



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS DE ERECHIM  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS**

**CARLOS EDUARDO SOARES VAZ**

**DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL NA DEMARQUIA E NO ANARQUISMO**

**ERECHIM  
2020**

**CARLOS EDUARDO SOARES VAZ**

**DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL NA DEMARQUIA E NO ANARQUISMO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação *stricto sensu* Interdisciplinar em Ciências Humanas (Mestrado) da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas sob a orientação da Prof<sup>o</sup> Dr. Cassio Cunha Soares.

ERECHIM  
2020

## UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

Av. Fernando Machado, 108 E  
Centro, Chapecó, SC - Brasil  
Caixa Postal 181  
CEP 89802-112

### Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Vaz, Carlos Eduardo Soares  
Democracia e Justiça Social na Demarquia e no  
Anarquismo / Carlos Eduardo Soares Vaz. -- 2020.  
153 f.:il.

Orientador: Doutor Cassio Cunha Soares

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da  
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação  
Interdisciplinar em Ciências Humanas, Erechim, RS, 2020.

1. Democracia e constitucionalismo. 2. Justiça e  
liberdade. 3. Demarquia de Hayek. 4. Demarquia de  
Burnheim. 5. Anarquismo de Proudhon. I. Soares, Cassio  
Cunha, orient. II. Universidade Federal da Fronteira  
Sul. III. Título.

**CARLOS EDUARDO SOARES VAZ**

**DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL NA DEMARQUIA E NO ANARQUISMO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação *stricto sensu*  
Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul –  
UFFS. Para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas, defendido em  
banca examinadora em 30/10/2020

Aprovado em: 30/10/2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Cassio Cunha Soares – UFFS  
Presidente da banca/orientador

---

Prof. Dr. Daniel Francisco de Bem – UFFS  
Membro titular interno

---

Prof. Dr. Mauricio Michel Rebello – UFFS  
Membro titular externo

---

Prof. Dr. Gerson Fraga – UFFS  
Membro suplente

Erechim/RS, 30 de outubro de 2020.

## **Dedicatória**

Dedico este trabalho a Deus, minha esposa, meus filhos, minha mãe e meu pai (*in memoriam*).

Dedico também a todos que lutam por uma sociedade mais justa e humana.

## AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço a Deus por todas as possibilidades e escolhas, numa confiança estabelecida desde cedo.

E também agradeço a todos que direta ou indiretamente colaboraram para a realização desse trabalho, em especialmente a minha família que tanto me apoiou nos momentos mais difíceis.

Agradeço à minha esposa Franciele que se dedica aos cuidados da família junto comigo e me dá apoio moral e emocional. Pela paciência, pelo cuidado e pelo amor incondicional. Obrigado.

Aos meus filhos Arthur e Mariana que trazem muita alegria à minha existência e, assim, ajudam a superar os percalços da vida, dando motivo para prosseguir. Obrigado.

À minha mãe que ama, auxilia e cuida de todos nós, inclusive minha esposa e, especialmente, os meus filhos. Obrigado.

Ao meu pai, *in memoriam*, que estabeleceu em mim essa vontade pelo justo e honesto, pelo bom caminho, pela empatia e pelo cuidado com os outros. Obrigado.

Agradeço aos professores que estiveram comigo na minha educação e formação desde o início, mas especialmente ao Professor Doutor Cássio Brancaleone e ao Professor Doutor Daniel de Bem, os quais me apresentaram ao pensamento político libertário, viabilizando a realização desta pesquisa.

Mais uma vez agradeço ao meu orientador Professor Doutor Cássio Brancaleone pelas aulas maravilhosas em que aprendi e aprendo muito, seja em sala de aula, seja por telefone ou pessoalmente, sempre de forma humilde embora o conhecimento vasto. Cada conversa é uma aula em que evoluo intelectualmente.

Agradeço ao Professor Doutor Mauricio Michel Rabello pelos apontamentos e sugestões essenciais para o desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço aos componentes e funcionários das duas equipes da Coordenação do Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul, dos anos em que estive no programa, pelo empenho, muitas vezes anônimo, para mantê-lo, efetivá-lo e melhorá-lo. A sociedade agradece.

Muito obrigado a todos.

Só se pode alcançar um grande êxito quando nos mantemos fiéis a nós mesmos.

Friedrich Nietzsche

## RESUMO

Este trabalho analisa noções de democracia e de justiça social presentes nas teorias da demarquia de Hayek e Burnheim e do anarquismo de Proudhon. Seu objetivo geral é apontar criticamente aspectos de democracia e de justiça social na demarquia e no anarquismo. A pesquisa é teórica, guiada pelo exame e investigação bibliográfica, no sentido de verificar os impasses da democracia e da justiça social e analisar o que as ideias da demarquia e do anarquismo podem contribuir para a realização de uma reflexão crítica sobre o papel do Estado nas sociedades contemporâneas. Descreve-se o cenário a que estão sujeitos os autores em apreço, apontando aspectos da democracia e da justiça social. E, então, analisa-se os pontos de afinidades e diferenças entre a demarquia e o anarquismo, seus pressupostos e elementos de formação. Identifica contribuições para a resolução dos impasses entre os dois modelos e para os impasses da democracia contemporânea.

Palavras-chave: Democracia e constitucionalismo. Justiça e liberdade. Demarquia de Hayek. Demarquia de Burnheim. Anarquismo de Proudhon.

## **ABSTRACT**

This work analyzes notions of democracy and social justice present in the theories of Hayek and Burnheim's demarchy and Proudhon's anarchism. Its general objective is to critically point out aspects of democracy and social justice in demarchy and anarchism. The research is theoretical, oriented by bibliographic examination and investigation, in order to verify the impasses of democracy and social justice and to analyze what the ideas of demarchy and anarchism can contribute to the realization of a critical reflection on the role of the State in contemporary societies. The scenario to which the authors in question are subject is described, punctuating aspects of democracy and social justice. And then, it analyzes the points of affinities and differences between demarchy and anarchism, their assumptions and elements of formation. It identifies contributions to the resolution of the impasses between the two models and to the impasses of contemporary democracy.

**Keywords:** Democracy and constitutionalism. Justice and freedom. Hayek's demarchy. Burnheim's demarchy. Proudhon's anarchism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Vetores de Aumento de Contestação Política e de Participação.....	31
Figura 2 - Vetores de Aumento e Regimes Políticos.....	31
Figura 3 - Da democracia ilimitada à democracia limitada: resultados desejáveis e não desejáveis.....	67
Figura 4 - Regimes de Autoridade.....	120
Figura 5 - Regimes de Liberdade.....	120
Figura 6 - Quadro de diferenças entre demarquia e anarquia.....	134
Figura 7 - Quadro de confluências entre demarquia e anarquia.....	134
Figura 8 - Diagrama das confluências e diferenças entre demarquia e anarquia.....	138

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
JUSTIFICATIVA .....	14
PROPOSTA METODOLÓGICA .....	17
<b>1 DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL</b> .....	<b>20</b>
1.1 INDIVÍDUO E SOCIEDADE .....	21
1.1.1 O ser humano individual, o ser humano social e o Estado .....	21
1.1.2 A cidadania .....	24
1.2 DA TEORIA DEMOCRÁTICA .....	28
1.2.1 A transformação para o sistema democrático moderno e a poliarquia de Robert Dahl .....	29
1.2.2 Democracia liberal e democracia popular e o papel da teoria democrática atual .....	33
1.3 JUSTIÇA E JUSTIÇA SOCIAL .....	36
1.3.1 Justiça social: um conceito em disputa .....	38
<b>2 LIBERDADE, DEMOCRACIA E DEMARQUIA – HAYEK E BURNHEIM</b> .....	<b>48</b>
2.1 O PENSAMENTO DE HAYEK .....	48
2.1.1 Oposição a Keynes e ao socialismo .....	54
2.2 CONCEPÇÃO LIBERAL DE DEMOCRACIA .....	60
2.2.1 Liberdade e democracia em Hayek .....	60
2.2.2 Demarquia em Hayek e Burnheim e a democracia deliberativa .....	71
2.3 JUSTIÇA SOCIAL EM HAYEK .....	81
<b>3 O ANARQUISMO DE PROUDHON</b> .....	<b>93</b>
3.1 SOBRE A ANARQUIA E O ANARQUISMO .....	93
3.2 PIERRE-JOSEPH PROUDHON .....	96
3.2.1 Breve relato sobre a incursão de Proudhon quanto à dialética, à série e à ordem .....	99
3.3 JUSTIÇA – A TEORIA DE PROUDHON .....	101
3.4 MUTUALISMO – Justiça, associação, força coletiva e reciprocidade .....	108
3.5 FEDERALISMO – Princípio federativo .....	112
3.5.1 Federação e princípio federativo – democracia industrial ou sistema federativo .....	114
3.6 FEDERAÇÃO, LIBERDADE E ANARQUISMO .....	119
3.7 Justiça social no anarquismo de Proudhon .....	124
3.8 DEMOCRACIA, CONSTITUCIONALISMO E ANARQUISMO .....	126
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>141</b>

## INTRODUÇÃO

A pesquisa referente à organização social passa pela investigação dos elementos humanos e sociais envolvidos, os quais, todavia, por sua natureza, são quase inesgotáveis e, por tal razão, começam a ser delimitados.

Assim, parte-se de uma proposta de definição de democracia, do que é justiça social, do alcance da Demarquia e do significado do Anarquismo, procurando compreender seus efeitos, e, ainda que indiretamente, alguns processos (anti)democráticos e as injustiças sociais formadas, e então passar a expor, numa análise crítica, reflexões sobre a organização social adequada às necessidades individuais e coletivas.

E, ao exigir-se a análise do cenário a que estão sujeitos os seus autores e da sensação desses indivíduos para com a condição estabelecida, há um desconforto.

De fato, a democracia (ou ideias de) e a busca pela justiça social conduzem a uma sensação de contradição que se traduz em estágios de melancolia, que também levam a uma desconfiança generalizada no outro e na formação social.

Há uma insatisfação angustiante dos cidadãos no Estado moderno.

Nesse contexto, a observação dos modelos de organização social que, mesmo individuais ou, ainda, plurais, possam representar maior significação e tragam efetivos resultados e melhorias sociais, ganha gradativa importância acadêmica e, paralelamente, relevância na contabilização dos movimentos históricos para a formação de propostas efetivas no intuito de afastar o jugo político, econômico e social atual, o que vem acompanhado de considerável grau de responsabilidade consoante aprofunda-se o estudo.

Não há pretensão em se resolver todas as mazelas do mundo, mas apontar possibilidades ainda que a discussão possa se limitar a uma visão de organização social segundo uma perspectiva ocidental eurocêntrica.

O Estado moderno parece falhar na sua significância, individual ou coletiva, e no atendimento aos seus. E, por consequência, a democracia estatal também padece. Os poderes constituídos, no caso do Brasil, têm na população mais desconfiança do que legitimidade.

A democracia, portanto, não é integral e, assim não sendo, provavelmente não é democracia e, possivelmente, jamais foi. E ao se pensar em democracia ideal ou poliarquia com Dahl isso pode ficar mais claro.

E com o humilde objetivo de iniciar uma discussão quanto a esse quadro, perscrutando-se por ambientes menos habituais da organização social, especificamente as teorias da Demarquia e da Anarquia/Anarquismo, a presente pesquisa se orienta no sentido de estabelecer sentido a tais modelos, ora diferenciando-os, ora aproximando-os, permeados pela teoria democrática e da justiça social, observando-os por esses ideais.

Por isso, a problematização deste estudo opera-se na análise e pesquisa das possibilidades da democracia e da justiça social por interferência da Demarquia ou do Anarquismo, frutos de ambientes tão antagônicos, com diversas dessemelhanças, mas que podem apresentar afinidades.

Lançadas essas premissas, as indagações e reflexões levam a pesquisa a girar ao redor de alguns questionamentos norteadores: O que se entende por democracia? O que se compreende da teoria democrática? O que se compreende por Justiça Social? O que a Demarquia é? O que podem contribuir para pensar a democracia e a justiça social? O que se compreende por Anarquismo? De onde se origina? O que pode contribuir para pensar a democracia e a justiça social? Há afinidades nesses modelos? Qual a natureza de suas diferenciações? Tais modelos são democráticos? Tais modelos buscam ou atingem a Justiça Social?

Reforçando o pressuposto de compreender a teoria democrática e contribuir na resolução dos impasses para a democracia contemporânea e para a Justiça Social, propõe-se a pesquisa na resposta à seguinte questão “Demarkia e Anarquismo podem agregar características para um sistema de organização social sem a presença da autoridade do governo e/ou do Estado, com a presença do processo democrático e da Justiça Social?”.

A partir desse problema de pesquisa, define-se como objetivos desta pesquisa:

### **Objetivo Geral:**

Apontar criticamente, a partir de análise bibliográfica, aspectos de democracia e de justiça social nas teorias da Demarquia e do Anarquismo e/ou de seus autores.

### **Objetivos Específicos:**

- 1) Refletir sobre as noções de democracia e justiça social nos contextos atuais
- 2) Descrever os pontos de afinidades e diferenças entre a Demarquia e o Anarquismo, seus pressupostos e elementos de formação.
- 3) Delimitar possíveis contribuições dessas teorias para os impasses da democracia e da justiça social na sociedade contemporânea.

## JUSTIFICATIVA

E além das justificativas já apresentadas no item anterior, tem-se por base a ideia de que os contratualistas clássicos precisaram justificar o Estado Liberal<sup>1</sup>, julgando assim necessário no momento de transição a partir do Estado Absolutista.

Propunham um novo Estado porque mais seguro. Naquele momento histórico não se desejava mais o regime absolutista do rei, mas preponderou pensamento distinto daquele que se propusesse a refletir quanto ao funcionamento da sociedade sem o Estado, razão pela qual buscou-se um Estado sem o Rei.

Logo, ao invés de alterar significativamente a forma de organização social, entenderam como método mais seguro estabelecer um certo arremedo de Estado Absoluto mas com “participação popular” em tese (que, na prática, acabou por se traduzir em oligarquia, aristocracia e, novamente, monarquia).

Ainda assim, positiva ou negativamente, justificou-se a existência de um ente que continuava a organizar e governar o povo. Com isso a ideia do Estado Moderno.

Para ser justo, também buscou-se que tal governo fosse a própria representação do povo, prevalecendo, no mínimo, a ideia de democracia. Mas, como dito, consumou-se um pseudoprocessos democrático limitado a grupos oligárquicos ou aristocráticos (quando não monárquicos), o que revela a obrigatória conclusão de que os Estados Modernos possuem dinâmica de participação que são comuns aos Estados Absolutistas, especialmente em seus mecanismos de preservação, apenas alterando a figura do rei por “grupos mais favorecidos” ou, ainda, classes dominantes, classes capitalistas ou classes proprietárias.

---

<sup>1</sup> Liberal, no presente trabalho, assim como nas obras pesquisadas, é um adjetivo que acompanha o Estado, a democracia, a política etc. E tanto pode significar (1) **livre**, em oposição à dominação, à submissão, à absoluto ou à absolutista, como (2) **aquilo que é organizado segundo os princípios do liberalismo**. Numa ampla significação: relativo à liberdade (por exemplo, o Estado Liberal, na prática, como Estado Livre, antagônico ao Estado Absolutista) ou relativo ao liberalismo (no mesmo exemplo, Estado Liberal como o Estado que busca realizar os objetivos do liberalismo). Nas ocasiões em que a desambiguação é necessária, explica-se com detalhe o termo.

Por isso, diante do pretense fim do Estado Absolutista, pareceu e parece pertinente questionar se o símbolo máximo desse modelo, Luís XIV, ao pronunciar *L'État c'est moi*, chega a ser contemporâneo? Estava correto o rei, por diversos fatores, mais do que definir-se como Estado, sim atribuir ao Estado um caráter absolutista, mesmo que se rotule como democrático, outrora e agora, guardadas as devidas proporções.

Aliás, ressalvada a experiência grega, para muitos cientistas políticos a democracia antes do século XX sequer existia, sendo uma ideia que somente se firmou a partir da Segunda Guerra Mundial<sup>2</sup>.

Paralelo a esse pensamento, incumbe mencionar que nossas organizações sociais modernas, estatais e, predominantemente, de viés contratualista, deixaram às margens as discussões quanto à ausência da figura de autoridade, sem a presença do governo e/ou sem a presença do próprio Estado.

Na verdade, discute-se há cerca de 300 anos acerca do tema mas nunca houve um ambiente tão favorável à ausência de Estado tradicional e/ou ausência do Governo tradicional como no momento atual, de comunicação mais ampla e difundida, bem como de facilidades tecnológicas. Ainda que deva se considerar, também, que, esse mesmo avanço tecnológico, analisado por outro lado, traz malefícios, pois do ponto de vista macroeconômico, tais mecanismos podem ser ainda mais opressivos, inclusive nas chamadas democracias liberais<sup>3</sup>. Por isso a preocupação com tais aparatos que, embora auxiliem a justificar o presente tema de pesquisa e desenvolvam contribuição específica para a análise, não é o objeto do presente estudo.

Incumbe lembrar que o poder estatal tem uma divisão declarada em três partes, muito embora, sociologicamente, quem governa é o Poder Executivo.

Este sistema tripartite de divisão de poder estabelecido no modelo estatal moderno, constitui e mantém o Estado e o contrato social liberal. Por isso, também viria a calhar sua revisão, o que, embora justificativa para o presente estudo, não será enfrentado diretamente, pois a presente pesquisa se limitará aos objetivos já propostos.

O interesse no tema da pesquisa a ser desenvolvida no presente programa de mestrado, como visto, inclui como justificativa secundária a avaliação dos motivos da

---

<sup>2</sup> Informação verbal do Prof. Dr. Maurício Michel Rebello.

<sup>3</sup> Sob este aspecto, veja-se a atuação da empresa *Cambridge Analytica* e as críticas ao referendo do *BRexit* no Reino Unido que o retiraram do Mercado Comum Europeu, as eleições presidenciais dos EUA que elegeram Donald Trump e até mesmo no Brasil, com a eleição presidencial de Jair Bolsonaro.

existência do Estado moderno e a existência da comunicação e da tecnologia atual, mas não constituem objetivo da pesquisa. Assim como a crise do Estado com a sua legitimação, em sua própria natureza, revelando a necessidade de reavaliação (ou abandono) do seu modelo.

Inclusive, a atual crise de representação e/ou representatividade pode levar a caminhos sombrios e sem perspectivas transparentes para ambientes democráticos e para a justiça social que, dentre outros locais, deveria estar presente no Governo e no Estado, bem como na Administração Pública (que efetiva o Governo e o Estado) e em todos os poderes, ou melhor, em todas as partes que formam o poder estatal.

Estabelecido isto, dada a devida consciência das justificativas acima enunciadas, importante registrar a notoriedade de haver desigualdade ou injustiça na divisão não equitativa dos recursos<sup>4</sup> na sociedade, desacreditando instituições **públicas e privadas**, criando-se um círculo vicioso de descrédito e abandono.

Com isso, também a crise institucional mina o Governo, o Estado e o próprio pacto social, proposto pelos liberais no modelo previamente citado, e como ocorre hodiernamente. Essa instabilidade no pacto ou contrato social ocasiona uma perda da legitimidade do Estado, como tal.

Essa situação fica ainda escancarada quando a cada processo eleitoral repetidamente constam os mesmos sobrenomes ocupando os poderes, especialmente o legislativo, em todas as esferas, numa obscura oligarquia institucionalizada ou na ascensão ao poder de nomes que representam acepções ideológicas antagonistas à Justiça Social e à Democracia como ideal.

Neste sentido, a pesquisa é dirigida na tentativa de buscar modelos de organização social adequados às necessidades dos indivíduos e dos grupos, ou seja, verificar os impasses da democracia e da justiça social e analisar o que a demarquia e o anarquismo podem contribuir com a gestão e aplicação de teorias políticas sem governo ou sem Estado.

---

<sup>4</sup> E, ao se falar de distribuição e recursos, nem se está cogitando em Estado integralmente provedor, mas pensa-se num Estado que retribua adequadamente a restrição de liberdade imposta pela organização estatal, no “pacto social” estabelecido. Por outro lado, admite-se que muitos recursos são alcançados a quem pertence ao Estado, entretanto, não há a devida contraprestação ao mesmo nível da perda da liberdade dos indivíduos e da arrecadação realizada.

Neste aspecto, a relevância desta investigação está em trazer a lume a viabilidade de aplicação de teorias políticas baseadas na ideia de que a sociedade é independente e dispensa o poder, na maior parte das vezes, opressor, do Estado e do Capital<sup>5</sup>.

A demarquia e o anarquismo podem propiciar uma vida mais integrada e menos limitada às aferições e determinações, muitas vezes desarrazoadas (aplicados pelos sistemas vigentes), o que é típico das sociedades contemporâneas.

Por isso a análise da aplicação de propostas sem governo ou sem Estado, como na demarquia ou no anarquismo, merecem uma investigação mais aprofundada, para aferir o seu potencial como instrumento da democracia e da justiça social.

É deveras satisfatório poder colaborar, com a satisfação desses valores, tão caros às ciências humanas e sociais. Também se estabelece como um desafio longo a ser percorrido, com obstáculos diversos e sem certeza de conclusão favorável à aplicação desses conceitos.

## PROPOSTA METODOLÓGICA

Neste momento apresenta-se o caminho sugerido para atingir os objetivos propostos nesta investigação e para responder às questões de pesquisa levantadas, contemplando o tipo de pesquisa, as formas de coleta e análise dos dados, o público alvo, a justificativa das escolhas e a descrição do resultado.

O estudo, conforme sua construção, passou pela definição das questões e o problema da pesquisa, bem como os objetivos (geral e específicos). Em seguida, confeccionou-se um sumário com o escopo de guiar a pesquisa. Então, escolheu-se autores adequados ao tema e as obras para revisão.

Estruturalmente, o resultado da pesquisa na presente dissertação dividiu-se em introdução, metodologia, referencial teórico, considerações finais e referências.

Considerando que o objetivo geral deste trabalho é apontar criticamente, a partir de análise bibliográfica, aspectos de democracia e de justiça social na Demarquia e no Anarquismo, a pesquisa é **exploratória**, ao considerar seus objetivos, especialmente quanto a aperfeiçoar conceitos, reflexões e opiniões quanto aos tópicos do estudo (GIL, 2002, 2008).

---

<sup>5</sup> Capital, tanto no aspecto financeiro, quanto no aspecto de centralização, em oposição à periferia.

Com isto, no capítulo 1 procurou-se descrever o estado da arte quanto à interpretação da democracia, do fenômeno democrático e da justiça social.

No capítulo 2 apresentou-se Hayek e a teoria sobre a demarquia e seus principais aspectos, buscando em Hayek e Burnheim elementos para seu esclarecimento, estabelecendo o recorte metodológico nesses autores que cunharam a teoria em apreço.

Já no capítulo 3 constam as ideias e os pensamentos da teoria sobre o anarquismo, dos quais optou-se em recortar conforme o ensinamento de Proudhon, sendo o primeiro filósofo a se autointitular anarquista.

Finalmente, na conclusão, considerando a interação entre as ideias expostas, mister se faz, ao leitor, demonstrar a relação entre os quatro institutos em apreço: democracia, justiça social, demarquia e anarquia.

O objetivo geral e os objetivos específicos pretendem-se cumprir por intermédio de pesquisa bibliográfica: predominantemente obras de Hayek, Burnheim e Proudhon, Dahl, Rawls, Dallmayr, Silva, Souza, e, ainda, de outros autores que discutem as teorias desses últimos, ou se relacionam a elas.

A pesquisa, mantendo a **viés exploratório**, ocorre, na tentativa de esclarecer a questão em debate, sopesando os elementos advindos da pesquisa, relacionando-os entre si.

O estudo também seguiu a abordagem **qualitativa**, analisando os fatos encontrados tanto por intuição, quanto por exploração ou, ainda, subjetividade, qualificando ações e relações humanas (CRESWELL 2010; GODOY, 1995; MINAYO, 2002), considerando a produção bibliográfica quanto à democracia, justiça, demarquia e anarquismo.

O método é o **dedutivo** a fim de propiciar as bases lógicas da investigação, partindo do geral para o mais específico, utilizando-se da lógica (raciocínio por silogismo) (GIL, 2008).

Com isso, procurou-se satisfazer os objetivos planejados, na tentativa de responder a problematização aventada.

Finalmente, o método utilizado (meios de investigação) é de enfoque **observacional** e **comparativo**. Considera os dados e acontecimentos definidos na sociedade, atribuindo significado a cada um, conforme o problema e os objetivos da pesquisa (GIL, 2008).

A discussão aqui realizada gravita entre o Estado e a Sociedade nas questões

relacionadas à democracia, à justiça social, à demarquia e ao anarquismo.

E na interdisciplinaridade (Direito, Sociologia, História, Filosofia, Política, Economia) busca-se a reflexão sobre conflitos específicos para os quais a doutrina tradicional disciplinar respectiva talvez não se mostre capaz de apontar direções, limitando-se a reportar a situação corrente, conforme discriminado nos capítulos subsequentes.

Em suma, o trabalho é teórico, utilizando-se do instrumento da revisão bibliográfica.

Saliento, desde já, de forma crítica, que houve uma dificuldade temporal em associar contextos de épocas diferentes considerando a data em que as obras de Proudhon foram escritas e a data em que as obras de Hayek foram escritas, quase um século de diferença.

Por isso as críticas de Proudhon quanto à democracia e à justiça social devem ser observados sob seu contexto histórico, assim como as críticas de Hayek aos mesmos objetos deve considerar sua diferente época.

Incumbe mencionar, ainda, que Proudhon não foi analisado pelo olhar de Hayek, assim como Hayek não foi observado pelo olhar de Proudhon para se evitar anacronismos. Os textos originais foram respeitados conforme sua época. Associações históricas, eventualmente realizadas, referem-se exclusivamente ao fato de Hayek ter sido posterior a Proudhon e poder ter lido a obra deste último.

## 1 DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL

Antes de adentrar na justiça social, faz-se uma reflexão quanto à democracia, para, naturalmente, percorrer o caminho até a justiça social.

Neste sentido, percebesse na democracia a presença de diversos adjetivos recebidos ao longo do tempo (democracia participativa, democracia liberal, democracia popular, democracia aristocrática, democracia direta, democracia indireta, democracia cristã, democracia social, democracia presidencialista, democracia parlamentarista, democracia monárquica, democracia racial, democracia étnica etc.). E não só por esse motivo, mas também por ele, há uma crítica inicial à própria natureza da democracia e o modo como se traduz no mundo: a democracia a todos serve. A democracia se adapta a qualquer regime, independentemente das características do regime.

Dahl prefere ter “democracia” como a organização social democrática ideal, chamando de poliarquia a democracia posta, ou seja, aquela que realmente se coloca em prática ou as formas como ela se manifesta/manifestou no mundo real (DAHL, 2005). Sartori, comentando Dahl, sugere que este último, conforme sua própria tese, deveria chamar as organizações sociais democráticas reais (na prática, de fato) de poliarquia (sequer mencionando se tratar de democracia) e chamar de democracia apenas a democracia ideal. Por outro lado, esse mesmo autor conclui que “o que a democracia é não pode ser separado do que a democracia deve ser” (SARTORI, 1994).

Para além das preocupações léxicas ou de rótulos, sem abandonar as ideias de Dahl e também sem abraçar sua nomenclatura, utilizam-se os termos “democracia posta” ou “democracia na prática” para abranger todas as formas de democracia criadas e/ou aplicadas. Ainda assim, Dahl auxilia o presente trabalho, consideravelmente, com sua teoria quanto aos níveis de democratização (hegemonia fechada, hegemonia inclusiva, oligarquia competitiva e sociedade poliárquica) mais tarde delineadas (DAHL, 2005).

Além disso, para os fins dessa pesquisa, trata-se tirania como sinônimo de regime absolutista, em oposição aos conselhos de decisão desenvolvidos nas *polis* gregas (permitida a redundância<sup>6</sup>), estes últimos dentre os marcos que podem ser utilizados como exemplo ou ponto de partida para a democracia almejada, desde que

---

<sup>6</sup> Alguns pleonasmos serão apontados no presente trabalho: por exemplo, “*polis* grega” ou “direitos humanos”.

desacompanhada do cenário social em que se desenvolvia, dentre outros elementos.

Entretanto, importante registrar desde já que, ao se falar de democracia na demarcação e no anarquismo, não se está necessariamente relacionando à democracia grega, pois nada impede que se busque ponto de partida em outro modelo.

Ainda assim, como não poderia deixar de ser ou de se pensar, a quem pretender e possa interessar encerrar com a autoridade, por vezes, tirana (mais uma vez) do Estado moderno e da consequente democracia nele desenvolvida, ora deve ser advertido quanto ao possível rótulo de imitação da democracia grega. Nesse sentido, Brancaleone explica, inclusive quanto ao afastamento dessa possibilidade, bem como quanto à manutenção da crítica também à “democracia dos modernos”:

Se a perspectiva de autonomistas e libertários é frequentemente acusada de emular a irrealizável “democracia dos antigos”, de anacrônico horizonte helênico, ela de forma alguma compartilha ilusões sobre o fato de que outrora “governo dos homens livres” se realizava sobre as costas de uma vasta camada de subalternos, como escravos e mulheres, e que tal contradição não minimiza a crítica à “democracia dos modernos”, que universaliza a cidadania (todos, ou quase todos, são relativamente incorporados à comunidade política), mas se estrutura e se fundamenta em torno da segregação do demos para manter a divisão governo/governado (BRANCALEONE, 2019, p. 106).

Ainda por este caminho, a crítica deve, igualmente, se estender à utilização do Direito (regras cogentes e coação efetiva) para a manutenção do Estado, na maioria das vezes intitulado de Estado Democrático ou Estado Democrático de Direito. Logo, por vezes indissociáveis são o Direito, o Estado e a Democracia moderna.

Para isso, compreenda-se, em breve passagem, a sociedade ou o ser humano em sociedade.

## 1.1 INDIVÍDUO E SOCIEDADE

### 1.1.1 O ser humano individual, o ser humano social e o Estado

Entendendo o direito como um sistema de regras<sup>7</sup> (independentemente de sua complexidade), não se sabe se já houve sociedade sem direito, o que pode justificar a

---

<sup>7</sup> Ou regras de convivência em sociedade ou sistema de normas de conduta que regulamentam as relações sociais. FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito** – Técnica, Decisão, Dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

máxima *ubi jus ibi societas; ubi societas, ibi jus* (FERRAZ JUNIOR, 2003, p. 285).<sup>8</sup>

Na obra *Robison Crusoe*, de Daniel Defoe, em que um náufrago vive sozinho em uma ilha até encontrar um amigo (Sexta-feira, nativo da região), tem-se pela ilustração, com certo requinte aristocrático, a gênese de uma sociedade que, embora não seja precisa, apresenta o viés liberal (liberdade negativa – sem ninguém), em contraponto à liberdade como produto de uma relação social: a liberdade individual existindo a partir da experiência coletiva. Por ora, tanto um como outro, serve ao objetivo do nosso trabalho.

E antes de falar dos gregos, para não reduzir a narrativa a uma sequência linear, mantendo o raciocínio no espaço e tempo de Defoe, incumbe lembrar que Rousseau entende que a justificativa de existência do Estado está em um imperativo entre os indivíduos: a convivência social. A possibilidade do Estado na condição de que as pessoas entreguem suas liberdades materiais à coletividade supondo que serão devolvidas, ainda que em parte (ROUSSEAU, 2002).

Assim procedendo, a cada pessoa retornaria uma gama de direitos suficientes a garantir a dignidade humana. A quantia não devolvida comporia a “força comum”, a qual atuaria no governo da coletividade, passando, os indivíduos, à submissão à “vontade geral”, muitas vezes manifestada pela “vontade da maioria” (SCHWARTZ, 2009). Proudhon faz menção à “força coletiva”, adiante tratada, com estreita e intrínseca relação com a “força comum” de Rosseau; Marx, em trajetória semelhante, faz referência à “mais valia”; Locke tem fala semelhante à “submissão à vontade geral” de Rosseau ao dizer que o ser humano ao formar um único corpo político submete-se à decisão da maioria (LOCKE, 1998).

O ser humano almeja viver em sociedade (GRÓCIO apud GOMES, 2004), mas uma vida social com seus semelhantes, de forma organizada. Seria, inclusive, possível dizer que o ser humano necessita viver em sociedade.

E, mesmo sob outro ângulo de visão, ainda que se afirme que o ser humano limita-se aos seus próprios e egoísticos interesses, a sua razão faz-lhe compreender não seja possível uma duradoura vida social, com paz e ordem, enquanto somente se preocupar e fazer valer seus interesses individuais. Nesta toada, Puffendorf afirma uma posição bifronte do ser humano ao indicar existir uma forte motivação humana no amor

---

<sup>8</sup> Onde há Direito, existe Sociedade; onde existe Sociedade, há Direito. A frase é atribuída a Ulpiano no *Corpus Iuris Civilis*. FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito** – Técnica, Decisão, Dominação. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 285.

próprio e no egoísmo, bem como uma inclinação para viver em sociedade com outros homens de forma agradável e pacífica, complementando que tais inclinações foram implantadas no ser humano pela própria natureza (PUFFENDORF citado por BODENHEIMER, 1966).

Entretanto, a Puffendorf falta precisão ao determinar que o egoísmo e interesses particulares ou o altruísmo e interesses sociais têm origem na natureza, sem qualquer ressalva. Não parece correto afirmar isso tão veementemente e de forma integral, pois nem egoísmo nem altruísmo são naturais, ao menos do ponto de vista dos costumes. Nesse sentido, Karl Marx, ao criticar “A questão judaica” de Bruno Bauer, em dois escritos, posteriormente intitulados, homonimamente ao objeto criticado, de “A questão judaica”, sofisticadamente<sup>9</sup> diferencia Sociedade Civil e Estado e, por sua vez, diferencia o interesse particular e a comunidade, mas retrata a existência dessas duas características em cada pessoa e sua origem na cultura e nos costumes: a dupla consciência (MARX, 1843).

A dupla consciência está agregada na incompatibilidade entre o cidadão (*citoyen*) e o burguês (*bourgeois*) (MARX, 1843).

Hobbes também pugnava pela dupla característica humana. A primeira, gregária e social. A segunda má, egoísta, brutal e agressiva (SCHWARTZ, 2009). Hobbes fala do “homem como o lobo do homem”, em seu estado natural, em contínua animosidade, podendo fazer tudo que lhe aprouvesse (HOBBS, 2003). Mas também possuía outros interesses como o de ter coisas (propriedade) e o medo da morte, os quais não poderiam ser atendidos/dirimidos no estágio natural (SCHWARTZ, 2009).

É assim que, para Hobbes, o Estado moderno surgiu. Com justificativa de existência nessas características (a qual poderia justificar diversas organizações sociais diversas do Estado), a primeira (social) para satisfazer, a segunda (animosidade) para combater. Também justifica a existência do Direito para manter o Estado (HOBBS, 2003; SCHWARTZ, 2009). Em verdade, as regras necessárias para a formação do Estado, firmadas na teoria contratualista, descrevem bases que se confundem com os princípios gerais do Direito (não prejudicar o outrem, respeitar e cumprir aquilo ao que se obrigou, ajudar uns aos outros etc.).

---

<sup>9</sup> Abstraindo-se o conteúdo quanto à religião judaica e cristã, que, inclusive, pode ser considerado anti-semita ao leitor que não perceber a intenção científica de Marx em postular a independência política de cada indivíduo como ser humano, para além de costumes, culturas e religiões.

Para essa criação, conforme Rosseau e Hobbes, é necessário um pacto, um contrato social, que resguardasse essas regras de convivência em comum, concentrando o poder em um indivíduo ou em uma assembleia, surgindo a figura do soberano, ou Leviatã para Hobbes, atuando pela promoção da paz e da segurança (HOBBS, 2003). Rousseau não entrega a autoridade a um Leviatã, mas à “Vontade Geral”, que, inadvertidamente, também pode vir a ser o Leviatã (DALLMAYR, 2001).

Ao citar Estado e Direito, nos sucessores de Hobbes, quanto à proteção dos interesses das pessoas, para além do soberano, Roelofs fala numa confiança depositada na lei e aplicada por um Judiciário independente: “a crença de que os homens podem, por meio de um pavor autoinfligido, engajar-se de forma pacífica num modelo de direito positivo” (ROELOFS conforme DALLMAYR, 2001).

Paralelo a isso, deve-se compreender que, ao se mencionar “viver em sociedade”, estar-se-á referindo ao ser humano social, aquele que intenta o relacionamento com os demais, superando os interesses puramente individualistas, submetendo a algumas limitações, indispensáveis à formação da sociedade. Tais limitações podem ser compreendidas com as regras mencionadas anteriormente, compreendidas no direito, necessárias à sociedade e imprescindíveis à formação do Estado. Logo, confirmada a afirmação de que onde houver sociedade, há o direito (COTRIM, 2009; DALLARI, 2014; VARELA, 2011, p. 6).

Apreendidas essas primeiras noções, do ser humano individual e do ser humano social no mesmo ser humano, bem como a Sociedade, o Direito e o Estado, passa-se a procurar perceber a função deste ser humano no Estado e a relação deste último com aquele.

### **1.1.2 A cidadania**

Quando se menciona o vocábulo cidadania, remonta-se ao fenômeno político que parece ter originado com os gregos com início a partir do século V ou IV a.C., estruturando-se através dos séculos até tomar forma semelhante a que hoje se conhece (CORTINA, 2005, p. 34-35).

A cidadania, portanto, até atingir o significado contemporâneo, percorreu um longo caminho no tempo e na história, mas se tratou de um evento específico da região Mediterrânea Europeia (SOUZA NETO, 2007).

Ainda na Europa, o surgimento da propriedade privada e a consequente necessidade de defesa desta em relação a possíveis invasores parecem ter favorecido o fortalecimento do relacionamento entre famílias proprietárias rurais que, então, resolveram instituir normas de convivência e proteção mútua (KROHLING, 2014).

Com o transcurso do tempo, com o aumento do comércio e com a absorção de territórios novos (conquistas), essa relação ficou ainda mais complexa, passando, então, as famílias originárias, a compor o grupo decisório dos destinos da *polis*, o qual, fechado, não comportava escravos, exilados, mulheres e estrangeiros (KROHLING, 2014).

Percebe-se que esta espécie de cidadania alcançava a poucos, deixando à margem a maior parte da população, verificando-se a inclusão das famílias originárias e a exclusão dos demais, ideias ainda verificadas hodiernamente (inclusão/exclusão) e sem solução aparente (CASTORIADIS, 2002).

Para aqueles reconhecidos como cidadãos, o núcleo duro da cidadania estava no pertencimento à sociedade política, ou seja, poder participar diretamente dos destinos da cidade (CASTORIADIS, 2002), entendimento que é o símbolo fundamental da sua compreensão.

Quanto à situação da outra ponta, a exclusão deu origem a conflitos e lutas dos excluídos em busca dos direitos que lhe foram sonegados. As revoluções que ocasionaram o reconhecimento de direitos fundamentais decorrem disto, da luta constante pela inclusão, ainda não encerrada. Assim é verificado pelo fenômeno denominado “constitucionalismo”<sup>10</sup>.

Conhecendo estes aspectos, os filósofos iluministas, para legitimar o poder assumido pela burguesia, utilizaram da concepção grega de cidadania. Da mesma forma, o que se entende contemporaneamente quanto à cidadania foi modelado nas revoluções dos séculos XVII e XVIII pela classe social que despontava naquela época da história (burguesia) e com base nas ideias de liberdade, igualdade e fraternidade (KROHLING, 2014), direitos fundamentais.

Assim, o desenvolvimento da cidadania é lido de forma semelhante à evolução histórica dos direitos fundamentais ou gerações de direitos fundamentais (ou ainda evolução dos direitos constitucionais). Na prática, nenhum deles é realizado

---

<sup>10</sup> Doutrina filosófica que propõe a necessidade de uma constituição, uma regra fundante, que origina o Estado e rege a vida de em um país. Nela, normalmente, se expressam os direitos fundamentais adotadas por aquela sociedade.

integralmente, pois se tratam de normas programáticas, ou seja, que estabelecem programas, metas ou objetivos a serem seguidos pelo Estado. São direitos fundamentais: de primeira geração (liberdade – direitos civis e políticos), de segunda geração (igualdade – direitos sociais, econômicos e culturais) e de terceira geração (fraternidade/solidariedade/humanidade – direitos difusos e metaindividuais, ou seja, coletivos). Alguns autores, como Bobbio e Bonavides (2000), ainda falam em quarta geração (tecnologia – engenharia genética<sup>11</sup>, direitos tecnológicos e de informação) e quinta geração (paz)<sup>12</sup>.

Ainda analisando os aspectos da cidadania, Marshall, examinando a realidade britânica, constatou que a cidadania também teve uma sequência histórica: da cidadania civil (direitos civis como liberdade de manifestação, de reunião, de ir e vir, inviolabilidade do pensamento e direito de propriedade – século XVIII), passou à cidadania política (século XIX) e, então, chegando à cidadania social (século XX), sendo que a anterior não é, necessariamente, pré-requisito para a posterior (GUARINELLO, 2003; MARSHALL, 1967).

Ainda com Marshall, chega-se ao capitalismo como sistema econômico e social causador de desigualdades econômicas, o que impede a plenitude da cidadania a todas as pessoas, pois fica obstaculizada a fruição integral dos direitos, formando um grande grupo de não cidadãos (MARSHALL, 1967).

E como essa realidade europeia chega ao Brasil?

Utilizando-me das aferições de Brancaloneo ao citar o mundo colonizado e o local no qual se operou o expansionismo Europeu, incluindo o Brasil nestas acepções, pode-se dizer que em nosso país “[...] o Estado e o direito ‘anteciparam’ o ‘*demos* constituinte’, condicionando o próprio processo de elaboração da ‘cultura nacional’ [...]” (BRANCALEONE, 2019), razão pela qual, desde o início, as normas legais e procedimentais brasileiras representam mais a experiência exterior de países colonialistas do que a tradição tupiniquim. A Constituição de 1891 implantou de cima para baixo o federalismo norte americano no Brasil, por intermédio de Ruy Barbosa; o Código Civil Brasileiro de 1916, de Clóvis Bevilacqua, aproximou-se muito do Código Alemão, seguiu

---

<sup>11</sup> Norberto Bobbio relaciona os direitos da quarta geração à engenharia genética, Bonavides aos direitos tecnológicos e de informação.

<sup>12</sup> Embora Karel Vasak defenda que a paz seja direito fundamental de terceira geração, Paulo Bonavides defende o direito à paz como geração de direito fundamental autônoma pois mereceria uma melhor visibilidade.

na introdução o modelo Italiano, sendo, ainda fiel a alguns aspectos do Código Napoleão (Código Civil Francês), regras essas últimas que nem as Ordenações Filipinas<sup>13</sup> possuíam; e a Constituição de 1937, outorgada na época da presidência do trabalhista Getúlio Vargas retrata o modelo fascista polonês<sup>14</sup>; apenas para trazer alguns exemplos.

Por isso, alguns historiadores, como Carvalho, ao tomar o estudo de T.H. Marshall, retrocitado, na compreensão de como se deu o processo no Brasil, realizam a inversão da lógica Marshalliana. Aqui, os direitos sociais consolidaram-se antes dos direitos políticos e os direitos civis começaram a se fortalecer após encerrado o período ditatorial, a partir de meados da década dos anos 1980. Por isso, considerando as fases de formação, não é possível tratar o cidadão inglês (ou o norte-americano) da mesma forma que o cidadão brasileiro, existe uma larga diferença nas suas estruturas, na sua formação (CARVALHO, 2002).

A cidadania brasileira se formou a partir de intensa concessão de direitos sociais pelo Estado acompanhada de supressão ou fragilização de direitos civis e políticos. O Estado como benfeitor, alcançando simpatia e fidelidade em troca de benefícios sociais: numa troca de favores. Não se está condenando o aspecto social dos cumprimentos estatais, mas observando que tais programas deveriam ser reconhecidos e entendidos, imparcialmente, como políticas públicas, para não corromper a formação do cidadão e afastar o clientelismo com o Estado e/ou com o grupo que estivesse no poder (CARVALHO, 2002).

Ainda assim, não é possível afastar da cidadania a ideia de fruição integral de direitos, especialmente os fundamentais, mas em todas as suas dimensões, para além dos simples direitos de votar e ser votado (como se verá adiante ao falar de poliarquia), alcançando a ocupação e atuação em espaços públicos, protegido contra exercício arbitrário do Estado, com suas condições sociais desenvolvidas como indivíduo, mas também como sociedade (KROHLING, 2014; MADRIGAL, 2016).

---

<sup>13</sup> Legislação portuguesa que tratava, no Brasil, do Direito privado, anteriormente ao Código Civil Brasileiro de 1916.

<sup>14</sup> Importante ressaltar que além de adotar como modelo a Constituição Polonesa, de inspiração fascista, o Presidente Getúlio Vargas já vinha fazendo um alinhamento com os governos nazi-fascistas, tanto Italiano quanto Alemão. Inclusive, o modelo de corporativismo que implanta no Brasil, o controle dos sindicatos pelo Estado guarda relação com a proposta corporativista de Mussolini na Itália, aplicada desde o final dos anos 1920. Exemplo desse alinhamento é o treinamento de Filinto Müller, chefe de polícia do Distrito Federal (na época no Rio de Janeiro), ocorrida na Alemanha nazista (informação verbal do Prof. Dr. Cassio Brancalione). Filinto Müller também é famoso por ter ordenado a deportação da judia alemã Olga Benário (militante comunista e esposa de Luís Carlos Prestes) para um campo de concentração nazista.

Pensando por intermédio do prisma dos direitos fundamentais é possível constatar que não é cidadão o indivíduo que apenas usufrui de direitos políticos, ainda que de forma plena, mas é submetido a condições que afrontam a sua dignidade, como falta de moradia, saúde insuficiente, transporte irregular etc.

Nesse norte, para Piovesan, não se pode considerar existir cidadania na ausência de vida digna, na insuficiência de efetivação dos direitos fundamentais assim considerados em qualquer de suas dimensões/gerações (PIOVESAN, 2013). É a relação entre a plenitude do indivíduo (ser humano individual e ser humano social) no espaço estatal e o reconhecimento da dignidade da pessoa humana<sup>15</sup> (artigo 1º, III, da Constituição da República do Brasil) (BRASIL, 2019).

Após essas observações quanto à sociedade e esse início de compreensão da cidadania e das interações humanas, do povo, com suas regras, com uma tênue ideia de como é exercido o poder, culminando no Estado, e no Direito como o sistema de normas que mantém o Estado (inclusive, nesse sentido, a dinâmica brasileira), adentra-se, então, no estudo de aspectos da teoria da democracia (etimologicamente, do grego: “demos” – povo; “cracia” – governo).

## 1.2 DA TEORIA DEMOCRÁTICA

Com o devido cuidado com a democracia (muito embora as aferições e críticas acima e abaixo, historicamente tem sido a forma/regime de governo menos tirano e mais plural dentre aqueles implementados para grandes territórios e populações), a partir da perda significativa da concepção do Estado como propulsor e mantenedor da vida política é possível contestar a forma como se desenvolveu a democracia, como em qualquer conceito político.

Para isso, considera-se a abordagem de Robert Dahl para a democracia, com uma sucinta análise da sua obra *Poliarquia: Participação e Oposição*, bem como, posteriormente, algumas descrições da democracia liberal<sup>16</sup> e da democracia popular.

---

<sup>15</sup> Conceito amplo, que inclui diversos aspectos da vida civil, resumida no respeito à sua condição de ser humano (vida digna, nome, imagem, reputação etc.), mas que inclui: moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social (artigo 7º, IV, da Constituição da República do Brasil) e, ainda, acesso livre e gratuito à informação e à Justiça e/ou ao Poder Judiciário, dentre outros direitos constitucionais.

<sup>16</sup> Em sua ampla significação: relativo à liberdade (ainda que não plenamente livre, mas antagônico ao Estado Absolutista) e relativo ao liberalismo.

### 1.2.1 A transformação para o sistema democrático moderno e a poliarquia de Robert Dahl

A democracia na Grécia e Roma no século V a.C., bem como na Itália Medieval (séculos depois), para Dahl, é a primeira transformação da política, considerando a forma como exercida perante as respectivas populações. Uma segunda transformação teria ocorrido com o transporte das ideias democráticas da Cidade-república para países, nações ou Estados nacionais (DAHL, 2005).

E essas transformações, conforme a perspectiva Dahliana, provocaram 8 (oito) consequências que caracterizam o Estado democrático moderno diferenciando, em parte, da democracia e da república dos antigos.

Em primeiro lugar, a **representação**. Com as transformações acima mencionadas, especialmente o aumento do território e da população nos Estados modernos (problemas de escala), ficou inviabilizada as assembleias realizadas nas *polis* gregas e a participação direta dos cidadãos, substituindo-se estes pelos representantes já que o sistema político passou a ocorrer em grande escala (DAHL, 2005).

Num segundo ponto, a **expansão ilimitada**. Em consequência à adoção da representação, foram eliminados os empecilhos para o aumento exponencial dos cidadãos nas democracias modernas, sem qualquer limite.

Como terceira consequência, os **limites para a democracia participativa**. Embora não haja limite para a expansão territorial e populacional, a participação, nesses Estados modernos (democracia representativa), é mais limitada que aquela ocorrente nas cidades-república (democracia participativa). Ainda que se considere que nessas últimas não participavam mulheres, escravos, estrangeiros etc., em democracias pequenas há possibilidade maior de participação efetiva e direta dos cidadãos nos processos decisórios (DAHL, 2005).

Um quarto resultado é a **diversidade**. Dahl entende que a relação escala/diversidade nem sempre é diretamente proporcional, mas reconhece, na grande expansão ocorrida e na existência de fatores de inclusão, a tendência do Estado apresentar uma considerável diversidade no modo de viver e na política. Por exemplo, a população homogênea com mesma língua, mesma etnia, mesma história, mesmos mitos, mesma religião, fica adstrita à lembrança das antigas cidades-república (DAHL, 2005).

Como quinta consequência tem-se o **conflito**. Divisões políticas surgem e aumentam conforme recrudescer a diversidade. Logo, o conflito entre essas facções são inevitáveis à vida política, sendo, inclusive, aceito como componente normal da política (DAHL, 2005).

Ainda restam três consequências, conforme o cronograma de Dahl. No entanto, essas últimas consequências referem-se especialmente à poliarquia, razão pela qual incumbe, antes, definir, afinal, o que é poliarquia?

Considerando as cinco consequências já retratadas, com enfoque especial na mudança de escala, reiteradamente mencionada (transformação da Cidade-república para Estado moderno), surge uma gama de instituições necessárias à manutenção da democracia em larga escala, que distinguem a democracia representativa dos modernos das demais representações e sistemas políticos: tanto os não democráticos como as democracias antigas. A essa democracia representativa moderna Dahl chama de “**poliarquia**” (DAHL, 2005).

A análise etimológica da palavra de radicais gregos poliarquia traz o significado para *poli* (muitos) e *arquia* (governo, ou governo com um propósito, ou ainda governo a partir de um princípio ou da lei). Logo, é possível concluir que a poliarquia (governo de muitos) diferencia-se da monarquia (governo de um) e da oligarquia (governo de poucos). O termo poliarquia, na lógica Dahliana, é utilizada para definir a democracia na prática, real, como vem sendo aplicada, democracia realmente existente; conquanto o termo democracia (apenas democracia), para Dahl, é a democracia ideal, no campo do ideal democrático (DAHL, 2005).

Retomando-se as consequências, tem-se a sexta no **pluralismo social e organizacional**, com origem no conflito e, em razão disso, também na diversidade. Consiste em organizações sociais e/ou grupos sociais, presentes nas poliarquias, mas autônomos entre si e, igualmente, quanto ao governo (DAHL, 2005).

Uma sétima consequência é a **expansão dos direitos individuais**. Consiste no aumento expressivo dos direitos individuais nos governos que adotam a poliarquia, expansão proporcionada pela vasta quantidade de instituições necessárias à implementação de uma democracia de larga escala. Assim, considerando a crescente da diversidade, ampliam-se os conflitos, como já mencionado acima, razão pela qual a multiplicação de direitos individuais, de certo modo, substitui o consenso político (DAHL, 2005).

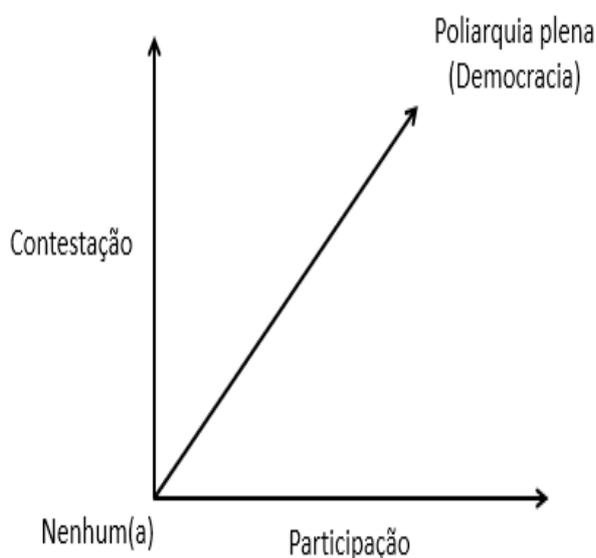
Como oitava consequência tem-se as **instituições da poliarquia**. Dahl define um rol de instituições indispensáveis à viabilidade do processo democrático: 1) Funcionários eleitos: no controle do processo político e do processo decisório; 2) Eleições livres e justas: a escolha é realizada sob a égide dos princípios da liberdade e justiça, com atos de coerção reduzidos; 3) Direito de votar (sufrágio inclusivo): adultos votando na eleição dos funcionários do governo (cargos eletivos), incluindo uma gama maior de pessoas na classificação de cidadãos; 4) Direito de ser votado (concorrer a cargos eletivos): adultos podendo ser votados em eleições dos funcionários do governo; 5) Liberdade de expressão: cidadãos que podem se expressar, inclusive para criticar funcionários públicos, o governo, a ideologia dominante, o regime, a ordem social, a economia etc., sem retaliações rigorosas; 6) Informação alternativa: cidadãos não são obrigados a receber informação apenas do órgão “oficial”, podendo encontrar outros meios de informação; 7) Autonomia associativa: trata do direito de se associar e manter associado, em associações, organizações, partidos políticos, grupos de interesse, sindicatos etc. (DAHL, 2005).

A poliarquia de Dahl, então, consiste em uma ordem política que, considerando as garantias acima indicadas, relaciona-se com dois atributos básicos, mas extensos, que a diferencia de outros sistemas: direito de participação – cidadania que abrange quantidade elevada de adultos; contestação política – direito de oposição aos ocupantes do governo e de remoção dos mesmos, por intermédio do voto.

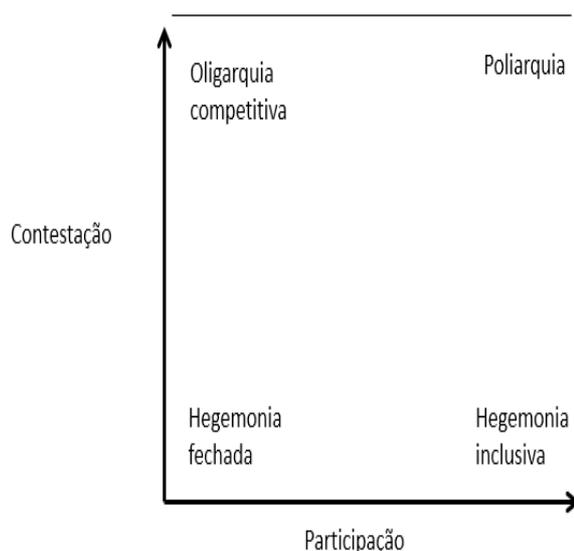
Assim, o processo democrático é verificado a partir de vetores de aumento da contestação política de um lado e do direito de participação de outro lado. E, a partir dos atributos mencionados é possível, com Dahl, identificar os regimes políticos (DAHL, 2005). Podendo ser ilustrado pelas figuras a seguir:

**Figura 1.**  
Vetores de Aumento  
de Contestação Política e de Participação

**Figura 2.**  
Vetores de Aumento e Regimes Políticos



**Vetores distribuídos:** horizontal como a participação, indo de zero (nenhum) ao infinito; vertical como a contestação, indo de zero (nenhum) ao infinito; diagonal como a democracia ideal, ou seja, hipoteticamente o ambiente com maior número de participação e contestação. Fonte: Andreassa (2019).



**Quatro posições:** baixa contestação e baixa participação (hegemonia fechada); baixa contestação e alta participação (hegemonia inclusiva); alta contestação e baixa participação (oligarquia competitiva); alta contestação e alta participação (poliarquia). Fonte: Andreassa (2019).

Disto, é possível verificar, a existência de hegemonias fechadas, com baixa contestação e baixa participação, como no Brasil na época colonial e do império ou ainda no Estado Novo de Getúlio Vargas de 1937 a 1946. Assim como as hegemonias inclusivas, com baixa contestação e alta participação, como o mesmo governo de Vargas, no Brasil, na década de 1930 (antes do Estado Novo) que, embora desenvolve-se um movimento ditatorial, paradoxalmente estendia o voto às mulheres em 1934. Tem-se as oligarquias com alta contestação e baixa participação, como período da República do “café com leite” no Brasil, em que governantes oriundos do Rio de Janeiro e de Minas Gerais se alternavam no poder de 1894 a 1930. E, finalmente, as poliarquias, com alta contestação e alta participação (DAHL, 2005).

Por isso, Dahl entende que as poliarquias são regimes relativamente democratizados, mas que, por incompleto o processo, ainda não alcançou a democracia ideal (DAHL, 2005).

Estabelecido o modelo como vai se entender a democracia para este trabalho, passa-se ao seu aspecto ideológico, como fenômeno.

### 1.2.2 Democracia liberal e democracia popular e o papel da teoria democrática atual

Pode-se dizer, com considerável grau de acerto, que, após a segunda guerra mundial (após a “união das democracias” para “vencer o mal” em comum), enquanto a economia, com Keynes, passava por uma época de alta intervenção estatal, as narrativas políticas democráticas predominaram em duas frentes: “democracia liberal” (direitos individuais do cidadão) e “democracia popular” (soberania e a vontade popular absolutas) (DALLMAYR, 2001).

Dividiram-se, portanto, em democracia liberal (capitalismo: propriedade privada dos meios de produção, economia de mercado, trabalho assalariado, lucro, divisão de classes) e democracia popular (socialismo: propriedade coletiva dos meios de produção, socialismo de mercado – mercados de insumos e bens de capital, ou economia socialista planificada – planejamento da economia).

Nesse rumo, quanto aos aspectos políticos da democracia pode-se verificar que, a **democracia liberal**, pode ser considerada uma ordem política que adota e protege direitos e liberdades individuais, com o Estado de Direito limitando o poder governamental e sua ação sobre os cidadãos (CHAMPEILS-DESPLATS, 2013; PIACENTIN, 2006; TELLES, 1977). Por outro lado, é possível verificar que a economia de mercado pode interferir incisivamente na fruição dos direitos individuais, porque a liberdade dos indivíduos fica sujeita à ordem do mercado.

A democracia liberal acaba por ser uma poliarquia, uma democracia representativa, cuja atuação dos representantes fica limitada por regras constitucionais estabelecidas em uma constituição que ressalta os chamados direitos liberais: a defesa da liberdade individual (liberdade de expressão, liberdade de reunião, liberdade de religião, propriedade privada etc.), a defesa da igualdade e a defesa dos direitos de grupos minoritários (proteção contra o majoritarismo – dominação da maioria sobre a minoria) (CAMPILONGO, 1987).

No entanto, a participação popular na democracia liberal tem preponderância e se esgota na representação (PIACENTIN, 2006), com algumas exceções, por exemplo, referendo e plebiscito.

Disto tudo, surgem duas posições quanto à democracia liberal.

A primeira, atribui à democracia liberal a capacidade de entregar as liberdades individuais aos cidadãos e de bloquear a instalação de uma ditadura da maioria, já que a vontade da maioria pode oprimir grupos minoritários (PIACENTIN, 2006).

A segunda posição é de que uma democracia liberal (embora o nome) não é democrática ou liberal. A vontade do povo está circunscrita ao ambiente de votação nos representantes e a liberdade é, ainda, reprimida pela constituição ou pela jurisprudência. A ausência de votação ou eleição geral para as demais questões, principalmente aquelas de gravidade elevada, como guerra, transforma a democracia liberal em verdadeira oligarquia ou sistema governamental controlado por uma elite (SILVA, 2005).

Ao seu turno, a **democracia popular** surge das lutas de classes (nos campos político, econômico e ideológico), pela liberdade da própria democracia, contra o fascismo, tanto externo quanto interno e, também, pela independência da nação (COSTA, 2019).

O povo, organizado pelos partidos (operários e comunistas), através da revolução, é quem institui o sistema da democracia popular. Acaba assim, a democracia popular, por constituir órgão do poder revolucionário, colocando em destaque o campesinato e a classe operária, em oposição anti-imperialista, antifeudal e antifascista (DANTAS, 2014).

E tudo isso ocasiona a queda da grande burguesia (financeira e industrial) e dos latifundiários, com o poder sendo transferido para o povo (proletariado).

Assim, a democracia popular encerra com a estrutura capitalista (capitalismo como estrutura econômica da sociedade) formando a estrutura socialista (MUNANGA, 2019). Para tanto, utiliza-se de leis econômicas, especialmente aquela da correlação necessária entre o caráter das forças produtivas e as relações de produção (NAVES, 1994).

Exaurindo a contradição perpetrada pelo capitalismo na forma privada de apropriação dos bens em contraposição ao caráter social da produção, a democracia popular socializa os meios de produção (PRZEWORSKI, 1988).

Entretanto, é possível citar a incompetência de seus proponentes em, a partir da democracia popular, desenvolver uma organização social que beneficie os indivíduos ou mesmo a coletividade, já que se manteve, com Lênin, uma variante do capitalismo, o capitalismo monopolista estatal somado ao planejamento central socialmente controlado.

É a ditadura democrática do proletariado e do campesinato, conforme formulado por Lukács e outros, renomeada por Dimitrov para democracia popular (DEL ROIO, 2014).

Outra crítica, é que, embora a democracia popular parecesse a retomada da democratização socialista, foi, na verdade, a consolidação do socialismo de Estado com hegemonia da camada burocrática (DEL ROIO, 2014).

Mas, com a queda do muro de Berlim em 1989, essas questões perderam força e a pesquisa na área diminuiu. Passou-se então às pesquisas tendentes a resolver as crises neoliberais, transcendendo essas figuras ideológicas, mas, por vezes, retomando alguns de seus conceitos.

Por isso, importante refletir quanto ao papel da teoria democrática atual. Assim, para além dessas duas formas de democracia mencionadas, liberal ou popular, Dallmayr, propõe a democracia de “autogoverno popular”, possivelmente com inspiração em Rousseau, “ao defender a história por trás de sua árdua conquista”. Chama-a também de “democracia radical” ou “moderna/pós-moderna”. Com ela, a entrega do poder ao povo é diretamente proporcional à “época de autoconhecimento humano ou às ‘manifestações do ser’ de Heidegger, exemplificando com as mudanças advindas com o pensamento de Bacon, Descartes e Thomas Hobbes” (DALLMAYR, 2001).

Por outro lado, ao teorizar quanto a Hobbes, Dallmayr entende o Leviatã como a realeza mas não deixa de considerar a possibilidade de atribuir suas características igualmente ao rei e ao “corpo coletivo de cidadãos em uma democracia ou vontade geral” (DALLMAYR, 2001). Para exemplificar, cita, na França revolucionária, o Comitê Jacobino de Segurança Pública que identificou-se como a vontade geral do povo declarando guerra a quem tivesse opinião distinta (DALLMAYR, 2001).

Logo, fica evidente o conflito entre o individualismo/particularismo e o coletivismo/universalismo que se formou.

Neste aspecto, Lefort denuncia veementemente os perigos do coletivismo, mas, por outro lado, não se dispõe a adotar a “contrapanaceia do individualismo liberal” (LEFORT segundo DALLMAYR, 2001).

Laclau e Chantal Mouffe, por sua vez, desaprovavam o universalismo, mas, da mesma forma, desaprovavam o particularismo. Tais autores não percebiam vantagem em “passar de um essencialismo da totalidade para um essencialismo dos elementos” (LACLAU; MOFFE apud DALLMAYR, 2001).

Por isso, para Dallmayr:

[...] o papel da teoria democrática atual é repensar ou reconceitualizar o governo popular de forma a fugir dos encantos da soberania ou da identidade coletiva (de direita e de esquerda<sup>17</sup> – e de fazê-lo sem invalidar ou se desviar do governo popular para privilegiar o mercado e o liberalismo de cooperação<sup>18</sup> ou o neoliberalismo (DALLMAYR, 2001, p. 20).

Para isso, pode-se pensar na democracia liberal, no Estado liberal com sua intervenção mínima, o enaltecimento das liberdades individuais, o princípio da legalidade e a importância de ninguém estar acima da lei, o parlamento e seus indivíduos auxiliando na regulação do Estado. Igualmente, pode-se ponderar quanto às teorias da democracia popular através da harmonia e conciliação dos interesses de classe e integração pacífica do capitalismo à socialdemocracia. Ou, ainda, alcançando o marxismo através de mudanças revolucionárias.

Prosseguindo a análise da teoria política, necessário refletir sobre ser justa ou não a prevalência da opinião ou da vontade, seja individual ou coletiva, seja da maioria ou da minoria, e cunhada como democracia ou não. Por isso, sob outro viés, é importante conhecer o que se entende por justiça e por justiça social.

### 1.3 JUSTIÇA E JUSTIÇA SOCIAL

Justiça pode ser vista como um ideal filosófico, como um valor, como um sentimento, como critério de tomada de decisão ou a fração do poder estatal responsável pela aplicação da lei: o Poder Judiciário.

Para o prosseguimento do trabalho, parte-se de uma definição antiga de justiça, com Aristóteles, como a “disposição de caráter da natureza humana” que deixa os indivíduos propensos a fazer e/ou desejar o que é justo, como uma virtude em seu aspecto amplo e como igualdade em seu aspecto particular (AMORIM, 2011, p. 73-76).

Na teoria democrática, quanto aos procedimentos de decisão coletiva, caso sejam equitativos, os resultados democráticos são justos. Com isso, duas considerações devem ser feitas, no sentido de aproximar democracia e justiça baseada em direitos (VITA, 2000, p. 6).

---

<sup>17</sup> Direita e esquerda como forma de atuação política, econômica e social. Direita como orientação mais conservadora e esquerda como orientação mais progressista.

<sup>18</sup> “Liberalismo de cooperação” é nomenclatura cunhada por Dallmayr e que parece significar a união de mercados em blocos econômicos.

**A primeira consideração** foi realizada por Schumpeter, conforme menciona Vita:

Este teórico não hesitou em reconhecer que o processo democrático, não sendo nada mais do que um método para se chegar a decisões de cumprimento obrigatório em uma dada associação política, não predetermina seus próprios resultados. A perseguição a uma minoria religiosa ou a instituição de uma política de discriminação racial são resultados possíveis da democracia. Mas Schumpeter também observou que há um vínculo interno entre certos direitos liberais que têm uma nítida dimensão política e o processo democrático. O funcionamento efetivo do método democrático requer a existência de instituições que protejam a liberdade de expressão política, a liberdade de associação política e a liberdade de imprensa. A razão disso é que não pode haver competição política genuína na sociedade se direitos desse tipo não são garantidos (SCHUMPETER, 1984 [1942], p. 339 citado por VITA, 2000, p. 6).

Duas conclusões são possíveis a partir dessa primeira consideração de Schumpeter. Uma delas é que o processo democrático não predetermina seus resultados já que é um método que auxilia na tomada de decisões. A outra é de que o processo democrático só existe em sociedades em que garantidas as liberdades de expressão política, de associação política e de imprensa.

Em razão disso, nesse modelo democrático, por não predeterminar seus resultados, admite-se a possibilidade de injustiças. Sendo que, ao mesmo tempo, é necessária a garantia de direitos individuais para uma competição política genuína na sociedade (AMANTINO, 1998, p. 135).

Oportuno mencionar que Schumpeter defendia uma espécie de aristocracia, ou seja, o governo daqueles mais aptos para exercer tais posições. Enfim, de qualquer modo, é um processo em que as injustiças convivem com as garantias de direitos individuais.

A **segunda consideração** vem de argumento empírico, quando Vita menciona Dahl:

A experiência dos países de democracia estável – os países que não sofreram nenhuma ruptura autoritária por um período de tempo superior a uma geração – mostra uma correlação positiva entre o regime democrático e a expansão de proteções institucionais a um amplo leque de direitos individuais, incluindo aqueles que não poderiam ser considerados pré-requisitos para o funcionamento do método democrático (tais como o direito a um julgamento justo e a liberdade de expressão não-política). (DAHL, 1989, p. 187 conforme VITA, 2000, p. 6-7)

Ou seja, em democracias estáveis as instituições democráticas passam a proteger mais direitos individuais mesmo que não sejam essenciais ao pleno desenvolvimento do método democrático.

Todavia, quando uma democracia é lenta para diminuir as injustiças, como no caso da Índia e do Brasil, pode não se tratar de questões relacionadas aos direitos individuais especificamente, mas, também, em razão da distribuição desigual de recursos políticos cruciais.

Os argumentos até aqui expostos levam a refletir sobre a possibilidade de cidadania, democracia e justiça serem os pilares de sustentação das sociedades modernas, como ora se apresenta. Mas, paradoxalmente, o sistema democrático só se concretiza na medida em que o sistema social prima pela valorização e aplicação de uma justiça livre acima de preconceitos e de todos os males que corroem o Estado de Direito.

Apontada essa noção inicial de justiça e sua interação com a teoria democrática, passa-se à espécie justiça social, pela qual se busca, estritamente, diminuição de injustiças, podendo se entender como tudo aquilo que se reflita em igualdade de condições e solidariedade do(s) povo(s) (AZEVEDO, 2013).

### **1.3.1 Justiça social: um conceito em disputa**

Nancy Fraser descreve o modo como cada grupo compreende a justiça e a justiça social, a depender do que se entende “como justa ordenação das relações sociais no interior da sociedade”:

Aos olhos de alguns, era suficiente que os cidadãos fossem formalmente iguais perante a lei; para outros, a igualdade de oportunidades era também requerida; para outros, ainda, a justiça demandava que todos os cidadãos tivessem acesso aos recursos e ao respeito de que eles precisavam para serem capazes de participar em paridade com os demais, como membros integrais da comunidade política. (FRASER, 2009, p. 13)

Verifica-se uma divisão entre igualdade formal, igualdade de oportunidades e igualdade de resultados.

Neste turno, se considerar que a justiça é o respeito aos direitos de cada indivíduo, é possível distinguir diversas espécies de justiça, conforme os modos de determinação desses direitos, como ver-se-á mais adiante (TANON; MOREIRA, 2000, p. 250).

William Godwin descrevia sua justiça política como o que hoje se entende por justiça social: “em nossa definição de justiça, afigura-se que a nossa dívida com nossos semelhantes se estende a todos os esforços que se pudermos fazer para seu bem-estar, a todo alívio que pudermos oferecer para suas necessidades”<sup>19</sup> (GODWIN, 1793, p. 432).

O filósofo jesuíta padre Luigi Taparelli define justiça social como a justiça entre os homens, ou seja, a divisão do direito que lhe é inato e a porção que lhe é devida em face de sua condição humana, apenas:

354. A justiça social é para nós justiça entre os homens (314, 319). E qual proporção há entre um e outro homem? Basta considerar a forma da pergunta para entender que estou falando aqui do homem em abstrato, ou seja, do homem considerado como tendo apenas os requisitos de humanidade, considerado como puro animal-racional. Entre um e outro homem, considerados sob este aspecto, é claro que existe relação de perfeita igualdade, porque um e outro homem aqui significa a humanidade replicada duas vezes: e neste caso pode ser dada maior igualdade de proporções? Portanto, posso concluir que a justiça social deve, de fato, informar a todos os homens no que diz respeito aos direitos da humanidade [...].<sup>20</sup>(TAPARELLI, 1857, p. 112)

E John Stuart Mill, resume a justiça social na distribuição de bens, ou seja, justiça distributiva (MACEDO, 1995, p. 85).

Nesse mesmo sentido, entende Marx que a revolução atinge a justiça social, convergindo na igualdade material, a qual deve ser garantida pelo Estado então formado (MACEDO, 1995, p. 89). Incumbe salientar que a ideia de igualdade material é oposta à ideia de igualdade formal. Ou seja, a primeira trata-se da igualdade efetiva e não apenas perante a lei, como a última.

---

<sup>19</sup> *In our definition of justice, it appeared that our debt to our fellow men extended to all the efforts we could make for their welfare, and all the relief we could supply to their necessities.* (GODWIN, William. **Enquiry concerning political Justice and its influence on modern morals and happiness.** Vol. II. London: G.G.J. and J. Robinson, 1793, p.432) (Tradução livre do autor). William Godwin, além de filósofo e socialista, e ter dado a definição moderna de justiça social, é pai de Mary Shelley, a autora de Frankenstein. Obs: As traduções do presente trabalho, em francês, italiano e inglês, utilizaram o auxílio do *google* tradutor, via rede mundial de computadores, e o conhecimento do autor. Para as correções necessárias, em inglês, utilizaram-se os dicionários: Oxford Escolar para estudantes brasileiros de inglês (português-inglês; inglês-português) – edição atualizada de 2015; e Oxford Advanced Learner’s Dictionary – 9ª edição de 2015.

<sup>20</sup> 354. *La giustizia sociale è per noi giustizia fra uomo e uomo (314, 319). Or quali proporzioni passano fra uomo e uomo? basta considerare la forma del quesito per comprendere che io parlo qui dell' uomo in astratto, dell' uomo cioè considerato come dotato dei soli requisiti di umanità, considerato come puro animal-ragionevole. Fra uomo e uomo considerato sotto tale aspetto egli è chiaro che passano relazioni di perfettissima uguaglianza, perocchè uomo e uomo altro qui non significa se non la umanità replicata due volte: si può dare maggiore uguaglianza di proporzioni? Posso dunque conchiudere che la giustizia sociale debbe ragguagliare nel fatto tutti gli uomini in ciò che spetta i dritti di umanità [...].* (TAPARELLI, P. Luigi. Saggio teorético di dritto naturale – appoggiato sul fato. 6. ed. Palermo: [s.n.], 1857, p. 112.) (Tradução livre do autor)

Já John Rawls, em sua obra *Uma Teoria da Justiça*, passa a tratar a justiça de forma procedimental, através de princípios de justiça que formariam uma nova teia social, objeto de um novo contrato social, estabelecidos a partir de uma decisão racional e isenta e, assim, passando a definir como distribuir bens e direitos (RAWLS, 2000).

Sob um outro viés, o teor da normativa do Vaticano de 1931, *A Encíclica Quadragésimo Ano*, do papa Pio XI, coloca a justiça social na doutrina social da Igreja Católica. Diz que a repartição das riquezas deve ocorrer de modo a não prejudicar “o bem geral de toda a sociedade”, proibindo que uma classe seja excluída por outra da participação dos lucros, revelando a necessidade tanto de reforma social, quanto de observância do bem comum. Descreve ainda que viola a “reta ordem” quando o capital escraviza os operários ou a classe proletária, no sentido de que os negócios e todo o andamento econômico estejam nas mãos do capital e revertam em sua vantagem (PIO XI, 1931).

Em 1937, na *Encíclica Divini Redemptoris*, Pio XI entende que incumbe à justiça social exigir dos indivíduos o quanto necessário para o bem comum (PIO XI, 1937).

Nas duas encíclicas fala-se, indiretamente ou expressamente, da necessidade dos “preceitos da justiça social e da caridade cristã impregnarem e penetrarem a ordem econômica e a organização civil” (PIO XI, 1937).

Mas, então, o que se deve pensar como Justiça Social neste tempo e espaço?

Uma nova espécie de justiça? Sim, para quem afirma que a justiça social trata de obrigações naturais, anteriores e superiores a qualquer grupo. A justiça legal ou geral? Sim, para quem defende que, por não estar expressamente escrita (Direito Positivo), não é aplicável. Uma mescla de justiça legal ou geral com a distributiva? Sim, para quem julga ocorrer a característica de distributividade mas permanesse com o entendimento da sua não obrigatoriedade. Uma virtude, ou regra interna de perfeição moral? Sim, para a Igreja Católica, salvo os adeptos da teologia da libertação que reconhecem na justiça social um estado futuro da sociedade, criticando a ordem vigente para transformá-la por intermédio da revolução.

Na teoria liberal há duas correntes quanto à justiça social. A positiva, que afirma sua existência, do social-liberalismo e da socialdemocracia, esta última com a defesa da igualdade de resultados, conforme Summers, Honoré e Rawls (GRONDONA, 2000, p.

147)<sup>21</sup>. E a negativa, aquela dos herdeiros do liberalismo clássico, tratados por alguns como libertários<sup>22</sup> de direita, que negam a existência da justiça social ou defendem uma justiça social procedimental, como Friedmann, Nozick e Hayek, para os quais o indivíduo pode ser justo ou injusto, mas tais critérios não são aplicáveis a um processo social ou um padrão de distribuição de renda (MACEDO, 1995, p. 107).

Hayek ainda fala em normas de conduta justas, ao invés de justiça social, pois independem de fins e servem para a formação de uma ordem espontânea<sup>23</sup>. E se assemelha ao distanciamento de Rawls (posição originária) na criação do princípio ao dizer que o legislador formula leis gerais e abstratas, ou seja, na criação da lei não tem conhecimento dos casos particulares, assim como o juiz que as aplica não pode se afastar do ordenamento jurídico vigente (HAYEK, 1983, p. 169).

Já as teses socialistas e libertárias de esquerda (ou simplesmente libertárias<sup>24</sup>) caminham no sentido de que justiça social seja a distribuição igualitária seguindo as tradicionais teorias de justiça distributiva, ou ainda, a redistribuição igualitária, considerando o *status quo* em que capitalistas ou proprietários dominam a produção econômica. Uma reflexão de que os indivíduos, então reconhecidos em sua condição natural, de seres humanos, com direito a sua porção por esse só motivo.

Nancy Fraser, no artigo *A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação*, de 2002, traz à discussão a pauta das preocupações mais recentes da filosofia do reconhecimento. E aponta a mudança de paradigmas de lutas, uma transição, agora com uma pauta mais direcionada ao reconhecimento do que à redistribuição (FRASER, 2002, p. 7-12).<sup>25</sup>

Há uma substituição do economicismo pelo culturalismo, muito embora as duas perspectivas não deveriam ser consideradas incompatíveis (FRASER, 2002, p.9).<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Embora Rawls não possa fazer parte do segundo grupo, Grondona discorda que Rawls faça parte do primeiro grupo. (GRONDONA, Mariano. **Pensadores da Liberdade: de John Locke a Robert Nozick**. Mandarim, 2000, p. 147.)

<sup>22</sup> No capítulo 3 se esclarece a utilização do termo “libertário”.

<sup>23</sup> Adiante esclarecida.

<sup>24</sup> No capítulo 3 se esclarece a utilização do termo “libertário”.

<sup>25</sup> “Do ponto de vista distributivo, portanto, a justiça requer uma política de redistribuição. Do ponto de vista do reconhecimento, em contraponto, a justiça requer uma política de reconhecimento.” FRASER, Nancy. *A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação*. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 63, p. 07-20, 2002, p. 7-12.

<sup>26</sup> Por um lado, representa claro avanço com o alargamento da contestação política com um novo entendimento de justiça social, não só englobando as classes mas também as lutas pela representação, identidade e diferença (diferença sexual, raça, etnicidade, sexualidade, religião, nacionalidade), atingindo, para além da economia política, “hierarquias institucionalizadas de valor”. Mas, por outro lado, a luta pelo reconhecimento não, necessariamente, auxilia para

Entretanto, as desigualdades econômicas (pobreza, exploração, diferenciais de classe, privação, marginalização, exclusão etc.) continuam a se acentuar diante do capitalismo globalizante que rege o mundo. E concomitantemente a isto, as lutas pela redistribuição, diante do desvio focal da justiça social, ficam marginalizadas, eclipsadas ou substituídas pela outra pauta (FRASER, 2002, p. 10-12).

Assim, também considerando as questões da justiça no contexto da globalização, “há muitos casos em que as reformas formuladas a partir de uma dessas dimensões acabam por exacerbar a injustiça na outra” (FRASER, 2002, p. 18).

Como solução, Fraser propõe uma concepção bidimensional de justiça, visões complementares, uma direcionada à questão da distribuição justa e a outra direcionada à questão de reconhecimento recíproco, unidos por um único princípio normativo comum. Também sugere uma concepção de reconhecimento baseada no estatuto, concentrando não na identidade do grupo mas nas consequências das normas institucionalizadas na capacidade de interação (FRASER, 2002, p. 7-20).

Veja-se que Jovenel descreve a nós a justiça como pilar essencial à sociedade e a disputa existente quanto à natureza do termo justiça social, bem como a verificação de que a preocupação com a justiça também é uma preocupação política:

Desde sempre a Justiça foi representada como a pedra angular do edifício social. Agindo com justiça, um em relação ao outro, os cidadãos mantêm o estado de confiança e de amizade que é o princípio de uma cooperação fácil e frutuosa; agindo com justiça relativamente a todos e a cada um, a autoridade pública obtém a confiança e o respeito que a tornam eficaz... A preocupação com a justiça é pois a preocupação política por excelência e podemos congratular-nos pelo facto de “a Justiça Social” ser a obsessão do nosso tempo. Ela não parece ser, no entanto, um princípio de concórdia mas antes de divisão... De modo que vemos a sociedade dividir-se e desagregar-se em nome da Justiça que a deve harmonizar e pacificar. (JOUVENEL, 1955, p. 183 segundo TANON; MOREIRA, 2000, p. 249-250)<sup>27</sup>

---

complementar e/ou aprofundar a luta pela distribuição/redistribuição igualitária, possivelmente, diante da ascensão do neoliberalismo, inclusive, deslocando o foco e a percepção de uma redistribuição igualitária. A concepção de justiça social deveria abranger ambas as demandas igualmente. Mas os dois objetos que deveriam somar, acabam por se anular, ou trocar um pelo outro. Surgem problemas de substituição, reificação e enquadramento desajustado. (FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 63, p. 07-20, 2002, p. 7-10)

<sup>27</sup> JOUVENEL citado por TANON, Arnaud Pellissier; MOREIRA, José Manuel. Será a justiça social possível? Apresentação de “De la Justice” de Bertrand de Jouvenel. *Humanística e Teologia*, v. 21, n. 2-3, p. 249-261, 2000, p. 249-250.

E, mais tarde, em 2009, com o artigo *Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado*, Nancy Fraser também reconhece que a justiça social deve ser analisada sob uma ótica política. Na verdade, agora, uma ótica tridimensional: além da distribuição (dimensão econômica) e do reconhecimento (dimensão cultural), a dimensão política da representação. Em *mea culpa* afirma que, no trabalho anterior, negligenciou a terceira dimensão da justiça: o político (FRASER, 2009, p. 18-19 e 229, resumo).<sup>28</sup>

Diz que no Estado Keynesiano-Westfaliano<sup>29</sup> as discussões se restringiam ao nacional (Estado territorial moderno), bem como à dimensão econômica e à dimensão cultural, o que prevaleceu do pós-segunda guerra mundial até a década de 1970 (FRASER, 2009, p. 12-13).

Mas hoje, com a globalização, os processos sociais ultrapassaram as fronteiras nacionais (FRASER, 2009, p.14). A pandemia de 2020 escancarou essa realidade.

Fraser, porém, adverte que, envolvidos em querer conhecer o “que” significa a justiça, olvidou-se de discutir o “quem” da justiça. Mas o enquadramento Keynesiano-Westfaliano parece predefinir o “quem” como os cidadãos nacionais (FRASER, 2009, p. 13).

Ocorre que, diante da globalização, Fraser vê a necessidade de um enquadramento conforme uma soberania em múltiplos níveis, uma reflexão de quem são os sujeitos relevantes para a justiça, quem são os atores sociais, e o espaço analisado: nacional, local, regional, global (FRASER, 2002, p. 7-20).

E as questões de justiça, tanto de distribuição, quanto de reconhecimento, anteriormente direcionados aos membros da comunidade, passa a focalizar para além desses muros. Surge disputas para definir quem é o membro ou “qual é a comunidade relevante”. Logo, está em disputa não somente o “que” mas também o “quem”, não apenas o foco da justiça como os indivíduos alvos dessa justiça (FRASER, 2009, p. 15-16).

Hoje, em outras palavras, as discussões acerca da justiça assumem um duplo aspecto. Por um lado, elas tratam de questões de primeira ordem relativas à substância, tal como antes. Quanta desigualdade econômica a justiça permite,

---

<sup>28</sup> Obs: o resumo consta do final da revista, na página 229.

<sup>29</sup> Fraser se refere a um quadro econômico internacional caracterizado pelo Estado do bem-estar social do pós guerra e um imaginário político concebido como um sistema de Estados territoriais autônomos e soberanos (FRASER, 2008, apud MATTIO, 2011, p. 85), baseado nos Estados formados após a Guerra do Oitenta Anos e após a Guerra dos Trinta Anos, com a paz de Westfalia.

quanta redistribuição é requerida, e de acordo com qual princípio da justiça distributiva? O que constitui respeito igualitário, quais tipos de diferenças merecem reconhecimento público, e por quais meios? Acima e além dessas questões de primeira ordem, as discussões sobre a justiça, hoje, também tratam de questões de segunda ordem relativas ao meta-nível. Qual é o enquadramento, que adequado para se considerarem as questões de justiça de primeira ordem? Quem são os sujeitos relevantes titulares de uma justa distribuição ou de um reconhecimento recíproco no caso em questão? Desse modo, não é apenas a substância da justiça, mas também o enquadramento que está em disputa. O resultado é um desafio maior para as nossas teorias sobre justiça social. (FRASER, 2009, p. 16)

E, considerando que o enquadramento acima mencionado (definição do espaço territorial e do público alvo da justiça) dá margem à contestação, Fraser compreende a existência da dimensão política da justiça. Nesse sentido, embora reconheça à distribuição caráter econômico e ao reconhecimento caráter cultural, Fraser afirma que também são conceitos políticos pois admitem contestação, além de serem permeados pelo poder. Mas a dimensão política que Fraser traz a luz é ainda mais específica, refere-se à “natureza da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura as disputas sociais”. É o palco da distribuição e do reconhecimento (FRASER, 2009, p. 18-19).

Ao estabelecer o critério de pertencimento social, e, portanto, determinar quem conta como um membro, a dimensão política da justiça especifica o alcance daquelas outras dimensões: ela designa quem está incluído, e quem está excluído, do círculo daqueles que são titulares de uma justa distribuição e de reconhecimento recíproco. Ao estabelecer regras de decisão, a dimensão política também estipula os procedimentos de apresentação e resolução das disputas tanto na dimensão econômica quanto na cultural: ela revela não apenas quem pode fazer reivindicações por redistribuição e reconhecimento, mas também como tais reivindicações devem ser introduzidas no debate e julgadas. (FRASER, 2009, p. 19)

Assim, a dimensão política da justiça refere-se à representação em dois níveis: pertencimento e procedimento. O primeiro nível é pertinente ao “estabelecimento das fronteiras do político”, ou seja, o pertencimento social, podendo haver inclusão ou exclusão de quem for legitimado a realizar as reivindicações de justiça. O segundo nível diz respeito à “regra decisória”, ou seja, ao estabelecimento dos procedimentos que estruturam a contestação. A questão a ser definida é se são justas essas relações de representação (FRASER, 2009, p. 19-20).

Percebe-se que a globalização tornou visível a falsa representação e coloca a questão do enquadramento na agenda política. O Estado territorial Keynesiano-

Westfaliano é cada mais sujeito à contestação, pois “grande produtor de injustiça”, já que tem a habilidade de dividir o espaço político, impedindo pobres e desprezados de lutar contra as forças opressoras (FRASER, 2009, p. 23-24).

Ao direcionar as reivindicações para os espaços políticos domésticos dos relativamente desempoderados, senão totalmente falidos, Estados nacionais, esse enquadramento isola, da crítica e do controle, os poderes que estão fora dos limites nacionais. Entre aqueles protegidos do alcance da justiça estão os Estados predadores mais poderosos e os poderes privados transnacionais, inclusive investidores e credores estrangeiros, especuladores monetários internacionais e corporações transnacionais. Também protegidas estão as estruturas de governança da economia global, que estabelecem termos de interação abusivos e, assim, se eximem do controle democrático. Finalmente, o enquadramento Keynesiano-Westfaliano se autoisola; a arquitetura do sistema interestatal protege o mesmo fracionamento do espaço político que ela institucionaliza, excluindo, de modo efetivo, as questões sobre a justiça do processo democrático transnacional de tomada de decisão. (FRASER, 2009, p. 24)

Logo, não é possível redistribuição ou reconhecimento sem representação (FRASER, 2009, p. 25).

A partir disso, Fraser vê três ordens de injustiças. Injustiças de primeira ordem como aquelas antagônicas à redistribuição, ao reconhecimento e à representação. Injustiças de segunda ordem são aquelas de “metanível”, que têm origem em defeitos de enquadramento, solucionadas pela reconstituição do “quem” da justiça. Ainda, nos casos em que o Estado territorial protege as injustiças invoca-se o “princípio de todos os afetados”, reconstruindo “as fundações metapolíticas da justiça” (FRASER, 2009, p. 32).

[...] o “princípio de todos os afetados” [...] estabelece que todos aqueles afetados por uma dada estrutura social ou instituição têm o status moral de sujeitos da justiça com relação a ela. Nessa visão, o que transforma um coletivo de pessoas em sujeitos da justiça de uma mesma categoria não é a proximidade geográfica, mas sua coimbricação em um enquadramento estrutural ou institucional comum, que estabelece as regras fundantes que governam sua interação social, moldando, assim, suas respectivas possibilidades de vida segundo padrões de vantagem e desvantagem. (FRASER, 2009, p. 29)

E as injustiças de terceira ordem, ou seja, aquelas referentes à questão do “como”, decorrem do “fracasso de institucionalizar a paridade de participação no nível metapolítico, em deliberações e decisões que dizem respeito ao ‘quem’” (FRASER, 2009, 33).

Estados e elites transnacionais monopolizam a atividade do estabelecimento do enquadramento, negando voz àqueles que podem ser afetados no processo e

impedindo a criação de arenas democráticas em que as reivindicações destes últimos possam ser avaliadas e contempladas. O efeito é a exclusão da grande maioria das pessoas da participação nos metadiscursos que determinam a divisão oficial do espaço político. Na ausência de arenas institucionais para tal participação, e submetida a um tratamento antidemocrático do “como”, é negada à maioria a chance de se envolver, em termos paritários, no processo de tomada de decisão sobre o “quem”. (FRASER, 2009, 33-34)<sup>30</sup>

Fraser conclui que as lutas por justiça devem considerar o “que”, o “quem” e o “como”, bem como somente alcançarão êxito se acompanharem as lutas por democracia metapolítica (FRASER, 2009, p. 34).

Ainda que consciente do entendimento de Fraser e da filosofia do reconhecimento, sem desconsiderá-la, mas tendo em conta os principais autores em análise no presente trabalho (Hayek, Burnheim e Proudhon) e o eixo de sua produção, o presente trabalho parte da existência da justiça social e mantém o foco nos seus aspectos político de representação e econômico de distribuição/redistribuição, de forma universal.

Assim, muito mais do que examinar longamente a origem do liberalismo, do capitalismo, do socialismo ou do anarquismo, ou mesmo da anarquia e da demarquia, a ideia é, nos próximos capítulos, esboçar algumas noções, localizando em cada autor elementos chaves em suas teorias, ora ou outra comparando com os resultados até aqui encontrados, sistematizando e organizando a pesquisa de forma a que forneça o suporte necessário ao cumprimento do objetivo principal deste trabalho, de compreender e apontar criticamente aspectos de democracia e justiça social na demarquia e no anarquismo.

Para tanto, destacam-se as obras *O Caminho da Servidão*, *Os Fundamentos da Liberdade e Direito*, *Legislação e Liberdade*, de Hayek, sem desconsiderar outras, mas escolhidas porque parecem representar o cerne da obra hayekiana, especialmente nos aspectos de democracia e justiça social que é o mote deste trabalho.

De Burnheim, optou-se pela obra *Is Possible Democracy?* Em que complementa o conceito de demarquia trazido por Hayek.

Em Proudhon, igualmente sem desconsiderar outros livros e escritos, foram escolhidas as obras *O que é a Propriedade?* e *Do Princípio Federativo*, nas quais se

---

<sup>30</sup> Neste ponto a autora revela-se democrata. FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova: revista de cultura e política*, n. 77, p. 11-39, 2009, p. 33-34.

observam as ideias de Proudhon quanto à democracia e justiça no início e no final de sua vida e de seus escritos, indicando duas fases no pensamento proudhoniano.

## 2 LIBERDADE, DEMOCRACIA E DEMARQUIA – HAYEK E BURNHEIM

### 2.1 O PENSAMENTO DE HAYEK

Foram indicados pontos relevantes da comparação entre o ser humano individual e o ser humano social, como duas faces da mesma moeda, e a cidadania como base da democracia e não só como a capacidade de votar e ser votado, mas a faculdade de viver com dignidade, incluído no processo de participação mas com respeito ao seu nome, imagem, reputação e outros direitos da personalidade, bem como com a possibilidade de suprir as suas necessidades vitais básicas. A partir daí percebeu-se que a democracia de fato (ou na prática) seria uma poliarquia, em Dahl. E as reflexões quanto à cidadania e quanto à poliarquia levaram aos estudos dos aspectos de justiça e justiça social.

E, então, conforme a proposta de pesquisa, conflui-se no Austríaco Friedrich August Von Hayek, um dos proponentes da moderna<sup>31</sup> demarquia, contemporâneo de Dahl e Rawls, e, também, conjuntamente com Milton Friedman e James M. Buchanan, é considerado um dos principais ideólogos do “neoliberalismo”, teoria econômica aplicada, totalmente ou em parte, em quase todos os governos capitalistas do mundo atual (MORAES, 2001, p. 23; OLIVEIRA, 2017, p. 35-43, 50, 153-154; OLIVEIRA; BARBOSA, 2017, p. 197).

Chama a atenção, de plano o conceito de demarquia que revela. O que ele entende por demarquia: uma espécie de democracia, com liberdade aos indivíduos, baseada em um princípio. Vale registrar que, embora sua preocupação quase exclusiva com a teoria econômica, Hayek acabou influenciando, também, a teoria política e a teoria social.

Hayek travou batalha tanto com as ideias de Keynes do pós-guerra, quanto com o socialismo, embora ele próprio tivesse sido adepto do socialismo. Não via com bons olhos a grande aceitação que tiveram as teorias de John Maynard Keynes quanto ao controle centralizado da economia (assim como da política e do direito), somado ao recrudescimento do movimento operário e o surgimento do Estado de Bem-Estar Social. Em sua obra *O Caminho da Servidão*, adverte que esses fatos constituem um prenúncio

---

<sup>31</sup> Moderna porque o termo já existia na Grécia como se verá adiante.

de que as democracias liberais poderiam se dirigir para formas menos livres de governo (ou mais autoritárias), incluindo a Europa e as demais sociedades livres no Ocidente (HAYEK, 2010, passim; ONOFRE, 2014, p. 197). Com isso, além de condenar o socialismo, pareceu querer avisar às democracias ditas liberais, quanto à perspectiva que entendia prejudicial.

Por ora, não se faz defesa ou ataque ao pensamento de Hayek. Entretanto, necessário compreender, como se verá no decorrer deste trabalho, que, muito embora os avisos dados em seu *O Caminho da Servidão*, percebe-se uma tolerância do pensamento de Hayek para com regimes autoritários.

Isto se vê quando ele verifica problemas em uma democracia ilimitada<sup>32</sup>, especialmente ao enxergar como mais provável uma transição para a democracia liberal numa ditadura de direita do que num governo de esquerda.

Assim ficou descrito no compendio de artigos compilados na obra *New studies in philosophy, politics, economics and the history of ideas*<sup>33</sup>, na qual Hayek trata de diversos temas, inclusive a ideia de democracia ilimitada, uma democracia distorcida como poder ilimitado do governo e, então, apresenta como solução a democracia limitada e o termo demarquia, conforme o que entende/pretende:

É profundamente lamentável que a palavra democracia tenha se tornado indissolavelmente ligada à concepção do poder ilimitado da maioria, em questões específicas. Mas, se assim for, precisamos de uma nova palavra para denotar o ideal que a democracia expressou originalmente, o ideal de uma regra da opinião popular sobre o que é justo, mas não de uma vontade popular em relação a quaisquer medidas concretas que pareçam desejáveis para a coalizão de organizações interesses que governam no momento. Se democracia e governo limitado tornaram-se conceitos irreconciliáveis, devemos encontrar uma nova palavra para o que antes poderia ser chamado de democracia limitada. Queremos que a opinião do *demos* seja a autoridade final, mas não permitimos que o poder puro da maioria, seus *kratos*, faça violência sem regras aos indivíduos. (...) Podemos talvez descrever tal ordem política ligando *demos* com *arquia* e chamar demarquia um governo tão limitado no qual a opinião, mas não a vontade particular do povo é a autoridade máxima.<sup>34</sup> (HAYEK, 1978b, p. 96-97)

---

<sup>32</sup> Conceito melhor desenvolvido adiante.

<sup>33</sup> “Novos estudos em filosofia, política, economia e a história das ideias”. (HAYEK, Friedrich August von. **New studies in philosophy, politics, economics, and the history of ideas**. Chicago: University of Chicago Press, 1978b.) (Tradução livre do autor).

<sup>34</sup> *It is greatly to be regretted that the word democracy should have become indissolubly connected with the conception of the unlimited power of the majority on particular matters. But if this is so we need a new word to denote the ideal which democracy originally expressed, the ideal of a rule of the popular opinion on what is just, but not of a popular will concerning whatever concrete measures seem desirable to the coalition of organised interests governing at the*

Assim, Hayek entende na demarcação uma democracia limitada, em oposição à democracia ilimitada. Parece se aproximar das reflexões de Dahl quanto à poliarquia, e quanto à democracia ideal, relação melhor tratada adiante ao se analisar a concepção liberal de democracia em Hayek.

Quanto à justiça, Hayek se preocupava em entender o sentido da expressão “justiça social” afastando-a da ideia de abolição da pobreza absoluta:

A abolição da pobreza absoluta não é auxiliada pelo empenho em realizar a justiça social; com efeito, em muitos países em que a pobreza absoluta é ainda um problema crônico, a preocupação com a justiça social tornou-se um dos maiores obstáculos à sua eliminação. (HAYEK, 2010, p. 112)

Chegou a entender como incorreto o termo “justiça social”, classificando-o como uma “miragem” e preferindo o substituir por “normas justas de conduta”, ou seja, regras justas, mas iguais para todos, com resultado a depender da capacidade de cada indivíduo. Logo, trata-se, na prática, de um culto absoluto à meritocracia, muito embora Hayek negasse utilizar-se do mérito como critério para a recompensa<sup>35</sup>. De qualquer forma, um considerável enfoque da igualdade formal (igualdade perante a lei) depreciando a igualdade material ou jurídica (tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais na medida da sua desigualdade<sup>36</sup>). Ou seja, afasta-se também da ideia de Rawls de justiça como equidade (RAWLS, 2000).

Inclusive, este aspecto de criação do valor das ações individuais, revela o cerne da compreensão liberal de Hayek, quanto à economia ser o resultado de ações e não intenções humanas (PAULANI, 1996, p. 101), em outras palavras, no pensamento hayekiano são as ações que definem o sucesso ou não da economia.

*moment. If democracy and limited government have become irreconcilable conceptions, we must find a new word for what once might have been called limited democracy. We want the opinion of the demos to be the ultimate authority, but not allow the naked power of the majority, its kratos, to do rule-less violence to individuals. (...) We might perhaps describe such a political order by linking demos with archein and call demarchy such a limited government in which the opinion but not the particular will of the people is the highest authority. (HAYEK, Friedrich August von. **New studies in philosophy, politics, economics, and the history of ideas**. Chicago: University of Chicago Press, 1978b, p. 96-97) (Tradução livre do autor).*

<sup>35</sup> Hayek distinguia mérito e o “valor das ações individuais”. Defende recompensa não pelo mérito das ações, mas, em tese, pelo valor, pela utilidade que representa para os outros e pelos seus próprios resultados. E a criação do valor determinando a remuneração. Não é o esforço mas o valor que agrega que gera a recompensa. (HAYEK, 1983, p. 106). Na verdade, concretamente, Hayek apenas qualifica como deve ser o mérito para receber o prêmio (a recompensa), ou o maior prêmio.

<sup>36</sup> Presente na obra de Aristóteles, assim como na obra de Bastos e do célebre jurista brasileiro Ruy Barbosa. Ver em: BASTOS, Celso Ribeiro de. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo, Saraiva, 1978, p.225; BARBOSA, Ruy; **Oração aos moços**. Org. Marcelo Módolo. São Paulo: Hedra, 2009.

Hayek pertence à escola austríaca e acabou sendo um dos professores de economia da Universidade de Chicago. Suas obras, como citado inicialmente, servem de base para o neoliberalismo moderno, assim como, no mínimo, outros dois autores também já mencionados.

No seu *O Caminho da Servidão*, Hayek aponta um desencontro entre o planejamento<sup>37</sup> da economia e a democracia, o que geraria uma crise na própria democracia que conduziria a população no sentido de conceder mais poderes para determinado indivíduo, buscando, assim, contornar o problema do descompasso entre o planejamento e a democracia. Ou seja, a economia centralizada (ou planificada, ou ainda, administrada) viabiliza uma concentração ainda maior de poderes pelo governo e, por isso, a sociedade torna-se autoritária, endurecida, menos sujeita à liberdade, opondo-se à ideia de ordem espontânea<sup>38</sup> e livre. Entende que este tipo de organização social, sob o pretexto de um projeto coletivo, acaba intrometendo-se na vida privada dos indivíduos (HAYEK, 2010, passim).

*O Caminho da Servidão* é adotado pelos liberais e capitalistas como o Manifesto Comunista e é pelos socialistas (ONOFRE, 2014, p. 196).

Já, em sua obra *Os Fundamentos da Liberdade* (também traduzido como *A Constituição da Liberdade*), Hayek, ao estilo Niccolò Machiavelli em seu *Il Principe*, justifica a aristocracia, ou seja, expõe o entendimento de que um governo democrático é menos competente e satisfatório do que o governo de uma elite culta, ocasião em que se aproxima de Schumpeter (AMANTINO, 1998, p. 135-138). Ainda assim, não rechaça por completo a democracia, pois vê nela uma influenciadora da população para que busque compreender os assuntos públicos (HAYEK, 1983, p. 122-123?)<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> No sentido de planejar a política e a economia, ou seja, controle pelo Estado.

<sup>38</sup> No grego clássico, *taxis* era uma ordem feita (artificial), como uma ordem de batalha, e *kosmos* uma ordem resultante da evolução. Hayek traz *thesis* como lei da legislação, imposta pelo soberano ou pela classe dominante, e *nomos* como a lei da liberdade, espontânea, derivada da interação humana e da evolução. E, embora Hayek goste do termo “ordem espontânea”, entende que ordem autogerada ou estruturas auto-organizadas seriam termos mais precisos. Mesmo assim usa o termo ordem espontânea da sociedade, associando-o ao kosmos grego, definindo-o como uma “ordem geminada por outra mão”, autogerada ou ordem endógena que, em inglês, entendeu mais conveniente que se chamasse de ordem espontânea. Assim, são incompatíveis com a ordem espontânea as normas que determinarem a posição de cada indivíduo. HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 1. Rules and order)**. London: Routledge, 1998, published in one volume. **Prefácio**, p. XVIII; **Vol. 1. Rules and order**, 1973, p. 37-38. Mais informações em nota adiante.

<sup>39</sup> As páginas podem estar imprecisas diante da versão do livro *Fundamentos da Liberdade* empregada nesta pesquisa. A citação indireta é extraída do “Capítulo VII – O governo da Maioria”, subcapítulo “2. Democracia como Meio e Não como Fim”.

E no *Direito, Legislação e Liberdade*, especialmente no volume 3, descarrega sua insatisfação com o modo como a democracia se materializa e os rumos que, pelo que lhe parece, tomará no futuro. Por ora, abandona a ideia de *O Caminho da Servidão* quanto ao planejamento da economia e a democracia, pois, embora continue a indicar que as ações governamentais não são democraticamente aceitas, passa a entender a possibilidade de que grupos de pressão tenham legitimidade para atuar (HAYEK, 1985, passim).

Ou seja, Hayek consegue ser mais democrático, no sentido básico: dos cidadãos poderem votar e ser votados, em *Os Fundamentos da Liberdade* do que no *Direito, Legislação e Liberdade*. Neste aspecto, a resolução do problema surgido da interação planejamento econômico e democracia se resolveria pela educação/esclarecimento, considerando que o excessos seriam causados pela falta de compreensão; diferente de quando Hayek entende a democracia como um governo ilimitado/arbitrário que tende a buscar a coalizão majoritária para satisfazer uma grande quantidade de interesses individuais (MILLER, 2010, p. 96), traduzindo-se numa democracia ilimitada sem normas específicas para restringir as ações do governo.

De qualquer forma, Hayek defendeu a liberdade dos indivíduos. Inclusive, dentre ações governamentais e ações individuais, preferia as últimas pois considerava a atividade do governo menos eficiente, já que, no seu entender, a autoridade não detém a capacidade de superar o conhecimento que uma sociedade tem e a sua aplicação, livre, pelos indivíduos. Para Hayek, o planejamento estatal limita a criatividade do indivíduo na utilização do conhecimento social, o que pode inviabilizar o progresso social (ONOFRE, 2014, p. 197).

Hayek entende que o indivíduo busca benefícios para si próprio, podendo ter identidade de interesses com os demais indivíduos, mas a única justificativa para existência de um Estado estaria neste aumentar oportunidades às pessoas (HAYEK, 1983, p.100)<sup>40</sup> para satisfazer essas necessidades (RAMOS, 2016, p. 5?).

Para ele o conhecimento da sociedade não pode ser superado e, assim como uma pessoa, ou mesmo o Estado, não pode apreender todo esse conhecimento, o conhecimento também não é totalmente revelado (GANEM, 2005?, p. 8-10).

---

<sup>40</sup> Para Hayek, “aumentar as oportunidades” não significa “igualdade de oportunidades”. Ou seja, todos devem ter oportunidade de competir, mas isso não quer dizer que todos devam ter o mesmo ponto de partida ou os mesmos resultados. (HAYEK, 1983, p. 100.)

Como dito, o Austríaco foi influenciado, num primeiro momento, pelo pensamento socialista, ainda assim, optou por seguir a linha da ideologia liberal capitalista e assim pesquisar e desenvolver as bases do que entendeu como livre sociedade, sendo que o seu *O Caminho da Servidão*, parece ter, como uma de suas finalidades, advertir quanto a suposta utopia presente nas ideias socialistas (BUTLER, 1987, p. 89).

E, dentre a conceituação econômica postulada por Hayek pode-se citar a teoria de mercado que tem por base a ordem espontânea<sup>41</sup>. Nela as transações ocorrem conforme a propriedade e o contrato, em cuja relação consta um padrão geral não planejado conscientemente: ordem espontânea [GANEM, 2012, p. 99-101; HAYEK, 1998c (1979), p. 131-135].

Considerando isso, para Hayek, o estudo da economia visa conhecer os mecanismos de adaptação às inevitáveis mudanças, pois a economia livre muda constantemente, razão pela qual as respectivas soluções devem acompanhar essas mudanças. Nesse sentido, os fatores que interferem no mercado podem ser melhor analisados, conforme a informação for passando de um agente econômico a outro. A partir dessa troca de informações a quantidade necessária e o preço do produto são conhecidos, assim como a tendência e necessidade do consumidor (BUTLER, 1987, p. 82-85; GANEM, 2005; GANEM, 2012, p. 95-96).

Então, a economia, segundo Hayek, tem seu desenvolvimento estendido no longo prazo assim como se ajusta a variáveis, como, por exemplo, o preço (BONA, 2020).

Enquanto Adam Smith pensava numa divisão do trabalho, Hayek sugere a divisão do conhecimento. Assim, através do mercado, os indivíduos poderiam angariar benefícios, aplicando, com liberdade, suas próprias ideias, assim como os conhecimentos formados, nos objetivos pelos quais guiam o seu viver. E, assim o fazendo, as pessoas acabam por compartilhar entre elas o conhecimento econômico (HAYEK, 2010, p. 163-165, 178).

Hayek, do que se infere de *Os Fundamentos da Liberdade*, defende o regime contratual e a propriedade privada, bem como descreve que determinada sociedade, para ser livre, deveria dispor de fundamentos (regras) aplicáveis indistintamente, tanto para os indivíduos como para os agentes estatais e o próprio Estado, suprimindo o coletivismo

---

<sup>41</sup> Ordem espontânea: “uma ordem que emerge espontaneamente, sem plano, desígnio ou Estado”, opondo-se à ordem racional. Consiste em ordem natural e não artificial ou criada. Ordem natural do mercado. (GANEM, Angela. Hayek: da teoria do mercado como ordem espontânea ao mercado como fim da história. **Política e Sociedade** – Revista de Teoria Política, Florianópolis, v. 11, nº 22, p. 97-117, 2012, p. 98-99 e 102-103)

que pretendesse se opor à lei que garante a liberdade do indivíduo (HAYEK, 1983, p. 63).

As ideias de Hayek são importantes tanto para o pensamento liberal quanto para o pensamento neoliberal (BONA, 2020) e se distinguia do keynesianismo e do socialismo, conforme explanação que segue.

### 2.1.1 Oposição a Keynes e ao socialismo

As diferenças intelectuais e filosóficas entre Keynes e Hayek ocorrem desde as respectivas concepções quanto ao ser humano como autor na sociedade, talvez a base para o pensamento econômico. Para Keynes o ser humano é o senhor do seu destino. Para Hayek o ser humano vive conforme as leis naturais, inclusive conforme as leis naturais da economia (COSTA, 2018), muito embora negue ser jusnaturalista<sup>42</sup>.

Assim, Keynes se inclinava para a macroeconomia<sup>43</sup> e Hayek para a microeconomia<sup>44</sup> (BONA, 2020).

Mesmo vendo, num primeiro momento, as ideias de Keynes prevalecerem, principalmente após o final da segunda guerra mundial, Hayek lutou contra Keynes de um lado, bem como contra o socialismo de outro lado, sempre estabelecendo um discurso em favor da democracia e contra as intervenções estatais (que julga arbitrárias), construindo ideias, ideais e teorias quanto à restrição à atividade do Estado na sociedade.

Hayek criticava as políticas econômicas do keynesianismo e do socialismo, pois entendia que toda forma de planejamento econômico resulta em regimes totalitários, os quais não seriam provisórios. Para ele, fascismo e comunismo seriam espécies do gênero totalitarismo (ONOFRE, 2014, p. 196-197).

Essa disputa entre Hayek e Keynes ao mesmo tempo que gera discussões infundáveis, é um marco para a economia. Para alguns, como Wapshott (2016, p. 33), a controvérsia entre Hayek e Keynes definiu a economia moderna; e, conforme Trigo, é

---

<sup>42</sup> Hayek não era adepto do positivismo, tampouco do jusnaturalismo, mas trata das duas correntes imiscuídas, como se verá em nota adiante.

<sup>43</sup> Macroeconomia é o ramo da economia que a analisa em maior escala, a economia como um todo, verificando as variáveis que atingem a economia global, nacional ou regional (CARVALHO, Luísa Margarida Cagica. **Microeconomia e Macroeconomia – Conceitos económicos fundamentais para a gestão das organizações**. 2. ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2014, pp. 35-37)

<sup>44</sup> Microeconomia é o ramo da economia que a analisa em menor escala, por intermédio de entidades, como organizações, empresas, família ou a ação dos indivíduos em que se verificam diversas variáveis, como, por exemplo, custo e valor. (CARVALHO, Luísa Margarida Cagica. **Microeconomia e Macroeconomia – Conceitos económicos fundamentais para a gestão das organizações**. 2. ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2014, pp. 35-37)

interminável (TRIGO, 2016); ou ainda, no entender de Huerta de Soto (2010, p. 193), é a mais importante disputa científica da economia no século XX.

Keynes e Hayek, semelhantemente e concomitantemente, imergiram no estudo dos ciclos de crescimento e queda da economia. Entretanto, as conclusões de um e outro não se conciliam. Hayek, influenciado pela hiperinflação Alemã da década de 1920, postulou que a economia deveria recuperar-se e equilibrar-se naturalmente, caso contrário o índice inflacionário dispararia. E Keynes via nas medidas e gastos do governo um atalho para encerrar um ciclo de perdas econômicas e sociais (TRIGO, 2016). Logo, aparentemente, Keynes parece mais preocupado com os males sociais (pobreza e taxas elevadas de desemprego) do que Hayek. Mas nem sempre foi assim.

Inicialmente, Hayek pretendia resolver as misérias humanas com aplicação de planejamento governamental e controle da economia, pela via do socialismo. Mas, quando conheceu a obra de Ludwig Von Mises, este exerceu tamanha influência sobre Hayek a ponto deste último entender que a ideia de interferência governamental é inferior à ideia de livre mercado (MARCOS, 2020).

Isto é visto desde a primeira obra hayekiana, de 1929: *Teoria Monetária e os Ciclos do Comércio*, na qual Hayek expõe a ideia de que os preços e serviços são necessários tanto para consumidores quanto para produtores, pois os preços transmitiriam conhecimento (sinais de informação) para a economia (e a própria sociedade) funcionar adequadamente (preço realizando ajustes harmoniosos e espontâneos dentro da sociedade de mercado), o que poderia ser distorcido pela ação governamental (falhas e sinais distorcidos), ocasionando investimentos ruins, recessão econômica e desemprego (BUTLER, 1987, p. 89-95). Logo, no seu entender, a flutuação dos preços deveria ocorrer sem qualquer intromissão ou intervenção.

Embora não abandone por completo a ideia de Estado, entendia que as decisões do Estado culminam em fracasso pois não é a melhor decisão para todos. As decisões dos indivíduos em suas escolhas diárias seriam mais satisfatórias. O resultado, então, seria um mercado da escolha do melhor produto, com os demais se retirando (BONA, 2020).

Hayek, inclusive, seguindo a escola austríaca, explicava o *crash* de 1929 pela intervenção do governo Estadunidense na economia, com os erros da política econômica e monetária do presidente Herbert Clark Hoover, o que, ao seu ver, mascararam as relações econômicas realmente existentes (excesso de produção e

pouca demanda) e acabaram propiciando a maus investimentos do mercado, gerando perda de capital e perdas operacionais que resultaram na quebra (BONA, 2020; HAYEK, 2011, p. 17-18 e 28; HUERTA DE SOTO, 2015).

Para Hayek as tentativas de alteração artificial dos preços apenas trazem malefícios, prorrogando a sua solução, pois desorganizam os mecanismos de direção ao equilíbrio. Do mesmo modo, reduzir ou elevar as taxas de juros, artificialmente, geram inflação e recessão, respectivamente. Enfim, compreende que a interferência governamental é inútil, pois na economia as interações de forças seriam “tão imutáveis quanto as forças naturais” (COSTA, 2018).

Já na doutrina keynesiana entende-se justamente o inverso. Julga-se necessária, para conter a crise, a intervenção do Estado na economia, garantindo emprego e desenvolvimento. Assim, o Estado controla e altera variáveis macroeconômicos, regula a relação emprego/desemprego e faz investimentos para conter crises econômicas e sociais (HUNT; SHERMAN, 2000, p. 167).

Hayek é ainda mais acintoso ao considerar que a intervenção estatal, mesmo após as crises, continua a causar estragos:

Além disso, para Hayek, a “medicina” keynesiana para sair da Grande Depressão não era mais do que “pão para hoje e fome para amanhã”. De fato, todo o incremento artificial da procura agregada provocará graves distorções na estrutura produtiva e apenas poderá gerar um emprego precário que, a prazo, se revelará estar dedicado a atividades não rentáveis e que portanto dará origem a um desemprego ainda maior. (HUERTA DE SOTO, 2010, p. 117)

Como é possível inferir, são críticas dirigidas não apenas aos sistemas de economia planificada (socialistas), mas amplamente a todos os atos de interferência estatal na economia, inclusive em sistemas capitalistas. Por isso, Hayek, ainda, trata essas intervenções do Estado como um socialismo progressivo (MACEDO, 1995, p. 38).

Quanto ao socialismo, especificamente, opção inicial de Hayek como outros economistas da época, numa guinada de 180 graus aprimorou o argumento de Mises para dizer que o socialismo era tecnicamente impossível: sem perspectiva de sucesso. Para ele, sem o ajuste de preços e sem a propriedade privada que, em tese, inexistem no socialismo, não haveria possibilidade de cálculo de valor, tanto de bens quanto de serviços, ou, ainda, definir qual método de produção é mais eficiente (HAYEK, 2017, p. 93).

Conclui que o planejamento central, do socialismo, não é tão eficiente quanto o é a atividade de indivíduos sem ligação com o governo (iniciativa privada). E, além disso, como já visto, considerava as intervenções centralmente planejadas arbitrárias, pois poderiam trazer malefícios e prejuízos à economia e, conseqüentemente, à toda a sociedade (HAYEK, 2017, p. 93).

Justifica tal conclusão com a ideia de que um planejador central não é, em hipótese alguma, capaz de agregar o conhecimento necessário a construir a ordem e o progresso que, no livre mercado, surge espontaneamente, pois tal conhecimento pertence a toda a sociedade e não a determinado indivíduo ou organização (BUTLER, 1987, p. 89; GANEM, 2005?). E, se o Estado, uma organização ou um indivíduo pudesse realizar tal intento, inevitavelmente impediria qualquer inovação.

Hayek não enxergava viabilidade no projeto do socialismo. Primeiro pela falta de preços de mercado. Mas também pela incompatibilidade com a liberdade individual e a enorme possibilidade do sistema estabelecer um regime totalitário (HAYEK, 2010, p. 136).

É necessário entender que o liberalismo é uma filosofia política, assim como o socialismo também o é. Para o socialismo marxista, o Estado, num primeiro momento, deve governar o máximo possível, ao contrário do núcleo da filosofia liberal que é a liberdade máxima do indivíduo, ressalvado que o direito e o poder de polícia, nos Estados Liberais, são utilizados para a proteção dos proprietários. E a via ou orientação que leva à servidão ou ao totalitarismo, para Barros, ao mencionar Hayek, “passa pela prévia desvalorização do indivíduo em face do Estado, pela subordinação do individual ao coletivo, que é a marca, queira-se ou não, de todo socialismo, marxista ou conservador, revolucionário ou reacionário” (BARROS, 2006, p. 210).

Ainda, quanto ao totalitarismo, Hayek descreve que em uma sociedade planificada alguém deve exercer o poder e controlar o Estado. Os objetivos comuns necessitam ser impostos e, para isso, aqueles que lhes são contrários (não aceitam a autoridade central) devem ser submetidos a eles, o que ocorre com emprego de coação e/ou imposição de medidas repressivas (HAYEK, 2010, p. 136).

Enfim, percebe-se que as ideias de Hayek antagonizam tanto o pensamento do socialismo quanto o do keynesianismo.

Mas Keynes, ainda que mantivesse a ideia da necessidade de intervenção estatal na sociedade, especialmente, na economia (o principal ponto de embate com Hayek), também se distanciou do socialismo.

Keynes, embora seja por muitas vezes associado à esquerda política, diferenciava-se do socialismo pois, para ele, doutrinas como sindicalismo, comunismo e socialismo “não inspiravam mais nada” (KEYNES, 1972, p. 300-301 apud FONSECA, 2010, p. 441). Ademais, entendia que a nacionalização da economia é prejudicial à sociedade, bem como criticava a falta de liberdade de expressão e o totalitarismo presente nas experiências socialistas da época (MOLLO, 2017, p. 260-261), ainda que, por algumas vezes, separe socialismo de marxismo, e estes de stalinismo (FONSECA, 2010, p. 426-429, 433-435 e 440-443).

Keynes, para além da ideologia, como visto acima, resumia sua teoria no fato que lhe parecia correto que o governo deveria intervir na economia para impulsionar o seu crescimento, especialmente em quadros de alto desemprego e baixo consumo (GARLIPP, 2006, p. 8-9 e 15).

E Hayek, por sua vez, dizia que tais interferências estatais constituem medidas que conduzem à inflação e que os ajustes de mercado (recessão e desemprego) são normais no ciclo de negócios, resultam de investimentos ruins realizados pelos empreendedores. Sua conclusão é que os preços devem flutuar sem interferência pois os planejamentos estatais keynesianos tão somente protelam a correção que precisa ser realizada (HAYEK, 2011, p. 23-25).

Como acima já se afirmou com Trigo, Hayek entende que o melhor modo de resolver uma crise econômica, como aquelas causadas pela intervenção estatal na economia, normalmente pelo aumento excessivo de produção de moeda (inflação), seria, simplesmente, nada fazer (TRIGO, 2016; HAYEK, 2011, p. 23-25), pois o sistema econômico teria mecanismos próprios para se autogerir e se estabilizar, conforme o conhecimento natural da sociedade (HAYEK, 2011, p. 15).

Isto ilustra precisamente a discórdia entre Hayek e Keynes.

Mesmo diante desta ideia detalhada e exposta por Hayek, a opinião pública, com a publicação de *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*, de Keynes, em 1936, preferiu aderir ao controle governamental da economia. E, então, a teoria de Keynes dominou o pós-guerra a partir da década de 1940. Hayek teve que esperar por cerca de quarenta anos pelo reconhecimento através: **(1)** do prêmio nobel em economia e pela

aplicação de suas teorias na Inglaterra e nos Estados Unidos (BONA, 2020); **(2)** mais dez anos com a queda do muro de Berlim e o fim da União Soviética<sup>45</sup>; **(3)** bem como mais vinte anos, já falecido, com a crise do *superprime* em 2007/2008<sup>46</sup>, na qual o governo dos EUA salvaram financeiramente os bancos da falência<sup>47</sup>, interferindo no mercado de forma injustificada, conforme a opinião pública e a comunidade acadêmica (FERREIRA, 2017, p. 6, 11 e 17-22).

Por isso, atualmente, o keynesianismo parece superado pelo hayekianismo, ou pelo neoliberalismo, este último uma espécie de repaginação do clássico liberalismo, com a paradoxal atuação do Estado privatizando empresas estatais e abrindo a economia com a livre circulação de capitais (BONA, 2020).<sup>48</sup>

Além disso, como Hayek diz que os indivíduos devem agir livremente, é interessante uma reflexão para buscar em Hayek a sua concepção de liberdade e democracia.

---

<sup>45</sup> As referências quanto ao insucesso do socialismo são uma tônica na obra de Hayek. E, ainda, que a queda do muro de Berlim e o fim da União Soviética não signifiquem o fim do socialismo, possuem forte representatividade nesse sentido, especialmente quanto à perda da suposta materialização dessa ideologia.

<sup>46</sup> Os apóstolos do mercado livre, em particular os discípulos de Friedman e Hayek, continuaram a defender sua visão extremista do liberalismo após a crise financeira de 2008. (GUILLEN ROMO, Héctor. Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin. **Economía UNAM**, México, v. 15, n. 43, p. 7-42, abr. 2018. Disponível em <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-952X2018000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-952X2018000100007&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em 31 ago. 2020.)

<sup>47</sup> O que pode parecer, num primeiro momento, a vitória do intervencionismo, não é benfazejo, mesmo sob o viés liberal, considerando que, para Hayek, o mercado precisa se ajustar. E, com a intervenção estatal, apenas demorará mais para realizar o ajuste.

<sup>48</sup> Para Friedman houve uma derrota do intervencionismo e uma vitória dos liberais, embora muito parcial e relativa. Para o professor de Chicago, a ameaça em sua forma original desapareceu e o planejamento central foi um fracasso em todas as nações que preservaram um amplo espaço de liberdade civil. Por isso entende que a orientação da esquerda mudou: em vez de tentar controlar diretamente a produção, o faz indiretamente por meio da regulamentação e do sistema tributário para redistribuir a produção. Nessas condições, para Friedman, a principal ameaça à liberdade não é mais o socialismo, mas o estado regulador e o *Bem-estar*. (FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. Tradução de Luciana Carli. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 19). Veja também Palestra de Friedman em 1980: “Milton Friedman - O que há de errado com o estado de bem-estar social? (legendado)” disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=oW9wGdfjcG4>>.

## 2.2 CONCEPÇÃO LIBERAL<sup>49</sup> DE DEMOCRACIA

Ainda que o presente trabalho não tenha especificamente, por objeto, o estudo da liberdade, essa ideia permeia os pontos temáticos desta pesquisa. Assim, é importante descrever algumas pequenas noções, para entender democracia e justiça social em Hayek e a sua concepção liberal de democracia. Neste aspecto, ele consegue separar a liberdade em diversos subtipos, como, por exemplo, liberdade econômica e liberdade social, compreendendo a possibilidade de que não convivam concomitantemente, tendo o Austríaco prioridade quanto à economia ou quanto à liberdade econômica, a qual acreditava como necessária para o exercício da nossa autonomia privada (HAYEK, 2010, p. 14).

### 2.2.1 Liberdade e democracia em Hayek

Muito embora as repercussões políticas adiante tratadas, Hayek entendia a liberdade em termos puramente econômicos. E mesmo que tenha desenvolvido uma definição relativamente densa de liberdade, ele apenas a fez para defender sua preocupação fundamental: a ação do mercado livre (IRVING, 2017, p. 2, 8-9 e 12-13).

Muito resumidamente, a liberdade, em Hayek, é a ausência de coerção por parte dos homens. E, como coerção, considera o controle do ambiente ou circunstâncias de uma pessoa por outra, agindo para servir os fins de outra pessoa e não de acordo com um plano coerente próprio de vida (próprios objetivos, sonhos e ambições pessoais). Entende que numa sociedade livre as escolhas de um indivíduo decorrem das suas

---

<sup>49</sup> O termo “liberal” pode ser lido nas obras consultadas neste trabalho, tanto como “relativo à liberdade” quanto como “relativo ao liberalismo”, o que pode gerar algumas confusões que, para se evitar, é dado o devido contexto a cada uso. Mas, no sentido terminológico da palavra, é bom que se mencione que “liberal” é empregado na linguagem corrente nos Estados Unidos de um modo diferente. O termo nos EUA informa a política de esquerda. Proudhon a utiliza mais no sentido de relativo à liberdade do que relativo ao liberalismo, melhor explicado adiante.

Já Hayek utiliza conforme a corrente teórica do liberalismo, conforme proposto por Adam Smith. Para o liberalismo, a liberdade implica a ausência de coação do Estado; já para os liberais americanos, a liberdade é uma participação e uma escolha efetiva nos moldes do racionalismo construtivista. Enquanto Hayek limita e desconfia dos poderes governamentais, o liberalismo americano confia no estatismo para alcançar o progresso social (CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. **Filosofia política contemporânea**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 4, 13 e 58.).

Inclusive, Hayek mostra-se perplexo com o fato de os americanos que prezam a liberdade consentirem com essa “usurpação”, pois, com isso, liberal passou a “indicar a defesa de quase todo tipo de controle governamental.” (HAYEK, Friedrich August von. **O caminho da servidão**. Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Revisão de Alessandro Manuel. São Paulo: ILVM Editora, 2010, p.14).

próprias vontades, e num regime totalitário utiliza-se da coerção para direcionar os indivíduos ao objetivo comum do Estado (HAYEK, 1983, p. 19-21).

Considerando os estudos sobre a democracia e o Estado, na economia, em análise quanto à liberdade política, Hayek, na obra *O Caminho da Servidão*, percebe que o debate entre economia planejada e livre mercado não está apenas relacionado à economia, mas, mais que isso, também é uma questão relevante no que se refere à liberdade política. Conclui que, planejar a economia interfere diretamente na liberdade das pessoas, controlando suas vidas. E compreende que permitir a interferência de autoridade governamental na vida econômica viabilizaria a ascensão do totalitarismo (HAYEK, 2010, *passim*).

Nesse mesmo sentido, Friedman acreditava que as liberdades econômicas e civis eram condições necessárias para a liberdade política (ou seja, direitos democráticos), mas não tinha mais certeza se o inverso era verdadeiro, se a liberdade política era necessária para garantir as liberdades civis e econômicas (HAYEK, 1983, p. 19-21). Hayek, mais incisivo, entendeu que a liberdade política não é necessária para usufruir a liberdade individual (HAYEK, 1983, p. 21).

Para Hayek a democracia é o melhor modelo para se atingir a liberdade mas não, necessariamente, implicava em sociedade livre (HAYEK, 1983, p. 108). O “único método de mudança pacífica que o homem inventou” (HAYEK, 2010, p. 293) mas que pode funcionar como um “obstáculo à supressão da liberdade que a direção da atividade econômica exige” (HAYEK, 2010, p. 74).

É bom frisar que Hayek tem uma nítida desconfiança com o poder (também no sentido de Estado e Governo), que é visto como o inimigo maior da liberdade humana, o início de todos os males e danos ocasionados à ordem social e à existência livre do indivíduo na sociedade. Hayek, nesse sentido, é radical ao informar que “duvida que devamos tolerar o uso da liberdade no sentido de poder” (CRESPIGNY; MINOGUE, 1982, p. 57). E, já que o poder é utilizado para coagir outros indivíduos, ocorre que, conforme Matteucci, “quem tem mais quantidade de poder será mais livre”, por isso, continua esse mesmo autor: “paradoxalmente, o homem verdadeiramente livre é o déspota” (MATEUCCI, 1998, p. 57), o opressor é livre<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Poder-se-ia refletir, da mesma forma, nas relações de trabalho, a dependência entre empregado e empregador, para responder como é distribuído o poder e quem é livre ou não.

Em sentido oposto, no contracombate, o princípio basilar que se opõe tem sido o constitucionalismo, que Hayek faz questão de frisar como o “governo com poderes limitados” [HAYEK, 1998a (1973), p. XIL].

Assim, no liberalismo, o poder será sempre exercido como autoridade sob os ditames da lei (o princípio) e não como violência. E a liberdade fica viabilizada por esta lei que, por sua vez, criaria um arranjo ou ordenação, baseado na razão, na qual as pessoas poderiam viver. Contudo, essas normas sociais teriam que ser gerais e impessoais, evitando comandos centralizados específicos, para evitar violações quanto à igualdade na forma da lei, ou distribuição de privilégios para alguns, com imposição de obrigações especiais a outros (HAYEK, 1983, p. 108-109).

Defende, também, a chamada legalidade estrita, ou seja, que todos os indivíduos estariam aptos a realizar o que a lei não lhes proíbe. Assim, o teor desse conjunto de normas estaria limitado a dizer o que as pessoas não podem fazer (proibição) para não causarem dano a outrem. Vedada a legalidade ampla, ou seja, que a lei determine o que as pessoas devem fazer (HAYEK, 1983, p. 108-109).

Mas, é bom lembrar, critica o positivismo legalista, pois para Hayek, a lei sempre existiu, antes da legislação (talvez por ser adepto da *Common Law*<sup>51</sup>), razão pela qual compreende que a descoberta da lei deve ser realizada pela ordem espontânea. Entende importante a existência de uma constituição que limite o governo do Estado como parâmetro geral, mas como o conhecimento do Estado é limitado, e o conhecimento da sociedade é ilimitado, a lei deve ser descoberta pela ordem espontânea, no seio da sociedade. Ou seja, a elaboração de leis (do direito) é um processo de descoberta semelhante ao processo de descoberta da economia [HAYEK, 1998a (1973), p. 75-73]. Os tribunais acabam num processo contínuo de descoberta, ou seja, ‘tentativa e erro’ e experimentação.

Na obra *Direito, Legislação e Liberdade*, Hayek diz que é necessária uma ordem constitucional que limite o Estado e o governo, garantindo liberdade à ordem espontânea<sup>52</sup> da sociedade, bem como com a democracia imputando responsabilidade

---

<sup>51</sup> A grosso modo, a aplicação da lei conforme os costumes e o sistema de precedentes (jurisprudência).

<sup>52</sup> Importante repisar que, muito embora não seja adepto do positivismo, Hayek também não era adepto do jusnaturalismo. Crê numa visão evolucionista do direito, para além do direito como criação de força sobrenatural (jusnaturalismo) ou como criação intencional do ser humano (positivismo). [HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 2. The mirage of social justice)**. London: Routledge, 1998b (1976), p. 76]

aos governantes pelas ações que realizam. Ou seja, a liberdade não está garantida apenas com a democracia, mas com esta e a ordem constitucional eficaz [HAYEK, 1998c (1979), p. 133-135].

Entretanto, além do constitucionalismo, necessário também a democratização da cidadania (PETTIT, 2003, p. 87). Ou seja, não basta a “segurança do indivíduo”, seus direitos civis, mas também o seu “direito de participação política” com respeito à sua autonomia nos diversos âmbitos (MERQUIOR, 2020, p. 43), aproximando-se dos institutos da poliarquia propostos por Dahl.

Entretanto, ainda que a pesquisa tome o caminho da busca por uma concepção liberal de democracia, oportuno que se diga, desde agora, que o próprio Hayek realça a importância de não se confundir liberalismo e democracia, uma preocupação que Dahl, aparentemente, não teve, considerando suas definições quanto à poliarquia. Hayek entende o liberalismo como uma sociedade livre e a democracia como participação política, bem como trata os termos retromencionados em plataformas distintas: o liberalismo no campo em que antagoniza o totalitarismo (sistemas com mais ou menos liberdade), e a democracia no campo em que se opõe à autocracia (regime de governo), também se aproximando da teoria dos níveis de democratização proposta por Dahl<sup>53</sup>. Mas, não os entende excludentes, podendo haver democracia totalitária e democracia liberal, assim como autocracia totalitária e autocracia liberal. Neste aspecto, pontua que o liberalismo desenvolve teoria quanto ao que a lei deve ser, e a democracia quanto ao modo de selecionar a lei (escolha) (HAYEK, 1983, p. 103).

Portanto, Hayek ainda distingue liberalismo e democracia conforme a lei. O liberalismo como a lei deveria ser cumprida (metas e finalidade do governo) e a democracia como determinação de qual será a lei mais adequada (realização/execução). Todavia, Hayek defende que o método democrático parece ser o único recurso pacífico de modificações na sociedade, que produziu mais liberdade que outras formas de governo conhecidas e que parece ser a via que permite a evolução da educação política (ONOFRE, 2014, p. 197).<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Hegemonia aberta, hegemonia inclusiva, oligarquia competitiva e sociedade poliárquica.

<sup>54</sup> Como já mencionado, acima, Schumpeter afirma que o método democrático é um arranjo para se chegar a decisões políticas, sendo que o poder é adquirido por intermédio de uma competição pelo voto das pessoas. (SCHUMPETER, 1961, p. 305 conforme GONZÁLEZ, 1994, p. 23)

Em *Os Fundamentos da Liberdade*, Hayek descreveu a democracia como “um método de governo, a saber: governo da maioria”, mas não o considera um valor final e absoluto (HAYEK, 1983, p. 103). Aceita o governo democrático como método para a tomada de decisões, mas não como autoridade para estabelecer que decisão deve ser tomada. Contudo acrescenta que é um mecanismo que defende a paz interna e a liberdade individual (HAYEK, 2010, p. 93).

Ademais, para Hayek, democracia “é um conceito político e não econômico, um procedimento de governo que permite que se adotem decisões políticas, não havendo oportunidade ou justificativa para a democracia fora do campo político” (ONOFRE, 2014, p. 197).

Ou seja, na concepção da democracia, pelo liberalismo de Hayek, os governos teriam que se limitar a fazer cumprir regras gerais de conduta, igualmente aplicada a todos. Assim, a liberdade política não deveria pressupor liberdade individual e vice-versa. Do contrário, simplesmente serviria para legitimar projetos coletivistas e referendar intervenções estatais. E, conforme Hayek, qualquer sistema que tenha por fins políticos soluções de natureza coletiva, mesmo que seguindo metas que lhe sejam comuns, não poderia ser chamado de democracia, mas coletivismo, inevitavelmente paralisando as inovações em uma sociedade (ONOFRE, 2014, p. 196).

Por isso, Hayek repudia a intervenção do Estado, salvo num patamar mínimo de imposição e coerção, para suprir pobreza extrema ou quanto às funções policial, judicial e militar. Na defesa da liberdade individual contra a violação por outros indivíduos (função policial), como árbitro nas desavenças, que devem ser limitados à aplicação da lei, as mesmas para todos (função judicial) e, por fim, na defesa contra a agressão externa (função militar) (PRUNES, 2006, p. 261; HAYEK, 1983, p. 180).

A crítica de Hayek é que em uma sociedade livre, o Estado não administra os negócios dos homens. Ele administra a justiça entre os homens que conduzem seus próprios negócios (LIPPMANN, 1937, p. 245 e ss. citado por BARROS FILHO, 1944, p. 224-227).

Ainda que Hayek parta da ideia de que “democracia” é preferível a outro regime de governo conhecido atualmente, mesmo assim, compreende nela a possibilidade de constituir um rótulo enganoso, já que deveria ser “governo do povo”. E o que se percebe, na prática, em nossa civilização moderna, em razão da larga escala, é o governo representativo, ou seja, governo exercido por intermédio de líderes (representantes)

eleitos (MIRANDA, 1976, p. 14-19 e 27-28) ou por intermédio do programa de uma organização/associação (partidos).

O que Hayek descreveu acima, poderia ser reconhecido ou interpretado como equiprosopocracia<sup>55</sup> ou governo de representantes.

Igualmente, é possível também considerar a existência daquilo que os italianos chamam de “partidocracia”: governo exercido por um ou mais partidos políticos<sup>56</sup>, criticado por Bobbio como decorrente de nossa sociedade dividida, fragmentada, desarticulada, incapaz de reencontrar a unidade perdida, também indicando o nome “mericracia” ou governo das partes, “...uma das tantas ‘cracias’ com sinal negativo de que é riquíssima a linguagem política” (BOBBIO, 1986, p. 134).

Mas, para além disso, Hayek descreve as democracias modernas ilimitadas como aquelas que nem sempre são guiadas pela opinião dos indivíduos ou sobre o que é certo, mas por interesses especiais ou pela voracidade de grupos ambiciosos, aumentando o poder do Estado e o peso da máquina administrativa [HAYEK, 1998c (1979), p. 138 e 150].

Hayek, pensando na economia, passou a defender uma forma limitada de democracia, com ênfase processual (na ação) em vez de substantiva (na teoria), porque acreditava que ela fornecia o melhor contexto para a liberdade econômica (HAYEK, 2010, p. 74). Entretanto, diferente da economia que para ele é baseada em ações, Hayek via a mudança em direção à liberdade condicionada às transformações no campo das ideias, pois, neste particular, superam a atividade política (HAYEK, 2010, p. 74-75).

Assim, começou a pensar em uma teoria de uma democracia limitada como aquela que renuncia a um papel econômico e enquadra a economia de maneira a remover qualquer influência política sobre seu funcionamento [HAYEK, 1998c (1979), p. 133-135].

---

<sup>55</sup> Neologismo do autor da presente pesquisa de mestrado, sem qualquer pretensão, a partir da junção dos radicais gregos *ekiprosopo* (representante), *ekiprosopoi* (representantes) e *kratia* (governo, poder, força).

<sup>56</sup> “De um ponto de vista crítico, partidocracia é mais do que simplesmente governo dos partidos. Significa algo mais. A utilização do termo envolve uma crítica à ambição, e em alguns casos como o italiano, à concretização de uma situação de monopólio ou quase-monopólio dos partidos políticos sobre as posições de poder bem como sobre a própria vida política organizada. A partidocracia se identifica então, antes de mais nada, com o predomínio dos partidos em todos os setores: político, social e econômico; caracterizando-se por um constante esforço dos partidos em colonizar, penetrar em novos e cada vez mais amplos espaços. Eis o que vem motivando, já há muitos anos, as críticas de importantes autores italianos como Norberto Bobbio, Gianfranco Pasquino, Alessandro Pizzorno e Giovanni Sartori, apenas para ficarmos entre aqueles que são mais conhecidos do público brasileiro, aos partidos políticos italianos.” (ZAULI, Eduardo Meira. A crise da partidocracia na Itália. **Em Debate**: Periódico de Opinião Pública e Conjuntura Política: ano 5, n. 3, jul. 2013.)

Para Hayek, provavelmente influenciado por Carl Schmitt, a democracia limitada é preferível a uma democracia ilimitada pois significa uma democracia estável com liberdade individual, já que a democracia não deve ser a fonte do poder mas a limitação do poder, em defesa da liberdade [HAYEK, 1998c (1979), p. 133-135; IRVING, 2018, p. 113-114]. E a este ideal de democracia, como já observado, chamou de demarquia (HAYEK, 1978a, p. 96-97).

Nesta diferenciação e predileção entre democracia limitada e ilimitada, Hayek proferiu algumas declarações polêmicas que geraram críticas reversas, por exemplo, quando menciona a ditadura, ao dizer que, ainda que eventualmente, um regime ditatorial defende melhor a liberdade individual do que uma democracia ilimitada (HAYEK, 1978a, p. 15). Uma certa defesa dos países com regime ditatorial que adotaram a sua tese, como Portugal ou Chile.

Na verdade, a crença de Hayek de que todos esses governos eram do tipo de mercado livre não é totalmente correta. Salazar em Portugal dirigia um regime corporativo e o regime de Pinochet no Chile retinha o controle da principal empresa nacionalizada de cobre, a Codelco. Hayek parecia disposto a fazer exceções a seu maniqueísmo quando isso convinha a sua política (IRVING, 2018, p. 124, nota 79).

Outra declaração polêmica é de que uma democracia que não se constitui em assembleia de todos os cidadãos não se cria, tendo origem na decisão autoritária de alguns (HAYEK, 1978a, p. 96-97). Ou seja, permite a interessante conclusão de que todas as democracias atuais padecem de vício de origem.

Hayek facilmente desestrutura todas as democracias e, além disso, revela preferência por uma ditadura economicamente liberal - severamente carente de outras liberdades básicas. E tudo isso porque dá à liberdade econômica um peso maior do que a maioria dos liberais (PAZ, 2019, p. 93-96, 102 e 110).

Mas Hayek não está sozinho. Ao optar por uma ditadura liberal em vez de uma democracia não liberal, retoma John Stuart Mill que já havia afirmado que o governo absoluto era necessário para estabelecer certas características nas pessoas (como a obediência) que, no entender de Mill, era uma característica necessária à uma democracia bem-sucedida (MILL, 2001, p. 80-83), argumento repetido por Mansfield e Snyder (2007, p. 5-9) e Huntington (1975, p. 248-250 e 312-316).

Ainda, ao defender a ideia de democracia limitada como a melhor forma de governo conhecida, Hayek fez ressalvas à possibilidade da universalidade na sua

aplicação (não poderia ser aplicada em todos os países), ou como valor supremo (não pode ser erigida a valor supremo), ou como instrumento pacífico de troca de governo (as lutas políticas nem sempre são pacíficas) (HAYEK, 1978a, p. 15).

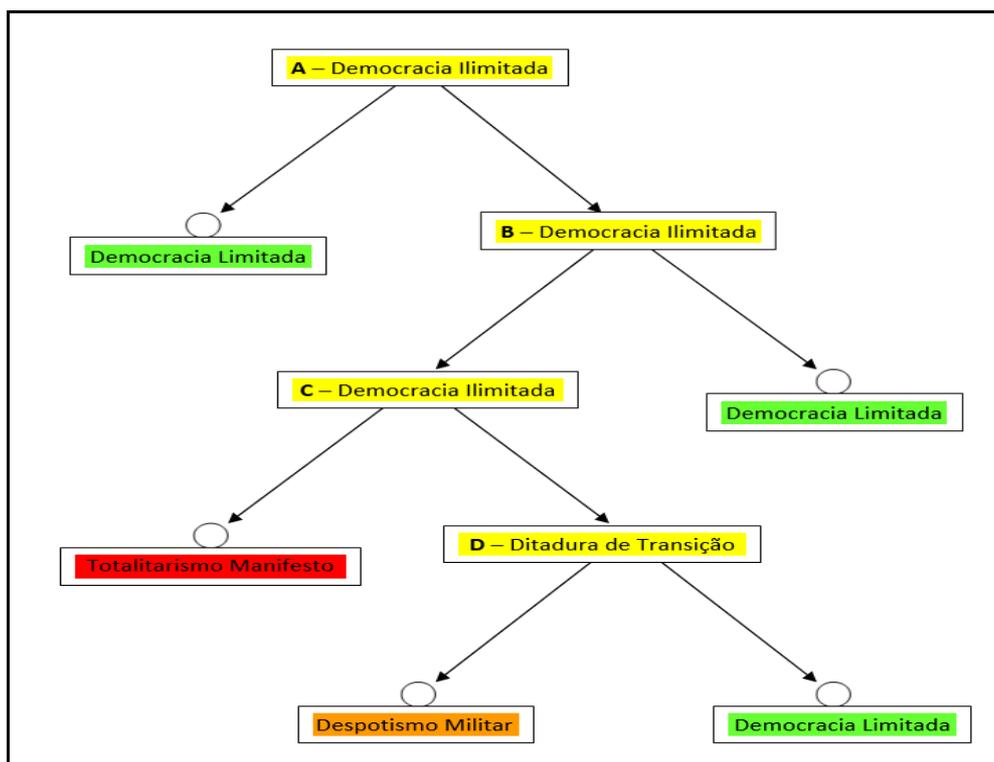
Posteriormente, Hayek se declarou expressamente contrário às ditaduras, mas continuou a ressaltar que as entende necessárias em períodos de transição, desde que asseguradas as liberdades individuais. Nesse sentido, as consequências sentidas a partir de uma democracia ilimitada fariam surgir a necessidade de uma transição, admitida que fosse orquestrada por uma ditadura, assegurada a liberdade individual, a fim de retornar ao sistema democrático regado e que restringe o poder do governo (democracia limitada), preservando a liberdade individual (HAYEK, 2019).

Assim exprime uma preocupação exacerbada contrária ao estabelecimento do socialismo, concordando com a existência de uma ditadura de direita para estancar o socialismo nos governos e guia-los para o liberalismo, o que chama de ditadura transicional. Do contrário, entende que a democracia ilimitada pode levar ao totalitarismo aberto (FARRANT; MACPHAIL, 2014, p. 337-338).

A partir disso, Farrant e McPhail desenvolvem um esquema ilustrativo, reproduzido abaixo, indicando as consequências quanto à correção ou não da democracia ilimitada, conforme a teoria Hayekiana. Os momentos A e B são aqueles, na história, em que se pode corrigir a democracia ilimitada. O momento C é aquele em que, consoante Hayek, para evitar o totalitarismo aberto se faz necessária uma ditadura de transição. Finalmente, o momento D é aquele em que Hayek descreve a possibilidade da ditadura de transição realmente realizar a transição para a democracia limitada, ou não.

**Figura 3.**

Da democracia ilimitada à democracia limitada:  
resultados desejáveis e não desejáveis



Em “A” a **democracia ilimitada** poderia consertar o seu caminho (método) e chegar a uma **democracia limitada**; caso não conserte o seu caminho, continuará como **democracia ilimitada**, chegando ao ponto B. Em “B” a **democracia ilimitada** pode consertar o seu caminho e chegar a uma **democracia limitada**; caso não conserte o seu caminho, continuará como **democracia ilimitada**, chegando ao ponto “C”. Em “C”, considerando as oportunidades fracassadas, a democracia ilimitada convergirá para um **totalitarismo manifesto** (de esquerda). Assim, Hayek entende necessária uma **ditadura de transição** (de direita), o ponto “D”, para conduzir uma transição a uma **democracia limitada**, correndo o risco de resultar em **despotismo militar**.  
(Fonte: traduzida pelo autor com base em FARRANT; MCPHAIL, 2014, p. 339)

Ainda, é possível inferir que o resultado “despotismo militar” é tão indesejado quanto o “totalitarismo aberto”. Mas Hayek vê na ditadura de direita a possibilidade de evoluir para uma liberdade limitada, opção que entende mais difícil (ou impossível) de ocorrer na democracia ilimitada que não corrige seus caminhos ou no totalitarismo aberto (FARRANT; MACPHAIL, 2014, p. 339-345).

Uma observação, um tanto conclusiva, que é possível mencionar, diz respeito às características muito semelhantes do projeto político de Hayek e sua “ditadura de transição”, com o projeto político de Lenin e sua “ditadura do proletariado”, muito embora os objetivos divergentes. Neste aspecto, Lenin, distanciando-se da proposição de Marx e

Engels, via um período longo de transição do capitalismo ao comunismo e, concomitantemente, a necessidade de uma ditadura para concretizar a derrubada e extinção da burguesia (LENIN, 2017, p. 56-57).

Ainda, uma crítica que é possível antagonizar Hayek (e Lenin) é o fato de seus pensamentos viabilizarem uma generalização do estado das coisas, de que o problema de tudo e de todos<sup>57</sup> pode ser resolvido por intermédio de uma intervenção militar ou por um governo militar, ou outro sistema autoritário (FERNANDES, 2013, p. 22-23; NAPOLITANO, 2014, *passim*; SALUMM JR., 1996, p. 28-33; SCHWARTZMAN, 2007, p. 171-212). Simplificação que nunca, ou quase nunca, é verdade. Mas uma ideia presente no Brasil ciclicamente, no século XIX e XX, desde períodos que antecederam o início da república, e mais recentemente na história, na década de 1960 e no começo da década de 1970, bem como pensamento corrente no Brasil hodierno, desde a eleição do atual Presidente da República.

De qualquer forma, o próprio Hayek explica que “os que chegam ao poder são os piores elementos da sociedade” (HAYEK, 2010, p. 136). Disto, cresce o interesse dos chamados “libertários de direita”<sup>58</sup>, em se afastar da ideia de Estado.

Para o libertário de direita Rothbard<sup>59</sup>, todos os caminhos levam à desnecessidade do Estado, independentemente da teoria sobre a natureza humana. Conclui que, ao considerar a teoria conservadora, partindo do pensamento de que todos os homens fossem bons, não haveria necessidade do Estado, o qual apenas seria necessário se todos os homens fossem maus, pela análise inversa aplicada pela tese conservadora quanto à natureza humana<sup>60</sup>. Mas, ainda que assim ocorresse, e todos os

---

<sup>57</sup> Problemas que justificam a ditadura e/ou intervenção militar para Hayek, alguns reais e outros criados, ou exacerbados: a democracia ilimitada, a inflação, o “perigo do comunismo”, a “subversão dos costumes”, a corrupção, o “imobilismo institucional”, o “radicalismo subversivo”, caos econômico, impasses ou crise política etc. E a ditadura e/ou o militarismo como o último bastião da moralidade e/ou como entidade acima da opinião pública, considerando a necessidade de decisões impopulares que prejudicam o jogo eleitoral e, portanto, consistindo em imprescindível liberdade para o ato decisório, despreocupado em contentar os eleitores ou, ainda, com o “distributivismo paternalista” ou a “barganha pessoal”. (nota do autor com base em Eduardo Campos. Trechos com aspas extraídos de: CAMPOS, Roberto. *Ensaio contra a maré*. Rio de Janeiro: APEC, 1969.)

<sup>58</sup> No capítulo 3 se esclarece a utilização do termo “libertário”.

<sup>59</sup> Murray Rothbard filiado à “Escola Austríaca” de Economia, sendo um ardoroso militante da economia de mercado e um defensor do chamado anarco-capitalismo concebe a liberdade como um meio necessário para o desenvolvimento dos valores apreciados pela sociedade, sendo a liberdade a ausência ou limitação de restrições ou interferências interpessoais que propicia condições para o crescimento econômico e conseqüentemente da economia de mercado e divisão do trabalho (ROTHBARD, Murray Newton. *Liberdade, desigualdade, primitivismo e divisão do trabalho*. [online] Disponível em <<http://www.libertarianismo.org/livros/mnrldpedt.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2020.).

<sup>60</sup> “Os conservadores sustentam ser o homem vil por natureza, parcial ou totalmente, por conseguinte, torna-se necessário uma regulamentação severa por parte do Estado na sociedade.” (ROTHBARD, Murray Newton. **Esquerda e**

homens fossem maus, como explica a tese inspirada em Hobbes (HUNT; SHERMAN, 2000, p. 57 e 113; ROTHBARD, 2019, passim, nota 19), para manutenção do Estado, mesmo desse modo o Estado seria igualmente desnecessário, pois quem quer que fosse eleito para ser o governante, seria uma pessoa má, uma vez que todos os homens são. Logo, em nenhuma teoria sobre a natureza humana, partindo do princípio de que o ser humano é bom ou mau, ou uma mistura dos dois, justifica o estatismo. E a própria defesa do Estado é contraditória ao dizer que está auxiliando aos seus membros, como o ladrão que justifica seu roubo falando que ajudou as vítimas (ROTHBARD, 2018, passim).

Importante salientar que, na prática, o pensamento de Hayek, pela sua defesa do capital e da propriedade privada e o ataque ao socialismo, acabou sendo absorvido mais pela ideologia de direita do que de esquerda.

Ainda assim, a crítica feita por liberais, quanto às escolhas dos indivíduos, ocasionando ausência de liberdade e a aproximação com o totalitarismo, dura quase um século e alcança direita e esquerda. Nas palavras de Louis Rougier desde 1938<sup>61</sup>:

O drama moral de nosso tempo é a cegueira dos homens de esquerda que sonham com uma democracia política e um planismo econômico, sem entender que o planismo econômico implica o estado totalitário e que o socialismo liberal é uma contradição em seus próprios termos. O drama moral do nosso tempo é a cegueira dos direitistas que suspiram de admiração perante os governos totalitários, enquanto reivindicam as vantagens de uma economia capitalista, sem perceber que o estado totalitário devora a riqueza privada, enquanto burocratiza todas as formas de atividade econômica de um país.<sup>62</sup> (BONEAU, 2004; DIXON, 1998, p. 7 conforme GUILLEN ROMO, 2018)

---

**direita: perspectivas para a liberdade.** Maria Luiza X. De A. Borges, tradutora. 4. ed. São Paulo: ILVM Editora, 2019, passim e nota 19.)

<sup>61</sup> Professor de filosofia da Universidade de Besançon e principal organizador do Colóquio Walter Lippmann, conferência em Paris realizada em 1938.

<sup>62</sup> *Le drame moral de notre époque, c'est l'aveuglement des hommes de gauche qui rêvent d'une démocratie politique et d'un planisme économique, sans comprendre que le planisme économique implique l'État totalitaire et que le socialisme libéral est une contradiction dans les termes. Le drame moral de notre époque, c'est l'aveuglement des hommes de droite qui soupirent d'admiration devant les gouvernements totalitaires, tout en revendiquant les avantages d'une économie capitaliste, sans se rendre compte que l'État totalitaire dévore la fortune privée, met au pas et bureaucratise toutes les formes d'activité économique du pays.* [BONEAU, Denis. Friedrich von Hayek, pape de l'ultra-libéralisme. [online] [Voltairenet.org](https://www.voltairenet.org), Réseau Voltaire, Démocratie de marché, Paris (France), 4 mars 2004. Disponível em < <https://www.voltairenet.org/article12761.html>>. Acesso em 30 ago 2020; Dixon segundo GUILLEN ROMO, Héctor. Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin. **Economía UNAM**, México, v. 15, n. 43, p. 7-42, abr. 2018. Disponível em <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-952X2018000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-952X2018000100007&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em 31 ago. 2020. (Dixon, Keith. *Les évangélistes du marché*. Paris: Raison d'agir, 1998, p. 7)] (Tradução livre do autor)

Assim, não fica afastada a possibilidade do próprio Estado causar sua destruição, ainda que utilize do método democrático atualmente compreendido, na medida de que o governo pode aumentar dívidas, tomar empréstimos, cunhar moedas, determinar o valor da moeda e inflacionar a oferta de moeda.

É um poder absoluto no Estado e naqueles que realizam sua gestão, o que é contraditório à ideia de democracia.

Na concepção liberal de democracia, em Hayek, tem-se a presença e crítica dos conceitos de liberdade e autoritarismo, elegendo a demarquia como melhor modelo para atingir o ideal que se tem de democracia, mas não o suficiente para garantir a liberdade, senão com uma ordem constitucional vigente.

### 2.2.2 Demarquia em Hayek e Burnheim e a democracia deliberativa

Inicialmente, deve-se ter em mente a ideia básica de que democracia é a possibilidade de escolha em todos os âmbitos da vida pública, ou, conforme os modelos estatais que se tem atualmente, em todos os poderes (ou frações do poder): executivo, legislativo e judiciário.

Tal ideia foi aprimorada por Dahl e pelo próprio Hayek.

Neste aspecto, Hayek propõe a demarquia como modelo de organização social, como modelo de democracia mais apropriado aos princípios liberais. Também estabeleceu suas teses quanto à participação política, à participação decisória e à ocupação dos postos de liderança<sup>63</sup>. Os quais podem ser complementados por aquele que se declara como uma espécie de neossocialista, ou seja, declara que seu livro é para o socialismo aquilo que Hayek foi para o liberalismo. Assim, Burnheim<sup>64</sup> também

---

<sup>63</sup> As eleições periódicas dos representantes os levam a buscar objetivos consensuais de partidos comprometidos com a defesa de interesses e programas de ação. Para limitar o governo, requer-se retirar das mãos dos partidos políticos tal poder e atribuí-lo a pessoas respeitadas no exercício das atividades comuns da vida, que seriam eleitas por sua experiência, sabedoria e justiça, e que pudessem dedicar seu tempo ao aperfeiçoamento institucional a longo prazo. Para tanto, deve-se dividir o poder entre duas diferentes assembleias democraticamente eleitas: a *Assembleia Legislativa* e a *Assembleia Governamental*, bem como prevê a existência de um tribunal constitucional. [HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 3. The political order of a free people)**. London: Routledge, 1998c (1979), p. 104].

<sup>64</sup> Burnheim, diferente de Hayek, autodeclarava-se adepto, ou criador, do “neossocialismo”, muito embora não utilize exatamente esse termo ao se referir a essa questão em seu livro *Is democracy possible?*: “Na nota 8 do último capítulo, sugeri que este livro ‘pode ser lido como uma tentativa de repensar radicalmente o socialismo em resposta ao repensar de Hayek sobre o liberalismo’”. No original: “In note 8 of the last chapter I suggested that this book ‘can be read as an attempt at a radical rethinking of socialism in reply to Hayek’s rethinking of liberalism’”. (BURNHEIM, John. Preface

trabalhou no significado da demarquia, apropriando-se da palavra cunhada por Hayek<sup>65</sup>, e que, inclusive, ainda que indiretamente, propõe a resolução dos problemas de legitimidade da democracia deliberativa de Habermas.

A democracia deliberativa, para Habermas, resume-se na regulação do processo coletivo de uma organização social por intermédio da participação da sociedade civil<sup>66</sup>, baseada por um lado no poder de decisão e por outro lado na disposição dos agentes para a discussão (comunicação) (VIEIRA, 2013, p. 151-152; FARIA, 2000, p. 48-54; HABERMAS, 2002, 2003).

Entretanto, na representação habermasiana, surgem problemas em justificar a legitimidade democrática da democracia deliberativa, pois qualquer decisão ou eleição deveria ser baseada na participação de todos os indivíduos sujeitos àquela decisão/eleição (COHEN, 1997, p. 71-75), ou seja, a participação de todos nos assuntos que são do interesse de todos, o que parece inviabilizado pela logística em razão da larga escala. Uma solução apresentada por Habermas seria os meios de telecomunicação, especialmente a televisão.

Com Cohen, criam-se abstrações como de que a legitimidade estaria na possibilidade de que a decisão tomada (por alguns ou pela maioria) revelasse o mesmo resultado de um acordo realizado em nível de igualdade pelos interessados (COHEN, 1997, p. 414), ou seja, imaginar como toda a população decidiria. Mais problemas surgem ao se pensar como se daria essa análise ou o fato de ficar no campo do “poderia ser” em vez de “realmente ser”, mas viabiliza pensar na democracia deliberativa como possível.

A legitimidade, então, passa a se basear em premissas alternativas: a deliberação de todos ou a possibilidade de todos deliberarem (MANIN; STEIN; MANSBRIDGE, 1987, p. 352).

to the second edition. In: BURNHEIM, John. **Is Democracy Possible? : The Alternative to Electoral Politics**. New edition. Sydney: Sydney University Press, 2006, p. III.)

<sup>65</sup> “3. ‘Demarchy’ é uma palavra arcaica que Hayek usou para descrever a visão que defendeu em *Law, Legislation and Liberty* (3 vols., London, Routledge e Kegan Paul: 1973, 1976, 1979). No entanto, como ele não o empregou com persistência e não passou ao uso corrente, eu me sinto autorizado em tentar apropriá-lo.”. No original: “3. “Demarchy” is an archaic word which Hayek used to describe the view he advocated in *Law, Legislation and Liberty* (3 vols., London, Routledge and Kegan Paul: 1973, 1976, 1979). How ever, since he did not employ it persistently, it has not passed into current use and I feel justified in attempting to appropriate it.”. (BURNHEIM, John. **Is Democracy Possible? : The Alternative to Electoral Politics**. New edition. Sydney: Sydney University Press, 2006, p. 14)

<sup>66</sup> Contrapondo, de certa forma, o liberalismo que pugna pela liberdade dessa sociedade em relação à organização social.

Robert Dahl também, como já visto, descreve os problemas da democracia aplicada à larga escala (o grande contingente de indivíduos), especialmente quanto ao tempo dispensado em cada decisão e quanto ao alcance dos indivíduos (DAHL, 1970, p. 171). Disto surge a inevitável reflexão quanto a como fica a legitimidade em populações extensas de 200 milhões de pessoas em um país como o Brasil, ou de 100 milhões, ou de 10 milhões como o estado Brasileiro do Rio Grande do Sul, ou de 1 milhão, ou mesmo 100 mil como o município de Erechim no estado Brasileiro do Rio Grande do Sul? Deveria se ouvir toda a população ou apenas uma parte dela? Dever-se-ia reduzir a espaços de 11 pessoas<sup>67</sup>? Como fica a legitimidade dessa deliberação e da própria democracia?

Para John Rawls o adequado seria delimitar a deliberação estendida (aquela que envolvesse toda a população), somente para decisões quanto à constituição e a legislação (RAWLS, 1996, p. 231), não as demais decisões. Entretanto, manter-se-ia o problema da escala para essas deliberações “principais”.

E, desconsiderando as deliberações principais, quanto às demais deliberações, ainda em Rawls, este julga que estariam mais aptos a deliberar aqueles mais capazes de refletir sobre as conclusões corretas, como, por exemplo, filósofos políticos e/ou teóricos do direito (RAWLS, 1996, p. 231). Entretanto, esse modelo criaria uma elite de notáveis que também não detêm a legitimidade necessária para serem considerados democráticos, outra vez se adequando ao modelo de Schumpeter (AMANTINO, 1998, p. 135-138). Num exemplo atual é possível citar como exemplo de tal modelo o Supremo Tribunal Federal Brasileiro, como todas as supremas cortes.

No sistema schumpeteriano a decisão se resumiria a poucas pessoas e a democracia como ficção, no qual “o método democrático é um sistema institucional para a tomada de decisões políticas, no qual o indivíduo adquire o poder de decidir mediante uma luta competitiva pelos votos do eleitor” (SCHUMPETER, 1961, p. 305 segundo GONZÁLEZ, 1994, p. 23).

Resumindo, o resultado são associações, ou grupos organizados, conduzindo demagogicamente o voto do povo para perpetuação no poder e manutenção do Estado numa relação simbiótica (BARROS, 2017a, p. 14-68, 2017b, p. 5-27). Essa configuração retrata fielmente os Estados modernos de cerca de dois séculos para cá, revelando o

---

<sup>67</sup> Numa alusão ao número de ministros do STF.

sucesso do modelo, com a prevalência de sistemas oligárquicos e aristocráticos, ainda que revestidos por uma máscara de democracia.

Outra opção para resolver a deficiência de legitimidade na deliberação seria (como de fato predomina atualmente) restringir o número de pessoas que deliberam, através de representantes, por eleição ou por seleção. Nesse modelo, o que impede a legitimidade da democracia deliberativa é que as eleições dos deliberantes acabam perdendo a natureza deliberativa, porque são processos dominados pela busca pelo poder e pela vitória (GONZÁLEZ, 1994, p. 22-30; MELO, 2012, p. 318-324).

Uma solução para este último aspecto poderia ocorrer através do sorteio, no lugar da eleição, como ocorre, por exemplo, com os membros do júri. Disto, retoma-se a forma de demarquia proposta por Burnheim.

Para haver democracia, devemos abandonar as eleições e, na maioria dos casos, os referendos, e voltar ao antigo princípio de escolher por sorteio aqueles que ocuparão vários cargos públicos. Os órgãos de decisão devem ser estatisticamente representativos das pessoas afetadas por suas decisões. O ilusório controle exercido pelo voto em representantes deve ser substituído pela chance de nomear e ser selecionado como participante ativo na formulação das decisões. Eleições, devo argumentar, peculiarmente geram oligarquias. A democracia só é possível se os tomadores de decisão forem uma amostra representativa das pessoas envolvidas. Chamarei uma política baseada neste princípio de demarquia, usando "democracia" para abranger tanto a democracia eleitoral quanto a demarquia.<sup>68</sup> (BURNHEIM, 1985, p. 9)

Num quadro geral de concorrentes compreende-se que a representatividade dos grupos pode ser maior no sorteio do que em outros modelos. Nesse caso, inclusive, tal escolha até beneficiaria a justiça social (conceito que sequer é creditado por Hayek, como se verá adiante), minimizando as injustiças sociais causadas à dimensão cultural do reconhecimento. Mas, embora mais legítimo que os demais, fica pendente a resolução da legitimação daqueles que não participaram do processo (MIGUEL, 2000, p. 71-74 e 86-93).

---

<sup>68</sup> *"In order to have democracy we must abandon elections, and in most cases referendums, and revert to the ancient principle of choosing by lot those who are to hold various public offices. Decision-making bodies should be statistically representative of those affected by their decisions. The illusory control exercised by voting for representatives has to be replaced by the chance of nominating and being selected as an active participant in the formulation of decisions. Elections, I shall argue, inherently breed oligarchies. Democracy is possible only if the decision-makers are a representative sample of the people concerned. I shall call a polity based on this principle a demarchy, using 'democracy' to cover both electoral democracy and demarchy."* (BURNHEIM, John. **Is Democracy Possible? : The Alternative to Electoral Politics**. University of California Press, 1985, p. 9.)

Ainda assim, a seleção de deliberantes por sorteio parece menos ilegítima. Inclusive, é possível verificar no modelo ateniense descrito por Lopes e Estêvão, com base em Mossé, um nível sofisticado de materialização da igualdade, dificilmente visto em nossos dias:

Tal concepção de igualdade se exprime de maneira mais clara na reforma política das leis da cidade de Atenas feita por Sólon em fins do século VI a.C. Entre muitas outras mudanças, como a extinção da pena de escravidão por dívida, Sólon misturou todos os clãs, famílias e posições sociais (comerciantes e marinheiros, donos de terra e arrendatários etc.) e os dividiu e reagrupou por sorteio. Por sorteio porque se todos são iguais não há nenhum critério para distinção. Os novos agrupamentos assim criados formavam algo como “distritos eleitorais” – muito heterogêneos do ponto de vista social – que elegiam ou sorteavam, dependendo da situação, aqueles que deveriam ocupar, por turnos, as funções de direção da cidade, além de participarem todos da assembleia, a verdadeira governante da Atenas democrática. (MOSSÉ 1982, 2008 apud LOPES; ESTÊVÃO, 2012, p. 21)

Hayek propõe a demarquia, também pensando no sorteio, mas, mais que isso, na forma como a economia deveria se comportar, descrevendo o que entende pela “verdadeira” democracia: a demarquia como forma de organização social, a superar a tirania da maioria no conceito vigente de democracia (ONOFRE, 2014, p. 197). Donald Stewart Jr., inclusive, diz que a obra de Hayek consiste, em resumo: “no esclarecimento decisivo do funcionamento do mercado, da explanação do mal das intervenções nesse, a proposição da demarquia como forma de organização social e a eliminação da moeda de curso legal” (STEWART JR., 1995, p. 30 citado por QUADROS, 2019, p. 4).

E, conforme o livro *Direito, Legislação e Liberdade*, Hayek procurou definir um novo sistema bicameral distinguindo nitidamente o poder legislativo e a assembleia executiva, apenas em suas funções típicas. Teve origem na defesa por Hayek de uma ordem autogeradora/espontânea das atividades sociais na qual os membros da sociedade utilizassem conhecimentos e habilidade de forma mais estendida que um grupo central (que exerce coerção sobre essas forças) e isso maximizaria resultados, principalmente econômicos. Mas pensando em uma democracia limitada, com uma limitação que se dá por normas gerais de comportamento (ONOFRE, 2014, p. 196).

Para tanto, Hayek passou a procurar etimologicamente uma palavra que descrevesse esse sistema político que entendia adequado, agregando a ideia de que deveria estar baseado em um princípio. A demarquia, então, é assim originada:

O que precisamos é de uma palavra que expresse o fato de que a vontade da maioria autoriza e obriga os demais apenas se a primeira provar sua intenção de agir com justiça, comprometendo-se com uma regra geral. Isso exige um nome que indique um sistema no qual aquele que concede à maioria o poder legítimo não é a força pura, mas a convicção comprovada de que ela considera justo o que decreta. Acontece que a palavra grega ‘democracia’ foi formada pela combinação das palavras povo (*demos*) com um dos dois termos disponíveis para designar poder, a saber, *kratos* (ou o verbo *kratein*), pois era o único que não havia sido usado em tal combinação para outros fins. Mas, *kratein*, ao contrário da outra alternativa verbal *archein* (usado em compostos como monarquia, oligarquia, anarquia, etc.), parece enfatizar a força bruta ao invés do governo por regra. E a razão pela qual, na Grécia antiga, a última raiz (*archein*) não podia ser usada para formar o termo *demarquia* para expressar o poder exercido pelo povo era que o termo *demarcha* tinha (pelo menos em Atenas) sido antecipado por um uso anterior, para o cargo de chefe de um grupo local ou distrito (o *deme*) e, portanto, não era mais disponível como uma descrição do governo pelo povo em geral.<sup>69</sup> [HAYEK, 1998 (1979), p. 39-40]

Definido o termo *demarquia*, percebe-se que, muito embora Hayek utilize esse conceito para justificar uma economia livre e o livre comércio, lança as bases para uma reflexão quanto à ciência política que envolve a mesma teoria. Pretende, inclusive, utilizar o termo *demarquia* como o ideal para o qual a democracia foi adotada originalmente, ou seja, um novo nome, não manchado pelo longo tempo de uso, para descrever o antigo ideal, significando que a vontade da maioria só se torna obrigatória aos demais se se submeter a uma norma geral de convicção, comprovado que é justo o que se decreta [HAYEK, 1998c (1979), p. 39-40 e 43-44].

Burnheim ao analisar o mesmo tema, sem necessariamente contrapor Hayek, chegou a conclusões distintas (e mais detalhadas) quanto à *demarquia* e, por isso, complementa-se à tese de Hayek. Mas, enquanto Hayek deseja reduzir o papel do Estado, Burnheim vai mais além, trazendo argumentos antiestatistas.

Burnheim fala, já no primeiro capítulo de seu *Is Democracy Possible?*, em se livrar do Estado e na desnecessidade deste, bem como descreve que o Estado é contrário à

---

<sup>69</sup> “What we need is a word which expresses the fact that the *will* of the greater number is authoritative and binding upon the rest only if the former prove their intention of acting justly by committing themselves to a general rule. This demands a name indicating a system in which what gives a majority legitimate power is not bare might but the proven conviction that it regards as right what it decrees. It so happens that the Greek word ‘democracy’ was formed by combining the word for the people (*demos*) with that of the two available terms for power, namely *kratos* (or the verb *kratein*) which had not already been used in such a combination for other purposes. *Kratein*, however, unlike the alternative verb *archein* (used in such compounds as monarchy, oligarchy, anarchy, etc.) seems to stress brute force rather than government by rule. The reason why in ancient Greece the latter root could not be used to form the term *demarchy* to express a rule by the people was that the term *demarch* had (at least in Athens) been preempted by an earlier use for the office of the head of a local group or district (the *deme*), and thus was no longer available as a description of government by the people at large.” (HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 3. The political order as a free people)**. London: Routledge, 1998c (1979), p. 39-40.) (Tradução livre do autor)

democracia; no segundo capítulo direciona sua força criativa contra a burocracia (BURNHEIM, 195, p. 19-50). Ainda que o pensamento anarquista não se resume ao antiestatismo, é inegável a semelhança nas acepções.

No campo das decisões políticas, Burnheim revela-se contra o voto e a eleição, postulando a formulação de um número suficiente de órgãos a exercer as funções hoje exercidas pelo Estado, com os indivíduos componentes destes órgãos escolhidos por sorteio (BURNHEIM, 1985, p. 9).

Poder-se-ia nomear, tal proposta, de democracia antiga (VILANI, 1999, p. 38-41), democracia Ateniense (BAPTISTA, 2014, p. 9-13), democracia no sistema de júri (MENEGHEL; NETO; CARVALHO, 2019, p. 53), democracia no sistema de tomada de decisão por órgão ou sistema de tomada de decisão descentralizada (como o próprio Burnheim descreve<sup>70</sup>) (BURNHEIM, 1985, p. 1, 18 e 178), democracia estatística conforme Dworkin (DWORKIN, 2006, p. 29 conforme BIELSCHOWSKY, 2011, p. 9329; LONGO FILHO, 2015, p. 105) etc. Burnheim adota o sistema de tomada de decisão por órgão, mas prefere continuar a chamar o modelo de demarquia (assim como Hayek), eliminando a centralização, o Estado e a burocracia (BURNHEIM, 1985, p.9).

Para Burnheim, cada órgão de tomada de decisão corresponderia a um campo da sociedade ou órgão (transporte, saúde, construção, educação, lixo etc.), sem órgão central, bem como sem poder executivo ou administrativo, necessitando de cooperação entre os órgãos para implementação/execução das decisões tomadas (BURNHEIM, 1985, p. 8-9 e 121).

E a composição dos indivíduos de cada órgão ocorreria a partir de voluntários selecionados por sorteio, cujo resultado deveria ser equilibrado, refletindo estatisticamente a população (gênero, etnia, idade, grau escolar etc.) refletindo a experiência social da comunidade, e substituídos periodicamente (BURNHEIM, 1985, p. 9, 119 e 154).

Considerando isso, mais uma vez retomando, ainda que parcialmente, Habermas, é possível também verificar que a tecnologia atual permite a escolha de representantes por sorteio, viabilizando a demarquia proposta por Burnheim e superando a deficiência do sistema político-partidário atual (oligárquico e aristocrático), reduzindo ou extinguindo o

---

<sup>70</sup> Burnheim usa os termos: “decision-making bodies”; “system of public decision-making”; “system of decentralized decision-making”. BURNHEIM, John. **Is Democracy Possible? : The Alternative to Electoral Politics**. University of California Press, 1985, p. 1, 18 e 178.

Estado e eliminando as eleições e a “profissão: político”, originando mais eficiência e economia aos cofres públicos (consequentemente aos indivíduos):

O moderno sistema político-partidário não é nem democrático nem benéfico para o povo. Os parlamentos não são representativos do povo. O atual sistema monetário internacional não promove a prosperidade. Para sair desses enigmas, mais estado e mais política não ajudarão. Precisamos de uma sociedade livre e de uma economia livre. Um passo decisivo para alcançar esse objetivo é acabar com as eleições políticas. A tecnologia moderna permite a escolha de representantes por seleção aleatória. Uma assembleia legislativa cujos membros tomam posse por sorteio, mesmo que maior que os atuais parlamentos, custaria menos que um sistema eleitoral, seria mais representativa e, nesse sentido, seria muito mais democrática. Com o tempo de serviço limitado, os representantes retornariam à sua vida civil e sua legislação estaria livre dos males que acompanham o atual sistema de partidos políticos e seus políticos, cujo objetivo principal é o carreirismo. (MUELLER, 2018, p. 6)

São conclusões decorrentes do fato de que a democracia não deveria ser uma questão de contagem de indivíduos, não deveria estar confinada a determinados locais e não deveria estar limitada a ficções que lhe deem credibilidade e/ou legitimidade. E essas ideias que vêm acrescidas da breve reflexão sobre o “sistema de votações pelo correio”, admitido em alguns países, o que faz perceber que, com a tecnologia atual, apresenta-se mais uma solução para os problemas de escala na legitimidade das deliberações: votação ou tomada de decisões via rede mundial de computadores:

O interesse dos eleitores no voto pela Internet tem aumentado e deve continuar crescendo. A tarefa do governo será oferecer a conveniência de um sistema de voto online sem comprometer os valores democráticos. O atual processo de votação tem a vantagem de basear-se em sistemas de compreensão geral, como o correio dos Estados Unidos, os centros de votação tradicionais e o telefone. A Internet ainda é amplamente desconhecida, apesar de as pessoas estarem aprendendo rapidamente como usá-la. As pessoas não entendem todas as informações que estão entrando e saindo de seus computadores quando estão *online*, nem a infra-estrutura ou a tecnologia da *Internet*. Estas são questões legítimas e importantes que precisam ser tratadas a fim de reduzir as barreiras para uma aceitação da tecnologia do voto via *Internet*. (ELLIOT, 1999 segundo DICTSON; RAY, 2002, p. 106-107)

Esse é um panorama de viabilidade, não tão distante, mas que já deve ser colocado em ponto de reflexão, e que se verifica para a demarcação, posta na prática.

Nesse caso, de escolha por sorteio, como não haveria vedação à expressão de opiniões ou à possibilidade de criação de organizações distintas dos órgãos de decisão (órgãos de tomada de decisão), o debate político permaneceria, mas seria retirado do

campo do voto e da eleição, deslocado para o setor de opiniões quanto às políticas a serem adotadas.

A questão permanece: podem as tendências não representativas de órgãos ostensivamente representativos ser controladas sob a demarquia? Se dissermos que esses órgãos não apenas podem, mas devem frequentemente fazer coisas que não estão de acordo com a opinião da maioria daqueles que representam, onde traçamos o limite e como o impomos? A resposta básica é pelo debate público. Estamos entrando em uma era em que um debate muito mais informado sobre questões públicas está se tornando possível. Em particular, o desenvolvimento de análises de custo-benefício possibilitadas pelo uso de modelos computacionais é potencialmente de grande importância.<sup>71</sup> (BURNHEIM, 1985, p. 175)

Por isso, a legitimidade dos órgãos de tomada de decisão estaria no convencimento da validade de suas decisões, indiretamente, o modelo proposto por Habermas. E, por isso, também persistem os problemas da democracia, da poliarquia, especialmente quanto aos conflitos em razão da diversidade e a escala e, sem nenhum preconceito, associados à capacidade e preparo de cada indivíduo, o seu interesse em tomar decisões e a possibilidade de serem manipulados.

O principal problema prático sobre a democracia é facilmente declarado: em qualquer sentido puro, “governo do povo, pelo povo, para o povo” parece impossível em qualquer coisa, exceto na mais estreita gama de circunstâncias. Para que o governo do povo ocorra, o povo deve tomar as decisões que constituem o conteúdo do governo. Mas não há como eles tomarem essas decisões, muito menos tomá-las em bases sólidas, quando as decisões envolvem tantas pessoas de tantas maneiras diferentes quanto as decisões envolvidas na legislação e administração em um estado moderno. Não se trata de dificuldades técnicas de comunicação. Hoje podemos organizar e dirigir assembleias centenas de vezes maiores do que os gregos podiam. Seria possível dar a todos os meios de ouvir debates sobre qualquer assunto e registrar um voto sobre todos os assuntos, sem que saiam de suas poltronas. Mas as pessoas seriam reduzidas a aceitar ou rejeitar propostas. Não há como uma proporção significativa participar do seu enquadramento. Aristóteles e outros antigos críticos da democracia argumentariam que ela inevitavelmente degenerou em governo dos oradores e,

---

<sup>71</sup> “The question remains, can the unrepresentative tendencies of ostensibly representative bodies be controlled under demarchy? If we say that these bodies not only may but ought often do things that are not in accord with the opinion of the majority of those they represent, where do we draw the line and how do we enforce it? The basic answer is by public debate. We are entering an era in which much more informed debate about public issues is becoming possible. In particular, the development of cost-benefit analyses made possible by the use of computer models is potentially of great importance.”. BURNHEIM, John. **Is Democracy Possible? : The Alternative to Electoral Politics**. University of California Press, 1985, p. 175.

por fim, em tirania. Quanto maior e mais passivo o público, maior a probabilidade de isso acontecer.<sup>72</sup> (BURNHEIM, 1985, p. 2-3)

Ainda assim, esse modelo, que encerra o processo eleitoral atual, parece promissor.

Burnheim não defende expressamente que a demarquia seja aplicada à economia, mas revela sua teoria sobre uma comunidade de organizações. Assim, é possível inferir que a demarquia também poderia ser aplicada à economia, dividindo em órgãos, assim como realizado na política, como, por exemplo, na produção fabril, nas áreas de cultivo, nas florestas, na água, na eletricidade etc.

Burnheim, ao comentar o livro *Community, Anarchy and Liberty* de Michael Taylor, sugere uma comunidade de organizações em vez de uma comunidade de indivíduos. Critica a possibilidade de pequenas comunidades baseadas em indivíduos se manter incólume à variedade e capacidade de mudança das modernas sociedades de massa, tecnologicamente avançadas, também considerando o fato de que nas sociedades modernas os indivíduos pertencem a indeterminado número de comunidades e organizações em constantes mudanças.

[..] um senso de comunidade, interdependência e reciprocidade não se restringe a pequenas comunidades ou comunidades relativamente autônomas. Se houver um sentido suficientemente forte, difundido por uma rede de comunidades parciais, mas sobrepostas, de que fazer favores para estranhos que nunca mais se encontrará, agir com consideração para com todos ou estar aberto aos pontos de vista de outras pessoas é em si agradável e provável de ser correspondido, então a condução dos assuntos públicos com base na reciprocidade parecerá natural. A condição principal para alcançar tal ambiente é eliminar, tanto quanto possível, os conflitos de soma zero das estruturas das relações pessoais e sociais. Dessa forma, o comportamento cooperativo pode se tornar mais do que um verniz de

---

<sup>72</sup> “The main practical problem about democracy is easily stated: in any full-blooded sense “government of the people, by the people, for the people” seems impossible in any but the narrowest range of circumstances. For government by the people to occur the people must make the decisions that constitute the content of government. But there is no way in which they can make these decisions, much less make them on a sound basis, when the decisions involve so many people in so many different ways as do the decisions involved in legislating and administering in a modern state. This is not a matter of technical difficulties of communication. Today we can organize and address assemblies hundreds of times as big as the Greeks could. It would be possible to provide everybody with the means of listening to debates on any topic and recording a vote on every issue without their leaving their armchairs. But people would be reduced to accepting or rejecting proposals. There is no way in which any significant proportion could participate in framing them. Aristotle and other ancient critics of democracy argued that it inevitably degenerated into rule by the orators and ultimately into tyranny. The bigger and more passive the audience the more that is likely to happen.” BURNHEIM, John. **Is Democracy Possible? : The Alternative to Electoral Politics**. University of California Press, 1985, p. 2-3.

moralidade e cortesia imposta a relações que tendem constantemente ao confronto.<sup>73</sup> (BURNHEIM, 1985, p. 121)

Enfim, a ideia da demarquia de Burnheim, teria o objetivo de democratizar realmente as relações sociais, diminuindo ou até extinguindo a ação das elites. Mas elites de qualquer tipo (seja elite financeira/econômica, elite de políticos, seja elite de burocratas, seja elite cultural de direita ou de esquerda etc., independentemente da ideologia). Se alcançaria? É outra pergunta a ser respondida em outro momento. Em qualquer caso, a demarquia permitiria que aqueles menos capazes de conduzir o voto de eleitores (sujeitos menos confiantes, menos eloquentes, ou menos carismáticos, dentre outros) também participem da tomada de decisões (MIGUEL, 2000, p. 71-79, 2005, p. 27-28 e 35-37; PAZ, 2019, p. 47-52 e 65).

Em suma, a demarquia se revela um sistema de tomada de decisões por órgão, sem Estado ou burocracia, conforme Burnheim, e/ou como um governo exercido pelo povo, baseado no princípio da lei, sem interferência do Estado, conforme Hayek.

Considerando o sistema bicameral proposto por Hayek, resultando na demarquia, abarcando as funções executivas e legislativas atuais do Estado, resta ainda pensar como ficaria a distribuição da justiça e a conformação da justiça social. Isto tudo considerando que Hayek entende que a “igualdade perante a lei, que a liberdade exige, conduz à desigualdade material” (HAYEK, 2014, p. 104).

### 2.3 JUSTIÇA SOCIAL EM HAYEK

Hayek, em suma, nega o conceito de justiça social, dizendo se tratar de uma miragem.

---

<sup>73</sup> “[...] a sense of community, interdependence and reciprocity is not restricted to small communities or to relatively self-contained communities. If there is a sufficiently strong sense, diffused through a network of partial but overlapping communities, that doing favours for strangers one will never meet again, acting considerately towards everybody or being open to other people's points of view is itself pleasant and likely to be reciprocated, then the conduct of public affairs on a basis of reciprocity will appear natural. The principal condition for achieving such an atmosphere is to eliminate zero-sum conflicts from the structures of personal and social relationships as far as possible. In that way co-operative behaviour can become more than a veneer of morality and courtesy imposed on relations that constantly tend to confrontation.” BURNHEIM, John. **Is Democracy Possible? : The Alternative to Electoral Politics**. University of California Press, 1985, p. 121.

Jouvenel, que também fez sua análise da teoria da justiça de Hayek, diz que a justiça que se discute atualmente não é a “virtude da alma” definida pelos clássicos, mas é um estado das coisas.

Considerado isto, vê-se que Hayek, diferencia os termos “justiça” simples e pura e “justiça social”.

Tão progressista quanto à economia, revela-se consideravelmente autoritário quanto à política, e extremamente conservador em relação à justiça social, a ponto de negá-la. Postula, como se viu, que a economia siga uma ordem espontânea, sem um planejamento central. E essa ideia, essa “lógica do mercado”, ordem do mercado, ordem de mercado ou catalaxia, passou a ser empregada em outras instituições, incluindo a política, o direito e a justiça [HAYEK, 1998b (1976), p. 107-132]. Mas, especialmente quanto à justiça, chegou à conclusão de que são incompatíveis as ideias de ordem espontânea e “justiça social”, pois compreende que uma necessidade de intervenção estatal está implícita nesta última.

Para Hayek, a ética do socialismo e do nacionalismo é semelhante àquela da sociedade tribal<sup>74</sup>, sendo que o direito evoluiu para normas mais abrangentes e universais<sup>75</sup> (GRONDONA, 2000, p. 123), mas, recentemente, viu a destruição da justiça pela justiça social e a substituição de normas de conduta justa por normas de organização [HAYEK, 1998b (1976), p. 156-157].

Entende que, na tentativa de dar sentido ao conceito de justiça social, recorre-se à sociedade para incumbi-la de distribuir aos indivíduos bens e renda. E essa crença trataria a sociedade como se ela fosse organizada intencionalmente, o que, para Hayek, é equivocado, pois, tanto ela quanto o seu funcionamento teriam origem na noção de ordem espontânea, a partir de instintos, a partir da experiência e não da racionalidade e reflexão humana [HAYEK, 1978b, p. 97, 1998 (1976), p. 80].

Hayek compreende que a sociedade que tende ao liberalismo clássico é governada por princípios de justa conduta individual, aplicada a todos os membros, de forma igualitária. E, na sociedade formada por princípios antiliberais, exige-se a satisfação dos reclamos de justiça social. Assim se estabelece na sociedade liberal a exigência mútua de conduta justa entre os indivíduos, enquanto que, na outra ponta, um

---

<sup>74</sup> Leis da sociedade como leis da natureza, lei absolutas, sem a possibilidade de que o ser humano as modifique ou delas se livre. (GRONDONA, 2000, p. 123.)

<sup>75</sup> Sociedade aberta em que as regras são debatidas, discutidas. (GRONDONA, 2000, p. 123).

poder central dita a conduta dos indivíduos. O Estado de Direito fica corrompido pela ideia de justiça social democrática que expande direitos sociais e diminui a liberdade [HAYEK, 1998b (1976), p. 44, 65 e 84].

Para Hayek, a essência da justiça, pura e simples, consiste que os mesmos princípios sejam universalmente aplicados, ou seja, a aplicação igualitária dos princípios, justificando que o governo somente pode ajudar determinado grupo particular caso esteja preparado para agir com o mesmo princípio em todos os casos semelhantes. Além disso, vê a justiça como a principal fundamentação de limitação da lei<sup>76</sup> [HAYEK, 1998b (1976), p. 143, 2010, p. 37].

Justiça para Hayek seria, então, a igualdade perante a lei. Logo, a condição diferente entre indivíduos e grupos não implicaria em falta de justiça, salvo se tal condição fosse resultado de intervenções governamentais. Por isso, para ele, a ideia de justiça social implicaria ofensa à igualdade e à liberdade, considerando o forte intervencionismo estatal com “um agente de distribuição pessoal cuja vontade ou escolha determina a posição relativa das diferentes pessoas ou grupos” [HAYEK, 1998b (1976), p. 72].

Para o Austríaco, a busca pelo lucro beneficia mais pessoas do que empenhar-se em satisfazer as necessidades das pessoas [HAYEK, 1998b (1976), p. 172].

Hayek não define expressamente justiça social, mas afirma que a exigência por uma justiça social torna-se “uma exigência que os membros da uma sociedade devem organizar eles mesmos de modo que torne possível atribuir cotas do produto da sociedade para os diferentes indivíduos ou grupos”<sup>77</sup> (HAYEK, 1998 (1976), p. 64), ou seja, trabalho extenuante e praticamente impossível em que se definiriam a cada um regras para definir o que é devido a cada um.

Além disso, traduz a justiça social como mera reivindicação por distribuição econômica [HAYEK, 1998b (1976), p. 62], mas, por outro lado, concorda com a ocorrência de um ideal elevado em sua concepção:

---

<sup>76</sup> Hayek argumentou que o verdadeiro liberalismo “não nega, mas até mesmo enfatiza, que, para que a competição funcione de maneira benéfica, é necessário um arcabouço legal cuidadosamente elaborado”. [Hayek, *The Road*, 37.]

<sup>77</sup> “[...] a demand that the members of society should organize themselves in a manner which makes it possible to assign particular shares of the product of society to the different individuals or groups” [HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 2. The mirage of social justice)**. London: Routledge, 1998 (1976), p. 64] (Tradução livre do autor).

A expressão, naturalmente, descreve, desde o início, as aspirações que estavam no coração do socialismo. [...] O compromisso com a 'justiça social', de fato, se tornou o principal canal da emoção moral, o atributo distintivo do homem bom, e o sinal de reconhecimento da posse de uma consciência moral. Embora as pessoas possam ocasionalmente ficar perplexas ao afirmar qual das reivindicações conflitantes apresentadas em nome da justiça social são válidas, dificilmente alguém duvida que a expressão tenha um significado preciso, descreva um ideal elevado, e aponte para graves defeitos da ordem social existente que urgentemente clamam por correção. Mesmo que alguém tivesse procurado recentemente, em vão, por uma definição inteligível do termo na vasta literatura, parece haver pouca dúvida, tanto entre pessoas comuns como entre eruditos, que a expressão tem uma acepção precisa e bem compreendida.<sup>78</sup> [HAYEK, 1998b (1976), p. 65-66]

Entretanto, Hayek verifica uma dependência extrema ao Estado diante do poder conferido ao mesmo para que seja garantida a “pretensa” justiça social:

Foi por acreditar que algo como 'justiça social' poderia assim ser alcançado, que as pessoas colocaram poderes nas mãos de governos que agora não podem se recusar a empregá-los a fim de satisfazer as reclamações cada vez maiores de interesses especiais que aprenderam a empregar o “abra-te sésamo” da “justiça social”<sup>79</sup> [HAYEK, 1998b (1976), p. 67]

Do mesmo modo, Norberto Bobbio, mencionando Hayek, ao associar a justiça social ao socialismo, concluindo pela destruição da liberdade individual com a condução sufocante do Estado:

[...] a crise deste estado socialista igualmente mascarado que, com o pretexto de realizar a justiça social (que Frederich August von Hayek declarou não saber exatamente o que seja), está destruindo a liberdade individual e reduzindo o indivíduo a um infante guiado do berço à tumba pela mão de um tutor tão solícito quanto sufocante. (BOBBIO, 1986, p. 117-118)

---

<sup>78</sup> “The expression of course described from the beginning the aspirations which were at the heart of socialism. [...] The commitment to 'social justice' has in fact become the chief outlet for moral emotion, the distinguishing attribute of the good man, and the recognized sign of the possession of a moral conscience. Though people may occasionally be perplexed to say which of the conflicting claims advanced in its name are valid, scarcely anyone doubts that the expression has a definite meaning, describes a high ideal, and points to grave defects of the existing social order which urgently call for correction. Even though until recently one would have vainly sought in the extensive literature for an intelligible definition of the term, there still seems to exist little doubt, either among ordinary people or among the learned, that the expression has a definite and well understood sense.” [HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 2. The mirage of social justice)**. London: Routledge, 1998 (1976), p. 65-66.] (Tradução livre do autor)

<sup>79</sup> “It was in the belief that something like 'social justice' could thereby be achieved, that people have placed in the hands of government powers which it can now not refuse to employ in order to satisfy the claims of the ever increasing number of special interests who have learnt to employ the open sesame of 'social justice'.” [HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 2. The mirage of social justice)**. London: Routledge, 1998 (1976), p. 67] (Tradução livre do autor)

Hayek, na tônica da liberdade do mercado, também entende que a justiça consiste em uma série de obrigações negativas e, para tanto, fundamenta suas ideias em fontes clássicas como Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, David Hume, Immanuel Kant, Adam Smith, Rosseau, Savigny, Schopenhauer e Bastiat, como o próprio Hayek afirma em seu *Direito, Legislação e Liberdade* [HAYEK, 1998b (1976), p. 43-45].

Por isso, Hayek argumenta que o conceito de justiça social é desprovido de todo e qualquer sentido numa sociedade de “homens livres” [HAYEK, 1998 (1976), p. 68-96], apesar de ser detentor de uma aura sacra ou ser seguido como um culto [HAYEK, 1998b (1976), p. 99].

Aliás, para ele, numa sociedade de homens livres, o termo “justiça social” sequer deveria existir e impede o crescimento dos indivíduos que ocorreria naturalmente em uma ordem espontânea, sendo que as tentativas de correção da sociedade para garantir a justiça social apenas causaram mais injustiça conforme os novos privilégios que instituía [HAYEK, 1998b (1976), p. 166].

Na obra *Direito, Legislação e Liberdade*, Hayek critica o termo “justiça social” de forma fervorosa. Dedicou um volume inteiro da obra (Vol.2 *The Mirage of Social Justice*) a criticar o termo “justiça social”, indicando a sua prejudicialidade, a presença de má-fé e demagogia em seu uso e significado, associando-o ao socialismo e à intervenção estatal.

Para Hayek o termo “justiça social” não é uma expressão inocente, que indique boa vontade para com os menos afortunados, mas uma desonesta insinuação para que se concorde com alguma demanda de interesse particular que não pode (ou não consegue) revelar a sua verdadeira intenção. Consistindo, portanto, em demagogia ou pretexto manipulatório. Considera que pensadores responsáveis deveriam se envergonhar de usar o termo, porque, uma vez reconhecido se tratar de um conceito vazio, a sua utilização não é só desonesta e fonte de constante confusão política, mas também destruidora do sentimento moral de justiça [HAYEK, 1998b (1976), p. 97].

Hayek chega ao ponto de julgar que o melhor serviço que ele pode prestar aos seus semelhantes é deixar palestrantes e escritores envergonhados por empregar o termo “justiça social”. Descreve que, em razão do sentido atualmente predominante de “justiça social”, como justiça distributiva (ou retributiva, ou redistributiva), os estudiosos têm reconhecido (ao seu ver corretamente) que o emprego do termo “justiça social” não tem sentido, é vazio. Mas, então, passam a descrever (de forma equivocada ao sentir de

Hayek) que o próprio conceito de justiça é vazio, descartando uma das concepções morais básicas do funcionamento de uma sociedade livre [HAYEK, 1998b (1976), p. 97].

De forma oposta, Hayek entende que a justiça que os tribunais realizam é o significado original de justiça e deve reger a conduta dos homens, mantendo sua coexistência pacífica em sociedade, ou seja, a justiça no sentido de regras de conduta justas. Por outro lado, o apelo à “justiça social” seria um convite para dar aprovação moral às demandas que não têm justificativa moral e estão em conflito com o princípio da igualdade que determina que somente podem ser aplicadas em uma sociedade as regras que puderem ser aplicadas igualmente para todos [HAYEK, 1998b (1976), p. 97].

Como já visto, anteriormente, ao tratar de liberdade e democracia em Hayek, para ele, devem ser disponibilizadas as mesmas condições aos indivíduos (igualdade formal). Ainda assim, admite que, na prática, a igualdade formal gera ainda mais desigualdades. Mas, ao pensar quanto às intervenções do Estado, entende que o tratamento desigual é sempre arbitrário, ainda que, numa igualdade material, seja realizada com desiguais. Afirma não ser possível eliminar as desigualdades sociais em um sistema de livre mercado, assim como não há segurança de que sejam dadas as mesmas oportunidades na livre iniciativa. Ou seja, as desigualdades são inevitáveis. Entretanto julga que são produtivas, como uma espécie de incentivo ao indivíduo melhorar (ONOFRE, 2014). Este mesmo pensamento, vê-se no norte-americano Georges Gilder que considera que “a pobreza é o agulhão mais necessário para o sucesso dos pobres” (GILDER apud GUILLEN ROMO, 2018).

Para Hayek numa economia onde impera a competitividade não é uma questão de justiça ou injustiça, de ser bem ou mal sucedido na vida. A pessoa que tem talento pessoal ou sorte pode ter ou não sucesso. Este resultado não é produto da ação, mas resultante de um processo no qual ninguém tem controle [HAYEK, 1998b (1976), p. 71-73, 95 e 117].

Ao final desse processo pode haver os descontentes, pois sempre existirá a possibilidade de alguém que muito trabalhou, perder, ou alguém que não tenha se esforçado, ganhar muito. Como o resultado não depende das intenções do grupo, se não houve violação das regras, não há que se falar em injustiça [HAYEK, 1998b (1976), p. 71-73].

Hayek, cita Acton para reconhecer que pobreza e infortúnio são males, mas ressalva que não se tratam de injustiças. E, com Jouvenel, diz que a justiça não é uma

qualidade humana ou fruto das ações humanas mas de uma certa configuração das coisas na geometria social, não importando os meios em que é realizada, e que existe independentemente dos homens serem justos [HAYEK, 1998b (1976), p. 177].

Percebe-se que para o Austríaco a distribuição de riquezas deve ser realizada “naturalmente” e o conceito de “Justiça social”, com intervenção para garantir uma igualdade material, é equivocado, sob pena de oprimir as forças e indivíduos que se desenvolvem naturalmente. Defende, em suma, que a desigualdade produtiva, como mecanismo de estímulo individual, com remuneração desigual, tem efeito econômico positivo, e o Estado ao redistribuir a renda, através de instrumentos vistos por Hayek como arbitrários, comprometeria a liberdade da sociedade e sua expansão (ONOFRE, 2014). Ou seja, afastou-se da ideia que Rawls dá à justiça social (igualdade material) (RAWLS, 2000).

Ainda assim, Hayek expressamente afirma concordar com o pensamento de Rawls, exceto, como já ficou óbvio, o emprego que este último faz do termo “justiça social”:

A justiça que os tribunais de justiça administram é extremamente importante não apenas como base das regras legais de conduta justa; lá inquestionavelmente também existe um problema genuíno de justiça em conexão com o planejamento deliberado das instituições políticas, o problema ao qual o professor John Rawls dedicou recentemente um importante livro. O fato que lamento e considero confuso é apenas que, neste contexto, ele emprega o termo “justiça social”. Mas eu não discordo de um autor que, antes de prosseguir para aquele problema, reconhece que a tarefa de selecionar sistemas específicos ou distribuir coisas desejadas como justas deve ser “abandonada como errada em princípio, e é, em qualquer caso, incapaz de uma solução definitiva. Em vez disso, os princípios de justiça definem as determinações principais que instituições e atividades conjuntas devem cumprir sempre que as pessoas envolverem-se nelas, para não ter reclamações contra elas. Se estas restrições são cumpridas, a distribuição resultante, seja ela qual for, pode ser aceita como justa (ou pelo menos não injusta).<sup>80</sup> [HAYEK, 1998b (1976), p. 100]

---

<sup>80</sup> “Not only as the basis of the legal rules of just conduct is the justice which the courts of justice administer exceedingly important; there unquestionably also exists a genuine problem of justice in connection with the deliberate design of political institutions, the problem to which Professor John Rawls has recently devoted an importante book. The fact which I regret and regard as confusing is merely that in this connection he employs the term ‘social justice’. But I have no basic quarrel with an author who, before he proceeds to that problem, acknowledges that the task of selecting specific systems or distributions of desired things as just must be “abandoned as mistaken in principle, and it is, in any case, not capable of a definite answer. Rather, the principles of justice define the crucial constraints which institutions and joint activities must satisfy if persons engaging in them are to have no complaints against them. If these constraints are satisfied, the resulting distribution, whatever it is, may be accepted as just (or at least not unjust).” [HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 2. The mirage of social justice)**. London: Routledge, 1998 (1976), p. 100.] (Tradução livre do autor)

Em nota, Hayek afirma que o trecho entre aspas, de autoria de Rawls, é precedido da afirmação de que “[é] o sistema das instituições que tem que ser julgado e julgado de um ponto de vista geral” [HAYEK, 1998b (1976), p. 183, nota 44].

Hayek ainda expõe que a justiça social, além de poder ser vista como “justiça econômica”, passou a ser considerada um atributo que deveria estar presente nas ações da sociedade e no tratamento dos indivíduos e grupos com essa sociedade [HAYEK, 1998 (1976), p. 62]. Paralelamente, descreve o sentido de “justiça distributiva” que é dado pelo senso comum e pelos acadêmicos ao termo justiça social:

O uso do termo 'justiça social', neste sentido, é relativamente recente, aparentemente não muito mais velho do que uns cem anos. A expressão foi ocasionalmente usada, anteriormente, para descrever os esforços organizados para fazer cumprir as regras quanto ao que é justo em relação às condutas individuais, e é até os dias de hoje, às vezes, empregado em discussões entre eruditos para avaliar os efeitos das instituições existentes na sociedade. Mas o sentido sob o qual agora vem sendo mais usado, e constante apelo em debate público, que será examinado neste capítulo, é essencialmente o mesmo em que a expressão 'justiça distributiva' há muito vem sendo empregada. Parece ter se tornado atual, neste sentido, no momento em que (e talvez em parte porque) John Stuart Mill tratou explicitamente os dois termos como equivalentes [...] <sup>81</sup>[HAYEK, 1998b (1976), p. 62-63]

Como citado, a utilização de justiça social e justiça distributiva parece ter partido de John Stuart Mill que usou as expressões como equivalentes, o que ocorreu em seu *O Utilitarismo*:

[...] a sociedade deveria tratar igualmente bem os que dela igualmente o merecerem, isto é, que merecerem de modo absolutamente igual. Este é o mais elevado padrão abstrato de **justiça social e distributiva**, para o qual todas as instituições e os esforços de todos os cidadãos virtuosos deveriam ser levados a convergir o máximo possível. (MILL, 2005, grifo meu)

Hayek discorda das aferições que Mill propõe, pois vislumbra em tal conceito uma inclinação para o socialismo; organização social, política e econômica combatida por

---

<sup>81</sup> “The use of the term 'social justice' in this sense is of comparatively recent date, apparently not much older than a hundred years. The expression was occasionally used earlier to describe the organized efforts to enforce the rules of just individual conduct, and it is to the present day sometimes employed in learned discussion to evaluate the effects of the existing institutions of society. But the sense in which it is now generally used and constantly appealed to in public discussion, and in which it will be examined in this chapter, is essentially the same as that in which the expression 'distributive justice' had long been employed. It seems to have become generally current in this sense at the time when (and perhaps partly because) John Stuart Mill explicitly treated the two terms as equivalent [...]” [HAYEK, Friedrich August von. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy (Vol. 2. The mirage of social justice)**. London: Routledge, 1998 (1976), p. 62-63.] (Tradução livre do autor)

Hayek, como já se viu. Ademais, como o Austríaco julga que os bens a serem distribuídos (na justiça distributiva) são perecíveis e escassos, entende que padeceria de comprovação científica o conceito de Mill [HAYEK, 1998b (1976), p. 63-64].

Mas, considerando este ponto da argumentação, o que é possível entender por justiça distributiva? Não se precisa e possivelmente não se pode resolver essa questão aqui. Mas apresentar um pequeno esboço.

Neste aspecto, necessário um breve retorno aos gregos, pois Hayek se aproxima deles em alguns aspectos. Verifica-se que, tanto para Hayek, quanto para Aristóteles, a justiça decorre da ação e da conduta humana, mas apenas para o último é um valor, uma virtude, uma disposição do caráter que conduz os indivíduos a fazer, e querer fazer, o que é justo [AMORIM, 2011, p. 73-76; HAYEK, 1998b (1976), p. 31-33 e 63; NUNES, 2000, p. 26].

Além disso, Aristóteles entendia a justiça sob dois lados. Uma justiça ampla e universal, do absoluto, ou justiça absoluta, “a virtude em sua totalidade”, a virtude que compreende e orienta as demais virtudes, descrevendo toda conduta correta em relação aos outros, uma justiça que é adquirida pelo hábito e materializada através de leis (jurídicas, morais, costumeiras etc.), que devem ser respeitadas. E, sob outro viés, conforme o mesmo filósofo grego, a justiça pode ser observada em seu caráter particular, ou acepção estrita, uma parte da virtude: a igualdade, traduzida na conduta correta quanto aos outros em relação aos casos em que ganho e perda estão presentes (AMORIM, 2011, p. 73-76; NUNES, 2000, p. 26).

Para Aristóteles, esta justiça particular também comporta espécies: uma justiça distributiva, uma justiça corretiva e uma justiça recíproca.

A primeira, justiça distributiva, corresponde à distribuição de honras, riquezas e outras vantagens distribuídas a membros de determinada comunidade política, conforme seu mérito. Aqui Aristóteles define o justo como o meio-termo, numa relação de proporção quanto à distribuição. E como critério de distribuição considerava a meritocracia, que as pessoas recebessem conforme seus méritos, pois, para ele, tratar “pessoas ou coisas iguais desigualmente, ou tratar pessoas ou coisas desiguais igualmente é distribuir em desacordo com o mérito” o que geraria queixas e disputas. Mas, incumbe lembrar que o mérito era definido pelo regime político (liberdade na democracia; riqueza ou nobreza no nascimento na oligarquia; virtude na aristocracia) (AMORIM, 2011, p. 73-76).

A segunda, justiça corretiva ou comutativa, busca a equivalência entre as relações entre os indivíduos, tanto as relações voluntárias quanto as involuntárias, restabelecendo o equilíbrio ao se aplicar o meio-termo na perda ou ganho de cada um. Nesse caso, incumbe à figura de um juiz restabelecer a igualdade, no sentido de reparar a injustiça ou a igualdade violada (AMORIM, 2011, p. 73-76).

A terceira, justiça recíproca ou justiça comercial, que se difere da justiça distributiva e da justiça corretiva. Difere-se ainda da reciprocidade ampla defendida pelos pitagóricos, traduzida na Lei de Talião<sup>82</sup>, pois compreende, por exemplo, que um ferimento não deve ser penalizado com outro ferimento. Defende uma reciprocidade limitada, uma retribuição proporcional, seguindo o parâmetro das relações de troca, e não na base de uma retribuição exatamente igual, com o objetivo de manter a cidade unida. Resume-se em receber algum bem ou serviço em troca pelo aquilo que dá (AMORIM, 2011, p. 73-76).

A segunda e a terceira concepções aristotélicas para a justiça particular se aproximam daquilo que Hayek entende por justiça pura e simples. A primeira concepção de justiça particular é o que tem se atribuído ao conceito de justiça social, *mutatis mutandis*, considerando que o mérito é extensível a todos (independentemente de liberdade, riqueza, nobreza, nascimento, virtude etc.), apenas considerando a sua condição humana.

Justiça distributiva e comutativa distinguem-se não pelo domínio, pois ambas buscam o respeito aos direitos de outrem, mas sim pela técnica: a proporção e a igualdade, respectivamente. E alertam Tanon e Moreira que, ao tomar o Estado por sujeito da justiça distributiva, corre-se o risco de confundir justiça distributiva e redistribuição estatal. Inclusive, nesse sentido, Jovenel considera que seria mais prudente Hayek nomear a justiça social como justiça redistributiva do que distributiva (TANON; MOREIRA, 2000, p. 251 e 256).

E é possível concluir com Butler (1987, p. 72) que a Justiça, consoante Hayek, é concebida de duas formas distintas. A primeira refere-se à conduta dos indivíduos, na ordem social, de acordo com as regras gerais, trata-se, pois, da denominada “justiça comutativa”, a segunda, diz respeito à distribuição de bens entre as pessoas, ou seja, a justiça social ou distributiva. A primeira Hayek vê como benéfica e a segunda como

---

<sup>82</sup> Clássica máxima da Lei de Talião: “olho por olho, dente por dente”.

prejudicial à sociedade liberal, defendendo a constituição de um direito que possibilite a aplicação dos princípios liberais, condenando a justiça social e a democracia nos moldes do Estado Social (BUTLER, 1987, p. 72).

Tanon e Moreira explicam essas mesmas duas justiças de Hayek a partir das suas definições quanto à ordem artificial (ou construída) e a ordem espontânea (ou aberta). Na ordem artificial, a sociedade tem regras definidas de modo consciente e deliberado pela vontade humana. Na ordem espontânea cada um persegue seus próprios fins, por intermédio de seus próprios meios, esperando da sociedade os benefícios das relações com os semelhantes. Enquanto nas ordens construídas estão incorporadas as intenções dos seus fundadores, as ordens abertas evoluem espontaneamente pela experiência de gerações sucessivas. E a cada uma dessas ordens equivale um tipo de justiça. Na ordem construída, “a justiça é o princípio segundo o qual a autoridade central reparte entre os agentes os meios de *acção* ou os rendimentos da *acção* comum”. Na ordem aberta, “a justiça consiste no respeito, pelos indivíduos, das suas regras de conduta”. Para Hayek, a justiça social remete à justiça da ordem construída, com o social determinando que a sociedade trata as pessoas conforme o que merecem (TANON; MOREIRA, 2000, p. 254-255).

Conforme Hayek, quando o governo promove a justiça social, apenas confere uma miragem por meio de normas específicas para um suposto futuro bem-estar. Trata-se, em verdade, de uma concepção moral a ser imposta perante a sociedade, sem qualquer relação com a justiça. Os direitos sociais e os direitos coletivos e difusos acabam sendo apenas privilégios direcionados a grupos específicos (ONOFRE, 2014).

Hayek, inclusive, menciona, mais de uma vez, que a adoração que se faz da Justiça Social é um verdadeiro culto. Estende ainda mais essa avaliação justificando a teologia católica que incorporou a meta da justiça social (teologia da libertação) como o clero que perdeu a fé numa revelação sobrenatural e buscou se consolar numa crença social, substituindo a justiça divina por outra que é secular [HAYEK, 1998b (1976), p. 66].

Alguns autores, porém, consideram que a própria ideologia neoliberal pode ser tratada como uma crença religiosa.

Por exemplo, ao tratar da teoria como uma teologia, Hugo Assmann diz que a inversão de fundo teológico, da noção de justiça social no pensamento de Hayek está presente no pensamento da teoria do mercado com sua “mão invisível”, de Adam Smith. Essa teologia produziu profundas implicações no cristianismo quando inverteu o

paradigma do amor ao próximo com a tese de que a busca do interesse próprio leva à maior produção de riquezas e conduz os melhores benefícios para todos.

Tal prática trata-se de uma fantástica apropriação domesticadora do Deus Cristão, sob a imagem de uma Divina Providência, totalmente identificada com essa espontaneidade. Essa inversão da imagem de Deus provocou a reviravolta em praticamente todas as virtudes: os pobres passam a soberbos e invejosos, enquanto os ricos transformam-se em humildes servidores. Os vícios privados tornaram-se virtudes públicas (ASSMANN, 1989, p. 162-177).

Finalmente, é preciso retomar, como oposição ao que bastante se escreveu a respeito do pensamento de Hayek quanto à justiça social que, como exceção, o Austríaco assume a possibilidade do Estado garantir proteções específicas, como na saúde, no meio ambiente, no auxílio a catástrofes etc., mas numa intervenção mínima, isolada e pontual.

Assim, Hayek não declara ser contra a ajuda do governo àqueles mais desafortunados que vivem à margem do mercado. “Não há razão para que, numa sociedade livre, o governo não garanta a todos proteção contra sérias privações sob a forma de uma renda mínima garantida, ou um nível abaixo do qual ninguém precise descer” [HAYEK, 1998a (1973), p. 108].

Ou seja, não recusa a intervenção do Estado para amparar os indivíduos em situação social desfavorecida estabelecendo “um mínimo abaixo do qual ninguém precisa cair, por meio da provisão para todos de alguma garantia contra infortúnios” (ONOFRE, 2014).

Assim, compreendidos esses fragmentos do liberalismo, do neoliberalismo e da demarquia, bem como parte do pensamento de Hayek e Burnheim, agora adentrar-se-á na busca de compreensão da anarquia e/ou do anarquismo, especialmente em Proudhon, autor escolhido para esse debate considerando a sua linha antiestatista, anticapitalista, antiproprietária, mutualista (associações) e federalista, bem como o que escreveu quanto à democracia, à justiça e ao Estado.

Inclusive, interessante para o prosseguimento do estudo, lembrar, com Tocqueville, que, para este, a solução para os embates entre igualdade e liberdade delineados neste capítulo em que se tratou de Hayek, está, justamente no federalismo, na proliferação de associações voluntárias e na liberdade de imprensa (GRONDONA, 2000, p. 89). Esses dois primeiros aspectos tratados melhor com Proudhon a seguir.

### 3 O ANARQUISMO DE PROUDHON

#### 3.1 SOBRE A ANARQUIA E O ANARQUISMO

Eduardo Colombo descreve em seu artigo *Anarquia e Anarquismo* o significado dessas palavras, conforme constam de dicionários e enciclopédias, desde 1694, dos quais é possível extrair conceitos, preconceitos e ideologias presente na sociedade de cada época em relação aos termos.

O sentido de desregramento e desordem somente é vencido a partir de 1866, no Grande Dicionário Universal do século XIX, de Pierre Larousse que, com base em Proudhon, assim descreve a anarquia:

O sr. Proudhon deu o nome, aparentemente paradoxal, de an-arquia, a uma teoria social que se baseia na idéia de contrato, em substituição àquela de autoridade. É preciso esclarecer que a anarquia proudhoniana não tem nada em comum com aquela da qual falamos acima. Sob esse nome, o célebre pensador apresenta uma organização da sociedade onde a política encontra-se absorvida na economia social, e o governo na administração, onde a justiça comutativa, estendendo-se a todos os fatos sociais e produzindo todas as suas conseqüências, realiza a ordem pela própria liberdade, e substitui completamente o regime feudal, governamental, militar, expressão da justiça distributiva. (COLOMBO, 2004, p. 195)

E Kropotkin define anarquismo para a Encyclopedia Britannica de 1910:

Nome dado a um princípio ou a uma teoria da vida e da conduta segundo os quais a sociedade é concebida sem governo.

[...]

Os anarquistas consideram — diz ele — o sistema salarial e a produção capitalista como um obstáculo ao progresso. Mas eles também ressaltam que o Estado foi e continua a ser o principal instrumento que permite a alguns monopolizar a terra e aos capitalistas apropriarem-se de uma parte completamente desproporcional da mais-valia acumulada no ano da produção. (COLOMBO, 2004, p. 195-196)

Enquanto cita o pensamento de Bakunin a respeito de anarquia e anarquismo, Colombo (2004) menciona que o anarquismo busca a anarquia, e define a anarquia como “**regime social**”: “[...] baseado na liberdade individual e coletiva” em que “banida qualquer forma institucionalizada de coerção” e “poder político (ou de dominação)” (COLOMBO, 2004, p. 195-196, grifo meu).

Em seguida a define como “**espaço político** não hierárquico organizado para e pela autonomia do sujeito da ação (a autonomia do sujeito humano, sujeito construído

como forma individual ou coletiva)” (COLOMBO, 2004, p. 199, grifo meu).

Finalmente, após delinear os conceitos de Malatesta, conclui que:

O anarquismo, como teoria da sociedade e da revolução ou como método de ação, pertence à *épistémè* de sua época e depende do clima social onde ele se desenvolve. A anarquia, como valor, é mais ligada à negação do presente e à aspiração, que gostaríamos de acreditar universal, a um mundo de livres e iguais. (COLOMBO, 2004, p. 202)

Logo, **anarquismo** é teoria da sociedade, teoria da revolução e método de ação, a depender do ambiente social. E **anarquia** é o valor, o ideal, o regime social ou o espaço político a ser buscado.

De qualquer forma, tanto um como outro é baseado nas ideias de superação da autoridade, do autoritarismo e da hierarquia, conduzido pela ideia de liberdade individual e coletiva. Posteriormente, como se verá, com Proudhon, observa-se o anarquismo essencialmente anticapitalista, antiestatista e contrário à ideia de propriedade, organizado economicamente por associações mutualistas e, politicamente, pelo federalismo.

Em 1840, Proudhon reivindicou a denominação de “anarquista”. E em 1872, o Congresso de Saint-Imier reuniu os anarquistas expulsos da AIT, após embates entre Marx, que compunha a diretoria da AIT, e Bakunin. Ainda assim, não se pode dizer que essas datas são o início do anarquismo. Afinal, o anarquismo não é historicista (COLOMBO, 2004, p. 199) e não se limita à visão eurocêntrica de mundo.

O anarquismo constitui-se numa construção transnacional da classe operária que se caracteriza como um movimento imigratório que envolve e conecta o mundo inteiro.

Assim, o anarquismo não é somente ideologia, mas uma ampla tradição de pensamento e luta, que envolve, dentre outros elementos, visão de mundo, ideologia, *praxis social*.

O anarquismo é uma expressão, muito mais complexa, oriunda do movimento de flexão que ocorre entre as correntes de pensamento prático de luta da classe trabalhadora. De um lado aquelas que estavam mais favoráveis a uma visão da revolução como ato político, como braço político, e, de outro lado, aquelas que pensavam a revolução como ato social (BRANCALEONE, 2020, p. 17-21, 25, 27-28).

Assim, o anarquismo não tem origem em uma ou outra pessoa, surge sim de dilemas, lutas e da experiência de formação da classe trabalhadora, ou seja, de raiz e tronco socialista e classista, em seu aspecto libertário, diferenciando-se do marxismo,

mas sem caracterizar exclusivamente individualismo, antiestatismo ou antítese do marxismo. No anarquismo há um destacado interesse em conciliar liberdade individual e coletiva. Constituem um conjunto de princípios político-ideológicos em oposição ao Estado, sendo que superar o capitalismo é a base de sua proposta econômica (SILVA, 2013).

A busca pela sociedade anarquista é, na verdade, a resposta ao ambiente em que presentes lutas sociais em confronto ao Estado e à exploração e/ou dominação de classes (COLOMBO, 2004, p. 201).

Por isso, o anarquismo tem na luta econômica e social o seu mote, utilizando como principal estratégia o sindicalismo revolucionário, constituindo-se numa expressão de massa em diversos locais, combatido por comunistas e capitalistas. Não consiste na negação da política, do poder, da economia, do direito, da justiça, mas condenam a dominação (econômica, política e/ou social), a qual compreendem no sistema de produção capitalista, no Estado, na religião, na educação dominante, no imperialismo, na classe dominante, na raça dominante, no gênero dominante etc. Mas, muito além dessa crítica, os anarquistas defendem um sistema de autogestão e de estratégias para a transformação social de um sistema a outro. Para o anarquismo o poder está na tomada de fábricas, bairros, minas, ruas, indústrias, agricultura etc., constituindo unidades econômicas autônomas e articuladas entre si (SILVA, 2013).

Nesse mesmo sentido, para Rocker (apud CHOMSKY, 2011), a libertação séria, final e completa dos trabalhadores somente ocorre com a apropriação do capital, matéria-prima e instrumentos de trabalho, incluindo a terra, criando, além das ideias, também os fatos, numa revolução social que encerre o aparelho estatal substituindo-o por uma organização industrial (ROCKER citado por CHOMSKY, 2011).

### 3.1.1 O PENSAMENTO LIBERTÁRIO

O termo libertário é utilizado, tradicionalmente, para definir anarquismo. É, inclusive, anterior à discussão política polarizada entre direita e esquerda. Surge do movimento operário, que se caracterizava como antiautoritário, como antagonista do Estado.

Neste aspecto, o pensamento libertário se confunde com o pensamento anarquista. Aliás, os aspectos do entendimento libertário e a anarquia ou anarquismo, são tratados

como sinônimos. Logo, o movimento libertário, como o movimento anarquista, não se aparta do movimento operário, razão pela qual se afastariam do liberalismo.

Ainda que, dentro da gramática política, o anarquismo não se encontre nem na esquerda e nem na direita política, tem-se que o movimento libertário é um movimento que hoje, numa necessidade de escolha, poderíamos situar como de esquerda, como ocorre nos países de língua de origem latina. Enquanto que, por outro lado, em alguns países anglófonos, libertário se refere tanto a anarquistas quanto ao liberalismo extremo, de direita, tratados como libertarianismo, liberismo ou anarcocapitalismo.

A palavra *libertário*, infelizmente, hoje se presta a muitas confusões. Sua origem política pode ser um tanto nebulosa, mas é incontestável que sua incorporação ao vocabulário operário remete à corrente antiautoritária e federalista constituída no interior da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). Portanto, era mobilizada como antecedente e logo sinônimo de anarquismo. Nas línguas de origem românica (espanhol, português, francês, romeno e italiano), faladas em regiões de origem de muitos trabalhadores vinculados ao anarquismo, convencionou-se essa quase equivalência entre ambos os termos, além de sua localização no campo da esquerda. Já nos países de tradição anglo saxônica, em especial, *libertário* passou a se associar tanto ao anarquismo quanto às formas mais extremas do liberalismo (também conhecidas por libertarianismo, liberalismo ou em versões de direita mais recentes, identificadas como anarcocapitalismo). Portanto, há que se considerar o contexto e os atores que reivindicam o termo. [...] (BRANCALEONE, 2020, p. 17, nota 3)

Assim, libertário é o anarquista. Mas o anarcocapitalismo tem se apropriado da expressão “libertário” e, como o liberalismo se posiciona na direita política, é possível, então, tratá-lo como libertário de direita, muito embora a deturpação do valor original da expressão.

Esclarecido isto, no prosseguimento da pesquisa, dos intelectuais que defendem o anarquismo, considerando a importância do mutualismo e do federalismo, recortou-se o pensamento de Pierre-Joseph Proudhon.

### 3.2 PIERRE-JOSEPH PROUDHON

Avançando mais na proposição do presente trabalho depara-se com o já mencionado Pierre-Joseph Proudhon, figura importante do pensamento anarquista, um

intelectual e operário Francês, autodidata<sup>83</sup>, que viveu de 1809 a 1865, profícuo escritor que, ao lado de Mikhail Bakunin, tem sido, tradicionalmente, considerado o principal teórico do sindicalismo revolucionário e do anarquismo internacional no século XIX.

Destaca-se, portanto, a sua identificação com o anarquismo, ao qual auxiliou ao apresentar-lhe uma linguagem econômica e política, bem como algumas feições autoidentificadoras.

O anarquismo é mais que Proudhon ou Bakunin, ou algum outro teórico, contudo é inegável que Proudhon, contribuiu profundamente com o anarquismo, não somente por ser o primeiro filósofo a se autodeclarar anarquista, mas também ao explorar e expressar suas ideias quanto ao fim da propriedade e do Estado, a criação do mutualismo e do federalismo, adiante analisados, inspirando a teoria política e social do anarquismo.

Nesse sentido, as teses de Proudhon quanto ao poder, a autoridade, o federalismo, o mutualismo, a reciprocidade, a força coletiva e sua visão da organização social auxiliaram na fundação de associações de trabalhadores/produtores, instigando o movimento sindicalista revolucionário.

Por isso, diz-se que a ciência de Proudhon segue duas vias. A primeira baseada na explicação social. A segunda na mudança social. Ou seja, o social como objeto e processo de mudança.

Em sua obra *O que é a propriedade?*, de 1840, desenvolve a tese de que a propriedade é o roubo do trabalhador. Aqui se declara anarquista e contrário ao capitalismo, pois desafia o regime de propriedade, trazendo, como substituta, a posse, ou seja, as pessoas podem ter seus bens individuais, seu patrimônio, de forma que seja proporcional, na medida em que não implique em submeter outras pessoas para isso. Assim, caso um bem ou patrimônio seja muito grande para ser utilizado por uma só pessoa ou para que se produza nele de forma individual, deve se associar com outras pessoas/produtores para cumprir a função daquele bem/patrimônio. Nessa obra Proudhon também declarou-se antiestatista e contrário à democracia burguesa, concluindo que seriam melhor substituídos pela anarquia. Uma anarquia como forma de organizar a sociedade na qual se abole a propriedade, o trabalho se associa, a produção se socializa

---

<sup>83</sup> Embora tenha iniciado os estudos no *Collège* de Besançon, antes de concluir o curso teve que abandonar a escola, em razão das dívidas familiares, indo trabalhar como aprendiz em uma gráfica.

e assim os indivíduos podem se desenvolver, plenamente. Esses últimos pontos, associação e produção socializada, são melhor tratados na obra *Do Princípio Federativo*.

Em seu *Do Princípio Federativo*, de 1863, Proudhon define seus conceitos de associação, força coletiva e reciprocidade, resultando no mutualismo como forma de produção econômica, bem como no federalismo como expressão política dessas ideias a viabilizar a conceito de autogestão ali presentes. Passa a fomentar a abolição do mercado de trabalho, através das organizações operárias que gradualmente vão descendo redes mutuais (mutualismo), esvaziando o contingente de seres humanos disponíveis a serem explorados pelos patrões, que, então, ficam sem trabalhadores para operarem em seus negócios. O patrão, falido, obriga-se a se tornar um produtor associando-se com outros produtores. Além disso, com a criação das unidades operárias, visa reduzir a limitação da vida dos cidadãos pelo Estado para que este seja apenas um mecanismo político a serviço da sociedade civil, pois a ideia de federação se contrapõe à ideia de Estado nacional.

Salienta-se que, entre uma e outra obra, deve ter sido marcante para Proudhon a revolução de 1848, também chamada de “primavera dos povos”, uma onda revolucionária que derrubou diversos governos em todo o mundo, a qual foi instigada por filósofos defensores de uma sociedade mais justa e igualitária, dos quais, podemos citar Proudhon. Entretanto, por intermédio de conchavos políticos esses governos foram restaurados meses depois. A classe trabalhadora foi massacrada, muitos mortos. Na França houve a ascensão de Luís Bonaparte como imperador, no segundo império. Mas, ainda que não tenham sido atendidas integralmente a pauta dos revolucionários, mesmo assim ocorreram mudanças, encerrando políticas de tradição e nascimento, baseadas na religião, monárquicas e dinásticas, de domínio patriarcal nas cidades (AGULHON, 1991, p. 9; HOBBSAWM, 2011, p. 22, 26 e 34; TOMASI, 2018, p. 41-42 e 54).

Os principais comentadores de Proudhon, Bouglé (apud TOMASI, 2018) e Gurvitch (1983), fazem referência a essas duas épocas da vida de Proudhon. Uma fase em que ele foi mais libertário, contrário às democracias e antiestatal, para, ao final da vida, mais moderado, atingir uma fase em que, em certas condições, aceita a democracia e o Estado com funções mínimas, com a intenção de transformá-los gradativamente.

Proudhon, em sua segunda fase, portanto, passa a aceitar a democracia e o Estado liberal mínimo, como o menor dos males, para alcançar a anarquia através do movimento dos trabalhadores. Entretanto, permanece contrário à existência da

propriedade e ao capitalismo, bem como às ideias de dominação e submissão. Também continua a pensar na anarquia como conjugação entre o indivíduo e a sociedade, entre individualidade e a solidariedade social, de uma forma não pensada nem pelos liberais, nem pelos socialistas.

Foram escolhidas essas duas obras, um tanto contrastantes do ponto de vista do que Proudhon sentia em relação ao Estado e à democracia, por justamente compreenderem ambas as fases de Proudhon, a primeira do início de sua vida, mais revoltado e revolucionário, e a segunda, do final de sua vida, mais moderado, em que altera a sua estratégia, ainda que persista a sua verve por mudanças.

Além disso, é preciso mencionar, Proudhon descreve na obra *Do Princípio Federativo* o desenvolvimento de uma técnica de exame dos fenômenos sociais, considerando que, do confronto das unidades (a tese e a antítese) surge uma série e não uma síntese, a qual vem a seguir exposta por ser importante para o deslinde da pesquisa.

### **3.2.1 Breve relato sobre a incursão de Proudhon quanto à dialética, à série e à ordem**

Antes de prosseguir, é importante relatar, ainda que de forma sucinta, o método utilizado por Proudhon para concluir pela necessidade do federalismo, bem como outros enfrentamentos.

A dialética de Proudhon não é ligada à síntese, mas à série. Não persegue a síntese entre contrários e, sim, associa e hierarquiza séries, determinando uma progressão/progresso/evolução. Portanto, o método de análise de antinomias, utilizado por Proudhon, é serial (dialética proudhoniana), buscando a ordem que conecta as teses, independentemente do nexos (influxo, causalidade, paralelismo, sobredeterminação etc.). Logo, para ele, raciocinar é seriar (ROCHA, 1991, p. 364, nota 57).

Proudhon escolhe esse método de análise, a dialética serial, ou seja, um exame que não extingue as forças opostas em luta para formular uma nova, mas que busca o equilíbrio instável e dinâmico entre elas.

A dialética serial é o método de análise aplicado por Proudhon para estudar a sociedade. Na dialética serial as forças opostas devem encontrar o equilíbrio, resultando em novos pares dialéticos e seriados. Assim, o mutualismo é o equilíbrio entre economia e política; a posse, entre comunidade e propriedade; o federalismo, entre liberdade e autoridade. (TOMASI, 2018, p. 81)

Explicando, com Montebello, a série é um método de classificação, observação e experimentação, realizado com, no mínimo, duas unidades (por exemplo: economia e política; ou comunidade e propriedade; ou liberdade e autoridade). Ocorre pelo próprio ponto de vista da série e suas unidades, bem como as combinações e relações que se formam. Logo, seu resultado não é universal, uma série não explica outra série, mas somente aquela para a qual foi proposta. Não é possível generalizar (MONTEBELLO, 2006, p. 157).

E, do equilíbrio atingido pela dialética serial, Proudhon encontra a ordem. Chama de “ordem qualquer disposição seriada ou simétrica” e, para ele, a ordem é condição para se atingir o ideal: “A ordem é a condição suprema de toda persistência, de todo desenvolvimento, de toda perfeição” (PROUDHON, 2016, p. 72, item 3).

Portanto, compreende-se que a dialética serial restitui a ordem ao caos causado por forças que se debatem.

Conforme as bases, institutos ou unidades que se inter-relacionam em uma sociedade (totalidade de unidades), adiante mencionadas como exemplo de ação da aplicação da série, vê-se que, compreender a dialética serial e o fato de que tudo estaria interligado, é um dos pilares para se entender as teses de Proudhon (BRITO, 2016, p. 3-11).

É possível inferir que Proudhon renuncia à síntese de Hegel. E até mesmo quando se refere ao ideal de justiça explica-a com o equilíbrio, e não a superação das unidades que a originaram: é a dialética serial que culmina na justiça. E entende nesse equilíbrio de forças o propulsor da evolução social.

[...] determinada por uma ideia – a Revolução –, e é animada por um ideal – a Justiça; esta exprime o equilíbrio dos contrários, não a sua superação; supõe a renúncia proudhoniana – explícita em *De la Justice* - à *síntese* hegeliana. Proudhon havia oposto à dialética hegeliana uma dialética antinômica, que se configura nos antagonismos: «a antinomia não se resolve; aí está o vício fundamental de toda a filosofia hegeliana. Os dois termos de que se compõe *balançam-se*, quer entre si, quer entre outros termos antinômicos (...). Um equilíbrio não é em absoluto uma síntese tal como Hegel a entendia»; é, pois, o equilíbrio de forças o motor da evolução social; no lugar dos ídolos, Proudhon prefere *a série*; estamos, pois, longe das teorias do contrato social: trata-se antes dum direito natural evolutivo em função da evolução da própria sociedade e da inserção nela dos indivíduos. O direito social em questão não é fruto de princípios

eternos morais, transcendentais, mas expressão de conflitos entre grupos sociais. Neste sentido, a obra de Proudhon não é alheia às modernas concepções do Direito. (ROCHA, 1991, p. 364)

Da mesma forma, do conflito entre as unidades liberdade e autoridade responde com o equilíbrio.

O federalismo deve confirmar esta realidade das lutas e das oposições procurando equilibrá-las: longe de impor à vida social uma síntese asfixiante, convém assegurar o pleno desenvolvimento das forças por um jogo de equilíbrios sem hierarquia. A dialética negativa do federalismo confirmaria o caráter pluralista e antigovernamental da espontaneidade social. (TRINDADE, 2001, p. 16)

E, neste caminho, oportuno mencionar que o federalismo, como se verá adiante, é o resultado dessa dialética serial.

Antes de adentrar no mutualismo e no federalismo, porém, analisa-se a ideia que permeia toda a teoria de Proudhon: a justiça.

A teoria anarquista de Proudhon tem como base a justiça, permeando as relações sociais, cuja economia segue a ideia das associações mutualistas em que organizada a força coletiva em sistema de trocas recíprocas, numa estrutura política descentralizada caracterizando um sistema federativo. Assim, prosseguir-se-á falando sobre justiça, mutualismo e federalismo em Proudhon.

Mas o ponto inicial escolhido é a Justiça porque, como dito, constitui eixo fundamental na filosofia proudhoniana.

### 3.3 JUSTIÇA – A TEORIA DE PROUDHON

Assim como já mencionado, de modo mais tímido em Dahl e, mais evidente em Rawls e Hayek, indubitavelmente, há uma teoria da justiça percorrendo a filosofia de Proudhon. Às vezes como a fonte do mutualismo, às vezes como fonte das relações de indivíduos com outros ou mesmo de indivíduos com a sociedade (comunidade).

Proudhon entende a justiça como uma força na qual está baseada a própria condição humana e todas as suas inter-relações, entretanto diferenciando lei e justiça.

A justiça é o astro central que governa as sociedades, o polo sobre que o mundo político gira, o princípio e regra de todas as transações. Entre os homens nada se faz que não seja valorizar ao **direito** invocado e a justiça. A justiça não é obra da lei: pelo contrário, a lei é apenas a declaração e a aplicação do **justo**, em todas as circunstâncias em que os homens se possam encontrar relacionados. Portanto, se a ideia que nós fazemos do justo e do direito estivesse mal determinada, se fosse incompleta ou mesmo falsa, é evidente que todas as nossas aplicações legislativas seriam más, as instituições viciosas, a política errada: daí adviria desordem e mal social. (PROUDHON, 1975, p. 23) <sup>84</sup>

Para evitar os problemas advindos da má definição da justiça e do direito, Proudhon busca bem determinar o que é justo, idealizando a justiça, mas sem isolá-la ao campo das ideias. Assim, num primeiro momento diferencia as interações humanas das relações realizadas por outros animais, ainda que estes últimos possam viver em sociedade, salientando que, como aspecto diferenciador dos indivíduos humanos é que entre estes há uma troca de ideias e sentimentos além de produtos e serviços, ainda que os homens somente adquiram a “condição de humano” por intermédio da sociedade. Ao mesmo tempo, compreende a sustentação da sociedade por intermédio da justiça.

Os animais associados vivem, uns ao lado dos outros sem nenhuma troca de pensamentos, sem conversação íntima: fazendo todos as mesmas coisas, não tendo nada a aprender ou a reter, vêem-se, sentem-se, estão em contacto, não se penetram. O homem faz com o homem uma troca perpétua de ideias e sentimentos, produtos e serviços. Tudo o que aprende e executa na sociedade lhe é necessário; mas desta imensa quantidade de produtos e ideias aquilo que é dado a cada um para fazer e adquirir sozinho é semelhante a um átomo frente ao Sol. O homem não é homem senão pela sociedade, a qual, por sua vez, não se mantém senão pelo equilíbrio e harmonia das forças que a compõem. (PROUDHON, 1975, p. 208-209)

A manutenção da sociedade, portanto, ocorre pelo equilíbrio e harmonia de suas forças componentes. Nesse equilíbrio e harmonia Proudhon verifica o senso de justiça de cada um de seus membros, que podem sentir a dignidade humana no semelhante (empatia) e em si próprio e, do mesmo modo, afirmarem-se como indivíduo e espécie (PROUDHON segundo ROCHA, 2003, 198-203). Uma justiça definida como a “sociabilidade concebida sob a razão de igualdade” (PROUDHON, 1975, p. 207).

---

<sup>84</sup> As citações da obra *O que é a propriedade?*, de Proudhon, são realizadas no original em português de Portugal, da data da publicação do livro. Não foi traduzido diante de que o idioma português escrito e falado no Brasil apresenta pouquíssimas diferenças, que não atrapalham a compreensão do texto. (PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a Propriedade?** Tradução de Marília Caeiro. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1975, p. 23). Semelhante reflexão consta das páginas 221 e 222 da mesma obra.

Neste aspecto, Proudhon define que “sociedade, justiça e igualdade são três termos equivalentes, três expressões que se traduzem e cuja conversão mútua é sempre legítima” (PROUDHON, 1975, p. 201). Mas, detalhando os termos, define-os como graus dentro da sociabilidade: três graus de sociabilidade.

O **primeiro grau** é sociabilidade propriamente dita, a simpatia, a associação a outrem movida pelo instinto e pelo impulso (magnetismo despertado pela contemplação do outro); o que não distingue o ser humano dos outros animais. O **segundo grau** é a justiça (“reconhecimento de uma personalidade igual à nossa em outrem”); igual aos outros animais no aspecto do sentir (sentimento), diferenciando ao conhecimento que, entretanto, apenas nos dá uma ideia do que é justo. Assim, justiça é um produto misto do instinto social e da reflexão. Ou seja, “produto da combinação de uma ideia e de um instinto”, sendo que, importante que se diga, o instinto não é modificado pelo conhecimento. O **terceiro grau**, que os outros animais são incapazes de alcançar, diz respeito à equidade. É um sentimento social decorrente das reações no forte (generosidade), entre iguais (amizade franca e cordial) e no fraco (felicidade da admiração e do reconhecimento), que podem equivocadamente resultar na devoção e adoração do grande Ser, do herói, do mais bem sucedido, do forte (PROUDHON, 1975, p. 201, 207, 209-211).

Esses pontos são constatados por Proudhon, o qual tem que a generosidade degenera em tirania e a admiração em servilismo, mas a amizade é filha da igualdade. Logo, a generosidade, o reconhecimento e a amizade são três variantes de um mesmo instituto que Proudhon entende como “equidade” ou “proporcionalidade social”, que, “acrescida da estima”, forma o terceiro grau da sociabilidade. Compreende, portanto, que a equidade é um produto misto da justiça e do “gosto”, este último como a faculdade de apreciar e idealizar. Conclui que a equidade é o mais alto grau da sociabilidade ideal, materializando-se, em seu aspecto mais vulgar, na urbanidade ou na delicadeza (PROUDHON, 1975, p. 201, 207, 209-211).

Os três graus de sociabilidade revelam uma faculdade instintiva de comerciar com os semelhantes, também manifestado pela fórmula: “igualdade nos produtos da natureza e do trabalho” (PROUDHON, 1975, p. 211).

E, ainda assim, Proudhon concorda com os teólogos, que a justiça vem de Deus, informando, porém, que isso nada esclarece. Dessa forma, procura se afastar da análise da natureza divina e moral, buscando significado na natureza social e científica da justiça:

fazer aquilo que gostaria que te fizessem, não fazer aquilo que não gostaria que te fizessem.

Que é a justiça? Os teólogos respondem: Toda a justiça vem de Deus. Isso é verdade, mas nada esclarece.

[...]

Oh! Precisamente o que se passa com os filósofos, em relação à justiça. A justiça, dizem eles, **é filha do céu, luz que ilumina todo o homem que nasce, prerrogativa mais bela da nossa natureza, que nos distingue dos animais e assemelha a Deus**, e outras coisas deste género. A que se reduz esta piedosa litania? À oração dos selvagens: Oh!

Tudo o que a sabedoria humana ensinou de mais razoável, no que respeita à justiça, está contido na famosa máxima: **Faz aos outros aquilo que queres que te façam; não faças aos outros aquilo que não queres que te façam a ti**. Mas esta regra de moral prática é nula para a ciência: que direito tenho eu de exigir dos outros que cumpram com esse preceito? Nada significa dizer que dever e direito se equivalem, a menos que se defina a natureza desse direito. (PROUDHON, 1975, p. 22-23)

Complementarmente ao sentido da justiça buscado, entende que o ser humano é absolutamente sociável. E, como visto, julga que a sociabilidade mal exercida causa prejuízos à própria humanidade, razão pela qual a justiça deve ser aplicada com mais sabedoria (educando o instinto), transformando as percepções espontâneas em conhecimentos refletidos, mais uma vez como diferenciador entre humanos e animais<sup>85</sup> (PROUDHON, 1975, passim).

O homem nasceu sociável, quer dizer, que procura a igualdade e a justiça em todas as suas relações; mas ama a independência e o elogio: a dificuldade de satisfazer ao mesmo tempo essas diversas necessidades é a primeira causa do despotismo da vontade e da apropriação que se lhe segue. Por outro lado, continuamente o homem necessita de trocar os seus produtos; incapaz de nivelar valores específicos diferentes contenta-se em julgá-los por aproximação, segundo a sua paixão e o seu capricho; e entrega-se a um comércio desleal cujo resultado é sempre a opulência e a miséria. Assim, os maiores males da humanidade vêm-lhe da sociabilidade mal exercida, dessa mesma justiça de que tanto se orgulha e que aplica com uma ignorância tão deplorável. A prática do justo é uma ciência cuja descoberta e propagação porão, tarde ou cedo, termo à desordem social, esclarecendo-nos sobre os nossos direitos e deveres.

Esta educação progressiva e dolorosa do nosso instinto, esta transformação lenta e insensível das nossas percepções espontâneas em conhecimentos refletidos,

---

<sup>85</sup> Proudhon insiste na comparação entre o ser humano e os outros animais, ora aproximando-os, ora os afastando, conclui que, dependendo do grau de sociabilidade são mais semelhantes ou mais diferentes no aspecto da justiça. Faz isso, mas não sem antes comparar os animais aos trabalhadores, no aspecto de produzirem conosco mas não serem nossos sócios. Também entende que, na realidade (na prática), os fatos sociais até agora observados indicam a existência de uma sociabilidade brutal, ou seja, tanto homens quanto outras espécies de animais parecem agir da mesma forma no que se refere-se à justiça (“sociabilidade concebida sob a razão de igualdade”), baseado no fato de que o instinto não é modificado pelo conhecimento. (PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a Propriedade?** Trad. Marília Caeiro. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1975, p. 197-200, 203, 206-207.)

não se nota nos animais, cujo instinto se conserva fixo e nunca se ilumina. (PROUDHON, 1975, p. 220-221)

Vê-se, então, com Proudhon, a justiça como descoberta, semelhante à descoberta da lei, de Hayek. Em verdade, a descoberta da justiça se trata da percepção do outro e de si mesmo e, mais que isso, do respeito à dignidade humana “espontaneamente experienciado e reciprocamente garantido”, não imposto, mas universal, direcionado a qualquer pessoa, sob qualquer circunstância e sob qualquer tipo de exposição a riscos. A Justiça acaba por ser “uma faculdade especial da alma, tendo [...] as suas noções fundamentais, as suas formas inatas, as suas antecipações, os seus pré-juízos”, bem como “na experiência quotidiana, as suas inclusões e analogias [...]”(PROUDHON apud ROCHA, 2003, p. 199).

Ainda assim, como já mencionado, Proudhon também compreende na justiça algo que vai além do campo das ideias, é uma realidade (campo da ação). E, por ser uma realidade, pode, então, tornar-se uma ideia. Por isso, entende direito e dever (que seriam a lei moral) como obrigatórios, com a justiça devendo ser objetiva e real, inclusive com aplicação na política e na economia, incidindo também na produção e repartição de bens. Justiça como prática social (modalidade da ação), conforme a relação de dignidade e igualdade pelo qual os homens se reconhecem, bem como na reciprocidade dos seus interesses (COSSIO, 2014, p. 34-41).

Logo, na tentativa de definir justiça, Proudhon parece ter extraído de Kant as ideias de respeito e universalidade e de Descartes as virtualidades da razão, muito embora Proudhon não tenha abolido a razão pura com as teses da razão prática (PROUDHON citado por ROCHA, 2003, p. 198-199).

Ainda assim, expõe a ideia de que a justiça não é inata e sim adquirida, numa espécie de comunicação da justiça, pela sociedade, ao indivíduo (ROCHA, 1991, p. 360).

Proudhon também sugere que a forma de encontrar (descobrir) esta justiça, é através do consenso de todos. E, então, descobrir qual governo é justo, qual condição dos cidadãos é justa e a posse das coisas que seja justa, para convergir no que seja a justiça.

E visto que a Justiça se determina sobretudo no governo, na condição das pessoas e na posse das coisas é preciso descobrir, segundo o consenso de todos os homens e progressos do espírito humano, em que condições o governo é justo; a condição dos cidadãos, justa; a posse das coisas, justa; depois de eliminar tudo o que não satisfaça essas condições o resultado indicará qual o governo legítimo,

qual a condição legítima dos cidadãos e qual a posse legítima das coisas; por fim, e como última expressão da análise, qual é a Justiça. (PROUDHON, 1975, p. 31)

Ao finalizar essa reflexão sobre a justiça, Proudhon traz perguntas quanto ao que é justo: é justa a autoridade de um ser humano sobre outro ser humano? É justa a desigualdade política e civil? É justa a propriedade? Respondendo, em resumo, com Proudhon, que a primeira depende da moral da época, que a resposta para a segunda se alcança derrubando a máxima da propriedade como condição para existência de uma sociedade possível, e para a terceira, a resposta é não, embora tenha quem a defenda (PROUDHON, 1975, p. 31-32).

Nesse sentido, Proudhon, com certa ironia, contesta cada ponto da defesa da propriedade realizada por Giraud<sup>86</sup>, inclusive aqueles pontos que associam a propriedade à justiça:

Depois disto, que significa o ditirambo sobre a propriedade?  
 «A constituição do direito de propriedade é a mais importante das instituições humanas...»  
 Sim, como a monarquia é a mais gloriosa.  
 «Causa primeira da prosperidade do homem na terra... »  
 Porque se supunha segundo o princípio da justiça.  
 «...a propriedade tornou-se o fim legítimo da sua ambição, a esperança da sua existência, o asilo da sua família, numa palavra, a pedra fundamental do tecto doméstico, das cidades e do estado político.»  
 A posse produziu tudo isso por si só.  
 «Princípio eterno...»  
 A propriedade é eterna como toda a negação.  
 «...de toda a instituição social e de toda a instituição civil...»  
 Eis porque perecerá toda a instituição e toda a lei baseada na propriedade.  
 «...é um bem tão precioso como a liberdade.»  
 Para o proprietário enriquecido.  
 «Com efeito, a cultura da terra habitável...»  
 Se o cultivador deixasse de ser lavrador a terra seria mais mal cultivada?  
 «...a garantia e a moralidade do trabalho...»  
 Pela propriedade o trabalho não é uma condição, é um privilégio.  
 «...a aplicação da justiça...»  
 Haverá justiça sem a igualdade das riquezas? Uma balança com pesos falsos.  
 «...toda a moral...»  
 Barriga vazia não tem moral.  
 «...toda a ordem pública...»  
 Sim, a conservação da propriedade.  
 «...repousa no direito da propriedade.»  
 Pedra angular de tudo o que é, pedra de escândalo de tudo o que deve ser: eis a propriedade. (PROUDHON, 1975, p. 69-70)

---

<sup>86</sup> A obra fonte da defesa da propriedade é retrata por Proudhon como: Giraud, **Rachères sur le droit de propriété chez les Romains**.

Em seguida, afirma que a ocupação conduz à igualdade, impedindo a propriedade (PROUDHON, 1975, p. 70-71). Igualdade que é buscada pela justiça, como já mencionado.

E, melhor definindo a justiça, bem como excluindo o que não se deve entender por justiça, Proudhon relaciona mais uma vez justiça e sociedade, o ato de viver em sociedade ou a sociedade justa, bem como a lei como fruto do instinto dessa sociedade:

O que é o **direito** entre os homens, o que é a **justiça**?

Não serve de nada dizer, com os filósofos de diversas escolas: É um instinto divino, uma voz imortal e celeste, um guia dado pela natureza, uma luz revelada a todo o homem que vem ao mundo, uma lei gravada nos nossos corações; é o grito da consciência, o **ditame** da razão, a inspiração do sentimento, a tendência da sensibilidade; é o amor ao próximo, o interesse bem entendido; ou então uma nação inata, é o imperativo categórico da razão prática, o qual tem a sua origem nas ideias da razão pura; é uma atracção passional, etc. Tudo isso pode ser tão verdadeiro quanto bonito parece; mas tudo isso é perfeitamente insignificante. Se se prolongasse essa lengalenga durante dez páginas (foi expressa em mil volumes) a questão não avançaria uma linha.

**A justiça é a utilidade comum**, diz Aristóteles; isso é verdade mas é uma tautologia: «O princípio de que a felicidade pública deve ser o objecto do legislador, diz Ch. Comte, **Tratado de Legislação**, não saberia ser combatido por nenhuma boa razão; mas quando foi enunciado e demonstrado não se fez maior progresso na legislação do que o que se teria feito na medicina, dizendo que a cura dos doentes deve ser o objecto dos médicos.»

Tomemos um outro caminho. O direito é o conjunto dos princípios que regem a sociedade; a justiça, no homem, é o respeito e a observação desses princípios. Praticar a justiça é obedecer ao instinto social; fazer acto de justiça é fazer um acto de sociedade. Se, portanto, observarmos a conduta dos homens entre si, num certo número de circunstâncias diferentes, ser-nos-á fácil reconhecer quando fazem ou não sociedade; o resultado dar-nos-á, por indução, a lei. (PROUDHON, 1975, p. 197)

Para Proudhon, portanto, o “instinto de sociedade que nos governa” é a justiça. Mas o julgamento que se faz tem origem tanto no instinto de sociedade, quanto na razão que avalia o bem e o mal:

[...] é pela reflexão e raciocínio de que parecemos exclusivamente dotados que sabemos que é prejudicial primeiro aos outros, depois a nós próprios resistir ao instinto de sociedade que nos governa e que chamamos **Justiça**; é a razão que nos ensina que o homem egoísta, ladrão, assassino, traidor à sociedade, peca contra a natureza e se torna culpado em relação aos outros e a si próprio quando faz o mal com conhecimento; é enfim o sentimento do nosso instinto social por um lado, e a nossa razão por outro, que nos faz julgar que o nosso semelhante deve assumir a responsabilidade dos seus actos. Este o princípio do remorso, da vingança e da justiça penal. (PROUDHON, 1975, p. 199)

Com essas características presentes no direito e na justiça, Proudhon vê o desenvolvimento das buscas da justiça por igualdade e da sociedade pela anarquia. E, em métodos conservadores presentes na sociedade, como a propriedade e a realeza, franco declínio.

A propriedade e a realeza estão em decadência desde o princípio do mundo; como o homem procura a justiça na igualdade, a sociedade procura a ordem na anarquia.

Anarquia, ausência de mestre, de soberano, tal é a forma de governo de que todos os dias nos aproximamos [...]. (PROUDHON, 1975, p. 239)

### 3.4 MUTUALISMO – Justiça, associação, força coletiva e reciprocidade

Verificou-se uma relação entre os conceitos de direito e justiça e o mutualismo. Como dito no item anterior, o mutualismo tem origem na justiça, mas não somente a justiça, como se verá adiante.

Também foi visto que a sociabilidade pode ser dividida em graus, passando da sociabilidade propriamente dita, para a justiça e, então, para a equidade. Ao passo que se verificou na evolução, paralela, do direito, a criação de condições para uma democracia cada vez mais igualitária e mutualista (ROCHA, 1991, p. 360-361).

Assim, antes de se falar na linha proudhoniana quanto à democracia ou quanto ao federalismo, é o mutualismo que se passa agora a compreender.

Desde *O que é a propriedade* Proudhon já traz, teoricamente, as bases daquilo que mais tarde, agregando o método empírico (WOODCOCK, 2007, p. 127-130), vem a entender como mutualismo. Essas bases são as inter-relações entre produtos e indústrias, ao constatar que, ao final, o consumo geral se resume em trocas recíprocas de produtos.

O consumo é dado a cada um por toda a gente; a mesma razão faz que a produção de cada um suponha a produção de todos. Um produto pressupõe um outro produto: uma indústria isolada é uma coisa impossível. Qual seria a colheita do trabalhador se outros não fabricassem para ele granjas, carros, charruas, fatos, etc.? Que faria o sábio sem o livreiro, o impressor sem o fundidor e o mecânico, por sua vez, esses sem uma multidão de outros industriais?... Não prolongamos esta enumeração demasiado fácil de entender, com medo que nos acusem de cair no lugar-comum. Todas as indústrias se reúnem, por mútuas relações, num único molho; todas as produções se servem reciprocamente de meio e fim, todas as variedades de talento são apenas uma série de metamorfoses do inferior para o superior.

Ora esse facto incontestável e incontestado da participação geral em cada espécie de produto tem por resultado tornar comuns todas as produções particulares [...] (PROUDHON, 1975, p. 128-129)

Nesse mesmo sentido desenvolve sua teoria da justiça já descrita no item anterior, à qual se pode acrescentar que Proudhon considera que uma sociedade em que vige o ideal de justiça seria uma “comunidade de consciências”, que não se afasta de seus membros (diferenciando dos comunistas), tampouco se dissolve no cômputo dos indivíduos (diferenciando dos individualistas), e, assim, resulta em uma “imanência recíproca entre o universal e o individual”. Um “respeito reciprocamente garantido pela dignidade humana”. Justiça como “prática social” repousando na “relação de igualdade e reciprocidade” (PROUDHON conforme ROCHA, 1991, p. 360).

A justiça não é, pois, segundo Proudhon, uma representação sem conteúdo, mas uma forma de prática social; ela reside na relação de igualdade e de reciprocidade: é uma modalidade da acção - esse acto no qual os homens se reconhecem na sua igualdade e dignidade, participando igualmente numa obra colectiva na reciprocidade dos seus interesses. (ROCHA, 1991, p. 360)

Além de estar permeado por essa ideia de justiça, Proudhon, para chegar ao mutualismo, busca, ainda, integrar o conceito de associação aos conceitos de força coletiva e de reciprocidade.

Importante salientar que não se trata de qualquer espécie de associação. E sim a ideia de associação autogestionária, ligada à objetividade da divisão de classes e à transformação da “classe em si” (econômica) numa “classe por si” (sociopolítica), constituindo meio e fim, já que tal associação evidencia a tomada de consciência e garante a capacidade política (FERREIRA, 2014b, p. 33-34).

A força coletiva, por sua vez, vem da ideia de que a atividade produtiva é um ato coletivo, tendo como agentes dessa atividade, desse ato, ou dessa força, os trabalhadores (ROCHA, 1991, p. 365).

A força coletiva, assim, descreve um corpo social organizado formado por indivíduos associados, uma realidade objetiva, a realidade em si da sociedade, baseado no fato de que o trabalho coletivo é o produtor do valor. Esta ideia de trabalho coletivo como produtor do valor revela que, na prática, o trabalhador acaba sendo expropriado do produto do seu labor pois apenas recebe, individualmente, o salário. E o conjunto das somas individuais contraprestadas (todos os salários recebidos individualmente pelos

trabalhadores) não paga o produto coletivo produzido pelo trabalho coletivo<sup>87</sup> (FERREIRA, 2014b, p. 15-16; PROUDHON segundo FERREIRA, 2014b, p. 15).

E essa força coletiva que conduz ao mutualismo vem como uma organização social (funcionalmente organizada), múltipla (possibilidade em diversos ramos de atividade), passível de exploração e não restritiva/não monopolizante (pois o indivíduo pode participar de diferentes forças coletivas):

A força coletiva pode ser qualificada como: a) organização social de sujeitos concretos (que supõe divisão, coordenação, especialização funcional, convergência de esforços e etc) que se constitui para execução de uma determinada atividade; b) múltipla, diversificada, podendo se materializar em atividades econômico-produtivas, políticas, culturais etc; c) contraditória, conflituosa, cada sujeito concreto pode participar em empreendimentos diferentes, em diferentes forças coletivas, com diferentes finalidades que servem a diferentes fins; d) passível de exploração, dominação, rebelião; ela se faz e desfaz pela atividade em que se materializa, como qualquer atividade econômica. (FERREIRA, 2014b, p. 16)

Já a reciprocidade, ou sistema de trocas equânimes, confunde-se com o próprio mutualismo, consistindo os termos, praticamente, em sinônimos. Desvela um “princípio filosófico equivalente à liberdade, como um tipo específico de relação contratual e base de um regime econômico” (FERREIRA, 2014b, p. 36).

Apoiado nesses fundamentos, Proudhon formula a teoria do mutualismo, pois, a partir da força coletiva, os produtores passam a se associar em sistema de trocas recíprocas, estabelecendo o mutualismo (BOUGLÉ, 2014, p. 9-13 apud TOMASI, 2018, p. 72).

Mutualismo, então, é

[...] um sistema de associativismo baseado na organização de trabalho mútuo, independente e interligado [...] basead[o] no princípio de reciprocidade e regido pelas leis do trabalho na sociedade: divisão de trabalho e força coletiva, transformando o trabalhador em autônomo e cooperado. (TOMASI, 2018, p. 86)

---

<sup>87</sup> Disto surge a ideia de direito coletivo e coletivismo para buscar o valor absoluto constituído. (FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Teoria do poder, da reciprocidade e a abordagem coletivista: Proudhon e os fundamentos da ciência social no anarquismo**. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2014, p. 15). Além disso, a força coletiva deriva da divisão de classes, marcando a diferença fundamental entre indivíduo e sociedade. Em razão disso, Proudhon também define sociedade, passando a entendê-la como “conjunto de relações” ou “sistema”, e acrescenta que “todo sistema só subsiste em determinadas condições” (PROUDHON apud FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Teoria do poder, da reciprocidade e a abordagem coletivista: Proudhon e os fundamentos da ciência social no anarquismo**. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2014, p. 15.)

Em outras palavras, o mutualismo pode ser definido como a solidariedade da produção (produto do trabalho) e a socialização dos meios de produção. Por exemplo, os trabalhadores, em uma indústria, “trabalham uns para os outros, compartilham a produção e dividem os benefícios”, eliminando a renda sem trabalho, com cada trabalhador (produtor) apropriando-se integralmente do rendimento do seu labor. É o princípio mutualista (HUGON, 1962, p. 202 citado por TOMASI, 2018, p. 87).

Assim, o mutualismo instala-se nas práticas sociais e se organiza nas “associações operárias” ou sociedades de trabalho, numa base de “responsabilidade coletiva e limitada”, regulando a troca mútua de produtos e serviços e formando uma rede abrangente, alcançando os centros industriais (WOODCOCK, 2007, p. 130). Estabelece uma “relação de união fraternal, com obrigações e benefícios recíprocos mútuos, tendo por base os princípios da justiça e de reciprocidade” (TOMASI, 2018, p. 72).

Em verdade, Proudhon escolhe o termo mutualismo para descrever a sua organização revolucionária “um novo tipo de sociedade federalista, espontânea e descentralizada” (LAMB, 2016, p. 325, MACKAY, 2012, p. 68 conforme MARIUTTI, 2018, p. 253). Um princípio dinâmico, sujeito a diversas transformações, assegurada a autonomia das partes que o compõe, a ser concretizado na anarquia (MARIUTTI, 2018, p. 253-254).

Para Proudhon, o princípio do mutualismo se consolidaria com a anarquia positiva, institucionalizada como ordem social, dinâmico, plural, com unidades autogeridas, baseadas no federalismo (MARIUTTI, 2018, p. 254).

O mutualismo, portanto, distancia-se das estruturas piramidais, hierárquicas e coercitivas (MARIUTTI, 2018, p. 255).

Inclusive, o mutualismo parece descrever na esfera econômica aquilo que o federalismo descreve na esfera política (FERNANDES, 2012, p. 7), com autogestão.

Ao mutualismo autogestionário, em nível econômico, corresponde o federalismo descentralizador no nível político, o oposto da hierarquia ou centralização administrativa e governamental. A federação se ancora na autonomia das unidades federadas, com articulação não burocrática. A era constitucional da razão de Estado é chamada a ser superada pela era da Federação política ou da Descentralização. Na direção contrária ao Estado nacional, de direção centralizada, Proudhon detecta, no movimento histórico, a alternativa da Federação progressiva que leva à confederação de regiões, de províncias, com fluidez de fronteiras, delineadas e modificadas à medida que o desenvolvimento social o postule, sem sobrepor-se como marco limitador. (RESENDE, 2002, p. 263)

O mutualismo, então, estende para a teoria econômica um princípio de justiça ou igualitarista: a troca igual (FERREIRA, 2014b, p. 35). E dessa relação do princípio de mutualidade com a sociedade, estabelece-se a justiça social com o fim das classes (ou fusão delas) (HUGON, 1962, p. 204 segundo TOMASI, 2018, p. 88), bem como são fornecidos elementos para uma nova economia política (FERREIRA, 2014b, p. 12), além de criar-se o direito econômico.

O princípio de mutualidade, ao entrar na legislação e nos costumes e criar o direito econômico, renova do começo ao fim o direito civil, o direito comercial e administrativo, o direito público e o direito das gentes. Ou, antes, resgatando esta suprema e fundamental categoria do direito, o Direito econômico, o princípio da mutualidade cria a unidade da ciência jurídica; faz ver, melhor do que se tinha percebido até agora, que o direito é uno e idêntico, que todas as suas prescrições são uniformes, todas as suas máximas corolários umas das outras, todas as suas leis variantes da mesma lei. (PROUDHON, 1986, p. 134 apud MONTEBELLO, 2009, p. 340)

É um direito econômico fundamentado no princípio da reciprocidade e na “igualdade econômica descentralizada”, refutando argumentos que defendam “sociabilidades autoritárias” e resolvendo os problemas que, em outro modelo, um governo deveria solucionar (MONTEBELLO, 2009, p. 360).

São os fundamentos de uma nova ordem social. Considerando a geração de justiça social, para a anarquia, modelos mutualistas materializados são muito importantes, também como motivação da organização social proposta, pois demonstraram que os trabalhadores são capazes de se organizar entre si e, ainda, de modo mais competente do que aquela realizada por “instâncias superiores” (LINDEN, 2013, p. 95-96 citado por TOMASI, 2018, p. 47-48).

### 3.5 FEDERALISMO – Princípio federativo

Para Proudhon o aspecto político é constituído depois do aspecto social. Logo, o social precede o político; e o político origina-se do social, e não o contrário. Assim, a associação natural, com relações constantes, gerando solidariedade e formando “grupos naturais”, é anterior. Nela há vida coletiva, embora ainda não exista governo ou Estado nesse estágio inicial (ROCHA, 1991, p. 368).

Contudo, essa força coletiva pode ser desviada, alienada daqueles que a criam. A força coletiva dos trabalhadores pode ser dominada pelo Estado. Nesse caso, conforme

Proudhon, a política está para o social como o capital está para o trabalho, em razão da “alienação da força coletiva”, ocasionando sujeição, conforme uma lógica desenvolvida em um sistema de escalonamento hierárquico (ANSART, 1967, p. 103 conforme ROCHA, 1991, p. 368).

Tal ato ocorre constantemente pelo poder político, para tomar, ou retomar, o controle, forçando à centralização, atingindo e subjugando cada espaço da vida social (ROCHA, 1991, p. 369).

Por isso Proudhon entende que o Estado deve ser descentralizado por intermédio do mutualismo econômico e do federalismo político. Para superar o modelo de autoridade, com justiça. Assim, em sua primeira fase<sup>88</sup>, sugere a supressão do Estado (total ou quase total) e a implantação do anarquismo, como fase evolucionária da ordem social, superando a hierarquia, conforme o resultado da dialética<sup>89</sup> entre comunidade (comunismo) e propriedade (capitalismo).

O aparelho de Estado deve ceder o lugar à descentralização progressiva pela sua extensão ao infinito, através das associações de trabalhadores e das federações dos grupos. Para Proudhon, a sociedade civil, meio de produção e espaço de troca, desenvolve a mudança e a pluralidade dos grupos; o equilíbrio da Justiça é dinâmico, continuamente renovado pelo surgimento de novos antagonismos, mediante o mutualismo econômico e o federalismo político. O Estado, unitário por definição, impõe centralização política contra a diversidade e a pluralidade social. O escopo é chegar a uma «anarquia positiva», onde a unidade não anule a diversidade, onde o Estado seja absorvido pela sociedade civil, reduzido a um aparelho mínimo, assegurando apenas funções de coordenação e de animação do conjunto social: «Afirmamos que, o capital e o trabalho uma vez identificados, a sociedade subsiste por si e não tem necessidade de governo. Somos, conseqüentemente, e proclamámo-lo mais de uma vez, anarquistas. A anarquia é a condição de existência das sociedades adultas como a hierarquia é a condição das sociedades primitivas: há progresso incessante, nas sociedades humanas, da hierarquia à anarquia» (PROUDHON, 1923, p. 365 segundo ROCHA, 1991, p. 371)

Assim, pensando na anarquia, Proudhon propõe o federalismo, um sistema baseado na descentralização e na autonomia dos associados, estimulando os grupos autônomos, no qual o poder do particular e de grupos locais se elevam, limitando o poder central e eliminando a razão de Estado, especialmente com a supressão da propriedade privada (base do Estado liberal capitalista), mas sem transferir a posse dos indivíduos

---

<sup>88</sup> Muito embora o federalismo seja o oposto de Estado, na segunda fase de Proudhon, este aceita a existência do Estado mínimo.

<sup>89</sup> Por intermédio da série, em vez da síntese.

para o Estado (ROCHA, 1991, p. 369), o que revelaria o comunismo que, para Proudhon, tem os mesmos anacronismos do capitalismo (ROCHA, 1991, p. 364, nota 57).

Proudhon, assim, prepara uma ordem social, com o mutualismo autogestionário gerando autonomia econômica, e o federalismo, com sua descentralização, gerando independência política.

### 3.5.1 Federação e princípio federativo – democracia industrial ou sistema federativo

O federalismo de Proudhon, normalmente é observado em três momentos distintos.

O **primeiro momento** do federalismo é associado ao mutualismo, aquilo que se aplica para este último na economia, aplica-se para o federalismo na política. Em outras palavras, o federalismo, embora de viés político, também pode ser visto como “a associação entre as unidades econômicas” (associações mutualistas) (TOMASI, 2018, p. 105). As quais revelam organização da força coletiva e reciprocidade.

O **segundo momento** consiste numa ampliação do federalismo, a ponto de absorver o mutualismo e revelar o contratualismo (ou neocontratualismo), que se desenvolve através dos contratos, ou seja, acordos.

Qualquer organização associativa com laços de cooperação, inclusive seus membros, passam a compor o federalismo. É estabelecida a ideia de um contrato federativo, em que o regime liberal (no sentido de liberdade), ou contratual, passa a prevalecer sobre o regime autoritário. A federação se confunde com o contrato federativo, o contrato político.

Para que o contrato político possa cumprir a condição sinalagmática<sup>90</sup> e comutativa<sup>91</sup> que sugere a ideia de democracia; para que, encerrando-se em limites corretos, ele continue vantajoso e cômodo para todos, é preciso que o cidadão, entrando na associação, primeiro tenha a receber do Estado como o que lhe sacrifica; segundo, que conserve toda a sua liberdade, soberania e iniciativa, menos o que é relativo ao objeto especial para o qual o contrato foi feito e para o qual se pede a garantia do Estado. Assim regulado e compreendido, o contrato político é o que eu chamo uma federação. (PROUDHON, 2001, p. 89-90)

---

<sup>90</sup> É o contrato em que duas partes se obrigam reciprocamente, cada qual relacionando a sua prestação à contraprestação do outro.

<sup>91</sup> Contrato em que as prestações e contraprestações são equivalentes.

Inclusive, etimologicamente, com origem no latim, a palavra federação tem esse mesmo sentido: contrato. Assim também o sentido que Proudhon dá ao termo.

FEDERAÇÃO, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, quer dizer pacto, contrato, tratado, convenção, aliança etc., é uma convenção pela qual um ou mais chefes de família, uma ou mais comunas, um ou mais grupos de comunas ou Estados, obrigam-se recíproca e igualmente uns em relação aos outros para um ou mais objetos particulares, cuja carga incumbe especial e exclusivamente aos delegados da federação. (PROUDHON, 2001, p. 90)

E, considerando a gama de direitos acrescidos à reserva individual, a comutatividade, em verdade, não é plena, mas pende em favor da liberdade do indivíduo.

O que faz a essência e o caráter do contrato federativo, e para o qual chama a atenção do leitor, é que neste sistema os contratantes, chefes de família, comunas, cantões, províncias ou Estados, não somente se obrigam sinalagmática e comutativamente uns em relação aos outros, como se reservam individualmente, formando o pacto, mais direitos, liberdade, autoridade, propriedade, do que o que abandonam. (PROUDHON, 2001, p. 90)

Assim, o poder central, antes autoritário e dominador, torna-se mero coordenador dos interesses dos federados. A centralização política perde em autoritarismo, pois “[...] o poder central, despojado do autoritarismo estranho à vida social, torna-se órgão de coordenação dos interesses locais e das diversas federações” (ROCHA, 1991, p. 370).

A federação republicana parece estender aos cidadãos e comunidades o poder decisório e as ações, com base em uma autonomia municipal, a liberdade associada à descentralização administrativa.

[...] o contrato de federação, cuja essência consiste em reservar sempre mais para os cidadãos que para o Estado, para as autoridades municipais e provinciais que para a autoridade central, poderia sozinho pôr-nos no caminho da verdade. (PROUDHON, 2001, p. 98)

O contrato federativo se estabelece entre os cidadãos e estabelece o fim da exploração. “A lei do contrato é a autonomia das fábricas, das comunas, é a descentralização do poder e do capital, é o sistema mutualista subentendido dentro do sistema federalista (regime industrial)” (TOMASI, 2018, p. 94). É o ocaso do Estado como um fim em si mesmo, ou seja, encerrando a necessidade de sustento de uma máquina perdulária, pesada e ultrapassada:

Contrato é a reciprocidade de obrigações, é um compromisso firmado entre cidadãos. É o fim do lucro do capitalista, da exploração do trabalho alheio, da especulação econômica e imobiliária, dos impostos, do corpo político, militar e burocrático mantidos pelo Estado. O regime de contrato é o primeiro passo para a instituição do federalismo.(PROUDHON, 2012, p. 68 apud TOMASI, 2018, p. 94)

E o mencionado regime industrial “é o acordo dos interesses resultando da liquidação social, da gratuidade da circulação e do crédito, da organização das forças econômicas, da criação das companhias operárias, da constituição do valor e da propriedade” (PROUDHON, 2012, p. 68 citado por TOMASI, 2018, p. 93-94), enfim, o início da revolução que Proudhon propôs, atuando em diversos níveis sociais.

Uma vez interrompida a exploração capitalista e proprietária, abolido o salariato, garantida a troca igualitária e verídica, constituído o valor, assegurados os preços baixos, mudado o princípio da proteção, aberto o mercado do globo aos produtores de todos os países — conseqüentemente destruídas as barreiras alfandegárias —, substituído o antigo direito das pessoas pelas convenções comerciais; a polícia, a justiça, a administração colocadas em toda parte nas mãos dos industriais; a organização econômica substituindo o regime governamental e militar nas possessões coloniais bem como nas metrópoles; enfim, a compenetração livre e universal das raças sob a lei única do contrato: eis a Revolução (PROUDHON, 2012, p. 70 conforme TOMASI, 2018, p. 94)

Assim, e por isso, chega-se ao **terceiro momento**, o federalismo dialético entre autoridade e liberdade, cujo equilíbrio resulta na democracia industrial ou no sistema federativo.

A ordem política repousa fundamentalmente em dois princípios contrários, a AUTORIDADE e a *liberdade*: o primeiro iniciador, o segundo determinante; este tendo por corolário a liberdade de pensamento, aquele a fé que obedece. (PROUDHON, 2001, p. 46)

Em *Do Princípio Federativo* Proudhon trata o federalismo tanto como sistema a superar as soberanias (regimes de autoridade) como um sistema próprio de organização da sociedade e, nas palavras do próprio Proudhon, a sua definição de República (TRINDADE, 2001, p. 9).

Consiste em crítica ao Estado centralizado em busca da garantia das liberdades, para além da simples negação das autoridades, desenvolvendo uma organização de equilíbrio entre as autoridades e as liberdades. Assim, Proudhon opõe ao unitarismo centralizador sua visão pluralista da sociedade em que unidades espontâneas de produtores ou grupos produtores conservariam o poder de decisão política e, sobretudo,

econômica. O federalismo, então, surge não apenas como um sistema político mas também como um sistema sócio-econômico, baseado no mutualismo e no contratualismo (TRINDADE, 2001, p. 9-13).

Logo, o poder político centralizado, o Estado, perde a razão de ser. Proudhon, nesta fase, admite a existência de uma espécie de Estado apenas no exercício de funções extremamente reduzidas, especialmente para salvaguardar a soberania dos indivíduos e dos grupos e como um conselho central (TRINDADE, 2001, p. 17-18), na defesa mútua e alguns objetos de utilidade comum (PROUDHON, 2001, p. 109). Um Estado como instrumento, para criar e estimular a produção econômica e realizar melhorias públicas. Mas limitado, conforme o contrato federativo, com o poder de baixo para cima e não de um órgão central para as periferias. Por isso, a única base central que decide tudo, em qualquer caso, deixa de existir. Retomando-se a ideia do contrato na segunda fase do federalismo acima exposta:

[...] tendo o contrato de federação por objeto, em termos gerais, garantir aos Estados confederados a sua soberania, o seu território, a liberdade dos seus cidadãos; regular os seus diferendos; prover, através de medidas gerais, a tudo o que interesse à segurança e à prosperidade comum; este contrato, dizia eu, apesar da grandeza dos interesses em jogo, é essencialmente restrito. (PROUDHON, 2001, p. 90-91)

Percebe-se que, nessa democracia industrial, é o grupo local que se governa, administra, dispõe da propriedade, tributa, organiza a educação, o transporte, a saúde, a polícia etc., através de debates, discussões e escolhas próprias à realidade local. O agrupamento nacional, portanto, deve se afastar da ideia de unitarismo ou nacionalismo, e aproximar-se da ideia de uma federação ou uma confederação.

As relações entre os povos devem também ser permeadas pela ideia de federação, inclusive para garantia da paz. Os sistemas unitários, normalmente com inspiração monárquica, trazem consigo guerras e outros conflitos militares. Já uma federação ou confederação entre os Estados, considerando suas relações de trocas equilibradas (reciprocidade) traz consigo a ideia de paz.

[...] A proposta de federalismo pretende apresentar uma solução para as relações conflituosas que compreendem o cenário europeu do século XIX, com a constituição do Estado Nação e a anexação de territórios de forma violenta, com imposição de um nacionalismo que não correspondia as representações das minorias, desrespeitando a cultura desenvolvida em localidade isoladas [...] Somente o federalismo poderia reestabelecer a paz, mediante contratos, que

garantam a liberdade e a igualdade. A ideia de Contrato Social em Proudhon nasceu de críticas a partir do Contrato Social de Jean-Jacques Rousseau. O contrato em Proudhon possui flexibilidade, sendo válido apenas para uma situação específica e imediata, exigindo renovação constante e adequação as novas modalidades de relações. Enquanto que em Rousseau há uma suposição de um acordo vitalício, com o consentimento de toda a sociedade. (TOMASI, 2018, p. 94-95)

Assim é que, no federalismo, a distribuição do poder e a reciprocidade mutualista destrói as possibilidades de dominação e, por consequência, os envoltimentos belicistas.

Para Proudhon, mais que uma técnica de escolha de organização social, o federalismo refletiria a sociedade, ou seja, a expressão da realidade social<sup>92</sup>, sendo que a sociedade vive e progride pela pluralidade e diversidade. É o enaltecimento da espontaneidade do ser coletivo (PROUDHON, 2001, p. 46-47).

Entre tantas constituições que a filosofia propõe e que a história mostra na prática, só uma reúne as condições de justiça, ordem, liberdade e de duração sem as quais a sociedade e o indivíduo não podem viver. A verdade é única como a natureza: seria estranho que fosse de outro modo para o espírito e para a sua obra mais grandiosa, a sociedade. Todos os jornalistas admitiram esta unidade da legislação humana, e, sem negar a variedade de aplicações reclamada pela diferença de tempos e lugares e a natureza própria de cada nação; sem desconhecer o lugar próprio, que em todo o sistema político deve ser concedido à liberdade, todos se esforçaram para adaptar as suas doutrinas a ela. Tendo mostrar que esta constituição única, cujo reconhecimento será o maior esforço da razão dos povos, não é outra senão o sistema federativo. PROUDHON, 2001, p. 45)

O princípio federativo, disse Proudhon, era “liberal por excelência”, para afastá-lo do princípio monárquico ou de autoridade. Apresenta três principais consequências que decorrem do princípio federativo: independência administrativa, separação de poderes e a federação agrícola-industrial.

[...] o princípio federativo, liberal por excelência, tem como primeiro corolário a independência administrativa das localidades reunidas; por segundo corolário a separação dos poderes dentro de cada Estado soberano; por terceiro corolário a federação agrícola-industrial. (PROUDHON, 2001, p. 131)

---

<sup>92</sup> “O princípio federativo proudhoniano compreende uma lógica em que a realidade social é composta de múltiplos agrupamentos, onde cada um preserva as suas características originais econômicas, culturais, políticas, se entrelaçando, compondo um todo, com finalidades comuns.” [TOMASI, Matildes Regina Pizzio. **O conceito de federalismo no pensamento político de Proudhon**. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Programa de pós-graduação da Universidade Federal Fronteira Sul. Erechim, 2018, p. 96.]

Assim, resume suas ideias econômicas em três palavras “federação agrícola-industrial” e as concepções políticas na “federação política” ou “descentralização”. E, ainda, as suas esperanças da “federação progressiva” (PROUDHON, 2001, p. 132).

Federação progressiva, conforme Kant, é uma federação que não pode ocorrer de um momento para o outro, mas de forma gradual (MAFFEI, 2013, p. 52). Mas para Proudhon, parece ser a complementação entre anarquia e democracia, bem como entre a agricultura e a indústria, estruturada na esfera da produção caracterizada nas unidades territoriais assim distribuídas: comuna agrícola-industrial – federação de comunas – confederação (Estado) – federação de Estados (FERNANDES, 2018, p. 280).

### 3.6 FEDERAÇÃO, LIBERDADE E ANARQUISMO

Ao tratar de justiça, mutualismo e federalismo, em Proudhon, verifica-se, em muito, fluírem e interpenetrarem as ideias de liberdade.

Neste aspecto, numa versão Espanhola do livro *Do Princípio Federativo*, o tradutor F. Pi y Margall descreve em seu prólogo:

Proudhon deixa evidente [...] que a autoridade, em sua luta com a liberdade, vai sempre perdendo terreno, e a liberdade, ao contrário, ganhando, tanto que no final os povos se emancipam, e embora sua cega submissão de antes, substituem o contrato. Nosso autor entra no exame da convenção política, e busca quais são as condições essenciais em maior conformidade com a justiça e as mais dignas da independência e da grandeza do homem. Ele os encontra na federação [...].<sup>93</sup> (MARGALL, 1872, p. VII)

A liberdade se sobrepondo à autoridade. Assim ocorre, como visto acima, nas duas primeiras fases do federalismo, uma preponderância (sobreposição da) liberdade sobre a autoridade.

Proudhon vê nessas forças regimes de autoridade e regimes de liberdade, distribuídos conforme figuras a seguir.

---

<sup>93</sup> “Patentiza Proudhon [...] que la autoridad, en su lucha con la libertad, va siempre perdiendo terreno, y la libertad por lo contrario ganándole, tanto que al cabo los pueblos se emancipan, y á su ciega sumision de ántes sustituyen el contrato. Entra por ahí nuestro autor en el exámen de la convencion política, y busca cuáles son las condiciones esenciales de la más conforme á la justicia y más digna de la independencia y de la grandeza del hombre. Las encuentra en la federacion [...].” MARGALL, F. Pi y. Prólogo del traductor. In: PROUDHON, P. J. El principio federativo. Traduccion e prólogo de F. Pi y Margall. Madrid: Librería de Alfonso Duran, 1872, p. VII.

**Figura 4.** Regimes de Autoridade

<b>Regimes de Autoridade (indivisão do poder)</b>	
<b>Forma de governo</b>	<b>Estrutura do poder</b>
Monarquia ou Patriarcado	Governo de todos por um só
Panarquia, Pantocracia, Comunidade ou Comunismo	Governo de todos por todos

Fonte: elaborada pelo autor com base em Proudhon<sup>94</sup>.

**Figura 5.** Regimes de Liberdade

<b>Regimes de Liberdade (divisão do poder)</b>	
<b>Forma de governo</b>	<b>Estrutura do poder</b>
Democracia	Governo de todos por cada um
Anarquia ou <i>Self-Government</i>	Governo de cada um por cada um

Fonte: elaborada pelo autor com base em Proudhon<sup>95</sup>.

Na monarquia ou patriarcado todos são governados por uma só pessoa ou grupo. Na panarquia ou comunismo todos são governados por todos, enfrentando os problemas de escala. Nesse modelo, Proudhon entende haver uma autoridade mais pesada e uma opressão do individualismo e exemplifica esse sistema como aplicado pelas associações religiosas (PROUDHON, 2001, p. 50). Na democracia, através da convenção, todos são governados por cada um, ou seja, cada um decide o que quer, mas a vontade da maioria prevalece. Há uma escolha, consciente ou não, do sistema liberal (PROUDHON, 2001, p. 52). Nos Estados modernos em que prevalece a democracia há mecanismos para preservar algumas decisões das minorias e os problemas de escala são resolvidos pela representatividade e pelos partidos.

Entende Proudhon que o Estado Autoritário (monarquia, patriarcado, panarquia) opõe-se ao Estado Liberal (contratual ou convencional, democrático) (PROUDHON, 2001, p. 52).

Na anarquia, variante do regime de liberdade (PROUDHON, 2001, p. 52), governo de cada um por cada um, ou seja, cada um decide o que quer para si, cada grupo decide o que quer para si e, à medida que a escala vai aumentando, são criados mecanismos de

<sup>94</sup> Com base nas descrições de Proudhon em: PROUDHON. Do princípio federativo. p. 49.

<sup>95</sup> Com base nas descrições de Proudhon em: PROUDHON. Do princípio federativo. p. 49.

representatividade (delegados) para as decisões dos grupos maiores. Na anarquia as funções políticas são absorvidas pelas funções produtivas e a ordem social resumindo-se às transações e trocas. Todos como “autocratas de si próprios”, mas na extremidade oposta do ponto em que localizado o absolutismo monárquico (PROUDHON, 2001, p. 52).

Revela, Proudhon, que tanto democracia quanto a anarquia são fundadas na liberdade e no direito, em busca de um ideal vinculado ao seu princípio (PROUDHON, 2001, p. 52).

Proudhon exprime, ainda, que nenhum dos quatro (monarquia, panarquia, democracia ou anarquia) pode ser realizado pura e plenamente, somente com liberdade ou somente com autoridade. Por isso, “nem a democracia nem a anarquia, na sua plenitude e na integralidade da sua ideia, se constituíram em algum lugar”. E a “monarquia e a anarquia, em absoluto, não existem em nenhuma parte” (PROUDHON, 2001, p. 53, nota 1). E, muito embora, as afirmações tenham ocorrido no século XIX, parece exprimir a realidade atual em que tais ideias ou sistemas não existem, de forma integral, em lugar nenhum.

Por isso, mais tarde Proudhon entende pelo equilíbrio entre as duas forças: o equilíbrio da autoridade pela ação da liberdade; e o equilíbrio da liberdade pela ação da autoridade. Mas, de qualquer forma, continua a encontrar na federação as condições essenciais que estão de acordo com a justiça.

A liberdade, também, somente alcançaria a perfeição (ou a proximidade desta) quando for garantida à integralidade dos indivíduos, indiscriminadamente (PROUDHON, 2001, p. 55-56). Uma relação de interdependência entre a liberdade e a igualdade.

Mas não se trata da “liberdade dos burgueses”<sup>96</sup>, baseada na submissão e dominação, escravizando o trabalhador. Proudhon sugere a liberdade do trabalhador organizado em associações mutualistas, ou seja, o anarquismo de Proudhon.

A liberdade será sempre uma conquista de conjunto, comunitária, e só terá sentido se conquistada por todos e para todos. Não poderíamos dizer da sociedade capitalista, por exemplo, ser uma sociedade livre, pois a liberdade dos burgueses está condicionada à exploração do proletariado, não sendo pois uma verdadeira liberdade. Só uma sociedade anarquista poderia realizar a verdadeira liberdade, dando condições para o pleno desenvolvimento de todas as potencialidades humanas para todos, em igualdade e justiça. (GALLO, 1994, p. 42)

---

<sup>96</sup> Expressão utilizada por Marx e Engels no Manifesto Comunista. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. **Estudos avançados**, v. 12, n. 34, p. 7-46, 1998.)

Para Proudhon, a federação é a liberdade que busca a autonomia e a soberania entre os povos que une (PROUDHON, 2001, p. 108). Por isso, a delimitação ou não do que se entende por Estado determina a existência ou não da liberdade (PROUDHON, 2001, p. 98).

Em uma república sob os fundamentos do princípio federativo “a liberdade é elevada à potência três, a autoridade reduzida à sua raiz cúbica” (PROUDHON, 2001, p. 131). Aqui a fórmula do Estado mínimo proposta por Proudhon em sua segunda fase. Enquanto a liberdade se automultiplica por duas vezes (potência 3), o Estado sofre radiciação matemática. Melhor explicando, atribui-se o mesmo valor para a liberdade e o Estado: 8 (oito). Enquanto a liberdade é elevada à potência 3 e de 8 passe a 512 ( $8 \times 8 \times 8$ ), o Estado reduz-se à raiz cúbica de 8, ou seja, 2. Liberdade e Estado eram iguais, 8 e 8, numa situação ideal passaram a 512 e 2, respectivamente.

Por isso que, para Proudhon, a “política é a ciência da liberdade”, o contrário é se entregar à servidão. O “governo do homem pelo homem” é opressão, independentemente do nome que se atribui (monarquia, oligarquia, aristocracia, democracia, capitalismo, servidão, feudalismo, regime de propriedade etc.). Para ele, a perfeição social seria a conjugação entre ordem e anarquia (PROUDHON, 1975, p. 247, item X).

Isso decorre da percepção de Proudhon quanto à liberdade, assim como a justiça, ser inerente à condição humana, ou seja, a “liberdade é a condição principal do estado do homem: renunciar à liberdade seria renunciar à qualidade de homem: como seria possível, depois disso, agir como homem?” (PROUDHON, 1975, p. 38). Logo, é um direito absoluto, já que intrínseca ao ser humano. Ou seja, como direito absoluto, a liberdade não deveria sofrer aumento ou diminuição (PROUDHON, 1975, p. 43-44). E conforme Cousin, abstraindo suas acepções quanto à propriedade, “direito não se tolera, respeita-se” e a liberdade inclui não só o valor que traz consigo mas o corpo que o indivíduo carrega e os instrumentos que utiliza para fazer valer a liberdade (palco, matéria, posse, coisa, objeto etc.) (PROUDHON, 1975, p. 54-55).

Proudhon conclui que o “povo é o guarda da lei”, sendo, portanto, garante da liberdade e o próprio poder executivo: “não vejo que perigo correria a liberdade dos cidadãos se fosse entregue aos cidadãos a luva da lei em vez da pena de legislador” (PROUDHON, 1975, p. 240).

“O proprietário, o ladrão, o herói, o soberano” e, acrescenta-se, o eleito, “são sinônimos, impõe a sua vontade por lei” e acabam por “ser poder legislativo e poder

executivo ao mesmo tempo” (PROUDHON, 1975, p. 240). Onde está a liberdade nesta relação? Não está. Apenas dominação e subjugação, sob a hipnose da retórica do discurso vazio, ou faladores, como Proudhon se dirigia aos oponentes (PROUDHON, 1975, p. 240, nota 1).

Proudhon desenvolve uma tese para determinar a liberdade como a terceira forma social, a partir da comunidade e da propriedade. Na obra *O que é a propriedade?* chama de “síntese”, mas é a fase embrionária da dialética serial, sem ainda nominá-la. Procura na comunidade e na propriedade o que elas teriam de verdadeiro, conforme a natureza e a sociabilidade, eliminando o que fosse estranho (PROUDHON, 1975, p. 242-243). Assim desenvolve teses e aforismos sobre a liberdade:

A liberdade é **igualdade**, porque a liberdade só existe no estado social e fora da igualdade não há sociedade.

A liberdade é **anarquia** porque não admite o governo da vontade mas só da autoridade da lei, quer dizer da necessidade.

A liberdade é **variedade infinita** porque respeita todas as vontades, nos limites da lei.

A liberdade é **proporcionalidade** porque deixa toda a latitude à ambição do mérito e à emulação da glória. (PROUDHON, 1975, p. 243)

(grifo meu)

Liberdade como igualdade, anarquia, variedade infinita e proporcionalidade. Mas se tais coisas/valores são também a justiça, é possível dedução ou indução rápida: liberdade é justiça, de qualquer lado que se inicie uma reflexão. Ainda assim, Proudhon não trata a liberdade especificamente como justiça, mas como a fórmula para chegar à justiça:

A **sociabilidade** no homem, tornando-se **justiça** por reflexão, **equidade** por engrenagem de capacidades, tendo por fórmula a **liberdade**, é o verdadeiro fundamento da moral, o princípio e a regra de todas as nossas ações. É esse móbil universal que a filosofia procura, que a religião fortifica, que o egoísmo suplanta, que a pura razão nunca completa. O **dever** e o **direito** nascem em nós da **necessidade**, que é **direito** se se considerar em relação aos seres exteriores e **dever** em relação a nós próprios. (PROUDHON, 1975, p. 243)

Assim, também descreve a liberdade como respeito à liberdade de outrem, ao dissertar quanto ao direito e o dever.

Acrescenta que a liberdade não é contrária à sucessão e ao testamento, mas, observando a igualdade, não admite a acumulação de heranças. A liberdade estimula a competição, mas, considerando a igualdade social, deve ser respeitada igualdade de

condições para a execução do objeto da concorrência. A liberdade respeita a devoção e o voto religioso, mas não depende deles. Conclui que ao equilíbrio social, a justiça é suficiente (PROUDHON, 1975, p. 244).

Mas a liberdade traz a ordem, organiza o direito e a economia política.

A liberdade é essencialmente organizadora: para assegurar a igualdade entre os homens, o equilíbrio entre as nações é preciso que a agricultura e a indústria, os centros de instrução, comércio e entreposto, estejam distribuídos segundo as condições geográficas e climatéricas de cada país, a espécie dos produtos, o carácter e os talentos naturais dos habitantes, etc., em proporções tão justas, tão sábias, tão bem combinadas que nenhum lugar apresente nunca excesso ou falta de população, de consumo e de produto. Aí começa a ciência do direito público e do direito privado, a verdadeira economia política. É aos juristas, libertos do falso princípio de propriedade, que cabe descrever as novas leis e pacificar o mundo. (PROUDHON, 1975, p. 245)

Logo, a igualdade é assegurada pela distribuição justa e inteligente dos meios de produção. Assim, Proudhon, ainda que contrário à verdade única, diz haver apenas uma forma possível de sociedade justa e verdadeira, aquela baseada na “associação livre, a liberdade que se limita a manter a igualdade nos meios de produção e a equivalência nas trocas” (PROUDHON, 1975, p. 247).

Poder-se ia, então, ponderar quanto a haver ou não liberdade em se limitar a produção de um indivíduo. Entretanto, a teoria que Proudhon expõe não limita a produção individual, mas propicia a todos poder desenvolver-se plenamente a partir da igualdade de condições.

### 3.7 JUSTIÇA SOCIAL NO ANARQUISMO DE PROUDHON

Como já mencionado, Proudhon entende que a justiça é determinada, no governo, na condição das pessoas e pela posse legítima (ou justa) das coisas, conforme o consenso e o progresso humano. Sua reflexão leva a perguntar se seria justa a propriedade. E propõe uma avaliação mais atenta sob os prismas da liberdade e da igualdade, concluindo quanto à injustiça da propriedade (PROUDHON, 1975, p. 31-34). “A propriedade [...] viola a igualdade pelo direito de exclusão e lucro e o livre arbítrio pelo despotismo” (PROUDHON, 1975, p. 227, item II).

Assim, a justiça social de Proudhon é baseada na liberdade e na igualdade, bem como na abolição da propriedade.

Proudhon reconhece na propriedade a origem do mal que assola a sociedade. E, ao mesmo tempo que se opõe à propriedade, ao capital e ao Estado, opõe-se à comunidade porque entende-a como opressão e servidão, preferindo a anarquia (PROUDHON, 1975, p. 225-226), como representação da liberdade.

E o anarquismo de Proudhon não se afasta da ideia de justiça social, ou seja, a igualdade sendo alcançada pela liberdade organizadora, com a distribuição justa já mencionada.

Proudhon, nessa dialética entre liberdade e igualdade aproxima sua teoria da justiça daquela de Rawls: liberdade individual (como diferença) e a justiça social (como igualdade ou equidade) (FERNANDES, 2012, p. 296).

Outro significado para a justiça social está no anarquismo afastar-se da ideia de Estado para alcançar uma organização social livre e universal.

O anarquismo não apresenta somente a dissolução do Estado no presente, com a afirmação direta de liberdades. Também projeta a afirmação de liberdade como forma da sociedade livre, universal, como expressão máxima e última da justiça social. (MONTEBELLO, 2009, p. 157)

Ainda que se compreenda a justiça social no anarquismo, como justiça distributiva com equidade, como visto, ela não vai buscar relações mais justas para o capitalismo ou para o comunismo e sim uma nova forma de organização social, encerrando o autoritarismo estatal e a propriedade, livrando os indivíduos e os grupos da hierarquia e da centralização, implantando o mutualismo e o federalismo (MONTEBELLO, 2009, p. 323).

O estabelecimento da justiça social anárquica resulta no fim da luta de classes, pois ocorre uma “fusão das classes” (HUGON, 1962, p. 204 segundo TOMASI, p. 88), pelo povo que busca igualdade e liberdade, em razão de sua posição ou pelos poucos recursos (PROUDHON, 2001, p. 71).

Como já foi possível perceber, toda a teoria de justiça de Proudhon é sobre justiça social. Portanto, tudo o que se escreveu até agora, e vai se escrever, sobre justiça em Proudhon, ou mesmo justiça no anarquismo, é justiça social, ou seja, o que é justo para todos, indivíduos ou grupos, de forma equivalente.

A justiça social está imiscuída na sua teoria de justiça de Proudhon, bem como no mutualismo como justiça econômica e no federalismo como justiça política, porque tais institutos constituem o método de Proudhon para alcançar a justiça social.

### 3.8 DEMOCRACIA, CONSTITUCIONALISMO E ANARQUISMO

Desde o item anterior, que se descreveu a liberdade em Proudhon, foi possível verificar que, embora anarquia e democracia pertençam ao mesmo gênero de regimes de liberdade, em espécie são coisas distintas.

Proudhon, em sua primeira fase, se posiciona abertamente contra a democracia burguesa, conforme posta, na prática. Diz, inclusive, em certo momento, que “não se pode ser livre na mais perfeita democracia” (PROUDHON, 1975, p. 27). Ainda que sem muito esforço seja possível associar tal pensamento à democracia atual e universal, para evitar anacronismos é de bom alvitre que se mencione que alguns fatos mencionados por Proudhon, neste aspecto, referem-se à sociedade francesa do século XIX, com referências à Grécia e à Roma antigas.

Para Proudhon, democracia é a soberania do povo que, na prática, é a soberania da maioria, em que a paixão dos homens substitui o direito. Até vê progresso na transposição da monarquia para a democracia, mas entende que o princípio continua o mesmo. Menciona, em nota, Plutarco, conforme citação de Tocqueville e Chevalier, o qual afirma que os Atenienses estudavam em segredo com receio de que outros entendessem que desejavam a tirania (PROUDHON, 1975, p. 27, nota 1). Ou seja, nem em Atenas eram livres para se instruir sem essa preocupação, ao mesmo tempo que, considerando que o desenvolvimento de uma habilidade faz-nos sobressair sobre outros, surge a reflexão quanto a como será usada tal habilidade.

Vê ilegitimidade em organizações sociais com submissão. Por exemplo, qualquer realza ou qualquer governo do ser humano pelo ser humano, seja monárquica, oligárquica ou, até mesmo, democrática considera-se ilegal e absurda (PROUDHON, 1975, p. 237). Percebe a evolução da sociedade de despotismo para monarquia, depois aristocracia e, então, democracia. Entretanto, considera presente a tirania em todas essas formas de governo (PROUDHON, 1975, p. 64). Quanto a este aspecto, Proudhon diz ser republicano, mas isso não o diferencia dos monarcas. Nega ser democrata e se declara anarquista.

Que forma de governo vamos preferir? – Eh! podeis perguntá-lo, responde, sem dúvida, algum dos meus leitores mais novos; sois republicano. – Republicano sim; mas essa palavra nada precisa. Res publica, é a coisa pública; ora quem quer que queira a coisa pública, sob qualquer forma de governo que seja, pode dizer-se

republicano. Os reis também são republicanos. – Pois bem! sois democrata? – Não. – Quê! sereis monárquico? – Não. – Constitucionalista? – Deus me livre. – Sois então aristocrata? – Absolutamente nada. – Quereis um governo misto? – Ainda menos. – Então que sois? – Sou anarquista. (PROUDHON, 1975, p. 234-235)

Para o Proudhon do segundo período, a democracia seguia o lema liberdade e igualdade desde a Revolução Francesa, e poderia ter sido a “expressão do futuro”. Mas a democracia se mostrou “infidel a si própria”, rompeu com a origem, virou as costas ao povo. Com isso, compreende que a federação passou a ocupar o lugar destinado à democracia pela revolução. E a democracia assumiu uma posição reacionária de “fórmula suprema da ordem” ou “partido do *status quo*”, ou pior, “partido retrógrado”. A democracia passou à defesa da nacionalidade e do unitarismo (unidade), o que são “a fé, a lei e a razão do Estado” (PROUDHON, 2001, p. 37-39).

Proudhon, então, passa a tratar governo liberal e democrático quase como sinônimos. E aponta que essa mencionada deficiência da democracia em ser democracia leva o povo a desejar o absolutismo monárquico, colocando obstáculos à liberdade (PROUDHON, 2001, p. 59). Sua crítica insinua que a democracia instituída, na verdade, é um planejamento para aumentar a produção e a qualidade do produto/serviço dando a falsa impressão de que o trabalhador é livre, mas continuam subjugados, agora, pelo império da lei em que os agentes do poder são constituídos em autoridade para julgar (constitucionalismo burguês) (PROUDHON, 2001, p. 64-65).

Admite que observações análogas podem ser realizadas quanto ao comunismo e quanto à anarquia. Mas defende a manutenção do ideal originário nesta última. E indica a anarquia como o ideal da escola econômica:

[...] ao passo que a comunidade continua a ser o sonho da maioria dos socialistas, a anarquia é o ideal da escola econômica, que tende francamente a suprimir toda a instituição governamental e a constituir a sociedade somente sobre as bases da propriedade e do trabalho livre. (PROUDHON, 2001, p. 65-66)

Monarquia e democracia, conforme Proudhon, são manifestações do mesmo seguimento, teorias irrealizáveis na prática, forçados a realizar transações das mais variadas espécies, revelando um governo de fato que, na verdade, é composto ou misto. Não é uma monarquia pura, tampouco uma democracia pura. As concessões geram “decepções, corrupções e revoluções da política” (PROUDHON, 2001, p. 69). A burguesia, então, que teme tanto o despotismo quanto a anarquia, acaba consolidando

uma realeza constitucional (ainda que tenha outro nome), com o apoio das massas. E a “democracia, para assegurar o seu triunfo”, aceita um “chefe absoluto” pois não é capaz de exercer o poder, o povo não está organizado para tanto (PROUDHON, 2001, p. 59, 71-72). Proudhon ilustra seu raciocínio com o exemplo histórico romano:

[...] a plebe romana, depois de setecentos anos de um regime progressivamente liberal e uma sequência de vitórias conseguidas sobre o patriciado, acreditou resolver prontamente todas as dificuldades destruindo o partido da autoridade, e que exagerando o poderio tribunicio deu a César a ditadura perpétua, fez calar o Senado, fechar os comícios, e, por um alqueire de trigo, uma *annona*, fundou a autocracia imperial. O que há de curioso, é que esta democracia estava sinceramente convencida do seu liberalismo, e que ela gabava-se de representar o direito, a igualdade e o progresso. Os soldados de César, idólatras do seu imperador, estavam cheios de ódio e de desprezo pelos reis: se os assassinos do tirano não foram imolados imediatamente, foi porque César tinha sido visto na véspera experimentando a faixa real sobre a sua fronte calva. Assim os companheiros de Napoleão I, saídos do clube dos Jacobinos, inimigos dos nobres, dos clérigos e dos reis, acharam muito simples cobrirem-se de títulos de barões, de duques, de príncipes e fazerem a corte ao imperador [...]. (PROUDHON, 2001, p. 73-74)

Contrário à democracia, Proudhon a considerava perniciosa, e da mesma forma entendia o constitucionalismo:

O sistema constitucional, com as suas formas legais, o seu espírito jurídico, o seu temperamento contido, as suas solenidades parlamentares, mostra-se nitidamente, no fim de contas, como um vasto sistema de exploração e intriga, onde a política pende para a agiotagem, onde o imposto não é senão a lista civil de uma casta, e o poder monopolizado o auxiliar de um monopólio. O povo tem o sentimento vago desta imensa expoliação: *as garantias constitucionais* pouco lhe dizem [...] (PROUDHON, 2001, p. 75)

Proudhon afirma que os príncipes e reis já estão constitucionalizados. Faz uma crítica agressiva a todas as “cracias”, inclusive a democracia e a aristocracia, as quais considera “gangrenas das nações”, “espantalhos da liberdade”. E pergunta se a democracia, que se julga liberal, “tem somente ideia da liberdade?” (PROUDHON, 2001, p. 132).

Apesar de toda essa crítica à democracia, como visto mais acima, na segunda fase de Proudhon admite alguma validade à democracia e ao Estado. Inclusive, o sistema federativo, tão caro à tese de Proudhon, passa a ser chamado, também, de “democracia industrial”, pelo próprio Proudhon.

Conforme Rugai (2011, p. 320, notas 44 e 51), depois de 1853 Proudhon utilizou com mais frequência os termos federação agro-industrial, federalismo e democracia

industrial, bem como na obra *A Capacidade Política da Classe Operária* de 1865.

Assim, diz Rugai (2011, p. 195, nota 130) que a expressão é utilizada em *De la capacite politique des classes ouvrières*, que, inclusive, é a última obra de Proudhon, publicada postumamente. Resende (2012, p. 151) também utiliza o termo.

Além disso, no *Do Princípio Federativo*, de 1864, Proudhon ao se referir às características sinalagmática e comutativa do contrato federativo, afirma que esse conjunto de atributos “sugere a ideia de democracia” (PROUDHON, 2001, p. 89).

Gurvitch (apud Rugai, 2011, p. 295, nota 305) menciona que “[n]as suas últimas obras, Proudhon foi muito mais moderado, contentando-se com procurar um ‘equilíbrio’ entre democracia industrial e democracia política radicalmente transformada”.

Muito embora a verificação de Gurvitch de que, mais para o final da vida, Proudhon estivesse mais propenso às ideias de democracia do que inicialmente, é possível inferir que os ataques de Proudhon foram realizados contra a democracia na prática/estabelecida, a democracia burguesa, a democracia socialista e/ou contra as demais “democracias”, mas não contra a democracia, como ideal. É uma conclusão que se adequa às teses prudhonianas e reduz as contradições entre as suas fases. Essa conclusão busca fundamento na sua apologia à anarquia, a sua crítica feroz à democracia, as ressalvas (condições) que faz à mesma democracia mesmo quando a elogia, bem como com base naquilo que Dahl escreveu quanto à poliarquia e a democracia ideal.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa foi elaborada visando a apresentar a teoria de Friedrich August von Hayek e John Burnheim no que se refere ao (neo)liberalismo e à demarquia e, ainda, a teoria de Pierre-Joseph Proudhon e a sua concepção sobre o anarquismo, bem como as relações de tais teorias com as ideias de democracia e justiça social.

O tema não foi esgotado, também não era essa a pretensão, especialmente considerando os institutos e os autores envolvidos. Ao analisar obras e autores tão complexos foram lançados alguns fundamentos acima expostos. Ainda assim, a presente pesquisa alcançou seu objetivo de apontar, de forma crítica, aspectos da democracia e da justiça social nos pensamentos de Hayek, Burnheim e Proudhon.

Para atingir este objetivo foi necessário estabelecer um ponto de partida, sob diversos enfoques, noções quanto ao indivíduo, a sociedade e o Estado, as teorias contratualistas e a teoria democrática de Robert Dahl. Ainda, descreveu-se o que pensam diversos autores, quanto ao conceito de justiça e justiça social, como Aristóteles, Vita, Godwin, Taparelli, Mill, Marx, Rawls, Pio XI, culminando em Nancy Fraser.

A partir desse eixo, as abordagens de cada capítulo alternaram, teoricamente com as ideias tradicionalmente expostas pelos pensadores em análise e as teorias abordadas.

No capítulo *Liberdade, democracia e demarquia – Hayek e Burnheim*, foi exposto o pensamento de Hayek quanto à sociedade e o Estado, bem como liberdade, democracia e justiça social. Hayek revela a tese quanto à ordem espontânea que permeia toda a sua obra, uma ordem autogerada na sociedade, sem plano, não criada. Uma ordem em que as transações devem ocorrer naturalmente, conforme a propriedade e o contrato, com a liberdade garantida por intermédio de ordem constitucional que limite o Estado e o governo. Ao mesmo tempo, o sistema econômico com mecanismos próprios para se autogerir e se estabilizar, conforme o conhecimento natural da sociedade.

Afirma que esse conhecimento da sociedade é pleno e não pode ser apreendido, na sua integralidade, por algum organismo ou pelo Estado. E o “preço” é o canal que transmite esse conhecimento, os preços são os sinais de informação, enquanto que eventual ação governamental (interferência do Estado na economia, no preço) causa falhas e sinais distorcidos. Assim, em sociedades sem ajuste natural de preços e sem propriedade privada não é possível calcular o valor de bens ou de serviços, tampouco definir qual método de produção é mais eficiente. Também não seria adequado à

sociedade o planejamento da economia, pois interfere na liberdade das pessoas, controlando suas vidas. Neste aspecto, Hayek entende que a democracia limitada (demarquia) é o melhor modelo para atingir a liberdade, pois apresenta todas as condições que ele entende benfazejas, mas, ainda assim, não quer dizer, necessariamente, que a sociedade seja livre.

Hayek desenvolve seu ideal de democracia (democracia limitada) em contraponto à democracia ilimitada, chamando-a de demarquia: a democracia original, um modelo de organização social de “liberdade dos indivíduos”, fundamentado em um princípio. Politicamente, um sistema bicameral distinguindo poder legislativo e assembleia executiva, apenas nas funções típicas, com os cargos ocupados por sorteio.

Em complementação, Burnheim traz sua tese antiestatal de demarquia, com a eliminação da centralização, do Estado e da burocracia. Sugere encerrar com o sistema eleitoral moderno, realizando também sorteio para a escolha dos representantes, que ocuparão postos, em órgãos, na tomada de decisão pública. Assim, propõe dividir a tomada de decisão, por órgãos, descentralizando o poder, e vislumbrando a possibilidade de cooperação entre esses órgãos. E, embora refira que tal teoria é aplicável aos órgãos públicos, menciona que o mesmo método pode ser aplicado a outras organizações, viabilizando a conclusão de que possa ser aplicado às forças produtivas da economia.

Retornando a Hayek e sua interpretação de que nem sempre a sociedade é livre, importante que se faça referência ao seu entendimento de que a atividade econômica, por vezes, exige a supressão da liberdade, ideia que aproxima do pensamento Leninista. Fala da possibilidade de se aceitar uma ditadura de transição (de direita), para que uma democracia ilimitada que pode levar a um totalitarismo aberto (de esquerda), possa se direcionar em outro caminho e alcançar o *status* de democracia limitada. Ainda que admita a possibilidade da “ditadura de transição” derivar para um despotismo militar, não é um resultado desejado por Hayek, assim como também recusa o “totalitarismo aberto”, classificando este último como um governo extremo de esquerda, consequência da democracia ilimitada.

Acima já se mencionou que tal pensamento viabiliza uma generalização do estado das coisas, de que tudo pode ser resolvido por intermédio de um sistema autoritário o que não pode facilmente ser aceito como verdade, muito embora essa ideia tenha vigência, no Brasil, em ciclos, como se observou pouco antes do início da república, posteriormente com o início da república, com Vargas nas décadas de 1930 e 1940, bem

como depois, nas décadas de 1960 e 1970 e, atualmente, com a eleição do atual Presidente da República.

Ainda, Hayek conclui não ser possível eliminar desigualdades sociais no sistema de livre mercado que propõe, mas afirma que seria uma “desigualdade produtiva”. Neste aspecto, nega o conceito de justiça social, dizendo se tratar de uma miragem. Diz incompatível a ideia de ordem espontânea e de justiça social porque seria necessária a intervenção estatal para implementar a justiça social, reprimindo a ordem espontânea. Pelos mesmos motivos entende a justiça social incompatível com o liberalismo, sendo que tal ideia ofenderia a igualdade e a liberdade. Vê na ideia de justiça social prejudicialidade, má-fé e demagogia.

No capítulo *O anarquismo de Proudhon*, apontaram-se noções quanto à teoria de Proudhon relacionada à sociedade, ao direito, ao governo e o Estado.

Proudhon traz a justiça como eixo principal da sua teoria, uma força natural em que baseada a condição humana e suas relações, não sendo obra da lei, mas a lei derivada da justiça. Com a sociabilidade originada da igualdade. Mais que isto, o produto da percepção do outro em si mesmo culminado no respeito à dignidade humana, espontâneo e recíproco, entendendo a justiça como prática social, aplicando-a, no campo das ações, à política e à economia, especialmente considerando a propriedade como raiz das injustiças, pugnando pela abolição da propriedade. Compreende que a justiça é adquirida, numa comunicação da sociedade ao indivíduo. E a justiça que propõe é a justiça social, ou seja, baseada na liberdade, na igualdade material e na abolição da propriedade.

Na economia propõe o mutualismo, sempre permeado pelo conceito de justiça: reciprocidade. O modelo econômico proposto inicia da participação das associações, organizações autogestionárias de produção, com tomada de decisão e capacidade política, em que desenvolvida a força coletiva, ou seja, a atividade produtiva coletiva conduzida pelos trabalhadores, que seriam os verdadeiros produtores do valor, num sistema de produção, cujo o desfecho é aprimorado em trocas recíprocas e equânimes. Ou seja, trabalho mútuo, independente e interligado, baseado na reciprocidade. E a relação da mutualidade com a sociedade, gerando justiça social.

Na política o federalismo surge a partir do mutualismo. E corresponde à descentralização do poder, limitando o poder central por intermédio da federação de grupos e da autonomia dos associados, estimulando grupos autônomos, nos quais o poder do particular e dos grupos locais são enaltecidos. É o fim do Estado e a supressão

da propriedade privada, mas a posse preservada aos indivíduos, e não ao Estado que sequer existe. Assim, a proposta de Proudhon supera o capitalismo e o socialismo.

O federalismo de Proudhon é visto em três momentos. Primeiro como o braço político do mutualismo. Segundo é um regime de contrato, neocontratualista, decorrente de um contrato federativo, que supera o contrato social de Rosseau e Hobbes, pois, diferente deste, possui características sinalagmáticas e comutativas, ou seja, uma reciprocidade entre o indivíduo e o grupo. Consiste, na prática, em acordos entre indivíduos e grupos, entre si. Nessa fase compreende-se o poder central como confederação, ou seja, mero coordenador dos interesses dos federados. O poder, portanto, é exercido de baixo para cima. Nesse momento também há o estabelecimento do regime industrial: autonomia das fábricas e das comunas. E por terceiro, a federação como resultado da “dialética serial” entre autoridade e liberdade. Esse aspecto da federação é tratado como sistema federativo ou democracia industrial, como superação das soberanias e da dominação, e como novo sistema de organização da sociedade. Em resumo, a república de Proudhon, estruturada no seguinte esquema: comuna agrícola-industrial – federação de comunas – confederação (Estado) – federação de Estados.

Proudhon procura também resolver a dialética entre comunidade e propriedade. Logo, compreende a liberdade como resultado e, também, fórmula para chegar à justiça. Assim, entende que Estado e liberdade são incompatíveis e a **perfeição social** seria a conjugação entre ordem e anarquia. A anarquia seria, ao seu ver, condição de existência das sociedades maduras, pois baseada na liberdade do trabalhador organizado em associações mutualistas estruturadas em sistema federativo.

Portanto, liberdade traz organização e, assim, a ordem. Além disso, é sinônimo de igualdade, anarquia, diversidade e proporcionalidade. E se liberdade é ordem e anarquia, descobre o método para atingir a **perfeição social**, mencionada no parágrafo anterior. Tudo isso em oposição ao constitucionalismo e à “democracia posta” que, no seu entender (primeira fase de Proudhon), permite a dominação e a submissão (um sistema que defende a existência do Estado). Afirma que a deficiência da democracia em ser democracia leva o povo a desejar o absolutismo monárquico. Por isso, prefere a anarquia.

Proudhon, em período mais próximo ao final de sua vida, em sua segunda fase, admite a democracia e a existência de um Estado mínimo, como nova estratégia para atingir a anarquia.

Enfim, enquanto que Proudhon apresenta a anarquia como modelo de organização social a ser realizado, Hayek e Burnheim apresentam a demarquia com a mesma intenção. Cada um com suas características conforme acima resumido.

Visto isso, é possível identificar diferenças em razão do entendimento quanto à justiça social, a importância que atribuem à propriedade como sustentação do modelo, o entendimento quanto à democracia posta (poliarquia) (primeira fase de Proudhon\*), descoberta da lei *versus* descoberta do justo, capital *versus* força coletiva e ordem de mercado *versus* mutualismo.

**Figura 6. Quadro das diferenças**  
entre demarquia e anarquia

<b>Diferenças</b>	
Demarquia	Anarquia
Nega a justiça social	Confirma a justiça social
Manutenção da propriedade	Abolição da propriedade
Aceita a democracia posta	Rejeita a democracia posta
Capital (excedente como lucro)	Força coletiva
Ordem de mercado	Mutualismo
A descoberta da lei	A descoberta do justo

\*Obs: Compreende-se que a anarquia, mesmo na segunda fase de Proudhon, rejeita a democracia burguesa pois ainda que naquela fase aceite a ideia de democracia, continua sem aceitar mecanismos de dominação e submissão. Fonte: elaborado pelo autor.

E como confluências ou afinidades entre a demarquia e a anarquia percebe-se o fato de, em regra, repudiarem a existência do Estado (primeira fase de Proudhon), buscarem a liberdade, detectarem a existência de uma comunicação inata ou espontânea da sociedade aos indivíduos (Justiça para Proudhon; conhecimento e ordem espontânea para Hayek) e aceitarem a democracia ideal (segunda fase de Proudhon).

**Figura 7. Quadro das confluências**  
entre demarquia e anarquia

<b>Confluências</b>
<b>Demarquia e Anarquia</b>
Repudiam a existência do Estado
Buscam a liberdade

Detectam a existência de uma comunicação inata ou espontânea da sociedade aos indivíduos <sup>97</sup>
Aceitam a democracia ideal
Têm grupos de tomada de decisão <sup>98</sup>

Fonte: elaborado pelo autor.

Quanto às confluências, o último ponto (grupos de tomada de decisões) é importante. O sistema que envolve a seleção aleatória de membros da comunidade para grupos de tomada de decisão que lidam com tarefas específicas, que foi chamado de demarquia, é semelhante aos modelos de organização social do anarquismo.

Logo, nesse ponto, em específico, a demarquia de Burnheim aproxima-se do modelo anarquista, pois envolve grupos locais, delegados e federações: no nível de pequenas organizações, por exemplo, um local de trabalho ou comunidade local, as pessoas tomam decisões em um fórum aberto; as decisões nos níveis superiores são tomadas por delegados eleitos nos níveis inferiores.

Igualmente, é um tanto peculiar para a presente pesquisa perceber que Hayek disse que poderia haver ordem em uma sociedade, mesmo que não houvesse ninguém ordenando: a chamada ordem espontânea. Fala em ordem organizada com modelo em Thomas Hobbes e em ordem espontânea com modelo em David Hume (LEBRUN, 1984). Proudhon pensa no mesmo método aplicado à justiça.

Logo, ainda que as ideias de Hayek se afastem de Keynes e do socialismo, acabam, por fim, a se aproximar em diversos pontos da teoria filosófica, política e social que, igualmente, pugna pela liberdade em sua essência, assim como o desenvolvimento livre dos indivíduos, independente de tutela governamental: a anarquia.

No entanto, de antemão se explica, que a defesa que Hayek faz do capitalismo e, ao mesmo tempo, o ataque à justiça social, acaba por afastá-lo do anarquismo, podendo, talvez, aproximá-lo de outras teorias libertárias de direita, como o chamado anarcocapitalismo, o qual, porém, sequer compõe o panteão da anarquia, justamente pela defesa do capital e o ataque à justiça social.

---

<sup>97</sup> Para Hayek a ordem espontânea (economia). Para Proudhon a Justiça.

<sup>98</sup> A anarquia de Proudhon e a demarquia de Burnheim apresentam os grupos de decisão. A demarquia de Hayek é omissa.

Da mesma forma, não é, de forma alguma, possível indicar Proudhon como um liberal, no sentido relacionado ao liberalismo, pois a anarquia é de natureza anticapitalista e contrária à propriedade. Entretanto, Proudhon é liberal, no sentido de relativo à liberdade, pois se opõe a regimes autoritários. E, em sua segunda fase, admitiu a democracia e o Estado liberal, como nova estratégia para atingir a anarquia.

Ademais, não é conciliável o fato da anarquia de Proudhon se desenvolver na justiça social enquanto que a demarquia de Hayek negar a justiça social.

Inclusive, a extensa crítica que Hayek faz da justiça social deixa de considerar a condição do ser humano, bem como a distribuição de riquezas em homenagem e respeito à essa natureza humana das pessoas, em garantia da sua dignidade. Ou seja, para confortar sua tese, elimina do radar da justiça social a análise das pessoas como seres humanos, e formula novo enquadramento, o “quem” explicado por Nancy Fraser das visões tridimensionais expostas no primeiro capítulo. Exclui a maior parte das pessoas da titularidade social, do pertencimento na sociedade. Na verdade, ao negar a justiça social, domina sua dimensão política, especialmente sob o viés do pertencimento, ou seja, acaba definindo “os poucos”, que, ao seu ver, têm direito à distribuição de bens e direitos e ao reconhecimento recíproco, que, na lógica do liberalismo, são os liberais capitalistas e os proprietários, aqueles que detêm o poder político e econômico.

Mais do que dividir/separar o espaço político para dificultar a contestação, conforme é comum no Estado moderno, Hayek propõe a dominação da dimensão política da justiça social com a sua negação, que se traduz na dominação da representação. Inexistindo justiça social, inexistente representação. E, sem direito de representação, não há redistribuição ou reconhecimento (FRASER, 2009, p. 25).

E embora Hayek até mencione que há um ideal presente na justiça social, esquece de refletir sobre este prisma e o significado palpável, que vai além de instrumento demagógico e manipulatório daqueles que detêm o poder. Aliás, ao tratar a justiça social como instrumento de engodo, deixa de argumentar quanto ao fato de que, nessa mesma lógica, qualquer instituto pode ser usado de forma danosa, independentemente do seu valor, a depender da índole daquele que direciona o mecanismo.

Veja-se que, pelo mesmo raciocínio de Hayek, pode-se considerar a ordem espontânea como perniciosa, pois permite a quem detém o poder político ou econômico sobressair-se sobre os demais e subjugar-los. Neste aspecto, inclusive, seria possível chamar a ordem espontânea de caos, pois não foi indicada qualquer ordem ou valor, já

que a “ordem de mercado” ou o “conhecimento da sociedade” são tão abstratas quanto a ordem espontânea, bem como se tratam de expressões relatadas com bastante prolixidade, mas sem profundidade, razão pela qual sua verdadeira natureza não foi explorada ou não revelada.

Além disso, é corrente, no neoliberalismo (do qual Hayek é um dos proponentes), que não se pregue o retorno utópico ao estado natural do mercado. Postula, sim, a implementação forçada de uma ordem de mercado, mundial. Neste aspecto, é quase um truque dizer que o Estado desaparece, porque, na verdade, permanece e, talvez, ainda mais forte, uma “grande empresa” (GUILLEN ROMO, 2018). E isto nada tem a ver com anarquia.

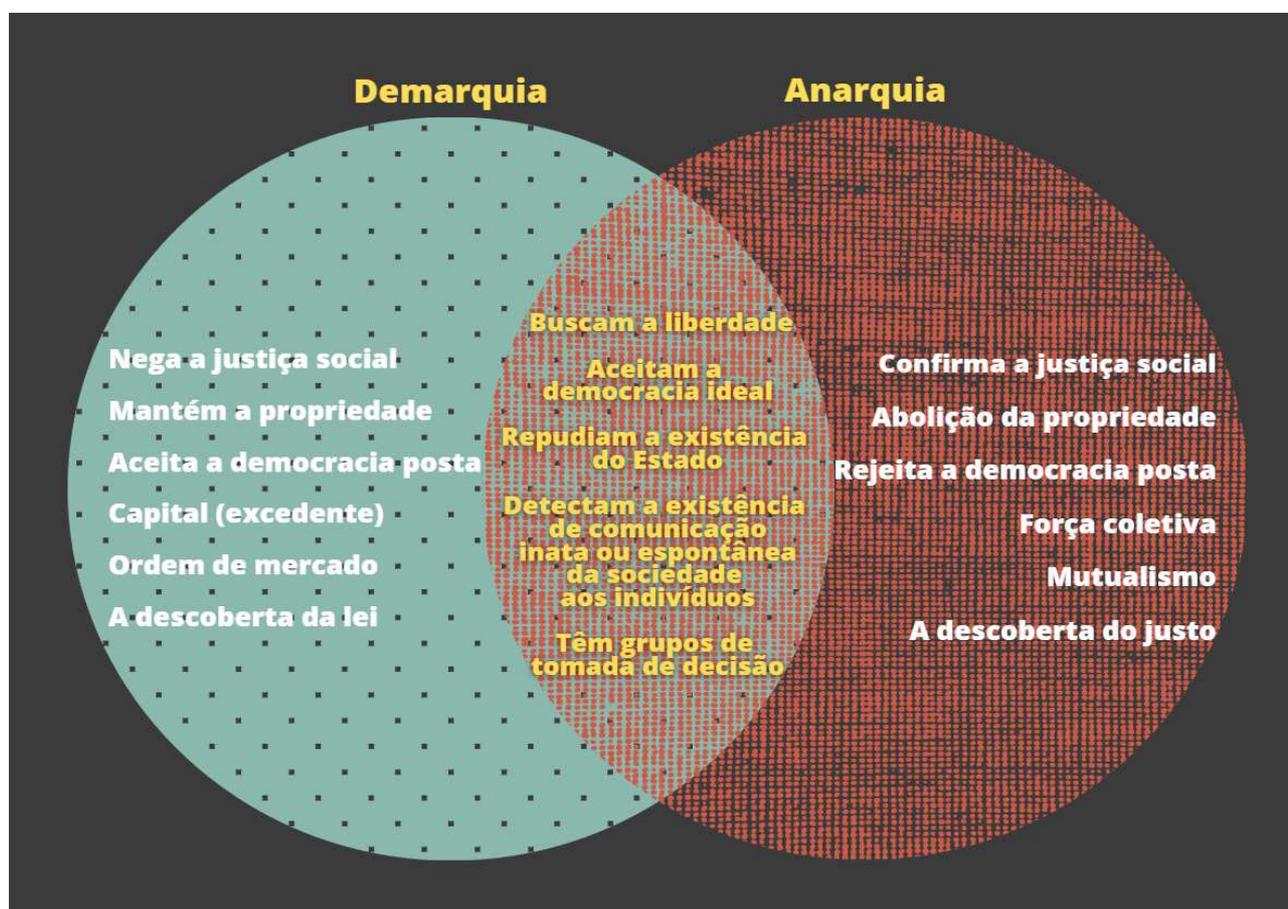
O anarquismo, por sua, vez propõe outra dinâmica. No anarquismo estão presentes as três dimensões da justiça social mencionadas por Nancy Fraser: representação, reconhecimento e redistribuição. É condição de sua existência considerar a natureza do ser humano como indivíduo e como grupo. Como dito, o respeito à dignidade humana, de forma plural, proporcional, espontânea e recíproca, entendendo a justiça como prática social. E, neste aspecto, o anarquismo se faz perceber. Reconhece a existência e necessidade de implementação da justiça social e dá voz aqueles excluídos da representação. Há vinculação entre o anarquismo e muitas lutas anticoloniais, aos movimentos feministas, aos movimentos migratórios, aos movimentos de minorias religiosas étnicas, a lutas contra desigualdades, a lutas em prol do meio ambiente etc. Enfim, nas mais diferentes pautas em defesa do ser humano, como indivíduo e como grupo, da diversidade, materializando uma teoria política anarquista, aplicada ao que Nancy Fraser mencionou quanto à dimensão política da justiça social, mas também quanto às demais dimensões, considerando serem essencialmente políticas, culminando no que expressamente foi exposto na seguinte reflexão:

[...] a existência de movimentos declaradamente assumidos como antiautoritários, anti-hierárquicos, horizontais, autonomistas e particularmente anarquistas, incentiva-nos a considerar a existência de uma teoria política anarquista (PURKIS; BOWEN, 2004), ou seja, de concepções do fazer político, modos práticos de intervenção da realidade, ativismos e militâncias, que se nutrem de uma visão de mundo própria e com atuação concreta, operando em diferentes contextos e variados grupos sociais, em coalização e cooperação com organizações formais ou informais. Esses acionamentos existentes não se dão fora de uma *realpolitik*.

Se é certo que se opõem e antagonizam com instituições e agentes que atuam como representações e operadores das lógicas estatal e mercantil, não ignoram suas existências. (BRANCALEONE, 2020, p. 113)

Expostas as posições da demarquia de Hayek, a demarquia de Burnheim e o anarquismo de Proudhon, pode-se, então, após essas conclusões, para uma melhor visualização, perceber as confluências e diferenças entre demarquia e anarquia, em um único conjunto, no diagrama a seguir.

**Figura 8. Diagrama das confluências e diferenças**  
entre demarquia e anarquia



Fonte: elaborado pelo autor.

Algumas observações ainda são necessárias quanto ao quadro acima: (1) Embora a diferença com a descoberta da lei na demarquia e a descoberta do justo na anarquia, o procedimento parece ser o mesmo; (2) Ainda que ambos os modelos busquem a liberdade, o sentido que é dado à liberdade é distinto entre um e outro modelo, conforme

fundamentado nos capítulos 2 e 3 e as questões relacionadas ao capitalismo e à propriedade; (3) a comunicação inata ou espontânea da sociedade aos indivíduos é da economia na demarquia e da justiça na anarquia; (4) há grupos de tomada de decisão na anarquia e na demarquia de Burnheim.

Paralelamente a isto tudo, do acima exposto, é possível supor mais três possibilidades ou inferências em relação ao confronto das teses da demarquia de Hayek, da demarquia de Burnheim e da anarquia de Proudhon. Uma delas é que Hayek parece aplicar, à sua teoria do direito e à sua ordem espontânea, algumas verificações de Proudhon quanto à justiça. A segunda é que Burnheim pode ter extraído a ideia de grupos de tomada de decisão do mutualismo e federalismo de Proudhon. A terceira é que Hayek, Burnheim e/ou Proudhon podem ter procurado as mesmas fontes embora isso, aparentemente, não foi documentado. E supõe-se que Hayek e Burnheim utilizaram das aferições de Proudhon porque este viveu e publicou suas obras em período anterior a Hayek e Burnheim.

Rumo ao encerramento da presente pesquisa e considerando os objetivos do presente trabalho, faz-se necessário mencionar ter ficado claro que tanto a demarquia de Hayek, quanto a demarquia de Burnheim, como a anarquia de Proudhon, podem agregar características para um sistema de organização social sem a presença de autoridade do governo e/ou sem a presença do Estado.

Já para verificar a presença de democracia nesses modelos, deve-se dividir a democracia em democracia posta, ou a poliarquia de Dahl, e democracia ideal, bem como considerar a primeira ou segunda fase de Proudhon. A democracia ideal é aceita em qualquer dos modelos analisados, considerando a segunda fase de Proudhon. Já a democracia posta somente é aceita na demarquia, de Hayek e de Burnheim. Proudhon, em sua primeira fase, a rejeita veementemente. Na sua segunda fase aceita como forma de implementar, aos poucos, a anarquia, mas continua sem admitir dominação e submissão.

Quanto à justiça social, como igualdade ou equidade na distribuição/redistribuição de bens, está presente na anarquia de Proudhon e, aparentemente na demarquia de Burnheim, ao se considerar a aplicação econômica de sua tese. Hayek simplesmente afasta a ideia de justiça social, como um engodo, dizendo ser ineficaz e prejudicial a sua aplicação, acrescentando que as desigualdades são normais em seu modelo, e talvez até necessárias.

Ainda, não é possível afirmar que o presente estudo contribua para a resolução dos impasses da democracia e da justiça social na sociedade contemporânea. No entanto, contribui com a reflexão e o debate quanto a novas formas de organização social diferentes do Estado ou que o reduzam para uma participação secundária na política e na economia. Contribui para a análise da democracia atualmente posta, sob o viés da demarquia e da anarquia. Igualmente, contribui para o exame da justiça social sob esses prismas. Também contribui para o estudo ou escolha de uma organização social que satisfaça os anseios e necessidades dos indivíduos e da sociedade ou, no mínimo, aponta mecanismos da demarquia e da anarquia que podem ser refutados ou observados em modelos de organização social futuras.

Como consideração final, guardada a devida ressalva, é possível verificar no flerte da demarquia com o antiestatismo do anarquismo, uma abertura para o neoliberalismo. Dentro do pensamento liberal e do neoliberalismo há correntes que se inspiram na demarquia por este fator, como, por exemplo, o anarcocapitalismo. Ainda assim, não se tratam do mesmo sistema, sendo que os defensores do anarquismo repudiam o neoliberalismo (e o anarcocapitalismo), e vice-versa.

E, apesar dessa abertura, vale dizer que o neoliberalismo não é antiestatista. Embora haja por parte de seus defensores um interesse no Estado mínimo, o neoliberalismo paradoxalmente necessita do Estado para impor seu conjunto de políticas macroeconômicas a viabilizar a dinâmica do mercado livre (modificações econômicas, austeridade fiscal etc.).

Por fim, não menos importante esclarecer que tanto o liberalismo, quanto o neoliberalismo ou, ainda, a demarquia proposta por Hayek, desenvolvem-se como forma de organização social que não afasta o autoritarismo como método, enquanto que o anarquismo busca conjugar a justiça social com as liberdades individuais.

## REFERÊNCIAS

- AGULHON, Maurice. **1848: O aprendizado da república**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- AMANTINO, Antônio Kurtz. Democracia: a concepção de Schumpeter. **Revista Teoria e Evidencia Econômica**, v. 5, n. 10, 1998.
- AMORIM, Ana Paula Dezem. A Justiça em Aristóteles-Estudo sobre o caráter particular da justiça aristotélica. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito de Franca**, v. 4, n. 1, p. 70-89, 2011.
- ANDREASSA, Luiz Vendramin. O que é uma poliarquia? [online] **Politize!**, 2019. Disponível em < <https://www.politize.com.br/poliarquia/> >. Acesso em 10 set. 2020.
- AZEVEDO, Mário Luiz Neves de. Igualdade e Equidade: qual é a medida da justiça social?. **Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior**, Campinas, v. 18, n. 1, p. 129-150, 2013.
- BAKUNIN, Mikhail. **Catecismo Revolucionário**: Programa da Sociedade da Revolução Internacional. São Paulo: Editora Imaginário, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Estatismo e anarquia**. São Paulo: Imaginário, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O princípio do Estado e outros ensaios**. Hedra: São Paulo, 2011b.
- BAPTISTA, Conrado Luciano. A democracia ateniense clássica. **Revista Filosofia Capital**, v. 9, n. 16, p. 6-18, 2014.
- BARROS, Ana Tereza Duarte Lima de. **A armadilha da democracia direta: uma análise qualitativa dos poderes legislativos do presidente na América do Sul**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017a. Disponível em <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/15144>>. Acesso em 31 ago. 2020.
- BARROS, Ana Tereza Duarte Lima de. Desenho constitucional e populismo: o uso presidencial do referendo segundo o Novo Constitucionalismo Latino-americano. In: IX Congresso Latino-americano da Ciência Política, organizado pela Associação Latino-americana de Ciência Política (ALACIP), 26 a 28 de julho de 2017, Montevideu. **Anais...**, Montevideu: ALACIP, 2017b, p. 5-27.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. Von Hayek e o caminho da servidão. In: PRUNES, Cândido Mendes (org.). **Hayek no Brasil**. Instituto Liberal, 2006, p. 210.
- BARROS FILHO, Theotônio Monteiro de. Balanço econômico-político de uma época histórica. **Revista da Faculdade de Direito**, Universidade de São Paulo, v. 39, p. 209-227. (LIPPMANN, Walter. *La Cité libre*, trad. de G. Blumberg, Paris: Librairie de Médicis, 1937, p. 245 e ss.)
- BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo. Democracia procedimental e democracia substantiva: entre um relativismo axiológico absoluto e um absolutismo axiológico relativo. **ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI**, v. 20, p. 9329, 2011.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1966.

BONA, André. Keynes x Hayek: entenda as teorias econômicas desses dois pensadores. [online]. **André Bona**, Economia, 28/01/2020. Disponível em <<https://andrebona.com.br/keynes-x-hayek-entenda-as-teorias-economicas-desses-dois-pensadores/>>. Acesso em 31 ago. 2020.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 10. ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros, 2000.

BONEAU, Denis. Friedrich von Hayek, pape de l'ultra-libéralisme. [online] **Voltairenet.org**, Réseau Voltaire, Démocratie de marché, Paris (France), 4 mar. 2004. Disponível em <<https://www.voltairenet.org/article12761.html>>. Acesso em 31 ago. 2020.

BRANCALEONE, Cassio. **Anarquia é ordem: reflexões contemporâneas sobre teoria política e anarquismo**. Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

\_\_\_\_\_. **Teoria social, democracia e autonomia: uma interpretação da experiência de autogoverno Zapatista**. 2. ed. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. [online] Brasília, DF: Presidência da República, 2019, n.p. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em 05 ago. 2019.

BRITO, Luciana. Os anarquistas ordenam o mundo: a Filosofia de Proudhon e Bakunin. **Em curso**, v. 3, 2016.

BURNHEIM, John. **Is democracy possible?: the alternative to electoral politics**. University of California Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Is democracy possible?: the alternative to electoral democracy**. Sydney University Press, 2006. (Obs: a nova edição alterou o subtítulo)

BUTLER, Eamonn. **A contribuição de Hayek às idéias políticas e econômicas de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

CAMPILONGO, Celso Fernandes. **Representação política e ordem jurídica: os dilemas da democracia liberal**. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

CAMPOS, Roberto. **Ensaio contra a maré**. Rio de Janeiro: APEC, 1969.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo Caminho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, Luísa Margarida Cagica. **Microeconomia e Macroeconomia – Conceitos econômicos fundamentais para a gestão das organizações**. 2. ed. Lisboa: Edições Sílabo, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius. A polis grega e a criação da democracia. In: **As Encruzilhadas do Labirinto**. Os Domínios do Homem. Vol. II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CHAMPEILS-DESPLATS, Véronique. Norberto Bobbio e os direitos humanos: democracia e sentido da história. In: TOSI, Giuseppe (Org.). **Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz**. Vol. 2. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

CHOMSKY, Noam. **Notas sobre o anarquismo**. Hedra: São Paulo, 2011.

COHEN, Joshua. Deliberation and Democratic Legitimacy. In: BOHMAN, James; REHG, Willian, editores. **Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics**. Cambridge: MIT Press, p. 67-92, 1997.

COHEN, Joshua. Procedure and substance in deliberative democracy. In: BOHMAN, James; REHG, Willian (editores). **Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics**. Cambridge: MIT Press, p. 407-438, 1997, p. 414.

COLOMBO, Eduardo. Anarquia e anarquismo. **Verve** – Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol., n. 7, 2005.

CORREA, Felipe. “A lógica do Estado em Bakunin”. In: MATEUS, João; ATAIDES, Marcos (org). **A destruição do Leviatã: críticas anarquistas ao Estado**. Faísca: São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_, SILVA, Rafael; SILVA, Alessandro (orgs). **Teoria e História do Anarquismo**. Prisma: Curitiba, 2015.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

COSSIO, Maurício Rasia. A utopia não-utópica de Proudhon. **Em Debate**, n. 12, p. 22-42, 2014.

COSTA, Fernando Nogueira da. Keynes x Hayek: a origem e a herança do maior duelo econômico da história. [online] **Cidadania & Cultura**, 20/02/2018. Disponível em <<https://fernandonogueiracosta.wordpress.com/2018/02/20/keynes-x-hayek-a-origem-e-a-heranca-do-maior-duelo-economico-da-historia/>>. Acesso em 31 ago. 2020.

COSTA, Rarache Rodrigues. **Levantando do chão, de José Saramago: um romance histórico sobre o fascismo em Portugal**. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

COTRIM, Gilberto. **Direito Fundamental: instituições de direito público e privado**. São Paulo: Saraiva, 2009.

CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. **Filosofia política contemporânea**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 3. ed. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

DAHL, Robert Alan. **After the Revolution?** New Haven: Yale University Press, 1970, p. 171.

DAHL, Robert A. **Poliarquia: Participação e Oposição**. Prefácio: Fernando Limongi. Tradução de Celso Mauro Paciornik. 1. ed. 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 30. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

DALLMAYR, Fred. Para além da democracia fugidia: algumas reflexões modernas e pós-modernas. In: SOUZA, Jesse (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

DANTAS, André Vianna. **Do Socialismo à democracia: dilemas da classe trabalhadora no Brasil recente e o lugar da reforma sanitária brasileira.** Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

DEL ROIO, Marcos. A URSS e o socialismo de Estado. In: PINHEIRO, Jair (Org.). **Marx: crise e transição: contribuições para o debate hoje.** Marília: Cultura Acadêmica Editora, 2014, p. 13-47.

DICTSON, Derek; RAY, Dan. A moderna revolução democrática: uma pesquisa objetiva sobre as eleições via Internet. In: EISENBERG, José; CEPIK, Marco (organizadores). **Internet e política – teoria e prática da democracia eletrônica.** I Conferência Eletrônica do Centro Virtual de Estudos Políticos (CEVEP) Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 106-107. (ELLIOTT, David M. “Examining Internet Voting in Washington.” Washington Secretary of State’s Office. Informativo. 1999.)

FARIA, Cláudia Feres. Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. **Lua Nova**, São Paulo, n. 50, p. 47-68, 2000. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452000000200004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000200004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 30 ago. 2020.

FARRANT, Andrew; MCPHAIL, Edward. Can a Dictator Turn a Constitution into a Can-opener? F.A. Hayek and the Alchemy of Transitional Dictatorship in Chile. **Review of Political Economy**, v. 26, n. 3, p. 331-348, 2014.

FERNANDES, Analu. **Mal necessário? A memória da ditadura militar brasileira (1964-1985) entre os estudantes de graduação da UnB.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC – da Universidade de Brasília, Brasília, 2013. Disponível em <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/15144>>. Acesso em 31 ago. 2020.

FERNANDES, José Marques. Atualidade e performatividade da questão do contrato social: Rousseau (1712-1778)/Proudhon (1809-1865). **Revista Diacrítica**, Braga, v. 26, n. 2, p. 294-323, 2012.

FERNANDES, Rafael Zilio. O princípio federativo: um projeto político-espacial alternativo à lógica do Estado moderno. [online] **Bol. Goia. Geogr.**, Goiânia, v. 38, n. 2, p. 276-296, maio/ago. 2018.

FERREIRA, Tiago Brito. **A escola austríaca e a crise de 2008.** Forum Liberdade Econômica. Universidade Mackenzie, São Paulo, 2017.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. A classe por si: Teoria econômica e política em Proudhon e no proudhonismo. **Em Debate**, n. 11, p. 4-25, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Teoria do poder, da reciprocidade e a abordagem coletivista: Proudhon e os fundamentos da ciência social no anarquismo.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2014b.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação.** 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. Keynes: o liberalismo econômico como mito. **Econ. soc.**, Campinas, v.19, n.3, p. 425-447, dez. 2010. Disponível em <[https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-06182010000300001&script=sci\\_arttext&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-06182010000300001&script=sci_arttext&tlng=pt)>. Acesso em 31 ago 2020. (KEYNES, John Maynard. *Essays in persuasion.* London: Macmillan, 1972, p. 300-301)

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 63, p. 07-20, 2002.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova: revista de cultura e política**, n. 77, p. 11-39, 2009.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. Tradução de Luciana Carli. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

GALLO, Silvio. Ferrer i Guàrdia e a Pedagogia Racional: Uma Educação para a Liberdade. **Educació i Història: revista d'història de l'educació**, p. 41-44, 1994.

GANEM, Angela. Hayek: da teoria do mercado como ordem espontânea ao mercado como fim da história. **Política e Sociedade – Revista de Teoria Política**, Florianópolis, v. 11, nº 22, p. 97-117, 2012, p. 98- 99 e 102-103. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2175-7984.2012v11n22p93/23763>>. Acesso em 31 ago. 2020.

GANEM, Angela. **Regras e ordem do mercado nas visões de Adam Smith e F. A. Hayek**. [2005?] Disponível em <<http://www.anpec.org.br/encontro2005/artigos/A05A004.pdf>>. Acesso em 31 ago. 2020.

GARLIPP, José Rubens Damas. Marx, Keynes & Polanyi e a economia desregada: três contribuições críticas ao mercado auto-regulado. In: XXXIV ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA – ANPEC. (Salvador: 2006). **Anais...** Associação Nacional dos Centros de Pós-graduação em Economia. Salvador: XXXIV Encontro Nacional de Economia, 2006. Disponível em <<http://www.anpec.org.br/encontro2006/artigos/A06A145.pdf>>. Acesso em 30 ago. 2020.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GODOY, A. S. **Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades**. Revista de Administração de Empresas, v. 35, n. 2, 1995, p. 62-63, mar./abr. 1995.

GODWIN, William. **Enquiry concerning political Justice and its influence on modern morals and happiness**. Vol. II. London: G.G.J. and J. Robinson, 1793.

GOMES, Alexandre Travessoni. **O fundamento de validade do Direito: Kant e Kelsen**. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamento, 2004.

GONZÁLEZ, Rodrigo Stumpf. **Direitos humanos e democracia na transição brasileira**: OAB, CNBB e Anistia Internacional. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1994.

GRONDONA, Mariano. **Pensadores da Liberdade: de John Locke a Robert Nozick**. Mandarim, 2000.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Cidades-estado na Antiguidade Clássica. In: PINSKY, Jaime; PINSKEY, Carla Bassanezi (Orgs.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003, p. 29-35.

GUERIN, Daniel. “Las ideas-fuerza del anarquismo”. In: **El anarquismo**. Ediciones de Anarres: Buenos Aires, 2012.

GUILLEN ROMO, Héctor. Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippmann a la Sociedad del Mont-Pèlerin. **Economía UNAM**, México, v. 15, n. 43, p. 7-42, abr. 2018. Disponível em <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-952X2018000100007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-952X2018000100007&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em 31 ago. 2020.

GURVITCH, Georges. “**A filosofia de Proudhon**”. **Proudhon**. Lisboa: Edições 70, 1983.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003

HAYEK, Friedrich August von. **Desemprego e política monetária**. São Paulo: ILVM Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. Entrevista para o jornal chileno “El Mercurio”, em 12 de abril de 1981. IN: HONESKO, Vinícius. A liberdade de quem? Notas sobre o neoliberalismo em Terra Brasilis – como os empresários brasileiros se inspiram em Hayek para criar um movimento liberal no país. **Plural**, 10/12/2019. Disponível em <<https://www.plural.jor.br/artigos/a-liberdade-de-quem-notas-sobre-o-neoliberalismo-em-terra-brasilis/>>. Acesso em 31 ago 2020.

\_\_\_\_\_. Freedom of Choice. **The Times**, 03.08.1978, 1978a, p.15. Disponível em <<https://www.thetimes.co.uk/archive/article/1978-08-03/15/11.html?region=global>>. Acesso em 18 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy**. Vol. 1. Rules and order, 1973. London: Routledge, 1998a (1973), published in one volume.

\_\_\_\_\_. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy**. Vol. 2. The mirage of social justice, 1976. London: Routledge, 1998b (1976), published in one volume.

\_\_\_\_\_. **Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy**. Vol. 3. The political order os a free people, 1979. London: Routledge, 1998c (1979), published in one volume.

\_\_\_\_\_. **O caminho da servidão**. Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Revisão de Alessandro Manuel. 6. ed. São Paulo: ILVM, 2010.

\_\_\_\_\_. **Os erros fatais do socialismo**. Barueri: Faro Editorial, 2017.

\_\_\_\_\_. **Os fundamentos da liberdade**. [The Constitution of Liberty, 1972]. Trad. Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. São Paulo: Visão, 1983.

\_\_\_\_\_. **Os fundamentos da liberdade**. [online] [s.l.]:Equipe Le livros, 2014, p. 104.

\_\_\_\_\_. The results of human action but not human design. In: HAYEK, Friedrich August von. **New studies in philosophy, politics, economics, and the history of ideas**. Chicago: University of Chicago Press, 1978b.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

HIRSCH, Steven J.; VAN DER WALT, Lucien (editores). **Anarchism and syndicalism in the colonial and postcolonial world, 1870-1940: the praxis of national liberation, internationalism, and social revolution**. Brill: Leiden/Boston, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Livro I, Cap. XIV e ss.)

HUERTA DE SOTO, Jesus. **Escola austríaca: mercado e criatividade empresarial**. São Paulo: ILVM Editora, 2010.

HUERTA DE SOTO, Jesus. **Moeda, Crédito Bancário e Ciclos Econômicos**. Instituto Rothbard. 10/11/2015. [online]. Disponível em <<https://rothbardbrasil.com/moeda-credito-bancario-e-ciclos-economicos-10/>>. Acesso em 31 ago. 2020.

HUNT, Emery Kay; SHERMAN, Howard J. **História do pensamento econômico**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. **A ordem política nas sociedades em mudança**. Pinheiro de Lemos, tradutor. Renato Raul Boschi, revisor. Rio de Janeiro: Forense Universitária. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

IRVING, Sean. Hayek's neo-Roman liberalism. **European Journal of Political Theory**, v. 19, n. 4, p. 553-570, 2017. Disponível em <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1474885117718370>>. Acesso em 30 ago. 2020.

IRVING, Sean. Limiting democracy and framing the economy: Hayek, Schmitt and ordoliberalism. **History of European Ideas**, v.44, n.1, p. 113-127, 2018. Disponível em <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01916599.2017.1381856?scroll=top&needAccess=true>>. Acesso em 30 ago. 2020.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e direitos humanos: múltiplo dialético – Da Grécia à contemporaneidade**. Curitiba: Juruá: 2014.

KROPOTKIN. **O princípio anarquista e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ajuda mútua: um fator de evolução**. Tradução Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.

LEBRUN, Gérard. A loteria de Friedrich Hayek: o pensamento de um intransigente (e sereno) apóstolo do liberalismo. **Jornal da Tarde**, 7/05/1984, p. 1-9. Disponível em <<https://eleuterioprado.files.wordpress.com/2014/08/a-loteria-de-friedrich-hayek.pdf>>. Acesso em 01 out. 2020.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o Governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LONGO FILHO, Fernando José. A Última Palavra e Diálogo Institucional: Relações com as Teorias Democráticas em Dworkin e Waldron. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito – PPGDir./UFRGS**, Porto Alegre, v. 10, n. 3, p. 90-111, dez. 2015, p. 105. (DWORKIN, Ronald. *O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla São Paulo: WFM Martins Fontes, 2006.)

LOPES, Marisa da Silva; ESTÊVÃO, José Carlos. Platão e Aristóteles – o nascimento da filosofia política. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara, (coordenadores). **Manual de filosofia política: para os cursos de teoria do Estado, e ciência política, filosofia e ciências sociais**. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 21.

(MOSSÉ, C. Atenas: a história de uma democracia. Tradução de J. B. da Costa. Brasília: UnB, 1982; MOSSÉ, C. Péricles: o inventor da democracia. Tradução de L. V. Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.)

MACEDO, Ubiratan Borges de. **Liberalismo e Justiça Social**. São Paulo: IBRASA, 1995.

MADRIGAL, Alexis. O exercício da cidadania no desenvolvimento da sociedade. [online] **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 21, n. 4673, 17 abr. 2016. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/48124>>. Acesso em 6 ago. 2019.

MAFFEI, Brenda Luciana. Convergências e divergências entre a teoria de Immanuel Kant e as origens da União Europeia segundo os objetivos de Jean Monnet. **RARI – Revista Acadêmica de Relações Internacionais (UFSC)**, Edição vol. II, n. 4, p. 36-64, set. 2013.

MALATESTA, Errico. **Escritos revolucionários**. Hedra: São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. **Anarquistas, socialistas e comunistas**. Intermezzo/Imaginário: São Paulo, 2014.

MANIN, Bernard; STEIN, Ely; MANSBRIDGE, Jane. On Legitimacy and Political Deliberation. **Political Theory** (Sage Publications, Inc.), v. 15, n. 3, p. 338-368, aug. 1987.

MANSFIELD, Edward D.; SNYDER, Jack. Exchange: The Sequencing “Fallacy”. **Journal of Democracy**, v. 18, n. 3, p. 5-9, 2007.

MARGALL, F. Pi y. Prólogo del traductor. In: PROUDHON, P. J. El principio federativo. Traducción e prólogo de F. Pi y Margall. Madrid: Librería de Alfonso Duran, 1872, p. VII.

MARIUTTI, Eduardo Barros. Pensando a anarquia de forma positiva: Pierre-Joseph Proudhon. **BJIR – Brazilian Journal of International Relations**, Marília, v. 7, n. 2, p. 248-266, mai./ago. 2018.

MARCOS, Maxwell. Friedrich August von Hayek: A escola austríaca no topo do mundo. [online] **Terraço Econômico**, 12 de agosto de 2020. Disponível em <<https://terracoeconomico.com.br/friedrich-august-von-hayek-a-escola-austriaca-no-topo-do-mundo/>>. Acesso em 31 ago. 2020.

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARX, Karl. **A questão judaica**. Tradução de Artur Morão. Original de 1843. Disponível em <[http://www.lusosofia.net/textos/marx\\_questao\\_judaica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf)>. Acesso em 17 jan. 2020.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. **Estudos avançados**, v. 12, n. 34, p. 7-46, 1998.

MATEUS, João; ATAIDES, Marcos (organizadores). **A destruição do Leviatã: críticas anarquistas ao Estado**. Faísca: São Paulo, 2014.

MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1998, p. 691.

MATTIO, Eduardo. “Un feminismo a la altura del desafío global”. Reseña: Fraser, Nancy (2008). Escalas de justicia. **Polémicas feministas**, n. 1, p. 84-87, 2011.

MELO, Rúrion. Teorias Contemporâneas da Democracia – Entre realismo político e concepções normativas. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara, (coordenadores). **Manual de filosofia política: para os cursos de teoria do Estado, e ciência política, filosofia e ciências sociais**. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 318-324.

MENEGHEL, Matheus Maciel; NETO, Vilobaldo Cardoso; CARVALHO, Grasielle Borges Vieira de. Reflexões acerca do caráter democrático do tribunal do júri. **Interfaces Científicas-Direito**, v. 7, n. 2, p. 41-56, 2019, p. 53.

MERQUIOR, José Guilherme. **O argumento liberal**. São Paulo: É Realizações Editora, 2020.

MIGUEL, Luis Felipe. Impasses da accountability: dilemas e alternativas da representação política. **Revista de Sociologia e Política**, n. 25, p. 25-38, 2005.

\_\_\_\_\_. Sorteios e representação democrática. **Lua Nova**, São Paulo, n. 50, p. 69-96, 2000. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452000000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 31 ago. 2020.

MILL, John Stuart. O Utilitarismo. In: MAFFETTONE, Sebastiano; VECA, Salvatore (organizadores). **A idéia de justiça de Platão a Rawls**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Utilitarianism, on liberty, considerations on representative government**. Londres: Everyman, 2001.

MILLER, Eugene F. Hayek's The Constitution of Liberty-An Account of Its Argument. **Institute of Economic Affairs Monographs**, Occasional Paper, n. 144, 2010.

MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 21. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MIRANDA, Jorge. **Constituição e democracia**. Lisboa: Livraria Petrony, 1976.

MOLLO, Maria de Lourdes Rollemberg. Marxista e pós-keynesiana. **Rev. Econ. Polit.**, São Paulo, v.37, n.1, jan./mar. 2017. Disponível em <[https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31572017000100259&script=sci\\_arttext&lng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31572017000100259&script=sci_arttext&lng=pt)>. Acesso em 31 ago. 2020.

MONTEBELLO, Natalia Monzón. Federalismo e autogestão: anarquismo – Proudhon, guerra civil espanhola. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

MONTEBELLO, Natalia. Invenções econômicas libertárias na revolução espanhola. **Verve –Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol.**, n. 10, p. 152-182, 2006.

MORAES, Reginaldo C. **Neoliberalismo – de onde vem, para onde vai?** São Paulo: Editora Senac, 2001.

MORAES, Wallace. Teses da teoria política anarco-comunista. In: MORAES, Wallace; JOURDAN, Camila (organizadores). **Teoria política anarquista e libertária**. Via Verita: Rio de Janeiro, 2016.

MUELLER, Antony. **Fundamentos do anarco-capitalismo: uma nova ordem par ao Brasil e o mundo**. Amazon Digital. Disponível em

<[http://www.continentaleconomics.com/files/MUELLER.Princ\\_pios.2018.Mai15.docx](http://www.continentaleconomics.com/files/MUELLER.Princ_pios.2018.Mai15.docx)>. Acesso em 30 ago. 2020.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 4. ed. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NAPOLITANO, Marcos. **1964 – História do regime militar brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2014.

NAVES, Márcio Bilharinho. Marxismo e capitalismo de Estado. **Crítica Marxista**, vol. 1, 1994, p. 71-74.

NETTLAU, Max. **História da anarquia**. São Paulo: Hedra, 2008.

NUNES, Cláudio Pedrosa. O conceito de justiça em Aristóteles. **Revista do TRT da 13ª Região**, p. 26, 2000.

OLIVEIRA, André Silva de. **O paradoxo da regulação estatal do livre mercado em Karl Popper e Friedrich Hayek – o desafio da revitalização do liberalismo no mundo globalizado**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017, p. 35-43, 50, 153-154, 179-180. Disponível em <<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/28398/1/TESE%20Andr%C3%A9%20Silva%20de%20Oliveira.pdf>>. Acesso em 31 ago. 2020.

OLIVEIRA, Romualdo Luiz Portela de; BARBOSA, Luciane Muniz Ribeiro. O neoliberalismo como um dos fundamentos da educação domiciliar. DOSSIÊ: Homeschooling e o Direito à Educação. **Pro-posições**, v. 28, n. 2 (83), Maio/Ago. 2017, p. 197.

ONOFRE, Gabriel. Friedrich Hayek e os Liberais Brasileiros na Transição Democrática. **Revista Crítica Histórica**, Ano V, n. 10, dezembro/2014.

PASSOS, Marcelo de Oliveira; CAVALIERI, Marco Antonio Ribas. A força da liderança com ideias ou Thatcher, Hayek e o Brasil. **RET**, v. 10, n. 1, pp. 99-108, jan/mar 2014.

PAULANI, Leda Maria. Hayek e o individualismo no discurso econômico. **Lua Nova**, São Paulo, n. 38, p. 97-124, dez. 1996.

PAZ, Anderson Barbosa. **O Estado de Direito para F. A. Hayek**. 2019. Disponível em <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/16187>>. Acesso em 31 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. O liberalismo social de Merquior: um contraste com o liberalismo de FA Hayek para o contexto brasileiro. **Revista Argumentos**, v. 16, n. 2, p. 90-112, jul/dez 2019.

PETTIT, Philippe. Liberalismo e republicanismo. In: PUTNAN, Robert; CANTO-SPERBER, Monique (organizadores). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Tomo II. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 87.

PIACENTIN, Antonio Isidoro. **Os direitos políticos nas constituições dos países do mercosul à luz do direito internacional dos direitos humanos**. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.

PIO XI, Papa. **Carta Encíclica Quadragesimo Anno**: sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XL aniversário da encíclica de Leão XIII Rerum Novarum. [online] 1931. Disponível em

<[http://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)>. Acesso em 06 out. 2020.

PIO XI, Papa. **Carta Encíclica Divinis Redemptoris de Sua Santidade Papa Pio XI aos veneráveis irmãos, patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e demais ordinários em paz e comunhão com a Sé apostólica:** sobre o comunismo ateu. Paz e Comunhão com a Sé Apostólica sobre o Comunismo Ateu. [online] Vaticano, 1937. Disponível em <[http://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370319\\_divini-redemptoris.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html)>. Acesso em 06 out. 2020.

PROUDHON, Pierre-Joseph. Da criação da ordem na humanidade ou Princípios de organização política. In: FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Pensamento e práticas insurgentes:** Anarquismo e autonomias nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI. Niterói: Alternativa, 2016.

\_\_\_\_\_. **O que é a propriedade?** Trad. Marília Caeiro. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1975.

\_\_\_\_\_. **Do princípio federativo.** Imaginário: São Paulo, 2001.

PRUNES, Cândido Mendes (org.). **Hayek no Brasil.** Instituto Liberal, 2006, p. 261.

PRZEWORSKI, Adam. A social-democracia como fenômeno histórico. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n.15, São Paulo, out. 1988.

QUADROS, Matheus de. As teorias da justiça de Hayek e Rawls: divergências e convergências além da mera terminologia. **MISES: Interdisciplinary Journal of Philosophy Law and Economics**, v. 7, n. 2, São Paulo, Maio-Ago 2019, p. 4.

(STEWART JR., Donald. O que é liberalismo. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995, p. 30.)

RAMOS, Paulo Roberto Barbosa; OLIVEIRA, Izabella dos Santos jansen Ferreira de. Justiça Social: miragem ou possibilidade? **Revista de Direito Constitucional e Internacional**, v. 97, set-out/2016. Disponível em <[http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao\\_e\\_divulgacao/doc\\_biblioteca/bibli\\_servicos\\_produtos/bibli\\_boletim/bibli\\_bol\\_2006/RDConsInter\\_n.97.06\\_1.PDF](http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/RDConsInter_n.97.06_1.PDF)>. Acesso em 31 ago. 2020.

RAWLS, John. **Political Liberalism.** New York: Columbia University Press, 1996, p. 231.

\_\_\_\_\_. Uma teoria da justiça. Tradução de Almiro Pissetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RESENDE, Paulo-Edgar Almeida. A dialética da autoridade e da liberdade. **Verve – Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol.**, n. 1, 2002.

\_\_\_\_\_. Avatares do devir federalista: atualidade de P.-J. Proudhon. **Política & Trabalho** - Revista de Ciências Sociais, n. 36, p.143-154, abril de 2012.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. As regiões no projecto da Europa unida. In: ROMERO, María Xosé Agra; RIAL, Nel Rodríguez (Ed.). **Galiza e Portugal: identidades e fronteiras: actas do IV Simposio Internacional Luso-Galaico de Filosofia, Santiago, 28-29 novembro, 2003.** Univ Santiago de Compostela, 2003, p. 187-220.

\_\_\_\_\_. Proudhon e o socialismo anterior. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 47, p. 349-374, 1991.

ROTHBARD, Murray Newton. **Anatomia do Estado**. Paulo Polzonoff, tradutor. São Paulo: ILVM Editora, 2018.

\_\_\_\_\_. **Esquerda e direita: perspectivas para a liberdade**. Maria Luiza X. De A. Borges, tradutora. 4. ed. São Paulo: ILVM Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. Liberdade, desigualdade, primitivismo e divisão do trabalho. [online] Disponível em <<http://www.libertarianismo.org/livros/mnrldpedt.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

RUGAI, Ricardo Ramos. **O socialismo como crítica da Economia Política: as questões econômicas na obra de Proudhon (1838-1847)**. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SALLUM JR., Brasílio. Federação, autoritarismo e democratização. **Tempo Social: Rev. Sociol. USP**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 27-52, outubro de 1996.

SARTORI, Giovanni. **A Teoria da Democracia Revisitada: Volume I – O Debate Contemporâneo**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994.

SCHÜLER, Fernando L. Rawls, modelos econômicos e o argumento pluralista. **Conjectura: Filos. Educ.**, v. 23, n. especial, dossiê Ética e democracia, 2018.

SCHWARTZ, Norberto. **Noções de Direito**. 2. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do autoritarismo brasileiro**. 4. ed. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2007.

SILVA, Matheus Passos. **Relações entre Estado e Democracia na teoria política contemporânea**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

SILVA, Rafael. **Anarquismo: uma introdução ideológica e histórica**. Rio de Janeiro: FARJ, 2013.

SOUZA NETO, Claudio Pereira de. Teoria da Democracia Deliberativa: Deliberação pública, Constitucionalismo e Cooperação democrática. In: BARROSO, Luis Roberto (Org.). **A reconstrução democrática do Direito Público no Brasil**. Rio de Janeiro, 2007.

TANON, Arnaud Pellissier; MOREIRA, José Manuel. Será a justiça social possível? Apresentação de “De la Justice” de Bertrand de Jouvenel. **Humanística e Teologia**, v. 21, n. 2-3, p. 249-261, 2000.

TAPARELLI, P. Luigi. **Saggio teorético di dritto naturale – appoggiato sul fatto**. 6. ed. Palermo: [s.n.], 1857.

TELLES, Ognacio da Silva. **A experiência da democracia liberal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1977.

TOMASI, Matildes Regina Pizzio. **O conceito de federalismo no pensamento político de Proudhon**. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Programa de pós-graduação da Universidade Federal Fronteira Sul. Erechim, 2018.

TRIGO, Luciano. Keynes, Hayek e as origens de um debate econômico que nunca termina. [online] **G1**, Máquina de Escrever, 30/05/2016. Disponível em

<<http://g1.globo.com/pop-arte/blog/maquina-de-escrever/post/keynes-hayek-e-origens-de-um-debate-economico-que-nunca-termina.html>>. Acesso em 31 ago. 2020.

TRINDADE, Francisco. Apresentação. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. **Do princípio federativo**. Tradução e Apresentação Francisco Trindade. São Paulo: Imaginário – Nu-Sol, 2001, p. 16.

\_\_\_\_\_. **O essencial Proudhon**. São Paulo: Imaginário, 2001.

VARELA, Bartolomeu. **Manual de introdução ao direito**. 2. ed. rev. Praia: Uni-CV, 2011.

VIEIRA, Mônica Brito; SILVA, Filipe Carreira da. Democracia deliberativa hoje: desafios e perspectivas. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 10, p. 151-194, abr. 2013. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522013000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000100005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 20 jul. 2020.

VILANI, Cristina. Democracia antiga e democracia moderna. **Cadernos de História**, v. 4, n. 5, p. 37-42, 1999.

VITA, Álvaro de. Democracia e Justiça. **Lua Nova**, n. 50, São Paulo, 2000.

WAPSHOTT, Nicholas. **Keynes x Hayek: a origem e a herança do maior duelo econômico da história**. Tradução Ana Maria Mandim. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

WOODCOCK, George. **História das ideias e movimentos Anarquistas: A ideia. Vol. 1**. Trad. Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2007.

ZAULI, Eduardo Meira. A crise da partidocracia na Itália. **Em Debate**: Periódico de Opinião Pública e Conjuntura Política: ano 5, n. 3, jul. 2013.