

Da Economia do *Laissez-Faire* à Ética do Libertarianismo*

*Hans-Hermann Hoppe***

Resumo: O autor mostra, a partir das diferenças entre a ética do *laissez faire* e o conceito de ética libertária, que não apenas pode ser justificada por meio de um raciocínio a priori, mas também que nenhuma ética alternativa pode ser justificada argumentativamente.

Palavras-Chave: Economia. *Laissez-faire*. Ética. Libertarianismo. Monopólios. Bens públicos. Princípio da não agressão.

From the Economics of Laissez Faire to the Ethics of Libertarianism

Abstract: The author shows, from the differences between ethics and the concept of *laissez faire* libertarian ethics, that the latter not only can be justified by a priori reasoning, but also that no ethical alternative can be justified argumentatively.

Keywords: Economics. Laissez-faire. Ethics. Libertarianism. Monopolies. Public goods. Principle of non-aggression.

Classificação JEL: B53

* Texto publicado pela primeira vez em inglês no seguinte livro: BLOCK, Walter & ROCKWELL, JR., Llewellyn H. (Eds.) *Man, Economy, and Liberty: Essays in Honor of Murray N. Rothbard*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 1988. p. 56-76. A presente tradução foi feita a partir da seguinte versão HOPPE, Hans-Hermann. *From the Economics of Laissez Faire to the Ethics of Libertarianism*. In: **The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy**. (Pref. de Israel Kirzner). 2ª ed. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006. Cap. 11, p. 305-30.

Traduzido do inglês para o português por Gabriel Moreira Beraldi.

** **Hans-Hermann Hoppe** é Professor Emérito de Economia da University of Nevada, em Las Vegas, nos EUA, e Distinguished Fellow of the Ludwig von Mises Institute. Foi aluno de Filosofia, Sociologia, Economia e Estatística na Universitaet des Saarlandes, Saarbruecken, na Alemanha, e cursou o mestrado em Sociologia, o doutorado em Filosofia e o pós-doutorado em Sociologia e Economia pela Goethe University, em Frankfurt, na Alemanha. Foi professor e/ou pesquisador da University of Michigan, da Universitaet Wuppertal, da Technische Universitaet Braunschweig e da Johns Hopkins University. É membro fundador da The Property & Freedom Society, editor do *The Journal of Libertarian Studies* e co-editor do *The Quarterly Journal of Austrian Economics*. É autor de inúmeros artigos e diversos livros, dentre eles as obras *A Ciência Econômica e o Método Austríaco* (Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010) e *Uma Teoria do Socialismo e do Capitalismo* (Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013).

E-mail: hans@hanshoppe.com

I

Ludwig von Mises (1881-1973), sem dúvida um dos mais rigorosos defensores na história do pensamento econômico do sistema social *laissez-faire* desimpedido de qualquer intervenção governamental, admite duas, e apenas duas deficiências em um sistema de mercado puro. Embora, segundo Mises, geralmente seja verdade que a economia de mercado produza o maior padrão de vida possível, isso não acontecerá se qualquer empresa conseguir assegurar preços de monopólio para seus bens e, o próprio mercado não puder, ele mesmo, promover os bens da lei e da ordem. Lei e ordem, ou a proteção da estrutura jurídica subjacente à ordem do mercado são consideradas, por Mises, em terminologia corrente, como “bens públicos”, cuja produção deve ser empreendida pelo Estado, não está sujeita à disciplina do mercado, mas em vez disso fia-se na coerção, particularmente, na tributação compulsória.

Quando Murray N. Rothbard (1926-1995) entrou em cena, em 1962, com sua obra *Man, Economy, and State* [Homem, Economia e Estado]¹, não só veio a ser, de imediato, o aluno mais notável de seu venerado mestre, Ludwig von Mises, mas, ao subir nos ombros desse gigante, estabeleceu-se, aos trinta e seis anos de idade, como um grande intelectual, superando, em espírito verdadeiramente misesiano, o próprio mestre. Reconheceu a posição de Mises a respeito do caráter excepcional dos preços de monopólio e dos bens públicos como incompatíveis com o próprio edifício da teoria econômica subjetivista formulada na obra *Ação Humana*² e apresentou pela primeira vez a defesa econômica completa e totalmente consistente de um sistema puro de mercado.

Com referência ao problema dos preços de monopólio, Rothbard demonstrou que, no

livre mercado, nenhum preço, seja ele qual for, pode ser identificado como monopolista ou competitivo, seja pelo próprio “monopolista”, ou por qualquer observador externo “neutro”. A ortodoxia econômica, que inclui a economia austríaca misesiana, ensina que os preços de monopólios são preços mais altos obtidos pela restrição da produção, em que preços de venda trazem retornos maiores do que os que seriam obtidos com a venda de uma produção não restrita a preços competitivos menores. Assim, a mesma história continua, já que tais medidas restritivas impostas ao monopolista pela busca de lucro implicariam que os consumidores pagariam mais por menos,, a existência de preços de monopólio sustenta a possibilidade de falhas de mercado³. Como Rothbard ressalta, há duas falácias interligadas envolvidas nesse raciocínio⁴.

Em primeiro lugar, devemos notar que cada ação restritiva deve, por definição, ter um aspecto expansionista complementar. Os fatores de produção que o monopolista deixa de empregar em alguma linha de produção A simplesmente não desaparecem. Melhor, podem ser usados de outra maneira: seja para a produção de outros bens de troca ou para a expansão na produção do bem lazer para o proprietário de um fator trabalho. Agora, suponhamos que o monopolista restrinja a produção na linha A em um tempo k , em comparação com t_1 e os preços e a rentabilidade, de fato, subam. Seguindo a ortodoxia isso faria o preço mais elevado em t_2 , tornando-o um preço de monopólio, e os consumidores seriam prejudicados. Será realmente esse o caso? Será que essa situação pode ser diferente da situação em que a demanda pelo produto em questão mudou de t_1 para t_2 (curva da demanda desloca-se para a direita)? A resposta, é claro, é não, visto que as curvas de demanda nunca

¹ ROTHBARD, Murray N. *Man, Economy, and State*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2ª Ed., 2009.

² MISES, Ludwig von. *Ação Humana: Um Tratado de Economia*. Trad. Donald Stewart Jr. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 3ª Ed., 2010.

³ Além do supra-citado *Ação Humana* (p. 420-43), ver, também: MISES, Ludwig von. *Profit and Loss*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2008. Nesse ensaio, Mises toma, por assim dizer, uma posição proto-Rothbardiana um tanto diferente.

⁴ Ver: ROTHBARD. op. cit., p. 629-754.

são simplesmente “dadas” para um bem. Por causa na mudança da demanda para o bem em questão, o preço competitivo em t_1 tornou-se subcompetitivo em t_2 , e o um preço mais alto em t_2 é simplesmente um movimento dessa subcompetitividade para o novo preço competitivo. O movimento restritivo dos monopolistas também não significam um agravamento da situação dos consumidores desde que, por necessidade, sejam combinadas com um movimento de expansão complementar em outras linhas de produção. A ação restritiva monopolista não poderia ser diferenciada de qualquer mudança “normal” na estrutura de produção que fosse causada por mudanças relativas na demanda dos consumidores por vários bens, até mesmo lazer. “Não há maneira alguma” escreve Rothbard, “de distinguir tal ‘restrição’ e sua natural expansão da aludida situação de preços de monopólio”⁵.

Contudo, se um conceito não tem nenhum fundamento possível na realidade, então é vazio e ilusório, e não algo significativo. No livre mercado não é possível distinguir o “preço de monopólio” de um “preço competitivo” ou um “preço subcompetitivo”, ou estabelecer quaisquer alterações como movimentos de um para o outro. Não se encontram critérios para fazer tais distinções; portanto, o conceito é insustentável. Nós apenas podemos falar de um *preço do livre-mercado*⁶.

Com relação à segunda imperfeição do mercado citada, o problema dos bens públicos e, em particular, dos bens da justiça e da ordem, Rothbard demonstra que a defesa dessa posição não consegue demonstrar a pretensão de que há dois tipos categoricamente diferentes de bens econômicos – público e privado

– para os quais características categoricamente diferentes de análise econômica se aplicariam. Ainda que essa distinção fosse considerada convincente, não oferece nenhuma razão econômica por que tais bens públicos têm de ser oferecidos pelo Estado⁷. A ortodoxia sustenta que certos bens e serviços, dos quais a lei e a ordem são geralmente considerados os protótipos, têm como característica especial não poder restringir o desfrute às pessoas que realmente financiam sua prestação. Tais bens são chamados de bens públicos. Como não podem ser providos pelo mercado (ao menos não em quantidade ou qualidade satisfatória) devido ao problema dos caronas⁸, e não deixam de ser bens valorizados, o Estado deve ingressar para garantir sua produção, assim segue o argumento⁹. Na refutação a esse ra-

⁷ Ver: ROTHBARD, Murray N. **Man, Economy, and State**; Idem. The Myth of Neutral Taxation. **The Cato Journal**, Fall, 1981, p. 519-64.

⁸ No original: *free riders*. (N. do T.)

⁹ Mises não é, de modo algum, um teórico ortodoxo dos bens públicos. Ele não compartilha da visão ingênua destes e dos teóricos da escolha pública de que, de alguma forma, o governo é uma espécie de organização voluntária. Ao contrário, diz, inequivocamente: “a característica principal do governo é a de poder fazer cumprir os seus decretos batendo, matando e prendendo. Quem pede maior intervenção estatal está, em última análise, pedindo mais compulsão e menos liberdade” (MISES. **Ação Humana**. p. 818). Sobre isso veja também a animadora avaliação realista de Joseph Schumpeter (1883-1950) que diz: “a teoria que explica os impostos, baseada na analogia com as mensalidades de um clube ou a compra de serviços, digamos, de um médico, mostra apenas como esta parte das Ciências Sociais é estranha aos hábitos científicos de pensamento” (SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961, p. 242). Mises não negligenciou, como os teóricos dos bens públicos quase que invariavelmente fazem, a multidão de falácias envolvidas na moderna literatura sobre “externalidades” econômicas (MISES. **Ação Humana**. p. 746-53). Quando a posição de Mises foi aqui classificada como ortodoxa, isso deveu-se ao fato dele, a esse respeito, e igualmente dos demais teóricos dos bens públicos, dogmaticamente assumir que certos bens (justiça e ordem nesse caso) não podem ser fornecidos pelas indústrias livremente concorrentes; e que ele, também, no que diz respeito à justiça e à ordem, pelo menos, “prova” que a necessidade de

⁵ Idem. *Ibidem.*, p. 690. grifos adicionados.

⁶ Idem. *Ibidem.*, p. 698. Ver também: BLOCK, Walter. Austrian Monopoly Theory: A Critique. **Journal of Libertarian Studies**, V. 1, N. 4, 1977, p. 271-79; HOPE, Hans-Hermann. **Eigentum, Anarchie, und Staat**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987. p. 97-188; Idem. **Uma Teoria sobre Socialismo e Capitalismo**. Trad. Bruno Garschagen. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2ª Ed., 2013. p. 163-80.

ciocínio, Rothbard primeiro conscientiza-nos do seguinte: para algo ser um bem econômico, deve ser escasso e percebido como escasso por alguém. Noutras palavras, uma coisa não é um bem-em-si, mas bens são bens apenas aos olhos de quem os vê. No entanto, quando bens nunca são bens-em-si, quando nenhuma análise físico-química pode instituí-lo como um bem econômico, então, também não há critério fixo e objetivo para a classificação dos bens, sejam públicos ou privados. Nunca podem ser considerados como bens públicos ou privados em si mesmos; suas características públicas ou privadas dependem de como poucos e muitos consideram-nos bens (ou não), públicos ou privados, conforme uma variação mutável que vai de 1 até o infinito. Até mesmo coisas que parecem totalmente particulares, como o interior de meu apartamento ou a cor da minha cueca, podem tornar-se bens públicos tão logo alguém comece a se importar com elas. E bens aparentemente públicos, como o exterior da minha casa ou a cor do meu macacão, podem tornar-se extremamente particulares, tão logo as pessoas deixem de se importar com eles. Além disso, qualquer bem pode mudar de características várias vezes; pode até transformar-se de bem público ou privado em mal público ou privado e vice versa, dependendo unicamente das mudanças de interesse ou da indiferença. De qualquer modo, se é assim, nenhuma decisão pode basear-se na classificação de bens como públicos ou privados: de fato, se isso fosse feito, não só se tornaria necessário perguntar praticamente a cada pessoa a respeito de cada bem em particular, se-importavam-

um governo por um argumento *non sequitur*. Assim, ao escrever sobre a “refutação” do anarquismo, diz: “A sociedade não pode existir sem que a maioria das pessoas esteja disposta a impedir, pela ameaça ou pela ação violenta, que minorias venham a destruir a ordem social. Este poder é atribuído ao estado ou ao governo” (Idem. *Ibidem.*, p. 189). Mas, claramente, da primeira afirmação não decorre a segunda. Por que as agências de proteção privada não podem realizar esse trabalho? E por que o governo não estaria apto a realizar tal trabalho melhor que essas agências? Aqui o leitor procura em vão por respostas.

-se ou não com eles e, em caso afirmativo, em que medida, a fim de descobrir quem poderia lucrar com aquilo e, portanto, participar de seu financiamento. Também seria necessário monitorar continuamente todas as mudanças de avaliação, cujo resultado seria o de nunca poder ser tomada nenhuma decisão definitiva em relação à produção de qualquer coisa e todos nós estaríamos mortos há muito tempo como resultado de uma teoria tão absurda.

Em segundo lugar, mesmo que todas essas dificuldades fossem colocadas de lado, a conclusão a que chegaram os teóricos dos bens públicos é um evidente *non sequitur*, como demonstra Rothbard. De um lado, para chegar à conclusão de que o Estado deve prover os bens públicos que do contrário não seriam produzidos é preciso introduzir clandestinamente uma norma em sua cadeia de raciocínio. Caso contrário, da afirmação de que por alguma característica especial certos bens não devem ser produzidos, nunca se poderia chegar à conclusão de que esses bens *deveriam* ser produzidos. Com a necessidade de uma norma para corroborar tal conclusão, os teóricos dos bens públicos claramente abandonaram os limites da economia como uma ciência positiva e passaram para campo da ética. Nenhum deles, todavia, oferece qualquer coisa vagamente parecida com um sistema ético. Além disso, até mesmo o raciocínio utilitarista que empregam está flagrantemente equivocado. Pode ser que seja melhor possuir esses bens públicos a não tê-los, no entanto, não deve ser ignorado que não há raciocínio *a priori* de que de que mesmo isso deva ser assim, assim como é claramente possível, e sabido ser fato conhecido, que existe o anarquista que abomina qualquer ação do Estado e preferiria não ter, de modo algum, os chamados bens públicos, caso a alternativa seja tê-los por intermédio do Estado. Mas, mesmo se esse argumento for admitido, a conclusão ainda é inválida. Já que, para financiar os bens supostamente desejáveis, os recursos devem ser retirados de possíveis usos alternativos, a única questão relevante é saber se tais usos alternativos aos quais os recursos poderiam ser

empregados seriam mais ou menos valiosos do que o valor atribuído aos bens públicos. A resposta a essa questão é perfeitamente clara: em termos de avaliação dos consumidores, o valor dos bens públicos é relativamente menor do que o dos bens privados concorrentes, porque se a escolha é deixada aos consumidores, evidentemente preferirão gastar o dinheiro de diferentes maneiras (caso contrário, a coerção não teria sido necessária). Isso prova que os recursos utilizados para o fornecimento de bens públicos são desperdiçados em oferecer aos consumidores bens e serviços que são, na melhor das hipóteses, apenas de importância secundária. Em suma, mesmo que se presuma que os bens públicos existam, eles estarão em competição com os privados. Para descobrir se os bens públicos são mais urgentemente desejados ou não, só há um método: analisar as demonstrações de resultado dos exercícios das empresas privadas que concorrem livremente. Por isso, com relação ao oferecimento de regras jurídicas e de ordem a conclusão que chegamos é de que, mesmo que sejam um bem público, a única maneira de certificarmos-nos de que sua produção não ocorre em detrimento dos bens privados de valor mais elevado e de que o tipo de leis e de ordem oferecidos são, como qualquer outro bem, de fato, os mais valorizados, é que devem ser fornecidos por um mercado de empresas livre-concorrentes¹⁰. Rothbard resume isso da seguinte forma:

[Essa] opinião [de que a ação do livre mercado deve ser trazida de volta ao grau ótimo

pela ação corretiva do Estado] interpreta erroneamente o modo pelo qual a ciência econômica afirma que a ação do livre mercado é sempre ótima. É ótima, não do ponto de vista da ética pessoal de um economista, mas do ponto de vista da liberdade, das ações voluntárias de todos os participantes para satisfazer as necessidades livremente expressas pelos consumidores. A interferência governamental, portanto, necessariamente e sempre se *afastará* de tal ideal¹¹.

II

Rothbard ainda não estava satisfeito com o desenvolvimento de uma defesa econômica, de pleno direito, de um sistema puramente livre de mercado. Isso culminou, em 1982, na sua segunda obra prima, *A Ética da Liberdade*¹², obra em que oferece um sistema abrangente de ética para complementar e completar a tarefa de fundamentar o *laissez faire*.

Mises, juntamente com a maioria dos cientistas sociais, aceita o veredicto de David Hume (1711-1776) de que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”¹³. Isso quer dizer que tanto a razão quanto a ciência não podem fazer mais do que nos informar se certos meios são apropriados ou

¹⁰ Sobre o problema específico do fornecimento de lei e da ordem no livre-mercado, ver: ROTHBARD, Murray N. **Por uma nova liberdade: O manifesto libertário**. Intr. Llewellyn H. Rockwell Jr.; Trad. Rafael de Sales Azevedo. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 1ª Ed., 2013. p. 255-84; Idem. **Governo e Mercado: A Economia da Intervenção Estatal**. Pref. Edward P. Stringham; Trad. Márcia Xavier de Brito e Alessandra Lass. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012. p. 21-28. Ver também: DE MOLINARI, Gustave. **Da produção de segurança**. Pref. Murray N. Rothbard; Trad. Erick Vasconcelos e Fernando Chiocca. Disponível em <http://www.mises.org.br/Ebook.aspx?id=51>. Acessado em: 14 de dezembro de 2013.

¹¹ ROTHBARD. **Man, Economy and State**. p. 887. Ver também: BLOCK, Walter. Public Goods and Externalities: The Case of Roads. **Journal of Libertarian Studies**, V. VII, N. 1, p. 1-34, 1983; HOPPE, Hans-Hermann. **Eigentum, Anarchie, und Staat**. p. 11-26; Idem. **Uma Teoria sobre Socialismo e Capitalismo**. p. 181-205.

¹² ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. Trad. Fernando Fiori Chiocca. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2ª Ed., 2010.

¹³ HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP / Imprensa Oficial do Estado, 2001. Livro II, Parte III, Seção III, Parágrafo 4, p. 451. Sobre o reconhecimento de Mises acerca do fato de que Hume não superestimou as capacidades da razão, ver: MISES. **Ação Humana**. p. 104 (N. do T.)

não para levar a determinados resultados ou fins. Está além dos poderes da razão, contudo, ensinar-nos quais fins devemos escolher ou quais fins podem ou não ser corroborados. Em última análise, quais fins são os escolhidos, do ponto de vista científico é algo arbitrário; os fins são um problema de veneta emocional. Naturalmente, Mises, como muitos outros economistas, está encerrado numa espécie de utilitarismo. Privilegia a vida à morte, a saúde à doença, a abundância à pobreza, e, à medida que tais bens, em especial o objetivo de alcançar o mais alto padrão de vida para todos, são realmente compartilhados pelas demais pessoas, como presume que em geral o são, Mises, como cientista econômico, recomenda que o correto curso de ação é a escolha de uma política de *laissez faire*¹⁴. E, sem dúvida, à medida que a economia possa afirmar tanto, a defesa do *laissez faire* tornar-se-á importante. E se as pessoas não considerarem a prosperidade como seu objetivo supremo? Como destaca Rothbard, a análise econômica apenas estabelece que o *laissez faire* produzirá melhores padrões de vida no longo prazo. No longo prazo, no entanto, as pessoas estarão mortas. Ora, então, não seria bastante razoável argumentar que, enquanto alguém concordasse perfeitamente com tudo o que a economia tivesse a dizer, ainda assim estaria mais preocupado com o seu bem estar no curto prazo, e nesse caso, nenhum economista discordaria que um privilégio ou um subsídio não seria a melhor coisa? Além disso, por que o bem-estar social, no longo prazo, deve ser a primeira preocupação de alguém? As pessoas não poderiam defender a pobreza, tanto como valor supremo ou como meio de conduzir a alguma outra virtude última como a igualdade? A resposta, é claro, é que tais propostas são feitas. No entanto, onde quer que surjam, não só a economia não tem nada mais a dizer, como segundo Mises e outros utilitaristas não há absolutamente nada mais a ser dito, uma vez que não existe nenhum modo de escolha razoável e científico entre valores

conflitantes, assim como, em última análise, todos são arbitrários¹⁵.

Contra essa posição, Rothbard toma o partido da tradição filosófica da ética racional, alegando que a razão é capaz de produzir declarações cognitivas de valor em relação aos fins próprios do homem¹⁶. Mais especificamente, alinha-se com a tradição do pensamento filosófico da lei natural ou do direito natural, que defende que normas universalmente válidas podem ser percebidas por intermédio da razão, cuja sede é a própria natureza do homem¹⁷. *A Ética da Liberdade* apresenta a plena defesa das normas de propriedade libertária descritas precisamente como leis naturais.

Concordando com Rothbard sobre a possibilidade de uma ética racional e, mais especificamente, sobre o fato de que somente uma ética libertária pode ser moralmente fundamentada, proponho uma abordagem diferente, não a dos direitos naturais, ao estabelecer essas duas afirmações relacionadas. Há uma desavença comum com a posição dos direitos naturais, até mesmo por parte dos lei-

¹⁵ Sobre a crítica de Rothbard a Mises ver: ROTHBARD. *A Ética da Liberdade*. p. 281-90.

¹⁶ Para várias abordagens cognitivas da ética ver: BAIER, Kurt. *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*. Ithaca, Cornell University Press, 1961; SINGER, Marcus. *Generalization in Ethics*. New York: A. Knopf, 1961; LORENZEN, Paul. *Normative Logic and Ethics*. Mannheim: Bibliographisches Institut, 1969; TOULMIN, Stephen. *The Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; KAMBARTEL, Friedrich. *Praktische Philosophie and konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt: Athenäum, 1974; GEWIRTH, Alan. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

¹⁷ Sobre a tradição do direito natural ver: WILD, John. *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1953; VEATCH, Henry B. *O homem racional: Uma interpretação moderna da ética aristotélica*. Pref. Douglas B. Rasmussen; Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 1ª Ed., 2006; Idem. *For An Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*. Evanston: Northwestern University Press, 1971; Idem. *Human Rights: Fact or Fancy?* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985.

¹⁴ Sobre isso ver: MISES. *Ação Humana*. p. 193-95.

tores que lhes são simpáticos, de que o conceito de natureza humana é demasiado “difuso e variado para fornecer um conjunto determinado de matérias de lei natural”¹⁸. Além disso, sua descrição de racionalidade é igualmente ambígua em não parecer, por um lado, distinguir entre o papel da razão na criação de leis empíricas da natureza e, por outro, as leis normativas da conduta humana¹⁹. Por evitar tais dificuldades desde o início, asseguro que a abordagem a seguir será mais simples e mais rigorosa no que diz respeito ao ponto de partida, bem como com relação aos métodos de deduzir as conclusões. Ademais, como explicarei mais à frente, minha abordagem também parece estar mais de acordo com a de Rothbard do que as prescrições metodológicas bastante vagas dos teóricos do direito natural, quando se trata de fundamentar as normas específicas do libertarianismo²⁰.

Começarei por perguntar: o que há de errado na posição tomada por Mises e por tantos outros sobre a escolha entre dois valores ser, em última instância, arbitrária? Primeiramente, devemos notar que tal posição pressupõe pelo menos a questão de que a existência ou não de juízos de valor ou de

afirmações normativas que possam ser corroborados é, em si, um problema cognitivo. Se isso não estivesse presumido, evidentemente, Mises não poderia nem mesmo dizer o que afirma e reivindica ser a questão. Sua posição simplesmente não poderia existir como uma posição intelectual contestável.

À primeira vista, isso parece não levar ninguém adiante. De fato, é provável ainda estar muito distante compreender que as declarações normativas possam ser fundamentadas e que somente a ética libertária seja passível de defesa. Essa impressão está, todavia, errada, e já há muito mais vitórias aqui do que se possa suspeitar. O argumento nos demonstra que qualquer alegação de verdade, vinculada a qualquer proposição que seja verdadeira, objetiva ou válida (todos os termos aqui utilizados como sinônimos), é e sempre deve ser evocada e resolvida no curso de uma argumentação. Visto que não se pode negar que deva ser assim (ninguém pode comunicar e argumentar que não consegue comunicar e argumentar), e que se deva presumir que todos saibam o que significa afirmar que algo é verdadeiro (não se pode negar esta afirmação sem asseverar a negativa ser verdadeira), esse mesmo fato foi apropriadamente chamado de “o *a priori* da comunicação e da argumentação”²¹.

Argumentar nunca consistiu em deixar livres e soltas umas proposições e alegar que fossem ser verdadeiras. Ao contrário, a argumentação é sempre uma atividade. No entanto, visto que as alegações de verdade são evocadas e estabelecidas na argumentação e que a argumentação, aparte de tudo o que é dito ser no seu decorrer, é um assunto prático,

¹⁸ GEWIRTH, Alan. Law, Action, and Morality. *Georgetown Symposium on Ethics: Essays in Honor of Henry B. Veatch*. New York: University Press of America, 1984. p. 73.

¹⁹ Ver a discussão em: VEATCH, Henry B. *Human Rights: Fact or Fancy?* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985. p. 620-67.

²⁰ Dissociar-me da tradição dos direitos naturais não significa dizer que não poderia concordar com a avaliação crítica da maioria dos defensores da teoria ética contemporânea – na verdade, concordo com a refutação complementar de Henry B. Veatch (1911-1999) de toda ética do desejo (como teleológica, utilitária), bem como de toda ética do dever (deontológica) (Ver o capítulo um da já citada obra: VEATCH. *Human Rights*). Também não afirmo ser impossível interpretar minha abordagem como falha, afinal de contas, em uma tradição dos direitos naturais “corretamente compreendida” (ver também a nota 21 abaixo). O que se afirma, porém, é que esta abordagem está claramente fora de sintonia com o que a abordagem dos direitos naturais realmente vem a ser, e que nada deve à essa tradição tal como se apresenta.

²¹ Ver: APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia – Volume II: O a priori da Comunidade de Comunicação*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000. Ver também: HABERMAS, Jürgen.; *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981. Vol. 1, p. 44. Idem. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989; Idem. *Wahrheitstheorien*. In: FAHRENBACH, Helmut. *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske, 1974.

faz com que normas intersubjetivamente significativas devam existir – justamente aquelas que transformam a ação em argumentação – que possuem condição cognitiva especial de precondições práticas de objetividade e de verdade.

Assim chegamos à conclusão de que as normas devem, de fato, ser presumidas para que sejam verificáveis como válidas. É simplesmente impossível argumentar diversamente, pois a capacidade para assim argumentar já iria, de fato, pressupor a validade de tais normas que subjazem à qualquer que seja a argumentação. Em contraste aos teóricos dos direitos naturais, vemos que a resposta à questão de quais fins podem ou não ser justificados não é para ser deduzida a partir do conceito mais amplo de natureza humana, mas do conceito mais estrito de uma argumentação²². Com isso, pode dada uma descrição precisa, então, do papel característico da razão na determinação das matérias da ética. Diferente do papel da razão ao determinar as leis empíricas da natureza, na determinação das leis morais, a razão pode pretender produzir resultados que possam ser apresentados como válidos *a priori*. Isso só explicita o que já está sugerido no próprio conceito do argumentação, e ao analisar qualquer proposta verdadeira de norma, sua tarefa limita-se apenas a analisar se é ou não logicamente consistente com a própria ética que o proponente deva pressupor como válida, tanto quanto seja capaz de fazer a proposta²³.

²² Uma vez que a capacidade de argumentação é uma característica essencial da natureza humana – ninguém poderia dizer nada sobre o conseqüente sem o antecedente – também poderia ser demonstrado que normas que não podem ser eficazmente defendidas no curso de um debate também são incompatíveis com a natureza humana.

²³ Metodologicamente essa abordagem apresenta uma grande semelhança com o que Gewirth descreveu como sendo o “método dialeticamente necessário” (GEWIRTH, Alan. **Reason and Morality**. Chicago: University of Chicago Press, 1978. p. 42-47) – um método de raciocínio *a priori* modelado segundo a ideia kantiana de deduções transcendentais. Infelizmente, porém, em seu importante estudo, Alan Gewirth (1912-

Mas quais são as restrições implicadas pela ‘ética implícita na argumentação’ cuja validade não pode ser contestada, pois contestá-la já seria pressupô-la? Regularmente observamos que a argumentação significa que uma proposição reivindica aceitabilidade universal ou que deve ser uma proposta de norma, ou que seja “universalizável”. Aplicadas às propostas de norma, essa é a ideia, como formulada na regra de ouro da ética, ou no imperativo categórico kantiano, em que só podem ser corroboradas aquelas normas formuladas como princípios gerais, que, sem exceção, devem ser válidas para todos²⁴. De fato, como está implícito na argumentação, todos os capazes de compreender um argumento

2004) escolhe um ponto de partida errado para suas análises. Tenta derivar um sistema ético não a partir do conceito de argumentação, mas do conceito de ação. No entanto, isso não pode dar certo, pois de um fato corretamente formulado de que em ação um agente deve, por necessidade, pressupor a existência de certos valores ou bens, daí não resulta que tais bens sejam universalizáveis e, portanto, devam ser respeitados pelos outros como bens do agente por direito. Gewirth teria percebido a “neutralidade” ética da ação caso não estivesse dolorosamente inconsciente da existência da “ciência pura da ação” ou da “praxeologia” tão defendida por Mises. Incidentalmente, uma consciência praxeológica poderia também tê-lo poupado de muitos erros que derivam de sua distinção defeituosa de “básico”, “aditivo” e bens “não subtrativos” (Idem. *Ibidem.*, p. 53-58). No entanto, a ideia de uma verdade ou de direitos ou bens universalizáveis emerge da argumentação como uma subclasse especial de ações, mas não com a ação como tal, como é claramente revelado pelo fato de que Gewirth não estar engajado na ação, simplesmente, porém, mais especificamente, na argumentação quando quer nos convencer da verdade necessária de seu sistema ético. Com o reconhecimento da argumentação como o único ponto de partida adequado para o método dialeticamente necessário, surge então uma ética libertária (isto é, não Gewirthiana), como veremos. Na imperfeição da tentativa de Gewirth de derivar direitos universalizáveis da noção de ação, ver também as observações perceptivas de: MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral**. Trad. Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001. Ver, também, os já citados: HABERMAS. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**; VEATCH. **Human Rights**. p. 159-60.

²⁴ Ver notas 16 e 17.

devem, a princípio, ser capazes de convencerem-se por ele, simplesmente por sua força argumentativa, o princípio de universalização da ética pode agora ser compreendido e explicado como implícito no *a priori* mais amplo da comunicação e da argumentação²⁵. O princípio da universalização, contudo, apenas oferece um critério puramente formal para a moralidade. Na verdade, comparado a esse critério, todas as propostas de normas válidas que poderiam especificar regras diferentes para diferentes classes de pessoas seriam apresentadas como destituídas de qualquer direito legítimo de ganhar aceitação universal como normas justas, a menos que a distinção entre as diferentes classes de pessoas fosse de tal modo que não sugerisse nenhuma discriminação, mas pudesse, em vez disso, torná-las novamente aceitas por todos como fundadas na natureza das coisas. De qualquer modo, embora algumas normas possam não passar pelo crivo da universalização, se bastante atenção fosse dada à formulação, as normas mais absurdas (e tanto mais abertamente relevante, mais incompatível é a norma) podem facilmente passar. Por exemplo, “todos devem ficar bêbados aos domingos, do contrário deverão ser multados” ou “qualquer um que beba uma gota de álcool será punido”, são duas regras que não permitem a discriminação entre grupos de pessoas e, portanto, poderiam ambas reivindicar a condição de universalização.

Está claro, portanto, que o princípio da universalização, por si só, não oferece a ninguém um conjunto positivo de normas que possam demonstrar ser verificáveis. No entanto, há outras normas positivas contidas na argumentação além do princípio supracitado. Para reconhecê-los só é preciso trazer à lembrança três fatos interrelacionados. Primeiro, que a argumentação não é apenas um assunto cognitivo, mas prático. Segundo, que a argumentação, como uma forma de ação, indica a utilização de recursos escassos de um corpo. E terceiro, que o argumento é uma

maneira de interagir livre de conflitos – não no sentido de que há sempre concordância entre o que é dito, mas no sentido de que, enquanto está em curso a argumentação, sempre é possível concordar, pelo menos com o fato de que existe divergência quanto à validade do que foi dito. Isso é só para dizer que a existência do reconhecimento mútuo do controle exclusivo de cada pessoa sobre o próprio corpo deve ser presumida enquanto houver argumentação (observemos, mais uma vez, que é impossível negar isso e alegar que tal negação é verdadeira sem, implicitamente, admitir sua verdade).

Portanto, devemos concluir que a norma contida na argumentação é a de que todos têm o direito de controlar exclusivamente o próprio corpo como instrumento de ação e cognição. Somente enquanto houver pelo menos um reconhecimento implícito do direito de propriedade de cada indivíduo sobre o próprio corpo é que poderá ocorrer a argumentação²⁶. Apenas se esse direito for reconhecido é que torna-se possível alguém concordar com o que foi dito em um argumento e aquilo que foi dito pode ser validado, ou é possível dizer não e concordar apenas com o fato de que há discordância. Na verdade, quem quer que tente corroborar qualquer norma deverá pressu-

²⁶ Poderia notar-se aqui que só porque existe escassez, existe um problema de formulação de leis morais; visto que quando os bens são superabundantes (bens livres) nenhum conflito sobre seu uso é possível e nenhuma ação-coordenação é necessária. Portanto, conclui-se que qualquer ética, corretamente concebida, deve ser formulada como uma teoria de propriedade, ou seja, da atribuição de direitos de controle exclusivo sobre meios escassos, pois só assim torna-se possível evitar conflitos que, de outro modo, seriam inevitáveis e insolúveis. Infelizmente, filósofos da moral, em sua ignorância generalizada de Economia, nunca viram isso com bastante clareza. No entanto, como nos ensina Henry B. Veatch, eles parecem acreditar que podem ter ética sem uma definição precisa de propriedade e direitos de propriedade, mas depois acabam num mar de imprecisões e de argumentos *ad hoc*. (VEATCH. **Human Rights**. p. 170). Sobre direitos humanos como direitos de propriedade ver, também, o capítulo 15 da já citada obra: ROTHBARD. **A Ética da Liberdade**. p. 177-85.

²⁵ Ver nota 21.

por o direito de propriedade sobre o próprio corpo como uma norma válida, simplesmente para dizer que é isso que alego ser verdadeiro e objetivo. Qualquer pessoa que tente contestar o direito de propriedade da pessoa sobre seu corpo como uma norma válida cairá em contradição.

Assim, podemos dizer que sempre que uma pessoa declara poder justificar determinada afirmação, está, ao menos implicitamente, pressupondo que a seguinte norma será corroborada: “ninguém tem o direito de importunar, sem ser solicitado, o corpo de qualquer outra pessoa e, assim, delimitar ou restringir qualquer um no que diz respeito ao controle sobre seu próprio corpo”. Essa regra está implícita no conceito da fundamentação argumentativa. Fundamentar significa justificar sem ter de contar com coerção. De fato, se alguém formular o oposto dessa regra (ou seja, que todos têm o direito de importunar, sem solicitação, as outras pessoas [uma regra, por sinal, que passaria formalmente no teste da universalização!]), fica fácil perceber que tal norma não é defensável e nunca deveria ser defendida em uma argumentação. Defendê-la, pressuporia precisamente a validade de seu oposto (isto é, o já mencionado princípio de não agressão).

Pode parecer que não ganhamos muito com essa fundamentação de uma norma de propriedade com relação ao corpo humano, assim como nos conflitos sobre corpos, para os quais a possível revogação do Princípio de Não Agressão (doravante, PNA), formula uma solução universalmente verificável, compõe apenas uma pequena porção de todos os conflitos possíveis. Essa impressão, todavia, não está correta. Naturalmente, as pessoas não vivem nas nuvens e de amor. Elas precisam de um número maior ou menor de outros bens para sobreviver, e só aquele que sobrevive pode argumentar, sem falar em levar uma vida confortável. Com relação a todas as outras boas normas que também são necessárias, assim como poderiam vir a conflitar nas avaliações quanto à aplicação. Na verdade, qualquer outra norma agora deve ser logicamente

compatível com o PNA para ser corroborada e, *mutatis mutandis*²⁷, cada norma que poderia se mostrar incompatível com esse princípio deveria ser considerada inválida. No mais, como as coisas para as quais as normas têm de ser formuladas são bens escassos – assim como o corpo de uma pessoa o é – e como só é necessário formular normas porque os bens são escassos e não porque são tipos determinados de bens escassos, as especificações do PNA, concebido como uma norma especial de propriedade que se refere a um tipo específico de bem, já devem abranger as normas de uma teoria geral da propriedade.

Primeiramente, exporei a teoria geral de propriedade como um conjunto de regras aplicáveis a todos os bens com o objetivo de ajudar a evitar todos os possíveis conflitos por intermédio de princípios uniformes, e então, demonstrar como tal hipótese está contida no PNA. De acordo com o PNA, a pessoa pode fazer com o seu corpo o que quiser, desde que não importune (ou agrida) o corpo de outra pessoa. Assim, essa pessoa também pode fazer uso de outros meios escassos, como faz do próprio corpo, desde que tais coisas já não tenham sido apropriadas por outros, mas ainda estejam em estado natural, sem dono. Tão logo os recursos escassos forem visivelmente apropriados por outras pessoas – assim que alguém transformá-los com seu trabalho, como afirmou John Locke (1632-1704)²⁸ – então a propriedade (o direito de controle exclusivo) só poderá ser adquirida por uma transferência contratual de títulos de propriedade do proprietário anterior para o posterior, e qualquer tentativa de, unilateralmente, delimitar esse controle exclusivo dos proprietários anteriores ou qualquer alteração não pretendida nas

²⁷ Expressão latina que significa, dentre outras coisas, “mudando o que tem de ser mudado”, “tendo substituído ou levado em conta certos termos”, “com as mudanças necessárias”, “no que couber”. É um termo geralmente utilizado em Economia e Direito. (N. do T.)

²⁸ LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Ed., Intr. e notas de Peter Laslett; Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Livro II, cap. V (Da Propriedade), p. 405-29.

características físicas dos meios escassos em questão é, em estrita analogia com as agressões contra corpos de outros indivíduos, uma ação injustificável²⁹.

A compatibilidade desse conceito com o PNA pode ser demonstrado por meio de um *argumentum a contrario*. Em primeiro lugar devemos notar que, se ninguém tem o direito de adquirir e controlar qualquer coisa exceto seu próprio corpo (uma regra que passaria pelo teste formal de universalização), então todos deixaríamos de existir e o problema da corroboração de enunciados normativos simplesmente não existiria. A existência desse problema só é possível porque estamos vivos, e a nossa existência se deve ao fato de que nós não aceitamos e, certamente, não podemos aceitar uma norma que proíba a propriedade de outros bens escassos, próximos e além de nosso corpo físico. Assim, o direito de adquirir tais bens devem ser pressupostos. Ora, se isso é assim, caso a pessoa não tenha a chance de adquirir o direito de controle exclusivo sobre coisas da natureza, nunca utilizadas, pelo próprio trabalho (ao fazer algo com as coisas que ninguém nunca fez antes), e se outras pessoas têm o direito de desconsiderar a reivindicação de propriedade de coisas que não produziram ou que deram determinado uso antes, então isso só é possível se pudermos adquirir títulos de propriedade não pelo trabalho (ou seja, por estabelecer algum vínculo objetivo, intersubjetivamente controlável entre uma pessoa e um recurso escasso especial), mas simplesmente por uma declaração verbal, por decreto³⁰. Entretanto, a posição dos títulos

de propriedade adquiridos por intermédio de declaração é incompatível com o que acima foi esclarecido sobre o PNA com relação aos corpos. Primeiro, se alguém pudesse, de fato, apoderar-se de uma propriedade por decreto, isso sugeriria que também seria possível que alguém simplesmente declarasse que o corpo de outra pessoa fosse seu próprio corpo. Claramente, isso entraria em conflito com o PNA, que faz uma nítida distinção entre o próprio corpo e o de outro ser humano. Além disso, tal distinção só pode ser feita de uma forma clara e inequívoca, porque para corpos, como para qualquer outra coisa, a separação entre “meu e teu” não está fundada em declarações verbais, mas em ação. A observação está baseada em determinado recurso escasso que foi tornado, de fato, – para que todos pudessem ver e verificar, pois existem tais indicadores objetivos – uma expressão ou materialização da própria vontade ou, conforme o caso, da vontade de outrem. Mais importante ainda, dizer que a propriedade pode ser adquirida não por intermédio de ação, mas por declaração, conteria uma contradição prática óbvia, porque ninguém poderia dizer e declarar isso a não ser que o próprio direito de controle exclusivo sobre seu corpo, como seu instrumento de afirmar qualquer coisa, já estivesse, de fato, pressuposto, a despeito daquilo que realmente foi dito.

Como já disse antes, essa defesa da propriedade privada é, em essência, também a bandeira de Rothbard. Apesar de sua fidelidade formal à tradição dos direitos naturais, Rothbard, no que considero o seu argumento mais decisivo na defesa da ética da propriedade privada, não apenas escolhe, nomeadamente, o mesmo ponto de partida – a argu-

²⁹ Sobre o PNA e o princípio da aquisição original ver também: ROTHBARD. *Por uma nova liberdade*. p. 37-61; Idem. *A Ética da Liberdade*. p. 85-109.

³⁰ Essa é a posição de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) quando nos convida a resistir às tentativas de apropriarmos-nos dos recursos existentes na natureza. Diz em seu famoso ditado: “Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os grandes frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Vol.

II, p. 87). Só é possível, todavia, argumentar dessa maneira quando se pressupõe-se que as alegações de propriedade podem ser justificadas por decreto. De que outra forma poderiam “todos” (mesmo aqueles que nunca nada fizeram com os bens em questão) ou “ninguém” (nem mesmo aqueles que fizeram uso dos mesmos) detêm algo a menos que as pretensões de propriedade estivessem fundamentadas em mero decreto?

mentação –, mas também dá a fundamentação de um raciocínio *a priori* quase idêntico ao que acabei de desenvolver. Para provar o que digo, nada posso fazer senão, simplesmente, citar:

Pois bem, *qualquer* pessoa que participe de qualquer tipo de debate, incluindo o debate a respeito de valores está, em virtude da própria participação, viva e afirmando a vida. Se tal pessoa fosse *realmente* contrária à vida, não teria nenhum direito em continuar viva. Consequentemente, o *suposto* opositor da vida está *realmente* afirmando-a no próprio curso de sua argumentação, e por isso a preservação e a proteção à vida assumem a categoria de um axioma incontestável³¹.

III

Até agora demonstramos que o direito de apropriação original por meio de ações é compatível e implícito no PNA como pressuposto logicamente necessário da argumentação. Indiretamente, é claro, também demonstramos que nenhuma regra que especifique direitos diferentes pode ser justificada. Antes de iniciar uma análise mais detalhada de *por que* qualquer ética alternativa é indefensável, resolvemos apresentar um debate que deve lançar mais luzes sobre a importância de algumas estipulações da teoria libertária de propriedade, algumas observações sobre o que está e o que não está implícito na classificação dessas últimas normas como fundamentadas.

Ao elaborar esse argumento, não afirmamos derivar um “dever” de um “ser”. De fato, podemos de imediato subscrever à opinião quase unânime de que o abismo entre

“dever” e “ser” é logicamente intransponível³². Antes, classificar as disposições regulamentares da teoria libertária da propriedade dessa maneira é uma questão puramente cognitiva. Disso não mais resulta que da classificação da ética libertária como razoável” ou “justa” que se deva agir de segundo seus princípios, donde decorre o conceito de validade ou verdade que sempre devemos nos esforçar para alcançar. Dizer que tal ética é justa também não exclui a possibilidade da proposição ou da aplicação de regras incompatíveis com esse princípio. Aliás, a situação, no que diz respeito às normas, é muito semelhante a de outras disciplinas de pesquisa científica. O fato, por exemplo, de que certas declarações empíricas são justificadas ou justificáveis e outras não o são, não significa que todos somente defendam declarações objetivas e válidas. Ao contrário, as pessoas podem estar erradas, mesmo intencionalmente. A distinção, todavia, entre objetivo e subjetivo, entre verdadeiro e falso, não perde por isso nada de seu significado. Em vez disso, pessoas que iriam fazê-lo teriam de ser classificadas como desinformadas ou intencionalmente mentirosas. O caso é similar no que concerne às normas. É claro que há pessoas, muitas delas, que não propagam ou fazem cumprir regras que possam ser classificadas como válidas de acordo com o significado de fundamentação que apresentei anteriormente. No entanto, a distinção entre normas justificáveis e não justificáveis não se esvai, como no caso das declarações objetivas e subjetivas que não desaparecem por existirem pessoas desinformadas ou mentirosas. Ao contrário, e apropriadamente, aquelas pessoas que se dedicam a fazer cumprir tais normas diferentes, inválidas, teriam de ser classificadas, em resposta, como desinformadas ou desonestas, à medida que alguém as tenha esclarecido de que suas propostas de normas alternativas ou de execução das nor-

³¹ ROTHBARD. *A Ética da Liberdade*. p. 89. Sobre o método de um raciocínio *a priori* empregado no raciocínio acima ver também: ROTHBARD, Murray N. *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences*. San Francisco: Cato Institute, 1979; HOPPE, Hans-Hermann. *Kritik der kausalwissenschaftlichen sozialforschung; Untersuchungen zur Grundlegung von Soziologie und Ökonomie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1983; Idem. *Uma Teoria sobre Socialismo e Capitalismo*. p. 97-122.

³² Sobre o problema do “dever” e do “ser” ver: HUDSON, W. D. *The Is-Ought Question*. London: Macmillan, 1969.

mas não serão nem nunca poderão ser justificáveis em termos de argumentação. Haveria ainda mais justificativa para assim proceder no caso da moral que no caso empírico, uma vez que a validade do PNA e a do princípio da aquisição original pela ação como corolário lógico necessário, devem ser consideradas ainda mais básicas que qualquer tipo de afirmação válida ou verdadeira. Pois o que é válido ou verdadeiro tem de ser definido como aquilo segundo o qual todos – agindo segundo tal princípio – possam concordar. Como acabei de expor, ao menos a aceitação implícita dessas regras é o pré-requisito necessário para viver e argumentar.

Por que, então, é que outras teorias de propriedade não libertárias deixam de ser justificáveis? Em primeiro lugar, devemos notar, como ficará claro em breve, que todas as alternativas ao libertarianismo experimentadas e grande parte da ética não libertária teoricamente proposta nem sequer passam pelo primeiro teste de universalização formal e fracassariam somente por esse fato! Todas essas versões contêm normas jurídicas dentro de um arcabouço jurídico que afirma: “umas pessoas sim e outras pessoas não”. No entanto, essas regras que especificam diferentes direitos ou obrigações para as diferentes classes de pessoas não têm possibilidade de ser aceitas como justas por cada participante em potencial em um argumento por razões simplesmente formais. A menos que a distinção entre as diferentes classes de pessoas passe a ser de tal forma que seja aceitável para ambos os lados como fundamentada na natureza das coisas, tais regras não seriam aceitáveis, porque sugeririam que um grupo recebe privilégios legais à custa de discriminações complementares contra outro grupo. Algumas pessoas, também as que estão ou não autorizadas a fazer algo, não seriam capazes de concordar que essas regras são justas³³. Uma vez que a maioria das propostas éticas alternativas, como praticadas ou proclamadas, conta com regras de

reforço como “umas pessoas têm a obrigação de pagar impostos e outras têm o direito de consumi-los”, ou “algumas pessoas sabem o que é bom para você e têm permissão para ajudá-lo a obter essas supostas bênçãos, mesmo que você não queira, mas você não tem permissão para saber o que é bom para elas e ajudá-las no que precisam”, ou mais claramente, “a indústria de computadores deve pagar subsídios aos agricultores; os que possuem emprego devem ajudar os desempregados; os que não possuem filhos devem contribuir financeiramente para que aqueles que os possuem possam sustentá-los”, ou vice versa. Todas podem ser descartadas como sérias candidatas à pretensão de teoria válida no que tange às normas de propriedade, porque todas indicam, pela própria formulação, que não são universalizáveis.

O que há de errado com a ética não libertária, se está decidida e existe, portanto, uma teoria formulada que contém exclusivamente normas universais do tipo “ninguém está autorizado a” ou “todos podem”? Mesmo nesse caso, a validade de tais propostas nunca poderia esperar ser provada – não por causa de suas razões formais, mas por causa de suas especificações materiais. De fato, enquanto as alternativas que podem ser refutadas facilmente quanto à sua pretensão de validade moral, por razões morais simples podem, ao menos, ser praticadas, a aplicação das versões mais sofisticadas que passariam pelo teste de universalização e provariam ser, por razões materiais, fatais: mesmo se tentar, simplesmente nunca poderão ser implementadas.

Há duas particularizações relacionadas na teoria libertária da propriedade em que, ao menos, uma entra em conflito com qualquer teoria alternativa. De acordo com a ética libertária, a primeira de tais particularizações é a de que a agressão é definida como uma invasão à integridade física da propriedade de outrem³⁴. Há tentativas po-

³³ Ver: ROTHBARD. *A Ética da Liberdade*. p. 103.

³⁴ Sobre a importância da definição de agressão como agressão física, ver também: ROTHBARD. *A Ética da*

pulares de defini-la como uma invasão do *valor* ou da *integridade física* da propriedade de outras pessoas. O conservadorismo, por exemplo, busca preservar uma determinada distribuição de riqueza e valores, na tentativa de manter sob controle as forças que podem mudar o *status quo* por meio de controle de preços, regulações e controles comportamentais. Claramente, para que seja assim o direito de propriedade sobre o valor das coisas deve ser tido como justificável, e uma invasão de valores, *mutatis mutandis*, teria de ser classificada como uma agressão injustificável. Não é somente o conservadorismo que usa essa ideia de propriedade e agressão; o socialismo redistributivo também o faz. Os direitos de propriedade de valores devem ser tidos como legítimos quando o socialismo redistributivo permite-me, por exemplo, exigir reparação de pessoas que por acaso ou oportunidade puderem afetar negativamente a minha vida. O mesmo é verdadeiro quando é solicitada uma compensação pela prática de violência “estrutural” ou psicológica³⁵. A

Liberdade. p. 103-22; Idem. Law, Property Rights and Air Pollution. *Cato Journal*. Spring, 1982.

³⁵ Sobre a ideia de violência estrutural como distinta da violência física ver: SENGHASS, Dieter. **Imperialismus und strukturelle Gewalt**. Frankfurt: Suhrkamp, 1972. A ideia da definição de agressão como uma invasão de *valores* de propriedade está na base das teorias de justiça de John Rawls (1921-2002) e Robert Nozick (1938-2002), por mais diferentes esses dois autores pareçam para muitos comentadores. Como Rawls poderia pensar que seu chamado “princípio da diferença” (“*Desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de tal modo que sejam de todos – incluindo os menos favorecidos – as vantagens e os benefícios*”, ver: RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997), estaria fundamentado a não ser que ele acreditasse que pelo simples aumento de sua riqueza relativa, uma pessoa mais afortunada comete uma agressão, e uma menos afortunada, então, passa a ter um direito válido contra a pessoa mais afortunada só porque a posição relativa da primeira em termos de valor se deteriorou?! E como poderia Robert Nozick afirmar estarem justificadas por “agências de proteção dominante” para banir concorrentes, independentemente de quais sejam suas ações (NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge

fim de ser capaz de pedir tal compensação, o que tal pessoa deve ter feito, tem de afetar as oportunidades, a integridade física, ou o sentimento daquilo que é devido a outrem, e assim poderia ser classificado como um ato agressivo.

Por que a ideia de proteção de valores de propriedade é injustificável? Primeiro, porque enquanto cada pessoa, ao menos em princípio, pode ter controle total sobre a possibilidade de suas ações causarem ou não a mudança das características físicas de algo e, portanto, também ter pleno controle se tais ações são justificáveis ou não, o controle se suas ações devem afetar, ou não, o *valor* da propriedade de outras pessoas não está no agente, mas nas demais pessoas e nas suas avaliações subjetivas. Assim, ninguém poderia determinar *ex ante*³⁶ se suas ações seriam qualificadas como justificáveis ou injustificáveis. Teríamos, primeiro, de interrogar toda a população para nos certificar de que ações planejadas de uma pessoa não mudariam a avaliação de outra pessoa com relação à sua propriedade. Mesmo assim, ninguém poderia agir até que fosse alcançado um acordo universal sobre quem deve fazer que tipo de coisa com determinado objeto, e em que mo-

Zahar Editor, 1991)? Ou como poderia ele acreditar ser moralmente correto banir as chamadas trocas não produtivas, ou seja, as trocas em que uma parte se beneficiaria mais caso o outro não existisse, ou pelo menos não tivesse nada a ver com isso (como, por exemplo, no caso de um chantageado ou de um chantageador), independente de haver ou não em tal troca uma invasão física de qualquer natureza, a não ser que acredite existir o direito de ter preservada a integridade dos valores de propriedade (em vez da integridade física)? Para uma crítica devastadora à teoria de Nozick ver, em particular: ROTHBARD. **A Ética da Liberdade**. p. 307-11. Sobre a falácia do uso da curva de análise de indiferença, empregada tanto por Rawls quanto por Nozick, ver: ROTHBARD, Murray N. **Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics**. New York: Center for Libertarian Studies, 1977. Occasional Paper Series, No. 3.

³⁶ Expressão latina que significa “antes do evento”. Comumente é usada no contexto comercial para expressar uma ação particular desencadeada por antecipação. (N. do T.)

mento no tempo. Manifestamente, por conta de todos os problemas práticos envolvidos, todos estariam mortos há muito tempo e ninguém poderia discutir mais, pois o acordo já teria sido alcançado³⁷. De maneira ainda mais decisiva, essa posição com relação à propriedade e à agressão não poderia ser efetivamente *discutida*, porque argumentar em favor de qualquer norma significa que existe conflito acerca do uso de alguns recursos escassos; caso contrário, simplesmente não seria necessária nenhuma discussão. Todavia, para argumentar que não há saída de tais conflitos, devemos pressupor que ações devam ser autorizadas *antes* de qualquer acordo ou desacordo real, porque se não forem, não poderia nem mesmo ser um argumento. No entanto, isso pode ser feito, e visto que existe como uma postura intelectual defendida, a postura sob escrutínio deve presumir que alguém pode, e isso só é possível por causa da existência de fronteiras *objetivas* de propriedade – fronteiras que qualquer pessoa possa reconhecer como tais, sem ter de concordar primeiro com qualquer outra pessoa no que diz respeito ao sistema de valores e avaliações. Essa ética de proteção de valor, também, apesar do que diz, deve, de fato, pressupor a existência de fronteiras objetivas de propriedade, em vez de fronteiras determinadas pelas avaliações subjetivas, apenas para existirem sobreviventes que possam fazer propostas morais.

A ideia de proteger o valor em vez de proteger a integridade física também falha por uma segunda razão conexa. Evidentemente, o valor que uma pessoa atribui, por exemplo, ao trabalho ou ao casamento, pode ser e, de fato, é afetado pela integridade física de outras pessoas ou por um grau de integridade física. Assim, se valores de propriedade desejáveis devem ser protegidos, deveríamos permitir a agressão física contra outras pessoas. Isso se justifica, no entanto, apenas pelo próprio fato das fronteiras pes-

soais – isto é, as fronteiras da propriedade de uma pessoa sobre seu próprio corpo como domínio de controle exclusivo ao qual não é permitido a ninguém ultrapassar a menos que deseje se tornar agressor – são fronteiras *físicas* (intersubjetivamente determináveis, e não fronteiras subjetivamente imaginadas) em que todos podem concordar sobre qualquer coisa de maneira independente (e a concordância refere-se a acordo entre unidades de tomada de decisões independentes!). Apenas porque as fronteiras de propriedade protegidas são objetivas (ou seja, determinadas e assim reconhecidas antes de qualquer acordo convencional) pode haver argumentação e, possivelmente, acordo das unidades e entre as unidades de tomada de decisão independentes. Ninguém pode argumentar a favor de um sistema de propriedade definindo fronteiras de propriedade em termos subjetivos, avaliativos, e porque simplesmente são capazes de assim fazer, o que faz pressupor, ao contrário do que diz a teoria, que tal pessoa deve ser, de fato, uma unidade fisicamente independente para afirmar isso.

A situação não é menos terrível para as propostas éticas alternativas que se voltam para a segunda especificação essencial das disposições regulamentares da teoria libertária de propriedade. As normas básicas do libertarianismo são caracterizadas não apenas pelo fato de que a propriedade e a agressão são definidas em termos físicos; não é de menos importância que aquela seja definida como privada, individualizada e que os meios de apropriação original, que evidentemente encerram uma distinção entre anterior e posterior, sejam especificados. É com essa especificação adicional que a ética não libertária, alternativa, entra em conflito. Em vez de reconhecer a importância vital da distinção entre antes e depois para decidir sobre as alegações de propriedade conflitantes, eles propõem normas que, na realidade, afirmam que a prioridade é irrelevante para a tomada de decisão e que os retardatários têm tanto direito à propriedade quanto os que primeiro chegaram. Claramente, vemos essa ideia

³⁷ Ver também: ROTHBARD. *A Ética da Liberdade*. p. 104.

enredada quando o socialismo redistributivo faz com que os proprietários naturais da riqueza e/ou seus herdeiros pagarem impostos para que os infelizes retardatários possam participar de seu gasto. Isso também fica claro quando o proprietário de um recurso natural é forçado a reduzir (ou aumentar) seu empreendimento em favor do interesse da posteridade. Ambas as vezes só faz sentido fazerem o que fazem quando presumimos que essa pessoa, inicialmente, ao acumular riquezas ou usar o recurso natural cometeu uma agressão contra a posteridade. Se nada fizeram de errado, então os membros da posteridade não devem fazer tal reclamação deles.³⁸

O que há de errado com a ideia de abandonar a distinção entre anteriores e posteriores como moralmente irrelevante? Primeiramente, se os pósteros (aqueles que nada fizeram com os bens escassos) tivessem os mesmos direitos que aqueles que os primeiros (aqueles que fizeram algo com os bens escassos), então a ninguém jamais seria permitido fazer algo com coisa alguma, assim como deveríamos ter o consentimento prévio, antes de fazer o que quiséssemos, de todos os membros ulteriores. Portanto, como a posteridade inclui os filhos de nossos filhos – pessoas que chegarão tão mais tarde que seria impossível perguntá-los – defender um sistema legal que não faz uso da distinção entre anterior e posterior como parte de sua teoria basilar de propriedade é simplesmente absurdo, pois significa defender a morte, quando para se defender algo o pressuposto é a vida. Nenhum de nós, nem nossos antepassados, nem a nossa descendência pode fazer ou sobreviverá, dirá ou argumentará coisa alguma se essa regra for seguida. Para que qualquer pessoa – passada, presente ou futura – argumente qualquer coisa deve ser possível viver agora. Ninguém pode esperar

e suspender o agir até que todos de uma classe indeterminada de membros da posteridade venham e concordem com o que se quer fazer. Em vez disso, desde que uma pessoa se encontre sozinha, ela deve estar apta a agir, usar, produzir e consumir os bens de imediato, antes de qualquer acordo com pessoas que não estão ao seu redor (e talvez nunca estejam). À medida que uma pessoa encontra-se em companhia de outras e há conflito sobre como utilizar recursos escassos, ela deve ser capaz de resolver o problema em um momento definido no tempo, com um número definido de pessoas, em vez de ter de esperar períodos de tempo não especificados e números não especificados de pessoas. Apenas para sobreviver, então, o que é uma condição prévia para argumentar a favor ou contra qualquer coisa, direitos de propriedade não podem ser concebidos como sendo atemporais e não específicos em relação ao número de pessoas envolvidas. Ao contrário, devem ser considerados originários por agir em pontos definidos no tempo para determinados agentes individuais³⁹.

Além disso, a ideia de abandono da distinção entre anteriores e posteriores seria simplesmente incompatível com o PNA como fundamento prático da argumentação. Argumentar e, possivelmente, concordar com alguém (se apenas no fato em si há discordância) significa reconhecer o direito anterior de controle exclusivo sobre o próprio corpo. Caso contrário, seria impossível

³⁸ Para uma estranha tentativa filosófica de justificar uma ética da posteridade ver: STERBA, James P. **The Demands of Justice**. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1980. esp. p. 58ss., 137ss. Sobre o absurdo de tal ética ver: ROTHBARD. **Man, Economy and State**. p. 427.

³⁹ Deve-se notar aqui que, somente se os direitos de propriedade forem conceituados como direitos de propriedade privada originado no tempo, torna-se possível realizar contratos. Está bastante claro que, contratos são acordos entre unidades fisicamente independentes e enumeráveis que baseados no reconhecimento mútuo dos direitos de propriedade privada de cada um dos contratante para as coisas adquiridas anteriormente àquele acordo e, então, preocupam-se com a transferência de títulos de propriedade de coisas definidas a partir de um determinado proprietário anterior para um determinado proprietário posterior. Coisas tais como contratos não poderiam nem pensar em existir em uma estrutura ética da posteridade!

a qualquer pessoa dizer o que seja sobre um ponto definido no tempo e outra pessoa estar apta a refutar, pois nem o primeiro nem o segundo falante não seriam mais, em tempo algum, unidades de tomada de decisão fisicamente independentes. Eliminar a distinção entre anteriores e posteriores, então, equivale a eliminar a possibilidade de discutir e chegar a um acordo. Todavia, como não podemos argumentar que não há possibilidade de discussão sem o reconhecimento e a aceitação de que é algo justo o controle prévio de cada pessoa sobre o próprio cor-

po, uma ética da posteridade que não faça essa distinção nunca poderia ser defendida por ninguém. Simplesmente ao *dizer* que isso encerraria uma contradição, necessitaria de alguém capaz de afirmar isso, o que já pressuporia a própria existência de uma unidade de tomada de decisão independente, em um ponto definido no tempo.

Portanto, somos forçados a concluir que a ética libertária não apenas pode ser justificada pelos meios de um raciocínio *a priori*, mas que nenhuma ética alternativa pode ser justificada argumentativamente. ∞