

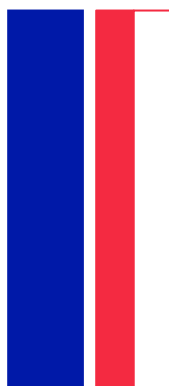
MESTRADO EM FILOSOFIA, POLÍTICA E ECONOMIA

Entre Oakeshott, Hayek e Graeber: A Ordem Espontânea é uma ilusão?

Gonçalo da Silva Angeiras

M

2025/2026



Gonçalo da Silva Angeiras

Entre Oakeshott, Hayek e Graeber: A Ordem Espontânea é uma ilusão?

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, Política e Economia
orientada pelo Professor Doutor Diogo Lourenço

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025/2026

Sumário

Declaração de honra / <i>Declaration of Honour</i>	4
Agradecimentos	5
Resumo.....	6
Abstract	7
Introdução.....	8
1.Ordem Espontânea	10
1.1. O que é o «espontâneo»?	10
1.2. As origens do conceito de ordem espontânea: entre o iluminismo escocês e o racionalismo continental.....	11
1.2.1. O Racionalismo Continental	12
1.2.2. O Iluminismo Escocês	14
2.Friedrich Hayek – Herdeiro do Iluminismo Escocês	20
2.1. O problema do «conhecimento»	23
2.2. Cosmos e Taxis.....	25
2.3. O papel do Direito	28
2.4. <i>Catallaxy</i>	31
2.5. Um imperativo para uma sociedade livre	34
3.Michael Oakeshott e o Racionalismo em Política	37
3.1. Quem foi Michael Oakeshott?.....	37
3.2. Rationalism in Politics.....	40
3.3. Crítica ao Racionalismo Construtivista	44
3.4. Oakeshott e Hayek – Amigos improváveis?	45
3.5. Diálogo sobre o conceito de ordem espontânea	46
4.David Graeber e a Desconstrução de um Dogma	50
4.1. O erro de Adam Smith e a desconstrução de um dogma.....	50
4.2. Graeber e a ordem espontânea	53
4.3. Tensão com Hayek e Oakeshott – É mais o que os une que aquilo que os separa	56
Conclusão	59
Referências Bibliográficas	62

Declaração de honra / *Declaration of Honour*

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

I hereby declare that this dissertation is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da/o presente tese/dissertação/relatório, encontrando-se todas as interações (prompts e respostas) transcritas em anexo.

I further declare that I have not used generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out part(s) of this thesis/dissertation/report, and that all interactions (prompts and responses) have been transcribed in the annex.

Póvoa de Varzim, 25 de março de 2026

Gonçalo da Silva Angeiras

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a quem foi imprescindível para a conclusão desta dissertação.

Em primeiro lugar, ao meu orientador, o Professor Doutor Diogo Lourenço, pelas horas que despendeu a rever frase a frase, argumento a argumento, de forma a construirmos um trabalho sólido. Agradeço ainda a forma como conduziu as suas aulas, ajudando-me a olhar de forma menos preconceituosa para alguns autores e, sobretudo, por me ter apoiado na concretização do desafio pessoal de me aventurar numa dissertação que mistura a Economia com a Filosofia Política. Na figura do Professor Diogo Lourenço, estendo também o meu agradecimento a todos os colegas e restantes docentes com quem tive a oportunidade de me cruzar ao longo deste mestrado. Todos contribuíram para alargar os meus horizontes em áreas que, sendo já do meu interesse, nunca haviam sido objeto de um estudo tão aprofundado.

Em segundo lugar, gostaria de agradecer à minha família. A minha família sempre me apoiou em todas as decisões que tomei ao longo da vida, mesmo quando decidi deixar para trás o mundo jurídico e candidatar-me a um mestrado em Filosofia, Política e Economia. Recordando as célebres palavras de Soeiro Pereira Gomes, sou um daqueles filhos dos homens (e mulheres) que nunca foram meninos a quem dedicou os Esteiros – e só posso agradecer à minha família por me ter permitido ser menino e continuar a estudar.

Por fim, gostaria de agradecer à M. Tal como Saramago dedicou a Pilar todos os seus livros desde que a conheceu, socorro-me da minha dedicatória preferida, substituindo Pilar por M:

A M, como se dissesse água.

Resumo

A presente dissertação explora o conceito de ordem espontânea, questionando se este corresponde a uma realidade social concreta ou a uma construção teórica idealizada. O percurso analítico inicia-se com a clarificação do termo «espontâneo» e a exploração das suas origens no Iluminismo escocês, onde autores como Bernard Mandeville, David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson desenvolveram a ideia de que as instituições sociais emergem da ação humana sem um desígnio deliberado. Esta tradição é contraposta ao racionalismo continental de René Descartes.

Friedrich Hayek surge como herdeiro desta tradição iluminista, sistematizando a teoria da ordem espontânea a partir do problema do conhecimento disperso. Michael Oakeshott complementa esta perspetiva com uma crítica ao racionalismo político, valorizando o conhecimento prático e a tradição. A introdução de David Graeber permite problematizar a narrativa liberal clássica sobre a origem espontânea dos mercados, evidenciando o papel de imposições políticas, sem excluir formas de auto-organização social.

Conclui-se que a ordem espontânea não é uma ilusão — muitos aspetos da vida social emergem sem planeamento central —, mas também não constitui uma garantia de justiça ou liberdade

Palavras-chave: Ordem Espontânea, Iluminismo Escocês, Racionalismo, Oakeshott, Hayek, Graeber

Abstract

This dissertation investigates the concept of spontaneous order, questioning whether it corresponds to a concrete social reality or to an idealized theoretical construct. The analysis begins by clarifying the term “spontaneous” and tracing its origins to the Scottish Enlightenment, where authors such as Bernard Mandeville, David Hume, Adam Smith, and Adam Ferguson developed the idea that social institutions emerge from human action without deliberate design. This tradition is contrasted with the continental rationalism of René Descartes.

Friedrich Hayek appears as a key heir to this tradition, systematizing the theory of spontaneous order through an epistemological framework centered on the problem of dispersed knowledge. Michael Oakeshott complements this perspective with a critique of rationalism in politics, emphasizing practical knowledge and tradition as sources of understanding that resist technical systematization. The introduction of David Graeber allows for a critical reassessment of the classical liberal narrative concerning the spontaneous origin of markets, highlighting the role of political imposition while still acknowledging forms of social self-organization.

The dissertation concludes that spontaneous order is not an illusion—many aspects of social life emerge without central planning—but neither does it guarantee justice or freedom.

Keywords: Spontaneous Order, Scottish Enlightenment, Rationalism, Oakeshott, Hayek, Graeber

Introdução

Ao percorrer qualquer cidade, é quase inevitável depararmo-nos com um *desire path*: um trilho de terra batida que rasga a relva de um jardim, ignorando o traçado geométrico imposto pelo arquiteto paisagista. Este caminho, esculpido pela repetição do hábito e pela procura de eficiência, constitui uma expressão concreta daquilo que designamos como ordem espontânea. Revela que, por mais sofisticado que seja o desenho ou mais exaustivo o planeamento, a ação humana possui uma lógica própria, capaz de descobrir soluções e coordenar comportamentos que nenhuma estrutura central conseguiria antecipar plenamente.

É a partir desta intuição que se coloca a questão central desta dissertação: será a ordem espontânea uma realidade social efetiva ou uma construção teórica idealizada? Os *desire paths* são manifestações empíricas evidentes, mas a amplitude e complexidade do conceito impedem a sua redução unicamente a exemplos isolados. Torna-se, por isso, necessário testá-lo teoricamente, explorando os seus fundamentos, implicações e limites.

Para esse efeito, esta dissertação coloca em diálogo três autores: Friedrich Hayek, Michael Oakeshott e David Graeber. Hayek representa a formulação mais sistemática da teoria da ordem espontânea, enquanto herdeiro do Iluminismo escocês, Oakeshott oferece uma crítica filosófica ao racionalismo político, valorizando a tradição e o conhecimento prático. Já Graeber, a partir da antropologia, desafia a narrativa liberal clássica, questionando até que ponto aquilo que designamos como «espontâneo» não resulta, em muitos casos, de processos históricos marcados por imposição, poder e violência.

O nosso percurso analítico inicia-se com uma clarificação conceptual: o que significa, afinal, o «espontâneo»? Para responder a esta questão, regressamos ao Iluminismo escocês, nomeadamente a autores como David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson, que desenvolveram a ideia de que muitas instituições sociais emergem da ação humana sem desígnio deliberado. Este enquadramento é posteriormente contrastado com o racionalismo construtivista continental, representado por René Descartes e Leibniz.

Num segundo momento, analisamos o contributo de Hayek, que sistematiza a teoria da ordem espontânea a partir do problema do conhecimento disperso. De seguida, exploramos o pensamento de Oakeshott e o modo como este, embora próximo em certos aspetos, diverge de Hayek, essencialmente por ser mais conservador que o austriaco. Por fim, introduzimos David Graeber, cuja perspetiva crítica permite problematizar a ideia de que mercados e instituições económicas emergem de forma genuinamente espontânea.

À primeira vista, o enquadramento proposto poderá parecer contraintuitivo, dada a distância entre as posições filosóficas e políticas dos autores em análise. Ainda assim, esta dissertação coloca em diálogo Friedrich Hayek, Michael Oakeshott e David Graeber, sustentando que, apesar das divergências, é possível identificar afinidades conceptuais relevantes. O objetivo não consiste em forçar uma síntese entre perspetivas distintas, mas antes explorar criticamente os seus pontos de convergência e tensão, preparando o terreno para a avaliação final do conceito de ordem espontânea enquanto descrição da realidade social.

Mais do que oferecer uma resposta definitiva, esta dissertação procura percorrer as virtudes e limitações do conceito de ordem espontânea. Entre o racionalismo construtivista e a idealização acrítica da emergência social, o objetivo é compreender até que ponto este conceito descreve efetivamente a realidade e quais os seus limites enquanto ferramenta de análise política e social.

Ainda que a ordem espontânea não seja uma mera ilusão — como sugerem os trilhos que atravessam os jardins das nossas cidades —, também não pode ser tomada como resposta suficiente para a complexidade das realidades sociais em que estamos inseridos. Reconhecer a sua existência não dispensa, por isso, a necessidade de reflexão crítica sobre os limites, tensões e implicações políticas das formas de organização independentemente de emergirem com ou sem um planeamento centralizado.

1. Ordem Espontânea

1.1. O que é o «espontâneo»?

A língua portuguesa representa um exemplo paradigmático de ordem espontânea. Por muito que esteja sujeita a um acordo ortográfico e a sucessivas tentativas de uniformização por parte de organismos centrais, a sua estrutura fundamental resulta de um processo evolutivo descentralizado, fruto da interação entre falantes ao longo do tempo. Não é por acaso que um bracarense e um portuense têm pronúncias características, apesar de não estarem assim tão distantes do ponto de vista geográfico. E não precisamos de ir tão longe, a distância que vai da Foz do Douro até Campanhã já nos permite ouvir isso.

A ideia de ordem espontânea é contraintuitiva. Como é possível que uma ordem não seja pensada, deliberada ou estruturada por alguém em específico? Este aparente contrassenso surge devido a um vício muito próprio da modernidade, um vício que tem tanto de arrogante como de ingénuo: considerar que qualquer instituição, estrutura ou organização é produto da razão humana. Compreender o que é o espontâneo é, portanto, o primeiro passo para entender o enigma da «ordem espontânea»: como é que da liberdade e da contingência podem surgir formas estáveis de convivência humana.

O termo «espontâneo» deriva do latim *sponte sua*, significando «por sua livre vontade», remetendo para a ideia de ação natural, sem qualquer tipo de imposição ou coação externa. O espontâneo só pode ser compreendido em contraste com o que é planeado ou deliberado, não se tratando de um estado puro, mas de uma forma de organização que emerge na ausência de um desenho consciente, um modo de agir ou de se formar que se opõe ao artifício e à construção racional.

Segundo o *Oxford English Dictionary*, a primeira ocorrência registada da palavra inglesa «spontaneous» parte de um texto de 1656 de Thomas Hobbes. O autor inglês utilizou o termo devido a um debate com o Bispo de Bramhall sobre livre-arbítrio:

«[W]hy did he without need bring in this strange word, spontaneous?» (Luban, 2020, p. 1)

Para Hobbes, a palavra de origem escolástica era demasiado ambígua e imprecisa, permitindo que o seu interlocutor lhe atribuisse qualquer significado conforme a conveniência argumentativa (Luban, 2020, p. 1). Além disso, Hobbes rejeitava o termo por considera-lo um latinismo desnecessário, estranho ao inglês corrente. Ironia das ironias, embora pretendesse afastá-lo da língua, a sua própria obra de 1656 acabou por constituir o primeiro registo do termo em inglês, contribuindo involuntariamente para a sua difusão (Luban, 2020, p. 1).

Na tradição filosófica, o espontâneo designa frequentemente aquilo que emerge da própria atividade do sujeito. De Aristóteles a Arendt, passando por autores como Immanuel Kant, a ideia de «espontaneidade» foi sendo explorada a partir de diversos prismas filosóficos.

A compreensão do espontâneo não se limita à esfera individual. Também no domínio social podemos identificar formas de espontaneidade coletiva, nas quais práticas, normas ou instituições se formam sem um plano deliberado, mas através da repetição e da adaptação de ações individuais.

Como pode a ausência de um desenho central gerar estrutura? É precisamente esse paradoxo, o de uma ordem sem um autor específico, edificada apenas a partir de microações e interações individuais, que dá interesse à noção de ordem espontânea. Podemos mesmo questionar se não existe, de facto, qualquer desígnio, ou se a ordem que surge de forma contextual não constitui, ela própria, uma forma de desígnio.

1.2. As origens do conceito de ordem espontânea: entre o iluminismo escocês e o racionalismo continental.

Para compreender como esta tensão entre espontaneidade e ordem se torna um tema central do pensamento filosófico, político e económico da modernidade, importa visitar as suas origens, estabelecendo um contraponto entre o racionalismo construtivista continental e o Iluminismo escocês.

1.2.1. O Racionalismo Continental

O chamado racionalismo continental surge nos séculos XVII e início do XVIII, sendo apresentado como uma doutrina que fundamenta o conhecimento na razão e não na experiência sensível. No entanto, a sua especificidade mais profunda reside antes numa ontologia: numa determinada concepção do ser que sustenta, e torna inteligível, a sua teoria do conhecimento (Dea et al., 2018).

Com efeito, aquilo que distingue os racionalistas continentais não é apenas a defesa de ideias inatas ou a valorização do conhecimento *a priori*, mas a convicção de que a estrutura do real é racionalmente inteligível porque é, em si mesma, racional. A ordem do conhecer (*ordo cognoscendi*) não é independente da ordem do ser (*ordo essendi*); ambas refletem uma mesma estrutura necessária. A distinção entre ontologia e epistemologia é, em larga medida, apenas uma distinção de razão e não uma separação real (Dea et al., 2018).

Esta posição radica numa resposta comum ao que Gottfried Wilhelm Leibniz chamou a «grande questão metafísica»: por que existe algo em vez de nada? A resposta racionalista sustenta que deve existir algo cuja existência é necessária. A realidade, ou pelo menos o seu fundamento último, não é contingente, mas necessária, e essa necessidade aproxima-se da necessidade lógica. Daqui decorre uma visão segundo a qual as conexões causais tendem a ser compreendidas como conexões racionais, inscritas numa estrutura inteligível que pode ser apreendida pelo pensamento puro (Dea et al., 2018).

Esta ontologia da necessidade explica a centralidade atribuída à razão. Se o real é estruturado de modo necessário, então o conhecimento não depende primariamente da experiência sensível, mas da capacidade da razão para apreender essas conexões necessárias. O princípio de razão suficiente, que atravessa o racionalismo do período, traduz precisamente esta convicção: nada é sem que haja uma razão que explique por que é assim e não de outro modo (Dea et al., 2018).

É neste contexto que o conceito aristotélico de substância adquire uma importância decisiva. Embora o período moderno seja frequentemente descrito como uma rutura

com o aristotelismo, os racionalistas apropriaram-se do conceito de *ousia* para responder aos problemas colocados pela nova ciência mecanicista (Dea et al., 2018). Contudo, herdaram também a tensão interna presente em Aristóteles: a substância como sujeito último de predicação (princípio de individuação) e a substância como forma ou essência (princípio de inteligibilidade).

O movimento característico do racionalismo foi o de resolver esta tensão privilegiando a segunda dimensão. A substância deixa progressivamente de ser compreendida como mero suporte individual e passa a ser concebida como fundamento racional da realidade. A tendência, levada ao extremo em Espinoza, é a do monismo: se a substância é aquilo que existe necessariamente e se tudo o que existe deve ter nela a sua razão suficiente, então a multiplicidade não pode corresponder a uma verdadeira pluralidade ontológica, mas apenas a modos ou expressões de uma única realidade substancial (Dea et al., 2018).

Mesmo quando não adotam explicitamente o monismo, como sucede com René Descartes ou com o próprio Leibniz, os racionalistas enfrentam a dificuldade de preservar uma noção forte de individuação sem comprometer a unidade racional do real. A substância é chamada a cumprir três funções de conexão: unificar atributos num mesmo sujeito num dado momento; garantir a identidade ao longo do tempo; e fundamentar a pertença a um determinado tipo ou essência. A dificuldade em articular estas funções revela a tensão estrutural entre diferença e unidade que percorre todo o racionalismo (Dea et al., 2018).

Deste modo, o racionalismo continental configura uma verdadeira «mundividência»: o ser é racional, necessário e estruturalmente inteligível; o dever-ser político e moral tenderá, por conseguinte, a procurar refletir essa ordem racional. Se a realidade possui uma estrutura apreensível pela razão, então também a ordem social pode, em princípio, ser reconstruída segundo princípios racionais universais. É aqui que se abre a possibilidade do construtivismo: a confiança na capacidade da razão para fundar, planejar e reorganizar a ordem humana segundo um modelo inteligível.

Em contraste, o empirismo britânico tenderá a uma ontologia da contingência, segundo a qual o mundo é composto por indivíduos cuja conexão não é necessária, reduzindo a causalidade a conjunções constantes observadas na experiência. Sob tal perspectiva, não há uma ordem necessária a descobrir pela razão, mas regularidades a descrever a partir da observação. A divergência epistemológica repousa, assim, numa divergência ontológica mais profunda.

O racionalismo continental não é, portanto, apenas uma teoria do conhecimento; é uma metafísica da necessidade. E é precisamente essa ontologia que permitirá compreender, por contraste, a originalidade do Iluminismo escocês e da ideia de ordem espontânea.

1.2.2. O Iluminismo Escocês

O Iluminismo escocês, uma doutrina do século XVIII, conta com um conjunto de autores preponderantes como David Hume, Adam Smith e Adam Ferguson, aos quais podemos juntar um autor neerlandês, Bernard Mandeville.

Embora Bernard Mandeville, autor da obra *A Fábula das Abelhas*, não possa ser considerado um elemento do Iluminismo escocês no sentido estrito, o seu pensamento também constitui uma enorme influência intelectual de Friedrich Hayek e de outros teóricos da ordem espontânea, pelo que importa discutir um pouco o seu contributo.

No entender de Hayek, Mandeville defende duas proposições fundamentais. A primeira é que um indivíduo nunca consegue prever o completo impacto das suas ações; a segunda é que a ordem social ou a cultura de uma determinada comunidade resulta essencialmente de aspirações individuais sem um propósito final coletivo, mas que acabam por ser canalizadas nesse sentido através de instituições, costumes e regras que nunca foram deliberadas, simplesmente sobreviveram porque se provaram positivas para as comunidades (Hayek, 1967, p. 253).

Este autor, na perspectiva de Hayek, consegue libertar-se da velha dicotomia clássica, de origem grega, entre o que é natural (*physei*) e o que é artificial (*thesei*). Esta dicotomia limitou durante muito tempo o pensamento humano que, apesar de muitas aproximações, nunca havia sido formulado de forma clara até Mandeville (Hayek, 1967, p. 254). Para entendermos melhor esta dicotomia, importa citar Friedrich Hayek:

«One would describe a social institution as ‘natural’ because it had never been deliberately designed, while another would describe the same institution as ‘artificial’ because it resulted from human actions.» (Hayek, 1967, p. 254)

Uma das grandes inspirações para Mandeville foi o jurista britânico Matthew Hale, um teórico do common law e defensor da tradição como elemento central da evolução das instituições. Do ponto de vista jurídico, Mandeville afirma de forma clara que o Direito nasce de um processo de tentativa e erro, e não é fruto da mestria de um grande legislador. O legislador tem um papel de aperfeiçoamento das instituições que surgem de forma espontânea (Hayek, 1967, p. 256). No fundo, trata-se da ideia central que já começámos a abordar no início desta dissertação: as instituições formam-se de modo espontâneo, através de um processo evolutivo e adaptativo. Citando Mandeville, a partir de Hayek:

«That we often ascribe to the excellency of man’s genius, and the depth of his penetration, what is in reality owing to the length of time, and the experience of many generations, all of them very little differing from one another in natural parts and sagacity» (Hayek, 1967, p. 260).

Hayek é bastante categórico quando afirma: «Mandeville made Hume possible» (Hayek, 1967, p. 264). Mas é inegável que Bernard Mandeville foi um precursor do pensamento que caracterizou o âmago do Iluminismo escocês, influenciando Hume e, consequentemente, ainda que de forma indireta, Adam Smith e Adam Ferguson.

Começando por David Hume, verificamos que, influenciado por Mandeville, procura romper com o consenso racionalista. Nesta altura, apesar da resistência de juristas como Edward Coke e o supramencionado Matthew Hale, que procuravam preservar a tradição jurídica britânica, o racionalismo exerceu ainda assim uma forte influência sobre pensadores britânicos como se torna evidente a partir de autores como Thomas Hobbes e Francis Bacon (Hayek, 1967, p. 107). Ou seja, o racionalismo continental de Descartes e Leibniz atravessou o Canal da Mancha, sendo que David Hume acabou por contrariar esta tendência.

Hume defendia que a ordem social resultava de um processo adaptativo, gradual e evolutivo, em que as instituições que sobrevivem são aquelas que melhor servem o bem-estar coletivo. Uma espécie de teoria da evolução aplicada às instituições humanas. As estruturas sociais eficazes tendem a substituir as menos eficazes, num processo que antecipa, de certa forma, o princípio da seleção natural formulado mais tarde por Charles Darwin (Hayek, 1967, p. 111).

Para David Hume a cooperação social não depende do altruísmo, mas de regras de conduta que canalizam o interesse individual para fins comuns. Hayek recupera essa intuição ao fazer o contraponto entre individualismo e coletivismo, termos que considera antagónicos. Enquanto as ideologias coletivistas compreendem a sociedade como entidades *sui generis* que existem independentemente dos indivíduos, o individualismo entende o fenómeno social como resultante da ação humana individual (Hayek, 1967, p. 6). É precisamente essa colaboração espontânea entre homens livres que, segundo Hayek, dá origem a resultados maiores do que a razão humana isolada poderia conceber (Hayek, 1967, p. 6)

No fundo, observamos a célebre máxima de Adam Ferguson:

«Nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action but not the result of human design. » (Ferguson, 1767)

O individualismo não pressupõe ausência de regras; pelo contrário, o Direito é essencial para garantir que cada cidadão possa prosseguir os seus objetivos sem bloqueios. É desta tradição liberal individualista que parte David Hume, defendendo, do ponto de vista jurídico, à semelhança do que hoje é norma em qualquer Estado de Direito democrático, a ideia de leis gerais e abstratas que ordenam a vida social, criando previsibilidade e estabilidade. Hume sustenta que a justiça deve ser guiada por regras gerais e imparciais, e não por intenções ou resultados específicos, pois só assim se constrói uma ordem social estável:

«Hume's further concern is chiefly to show that it is only the universal application of the same 'general and inflexible rules of justice' which will secure the establishment of a

general order, that this and not any particular aims or results must guide the application of the rules if an order is to be the result.» (Hayek, 1967, p. 114)

O legado de David Hume abre caminho a uma nova compreensão da sociedade como processo espontâneo, que será aprofundada por Adam Smith e Adam Ferguson.

Adam Smith aprofunda a intuição, já presente em Mandeville e Hume, de que a ordem social pode emergir da interação entre interesses individuais. Partindo da ideia de que cada indivíduo procura essencialmente o seu próprio bem, Smith introduz uma nuance decisiva: é através das instituições sociais que o ser humano se torna capaz de desenvolver empatia, moderação e sentido moral.

Este autor publicou duas obras fundamentais: *The Theory of Moral Sentiments* (1759) e *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Na primeira, Smith apresenta o conceito de *self-love* como princípio estruturante da natureza humana. Este amor de si, distinto de um amor-próprio vaidoso ou egocêntrico, traduz a tendência natural de cada indivíduo para cuidar de si antes dos outros. Essa inclinação não é moralmente condenável: é, antes, um dado da condição humana. Cada pessoa está, por natureza, mais bem colocada para discernir o que é melhor para si.

Neste ponto, encontramos uma das matrizes do individualismo liberal britânico que Hayek mais tarde retomará. Contudo, Smith reconhece o perigo de que o *self-love* descambe num egoísmo destrutivo. É precisamente por isso que identifica um princípio moderador (*sympathy*, ou empatia) que permite ao indivíduo colocar-se no lugar do outro e avaliar as suas ações a partir de uma perspectiva externa. Essa capacidade de ser simultaneamente agente e espectador, de se ver como «mais um entre muitos», constitui o fundamento da moralidade e da coesão social. Assim, embora sejamos naturalmente inclinados ao nosso próprio interesse, Smith adverte que não devemos ignorar o outro. O equilíbrio entre *self-love* e *sympathy* é o que torna possível a vida em sociedade.

Nas suas *Lectures on Jurisprudence* (1762–1766), Smith descreve o ser humano como um ser social por excelência, dotado de uma propensão natural para a troca: «Give me what I want, and you shall have what you want.» Esta disposição para a permuta é a

base de toda a vida económica e, simultaneamente, o fundamento das instituições sociais. A partir dela, surge a divisão do trabalho que Smith identifica como a principal causa da riqueza das nações. A divisão do trabalho resulta da tendência natural para a troca e conduz à especialização: cada indivíduo procura fazer aquilo em que é mais eficiente, respondendo às necessidades dos outros. Com isso, aumenta a produtividade e a opulência coletiva. O famoso exemplo da fábrica de alfinetes ilustra este princípio: ao dividir as tarefas e especializar os operários, a produção multiplica-se exponencialmente.

Contudo, o alcance da divisão do trabalho depende da extensão das trocas e da dimensão dos mercados. Mercados maiores permitem maior especialização, enquanto obstáculos naturais ou institucionais podem limitar a prosperidade. Smith denuncia os excessos dos soberanos do seu tempo, que, ao tentarem planificar a economia, restringem a livre iniciativa e travam o desenvolvimento das trocas, da divisão do trabalho e, conseqüentemente, da opulência.

É precisamente nesta crítica ao intervencionismo que surge a célebre figura do *man of system*, apresentada em *The Theory of Moral Sentiments*, uma das passagens mais célebres e frequentemente citadas por Hayek:

«The man of system [...] seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the different pieces upon a chess-board. He does not consider that the pieces upon the chess-board have no other principle of motion besides that which the hand impresses upon them; but that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of motion of its own [...] If those two principles coincide, the game of human society will go on easily and harmoniously; if they are opposite, society must fall into the highest degree of disorder.» (Hayek, 1967, p. 269)

Esta metáfora resume a crítica de Smith à centralização e à arrogância racionalista: a sociedade não é um tabuleiro que possa ser movido à vontade de um legislador. Cada indivíduo possui um princípio próprio de ação, e é dessa multiplicidade de movimentos, e não de um desígnio único, que nasce a ordem social.

Esta passagem acerca do *man of system*, juntamente com a célebre citação de Adam Ferguson, resume de forma clara o pensamento iluminista escocês e, consequentemente, a ideia de ordem espontânea. Ambos os exemplos ilustram que a ordem social não resulta de um desígnio central ou de um planeamento deliberado, mas emerge de forma natural a partir das ações e interações individuais, reguladas por instituições, costumes e princípios morais que se consolidam ao longo do tempo. É esta intuição que constitui o núcleo da tradição que Mandeville, Hume, Smith e Ferguson ajudaram a fundar e que Hayek recupera e desenvolve no século XX, contrastando com os fundamentos propostos pelo racionalismo continental.

2. Friedrich Hayek – Herdeiro do Iluminismo Escocês

Friedrich Hayek é um verdadeiro herdeiro intelectual do iluminismo escocês, tradição que abraçou de forma consistente ao longo da sua obra. Ao contrário do que foi exposto no capítulo anterior — onde esta tradição foi apresentada no seu contexto histórico e a partir de alguns dos seus autores fundamentais —, o objetivo agora é evidenciar de que modo Hayek a reinterpreta e lhe confere uma estrutura conceptual própria. Hayek não se limita a recuperar Ferguson, Hume ou Smith; procede também a uma transformação e sistematização daquilo que, nos escoceses, surgia de forma relativamente fragmentária (Horwitz, 2001, p. 86).

Tal como argumenta Horwitz, a contribuição distintiva de Hayek, no seio da tradição escocesa, consiste em fornecer ao iluminismo escocês um verdadeiro substrato epistemológico: clarifica o papel desempenhado pelas instituições económicas, em particular o sistema de preços na concretização de processos de ordem espontânea, tanto no mercado como, de forma mais ampla, na vida social (Horwitz, 2001, p. 86). Dessa forma, oferece um enquadramento teórico robusto à intuição, presente em autores como Ferguson ou Smith, de que as instituições sociais tendem a emergir e evoluir sem terem sido projetadas (Horwitz, 2001, p. 86).

A herança escocesa faz-se sentir sobretudo no reconhecimento das limitações constitutivas da mente humana (Horwitz, 2001, p. 82). Esta é a pedra angular do pensamento hayekiano e a razão pela qual Hayek recorre repetidamente à célebre máxima de Ferguson: «Nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action but not the result of human design» (Ferguson, 1767). Para Hayek, esta máxima funciona como uma síntese da herança escocesa, ao condensar a ideia de que a ordem social resulta da ação humana sem resultar de um desenho humano.

A influência do iluminismo escocês no pensamento de Hayek pode ser reconhecida não apenas na afinidade temática, mas sobretudo na forma como, ao longo da sua obra, retoma autores e problemas centrais desta tradição. Em *Individualism and Economic Order* (1948), especialmente no capítulo «Individualism: True and False», Hayek

recupera o que designa como «individualismo verdadeiro» ou «tradicional», associando-o a Mandeville, Hume, Smith e Ferguson, e distinguindo-o do racionalismo construtivista continental:

«The true individualism which I shall try to defend began its modern development with John Locke, and particularly with Bernard Mandeville and David Hume, and achieved full stature for the first time in the work of Josiah Tucker, Adam Ferguson, and Adam Smith and in that of their great contemporary, Edmund Burke [...]» (Hayek, 1948, p. 4)

Nos *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967), vários ensaios aprofundam esta filiação intelectual. Em «Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct», por exemplo, Hayek inspira-se explicitamente nos escoceses para examinar o papel das normas na evolução social:

«In Adam Smith's classical phrase, man 'is led to promote an end which is no part of his intentions', just as the animal defending its territory has no idea that it thereby contributes to regulate the numbers of its species. It was indeed what I have elsewhere called the twin ideas of evolution and spontaneous order, the great contributions of Bernard Mandeville and David Hume, of Adam Ferguson and Adam Smith [...]» (Hayek, 1967, pp. 77–78)

Em «Kinds of Rationalism», Hayek estabelece a oposição clássica entre o racionalismo cartesiano e o racionalismo mitigado — por vezes descrito como «antirracionalismo» — das tradições britânica e escocesa. Segundo Hayek:

«In the eighteenth century it was mainly opponents of Cartesian rationalism like Montesquieu, David Hume and the Scottish philosophers of his school [...] who built up a true theory of society and of the role of reason in the growth of civilization.» (Hayek, 1967, p. 94)

Mais adiante no capítulo «The Results of Human Action but Not of Human Design», Hayek retoma diretamente a matriz de Adam Ferguson, como evidencia o próprio título: «The belief in the superiority of deliberate design and planning over the spontaneous forces of society enters European thought explicitly only through the rationalist constructivism of Descartes [...]» (Hayek, 1967, p. 96)

A valorização de David Hume é também aprofundada em «The Legal and Political Philosophy of David Hume», onde Hayek sublinha o caráter evolutivo das regras morais: «Hume's starting point is his anti-rationalist theory of morals which shows that [...] our moral beliefs are [...] a product of cultural evolution [...]» (Hayek, 1967, p. 111)

Os ensaios dedicados a Mandeville e Smith em *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (1967) reforçam ainda mais esta leitura, consolidando a continuidade entre a tradição escocesa e o desenvolvimento hayekiano da teoria da ordem espontânea.

Se por um lado esta filiação positiva é evidente, por outro é igualmente clara, em Hayek, a rejeição do racionalismo cartesiano e do construtivismo continental. Mas, para isso, importa percebermos o que Hayek entende por racionalismo construtivista, o seu grande adversário intelectual.

O racionalismo construtivista ou cartesiano representa a doutrina defendida por René Descartes e pelos seus discípulos, a mãe do racionalismo moderno (Hayek, 1967, p. 5). Descartes professou a ideia de que apenas deveríamos acreditar no que pudéssemos provar (Hayek, 1967, p.5). A nível político traduz-se na crença de que um estado pode e deve ser gerido tendo como substrato certos princípios universais, dimensões técnicas, resvalando sucessivamente numa ideia de planeamento central (Hayek, 1967, p. 5).

Assim, onde Descartes, Hobbes ou Bentham procuram reconstruir a ordem social a partir de princípios deduzidos pela razão, Hayek sustenta que tal projeto ignora os limites intransponíveis da cognição humana e os mecanismos de coordenação que só podem emergir evolutivamente. É precisamente nesta dupla operação de adoção dos pressupostos escoceses e crítica ao racionalismo abstrato que Hayek se afirma como herdeiro e continuador dessa tradição.

Um exemplo particularmente ilustrativo encontra-se em *The Constitution of Liberty*:

«Though freedom is not a state of nature but an artifact of civilization, it did not arise from design. The institutions of freedom [...] were not established because people foresaw the benefits they would bring [...]» (Hayek, 1960, p. 54)

A partir desta interação entre a herança escocesa e a crítica ao racionalismo construtivista torna-se patente que o núcleo da teoria hayekiana da ordem espontânea assenta numa tese epistemológica fundamental: a impossibilidade de qualquer mente, ou conjunto de mentes, apreender ou organizar de forma consciente o vasto conjunto de conhecimentos dispersos que sustentam a vida social (Hayek, 1948, p. 32). É precisamente esse limite cognitivo, intuído pelos moralistas escoceses, mas sistematizado por Hayek, que fundamenta o conceito moderno de ordem espontânea.

2.1. O problema do «conhecimento»

A reflexão de Hayek sobre a ordem espontânea está profundamente enraizada no que a Escola Austríaca identificou como o problema da coordenação entre indivíduos dotados de conhecimento subjetivo e limitado. Contudo, embora esta problemática encontre antecedentes no subjetivismo de Ludwig von Mises, algo que é reconhecido por Hayek (Hayek, 1948, p. 89), é com Hayek que o problema assume uma formulação explicitamente epistemológica ao destacar a natureza dispersa, contextual e frequentemente tácita do conhecimento humano, desloca o foco da análise económica para as condições cognitivas que tornam possível a coordenação social.

Neste quadro desenvolvido por Friedrich Hayek, o mercado é concebido como um processo dinâmico de descoberta (Hayek, 1948, p. 85), que apenas pode operar num contexto institucional assente na propriedade privada e na liberdade contratual. A concorrência desempenha aqui um papel central enquanto processo através do qual diferentes agentes, detentores de conhecimentos parciais e expectativas distintas, testam as suas hipóteses no mercado (Hayek, 1979, p. 65). Os preços emergem desse processo concorrencial: refletem as avaliações subjetivas dos agentes, ajustam-se em resposta às suas ações e constituem sinais que facilitam a coordenação de planos dispersos. Através do lucro e prejuízo o sistema de preços revela que agentes económicos utilizam os meios de produção de forma mais eficiente, proporcionando assim uma forma descentralizada de seleção e validação do conhecimento relevante (Hayek, 1948, p. 85).

Hayek aprofunda esta ideia de forma explícita em *Individualism and Economic Order* (1948), no capítulo «The Use of Knowledge in Society», ao afirmar que:

«Fundamentally, in a system in which the knowledge of the relevant facts is dispersed among many people, prices can act to co-ordinate the separate actions of different people in the same way as subjective values help the individual to co-ordinate the parts of his plan.» (Hayek, 1948, p. 85)

Ou seja, os preços funcionam como sinais agregadores de informação dispersa, permitindo que indivíduos coordenem ações sem a necessidade de planeamento centralizado.

Mais adiante, Hayek reforça esta perspetiva sobre o sistema de preços, destacando a sua natureza evolutiva:

«The price system is just one of those formations which man has learned to use (though he is still very far from having learned to make the best use of it) after he had stumbled upon it without understanding it. Through it not only a division of labor but also a co-ordinated utilization of resources based on an equally divided knowledge has become possible» (Hayek, 1948, p. 88)

Esta passagem evidencia claramente que o sistema de preços é um produto emergente, descoberto e aperfeiçoado historicamente, e não o resultado de um projeto consciente de um legislador ou planeador central.

Hayek desenvolve estas reflexões num contexto histórico específico: o período pós-Segunda Guerra Mundial, marcado pela devastação económica e social da Europa, e pela emergência de Estados de bem-estar social. No Reino Unido, por exemplo, o governo trabalhista de Clement Atlee, através de iniciativas como o NHS de Aneurin Bevan, através da construção de habitação pública, ou de uma política industrial intervencionista, incorporou fortemente a intervenção estatal na economia com base em valores de justiça social. Para Hayek, tais práticas representavam não apenas um problema económico, mas também epistemológico, pois a intervenção centralizada pressupõe conhecimento disperso e tácito que nenhuma autoridade conseguiria possuir.

Como refere:

«[...] when government interference is demanded in the name of 'social justice' this now means, more often than not, the demand for the protection of the existing relative position of some group» (Hayek, 1967, p. 173)

Deste ponto de vista, o erro fundamental do planeamento central — tanto na leitura hayekiana como na austríaca de um ponto de vista mais lato — reside na suposição de que é possível concentrar num órgão central o conhecimento necessário para a coordenação económica. O mercado mobiliza e articula conhecimentos dispersos que não poderiam ser agregados por uma única mente ou entidade.

A análise do problema do conhecimento e do papel central dos preços como sinais de coordenação prepara-nos para compreender, numa perspetiva mais ampla, a distinção fundamental que Hayek estabelece entre *Cosmos* e *Taxis* (Hayek, 1973, p. 35). Se o mercado exemplifica a emergência de ordem a partir da interação dispersa de indivíduos, o conceito de *Cosmos* permite-nos refletir sobre os mecanismos que geram estruturas sociais espontâneas, enquanto *Taxis* ilustra os riscos e limitações da tentativa de imposição deliberada de ordem.

2.2. Cosmos e Taxis

Hayek parte da observação dos fenómenos sociais para defender que o conceito de ordem é indispensável à análise de sistemas complexos, ainda que o termo carregue, por vezes, conotações ambíguas ou mesmo autoritárias. Apesar dessas reservas, sustenta que não existe vocábulo mais adequado para descrever o seguinte:

«[...] a state of affairs in which a multiplicity of elements of various kinds are so related to each other that we may learn from our acquaintance with some spatial or temporal part of the whole to form correct expectations concerning the rest, or at least expectations which have a good chance of proving correct. » (Hayek 1973, p. 36)

A ordem, para Hayek, ultrapassa, portanto, o sentido hobbesiano, associado sobretudo à paz social garantida pela autoridade soberana, e distingue-se também da conceção de Edmund Burke, centrada na preservação da hierarquia e das instituições tradicionais. A

definição hayekiana é mais abstrata e abrangente, visando captar a regularidade emergente das interações humanas, e não apenas a imposição normativa de um poder político. Por se tratar de uma definição profundamente ampla, a primeira observação que nos ocorre é que se trata possivelmente de uma conceção bastante curta acerca do conceito de ordem. No entanto, Hayek acaba por desenvolver e sistematizar melhor esta ideia recorrendo a duas palavras gregas: *Cosmos* e *Taxis*.

A ordem espontânea ou cosmos também descrita por Hayek como «grown order», resulta da interação não-planeada entre indivíduos que seguem regras, muitas vezes tácitas, e cujo conjunto gera uma estrutura maior do que qualquer intenção particular (Hayek, 1973, p. 37). E a ordem artificial ou *taxis* apelidada também de «organization», traduz-se numa produção deliberada por parte de uma autoridade que distribui funções, define objetivos e determina a estrutura interna do sistema (Hayek, 1973, p. 37).

A ordem espontânea acaba por ser entendida como a que emerge pelo seu grau de complexidade por vezes ser superior ao que a mente humana consegue idealizar, não apenas pelo carácter por vezes incompreensível, mas também por serem dotadas de um certo nível de abstração. Devido ao facto de não ter sido previamente programado, não podemos dizer que o cosmos tenha algum tipo de propósito (Hayek 1973, p. 38).

Podemos afirmar que a ordem espontânea, tal como Hayek a concebe, não possui um fim pré-definido. Os seus resultados podem, em certos casos, ser antecipados ou intuídos, mas nunca programados. Emergindo de interações locais, fragmentadas e não coordenadas entre os múltiplos elementos que compõem a vida social, a ordem espontânea manifesta-se como um padrão global que nenhum agente individual procurou criar (Hayek, 1973, p. 46). É compreensível adotar uma postura cética perante esta ideia. Contudo, mesmo que não seja adequado estabelecer uma analogia estrita entre fenómenos sociais e fenómenos físicos ou biológicos, é inegável que diversas áreas da ciência descrevem formações que emergem sem direção intencional (Hayek, 1973, p. 40). Hayek invoca precisamente estes exemplos para mostrar que não é necessário recorrer ao planeamento consciente para explicar a formação de estruturas coerentes.

«There are in the physical world many instances of complex orders which we could bring about only by availing ourselves of the known forces which tend to lead to their formation, and never by deliberately placing each element in the appropriate position. We can never produce a crystal or a complex organic compound by placing the individual atoms in such a position that they will form the lattice of a crystal or the system based on benzol rings which make up an organic compound. But we can create the conditions in which they will arrange themselves in such a manner. » (Hayek 1973, pp. 39-40)

Importa, porém, sublinhar que a ordem espontânea não exclui a coexistência de ordens deliberadas. A vida social é constituída por ambas. A inclinação humana para a sociabilidade — para formar famílias, empresas, associações, comunidades religiosas, partidos políticos — resulta de necessidades práticas e afetivas, mas também do reconhecimento de que a cooperação alarga as possibilidades de ação de cada indivíduo (Hayek, 1973, p. 46). Mesmo numa perspectiva individualista, como a do liberalismo clássico, estas estruturas associativas não contrariam, antes concretizam, a busca pelos fins individuais: são instrumentos através dos quais os próprios indivíduos realizam os seus interesses e mitigam vulnerabilidades. A ausência de planificação central não significa a ausência de planos, nomeadamente planos individuais, sendo precisamente para os harmonizar que existe o mercado (Hayek, 1948, p. 44).

Neste enquadramento, torna-se claro que *cosmos* e *taxis* não se opõem de forma absoluta. Pelo contrário: complementam-se. Na leitura hayekiana, coexistem tal como, nas sociedades democráticas e liberais, coexistem a sociedade civil e o Estado (Hayek, 1973, p. 47). O Estado desempenha funções de organização deliberada — produzindo normas, assegurando a previsibilidade jurídica, coordenando ações coletivas que exigem centralização — enquanto a sociedade, mediante as múltiplas interações individuais, gera um conjunto de práticas, convenções e instituições que não foram projetadas, mas que surgem e evoluem de modo espontâneo (Hayek, 1973, p. 48).

Deste modo, a ordem social resulta da combinação dinâmica entre uma estrutura organizadora — o *taxis* — e um processo evolutivo contínuo — o *cosmos*. As ações particulares dos indivíduos, moldadas por expectativas, ambições, paixões, tradições, frustrações e objetivos pessoais, geram padrões de comportamento que ultrapassam o

horizonte de cada um, formando uma ordem espontânea que não elimina, mas antes convive com a ordem deliberada do Estado.

A viabilidade desta proposta teórica implica necessariamente a existência de um substrato normativo que articule as ações individuais através de regras gerais e abstratas, assegurando a previsibilidade mínima indispensável ao funcionamento da vida social. Torna-se, por isso, indispensável examinar a perspectiva hayekiana sobre o Direito, de modo a compreender o quadro institucional dentro do qual a ordem espontânea pode desenvolver-se.

2.3. O papel do Direito

Recorrendo à doutrina de Baptista Machado, o Homem é um ser «ontogeneticamente» inacabado (Machado, 1987, p. 8). Ao contrário de outros animais que nascem logo a conseguir andar e com uma capacidade instintiva apurada, o ser-humano necessita de um processo de crescimento, de aprendizagem e de sociabilidade, sendo que esta sociabilidade sob pena de se tornar impulsiva e desorientada, carece de regras. Um indivíduo com características misantrópicas, que viva fora da sociedade, não necessita do Direito, mas também dificilmente irá sobreviver entregue a si mesmo, tendo em conta que qualquer ser-humano carece de atenção e de cuidados redobrados numa primeira fase da sua vida. A humanidade e a sociabilidade caminham de mãos dadas e a existência humana sobrevive nesta realidade institucional, num contexto de previsibilidade.

O Direito faz parte deste fenómeno social e está presente em todas as matérias da nossa vida, das mais prosaicas às mais desafiantes, sendo que normalmente só nos damos conta da sua existência quando nos confrontamos perante qualquer violação da mesma, resultando num litígio que nos obriga a recorrer a leis, tribunais ou polícias. Observando o que nos diz uma vez mais Baptista Machado: «[...] em regra só tomamos perfeita consciência do valor da saúde quando estamos doentes». (Machado, 1987, p. 11)

Hayek apresenta-nos aquilo que entende por Direito de forma bastante clara:

«The law will consist of purpose-independent rules which govern the conduct of individuals towards each other, are intended to apply to an unknown number of further

instances, and by defining a protected domain of each, enable an order of actions to form itself wherein the individuals can make feasible plans. » (Hayek, 1973, pp. 85-86)

Desta forma, defende que o Direito é um complexo normativo geral e abstrato que visa regular o fenómeno social. Regular no sentido de garantir um chão comum onde cada indivíduo possa prosseguir os seus objetivos, tendo autonomia para fazer as suas escolhas, a sua própria esfera de ação.

Hayek defende um Estado de Direito, onde a ação e autoridade do estado estão sujeitas a vários limites, um entendimento que ainda hoje é mais ou menos consensual quando se descrevem regimes demoliberais. A autoridade do estado não se deve sobrepor a um conjunto de direitos, liberdades e garantias dos cidadãos. Um núcleo de direitos fundamentais que nos protegem contra quaisquer arbitrariedades.

Além disso, defende o princípio da segurança jurídica e da previsibilidade das normas. Só assim é que se garante outro princípio essencial para um Estado de Direito: o princípio da igualdade perante a lei. As leis, como já vimos, devem ser gerais, abstratas, previsíveis e iguais para todos os indivíduos, só assim é que conseguimos garantir que ninguém beneficia à partida de um sistema. Esta igualdade não visa perseguir como um fim do estado uma busca rumo a uma igualdade material. A igualdade perante a lei procura simplesmente garantir que as regras do jogo (ou da vida) são iguais para todos os cidadãos.

Podemos dizer que estas são condições de base para uma sociedade justa do ponto de vista hayekiano, sendo que importa ainda abordar o tema da «coação» e da «coerção». Aqui, a língua portuguesa dá-nos uma falsa sensação de segurança trançando uma distinção sempre tensa e contestável entre dois conceitos muito idênticos. No entanto, e dado que encontramos duas palavras distintas que nos permitem demonstrar de forma clara a posição de Friedrich Hayek, faremos uso delas.

O termo «coação» designa a situação em que um indivíduo ou grupo interfere na esfera de ação de outrem, condicionando as suas escolhas e levando-o a agir segundo fins que não são os seus próprios. Já a «coerção» pode ser entendida como o exercício

institucionalizado da força por parte do Estado, enquadrado por normas jurídicas destinadas a garantir a vigência da ordem legal.

Posto isto, importa perceber quais são as condições para estarmos perante coação do ponto de vista hayekiano. O autor é bastante claro quando afirma:

«Coercion occurs when one man's actions are made to serve another man's will, not for his own but for the other's purpose [...] implies both the threat of inflicting harm and the intention thereby to bring about certain conduct. » (Hayek, 1960, pp. 133-134)

Hayek é um militante contra a «coação», abominando a ingerência violenta na esfera individual de cada um. No entanto, também nos diz que a coação que surgir a partir de uma associação voluntária, não deve ser objeto de intervenção por parte do estado (Hayek, 1960, p. 138). No que concerne à «coerção», considera que, desde que devidamente publicitada, é um meio legítimo por parte do estado, até mesmo como uma forma de combater a «coação». Portanto, numa ordem espontânea, o estado não deixa de estar dotado de coercibilidade.

Observando diretamente o que nos diz o autor:

« [...] within a spontaneous order the use of coercion can be justified only where this is necessary to secure the private domain of the individual against interference by others, but that coercion should not be used to interfere in that private sphere where this is not necessary to protect others. » (Hayek, 1976, p. 57)

Uma das formas de evitar a coação passa pela visão hayekiana de propriedade. A propriedade, segundo a sua perspectiva, deve estar suficientemente dispersa para que nenhum indivíduo esteja exclusivamente dependente de ninguém.

«In modern society, however, the essential requisite for the protection of the individual against coercion is not that he possess property, but that the material means which enable him to pursue any plan of action should not be all in the exclusive control of one other agent. [...] The important point is that the property should be sufficiently dispersed so that the individual is not dependent on particular persons who alone can provide him with what he needs or who alone can employ him.» (Hayek, 1960, pp. 140-141)

Assim, tal como grande parte das perspectivas liberais clássicas acerca do Estado de Direito, Hayek defende a existência de normas gerais e abstratas que permitam um elevado grau de previsibilidade aos indivíduos que com elas se confrontam e ainda a legitimidade da «coerção» no domínio do Direito como uma forma de assegurar a sua efetiva aplicabilidade.

É elementar afirmar que o Direito é uma ordem necessária, sendo que podemos estar perante vários tipos de Direito, tanto de origem espontânea como de natureza imposta. É também seguro afirmar que o Direito é um elemento obrigatório da vida em sociedade como nos diz Baptista Machado: «[...] se não existir uma sociedade não pode haver Direito e para existir uma sociedade tem de vigorar um Direito.»

Finalizando como começamos, o Homem é um ser imperfeito e social e, se a sociedade como entidade abstrata exige o Direito, uma sociedade composta exclusivamente por Homens imperfeitos implora por ele, sendo que a sua vigência necessita precisamente de um grau de coercibilidade que, com a complexidade do mundo moderno, apenas pode ser garantido através da autoridade do Estado que, por sua vez, concentra em si o monopólio da força.

2.4. *Catallaxy*

Hayek assenta o seu pensamento económico na ideia de que um dos melhores exemplos de ordem espontânea que existe é precisamente a ordem do mercado. Uma vez mais, acaba por recorrer ao grego para encontrar uma palavra que descreva o que procura ilustrar com ordem espontânea do mercado, sendo assim que surge o termo *catallaxy* (Hayek, 1976, p. 107).

O autor diz-nos que o termo *catallactics* deriva do verbo grego *katallattein*, representando a ciência das trocas, o núcleo essencial do mercado, o que Hayek apelidou de *catallaxy*. Uma ordem que emerge a partir do ajustamento das várias economias que compõe um mercado. Uma ordem espontânea onde os indivíduos atuam dentro dos limites impostos pelo Direito (Hayek, 1976, pp. 108–109).

Hayek insere este conceito numa visão mais ampla de sociedade, onde não é necessário que existam objetos de desejo político comuns entre os seus membros. Uma

comunidade política, para Hayek, não precisa de ter grandes objetivos específicos, não precisa de um rumo, simplesmente precisa de criar as condições necessárias para que os indivíduos possam perseguir os seus objetivos próprios, agindo dentro de um quadro de regras que permite a articulação das suas ações (Hayek, 1976, p. 109). As interações que estabelecem entre si, sobretudo através das trocas, geram ajustamentos mútuos que não foram previamente concebidos por ninguém. É precisamente a partir destas inúmeras trocas, movidas por propósitos individuais e não por um plano coletivo, que emerge a ordem espontânea do mercado (Hayek, 1976, p. 110).

Para este, o mercado não visa produzir resultados substancialmente justos, mas antes coordenar ações individuais através de regras gerais aplicáveis a todos. Estas regras — e não os resultados concretos — devem ser iguais para todos os participantes. Como sustenta, qualquer tentativa de intervir no sistema de preços para favorecer determinado grupo introduz distorções que perturbam o processo de coordenação e convertem uma ordem espontânea numa ordem imposta (Hayek, 1976, p. 117). À luz do pensamento hayekiano, é conceptualmente impossível desenhar a estrutura de uma sociedade livre de modo a garantir posições relativas ou resultados específicos a grupos particulares (Hayek, 1976, p. 124).

Hayek não pretende, ao contrário de Rawls, construir uma teoria normativa baseada num «véu de ignorância» ou em condições de partida idealizadas. Para o autor, não existe qualquer posição original a partir da qual os indivíduos possam definir princípios de justiça, pois tal pressuporia um conhecimento abstrato e descontextualizado que a mente humana não possui. As «condições justas» num contexto hayekiano consistem apenas na aplicação de regras gerais, abstratas e universais, que limitem a coação e permitam a operação do processo competitivo.

No entanto, num sistema como este que é idealizado por Hayek, a mobilidade social não é um desígnio, sendo apenas uma eventualidade que emerge da operação do mercado. Seria caricatural dizer que Hayek não defende qualquer tipo de apoio social, quando na verdade defende uma série de apoios, nomeadamente aos mais necessitados (Hayek, 1979, p. 54).

Hayek defende mesmo uma espécie de rendimento mínimo garantido:

«There is no reason why in a free society government should not assure to all protection against severe deprivation in the form of an assured minimum income» (Hayek, 1976, p. 87)

Esta medida, desde que garantida de forma uniforme e fora do processo de formação de preços, não implicaria, segundo Hayek, uma restrição da liberdade nem um conflito com o Estado de Direito.

«[...] so long as such a uniform minimum income is provided outside the market [...] this need not lead to a restriction of freedom, or conflict with the Rule of Law» (Hayek, 1976, p. 87)

Trazendo o debate para a contemporaneidade, podemos mesmo especular se Hayek seria adepto, por exemplo, de algumas ideias criativas, mas feliz ou infelizmente com um interesse meramente acadêmico como o Rendimento Básico Incondicional?

No entanto, lendo o que escreveu na obra *The Fatal Conceit*, podemos descartar essa ideia e defender a tese de que Hayek defendia algum assistencialismo social, mas nada parecido com as propostas de Rendimento Básico Incondicional que são hoje discutidas.

«I do not question any individual's right voluntarily to withdraw from civilisation. But what 'entitlements' do such persons have? Are we to subsidise their hermitages? There cannot be any entitlement to be exempted from the rules on which civilisation rests. We may be able to assist the weak and disabled, the very young and old, but only if the sane and adult submit to the impersonal discipline which gives us means to do so» (Hayek, 1988, p. 153)

O sistema hayekiano, a *Great Society*, não corrige desigualdades, apenas as procura atenuar, mas faz sempre delas uma parte integrante do processo de descoberta que caracteriza a ordem espontânea do mercado. Mas será assim tão incompatível acreditar na ordem espontânea e defender simultaneamente imperativos de justiça social? Não me parece. É plausível sustentar que a liberdade individual floresce num quadro de regras gerais e previsíveis — como Hayek afirma —, mas que essa mesma liberdade se

robustece quando acompanhada por uma rede de proteção social, não assistencialista, mas solidária.

2.5. Um imperativo para uma sociedade livre

Miguel Torga, no seu célebre poema *Conquista* faz uma bela descrição do ser-humano e da sua busca incessante pela liberdade «Livre não sou, que nem a própria vida / Mo consente. / Mas a minha aguerrida / Teimosia / É quebrar dia a dia / Um grilhão da corrente.».

Friedrich Hayek também procurou ao longo da sua obra quebrar grilhões e correntes em busca de um ideal de liberdade, sendo que liberdade e ordem espontânea, do seu ponto de vista, acabam por ser conceitos que andam de mão dada. O respeito pela ordem espontânea é, para Hayek, um imperativo para qualquer sociedade livre e o autor dissertou longamente acerca disso.

Qualquer liberal clássico é bastante cético no que concerne à natureza das instituições sociais, a forma como a sociedade se organiza, o papel do estado e que tipo de intervenções deve ter, centrando grande parte do seu pensamento na figura do «indivíduo». O «indivíduo» é que deve ser o elemento central da comunidade. Seja um soberano, um comité central ou um grupo de cientistas, ninguém decide melhor como orientar a sua própria vida do que o próprio «indivíduo».

A nossa organização social ultrapassa largamente qualquer construção jurídica ou política formal, resulta de um conjunto vasto de fatores no qual o papel da tradição não pode ser subestimado. Trata-se de um tipo de conhecimento que, muitas vezes, não pode ser integralmente transposto para um livro. Afinal, nenhuma instrução escrita é verdadeiramente útil quando o que está em causa é aprender a apertar os cordões dos sapatos. Esse conhecimento é adquirido, idealmente na infância, através da observação de como fazer e da transmissão direta por outra pessoa. Podemos ver um tutorial no *YouTube*, mas o conteúdo desse tutorial apenas se concretiza quando seguramos os atacadores e executamos, nós próprios, os movimentos necessários até que nasça um laço que se mantenha suficientemente firme para não desfazer nos primeiros minutos de uma caminhada.

O valor da tradição e do conhecimento prático está no âmago das teorias antirracionais, desenvolvendo-se muitas vezes através de críticas dirigidas ao racionalismo construtivista no plano político. As concepções hayekianas acerca do conhecimento disperso e contextual, bem como a ideia de que o mercado funciona como um mecanismo eficaz de comunicação entre saberes fragmentados, tornaram-se influentes e, em larga medida, vitoriosas no plano das ideias. A crescente complexidade das sociedades contemporâneas deveria, aliás, reforçar a consciência das nossas limitações cognitivas. Contudo, permanece uma questão de fundo: será que o mercado, a linguagem ou o sistema de preços são verdadeiros produtos de processos espontâneos, ou representam antes imposições históricas que, por acaso ou por força de circunstâncias, moldaram a realidade tal como a conhecemos? Não será, afinal, utópico acreditar na existência de uma ordem genuinamente espontânea?

Hayek procura, por um lado, descrever a realidade social tal como a observa, mas, por outro, não deixa de projetar um ideal normativo de sociedade livre que depende fortemente da confiança na ordem espontânea. É certo que existe, em grande parte do pensamento moderno, uma ilusão de controlo quanto ao papel do Estado, porém, também é verdade que sistemas que produzem injustiças significativas e deixam para trás um número não negligenciável de pessoas podem comprometer seriamente a coesão e a harmonia da comunidade política.

No fundo, a questão não é saber se a chamada ordem espontânea é real ou ilusória, mas em que medida a sua capacidade de coordenação pode ser considerada estruturalmente autónoma face às relações de poder que atravessam a vida social. Não colocamos em causa a crença na existência de uma esfera de autonomia individual, mas permanece a inquietação quanto à sua aplicabilidade prática. Poderá um indivíduo pobre considerar-se livre e autónomo? Será compatível com uma sociedade desenvolvida aceitar que a liberdade dependa, em larga medida, da posição socioeconómica de cada um?

Uma sociedade que aspire genuinamente à liberdade não pode ser indiferente à produção de desigualdades profundas, nem pode dissociar a liberdade económica do desenvolvimento social. Uma ordem social que pretenda ser livre não pode permitir que

a simples mecânica do mercado determine, de forma absoluta, quem participa plenamente e quem permanece estruturalmente excluído e nem Hayek discordaria deste ponto.

Voltando ao início, a imagem poética de Torga pode ser lida, também, como metáfora da própria condição liberal: a liberdade nunca é plena, mas é uma conquista gradual contra formas sempre renovadas de coação. Mas não corre o conceito de ordem espontânea o risco de, quando tomado como princípio incontestável, se converter ele próprio numa forma subtil de coação intelectual?

3. Michael Oakeshott e o Racionalismo em Política

3.1. Quem foi Michael Oakeshott?

Ao contrário do que acontece com Friedrich Hayek — um autor amplamente reconhecido e estudado em Portugal — existe ainda pouca literatura no nosso país dedicada à obra de Michael Oakeshott. Torna-se, por isso, necessário apresentar e contextualizar este autor, de modo a enquadrar devidamente o seu pensamento político e filosófico.

Um indivíduo é sempre, em larga medida, produto das suas circunstâncias, e Michael Oakeshott não foge a esta regra. O seu pai foi membro da Sociedade Fabiana (O'Sullivan, 2014, p. 473), uma organização que procurava promover os princípios e valores da social-democracia e do socialismo democrático, e cujos membros viriam, em muitos casos, a integrar as fileiras do Partido Trabalhista Britânico. Este contexto familiar contribuiu para que o próprio Oakeshott se assumisse como socialista ao longo da sua adolescência, tendo inclusive como uma das suas principais referências políticas Oscar Wilde, autor cujos ensaios podem ser enquadrados na tradição do socialismo libertário (O'Sullivan, 2014, p. 474).

Neste período inicial, o socialismo surgia para Oakeshott menos como um projeto de reorganização económica e mais como uma corrente orientada para a libertação individual e até espiritual, não se centrando primordialmente em questões de redistribuição da riqueza. Contudo, no período do pós-guerra, Oakeshott tornou-se um crítico profundo do governo trabalhista de Clement Attlee, não sendo atraído pelo seu espírito reformista, tão frequentemente evocado na memória coletiva britânica, nomeadamente em representações culturais como o filme *The Spirit of '45*, de Ken Loach.

Pelo contrário, Oakeshott via esse modelo político como profundamente contraditório face à natureza humana, sobretudo devido ao carácter planeado e racionalizado com que concebia a vida social, atribuindo ao Estado um papel central e estruturante. Esta centralidade do Estado e a consequente confusão entre política e administração (no seu sentido burocrático) constituíam, para Oakeshott, uma das manifestações mais

problemáticas do racionalismo em política, corrente que passou progressivamente a rejeitar.

Deste modo, Oakeshott acabou por se afastar de forma clara do socialismo, do marxismo e do fabianismo que haviam marcado a sua juventude. No entanto, este afastamento não implicou uma rejeição absoluta de todas as tradições socialistas. O autor manteve sempre uma simpatia por figuras como Pierre-Joseph Proudhon e por correntes mais libertárias do socialismo, nas quais identificava uma maior valorização da autonomia individual e da vida associativa não hierarquizada (O'Sullivan, 2014, p. 491). Em certa medida, Oakeshott continuou a imaginar a possibilidade de uma síntese entre a ordem liberal, o espírito de comunidade e a continuidade da tradição, preservando simultaneamente a individualidade e formas de ordem não impostas, próximas de uma concepção de ordem espontânea.

Assim, o afastamento progressivo de Oakeshott em relação ao socialismo não se deveu tanto a uma rejeição das suas finalidades morais ou sociais, mas antes à forma como passou a associar essas correntes a uma concepção racionalista da política. Se, nas décadas de 1940 e 1950, Oakeshott admitia que o Fabianismo e o socialismo democrático poderiam representar uma via intermédia prudente, nas décadas seguintes passou a encará-los como expressões particularmente insidiosas de racionalismo político, precisamente por se apresentarem como moderados, técnicos e cientificamente fundamentados (O'Sullivan, 2014, p. 472).

Existe, de facto, uma tendência recorrente para associar Oakeshott ao conservadorismo, tendo sido frequentemente comparado a autores como Edmund Burke. No entanto, alguns intérpretes defendem que Oakeshott deve ser entendido, antes, como um pensador liberal, ainda que de um liberalismo profundamente cético e não programático (O'Sullivan, 2014, p. 492).

Não obstante, a associação de Oakeshott à tradição conservadora da teoria política parece difícil de evitar, sobretudo na medida em que o seu pensamento enfatiza a continuidade histórica, a importância das práticas herdadas e a rejeição de projetos políticos orientados por fins substantivos previamente definidos. Todavia, esta filiação

não implica a sua colocação automática no espectro político da direita, uma vez que Oakeshott recusa interpretar a política em termos ideológicos ou programáticos. A sua abordagem é antes temperamental, o que permite compreender a possibilidade — frequentemente ignorada no debate contemporâneo — de conservadorismos à esquerda e progressismos à direita, dependendo dos contextos históricos e institucionais em causa.

Esta recusa de enquadramentos rígidos está intimamente ligada ao facto de Oakeshott não possuir uma agenda política no sentido tradicional do termo. A sua desconfiança relativamente à dicotomia entre Esquerda e Direita é ilustrativa desse posicionamento, como se observa numa intervenção proferida aquando do vigésimo aniversário da *National Review*, em 1975, onde afirmou que as diferenças entre ambas não passavam de uma disputa mesquinha sobre a forma de distribuir os despojos do Estado enquanto empresa corporativa (Oakeshott, 1991, p. 459). Assim, para compreender o pensamento filosófico e político de Michael Oakeshott, torna-se essencial ultrapassar tanto esta dicotomia como os rótulos ideológicos simplistas, que tendem mais a obscurecer do que a esclarecer o seu contributo teórico.

Mas, afinal, porque faz sentido falar sobre Michael Oakeshott na nossa dissertação? Em primeiro lugar, verificaremos uma clara proximidade entre Oakeshott e a tradição do Iluminismo escocês, bem como alguns pontos de contacto com Friedrich Hayek.

É legítimo questionar se a inclusão de Oakeshott no nosso estudo serve apenas para reforçar ou confirmar a intuição antirracionalista já desenvolvida por Hayek. Ou se este autor se limita a reformular, de forma mais articulada, ideias já presentes em Ferguson ou Adam Smith. Apesar de serem questões relevantes, a resposta é negativa.

Ao contrário de Hayek, Oakeshott não elabora uma teoria da ordem espontânea ancorada numa análise económica sistemática. O seu contributo situa-se noutro plano. Oakeshott desloca o debate para uma reflexão filosófica e temperamental sobre o racionalismo, entendido não apenas como um erro teórico, mas como uma disposição intelectual e uma forma de estar no mundo, aspeto que iremos desenvolver no próximo capítulo através da obra *Rationalism in Politics* (1947).

Oakeshott posiciona-se contra a pretensão de perfeição apresentada pelo racionalismo e pelos racionalistas. A sua crítica traduz-se numa rejeição da engenharia social, num ceticismo profundo em relação a construções políticas centralizadas e numa defesa da ordem social enquanto resultado de práticas, tradições e aprendizagens históricas que escapam a qualquer plano deliberado. A ordem espontânea, tal como implicitamente reconhecida por Oakeshott, não oferece promessas de progresso, nem garante resultados moralmente superiores; e é precisamente essa ausência de promessas que constitui o seu valor. Ao aceitar a imperfeição, a contingência e a continuidade como traços inevitáveis da vida social, Oakeshott acrescenta ao debate sobre a ordem espontânea uma dimensão filosófica que complementa, sem repetir, a análise hayekiana.

3.2. Rationalism in Politics

Rationalism in Politics (1947) não foi o primeiro texto em que Michael Oakeshott abordou a temática do racionalismo, embora seja possivelmente o seu trabalho mais reconhecido e influente sobre o assunto. A crítica de Oakeshott ao racionalismo pode ser encontrada em escritos anteriores, como, por exemplo, na sua obra de 1933, *Experience and Its Modes*, onde o autor já havia começado a desenvolver ideias que mais tarde formariam a base da sua oposição ao racionalismo moderno. A sua abordagem filosófica, centrada na importância do conhecimento prático, da tradição e da experiência, é, assim, anterior a 1947. No entanto, *Rationalism in Politics* constitui um marco decisivo no tratamento desta problemática, na medida em que oferece uma crítica mais direta, sistemática e abrangente do racionalismo na esfera política. É por essa razão que nos debruçaremos sobretudo sobre esta obra enquanto expressão particularmente amadurecida do pensamento de Oakeshott sobre esta matéria.

A crítica ao racionalismo não surge, portanto, como um episódio isolado na obra de Oakeshott, mas como o culminar de uma reflexão prolongada sobre os limites da razão na experiência humana e, em particular, na ação política. É neste contexto que deve ser lida a forma marcadamente irónica e provocatória como o autor passa a caracterizar o racionalismo.

Para Michael Oakeshott, o racionalismo é a crença de que as questões morais e políticas se inserem na ordem das matérias práticas, admitindo respostas corretas que podem ser demonstradas e aplicadas mediante regras gerais. O racionalista entende que uma decisão só é verdadeiramente racional se assentar em conhecimento técnico, explícito e metodicamente justificável, desvalorizando o saber prático incorporado na tradição e na experiência histórica. O erro desta posição, segundo Oakeshott, consiste em supor que a ação política pode ser reduzida à aplicação de princípios abstratos, ignorando o carácter contingente, contextual e interpretativo da prática (Nardin, 2015).

Michael Oakeshott trata o racionalismo de forma claramente depreciativa, apresentando-o como uma moda intelectual emergente no período pós-renascentista (Oakeshott, 1991, p. 5). Todavia, o próprio conceito de «moda» levanta uma dificuldade analítica evidente, uma vez que se define precisamente pela sua transitoriedade e pelo seu uso circunstancial. Uma moda, por natureza, é efémera. O racionalismo político, pelo contrário, manifesta uma persistência histórica significativa, o que torna ambígua a sua classificação nesses termos. Mas devemos analisar as palavras de Oakeshott para lá de uma classificação literal. Aquela designação deve ser entendida como recurso irónico e crítico: ao chamar-lhe «moda», Oakeshott não pretende negar a sua durabilidade histórica, mas antes sublinhar o seu carácter acrítico e a confiança excessiva na razão abstrata como critério exclusivo da ação política.

Para além da metáfora da moda, Oakeshott dirige a sua crítica sobretudo ao tipo humano que o racionalismo moderno tende a formar e a privilegiar. É neste sentido que introduz a figura do «indivíduo racionalista» (Oakeshott, 1991, p. 6), que considera estar no centro da vida política contemporânea. Este indivíduo é descrito como intensamente otimista, na medida em que nunca duvida da capacidade da razão humana para determinar o valor das coisas, a verdade ou a correção de uma ação. Trata-se igualmente de um indivíduo profundamente individualista (Oakeshott, 1991, p. 7), pois assume que dois seres humanos, confrontados com a mesma informação e agindo com honestidade intelectual, chegarão necessariamente às mesmas conclusões.

Para este indivíduo racionalista, a razão constitui um guia infalível da ação política. É a partir dela que se constroem sistemas jurídicos, institucionais, administrativos e fiscais,

frequentemente ignorando ou desvalorizando o legado histórico das formas anteriores de organização social. Para o racionalista, nada vale simplesmente por existir (Oakeshott, 1991, p. 8); tudo deve ser justificado, escrutinado e reconstruído à luz de princípios racionais. Neste sentido, a grande obra política do racionalismo não é tanto o Estado ou a organização administrativa em si, mas a ideologia (Oakeshott, 1991, p. 9) — entendida como um conjunto coerente de postulados racionais que pretendem oferecer uma verdade totalizante, frequentemente indiferente à tradição e à experiência acumulada.

Esta confiança absoluta na razão não permanece confinada ao plano individual. Para Oakeshott, ela traduz-se institucionalmente numa forma específica de governação que o autor denuncia de forma particularmente mordaz: a tecnocracia. O domínio da técnica sobre a atividade política representa, no seu entender, o apogeu do racionalismo em política, uma vitória da engenharia sobre a filosofia e das ciências exatas sobre as ciências humanas e sociais (Oakeshott, 1991, p. 9). Tudo passa a ser previsto, sistematizado e mecanizado, como se a complexidade da vida social pudesse ser integralmente capturada por modelos racionais.

Nesta perspetiva, a solução para qualquer problema surge sempre como perfeita, por assentar na crença da infalibilidade da consciência humana (Oakeshott, 1991, p. 9). Contudo, esta procura pela perfeição tende rapidamente a transformar-se em uniformização (Oakeshott, 1991, p. 10), impondo soluções abstratas a indivíduos que são, por definição, historicamente situados e humanamente imperfeitos. Oakeshott questiona, assim, se um governo composto exclusivamente por técnicos e especialistas seria o mais democrático e adequado à estabilidade de uma comunidade política. Para o autor, esta racionalização da política corresponde, em última instância, à vitória da ideologia e da técnica sobre a tradição.

A crítica de Oakeshott à tecnocracia assenta, porém, num plano mais profundo do que o meramente político. Ela radica numa distinção epistemológica fundamental, sem a qual a sua rejeição do racionalismo não pode ser plenamente compreendida. O autor distingue, assim, dois tipos de conhecimento: o conhecimento técnico e o conhecimento prático.

O conhecimento técnico é aquele que pode ser formulado sob a forma de regras explícitas, princípios, máximas ou instruções suscetíveis de serem aprendidas, memorizadas e aplicadas. Exemplos paradigmáticos deste tipo de conhecimento são os manuais científicos, os tratados teóricos ou mesmo os livros de receitas culinárias (Oakeshott, 1991, pp. 12-13). A sua principal característica é a possibilidade de ser transposto para uma formulação escrita, o que lhe confere uma aparência de certeza e universalidade (Oakeshott, 1991, p. 15).

O conhecimento prático, por sua vez, existe apenas no uso, na prática continuada de uma atividade, no exercício de um ofício e no contacto direto com outros praticantes mais experientes. Trata-se de um saber que não pode ser plenamente codificado ou reduzido a regras, não por ser esotérico, mas porque é transmitido sobretudo através da tradição e da experiência partilhada. Esta forma de conhecimento carrega consigo um grau inevitável de incerteza, sendo frequentemente confundida com mera opinião ou probabilidade.

Embora distintos, estes dois tipos de conhecimento são inseparáveis, constituindo componentes essenciais de qualquer atividade humana. No entendimento de Oakeshott, mesmo as descobertas científicas dependem de desvios criativos em relação a regras estabelecidas e a princípios previamente aceites. A inovação surge precisamente quando se ultrapassa um entendimento dogmático, abrindo espaço a novas possibilidades.

O racionalismo, contudo, procura eliminar ou desvalorizar o conhecimento prático, reconhecendo como legítimo apenas o conhecimento técnico. Nas palavras de Oakeshott:

«Now, as I understand it, Rationalism is the assertion that what I have called practical knowledge is not knowledge at all; the assertion that, properly speaking, there is no knowledge which is not technical knowledge. [...] The sovereignty of 'reason', for the Rationalist, means the sovereignty of technique. » (Oakeshott, 1991, p. 15)

No fundo, o conhecimento técnico é o único capaz de satisfazer a exigência de certeza que se encontra no âmago do racionalismo. No entanto, acreditar que este tipo de

conhecimento esgota toda a experiência humana constitui, para Oakeshott, uma ilusão (Oakeshott, 1991, p. 17). Todo o conhecimento pressupõe um passado que o condiciona, tal como todo o indivíduo é moldado pelas suas circunstâncias.

3.3. Crítica ao Racionalismo Construtivista

Tal como verificamos em Hayek e nos filósofos do Iluminismo Escocês, Oakeshott é também um crítico profundo do racionalismo construtivista continental, tendo abordado esta problemática em diversos pontos da sua obra. Para Oakeshott, é impossível definir uma origem precisa do racionalismo; desde a Antiguidade, os filósofos reconheciam o ser humano como o único dotado de razão. No entanto, as grandes figuras do racionalismo pós-renascentista são Francis Bacon e René Descartes (Oakeshott, 1991, pp. 18-19), que se destacam como obreiros da formulação técnica da investigação e do método racionalista. Ambos defendem de forma clara que a verdade pode ser alcançada através do raciocínio lógico e dedutivo, partindo de ideias inatas e de princípios universais.

Oakeshott sintetiza esta ambição racionalista nos termos seguintes:

«What is required is a 'sure plan', a new 'way' of understanding, an 'art' or 'method' of inquiry, an 'instrument' which (like the mechanical aids men use to increase the effectiveness of their natural strength) shall supplement the weakness of the natural reason: in short, what is required is a formulated technique of inquiry.» (Oakeshott, 1991, p. 19)

O grande objetivo de Bacon e Descartes é atingir a certeza e o conhecimento perfeito, conferindo a todo o saber um fim último (Oakeshott, 1991, p. 21). Para Bacon, o poder residia precisamente nesta busca do saber perfeito, ao passo que Descartes é, para muitos autores, o grande pioneiro de um pensamento político e económico profundamente extrativista, refletindo o início da modernidade, uma vez que o homem seria considerado «mestre e possuidor da natureza» (Pinto, 2021, p. 51).

No *Discurso sobre o Método*, Descartes procura alcançar, através da técnica, uma fórmula infalível, mecânica e universal, aplicável às ciências e que a modernidade viria a estender à organização política. Tudo o que não seguir este método seria, aos olhos

do racionalismo cartesiano, incerto. Oakeshott reconhece que Descartes tinha consciência de algumas fragilidades na sua própria teoria; no entanto, os seus sucessores assumem que a técnica alcançou um ponto de soberania, como se fosse infalível, sem espaço para dúvida ou contingência. Para Oakeshott, esta soberania da técnica é apenas um sonho, desconectado da realidade social e política (Oakeshott, 1991, pp. 21–25).

Deste modo, podemos perceber que Oakeshott partilha com o Iluminismo Escocês uma tradição de ceticismo em relação ao racionalismo. Tal ceticismo encontra-se também no pensamento de Hayek, que alerta para os perigos de uma racionalização excessiva da sociedade e da economia. É nesta convergência que se encontram elementos comuns entre Oakeshott e Hayek, particularmente na valorização da tradição, do conhecimento disperso e da complexidade da vida social, mostrando que, mesmo partindo de perspectivas distintas, ambos criticam a ideia de que a razão possa reger sozinha a organização política e económica.

3.4. Oakeshott e Hayek – Amigos improváveis?

Para muitos autores, Hayek e Oakeshott são duas das figuras mais influentes do pensamento liberal anti-racionalista no mundo anglosaxónico, tendo comentado as obras um do outro e partilhado os corredores da *London School of Economics* (Boyd & Morrison, 2007, p. 87).

São intelectuais da mesma geração — Hayek era pouco mais velho que Oakeshott — e ambos faleceram no início da década de 1990. Apesar das consideráveis afinidades, durante grande parte das suas carreiras deram sempre a impressão de estarem intelectualmente em desacordo. No entanto, após décadas de reflexão sobre liberdade e Estado de Direito, ambos produziram obras-síntese na década de 1970 — a trilogia *Law, Legislation and Liberty* de Hayek (1973–1979) e *On Human Conduct* de Oakeshott (1975) — que representam uma convergência de ideias após anos de aparentes divergências (Boyd & Morrison, 2007, p. 87).

Apesar da convergência em obras-síntese, não devemos esquecer as diferenças que marcaram as carreiras de Hayek e Oakeshott. Oakeshott, por exemplo, criticou de forma

notória o livro *The Road to Serfdom* (1944) de Hayek, argumentando que, embora «um plano para resistir ao planeamento central possa ser melhor do que o seu oposto», o libertarianismo de Hayek pertencia ao mesmo «estilo político» que os coletivistas que criticava (Boyd & Morrison, 2007, p. 88). Por outro lado, Hayek, no apêndice de *The Constitution of Liberty* (1960), intitulado «Why I Am Not a Conservative», contrapõe o seu liberalismo clássico a um conservadorismo nostálgico e voltado para o passado, contrastando como famoso ensaio de Oakeshott «On Being Conservative», ressaltando que, enquanto o liberal celebra «a evolução e a mudança», o conservador agarra-se a uma «admiração romântica pelo passado» (Boyd & Morrison, 2007, p. 88).

Esta diferença é reveladora: Hayek vê o conservadorismo como intelectualmente limitado e hostil à transformação social, enquanto Oakeshott considera que toda a tradição, mesmo imperfeita, possui algo de valioso e que mudanças, sejam elas induzidas pelo planeamento ou pela «destruição criadora» do mercado, nunca representam progresso absoluto, mas sim a perda de algo certo e potencialmente precioso (Boyd & Morrison, 2007, p. 88).

No entanto, no que diz respeito ao conceito de ordem espontânea, Hayek e Oakeshott aproximam-se de forma notável. Ambos partilham o postulado clássico de Adam Ferguson segundo o qual a ordem social é sempre o resultado da ação humana, mas nunca do desígnio ou do planeamento humano deliberado (Boyd & Morrison, 2007, p. 89). Assim, apesar das divergências filosóficas que os separam, é legítimo considerá-los «amigos improváveis» no tratamento da ordem espontânea, na medida em que convergem na rejeição de projetos racionalistas de organização da vida social.

3.5. Diálogo sobre o conceito de ordem espontânea

Como já tivemos oportunidade de observar, Hayek distingue entre a ordem espontânea (*kosmos*) e a ordem deliberadamente construída (*taxis*). As ordens espontâneas não são planeadas por qualquer mente individual ou coletiva; caracterizam-se por um grau elevado de complexidade, do qual apenas conseguimos extrair princípios gerais e nunca um conhecimento exaustivo ou plenamente controlável (Boyd & Morrison, 2007, p. 90). A pedra basilar do pensamento hayekiano reside precisamente no reconhecimento das

limitações humanas para compreender, reformar ou reconfigurar integralmente essas ordens complexas, bem como na prudência necessária perante qualquer tentativa de as substituir por construções artificiais (Boyd & Morrison, 2007, p. 90).

De forma semelhante, quando Oakeshott se refere às tradições e aos costumes, não os concebe como produtos da vontade de um indivíduo isolado ou de um comité central. Trata-se, antes, de conquistas coletivas que resistiram ao teste do tempo, transmitidas de geração em geração, precisamente por incorporarem formas de saber prático e de adaptação histórica (Boyd & Morrison, 2007, p. 90). Esta perspetiva aproxima-se de uma máxima frequentemente associada ao pensamento conservador: certas instituições são antigas porque são boas, ou, pelo menos, porque conseguiram preservar algo de valioso ao longo de séculos de transformação social, revelando uma capacidade de permanência que não é arbitrária.

Oakeshott rejeita, assim, a ideia de que a ordem existente tenha sido criada de forma deliberada ou racionalmente desenhada. Como afirma o próprio autor, trata-se de uma condição adquirida, ainda que nunca tenha sido especificamente planeada ou escolhida entre alternativas possíveis:

«It is an acquired condition, though nobody designed or specifically chose it in preference to all others» (Oakeshott, 1991, p. 425)

Esta ordem representa, portanto, uma conquista coletiva, sedimentada historicamente e não o resultado de um projeto consciente (Boyd & Morrison, 2007, p. 91). Nas palavras do próprio Oakeshott:

«It is the product, not of 'human nature' let loose, but of human beings impelled by an acquired love of making choices for themselves» (Oakeshott, 1991, p. 425)

As tradições, neste sentido, são profundamente complexas e estruturam-se segundo um princípio de continuidade, entendido como uma autoridade que se prolonga no tempo e que simultaneamente molda o futuro (Oakeshott, 1991, p. 61). Isto não implica, contudo, imobilismo. Pelo contrário, as tradições evoluem constantemente e é precisamente a sua capacidade de adaptação que explica a sua durabilidade histórica. A continuidade das instituições assegura, assim, uma continuidade da vida social que liga

os indivíduos aos seus antepassados e projeta essa herança para as gerações futuras (Boyd & Morrison, 2007, p. 91).

Este entendimento ajuda também a explicar o ceticismo de Oakeshott face à inovação enquanto valor em si mesmo. A novidade, longe de ser celebrada automaticamente, desperta no autor a preocupação de que, no processo de mudança, algo de valioso possa ser perdido de forma irreversível (Boyd & Morrison, 2007, p. 91).

Apesar das diferenças temperamentais e filosóficas entre ambos, tanto Hayek como Oakeshott defendem a necessidade de um quadro de regras gerais e abstratas que funcione como definição das «regras do jogo» da vida social. Para Oakeshott, as regras da associação civil, à semelhança das regras da linguagem, funcionam como condições adverbiais que permitem aos indivíduos formar associações orientadas para fins específicos e envolverem-se em processos de autodeterminação e autorrealização. Para ambos os autores, esta defesa de sistemas jurídicos neutros quanto aos fins está diretamente ligada à possibilidade de emergência de ordens sociais complexas (Boyd & Morrison, 2007, p. 95).

Esta convergência permite, aliás, iluminar tanto o lado conservador do pensamento de Hayek — nomeadamente a sua valorização da continuidade do Estado de Direito como condição para a ordem de mercado — como o lado liberal do pensamento de Oakeshott, sobretudo no que respeita à centralidade da escolha individual, da neutralidade normativa e da liberdade na definição dos próprios fins (Boyd & Morrison, 2007, p. 95).

Assim, apesar de Hayek se caracterizar como liberal e Oakeshott ser frequentemente identificado como conservador, torna-se evidente que há muito a unir o pensamento destes dois autores, desde logo no entendimento da ordem espontânea. Liberalismo e conservadorismo não surgem aqui como perspectivas rigidamente antagónicas, mas antes como tradições que, em certos contextos, se complementam — tal como acontece no diálogo implícito entre Hayek e Oakeshott.

Como sintetizam Boyd e Morrison, Hayek reconhece que o progresso económico exige um certo grau de continuidade conservadora na ordem jurídica subjacente, enquanto Oakeshott defende princípios tipicamente liberais, como a abstração, a individualidade

e a liberdade de escolha. Deste modo, a distinção entre liberal e conservador revela-se, em larga medida, uma questão de rótulos: Hayek não é tão inequivocamente liberal quanto por vezes sugere, nem Oakeshott um conservador do tipo que Hayek critica. Ambos incorporam dimensões liberais e conservadoras no seu pensamento político (Boyd & Morrison, 2007, p. 99).

4. David Graeber e a Desconstrução de um Dogma

4.1. O erro de Adam Smith e a desconstrução de um dogma

E se tudo o que estivemos a estudar até agora não passar de um grande erro que se transformou em dogma? É neste contexto de questionamento e de consciência crítica que se torna relevante o contributo de David Graeber para esta dissertação.

David Graeber foi um antropólogo norte-americano que se definia politicamente como anarquista e que, apesar de partilhar com Friedrich Hayek e Michael Oakeshott a circunstância de ter lecionado na *London School of Economics*, pouco mais tem em comum com estes autores. Para os propósitos deste trabalho, importa sobretudo sublinhar que Graeber rejeita de forma categórica o pensamento do Iluminismo Escocês, tradição que, como se demonstrou nos capítulos anteriores, constitui um dos pilares centrais do pensamento político e económico de Hayek e, em larga medida, também de Oakeshott.

A relevância de Graeber para esta investigação prende-se precisamente com o facto de apresentar uma tese alternativa acerca da origem dos mercados e da própria ideia de ordem espontânea, entrando em tensão direta com as conceções defendidas pelos autores analisados ao longo deste trabalho. Ainda que outras perspetivas críticas pudessem ser analisadas neste contexto, a escolha de Graeber justifica-se pela natureza da sua abordagem, que assenta numa análise antropológica e histórica das formas de organização económica, permitindo questionar os próprios pressupostos empíricos que sustentam a narrativa da emergência espontânea dos mercados, uma tese que ganhou relevância académica, sendo profundamente citada e estudada nos nossos tempos. Nesse sentido, importa considerar a crítica que o autor formula ao paradigma dominante:

« [...] the vision of the world that forms the basis of the economics textbooks, which Adam Smith played so large a part in promulgating, has by now become so much a part of our common sense that we find it hard to imagine any other possible arrangement. »

(Graeber, 2011, p. 33)

Para esse efeito, recorre-se à obra *Debt: The First 5,000 Years* (2011), na qual Graeber dedica particular atenção, sobretudo nos três primeiros capítulos, à crítica do pensamento de Adam Smith. Segundo o autor, a narrativa de Smith acerca da origem dos mercados, baseada na ideia de que estes emergem espontaneamente a partir da propensão humana para a troca direta, não encontra qualquer suporte empírico na investigação antropológica. Pelo contrário, Graeber sustenta que não existem evidências históricas ou etnográficas de sociedades que tenham evoluído de sistemas de troca direta para economias monetárias da forma descrita por Smith, considerando essa narrativa um verdadeiro mito fundador da economia política moderna (Graeber, 2011, pp. 21–43).

Graeber afirma mesmo que Smith criou aquilo a que chama o «mito das trocas», responsável por fundar a disciplina da economia tal como hoje a conhecemos e que continua a desempenhar um papel central no ensino e na compreensão do fenómeno económico. Este mito assentaria na ideia de que um sistema de trocas diretas apenas funciona se cada agente produzisse exatamente aquilo que o outro deseja, levando à conclusão de que os seres humanos possuem uma propensão natural para a troca (Graeber, 2011, pp. 23–25). Dado o carácter ineficiente desse sistema, teria então surgido o dinheiro como um meio de facilitar as trocas, permitindo posteriormente o desenvolvimento de sistemas de crédito.

Graeber contesta radicalmente esta narrativa. A partir da análise de fontes históricas e antropológicas, sustenta que os sistemas de crédito surgiram muito antes do dinheiro e mesmo antes de qualquer economia baseada na troca direta. A tradução de textos egípcios e mesopotâmicos, datados de milhares de anos antes de Cristo, revelou a existência de sistemas de crédito altamente desenvolvidos, muito anteriores à cunhagem de moeda:

«But the most shocking blow to the conventional version of economic history came with the translation, first of Egyptian hieroglyphics, and then of Mesopotamian cuneiform [...] What these texts revealed was that credit systems of exactly this sort actually preceded the invention of coinage by thousands of years. » (Graeber, 2011, p. 38)

Deste modo, Graeber conclui que os sistemas de crédito, mais ou menos sofisticados, precederam historicamente tanto o dinheiro como as trocas diretas. Acrescenta ainda que a troca direta tende a surgir apenas em comunidades que já estão familiarizadas com o uso de dinheiro, funcionando muitas vezes como uma solução contingente em contextos onde a moeda se encontra temporariamente indisponível. Assim, a sequência histórica proposta por Graeber inverte completamente a narrativa clássica: primeiro o crédito, depois a moeda frequentemente introduzida por razões administrativas, fiscais ou de controlo estatal e apenas posteriormente a troca direta. Como o próprio autor sintetiza:

«We did not begin with barter, discover money, and then eventually develop credit systems. It happened precisely the other way around.» (Graeber, 2011, p. 40)

Deste ponto de vista, Graeber desafia diretamente a ideia de que o dinheiro tenha emergido de forma espontânea como um instrumento neutro de facilitação das trocas. Pelo contrário, argumenta que a sua introdução esteve frequentemente associada a processos de imposição política, burocrática e fiscal por parte do Estado. (Graeber, 2011, p. 39).

Assim, pode afirmar-se que, para Graeber, a narrativa de Adam Smith sobre a origem espontânea dos mercados e sobre a necessidade do dinheiro como meio intermediário de comunidades humanas naturalmente propensas à troca entra em conflito direto com os dados empíricos recolhidos pela antropologia, nomeadamente através do estudo de sociedades onde o Estado é inexistente ou desempenha um papel residual. Como o próprio autor sublinha:

«One of the puzzling things about all the theories about the origins of money that we have been looking at so far is that they almost completely ignore the evidence of anthropology. » (Graeber, 2011, p. 60)

É certo que Adam Smith pode ser parcialmente desculpabilizado por este erro, uma vez que, como o próprio Graeber reconhece (Graeber, 2011, p. 29), os desenvolvimentos da antropologia enquanto disciplina científica ainda não existiam no seu tempo, sendo compreensível que um pensador escocês do século XVIII acreditasse nessa narrativa.

Contudo, essa mesma história foi posteriormente retomada e desenvolvida por vários economistas que a adotaram e refinaram.

Economistas como Carl Menger e Stanley Jevons procuraram aperfeiçoar esta narrativa, introduzindo modelos matemáticos destinados a demonstrar que um conjunto aleatório de indivíduos com preferências igualmente aleatórias poderia, em teoria, gerar espontaneamente não só uma mercadoria utilizada como moeda, mas também um sistema uniforme de preços.

Neste processo, substituíram-se descrições simples por uma linguagem técnica mais sofisticada, transformando, por exemplo, «inconveniências» em «custos de transação». O aspeto decisivo, contudo, é que esta narrativa ter-se-á transformado em senso comum, sendo ensinada em manuais escolares, e uma prática corrente em debates e discursos políticos, como uma progressão linear e inevitável da história económica, desde a troca primitiva até aos mercados financeiros contemporâneos (Graeber, 2011, p. 28). Importa clarificar que, para David Graeber, esta narrativa torna-se «senso comum» na medida em que se afirma como uma leitura aparentemente dominante no pensamento económico, passando a ser apresentada como explicação evidente da evolução das instituições económicas.

4.2. Graeber e a ordem espontânea

Graeber argumenta que os mercados não surgem de forma espontânea a partir de interações livres entre indivíduos autónomos, mas antes desenvolvem-se frequentemente em estreita ligação com instituições políticas, sistemas de dívida, relações hierárquicas e, em muitos casos, com o recurso explícito à coerção. Assim, aquilo que na tradição do Iluminismo Escocês é apresentado como uma ordem emergente e não planeada surge, na leitura de Graeber, como o produto de processos históricos marcados por assimetrias de poder e imposições institucionais (Graeber, 2011, p. 50).

A crítica de Graeber visa desmontar o próprio quadro conceptual que sustenta a ideia de ordem espontânea tal como é herdada de Adam Smith e posteriormente desenvolvida por autores como Hayek. Se a narrativa sobre a origem dos mercados

estiver assente num erro inicial, então torna-se legítimo questionar até que ponto a teoria da ordem espontânea representa uma descrição fiel da realidade social ou, antes, uma construção teórica que se impôs como ortodoxia.

Noutra obra, *The Utopia of Rules* (2015), mais concretamente no ensaio intitulado «The Iron Law of Liberalism and the Era of Total Bureaucratization», Graeber regressa a esta crítica, desta vez dialogando com o pensamento de Ludwig von Mises. A partir da obra *Bureaucracy*, Mises sustenta que, por definição, os sistemas de administração governamental nunca conseguiriam organizar informação com algo próximo da eficiência dos mecanismos impessoais de preços do mercado. Como Graeber sintetiza esta posição: «[...] by definition, systems of government administration could never organize information with anything like the efficiency of impersonal market pricing mechanisms» (Graeber, 2015, pp. 7–8).

Segundo Graeber, a narrativa segundo a qual os mercados surgem espontaneamente através de trocas diretas entre indivíduos pouco corresponde ao que efetivamente ocorreu do ponto de vista histórico - em primeiro lugar, os mercados não emergiram como um domínio autónomo de liberdade em oposição ao poder político; pelo contrário, surgiram frequentemente como subprodutos diretos da ação estatal, em particular de operações militares ou de políticas públicas deliberadas. Desde a invenção da moeda, inicialmente criada para abastecer exércitos, os mercados baseados no uso da moeda estiveram associados à mobilização militar, à extração de tributos e à administração imperial. Durante grande parte da história da Eurásia, as comunidades recorreram sobretudo a sistemas informais de crédito, enquanto a moeda metálica e os mercados que esta possibilitava permaneceram instrumentos auxiliares de estruturas de poder mais amplas. De forma semelhante, os sistemas modernos de banca central surgiram, em grande medida, para financiar guerras (Graeber, 2015, pp. 8–9).

Existe ainda, segundo Graeber, um segundo problema fundamental no que generaliza como sendo a narrativa liberal clássica. Embora a ideia de que o mercado livre é independente, entrando em confronto com uma ideia de Estado, tenha sido usada, desde o século XIX, para justificar políticas de *laissez-faire* e a redução da intervenção estatal na economia, o efeito histórico concreto foi precisamente o inverso. O

liberalismo inglês, por exemplo, não conduziu à diminuição da burocracia, mas à sua expansão contínua, com o crescimento de um vasto aparelho de funcionários, juristas, inspetores, notários e forças policiais, indispensáveis à manutenção do ideal liberal de contratos livres entre indivíduos autónomos. No fundo, a mensagem que David Graeber procura transmitir é que a manutenção de uma economia de mercado «livre» revelou-se exigir um nível de regulação muito superior ao observado em regimes políticos centralizados do passado (Graeber, 2015, pp. 8–9), uma afirmação que pode ser questionada à luz da evidência histórica.

Podemos dizer que Graeber identifica um paradoxo recorrente nas sociedades liberais modernas: políticas concebidas com o objetivo explícito de reduzir a intervenção do Estado na economia tendem, sistematicamente, a produzir o efeito oposto. Este fenómeno é suficientemente recorrente para que Graeber o eleve à categoria de lei sociológica, a que chama *Iron Law of Liberalism*. De acordo com esta lei, qualquer reforma de mercado ou iniciativa governamental destinada a reduzir a burocracia e a promover as forças do mercado acaba, no longo prazo, por aumentar o número total de regulamentos, a quantidade de procedimentos administrativos e o número de funcionários públicos envolvidos na sua aplicação (Graeber, 2015, p. 11). Uma crítica que se pode fazer a esta interpretação é que ela constitui uma simplificação excessiva do pensamento liberal, dado que aquilo que Graeber identifica como consequência do liberalismo poderia igualmente ser utilizado para criticar outros modelos económicos.

Este argumento de Graeber, com todas as limitações, sugere que a manutenção de uma economia de mercado funcional exige, paradoxalmente, uma expansão significativa dos aparelhos burocráticos que a tornam possível. Refere que o liberalismo económico, longe de conduzir a uma retração do Estado, parece antes depender de uma multiplicação de normas jurídicas, mecanismos de fiscalização e estruturas administrativas que assegurem o cumprimento de contratos entre indivíduos formalmente livres e autónomos (Graeber, 2015, p. 11). Podemos ainda questionar, na senda de outra obra de David Graeber, se os empregos necessários para sustentar esta expansão burocrática não correspondem, em muitos casos, àquilo que o próprio autor designa como *bullshit jobs*.

As implicações desta leitura tornam-se particularmente relevantes quando colocadas em diálogo com os autores analisados nos capítulos anteriores. Se, como defende Graeber, os mercados e as instituições económicas emergem historicamente de processos marcados pela coerção, pela autoridade política e por relações assimétricas de poder, então a conceção hayekiana de ordem espontânea, bem como a valorização oakeshottiana das práticas sociais evolutivas, exigem uma reavaliação crítica.

4.3. Tensão com Hayek e Oakeshott – É mais o que os une que aquilo que os separa

Rui Veloso, na canção Primeiro Beijo, sugere que «muito mais é o que nos une do que aquilo que nos separa». Esta imagem pode servir como ponto de partida heurístico para o diálogo que se pretende estabelecer entre David Graeber, Friedrich Hayek e Michael Oakeshott.

À primeira vista, esta aproximação poderá parecer contraintuitiva, sobretudo tendo em conta a distância evidente entre as posições políticas e filosóficas dos três autores. Com efeito, seria intelectualmente desonesto ignorar as profundas divergências que os separam, em particular no plano normativo e ideológico. No entanto, no que diz respeito especificamente à problemática da ordem espontânea, argumentamos que existem afinidades conceptuais relevantes que permitem uma leitura mais convergente do que aquela que, à partida, se poderia antecipar. Esta aproximação não pretende resolver a questão de saber se a ordem espontânea constitui uma descrição adequada da realidade social ou uma construção teórica idealizada, tarefa que ficará reservada para o capítulo conclusivo, mas antes explorar as zonas de contacto e tensão entre autores frequentemente colocados em campos opostos.

A definição hayekiana de ordem espontânea descreve precisamente um processo no qual padrões sociais complexos emergem a partir de interações locais, fragmentadas e não coordenadas, sem que exista um desígnio central ou um plano consciente orientador. A ordem não é desenhada, mas resulta da prática; não é imposta, mas evolui.

Como a análise comparativa entre Hayek e Oakeshott permitiu demonstrar, também para o autor inglês a persistência de determinadas instituições e costumes remete para uma tradição que não emerge de uma imposição central deliberada, mas antes de práticas individuais descentralizadas que, ao longo do tempo, foram sendo reconhecidas como valiosas.

Ora, muitas das comunidades analisadas por Graeber organizavam-se através de sistemas de crédito, de perdão de dívidas e de obrigações morais partilhadas, sem recorrer a uma autoridade central formalizada ou a mecanismos coercivos permanentes. Essas práticas, ainda que inscritas em contextos culturais específicos, emergiam de relações sociais concretas e de normas implícitas, frequentemente não codificadas.

Coloca-se, assim, uma questão inevitável: até que ponto estas formas de organização social descritas por Graeber não podem também ser compreendidas como expressões de uma ordem emergente, no sentido amplo proposto por Hayek e, de forma distinta, por Oakeshott? A tensão reside precisamente aqui. Se, por um lado, Graeber rejeita a leitura liberal clássica da ordem espontânea como fundamento para a origem dos mercados, por outro, as realidades empíricas que descreve parecem confirmar a possibilidade de formas de coordenação social não planeadas, assentes em práticas evolutivas e em saberes incorporados.

Para Graeber, o Estado, o mercado e até as concepções mais básicas que hoje temos sobre liberdade e moralidade são o resultado de séculos de guerras, conquistas, invasões e escravatura, de tal forma que se torna extremamente difícil para qualquer indivíduo colocar essas concepções em causa, uma vez que é igualmente difícil imaginar um mundo diferente (Graeber, 2011, p. 14).

No entanto, ainda existem comunidades que resistem à intervenção do Estado e que demonstram formas de organização social profundamente distintas, não refletindo, segundo Graeber, a tendência para a troca descrita por Adam Smith. Graeber dá como exemplo comunidades como os aborígenes *Gunwinngu* e os indígenas brasileiros *Nambikwara* (Graeber, 2011, pp. 29–41).

Estas comunidades organizam-se internamente, encontram formas de convivência baseadas quer em sistemas de crédito informais, quer em práticas de perdão de dívidas, bem como na expectativa de apoio mútuo quando necessário. Assim, de forma espontânea no sentido em que essa organização não é imposta por qualquer autoridade central e se desenvolve a partir das tradições próprias de cada comunidade, estas sociedades vão-se estruturando com o objetivo de garantir a sua sobrevivência e harmonia interna. Não será este um dos exemplos mais claros de uma ordem verdadeiramente espontânea?

Graeber não acredita, contudo, que os mercados sejam produto dessa ordem espontânea, o que revela uma clara tensão com Hayek, com a Escola Austríaca e, de forma mais ampla, com a tradição do liberalismo clássico. Ainda assim, parece difícil sustentar que Graeber rejeite os pressupostos fundamentais da ordem espontânea enquanto capacidade das comunidades humanas para se auto-organizarem quando deixadas a si próprias, mesmo que num contexto próximo do que Rousseau entenderia como um estado de natureza.

Talvez, portanto, a divergência entre estes autores não resida tanto na descrição dos fenómenos sociais, mas sobretudo na interpretação normativa e política que deles extraem. É nesta ambiguidade que se abre espaço para questionar se a ordem espontânea deve ser entendida como um ideal normativo, uma descrição empírica limitada ou, eventualmente, como uma construção teórica cuja aplicabilidade varia consoante os contextos históricos e sociais.

Conclusão

«For a very long time, the intellectual consensus has been that we can no longer ask great questions. Increasingly, it's looking like we have no other choice» (Graeber, 2011, p. 19). É com esta afirmação que David Graeber encerra o último parágrafo do primeiro capítulo de *Debt: The First 5,000 Years* (2011), sintetizando, de forma particularmente expressiva, o que se procurou fazer ao longo deste trabalho: colocar uma grande questão.

Partindo deste desafio, optou-se por explorar as origens do conceito de ordem espontânea, começando por clarificar o significado do termo «espontâneo» e analisando a forma como este foi compreendido no seio da tradição do Iluminismo escocês. Esta perspetiva foi depois colocada em confronto com o racionalismo continental, passando-se, de seguida, à análise de um dos seus herdeiros mais influentes no século XX: Friedrich Hayek.

Num momento posterior, procedeu-se à comparação entre a visão hayekiana e a de Michael Oakeshott, introduzindo-se ainda no debate uma posição aparentemente antagónica, a de David Graeber. Esse percurso conduziu a uma conclusão que pode parecer, à primeira vista, contraintuitiva e até polémica: apesar das profundas divergências políticas e filosóficas entre estes autores, existe uma proximidade relevante no modo como descrevem certos processos de organização social.

Depois desta longa odisseia, que atravessou vários séculos do pensamento político e económico, estão reunidas as condições para enfrentar de forma mais direta a questão central desta dissertação: saber se a ordem espontânea corresponde a uma realidade social concreta ou se não passa de uma construção teórica idealizada, e de que modo se articula com um contexto contemporâneo marcado, simultaneamente, por uma profunda desconfiança em relação ao Estado e por uma expectativa crescente quanto à sua intervenção.

No que respeita à primeira dimensão da questão, parece-nos que a conhecida máxima de Adam Ferguson continua a revelar-se pertinente: «Nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action but not the result of human

design» (Ferguson, 1767). Muitas das instituições que perduram no tempo resultam de processos descentralizados de interação humana e não de um plano deliberado.

Deste modo, a ordem espontânea não se apresenta como uma ilusão, nem como um mero artifício teórico ou um ideal utópico. Trata-se de uma realidade prática, quotidiana, visível até na forma como comunicamos e cooperamos.

A introdução de David Graeber no debate permite, contudo, questionar de forma decisiva a narrativa segundo a qual mercados, dinheiro e instituições económicas emergem naturalmente de interações livres entre indivíduos autónomos. A partir da antropologia e da história, Graeber demonstra que muitas das estruturas frequentemente associadas à ordem espontânea foram, na realidade, profundamente marcadas por imposições políticas, violência e dinâmicas de dominação. Esta crítica não invalida a existência de ordens emergentes, mas obriga a reconhecer que nem sempre estamos a falar de ordens espontâneas.

Deste confronto resulta uma conclusão central: a divergência entre Hayek, Oakeshott e Graeber não reside tanto na constatação de que a vida social produz ordens não planeadas, mas sobretudo na interpretação normativa e política dessas ordens. Enquanto Hayek tende a vê-las como mecanismos de coordenação eficientes que devem ser protegidos, Oakeshott encara-as como práticas históricas que merecem prudência e continuidade, e Graeber enfatiza os custos morais e humanos que frequentemente acompanham a sua consolidação e questiona o seu grau de espontaneidade.

Assim, responder à questão que orientou esta dissertação exige evitar tanto o entusiasmo ingénuo como o ceticismo absoluto. A ordem espontânea não é uma ilusão, no sentido em que muitos aspetos fundamentais da vida social — a língua, os costumes, as práticas comunitárias, determinadas instituições — emergem efetivamente sem desenho central. Mas também não é uma promessa, nem uma garantia de justiça, prosperidade ou liberdade substantiva. A sua existência não elimina a necessidade de reflexão política, nem dispensa o debate sobre desigualdade, poder e sobre o papel do Estado.

Reconhecer a realidade da ordem espontânea implica, paradoxalmente, aceitar os seus limites. Implica admitir que a autonomia individual só se realiza plenamente num quadro institucional previsível, mas também que esse quadro nunca é neutro nem imune a críticas. Implica, ainda, compreender que a desconfiança contemporânea em relação ao Estado pode coexistir com expectativas elevadas quanto à sua intervenção, revelando uma tensão estrutural das sociedades modernas que não pode ser resolvida apenas pela invocação de mecanismos espontâneos. Dados provenientes de instrumentos como o *European Social Survey* ou a OCDE (Svallfors, 2010; OECD, 2023, 2024) mostram de forma consistente esta ambivalência: uma descrença nas instituições coexistindo com uma forte exigência de intervenção.

Em última análise, talvez o maior contributo deste trabalho resida precisamente nesta recusa de soluções totais. Entre o racionalismo construtivista e a idealização acrítica da emergência social, a ordem espontânea surge como um conceito indispensável, mas insuficiente. Um conceito que nos lembra os limites da razão, sem nos libertar da responsabilidade política. Um conceito que descreve a realidade, sem a absolver.

É neste espaço de tensão entre liberdade e ordem, entre tradição e mudança, entre espontaneidade e poder que a reflexão sobre a ordem espontânea permanece não apenas relevante, mas inevitável.

Referências Bibliográficas

Boyd, R., & Morrison, J. A. (2007). F. A. Hayek, Michael Oakeshott, and the Concept of Spontaneous Order. In L. Hunt & P. McNamara (Eds.), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*. New York: Palgrave Macmillan.

Dea, S., Walsh, J., & Lennon, T. M. (2018). *Continental rationalism*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). Stanford, CA: Stanford University.

Ferguson, A. (1767). *An Essay on the History of Civil Society*.

Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5,000 Years*. Brooklyn, NY: Melville House.

Graeber, D. (2015). *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn, NY: Melville House.

Hayek, F. A. (1948). *Individualism and Economic Order*. Cap. 1: Individualism True and False; Cap. 4: The Use of Knowledge in Society; Cap. 5: The Meaning of Competition. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*. I.4: Freedom, Reason and Tradition; II.10: Law, Commands, and Order; II.11: The Origins of the Rule of Law. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Cap. 4: Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct; Cap. 5: Kinds of Rationalism, pp. 82-95; Cap. 6: The Results of Human Action But Not of Human Design, pp. 96-105; Cap. 7: The Legal and Political Philosophy of David Hume; Cap. 11: The Principles of a Liberal Social Order; Cap. 17: What's Social? What Does It Mean? London: Routledge & Kegan Paul.

Hayek, F. A. (1967). *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Cap. 1: The Errors of Constructivism; Cap. 2: The Pretence of Knowledge; Cap. 3: The Primacy of the Abstract; Cap. 15: Dr. Bernard Mandeville; Cap. 16: Adam Smith's Message in Today's Language. London: Routledge & Kegan Paul.

Hayek, F. A. (1973). *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order*. Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1976). *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*. Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1979). *Law, Legislation and Liberty: The Political Order of a Free People*. Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1988). *The Fatal Conceit*. Cap. 2: The Origins of Liberty, Property and Justice; Cap. 3: The Evolution of the Market: Trade and Civilisation; Cap. 5: The Fatal Conceit; Cap. 6: The Mysterious World of Trade and Money. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Horwitz, S. (2001). From Smith to Menger to Hayek: Liberalism in the spontaneous-order tradition. *The Independent Review*, 10(1), 81-97.

Luban, D. (2020). What is spontaneous order? *American Political Science Review*, 114(1), 68-80.

Machado, J. B. (1987). *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*. Coimbra: Almedina.

Nardin, T. (2015). *The Philosophy of Michael Oakeshott*. Penn State University Press.

Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*. Oxford: Oxford University Press.

Oakeshott, M. (1991). *Rationalism in Politics and Other Essays*. Edited by T. Fuller. Indianapolis: Liberty Fund.

OECD. (2023). *Lessons from the OECD Trust Survey in Portugal*. Paris: OECD Publishing.

OECD. (2024). *OECD Survey on Drivers of Trust in Public Institutions – 2024 Results: Portugal*. Paris: OECD Publishing.

O’Sullivan, L. (2014). Michael Oakeshott and the Left. *Journal of the History of Ideas*, 75(3), 471-492.

Pinto, J. (2021). *Liberdade dos Futuros*. Lisboa: Tinta da China.

Svallfors, S. (2010). Welfare attitudes in Europe: Topline results from Round 4. European Social Survey.