

A TEORIA DA DEMOCRACIA DO NEOLIBERALISMO

Paulo H. Cassimiro¹

Pedro Calache²

Resumo

As teóricas críticas à democracia sempre fizeram parte do horizonte normativo da experiência democrática moderna. Desde o século XVIII, a constitucionalização dos regimes políticos, a lenta ampliação da cidadania e a expansão da participação foram acompanhadas de argumentos normativos fortes para restringir o sufrágio, limitar a influência da representação eletiva na forma institucional dos regimes políticos, restringir a ampliação da cidadania política a determinados grupos definidos social e culturalmente, restringir os espaços de contestação e liberdades públicas e impedir a formação de demandas redistributivas. Com a emergência da teoria das elites, muito especialmente, a crítica normativa à democracia foi associada ao diagnóstico “realista” de sua ineficácia. Uma das tradições críticas à democracia que tem tido maior importância na realidade política contemporânea é aquela chamada “neoliberal” (categoria que, por si mesma, exige problematização). O objetivo deste artigo é examinar os argumentos de teóricos neoliberais/libertários sobre a democracia a partir de duas perguntas fundamentais: 1) que tipo de ontologia social fundamenta a precedência do mercado sobre a política e, portanto, quais são os argumentos de princípio/ontológicos para pensar a democracia como espaço limitado pelo mercado e 2) quais as consequências dessa ontologia para pensar a normatividade das instituições políticas democráticas, no sentido de uma teorização que implica uma limitação radical dos inputs democráticos. Para responder a essas perguntas, procuraremos explorar os escritos de ideólogos e teóricos neoliberais, buscando

1 Paulo Henrique Cassimiro é doutor em ciência política e professor dos programas de pós-graduação em ciência política (IESP-UERJ) e em ciências sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Contato: phpcassimiro@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-2986-6580>

2 Pedro de Souza Calache é mestre em ciências sociais e doutorando em ciência política (IESP-UERJ). Contato: pedrocalache@hotmail.com. ORCID:<https://orcid.org/0009-0009-9746-0145>.



Direito autoral e licença de uso: Este artigo está licenciado sob uma Licença Creative Commons. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra, forneça um link para a licença, e indicar se foram feitas alterações.

encontrar argumentos explicitamente políticos e que lidem com problemas associados às duas perguntas que orientam a nossa investigação.

Palavras-chave: Teoria Política; Teoria política do neoliberalismo; Ontologia do neoliberalismo; Normatividade das instituições políticas.

É provável que as maiores ameaças à liberdade humana ainda estejam por vir. Podemos não estar longe do dia em que a autoridade, por meio da mistura de drogas nos reservatórios de água ou por qualquer outra forma, será capaz de deprimir, estimular ou paralisar a mente de populações inteiras para seus próprios fins. Para que as cartas de direitos mantenham sua importância, temos de reconhecer que sua intenção era, por certo, proteger o indivíduo de todas as violações de sua liberdade e que, portanto, devem conter uma disposição geral que proteja da interferência do governo as imunidades de que os indivíduos, de fato, gozaram no passado.

(F. A. Hayek, *A constituição da Liberdade*)

I. Introdução

As teorias críticas à democracia sempre fizeram parte do horizonte de possibilidades da experiência democrática moderna. Desde o século XVIII, a constitucionalização dos regimes políticos, a ampliação da cidadania e a expansão da participação foram acompanhadas de argumentos normativos fortes para restringir o sufrágio, limitar a influência da representação eletiva, restringir a incorporação à cidadania política de determinados grupos definidos social e culturalmente, restringir os espaços de contestação e liberdades públicas e impedir a formação de demandas redistributivas. É impossível entender a experiência de institucionalização da democracia sem uma adequada compreensão de como movimentos e partidos conservadores participaram da restrição e da ampliação da cidadania política (Berman, 2019; Müller, 2011; Ziblatt, 2017). Desde a emergência da teoria das elites, muito especialmente, a crítica à democracia foi associada ao diagnóstico “realista” de sua ineficácia para a tomada de boas decisões (Caplan, 2008; Brennan, 2016).

Uma das ideologias críticas à democracia que tem tido maior importância no contexto atual é aquela chamada “neoliberal” (categoria que, por si mesma, exigirá problematização). O neoliberalismo, seguramente, está entre os temas mais discutidos pelas ciências sociais nos últimos 40 anos. Da economia à cultura, da política à psicologia social, a evocação

do neoliberalismo representou um instrumento central para a interpretação do processo de hegemonia da lógica do mercado nas sociedades contemporâneas. A amplitude de usos do conceito, contudo, nem sempre está acompanhada de uma reflexão teórica igualmente ampla. Mais do que uma categoria analítica mobilizada por acadêmicos e intelectuais, o caso do neoliberalismo é exemplar daquilo que o historiador alemão Reinhart Koselleck considerava ser definidor dos conceitos políticos modernos: a natureza fundamentalmente disputada de seus significados em um espaço público em que ideologia e reflexão teórica se interpenetram (Koselleck, 2020, p. 48).

Se há, contudo, um elemento central nos usos — mais ou menos precisos — do conceito de neoliberalismo, é a sua remissão à relação entre mercado e Estado. Desde a interpretação fundamental de Michel Foucault em *O Nascimento da Biopolítica*, o neoliberalismo não pode ser pensado apenas como uma versão atualizada da ideia liberal clássica de *laissez-faire* — a crença de que a ausência de intervenção estatal liberaria as trocas e, portanto, ampliaria indefinidamente o progresso da riqueza das nações comerciais. Antes, o neoliberalismo diz respeito a uma complexa e longamente planejada reformulação da ideia de Estado com o sentido de reorientá-lo para criar as condições ideais de funcionamento do mercado, de modo que a sociedade seja organizada pela lógica concorrencial (Foucault, 2022). Estado orientado por uma finalidade dada pelo mercado, e não pela política, como gerador das interações sociais: assim podemos sintetizar a lição incontornável que os cursos de Foucault, ministrados no final dos anos 1970, legaram a uma compreensão teórica e histórica do neoliberalismo.

Qual é o nosso motivo, portanto, para retornar ao tema do neoliberalismo? Se a marca das reflexões de Foucault é tão robusta e, ao mesmo tempo, nos dota de instrumentos analíticos fundamentais para interpretar o neoliberalismo, o que mais pode ser explorado, além da fortuna de pesquisas e textos que deram continuidade à interpretação foucaultiana sobre o tema e seus desdobramentos ao longo das últimas cinco décadas que nos separam dos cursos no Collège de France? O que buscaremos neste artigo é, antes, uma *teoria política do neoliberalismo* (Biebricher, 2018). A ênfase da interpretação foucaultiana no Estado que cria as condições para

a hegemonia neoliberal deixa escapar uma dimensão central do problema, qual seja, o fato de que o argumento neoliberal, antes de atacar o Estado planejador, procura recusar os fundamentos daquilo que move o Estado na direção das políticas de intervenção e planejamento: a democracia. São os princípios dessa teorização que formulam um conceito de *democracia* mais ou menos comum em um conjunto de autores dos séculos XIX ao XX que buscaremos discutir neste artigo.

Nosso objetivo, portanto, é examinar os argumentos de teóricos neoliberais sobre a democracia a partir de duas perguntas fundamentais: 1) que tipo de ontologia social fundamenta a precedência do mercado sobre a política e, portanto, quais são as justificativas para pensar a democracia como espaço limitado pelo mercado; e 2) quais as consequências dessa ontologia para pensar a normatividade das instituições políticas democráticas, no sentido de uma teorização que implica uma limitação radical da possibilidade de *inputs* democráticos. Para responder a essas perguntas, procuraremos explorar os escritos de ideólogos e teóricos neoliberais, buscando encontrar argumentos explicitamente políticos e que lidem com problemas associados às duas perguntas que orientam a nossa investigação. Por fim, buscaremos justificar a pertinência da categoria *neoliberalismo* e entender o que compreendemos por uma *linguagem política neoliberal*.

2. A evolução espontânea de uma ordem conservadora.

A produção de uma ordem neoliberal é indissociável do que Robert Nozick chamou de “explicação da mão invisível”, onde os indivíduos, procurando maximizar seus fins privados, trabalham para um fim que não planejaram (Nozick, 2011, p.22). É justamente a necessidade de manter uma ordem social espontânea, cujo resultado seja produzido pela lógica interna da imprevisibilidade — cooperativa e competitiva — da mão invisível, que leva os teóricos neoliberais a recusar qualquer tipo de argumento contratualista que busque justificar monopólios estatais como legítimos. Claro, como veremos, nem todos eles recusam o monopólio da violência legítima; mas, em todo caso, monopólios estatais são tratados como necessidades para a manutenção das garantias institucionais à preservação das condições de reprodutibilidade da ordem da mão invisível.

Encontramos no filósofo e teórico social inglês Herbert Spencer alguns dos argumentos iniciais da constituição do que podemos chamar de uma “linguagem neoliberal”. Spencer é explícito quanto à sua ambição de fundar uma ontologia social que substitui os argumentos oitocentistas do direito natural pela ideia de mão invisível. De igual modo, sua valorização do pluralismo e da produção de bens públicos por meio da interação entre indivíduos como algo que maximiza interesses não pode ser confundida com a ideia utilitária do maior bem para o maior número de indivíduos: ao contrário, como mostra Michael Freeden, a teoria política spenceriana acaba por orientar-se no sentido da defesa de uma ordem que, mais do que maximizar a produção de bens coletivos, mantém em equilíbrio “forças sociais naturais” (Freeden, 1998, p.292).

Em *The Great Political Superstition, um dos capítulos de The Man versus the State*, Spencer busca demonstrar que a ideia de que a autoridade política “pode tudo” é a permanência da crença no direito divino dos reis e, ao mesmo tempo, afirmar que é possível a cooperação social na ausência de poderes coercitivos. Os homens não podem ser coagidos a agir por finalidades distintas daquelas que os motivaram a unir-se: a cooperação social não pode ser produzida antes que seus objetivos sejam estabelecidos. Assim, ao mesmo tempo que Spencer reconhece que a teoria hobbesiana estabelece a autoridade estatal como apenas um meio com vistas a um fim, ele recusa sua teoria da soberania, para a qual os pactos só são observáveis diante da existência de uma autoridade capaz de constranger os indivíduos a cumpri-los pela ameaça do uso da violência. “Ele assimila a autoridade militar à autoridade civil (...). Para justificar a lei positiva, ele nos leva de volta à teoria do poder absoluto que a impõe (...) em contraste com o restante da comunidade que, por incapacidade ou outras razões, permanece sujeitada” (Spencer, 1982, p. 73). Para Spencer, portanto, Hobbes estaria na origem de uma concepção de soberania que atribui ao corpo político — monárquico, aristocrático ou democrático — a liberdade incondicional para decidir sobre a lei positiva e, ao mesmo tempo, deter os instrumentos para impô-la à sociedade.

Os exemplos contemporâneos da concepção de soberania hobbesiana seriam os parlamentos, substitutos absolutos dos monarcas. E o que os

caracteriza é justamente a natureza majoritária de suas decisões. Na medida em que o direito universal de integrar o soberano confere o fundamento da ideia de soberania do povo, ela é a fonte normativa da violação estatal das liberdades: “O povo soberano nomeia em conjunto e, assim, cria um governo; e, então, tendo criado o governo, confere direitos; os representantes, assim criados, conferem esses direitos às frações do povo que os criou” (Spencer, 1982, p.78). Tratava-se, portanto, de conceber uma institucionalidade política que contivesse o escopo de ação e de interferência das decisões majoritárias do parlamento, limitando-se às matérias sobre as quais há unanimidade dos indivíduos sobre a necessidade de cooperar. O que poderia parecer, de início, a justificação de uma limitação do poder estatal em benefício de direitos e liberdades individuais, ou a tentativa de fundamentar a produção de encargos sociais sem violar a liberdade individual (como pode ser encontrado no liberalismo milliano e utilitarista do período, contra o qual volta-se Spencer), converte-se, no entanto, em uma negação explícita da legitimidade da ação política.

O primeiro passo para isso é a recusa de direitos abstratos que poderiam conferir às instituições obrigações redistributivas. Para tanto, os direitos não podem ser pensados a partir de sua fundamentação universal, mas dentro de uma ontologia social conservadora. “Nossa lei comum é, no geral, a formalização dos ‘costumes do reino’(...) o fato é que a propriedade era reconhecida antes que a lei existisse; a ficção é que ‘a propriedade é a criação da lei’” (Spencer, 1982, p.78). A primeira restrição costumeira ao direito positivo é, portanto, a propriedade, justamente porque foi a necessidade de protegê-la que “originou naturalmente” a sanção formal da lei (Spencer, 1982, p. 79). Aqui, a tarefa de demonstrá-lo não cabe mais à teoria política, mas à “sociologia comparativa”: o material histórico mobilizado por Spencer revelaria que a família, antes do Estado, estaria no início desse impulso natural de organização com vistas a proteger a propriedade da violação. Eis um dos *topoi* clássicos do pensamento neoliberal: a família, e não a reunião de indivíduos livres, é propriamente a organização “espontânea” nas origens da ordem social. Ela funda tanto a cooperação quanto a coerção: “Tanto entre tribos selvagens atuais, entre povos civilizados no passado e até mesmo hoje em partes instáveis da Europa, a punição pelo assassinato é uma questão de preocupação privada: o ‘sagrado dever da

vingança de sangue’ recai sobre alguns dos parentes próximos. De maneira semelhante, compensações por agressões são de responsabilidade de um grupo de parentes” (Spencer, 1982, p. 81).

A solução lockeana, que atribui ao contrato justamente a função de instituir a regulação comum das sanções e reparações contra as violações ao direito de propriedade, é tratada aqui como a externalidade negativa da “agregação social”: se, ao nos reunirmos para exigir sanções às violações das nossas propriedades, instituímos uma ordem que monopoliza a força, é observável historicamente a tendência ao seu crescimento e sua lenta usurpação de funções que deveriam ser relegadas a uma lógica de mão invisível.

Tão alheia à verdade é a suposta criação de direitos pelo governo que, ao contrário, os direitos, tendo sido estabelecidos mais ou menos claramente antes do surgimento do governo, tornam-se obscurecidos à medida que o governo se desenvolve junto com aquela atividade militante que, tanto pela tomada de escravos quanto pelo estabelecimento de hierarquias, produz status; e o reconhecimento dos direitos começa novamente a ganhar definição apenas na medida em que a militância deixa de ser crônica e o poder governamental declina (Spencer, 1982, p. 84).

Portanto, a solução só pode ser a substituição da cooperação compulsória pela cooperação voluntária, significando, ao mesmo tempo, o restabelecimento de uma ordem orgânica, na qual os corpos assumem funções diversas no desenvolvimento progressivo do todo.

Em outro de seus mais importantes ensaios, *The Social Organism*, publicado em 1860, encontramos uma síntese do argumento que atribui a origem da sociedade moderna, a divisão do trabalho, a causa naturais. As metáforas biológicas, fisiológicas e evolucionistas de Spencer funcionam justamente como tentativa de dotar sua “ciência da sociedade” de uma natureza objetiva/científica, para descrever como a sociedade industrial se tornou um “complexo de corpos mutuamente dependentes” (Spencer, 1982, p. 190), esvaziando assim de sentido qualquer argumento que atribua ao planejamento coletivo papel na explicação da sociedade. O crescimento e a diferenciação social são produzidos pelo aumento das trocas, que são equivalentes às interações entre os órgãos propiciadas por vasos comunicantes: “encontramos entre os sistemas de distribuição dos corpos

vivos e os sistemas de distribuição dos corpos políticos paralelismos maravilhosamente próximos (...). E as direções, ritmos e taxas de circulação progridem por etapas semelhantes até atingirem condições finais semelhantes” (Spencer, 1982, p.207).

Se a evolução social, portanto, transcende a vontade e a capacidade de planejamento dos indivíduos, e o crescimento orgânico da sociedade — em que cada um assume uma função essencial para o desenvolvimento do corpo social todo — só é possível quando cada indivíduo é deixado livre para buscar seus interesses; ou seja, quando a divisão do trabalho é fruto da evolução social, a divisão de classes, por conseguinte, precisa ser interpretada como parte dessa natureza orgânica das sociedades: “enquanto a classe superior se distingue da inferior e, ao mesmo tempo, assume funções exclusivamente reguladoras e de defesa, tanto nas pessoas dos reis e governantes subordinados, quanto nos sacerdotes e soldados, a classe inferior torna-se cada vez mais exclusivamente ocupada em prover o necessário para a vida da comunidade em geral” (Spencer, 1982, p. 200). Assim, por meio de uma linguagem biológica que inaugura um modo novo de se falar sobre o social, o evolucionismo, Spencer retorna a uma ordem conservadora onde os corpos sociais são natural e necessariamente hierárquicos, por força da necessária divisão do trabalho.

Em Spencer, vários *topoi* fundamentais da linguagem neoliberal são apresentados, talvez pela primeira vez em uma única teoria política e social: a ilegitimidade da produção de coerções geradas por maiorias políticas, a concepção de direitos individuais fundamentada em uma naturalidade originária da cooperação espontânea para a preservação da sociedade, a necessidade de uma ordem social hierárquica para o bom funcionamento da liberdade. Para a produção de uma ordem social legítima, é preciso substituir uma fonte artificial de direitos por uma fonte natural: a proteção da propriedade e a garantia de liberdade de cooperação. Em consequência, — e mais uma vez estamos aqui no campo dos lugares comuns do neoliberalismo — é das atividades que se tornam mutuamente limitadoras, e não designando seus limites e funções pelo soberano, que a manutenção do princípio vital trará mais satisfação às necessidades dos indivíduos e mais progresso social, na medida em que “os indivíduos de mais valor irão

prosperar e multiplicar mais do que os de menor valor” (Spencer, 1982, p. 89) gerando, portanto, uma evolução social aperfeiçoada pela exclusão dos mais fracos.

3. O Estado ou a história natural dos totalitarismos

Não é preciso manter as metáforas organicistas para que os temas e argumentos da linguagem neoliberal desenhados por Spencer permaneçam. Eles encontram-se, ao longo de todo o século XX, reproduzidos por teóricos que mobilizam outras bases epistemológicas para reafirmar as mesmas premissas. Um caso fundamental é o de um dos autores mais influentes para a constituição de uma linguagem neoliberal, o economista austríaco Ludwig von Mises. Em sua obra teórica de maior monta, *A Ação Humana*, Mises lança as premissas de uma teoria social e econômica apresentada como uma teoria geral da escolha humana, chamada por ele de praxeologia. Na medida em que os homens agem buscando a satisfação dos seus desejos, que não podem ser racionalmente determinados por uma concepção ética geral, uma teoria da ação humana deve partir da discussão sobre as escolhas para atingir certos fins em determinadas situações.

Toda decisão humana representa uma escolha. Ao fazê-la, o homem escolhe não somente diversos bens materiais e serviços. Todos os valores humanos são oferecidos como opção. “Todos os fins e todos os meios, tanto os resultados materiais como os ideais, o sublime e o básico, o nobre e o ignóbil são ordenados numa sequência e submetidos a uma decisão que escolhe um e rejeita outro” (Mises, 2020, p. 23). Não teríamos como examinar aqui as consequências dessa concepção de racionalidade humana para as ciências sociais do pós-guerra; o que nos importa reter é como essa teoria subjetiva do valor, que toma a economia como um conhecimento dos meios, e não dos fins, evolui de uma teoria geral da ação humana para um conjunto de diagnósticos e prescrições sobre o funcionamento da política e a impossibilidade da democracia.

Para Mises, tanto o socialismo quanto as democracias intervencionistas (chamadas por ele de economias de “mercado obstruído”) representam formas de ordem que impõem fins coletivos à sociedade. Não se trata de negar a importância do Estado ou do governo como meio de garantir o

funcionamento de um sistema social; antes, a legitimidade de um conjunto de instituições pode ser medida pela avaliação de sua adequação às finalidades para as quais são desenhadas. Dito de outro modo, “o único critério para precisar as leis e os métodos usados para sua implementação é verificar se são ou não eficientes para salvaguardar a ordem social que desejam preservar” (Mises, 2020, p. 820). O problema da justiça, portanto, deve ser tratado de modo puramente positivo: uma decisão justa é aquela tomada de acordo com um sistema específico de normas conhecidas por um grupo social. “Não tem sentido justificar ou rejeitar o intervencionismo com base numa ideia fictícia e arbitrária de justiça. É inútil considerar as legítimas tarefas do governo a partir de algum padrão de valores imutáveis preestabelecidos” (Mises, 2020, p. 820).

Ora, como passar, assim, de sua teoria da ação humana para uma teoria política das instituições e do Estado? Se a ciência da sociedade é uma ciência prática, e a práxis da ação humana tem a ver com a maximização da satisfação dos desejos individuais; essa resposta só pode partir da pergunta sobre se essa ordem política seria vantajosa do ponto de vista da preservação das condições da cooperação social que permitem aos indivíduos perseguirem seus fins particulares ou constituir autonomamente fins coletivos. “O único propósito das leis do aparato social de coerção e compulsão é salvaguardar o funcionamento regular da cooperação social” (Mises, 2020, p.821). Na medida em que a ciência praxeológica da sociedade nos ensina que os indivíduos agem perseguindo fins particulares, esse diagnóstico precisa ser transposto para a normatividade das instituições: elas não podem, portanto, produzir obrigação a menos que esta seja resultado de uma decisão autônoma dos indivíduos por cooperar.

Mas o governo não pode ser produto da pura cooperação voluntária. O problema se coloca aqui de modo exatamente igual ao argumento spenceriano: uma instituição que opera fundamentalmente por meio da coação tende sempre a estabelecer fins independentes das vontades particulares dos indivíduos. Demandas políticas colocadas por grupos de particulares e tornadas normas gerais para a sociedade pelo governo tendem a, necessariamente, conduzir a sociedade a um regime socialista, entendido por ele como um passo adiante do mercado obstruído prevalecente nas sociedades

européias daquele momento (Mises, 2020, p. 823). Se, como explica Bertrand de Jouvenel em sua obra *O Poder. História natural de seu crescimento* — outro dos autores neoliberais próximos ao círculo da Sociedade Mont Pèlerin — a tendência ao crescimento do poder coercitivo necessariamente acompanha qualquer tipo de demanda política por regulação estatal (Jouvenel, 2010), a resposta de Mises ao problema não pode ser outra senão a interdição da intervenção e da regulação. Não se trata apenas de instituir uma ordem que, rousseaunianamente, implique os indivíduos na determinação sobre como o poder coercitivo será constituído, de modo a torná-lo legítimo. Na medida em que o poder coercitivo sempre produzirá mais coerção e interditará, portanto, a cooperação voluntária, a ordem deve ser erigida para garantir que apenas as instituições que permitem a liberdade individual operem.

Na economia de mercado, o indivíduo é livre para agir nos limites que lhe são impostos pela propriedade privada e pelo mercado. Suas escolhas são inapeláveis. Seus concidadãos terão de levá-las em conta ao decidirem sobre suas próprias ações. (...) A sociedade não diz a uma pessoa o que fazer e o que não fazer. Não há necessidade de tornar a cooperação obrigatória por meio de ordens ou proibições. (...) Fora do âmbito da propriedade privada e do mercado, encontra-se o mundo da compulsão e da coerção; são as barreiras que a sociedade organizada construiu para proteger a propriedade privada contra violência, a malícia e a fraude; é o reino da coação, bem distinto do reino da liberdade (Mises, 2020, p. 824).

Depreende-se do raciocínio de Mises, portanto, que a) a coerção interdita crescentemente a cooperação e, portanto, impede o indivíduo de perseguir seus fins particulares; b) a política nunca produz menos coerção, mas sempre mais (argumento de Jouvenel); c) o mercado é o âmbito da não-coerção, onde a liberdade individual pode ser exercida em uma realidade de trocas livres e autorreguladas; d) desse diagnóstico, produz-se uma interdição normativa, portanto, a toda e qualquer forma de ação política que possa dar início a um processo incontrollável de intervenção/regulação/redistribuição. A regulação só pode existir para preservar as condições da cooperação social, ou seja, protegê-la das “transgressões decorrentes da ação violenta e fraudulenta” (Mises, 2020, p. 825).

A questão para Mises é, mais uma vez, a impossibilidade de definir objetiva e consensualmente os limites legítimos da ação estatal, de modo a

frear sua tendência inesgotável ao crescimento. Nesse ponto, o economista austríaco ecoa um dos *topoi* clássicos da tradição conservadora, qual seja, a responsabilização dos intelectuais pela expansão da política intervencionista sobre o mercado e a liberdade dos indivíduos. A “autodeificação do intervencionista”, que espera que o “grande deus Estado (...) faça exclusivamente aquilo que o defensor do intervencionismo gostaria que fosse feito” (Mises, 2020, p.831), é a contraface de uma outra transformação ideológica, nascida com o *laissez-faire* do século XVIII, que “destravou” o capitalismo: “a substituição das doutrinas favoráveis ao sistema tradicional de restrições pelo *laissez-faire* removeu esses obstáculos ao progresso material e deu lugar a uma nova era” (Mises, 2020, p. 949). Ao recusar os princípios “laissez-fairistas” do XVIII, a sociedade entra em um processo acentuado de decadência, revelando aquilo que Polanyi considerou “o último argumento que resta ao liberalismo econômico”: acusar o intervencionismo de ser resultado não da ineficiência dos princípios liberais, mas da aplicação incompleta de seus princípios (Polanyi, 2021, p.221).

O mundo contemporâneo é justamente aquele no qual o processo de decadência dos princípios liberais clássicos atingiu seu auge com os intervencionismos socialistas e fascistas. Em seu trabalho *O Caos planejado. Intervencionismo, socialismo, fascismo e nazismo*, publicado originalmente em 1947, Mises expõe o caso de países que inviabilizaram o funcionamento do mercado com a “prontidão do poder de polícia”, o crescimento absoluto do aparato de coerção e pressão (Mises, 2018, p. 105). É verdade que o texto distingue o caso socialista, “o padrão russo ou marxista”, como puramente burocrático — onde o empreendimento econômico é uma repartição do governo como uma agência de correios ou a central de polícia —; do padrão alemão, no qual a manutenção da propriedade privada dos meios de produção, da iniciativa privada e do mercado de câmbio e crédito convive com um governo que define o que e como produzir, de quem comprar, a que preços negociar e que salários pagar.

Para além da interpretação das origens ideológicas dos casos e as análises da impossibilidade de seu sucesso econômico, nos interessa aqui reter deste livro a relação que Mises faz entre livre mercado e democracia. Ele afirma que o socialismo não pode existir sem planejamento e que,

portanto, a definição das políticas públicas não pode estar ao alcance da determinação flutuante da vontade agregada das maiorias. A derrota nas urnas, que implicaria em uma mudança de rumo na política do governo, resultaria, como afirmará Schumpeter, que “em uma sociedade socialista, já não será possível achar consolo na ideia que as ineficiências do procedimento político são, afinal de contas, uma garantia da liberdade. A falta de gestão eficiente se traduzirá em falta de pão” (Schumpeter, 2017, p.405).

Ao contrário de Schumpeter, contudo, Mises não argumenta que a esfera do planejamento econômico poderia estar protegida da interferência dos políticos eleitos, mas, como já vimos, impõe a clássica restrição neoliberal à preservação da liberdade de cooperação e de mercado como um limite da possibilidade de interferência democrática. Ora, mas como legitimar a interdição àquilo que pode ser objeto de ação política das maiorias democráticas e seus representantes? A saída, aqui, retoma mais um dos *topoi* conservadores do neoliberalismo: a crença na possibilidade de intervenção política democrática para sanar males sociais não é produto espontâneo da cooperação social (tese polanyiana), mas resultado da colonização do social por ideologias que produzem crescimento e ineficiência estatal crescente: “Não percebem que a culpa não é da democracia, mas das doutrinas que visam a substituir a concepção do governo guarda-noturno, ridicularizada por Lasalle, pela concepção do governo Papai Noel” (Mises, 2018, p. 959).

O que Mises não nos é capaz de explicar é que, se a democracia não é a agregação de vontades que pode produzir uma política pública por meio da representação (ou seja, se a democracia não é uma forma de produzir intervenção, e sim o seu contrário), o que ela é, afinal de contas? A praxeologia de Mises reafirma interdições à intervenção e a desejabilidade da manutenção das condições neoliberais da cooperação social, mas não nos apresenta uma teoria política que fundamente essas instituições para além de uma analogia entre escolhas de mercado como escolhas democráticas por excelência.

O mercado é uma democracia na qual cada centavo dá direito ao voto. É verdade que os diferentes indivíduos não têm o mesmo poder de voto. O homem mais rico tem direito a maior número de votos do que o indivíduo mais pobre. No entanto, ser rico e ganhar renda

mais elevada já se constitui, na economia de mercado, o resultado de uma eleição prévia. O único meio de adquirir a riqueza e preservá-la, em uma economia de mercado não contaminada por privilégios e restrições feitas pelo governo, é atender aos consumidores de forma melhor e mais barata (Mises, 2017, p. 177).

Ao falar de democracia, Mises não consegue escapar de afirmações de natureza genérica e metafórica, que revelam, antes, uma concepção hierárquica de sociedade e uma naturalização das condições pré-democráticas de diferenciação social. A teoria da democracia neoliberal ainda precisaria esperar pela produção do pós-guerra de outro economista austríaco para encontrar sua formulação mais sofisticada.

4. Como fabricar a ordem espontânea? Uma teoria da democracia neoliberal

Ao publicar *O Caminho da Servidão* em 1944, Hayek desenvolveu argumentos muito semelhantes aos de outros autores do período e seus futuros confrades na Sociedade Mont Pèlerin, como Mises e Jouvenel, sobre a relação entre intervenção estatal, crescimento do poder político e totalitarismos. Ao lidar com ela, Mises e Hayek buscam encontrar as origens ideológicas e o destino comum de socialismo e do nazismo, substituindo a oposição esquerda x direita pela distinção Estado x mercado (essa distinção fundamentará a tipologia política de Hayek, como veremos adiante). “Conforme esperamos demonstrar, o conflito existente na Alemanha entre a ‘direita’ nacional-socialista e a ‘esquerda’ é o tipo de conflito que sempre se verifica entre facções socialistas rivais” (Hayek, 2010, p. 35). Como argumentará Hayek, as consequências não intencionais da ação socialista contribuíram para o fortalecimento do projeto político que a derrotou, e é justamente a preservação das ideias intervencionistas que fará com que a derrota nazista não mude o destino de servidão do ocidente.

Entre a publicação de *O Caminho da Servidão* e sua produção dos anos 60 e 70, notadamente *A Constituição da Liberdade* e os três volumes de *Direito, Legislação e Liberdade*, Hayek desenvolve uma teoria social e política para fundamentar uma ordem capaz de preservar a liberdade dos indivíduos sem violar o princípio do autogoverno democrático. Como bem observa Foucault, Hayek e os ordoliberais alemães estão inseridos no

mesmo movimento de pensar o pós-guerra como um momento de necessidade de constituição de uma ordem *pós-pós-liberal*, identificando o período pré-guerra como a emergência de uma “invariante antiliberal” da União Soviética à América do New Deal (Foucault, 2022, p. 147). Para iniciarmos a compreensão dessa teoria, procuraremos entender o significado que Hayek atribui ao conceito de *ordem*.

O conceito hayekiano de ordem, como não poderia deixar de ser, não deve ser confundido com seu sentido hobbesiano, pensado como a fundamentação de uma relação de comando e obediência legítima. A ordem é um processo de produção não deliberada de interdependências e expectativas com relação ao comportamento dos indivíduos que possuem grandes chances de se mostrar corretas. Ou seja, uma sociedade ordenada é aquela que observa um alto grau de correspondência entre a ação dos indivíduos e a expectativa que a sociedade produz com relação a essas ações. Nesse sentido, o conceito de ordem aqui pode ser perfeitamente spenceriano, e a metáfora evolucionista está presente desde o começo do argumento de Hayek. “Não é exagero dizer que a teoria social começa e ganha objeto apenas por meio da descoberta de que existem ordens estruturantes que são produto da ação humana, mas não são resultado do design humano” (Hayek, 1998, p. 37).

Para distinguir essas duas formas de conceber uma ordem, Hayek apela aos termos gregos *cosmos* e *taxís*: enquanto o segundo designaria uma ordem estabelecida por princípios conscientemente formulados, o primeiro designaria a ordem propriamente espontânea, produto de um desenvolvimento cujo resultado ninguém conseguiu prever, ou aquilo que Adam Smith se referia quando utilizava a expressão “mão invisível” (Hayek, 1998, p. 37). À ordem espontânea, ou *cosmos*, não é atribuído um propósito senão a própria manutenção das suas condições de preservação: propósito significa “apenas que os elementos adquiriram regularidades de conduta que conduzem à manutenção da ordem — presumivelmente porque aqueles que agem de certo modo têm mais chances de sobrevivência nessa ordem que aqueles que não o fazem” (Hayek, 1998, p. 39). Os indivíduos agem em uma ordem cósmica tendo em vista a expectativa sobre o comportamento de seus semelhantes; mas sem o conhecimento da totalidade dos

fatos e informações resultantes em um processo de desenvolvimento social específico, cabendo a eles se adaptar às expectativas dos outros ou produzir estímulos capazes de mudar seus comportamentos.

Nenhuma instituição deliberada, ou seja, nenhuma *táxis*, pode prever, portanto, todas as possibilidades de ação dos indivíduos, suas consequências e, menos ainda, nenhuma racionalidade pode esgotar a compreensão de todos os fatores que levam à produção de um fenômeno social determinado. É preciso buscar que tipo de instituição permite a maximização dos resultados de interações descentralizadas e baseadas em expectativas e não em resultados determinados para, portanto, entender como a ordem cósmica pode se reproduzir. “A ordem do mercado, em particular, assegura apenas uma certa probabilidade de que relações esperadas prevaleçam, mas ela é, não obstante, o único caminho para que tantas atividades dependentes de conhecimento disperso possam ser efetivamente integradas em uma ordem singular” (Hayek, 1998, p. 42). Ora, se nem mesmo o mercado garante uma previsibilidade completa das ações individuais e suas consequências interativas; ele é o único espaço para maximizar a regularidade e a confiança necessárias para que uma ordem se mantenha, na medida em que os indivíduos, ao agir de modo não confiável, perdem a capacidade de utilizar de sua informação em seu favor, princípio este que está sintetizado em seu mais célebre ensaio, *The use of knowledge in Society* (1945).

Para Hayek, apenas quando as normas tácitas que orientam o comportamento dos indivíduos começam a ser desafiadas por comportamentos desviantes, é que elas assumem uma forma explícita, que pode ser comunicada, ensinada e, assim, utilizada para decidir o que são os comportamentos desviantes e como corrigi-los. Essas normas não são necessariamente as regras de uma *táxis*: enquanto fruto da interação espontânea e sedimentada dos indivíduos, elas permanecem sendo parte de um *cosmos*. Contudo, na medida em que essas regras vão se tornando explícitas e passíveis de disputa, alterá-las pode afetar o funcionamento e o resultado das interações em uma sociedade. Mas não há, a princípio, incompatibilidade entre uma norma formal de direito e uma ordem espontânea: a manifestação particular de uma norma sempre depende das circunstâncias particulares que os indivíduos em relações de cooperação estabelecem para traduzir a regra

em organização deliberada (Hayek, 1998, p. 46). A explicitação da norma permite orientar os indivíduos e evitar comportamentos desviantes, e essa interpretação, como veremos, se estende a todas as instituições sociais que operam por meio de regras.

Das organizações existentes em uma Grande Sociedade, uma que regularmente ocupa posição muito especial é a que chamamos de governo. Embora seja concebível que a ordem espontânea que chamamos de sociedade possa existir sem governo, se o mínimo de normas necessárias para a formação de tal ordem for observado sem um aparato organizado para a sua imposição, na maioria das circunstâncias a organização que chamamos de governo torna-se indispensável para garantir que essas regras sejam obedecidas (Hayek, 1998, p. 47).

O governo deve ser entendido, para Hayek, como uma instituição que torna explícita e induz a sociedade a obedecer às normas do *cosmos*, a ordem espontânea; ele não é responsável pela produção de bens públicos ou pela realocação de recursos, em suma, não deve estabelecer quaisquer fins coletivos. Os fins são apenas particulares e os bens, resultado de cooperação e competição, são produzidos apenas pelos indivíduos em interação e troca — o que chamamos de mercado. Uma ordem que se restrinja a normas conhecidas de conduta justa é superior sobretudo por maximizar a possibilidade de que o maior número de indivíduos alcance seus objetivos. Para tanto, toda autoridade, incluindo a de maiorias políticas, deve ser impedida de agir para constranger indivíduos a cooperar na busca da produção de benefícios coletivos.

Como nota Pierre Rosanvallon, a ideia de ordem espontânea de Hayek diverge profundamente daquela de Adam Smith: o livre mercado não é produto de mudanças de costumes da sociedade comercial, mas da lenta adaptação de experiências evolutivas que levam ao reconhecimento do mercado como a melhor forma de alocar as informações disponíveis aos indivíduos para produzir bens privados (Rosanvallon, 2008, p. 187). A ordem do mercado é, portanto, a única experiência histórica capaz de produzir um “verdadeiro governo” que, ao mesmo tempo, induz o comportamento dos indivíduos e aloca os recursos da cooperação social com o mínimo de coerção possível.

Uma pergunta fundamental pode ser derivada do conceito hayekiano de ordem: o que impede que indivíduos tenham a liberdade para decidir

autonomamente que uma instituição deve produzir finalidades ou bem coletivos? Se a sociedade é o produto de interações espontâneas, que tipo de teoria sobre o comportamento dos indivíduos em sociedade veta a possibilidade de que, espontaneamente, um grupo de indivíduos decidam transferir ao governo a função de produzir certos bens que eles não podem fazê-lo apenas por cooperação — o que Russel Hardin chama de função coordenadora do estado hobbessiano, superando a simples cooperação entre indivíduos (Hardin, 1991)? Para compreendermos sua resposta, será preciso explorar um segundo conceito fundamental da teoria política hayekiana: *liberdade*.

Hayek afasta-se do que entende como uma associação do liberalismo clássico entre liberdade e egoísmo. Não há uma relação entre altruísmo e ação coletiva ou egoísmo e ação individual (Hayek, 1998, p. 56). Nem toda finalidade particular perseguida pelos indivíduos pode ser entendida como um ato de liberdade. Nem a ação coletiva, nem a ação individual, podem ser orientadas por um corpo de princípios coerentes e universalizáveis sem que a liberdade seja violada, justamente porque Hayek define a liberdade como uma situação em que cada um pode usar seus conhecimentos para seu propósito particular. Ao mesmo tempo, o liberalismo é tratado por ele como uma doutrina, um conjunto de princípios defendidos pelos pensadores liberais dos séculos XVIII e XIX e corrompidos pelas doutrinas coletivistas. Hayek chega mesmo a assumir um uso positivo do conceito de *ideologia*, acusando justamente a tradição marxista de ter imputado a ele um sentido negativo: “mesmo admitindo que uma ideologia é algo que não pode ser ‘provado’ (ou demonstrado como verdadeiro), ela pode ser algo cuja aceitação difundida é condição indispensável para alcançar a maioria das coisas que defendemos” (Hayek, 1998, p. 57).

Depreende-se do argumento de Hayek até aqui que: 1) a ordem espontânea, ou *cosmos*, é uma forma de interação social que, pelo uso descentralizado da informação, maximiza os ganhos dos indivíduos; 2) mas a ordem espontânea não é uma necessidade histórica: ela exige o esforço ativo da propagação de uma ideologia, o liberalismo clássico, para tornar a sua concepção de liberdade um “princípio supremo” (Hayek, 1998, p. 56). Dito de outro modo: *a ordem espontânea precisa ser induzida*; 3) ao

mesmo tempo (e nos deteremos sobre esse ponto adiante), os princípios da ideologia liberal precisam sedimentar-se em práticas e costumes sociais não refletidos; do contrário, é impossível torná-los uma prática social efetiva que estrutura uma ordem cósmica: “ainda somos livres porque certos preconceitos tradicionais, mais em acelerado desaparecimento, impediram o processo pelo qual a lógica inerente da mudança que já vivemos tende a se afirmar de modo cada vez mais amplo” (Hayek, 1998, p. 63). A vitória do totalitarismo, dirá ele, será a derrota dos costumes tradicionais pelas ideias dominantes na esfera intelectual.

Afastemos, portanto, a ideia de que os indivíduos são livres para concluir quaisquer pactos: a liberdade não pode ser entendida aqui como algo que dota os sujeitos de capacidade de ação, mas como uma interdição que se justifica pelo desconhecimento insuperável do todo que caracteriza os limites da ação humana e que, para Hayek, tem justamente como consequência uma externalidade positiva: a melhor alocação dos recursos individuais em uma sociedade que funcione como um mercado. Como nota José Maurício Domingues: “A liberdade se justifica, aliás, pela inevitável ignorância que manifestamos em relação aos fatores dos quais depende o nosso bem-estar e nossos objetivos” (Domingues, 2016, p.29–30). Liberdade significa, portanto, manter as condições de que a sociedade funcione como um *cosmo*: trata-se, assim, de impor uma finalidade à liberdade e, por consequência, uma finalidade às instituições políticas. Como afirmam Thorsen e Lie, “livres mercados e livre comércio liberarão o potencial criativo e o espírito empreendedor produzido pela ordem espontânea em qualquer sociedade, e então levarão a mais liberdade individual e bem-estar, e uma alocação mais eficiente de recursos” (Thorsen, Lie, 2006, p.14–15). Disciplinar a liberdade é condição para realizar a natureza humana.

A ordem espontânea é, em verdade, um conceito que reúne um conjunto de valores sociais e políticos fundamentais que devem constri-la a liberdade e, ao mesmo tempo, constituir-la. Nesse ponto, é salutar recorrer à ideia rawlsiana de uma “concepção política e não metafísica” (2000, p. 53) da base política que contém um acordo sobre os termos da cooperação social. Em Rawls, essa base é a sua concepção política e pública de justiça, definida pela ideia de justiça como equidade. Já em Hayek, cumprindo a

função semelhante à da justiça como equidade no ordenamento político, é a noção de ordem espontânea. Entretanto, ela não passa por uma justificação política, mas configura uma concepção “independente da justificação a partir de juízos sociais compartilhados” (Sendretti, 2024, p. 20) e ancorada na reafirmação da aceitação de uma doutrina filosófica e moral específica.

Hayek acredita, em um sentido muito próximo ao que encontramos na teoria de Rawls, que “o acordo acerca da cooperação social não engessa a dinâmica do conflito na medida em que estrutura, em sentido lato, as regras nas quais os antagonismos se desenvolverão” (Sendretti, 2024, p. 33). O problema é que a forma de justificação seguida por cada um desses dois autores gera restrições de natureza e escopo distintos sobre a prática democrática. À diferença de Hayek, encontramos na teoria de Rawls uma justificação da concepção pública de justiça, que conforma a estrutura básica da sociedade, sustentada por concepções de reflexividade que dão a ela uma natureza propriamente política. Já a filosofia política de Hayek está ancorada em uma moralidade que pode ser vista como “não política”, porque dependente da crença em uma ordem espontânea que justamente submete a reflexividade à expectativa no melhor resultado das condições de evolução social (que, quando não se confirma, não pode ser corrigida reflexivamente, mas somente pela reafirmação da crença de que, mantendo as mesmas condições de não-interferência, o resultado fatalmente virá, como mostraremos na próxima seção).

É justamente a combinação hayekiana dos conceitos de ordem e liberdade que reconfigura o seu conceito de democracia. Desnecessário reafirmar que sua teoria política não comporta a ideia de democracia como regra da maioria: como um método de escolha, a democracia não pode ser um fim em si. Mas, para além do uso schumpeteriano do conceito, a democracia como representação de interesses também não pode ser assimilada, pois ela não implicaria na formação de uma finalidade comum e consensual; mas na “agregação de diferentes interesses que só pode ser alcançada mediante um processo de barganha” (Hayek, 2023, p. 27) e que tem, como consequência, a produção de coerções arbitrárias, de maiorias democráticas contra frações da sociedade que não decidiram por cooperar.

A democracia como regra da maioria — e, por conseguinte, todas as instituições que a viabilizam: partidos, parlamentos, opinião pública — é o reino da arbitrariedade. Para evitá-la, portanto, alguns mecanismos liberais de proteção dos direitos individuais precisam existir, por suposto. Mas Hayek, como vimos, torna esse óbice liberal clássico à democracia uma exigência complexa e abrangente: entre o rol dos direitos individuais, está a completa impossibilidade de comprometer qualquer fração dos recursos para a cooperação social por meios coercitivos produzidos por maiorias. Resta-nos ver, portanto, que democracia é essa que Hayek defende e como, ao fim, ele não consegue evitar reconhecer as coerções necessárias ao funcionamento da ordem cósmica.

5. Menos Spencer, mais Gramsci, ou como fabricar a ordem espontânea?

Se a democracia é um meio, e não um fim, é preciso que a sociedade adote um fim e formule leis que sejam normas de conduta para alcançá-lo. Este fim, como já vimos, está estabelecido pela concepção hayekiana de cosmos. Não há, contudo, um poder tutelar capaz de infundir nos espíritos a aceitação dos valores liberais; estes só podem ser operados por meio do convencimento. “Obviamente, é necessário que os indivíduos cheguem a um acordo acerca de como devem ser realizadas as tarefas necessárias, e é razoável que isso deva ser decidido pela maioria; mas não é evidente que essa mesma maioria também tenha o direito de determinar o que deve ser feito” (Hayek, 2022, p. 117). Emerge, assim, uma primeira concepção de democracia na teoria política hayekiana, que podemos chamar de *tocquevilliana*: a democracia é um modo de educar a maioria por meio da lenta difusão de certos valores na opinião pública. Esse processo, contudo, exige independência entre opinião e governo; ele não deve ser induzido por um aparato coercitivo, mas espontâneo. Esse “espontâneo” não prescinde do papel dos intelectuais; mas significa apenas que será operado sem coerção estatal. “As decisões da maioria nos dizem o que as pessoas querem em dado momento, mas não aquilo que seria do seu interesse querer se estivessem mais bem informadas” (Hayek, 2022, p. 120).

A pedagogia das maiorias se dá justamente quando uma minoria tem o poder de convencê-las de que seus interesses podem ser mais bem atendidos se elas aceitarem adotar certos comportamentos de modo majoritário. A democracia exige uma divisão de funções entre os que se ocupam de seus assuntos particulares e aqueles que tratam de elaborar e difundir princípios. Mais do que isso, tais crenças são justamente aquilo que orienta a compreensão dos indivíduos sobre quais serão as consequências de nossas ações. Dito de outro modo, só agimos em sociedade em uma perspectiva que pode ser chamada de “ideológica”. Nada do argumento deveria nos surpreender aqui se consideramos que a ideia de uma indução de ações adequadas não é estranha nem à tradição sociológica e nem à tradição marxista. Ideias existem e têm consequências no comportamento dos indivíduos, e intelectuais são justamente aqueles capazes de formulá-las, adequá-las e difundi-las. O que marca o argumento, contudo, é como, ao falarmos dos meios — democráticos, nos termos de Hayek — para a criação de uma ordem cósmica, a espontaneidade adaptativa e evolucionista vai cedendo lugar cada vez mais a uma teoria ativa das elites e da opinião pública.

Se bem realizada, a ação de difusão ideológica liberal levará a pólis democrática a reconhecer a necessidade de limitar radicalmente o escopo de interferência do exercício de seus próprios poderes. Isso resultará em um princípio comum aceito pela maioria que servirá como fundamento não apenas para a criação de uma ordem institucional, mas como imperativo para a solução de conflitos (e, no limite, será evocado para operar a coerção contra posições divergentes, como veremos). Justamente por isso, Thorsen e Lie notam que a teoria neoliberal pressupõe um rearranjo total do poder político: “a implementação prática das políticas neoliberais irá, assim, levar a uma realocação do poder de processos políticos para processos econômicos, do Estado para o mercado e os indivíduos e, finalmente, das autoridades legislativas e executivas para o judiciário” (Thorsen, Lie, 2006, p. 15). Liberdade e democracia juntas engendrarão uma ordem constitucional perfeita que tornará a função minimalista da democracia uma questão de simples escolha de agentes públicos que aplicarão as normas de conduta justas, no executivo, no legislativo e no judiciário. Em um sentido muito próximo ao de Rousseau, não cabe nenhum tipo de autonomia de escolha

ao governo: ele é somente uma instituição autorizada para aplicar os “fins particularmente momentâneos do governo” de acordo com os princípios da liberdade (Hayek, 2023, p. 39).

Partidos, legislativos, organizações civis — ou seja, modos democráticos de representação política — são antes os operadores da coerção e da barganha, somente possível pelo uso equivocado da ideia de democracia como regra da maioria. Por essa razão, Hayek propõe a substituição do sufixo grego *kratos*, que enfatiza o uso da força, pelo verbo *archein*, que enfatiza, segundo ele, a existência de normas fixas de governo, levando, assim, à substituição da palavra democracia pelo termo *demarquia*.

Isso nos daria o novo nome de que precisamos se quisermos preservar o ideal básico numa época em que, por causa do abuso crescente do termo ‘democracia’ em relação a sistemas que levam à criação de novos privilégios por coalizões ou grupos de interesse, cada vez mais pessoas se voltarão contra esse sistema vigente (Hayek, 2023, p. 55).

Ora, o fato de que a justiça tem precedência sobre a democracia na teoria de Hayek não implica, necessariamente, nenhum demérito intrínseco ao seu pensamento enquanto teoria política. De igual modo, do ponto de vista de uma teoria ideal, é óbvio pensar que princípios têm precedência e devem constranger a ação dos indivíduos e das instituições. O problema, portanto, não está no modo de Hayek conceber uma ordem *demárquica* derivada desses princípios, mas das consequências internamente antedemocráticas dos mesmos princípios. Como não há espaço em sua teoria dos princípios para o valor da igualdade e, de igual modo, como a ordem institucional produto desses princípios também não permite que nenhum tipo de *input* político produza demandas redistributivas, o conceito de justiça hayekiano não comporta senão duas possibilidades combinadas: a naturalização de uma ordem da desigualdade e uma aposta não-política na atenuação do problema das privações e injustiças pelo mercado.

Não teríamos espaço aqui para explorar muitos dos argumentos de Hayek que atribuem às vantagens de nascimento, herança, educação, etc., efeitos positivos para o bom desempenho da ordem cósmica. Ele sempre assume os privilégios estruturais como frutos do acaso, e seus textos estão repletos de argumentos sobre como reparar injustiças pode, ao contrário,

produzir mais consequências negativas. “No geral, parecerá preferível aceitar a posição dada como fruto do acaso e, a partir de agora, simplesmente se abster de qualquer medida que vise beneficiar indivíduos ou grupos específicos” (Hayek, 1998, p. 129). Mais do que isso, o argumento hayekiano repete um outro *topos* da linguagem conservadora ao imputar a vícios morais, à cobiça, preguiça e egoísmo quaisquer tipos de demandas redistributivas. O trabalho assalariado, por exemplo, é sinônimo de dependência política, enquanto a propriedade resulta em independência: a condição histórica para a decadência produzida pelo princípio democrático das maiorias nasce justamente quando o direito a voto é adquirido pelos cidadãos sem propriedade (Hayek, 2022, p. 129). Os assalariados, na medida em que conseguem agir como corpo que distribui os custos de seus benefícios para os independentes, “ficam livres das responsabilidades da vida econômica” (Hayek, 2022, p. 133).

O que pode fazer com que os que estão mais abaixo na escala de riqueza aceitem os princípios da liberdade, portanto? Unicamente o fato de que a ordem cósmica sempre produzirá mais externalidades positivas do que negativas: “ao contrário de uma crença amplamente difundida, o que mais contribuiu não apenas para a posição absoluta, mas também a relativa daqueles nos grupos de menor renda, foi o crescimento geral da riqueza, que tendia a elevar a renda dos grupos mais baixos mais do que a dos relativamente mais altos” (Hayek, 1998, p. 118). Mesmo que se mantenha a desigualdade — o que, de resto, é inevitável — a distribuição pelo mercado, a longo prazo, sempre beneficiará os mais pobres, não só por aumentar a riqueza disponível; mas, principalmente, por garantir uma situação na qual o indivíduo pode usar a sua informação disponível para auferir vantagens e aumentar as suas chances de ganho. Esses resultados benéficos da competição em uma situação de mão invisível dependem, em grande parte, de uma aposta de que seus efeitos de longo prazo serão positivos. Ele “ocorrerá apenas se os efeitos imediatos e geralmente mais visíveis forem sistematicamente desconsiderados e a política for governada pela probabilidade de que, a longo prazo, todos lucrarão com a utilização de cada oportunidade desse tipo” (Hayek, 1998, p. 120).

Assim, o círculo da argumentação hayekiana se fecha: a ordem espontânea como horizonte desejável de funcionamento das dinâmicas sociais exige que uma estrutura institucional impeça a política de interferir em seu funcionamento; não sendo Hayek explicitamente autoritário, o processo de convencimento quanto aos valores que sustentarão essa ordem deve se dar em uma situação democrática de instrução da opinião pública que, bem educada, contará com a sedimentação do tempo para introjetar a ideologia da liberdade. Mas para que esse esquema funcione, será preciso que os indivíduos creiam que essa situação produzirá necessariamente mais benefícios para o maior número de pessoas (a despeito de, como diz ele, 10% dos indivíduos permanecerem sem retirar grandes vantagens dessa ordem). A essa estrutura, Hayek reconhece ter o nome de *utopia*:

Não se pode negar que, em certa medida, o modelo orientador da ordem geral sempre será uma utopia, algo ao qual a situação existente será apenas uma aproximação distante e que muitas pessoas considerarão totalmente impraticável. No entanto, é somente mantendo constantemente a concepção orientadora de um modelo internamente consistente, que poderia ser realizado pela aplicação consistente dos mesmos princípios, que algo como uma estrutura eficaz para uma ordem espontânea funcional será alcançado. Adam Smith pensava que ‘esperar, de fato, que a liberdade de comércio fosse inteiramente restaurada na Grã-Bretanha é tão absurdo quanto esperar que uma Oceana ou Utopia fosse estabelecida ali’. No entanto, setenta anos depois, em grande parte como resultado de seu trabalho, isso foi alcançado” (Hayek, 1998, p. 64–65).

Conclusão. Liberalismo ou conservadorismo? Por uma teoria da linguagem neoliberal

Em seu conhecido ensaio *Por que não sou conservador?*, Hayek afirma que a posição conservadora é frágil diante do excesso de controle governamental justamente por não formular uma objeção de princípio a ele e, na prática, aderir ao controle do Estado sobre a economia — como mostra a posição do partido conservador inglês de seu tempo. Além disso, ele insiste que apenas questões de conduta que interferem diretamente na esfera protegida das outras pessoas justificam coerção (Hayek, 2022, p. 285).

Porém, como vimos, a ordem espontânea é frágil e exige, de um lado, uma estrutura institucional responsável por observar e garantir rigidamente as condições de preservação de uma evolução social espontânea; e, do

outro, uma internalização de valores que permitirão que os indivíduos refreiem o desejo uns dos outros de constituir maiorias que demandem benefícios coletivos. O imaginário social hayekiano — e, em verdade, o do pensamento neoliberal no geral — é perpassado por representações de uma sociedade que se responsabilizará por educar os indivíduos para anular os comportamentos desviantes. Ou, como afirmam Thorsen e Lie, “uma forte, porém consideravelmente inativa, ‘Commonwealth’ é condição necessária para a vida social e para a liberdade individual e comercial” (Thorsen, Lie, 2006, p. 14)

A coerção, portanto, tem um lugar fundamental na ontologia social neoliberal: não a coerção operada por políticas governamentais legitimadas democraticamente, mas a coerção dos costumes, que garante e fixação dos valores da liberdade, a coesão da comunidade e o constrangimento dos outsiders. Para Hayek, a importância da família como forma de “transmissão de valores culturais importantes” (Hayek, 1998, p. 87) não é somente um diagnóstico sociológico: tem uma função normativa na fixação da ordem social neoliberal (Cooper, 2017). A valorização da experiência histórica da sociedade pré-industrial e comercial, quando “chefes de família viam a sociedade como uma rede de famílias conectadas por mercados” (Hayek, 1998, p. 134), dentre uma série de outros exemplos, compõe um imaginário que reforça sempre as externalidades positivas da ordem do mercado, nos momentos em que ela, supostamente, pôde existir sem a intervenção estatal. Como dirá Hayek em uma de suas intervenções na Sociedade Mont Pélerin, é justamente sobre a base do “não-racional”, do instintivo e costumeiro, até mesmo do religioso, que a engenharia social da razão neoliberal e de seus operadores poderá construir uma nova ordem (Hayek Apud Mirowski; Plehwe, 2009, p. 440).

Em sua versão mais radicalizada, como no pensamento do filósofo alemão Hans-Hermann Hoppe, a dimensão socialmente conservadora do pensamento neoliberal assume que os custos de manutenção dos divergentes são altos demais e que, portanto, “se eles quisessem viver e progredir no seio da sociedade, eles teriam de se adaptar e de assimilar as normas morais e culturais da sociedade em que desejassem entrar” (Hoppe, 2014, p. 248) Assim, “a teoria libertária da justiça pode realmente fornecer ao

conservadorismo uma definição mais precisa e uma defesa moral mais rigorosa do seu objetivo do que o próprio conservadorismo jamais conseguiria elaborar” (Ibid, p. 240).

Em verdade, a combinação entre uma teoria política (neo)liberal e uma teoria social conservadora é a saída de Hayek, como o mais sofisticado intelectual neoliberal, para a contradição, encontrada por José Guilherme Merquior, entre uma teoria social evolucionista que, ao mesmo tempo, busca encontrar as normas do jogo justo e ensiná-las à sociedade (Merquior, 2014, p. 231). Hayek, ao compreender esse dilema, entende que o puro conservadorismo evolucionista não é suficiente para garantir uma ordem do mercado: a crença de que a sociedade entregue a si preservará uma ordem espontânea é uma falácia histórica, como demonstra Polanyi, e que acaba confirmada pela ideia hayekiana de que uma ordem constitucional é necessária para assegurar o cosmos. Claro, essa ordem é “restauradora”: trata-se de reparar o dano criado pelas ideologias intervencionistas e pela distopia estatal, ameaça contínua de totalitarismo. Ainda assim, ela é a condição necessária para a liberdade.

A pedagogia dessa sociedade que abdicará de criar mecanismos institucionais que obriguem uma redistribuição dos custos e dos benefícios da cooperação social, como já vimos, é tarefa daqueles que podem agir coesamente para educar a opinião pública. Como sentencia Hayek em seu discurso de abertura do primeiro encontro da Sociedade Mont Pèlerin, em 1947: “O trabalho comum na definição detalhada de uma ordem liberal é praticável apenas entre um grupo de pessoas em acordo quanto ao fundamental, entre as quais princípios básicos não serão questionados a cada passo” (Hayek Apud Mirowski; Plehwe, 2009, p. 418). Ao fim, o que mantém os neoliberais juntos são, sobretudo, certos compromissos epistêmicos com princípios econômicos, políticos, sociais e até mesmos científicos quanto à necessidade de preservar a ordem espontânea produzida pelo mercado da intervenção da política (Mirowski; Plehwe, 2009, p. 417).

É justamente essa unidade epistêmica que nos levou neste artigo a falar de uma “linguagem neoliberal”, vale dizer, um conjunto de prescrições e objeções mais ou menos coerentes sobre temas como a origem da ordem, a

liberdade, o Estado, a política e a democracia. De igual modo, é impossível entendermos o que constitui uma linguagem neoliberal sem a compreensão do que Foucault chamou de “campo de adversidades” (Foucault, 2022, p. 142) do neoliberalismo, o conjunto de oposições históricas contra as quais eles se unem para formular uma visão alternativa de sociedade e de política. Ao falarmos de uma linguagem neoliberal não se trata, importante insistir, de recusar as divergências e diferenças internas entre os autores, mas antes de colocar a ênfase justamente nas permanências que permitem com que essas teorias ofereçam um *repertório ideológico* à ação política ao longo do tempo.

Deste ponto de vista ideológico, a linguagem política neoliberal coloca em prática, sobretudo, um *imaginário de desinstitucionalização da democracia*. O resultado de sua teoria social e política é um mundo no qual a democracia se resume apenas à escolha dos gestores das regras da ordem cósmica. Como dirá Rosanvallon, “o mercado é assim a ordem invisível que deslegitima as pretensões de um poder humano a se instalar no lugar de comando do que será a sociedade (...). Se esboça, nessa base, um projeto de despolitização radical do mundo” (Rosanvallon, 2008, p. 188). Trata-se do esvaziamento total da capacidade da sociedade de trabalhar sobre si mesma, um projeto no qual a totalidade do social torna-se apenas produto de dinâmicas que não pertencem, de modo algum, a formas de ação de uma sociedade democrática, resumindo-se — como diz Claude Lefort ao falar sobre o conceito de ideologia — a reestabelecer a dimensão de uma sociedade “sem história” em sua própria dimensão histórica.

Referências

BERMAN, Sheri. **Democracy and Dictatorship in Europe: From the Ancient Régime to the Present Day**. Oxford: Oxford University Press, 2019.

BIEBRICHER, Thomas. **The Political Theory of Neoliberalism**. California: Stanford University Press, 2018.

BRENNAN, Jason. **Against Democracy**. Boston: Princeton University Press, 2016.

CAPLAN, Bryan. **The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies**. Boston: Princeton University Press, 2008.

COOPER, Melinda. **Family Values: Neoliberalism and the New Social Conservatism**. New York: Zone Books, 2017.

DOMINGUES, José Maurício. **Estudos e Críticas em Teoria Social**. São Paulo: Annablume Contemporânea, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

FREEDEN, Michael. **Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

HARDIN, Russell. Hobbesian political order. **Political Theory**, v. 19, n. 2, p. 156–180, 1991.

HAYEK, Franz von. **A Constituição da Liberdade**. São Paulo: Avis Rara, 2022.

HAYEK, Franz von. **Direito, Legislação e Liberdade: A democracia em um país verdadeiramente livre**. São Paulo: Faro Editorial, 2023.

HAYEK, Franz von. **Law, Legislation and Liberty**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

HAYEK, Franz von. **O Caminho da Servidão**. São Paulo: LVM, 2010.

HAYEK, Franz von. The use of knowledge in society. **American Economic Review**, v. 35, n. 4, p. 519–530, 1945.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Loyola, 2008.

HOPPE, Hans-Hermann. **Democracia: o Deus que falhou**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **História de conceitos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2022.

KUTTNER, Robert. **Can Democracy Survive Global Capitalism?** New York: W. W. Norton and Co., 2018.

LEFORT, Claude. **Les formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique**. Paris: Éditions Gallimard, 1978.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. São Paulo: É Realizações, 2014.

MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (Ed.). **The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective**. New York: Harvard University Press, 2015.

MISES, Ludwig von. **A Ação Humana: um tratado de economia**. Campinas: Vide Editorial, 2020.

MISES, Ludwig von. **Caos Planejado: intervencionismo, socialismo, fascismo, nazismo**. São Paulo: LVM, 2018.

MÜLLER, Jan-Werner. **Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-century Europe**. New Haven: Yale University Press, 2011.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: As origens políticas e econômicas da nossa época**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Ática, 2000.

ROSANVALLON, Pierre. **La Légitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité**. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Paradoxos do Liberalismo: teoria e história**. São Paulo: Vértice, 1988.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. São Paulo: EdUnesp, 2017.

SPENCER, Herbert. **The Man versus the State: With Six Essays on Government, Society and Freedom**. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

THORSEN, Dag; LIE, Amund. **What Is Neoliberalism?** University of Oslo Discussion Paper, 2006.

VALLIER, Kevin. Neoliberalism. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/neoliberalism/>. Acesso em: 6 ago. 2024.

ZIBLATT, Daniel. **Conservative Parties and the Birth of Democracy**. New York: Cambridge University Press, 2017.

Recebido em 16/08/2024;
Aceito em: 07/10/2024;
Versão final em 06/11/2025;
Publicado em: 20/02/2026.

Neoliberalism's political theory

Abstract

Theories critical of democracy have always been part of the normative horizon of democratic modernity's experience. Since the 18th Century, the constitutionalization of political regimes, the slow broadening of citizenship, and the expansion of participation have been accompanied by strong normative arguments defending the limitation of suffrage, the limitation of influence of electoral representation on the institutional form of political regimes, the restriction of the broadening of political citizenship towards certain social and culturally defined groups, restrict the arenas of public disagreement and public liberties, and prevent the formation of redistributive demands. With the emergence of elite theory, specially, normative criticism of democracy was associated to the "realistic" diagnosis of its inefficacy. One of the critical traditions of democracy which has enjoyed major relevance in contemporary political relevance is that called "neoliberal" (a category which, in itself, should be thought about). The goal of this article is to examine arguments from neoliberal/libertarian theoreticians about democracy starting from two questions: 1-) Which kind of social ontology justifies the precedence of market over politics and, accordingly, which are the principalist/ontological arguments to think democracy as an arena limited by the market; 2-) which are the consequences of such ontology regarding the normativity of democratic political institutions as a theory that implies a radical limitation of democratic inputs. To answer his questions, we seek to explore the writings of neoliberal ideologues and theoreticians in order to find explicitly political arguments that deal with problems associated to both questions.

Keywords: Political theory; Political theory of neoliberalism; Neoliberalism's ontology; Normativity of political institutions.