos e recíprocos, de forma a manter sua própria sobrevivência – é a diferenciação quanto ao entorno que condiciona a sobrevida do sistema e garante que o procedimento de legitimação se renove.

Oferecer uma perspectiva crítica a essa tendência teórica é precisamente a tarefa a que o presente projeto de pesquisa se propõe.

Balanço Bibliográfico Preliminar.

Naturalmente, a presente análise bibliográfica não é exaustiva mas meramente informativa – não se trata de abordar em detalhes as correntes teóricas que compõem o núcelo deste projeto, mas sim de oferecer os subsídios mais básicos para situar a discussão. O fio condutor da análise será, portanto, o *direito*, pois ele representa a interface entre o poder político a ser legitimado e os sujeitos sobre os quais esse poder pode legitimamente se apoiar, o direito é a expressão da legitimidade política.

Assim é que, no que diz respeito à legitimação procedimental e à teoria do direito, o ponto que parece a princípio mais propenso à reflexão crítica é o debate entre o paradigma procedimental do direito de Habermas e a legitimação pelo procedimento de Luhmann.

Duas regressões intelectuais são exigidas pra culminar em Luhmann e Habermas, mas que aqui não podem ser feitas a contento: (1) quanto à teoria dos sistemas, é possível regredir de Luhmann a Weber, passando por Carl Schmitt, Hans Kelsen e Talcott Parsons; (2) quanto à teoria da ação comunicativa, é possível regredir de Habermas a Weber e Marx, passando desta feita pela escola de Frankfurt e pelo marxismo ocidental inaugurado por Lukács.

Da Legitimação Legal-Burocrática à Legitimação pelo Procedimento

É clássico o ponto de partida em Weber para analisar as questões de legitimidade[7]. A dominação legítima, porque depende da crença daqueles a ela submetidos e obedientes ao poder por ela sustentado, pode ser obtida pela tradição, pelo carisma ou pela legalidade, cujo tipo mais puro é a burocracia. Weber, entretanto, mantinha-se bastante crítico com

[7] Cf., fundamentalmente, WEBER, Marx, *Economia e Sociedade*, v. II, 3ª ed., trad. Regis Barbosa & Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2000; "Os Três Tipos Puros de Dominação Legítima" in COHN, Gabriel (org.), *Weber*, 7ª ed., trad. Amélia Cohn & Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, Coleção 'Sociologia', 2002, ps. 128 e ss.

relação à dominação legal-burocrática pois o maior perigo para o indivíduo era consubstanciado pela fusão de suas principais estruturas (o Estado racional e a empresa capitalista) – o socialismo. É, portanto, contra o socialismo que Weber se posiciona, justamente porque ele extrapola os limites aceitáveis para manter e preservar a liberdade.

Ora, a legitimidade legal-burocrática é expressa pelo positivismo jurídico normativista fundamentalmente por Hans Kelsen[8]. Kelsen pretende uma teoria pura de todas as impregnações sócio-psicológicas, um sistema hermético que consiga prover sua legitimidade a despeito de considerações morais e com estrita utilização de conteúdos normativos – a separação kantiana entre o 'ser' ("*sein*") e o 'dever-ser' ("*sollen-sein*") é extrapolada para que a legitimidade se restrinja unicamente a esta última categoria – a legitimidade decorre da validade da norma jurídica, que por sua vez se insere em uma ordem escalonada produzida conforme atribuições institucionais de competência. Como já era de se esperar, essa regressão não pode ser infinita:

> "Tem de terminar numa norma que se pressupõe como a última e mais elevada. Como norma mais elevada, ela tem de ser pressuposta, visto que não pode ser posta por uma autoridade, cuja competência teria de se fundar numa norma ainda mais elevada. A sua validade já não pode ser derivada de uma norma mais elevada, o fundamento de sua validade já não pode ser posto em questão. Uma tal norma, *pressuposta* como a mais elevada, será aqui designada como *norma fundamental*"[9].

Esta não é, contudo, a oportunidade para tratar com todos os detalhes críticos a literatura pertinente. Mas é inevitável notar que o problema da regressão ao infinito é muito insuficientemente resolvido por Kelsen que, pela pressuposição *ad hoc* de uma norma fundamental, transcendentaliza o fundamento de uma legitimidade normativa que, a princípio, pretendia-se isenta de quaisquer "contaminações" não normativas.

Carl Schmitt, a seu turno e também identificando a legitimidade do poder político à mera legalidade da ordem jurídica, elimina o problema da redução ao infinito recorrendo à decisão política fundamental, responsável pela integridade da ordem social em questão[10]. A decisão que dá forma jurídica à ordem social é tão-somente a *forma* de uma unidade política pré-existente, de forma a garantir sua unidade e integridade[11]. Com isso, a legitimidade deixa de ser normativa, como pretendia Kelsen, e repousa na pura faticidade da existência

---

[8] KELSEN, Hans, *Teoria Pura do Direito*, 6ª ed., trad. João Baptista Machado. Coimbra: Armenio Amado, 1984; *O Problema da Justiça*, 2ª ed., trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

[9] KELSEN, 1984, p. 269 – grifos acrescidos.

[10] Cf. SCHMITT, Carl, *Legalidad y Legitimidad*, trad. Jose Diaz García. Madrid: Aguillar, 1971; *Teoría de la Constitución*, trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

[11] SCHMITT, 1982, ps. 45/46: "El acto constituyente no contiene como tal unas normaciones cualesquieras, sino, y precisamente por un único momento de decisión, la totalidad de la unidad política considerada en su particular forma de existencia. Este acto constituye la forma y modo de la unidad política, cuya existencia es anterior"; e antes, p. 45: "La Constitución no es, pues, cosa absoluta, por cuanto que no surge de sí misma. Tampoco vale por virtud de su justicia normativa o por virtud de su cerrada sistemática. No se da a sí misma, sino que es dada por una unidad política concreta".

política de uma determinada ordem social – não há fundamentos para além da existência, a faticidade expressa na legitimidade do direito é o quanto basta para justificar a ordem política[12].

Ora, enfim os problemas representados pela totalização dos procedimentos de legitimação legal-burocrática expressa no sistema de normas jurídicas e na ordem política são subsumidos pela teoria de sistemas, que oferece uma legitimação estritamente procedimental e dissolvida na faticidade, isenta, portanto, do problema da regressão ao infinito pela autopoiese.

A sociologia de Luhmann é o ponto culminante dessa progressão[13]. A legitimidade racional-material é dissolvida pela observação ("*Beobachtung*") empírica que o direito, enquanto sistema, faz de si mesmo e dos outros sistemas que constituem para ele o entorno ("*Umwelt*"). A sociedade é concebida como um sistema não de homens, mas de ações interativas, papéis ("*Rollen*") desempenhados pelos homens. A interação destas ações é baseada em expectativas, ou seja, os homens atuam em sociedade desempenhando papéis sociais conforme determinadas expectativas que podem ou não ser concretizadas – tais expectativas permitem aos homens esperar uns dos outros, com garantias mínimas, certos padrões de comportamento. O direito aparece então enquanto uma estrutura social que define os limites de interação na sociedade, funcionando como um estabilizador de expectativas sociais conforme três dimensões fundamentais: a dimensão temporal, a dimensão social e substancial, de forma que o conteúdo e a generalidade das expectativas não é alterado pela experiência empírica contrária às expectativas[14].

Explicando melhor, as normas são garantias contra a desilusão, contra a quebra de expectativas sociais, preservam as expectativas lhes conferindo durabilidade autônoma perante a eventual quebra de expectativas, já que nesses casos, os padrões que orientam as ações em geral não caem por terra – possuem uma espécie de validade autônoma imunizada perante a contingência contra-factual. Quando há um conflito de expectativas, as instituições são utilizadas no sentido de pressuporem o consenso de terceiros a uma das expectativas conflitantes. Nesse sentido, o direito permite uma indiferença controlada, uma imunização perante a contingência: a legitimidade é deslocada para o plano fático, já que sendo as normas proposições deônticas, quanto a elas não é possível realizar juízos de

---

[12] *Idem*, p. 103: "No necesita justificarse en una norma ética o jurídica, tiene su sentido en la existencia política".

[13] A obra de Luhmann é por demais extensa para ser devidamente apresentada neste breve projeto. Cf., assim, apenas a título ilustrativo, LUHMANN, 1980; *Introducción a la Teoría de Sistemas*, trad. Javier Torres Nafarrate. Barcelona: ITESO, 1996; *Social Systems*, trad. John Bednarz. Stanford: Stanford University Press, 1995B; *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995A. Cf., também, COHN, Gabriel, "As Diferenças Finais: de Simmel a Luhmann" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, nº 38, 1998, pp. 53-62; ARAUJO, Cícero & WEIZBORT, Leopoldo, "Sistema e Evolução na Teoria de Luhman (mais: Luhmann sobre o Sistema Mundial)" in *Lua Nova*, nº 47, 1999, pp. 179-200; e finalmente ALEXANDER, Jeffrey C., "The Parsons Revival in German Sociology" in *Sociological Theory*, v. 2, 1984, pp. 394-412.

[14] LUHMANN, recht.

"verdade" ou "falsidade": logo, não há valores supremos fundamentantes da legitimidade. Quando se faz uma regressão em relação às decisões jurídicas anteriores, chega-se em um ponto no qual não se contesta a "verdade" de um valor, mas este é então admitido como fato.

Para evitar uma regressão *ad infinitum* das decisões jurídicas, a legitimidade não é colocada na primeira decisão; mas sim no *procedimento* pelo qual se obtém a decisão. Embora a legitimidade tenha um caráter decisório, é o procedimento seu fundamento basilar. E o procedimento, em relação às decisões, é o sistema de ações através do qual aprende-se a aceitar uma decisão antes que ela se efetive – contorna-se a questão incerta de "qual" será a decisão tomada com a substituição pela certeza de que "uma" decisão será tomada, qualquer que seja ela. O sistema jurídico administra assim, a dupla contingência representada pelo entorno e pelo aumento de complexidade interno a ele próprio conforme um código binário em termos de "legal/ilegal" ("*Recht/Unrecht*").

Da Crítica da Reificação ao Paradigma Procedimental do Direito e da Democracia.

A legitimidade é expressa pelo avesso nessa outra tradição teórica – partindo de Marx e Weber, Lukács fornece elementos justamente para criticar a legitimidade da ordem capitalista em termos bastante radicais, consubstanciados fundamentalmente pelo desenvolvimento da categoria da reificação e pela teoria do partido e das classes sociais a ela subjacentes[15]. Do amálgama teórico de Lukács (uma fusão de elementos da sociologia alemã de Weber e Simmel à tese do fetichismo da mercadoria de Marx, passando daí a uma teoria do partido revolucionário oscilante entre Rosa Luxemburg e Lenin), é suficiente que se retenha pelo momento a associação entre racionalização e reificação.

Os desdobramentos marxistas posteriores, em especial a teoria crítica desenvolvida no *Institut für Sozialforschung* em Frankfurt am Main sob a liderança de Marx Horkheimer, incorporaram dos desenvolvimentos do marxismo ocidental apenas a teoria da reificação mas não a teoria da luta de classes[16]. A crítica da reificação foi então levada ao paroxismo como uma crítica geral ao pensamento reificante, positivista, vinculado a abstrações voltadas ao emprego técnico do conhecimento – a crítica da reificação eleva-se da reificação da consciência de classe à própria reificação da ciência e do pensamento teórico: contra essa tendência, resiste a teoria crítica:

> "Todavia a ciência natural matemática, que aparece como *lógos* eterno, não é a que constitui atualmente o autoconhecimento do homem, mas a teoria crítica da sociedade atual, teoria esta impregnada do interesse por um estado racional. (...) Este comportamento será denominado a seguir de comportamento "crítico". Mas é "crítico" não tanto no sentido da

---

[15] LUKÁCS, Georg, *História e Consciência de Classe*, trad. Telma Costa. Porto: Escorpião, 1974.

[16] Sobre a chamada escola de Frankfurt, cf. WIGGERSHAUS, Rolf, *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, trad. al. Lilyane Deroche-Gurgel/trad. fr. Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002; JAY, Martin, *La Imaginación Dialéctica: una História de la Escuela de Francfort y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, trad. Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1974.

crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade"[17].

Independentemente de uma teoria da revolução, a racionalização com relação a fins (Weber) foi tomada como pedra de toque para o diagnóstico da modernidade e levada ao paroxismo pela teoria crítica. A tradição da crítica marxista pela categoria da reificação tem o respaldo de uma compreensão holística da sociedade que, a partir da forma mercadoria e do fetichismo por ela provocado (Marx), procura analisar todas as manifestações subjetivas da sociedade capitalista, fazendo uma mediação entre as condições materiais da existência humana e suas representações espirituais, por assim dizer. Nem é preciso mencionar que tudo isso é vertido em uma defesa intransigente do indivíduo:

"O indivíduo deixou de ter um pensamento próprio. O conteúdo da crença das massas, no qual ninguém acredita muito é o produto direto da burocracia que domina a economia e o Estado"[18].

Assim, os perigos diagnosticados por Weber foram fundidos à caracterização do capitalismo proporcionada por Marx e, através de Lukács, extrapolados pela teoria crítica. Tanto que na obra seminal da Escola de Frankfurt, *Dialética do Esclarecimento*, Adorno & Horkheimer elaboram uma das mais contundentes crítica à razão e ao racionalismo ocidental (como sinônimo de esclarecimento, desencantamento do mundo: *Aufklärung*), bem como à relação entre homem e natureza: tratava-se de "descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie"[19], barbárie esta representada fundamentalmente na significativa expressão "mundo administrado" (1985:10).

A crítica da razão atinge na *Dialética do Esclarecimento* seu ponto mais desenvolvido. A tarefa é, justamente, distinguir dois conceitos de "esclarecimento", vale dizer, é necessário desmistificar o esclarecimento para que, assim, ele assuma a posição de uma razão emancipadora efetivamente *racional*, em toda a significação do termo. De fato, o "medo que o *bom filho da civilização moderna* tem de afastar-se dos fatos (...) é exatamente o mesmo medo do desvio social"[20], o que torna o pensamento, a linguagem, a ciência, conformados ao modelo vigente da ordem capitalista, numa palavra, reificados:

---

[17] HORKHEIMER, Max, "Teoria Tradicional e Teoria Crítica" in *Textos Escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*, 2ª ed., trad. José Lino Grünnewald *et allii*, coleção 'Os Pensadores'. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 124 – grifos originais; p. 130, nota de rodapé nº 26.

[18] HORKHEIMER, 1983, ps. 150/151.

[19] ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max, *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*, trad. Guio Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 11.

[20] ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 14 – grifos acrescidos. Aqui é quase explícita a irônica referência ao "bom filho da moderna civilização européia" que Weber menciona ao tratar da peculiaridade específica do racionalismo ocidental – cf. WEBER, "Introdução do Autor"(1920) in *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi & Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1967, p. 1.

> "O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele"[21].

Essa passagem paradigmática pode ser considerada como uma síntese do trabalho de Adorno e Horkheimer, pois conjura todos os pontos fundamentais de suas considerações, vale dizer, a racionalidade instrumental permite o domínio intensificado da natureza pelo homem que, pela via da estrutura social moldada pela troca mercantil, submete o próprio homem ao poder de uma administração totalizante que destrói o indivíduo enquanto tal.

Sem alongar demais a exposição, cumpre passar a Habermas. Não é possível, em medida alguma, sintetizar aqui os desenvolvimentos de Habermas. O importante, entretanto, é situar a incorporação da teoria sistêmica e a reformulação do conceito de reificação – que rompe com a tradição crítica frankfurtiana. Partindo de uma vinculação interna entre tipos de ação social e espécies correlatas de racionalidade, Habermas diferencia a ação estratégica (monológica) da ação comunicativa (dialógica). Esta última está em estreita conexão com processos de aprendizagem que, relacionados à comunicação, buscam formar um consenso entre dois sujeitos em interação comunicativa. Dessa maneira, a sociedade é concebida de maneira dual, em termos de sistemas (Estado e economia) e mundo da vida, cada qual relacionado *de jure* a uma espécie de racionalidade e a um tipo de integração social possível – racionalidade estratégica e integração sistêmica, e racionalidade comunicativa e integração social, respectivamente[22]. Nesse sentido, concebendo a modernidade como um descompasso evolutivo entre as estruturas sistêmicas e as estruturas simbólicas do mundo da vida, Habermas identifica o desacoplamento entre essas duas dimensões, de forma que os imperativos sistêmicos representados pelos meios dinheiro e poder exercem uma forte pressão sobre o mundo da vida – trata-se da "colonização do mundo da vida".

Ora, exatamente porque a ação comunicativa se orienta conforme os preceitos da pragmática formal, vale dizer, porque os atos de fala são uma comunicação fática que apresenta em si mesma uma dimensão normativa – pois a comunicação orientada ao consenso permite que as proposições que pretendam aceitação por parte do ouvinte sejam questionadas nos termos de determinadas pretensões de validade (verdade proposicional, adequação às normas, veracidade expressiva), ela é mais apta a lidar com a legitimidade política, pois traz de forma intrínseca a tensão entre faticidade e validade, não sendo unilateral como a teoria de sistemas (que, como visto, dissolve-se na mera faticidade) – daí decorre a proposta do paradigma procedimental do direito[23].

Objeto e Hipóteses de Pesquisa.

---

[21] ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 14.

[22] HABERMAS, 2001B, v. II, p. 286 e ss.

[23] HABERMAS, *Between Facts and Norms*, trad. William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1998.

Mediante essa rápida menção à bibliografia pertinente, fica desde já claro um duplo movimento: no primeiro caso (de Weber a Luhmann) é possível notar a passagem de uma preocupação original com preservação do indivíduo contra a burocracia até a extrapolação do indivíduo pelo sistema, vale dizer, a preservação do *automaton* político a despeito do indivíduo; e no segundo caso (de Weber a Habermas) é possível identificar a tentativa de proteger o indivíduo perante uma racionalização instrumental crescente ao longo da teoria crítica e que culmina na teoria da ação comunicativa – quando ocorre a incorporação, por Habermas, da teoria dos sistemas de Luhmann, de forma que a solução para a questão da legitimidade é, em última instância, também ela um paradigma procedimental.

Assim, é exatamente esse movimento de procedimentalização da legitimidade política que constitui o objeto do presente projeto de pesquisa, com o foco de atenção voltado especificamente para os desenvolvimentos contemporâneos de Habermas e Luhmann.

Para explicitar de forma bastante objetiva o desenvolvimento que se pretende para a presente pesquisa, a hipótese central que orientará a pesquisa poderia ser formulada da seguinte forma: tanto a teoria da ação comunicativa (Habermas) quanto a teoria dos sistemas (Luhmann) parecem oferecer, pelo menos *prima facie*, instrumentos analíticos insuficientes para recompor um núcleo conceitual capaz de assegurar a legitimidade política do Estado, pois a dissolução do vínculo entre Estado e indivíduo em paradigmas procedimentais de legitimação política perdem de vista as possibilidades de emancipação autônoma do homem. É, portanto, o compromisso com a emancipação que orientará a crítica aos paradigmas teóricos escolhidos.

Procedimentos Metodológicos.

Em função de seu caráter estritamente teórico, a presente pesquisa seguirá os métodos de exposição histórica crítica e analítica das correntes teóricas a serem estudadas, de forma a identificar pontos de convergência, pontos de discordância e, fundamentalmente, as insuficiências respectivas. Com isso se pretende oferecer uma análise crítica e suficientemente profunda tanto da teoria da ação comunicativa quanto da teoria de sistemas.

Para levar a tarefa a termo, pretende-se utilizar as principais obras dos autores considerados, tanto as monografias quanto os artigos disponíveis. Além disso, a análise será complementada pela abordagem da literatura crítica concernente às tradições teóricas envolvidas.

Bibliografia.

As referências bibliográficas ora apresentadas contemplam apenas os títulos fundamentais utilizados para a elaboração deste projeto de pesquisa. Naturalmente, o andamento da pesquisa exigirá que toda ela seja revista, ampliada e especializada.