

O Libertarianismo é Amoral?*

*Ralph Raico***

Resumo: O artigo apresenta uma visão presciente e equilibrada dos erros da antiga crítica conservadora ao libertarianismo, fundada na crença de que os liberais negam a existência de uma ordem moral fundada em Deus, defendem a liberdade humana como único imperativo moral e que advogam o relativismo, o pragmatismo e materialismo. Ao criticar as simplificações da proposta fusionista de Frank S. Mayer e de M. Stanton Evans, o autor demonstra a vulnerabilidade da tentação estatista de alguns conservadores.

Palavras-chave: Ética, Conservadorismo, Libertarianismo, Fusionismo, Tradição.

Is Libertarianism Amoral?

Abstract: The following article presents a prescient and balanced look at the errors of the old conservative critique of libertarianism grounded on the belief that liberals deny a moral order existence based on God and they are champions of relativism, pragmatism and materialism. While criticizing Frank S. Mayer's and M. Stanton Evans' fusionist proposal, the author demonstrates conservatism's vulnerability to the statist temptation of some conservatives.

Keywords: Ethics, Conservatism, Libertarianism, Fusionism, Tradition

Classificação JEL: Z19

* O presente artigo apareceu pela primeira vez como: RAICO, Ralph. The Fusionists on Liberalism and Tradition. *New Individualist Review*, Volume 3, Number 3 (Autumn 1964): 29-36. O texto foi republicado, com o novo título utilizado na presente tradução, na página do Ludwig von Mises Institute, disponível em: <http://mises.org/library/libertarianism-amoral>

Traduzido do original em inglês para o português por Márcia Xavier de Brito.

** **Ralph Raico** é professor emérito de História Européia do Buffalo State College, da State University of New York (SUNY), na cidade de Buffalo, em New York, senior fellow do Ludwig von Mises Institute, em Auburn, no Alabama e editor associado da *The Independent Review*, revista publicada pelo Independent Institute, em Oakland, na Califórnia. Recebeu o B.A. pelo City College of New York e o Ph.D. pela University of Chicago, com uma tese orientada pelo economista austríaco Friedrich August von Hayek. Foi aluno do economista austríaco Ludwig von Mises nos seminários ministrados na Foundation for Economic Education (FEE) e na New York University (NYU), sendo o responsável pela tradução do livro *Liberalism* [Liberalismo, segundo a Tradição Clássica] para o inglês. Fundou com Murray N. Rothbard e outros renomados pensadores libertários o Circle Bastiat. Foi o fundador e o editor do periódico *The New Individualist Review*, que, durante o tempo de existência entre 1961 e 1968, contou com a colaboração de renomados pensadores libertários ou conservadores, dentre os quais se destacam os economistas F. A. Hayek, Milton Friedman e George Stigler, laureados posteriormente com o Prêmio Nobel. Recebeu o prêmio Gary G. Schlarbaum no ano 2000. Fez parte do corpo editorial do periódico *Inquiry*, publicado, entre 1977 e 1982, pelo Cato Institute e, entre 1982 e 1984, pela Libertarian Review Foundation. É autor de diversos livros e artigos acadêmicos, dentre os quais se destacam as obras *Great Wars and Great Leaders: A Libertarian Rebuttal* (Ludwig von Mises Institute, 2010), *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton* (Ludwig von Mises Institute, 2010) e *Classical Liberalism and the Austrian School* (Ludwig von Mises Institute, 2012).
E-mail: Raico@earthlink.net

A publicação dos textos de um simpósio sobre a pergunta “O que é conservadorismo?”¹ nos oferece a oportunidade de explorar, mais uma vez, um conjunto de ideias que frequentemente surgem nestas páginas – e que tem relação com as diferenças entre libertarianismo e conservadorismo. Neste artigo não tentarei lidar com todas as áreas cobertas por essas diferenças, nem com os ensaios dos doze colaboradores do simpósio organizado por Frank S. Meyer (1909-1972). Em vez disso, ocupar-me-ei apenas de certos aspectos da tentativa de reconciliação das duas filosofias que recebe a denominação de “fusionismo”².

Frank S. Meyer e M. Stanton Evans são os dois expoentes mais famosos da postura fusionista, e apresentaram seus argumentos em dois ensaios na coletânea *What is Conservatism?* [O que é Conservadorismo?]³. O problema que tentam resolver pode ser apresentado da seguinte maneira: o termo “conservadorismo”, quando aplicado para vários autores nos Estados Unidos de hoje (em especial quando utilizado por escritores social-democratas que, muitas vezes, quase não tem familiaridade com essa literatura) parece, numa análise mais detida, ser equivocado. Ambos os autores dos trechos a seguir, por exemplo, ainda que, às vezes, sejam considerados “conservadores”, possuem abordagens nitidamente divergentes, por exemplo, com relação a uma questão básica como a natureza do governo:

¹ MEYER, Frank S. (Ed.). **What is Conservatism?** New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.

² Para uma análise mais aprofundada do desenvolvimento histórico do libertarianismo, do conservadorismo e fusionismo, bem como do anticomunismo e do neoconservadorismo, nos Estados Unidos no período posterior à Segunda Guerra Mundial, ver: NASH, George H. **The Conservative Intellectual Movement in America: Since 1945**. Wilmington: ISI Books, 2nd Revised Edition, 1996. (N. do T.)

³ Os títulos dos dois artigos publicados, no já citado *What is Conservatism?*, são, respectivamente, “The Common Cause: Freedom, Tradition and Conservatism” [A Causa Comum: Liberdade, Tradição e Conservadorismo] e “A Conservative Case for Freedom” [Uma Causa Conservadora para a Liberdade].

Na experiência da humanidade, o governo sempre figurou como a instituição que representa publicamente a íntima compreensão compartilhada pelos homens quanto ao sentido da vida, de Deus, do homem, da natureza e do tempo⁴.

A sociedade não pode existir sem que a maioria das pessoas esteja pronta a impedir, pela ameaça ou ação violenta, que minorias venham a destruir a ordem social. Esse poder é atribuído ao Estado ou ao governo⁵.

O governo é, em última instância, o emprego de homens armados, de policiais, guardas, soldados e carrascos. A característica essencial do governo é a de poder fazer cumprir os seus decretos por batendo, matando e prendendo⁶.

Há, de fato, como ressaltam Meyer e Evans, dois grupos de autores distintos para os quais o termo “conservador” está contido, no sentido corrente: aqueles cujos antepassados intelectuais se encontram, principalmente, nas fileiras dos liberais clássicos dos séculos XVIII e XIX – esse grupo incluiria F. A. Hayek (1899-1992), Milton Friedman (1912-2006), Ludwig von Mises (1881-1973), etc. – e os que remontam suas ideias primariamente a Edmund Burke (1729-1797) e aos conservadores do século XIX – Russell Kirk (1918-1994) é o melhor representante desse grupo⁷, que também inclui

⁴ NIEMEYER, Gerhard. Risk or Betrayal? The Crossroads of Western Policy. **Modern Age Review**, Volume 4, Number 2 (Spring, 1960): 119-28, cit. p. 124. O contexto da frase deixa claro que o prof. Gerhart Niemeyer (1907-1997) lamenta a extinção dessa concepção de governo.

⁵ MISES, Ludwig von. **Ação Humana: Um Tratado de Economia**. Trad. Donald Stewart Jr. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 3^a Ed., 2010. p. 189.

⁶ Idem, *Ibidem*. p. 818.

⁷ O livro mais famoso desse importante conservador norte-americano é: KIRK, Russell. **The Conservative Mind: From Burke to Eliot**. Intr. Henry Regnery. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 7th Rev. ed., 1986. Em língua portuguesa foram publicadas até o presente momento as seguintes obras desse autor: KIRK, Russell. **A Era de T. S. Eliot: A Imaginação Moral**

outros associados à revista *National Review*⁸ e ao periódico *Modern Age*⁹. Ao primeiro grupo Meyer chama de “libertários” e ao segundo, “tradicionalistas”. Muitas vezes os libertários e os tradicionalistas lançam ataques vigorosos uns aos outros, e alguns deles, em ambos os campos, sustentam que esses dois pontos de vista estão em total desacordo¹⁰.

É verdade que os membros de ambas as facções muitas vezes tiveram opiniões semelhantes em questões de importância política imediata (que é uma das principais razões por que são vistos como facções de um movimento), mas quem quer que tenha lido as obras dos dois grupos está ciente de que existem diferenças significativas em um nível mais

básico. Isso tem relação com questões como o peso conferido à tradição, com os argumentos utilizados para defender a liberdade, na precedência da liberdade perante os demais valores (ordem, virtude, e assim sucessivamente), bem como com aquilo que temo poder chamar de “pressupostos filosóficos” dos dois pontos de vista – como as citações de Gerhart Niemeyer (1907-1997) e de Ludwig von Mises demonstram. A grandiosa tarefa que os fusionistas abraçaram, portanto, é a de pôr fim às diferenças entre “libertários” e “tradicionalistas” – e cumprem-na demonstrando que ambos possuem algo de valor fundamental para somar a um “conservadorismo” comum (pois esse deve ser o nome do movimento fusionado), e que ambos estão igualmente errados em determinados aspectos.

O que o libertário (ou liberal clássico) tem a oferecer, defendem os fusionistas, é uma boa compreensão do significado de liberdade, dos perigos com que ela se depara e, em especial, a relação entre a liberdade econômica e as demais formas de liberdade. Está equivocado, todavia, no desprezo ao “valor” e à lei moral, e por não compreender o fim e a *raison d'être* da liberdade, que é a “virtude”. Os tradicionalistas, por outro lado, são complementares aos libertários, e trazem para a síntese, como diz a expressão, um profundo compromisso com o valor moral, com a virtude, e assim por diante. Ademais, compreendem a parcela que a tradição deve desempenhar na vida da sociedade, ao passo que o típico libertário “rejeita a tradição”. Assim, o palco para a síntese está montado e consistirá em uma filosofia política que progride com base em “uma razão que opera na tradição”, apoia a liberdade como a finalidade secular mais excelsa do homem, e a virtude, como a finalidade humana *tout court*.

Vemos que qualquer coisa que se aproxime de uma crítica exaustiva dessa tese seria impossível aqui¹¹. O que tentarei fazer,

do Século XX. Apr. Alex Catharino; Intr. Benjamin G. Lockerd Jr.; Trad. Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2011; Idem. **A Política da Prudência**. Apres. Alex Catharino; Intr. Mark C. Henrie; Trad. Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2013. As linhas gerais do conservadorismo kirkeano são apresentadas pelo próprio autor no seguinte ensaio: KIRK, Russell. Conservadorismo: Uma Descrição Sucinta. Trad. Márcia Xavier de Brito. **Dicta & Contradicta**, Número 10 (Julho 2013): 252-63. Uma introdução geral ao pensamento kirkeano aparece em: CATHARINO, Alex. Kirk, Russell (1918-1994). In: BARRETO, Vicente & CULLETON, Alfredo (Eds.). **Dicionário de Filosofia Política**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 289-93. (N. do T.)

⁸ A história da *National Review*, fundada, em 1955, por William F. Buckley Jr. (1925-2008), e a importância dessa revista para o movimento conservador norte-americano são narradas na seguinte obra: HART, Jeffrey. **The Making of the American Conservative Mind: National Review and its Times**. Wilmington: ISI Books, 2nd Rev. ed., 2006. Uma descrição sintética sobre a *National Review* é apresentada em: KELLY, Daniel. *National Review*. In: FROHNEN, Bruce; BEER, Jeremy & NELSON, Jeffrey O. (Eds.). **American Conservatism: An Encyclopedia**. Wilmington: ISI Books, 2006. p. 601-04. (N. do T.)

⁹ Uma breve história da *Modern Age*, criada, em 1957, por Russell Kirk, é apresentada em: ZMIRAK, John. *Modern Age*. In: FROHNEN, Bruce et alii. (Eds.). **American Conservatism**. p. 578-80. (N. do T.)

¹⁰ A principal crítica libertária ao “fusionismo” advogado por Frank S. Meyer aparece em: ROTHBARD, Murray N. Frank S. Meyer: The Fusionist as Libertarian Manqué. **Modern Age**, Volume 25, Number 4 (Fall 1981): 352-63. (N. do T.)

¹¹ Para uma discussão mais aprofundada da posição fusionista, ver o artigo: HAMOWY, Ronald. Liberalism and Neo-Conservatism: Is a Synthesis Possible? **Modern Age**, Volume 8, Number 4 (Fall 1964): 350-59.

portanto, é simplesmente esclarecer tal visão ao analisar certos pontos da tese fusionista com o propósito de ajudar a oferecer uma base para um debate mais analítico e menos retórico de tais assuntos, como foi o caso no passado.

Antes que possamos determinar em que medida, se houver, o liberalismo clássico¹² deve ser modificado, é absolutamente crucial, é claro, ter uma concepção correta do que significa liberalismo clássico. Parece-me, contudo, que com relação a isso, autores conservadores e fusionistas ao mesmo tempo em que são bastante dogmáticos, também estão muito errados. Via de regra, têm o hábito de tratar o liberalismo de modo casual, improvisado, quase nunca trazendo à luz qualquer prova real para substantiar suas alegações corajosas e desinibidas. Com o risco de parecer injusto com o sr. M. Stanton Evans – o que, por certo, não é minha intenção – submeterei à análise a concepção *dele* de liberalismo clássico, que para mim, coincide com a definição típica. Diz Evans:

O libertário, ou liberal clássico, nega, caracteristicamente, a existência de uma ordem moral centrada em Deus, para a qual os homens devem subordinar a vontade e a razão. Ao asseverar a liberdade humana como um único imperativo moral, ele nada mais é senão um profundo relativista, pragmatista e materialista.¹³

Nessa notável afirmação, M. Stanton Evans afirma o seguinte, acerca do típico “liberal clássico” ou “libertário”:

¹² Daqui em diante, utilizarei indefinidamente os termos “liberalismo clássico”, “liberalismo” e “libertarianismo”.

¹³ EVANS, M. Stanton. *A Conservative Case for Freedom*. In: MEYER, Frank S. (Ed.). **What is Conservatism?** p. 69. Em uma nota de pé de página de seu ensaio, M. Stanton Evans afirma que está utilizando o termo “libertário” para indicar “*a forma quimicamente pura de liberalismo clássico, que inclui a ‘aceitação de uma filosofia antirreligiosa’*”. Provavelmente, abandonou essa terminologia na passagem aqui citada. Caso não a tenha abandonado, então, a afirmação de antirreligiosidade do libertário seria apenas uma tautologia desinteressante, ocasionada pela terminologia pessoal de Evans e, além disso, a passagem teria de ser lida: “*O libertário ou liberal clássico necessariamente nega...*”.

(1) Ele nega a existência de uma ordem moral centrada em Deus¹⁴;

(2) Afirma a liberdade humana como um único imperativo moral;

(3) Com exceção do ponto (2), ele é um completo relativista, pragmatista e materialista.

Analisemos detidamente essas alegações.

(1) Essa premissa é falsa, é claro, haja vista os muitos liberais cristãos, por exemplo, David Ricardo (1772-1823), Richard Cobden (1804-1865), John Bright (1811-1889), Frédéric Bastiat (1801-1850), Madame de Staël (1766-1817), Lord Acton (1834-1902), Lord Macaulay (1800-1859), etc.¹⁵. De fato, muitos liberais clássicos (até mesmo os de hoje) perceberam que a relação entre seus pontos de vista políticos e suas visões religiosa e ética são bastante íntimas. Frédéric Bastiat, por exemplo, que por conta da “superficialidade” e “otimismo natural” é, por vezes, tomado como o próprio paradigma do liberal clássico, expressou-se da

¹⁴ É difícil compreender por que M. Stanton Evans modifica o termo “*ordem moral centrada em Deus*” com a proposição “*para a qual os homens devem subordinar a vontade e a razão*”. É provável que a afirmação da existência de qualquer ordem moral faça com que a pessoa lhe subordine a vontade. Quanto à subordinação da razão a tal ordem, aproveito para sugerir que o ordenamento moral divino não é cognoscível somente pela razão. Por que tal perspectiva, mesmo supondo que o libertário típico a defendesse, deva ser associada ao livre-pensar e ao ateísmo, é impossível dizer. Essa parece ser, exatamente, a posição da Igreja Católica: “*Se, portanto, o católico acredita que a lei moral é dada a conhecer ao homem apenas pela pura razão e pela experiência, sendo a lei da própria natureza humana, acredita que seu cumprimento ou descumprimento tem implicações além das naturais*” (CORBISHLEY, Thomas, S. J. **Roman Catholicism**. London: Hutchin’s University Library, 1950. p. 57). Já que vejo que essa proposição não leva a nada senão confusão no assunto, sinto-me justificado ao ignorá-la.

¹⁵ Embora seja logicamente possível para alguém ser um cristão e, ao mesmo tempo, ter outro “centro” diferente de Deus como próprio sistema moral, a regra ainda é a de que aqueles que professam o cristianismo atribuíram a Deus o papel central em seu sistema ético. Tomo, portanto, a fé cristã de um liberal clássico como prova *prima facie* da asserção de M. Stanton Evans.

seguinte maneira quase no final de uma de suas obras mais importantes:

Há uma ideia condutora que perpassa toda esta obra, que pervade e anima cada página e cada linha; e essa ideia está incorporada nas palavras iniciais do credo cristão – CREIO EM DEUS¹⁶.

John Bright foi o homem que, junto com Richard Cobden, e por vinte anos após a morte de Cobden, liderou a Escola de Manchester na política britânica e no pensamento político e econômico – certamente um liberal típico, se é que isso existe. No entanto, a seguinte descrição de Bright, feita por seu biógrafo mais abalizado, dificilmente parece compatível com a descrição de Evan:

O sentimento religioso, na sua forma mais simples, era a base de sua vida. Sempre foi um “amigo” (ou seja, *Quacker*), antes de tudo, e um servo de Deus; um homem de uma devoção profunda, embora cada vez mais silenciosa¹⁷.

Embora os cristãos e, por certo, os deístas fossem provavelmente a maioria, é verdade que certo número de liberais eram ateus ou, com maior frequência, agnósticos: John Stuart Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903), John Morley (1838-1923), etc. Não obstante, devemos fazer as seguintes observações: (a) a negação de uma “ordem moral centrada em Deus” não é tanto uma característica do liberalismo quanto essa afirmação; (b) mesmo se a maioria dos liberais fosse composta de ateus e de agnósticos, a conexão seria puramente acidental e condicionada historicamente, mas nunca lógica; (c) supondo que a maioria dos liberais tenha sido contaminada pela descrença, de qualquer maneira, Evans não apresenta razões para repudiar o liberalismo de escritores cristãos como Bastiat.

(2) A segunda acusação – de que o liberal clássico ou o libertário afirma a “liberdade

humana como o único imperativo moral” – dificilmente pode ser tomada a sério. Será que Evans queria dizer que os liberais não acreditam, tipicamente, que a benevolência ou mesmo a falta de malícia possam ser moralmente impostos aos homens? Isso pode não ter sido verdade para muitos dos cristãos liberais, e também não foi o caso dos não cristãos, *muito menos de todos os utilitaristas benthamitas*. Evans menciona somente dois nomes relacionados a essa descrição geral: John Stuart Mill e Herbert Spencer. Spencer afirma explicitamente que, além da justiça (respeito pelo direito de outrem), o código moral impõe a beneficência, tanto “negativa” como “positiva”, sendo esta última a capacidade de ter felicidade com a felicidade alheia¹⁸. Isso pode não ser um modo de ver especialmente muito elevado de nossas obrigações morais, mas isso é o suficiente para contradizer a afirmação de Evans, ao menos em relação a um dos únicos dois autores que ele nomeia. Essa afirmativa, no entanto, está ainda mais errada com relação aos liberais utilitaristas. John Stuart Mill deixa claro o seu ponto de vista no conhecido ensaio “o utilitarismo”:

Devo repetir o que os críticos do utilitarismo raramente têm a justiça de reconhecer, que a felicidade que compõe o padrão utilitário daquilo que é correto na conduta não é a felicidade do próprio agente, mas a de todos os interessados. Como está entre a própria felicidade e a dos outros, o utilitarismo requer desse agente que seja estritamente um espectador imparcial, desinteressado e benevolente. Na regra de ouro de Jesus de Nazaré, lemos todo o espírito da ética da utilidade. Fazer aos outros aquilo que gostaria que fosse feito a ti e amar ao próximo como a ti mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitária¹⁹.

¹⁶ BASTIAT, Frédéric. *Harmonies of Political Economy*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1870. Part 11, p. 150. Grifos do autor.

¹⁷ TREVELYAN, G. M. *The Life of John Bright*. Boston: Houghton Mifflin, 1914. p. 104

¹⁸ SPENCER, Herbert. *Social Statics*. New York: Appleton, 1880. p. 83-84.

¹⁹ MILL, John Stuart. *Utilitarianism, On Liberty and Representative Government*. New York: Dutton, 1950. p. 16. [Em português, ver: MILL, John Stuart. *O Utilitarismo*. Intr. e trad. Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000].

Longe de ser “característico” do liberalismo clássico, o ponto (2) é um atributo que duvido que possamos encontrar um *único* exemplo em toda a história do liberalismo.

(3) Evans praticamente não nos dá nenhuma pista do que entenderia por esses três termos altamente acusatórios, “materialista”, “relativista” e “pragmatista”, de modo que teremos de lidar com eles da melhor maneira possível.

“Materialista” pode ter um significado preciso ou um significado amplo, vulgar. No primeiro sentido, a afirmação seria absurda: se qualquer metafísica fosse característica do liberalismo, é provável que, de uma ou de outra maneira, fosse idealismo. Tomada no sentido vulgar de vício ou “adoção” dos prazeres materiais (normalmente ligados aos sentidos), a afirmação também não é válida. Na verdade, dificilmente vale a pena refutá-la, visto que para dar apoio à afirmação, Evans somente cita uma afirmação de Ernest Renan (1823-1892). Também podemos ressaltar, contudo, que mesmo ignorando o fato de que “materialista” dificilmente é uma descrição justa da forma de hedonismo de Jeremy Bentham (1748-1832), e certamente não a de John Stuart Mill, os liberais alemães do período clássico – como, por exemplo, Immanuel Kant (1724-1804) e Wilhelm von Humboldt (1767-1835) – e os liberais franceses da Restauração – como, por exemplo, Benjamin Constant (1767-1830) e a já citada Madame de Staël – com certeza tinham ideias sobre ética e o destino do homem independente de qualquer tipo de filosofia do prazer.

Na visão de M. Stanton Evans os liberais também são, caracteristicamente, “pragmatistas”. Se isso quer dizer que eram seguidores de Charles Sander Peirce (1839-1914) ou de William James (1842-1910), ou, num sentido mais vago, acreditavam que a verdade era “o que dá certo”, não está claro. Seria cansativo tentar salvar essa afirmativa ao conferir algum sentido mediamente razoável, e demonstrando que, mesmo assim, ela não se fundamenta em fatos. A refutação dessa afirmação, assim, terá de esperar até que lhe seja conferido algum um sentido.

Evans também afirma, no ponto (3) que os liberais, salvo a adesão à liberdade, são completos “relativistas morais”²⁰. Isso traz à baila uma questão que, com frequência, é suscitada por conservadores: muitas vezes, a essência da “crise moral de nossa época” é vista como a diminuição da fé em “valores absolutos”. Deveria ficar claro que a questão de relativismo moral *versus* absolutismo moral não pode ser abordada de maneira inteligente até que conheçamos o que devam ser o significado desses termos. Os conservadores, todavia, ao discutir o assunto, em geral deixam de indicar esse significado. Em geral, no debate filosófico, o significado mais importante do termo “relativismo moral” parece ser: (a) a ideia de que as normas morais são anuláveis, ou seja, não são válidas incondicionalmente; e, com mais frequência, (b) a ideia que “é possível, pela lógica, que duas pessoas aceitem afirmações éticas verbalmente conflitantes sem que, ao menos, uma esteja enganada”²¹.

(a) A ideia de que as regras morais devem ser absolutas no sentido de que vinculam sob todas as condições empíricas possíveis, parece ser no sentido em que os conservadores costumemente fazem do termo. E, ainda assim, parece-me uma posição dificilmente defensável. Afinal, será possível citar uma única prescrição moral com conteúdo (não, por exemplo, “Isso é bom para fazer a vontade de Deus”), com aplicações nas questões sociais (sem ser, por exemplo, “Isso é bom para amar a Deus”) que seja válida incondicionalmente? Seria proibido, por exemplo, em toda e qualquer circunstância, tirar a vida de um homem que sabemos ser inocente? Parece-me que circunstâncias podem ser imaginadas em

²⁰ Às vezes, Evans sugere que os libertários não só são relativistas morais, mas que, em consequência disso, não consideram nada imoral! Por exemplo, ao dirigir-se aos libertários: “Se não há padrões objetivos de certo e errado, por que objetar à tirania? Se matar e roubar não são imorais, por que objetá-los individual ou coletivamente?” (EVANS. *A Conservative Case for Freedom*. p. 72). Entretanto, só lidaremos com a primeira alegação.

²¹ BRANDT, Richard B. *Ethical Theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1959. p. 271, 154.

que isso que fosse o razoável, e possivelmente, a coisa ética a fazer. Amparados ou não pelos liberais clássicos, o absolutismo moral nesse sentido, para mim, parece ser uma posição insustentável, rejeição que não pode ser legitimamente ser tomada como base para censurar ninguém.

(b) O sentido comum de “relativismo moral” mais corriqueiro é a posição de que é possível que afirmativas éticas aparentemente contraditórias sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Um relativista nesse sentido pode defender, por exemplo, que afirmativas éticas sejam relatos simples dos sentimentos subjetivos e, portanto, a afirmativa “matar alguém é errado” pode ser verdadeira ou falsa, dependendo dos verdadeiros sentimentos da pessoa que a proferiu. Outra maneira desse segundo sentido seria a do relativista que defende que é impossível fazer juízos éticos ao transcender os limiares de diferentes sociedades, e que uma afirmativa ética pode ser “verdadeira” em uma sociedade e “falsa” em outra. Nessa compreensão de relativismo, contudo, os utilitaristas (para tomar o exemplo do principal grupo que Evans tinha em mente) eram quase absolutistas paradigmáticos. O motivo para isso é óbvio. Para qualquer situação em que um juízo ético tem de ser feito, os fatos são o que são: uma decisão maximizará a felicidade, ao passo que uma decisão diferente não a maximizará²². Assim, embora possamos estar errados em nossa decisão, em princípio, ainda, há apenas um juízo verdadeiro em cada ação ética.

Dessa maneira, dos dois sentidos mais importantes de “absolutismo moral”, um é o que, não importando aquilo que os liberais possam ter pensado, não pode ser razoavelmente defendido; o outro é um sentido que muitos adeptos do absolutismo moral podem encontrar entre os liberais clássicos.

Passei um bom tempo – e, provavelmente, também cansei a paciência do leitor –

ao discutir essas duas frases. Minha justificativa, no entanto, repousa, em primeiro lugar, no fato de que essas afirmativas resumem bem a concepção inexata – “impressão” talvez seja uma palavra melhor – de liberalismo clássico que muitos conservadores – sustentam e propagam. Pode ser que o liberalismo clássico seja superficial, irrealista e obsoleto; aparentemente, os conservadores modernos, ao dizê-lo, estão ávidos para se juntar ao restante do século XX.

Entretanto, antes de aceitar tal avaliação – e com isso, a ideia de que o liberalismo deve, ao menos, ser substancialmente modificado – temos de estar satisfeitos, o que ainda não ocorre, com o fato de que, realmente, é o liberalismo clássico que está sendo destruído, e não um espantalho.

Agora gostaria de voltar a atenção para um dos principais problemas que o fusio-nismo de Frank S. Meyer e M. Stanton Evans devem tentar resolver: o problema da *tradição*. O papel da tradição, muitas vezes, é visto como cerne da divisão entre as duas alas do que é, suposta e basicamente, um movimento; os tradicionalistas, como é natural, enfatizam a tradição, ao passo que os libertários dizem rejeitá-la. O que está em questão aqui, no entanto, ficaria muito mais claro se, em vez de referências desdenhosas à Revolução Francesa e à “apoteose da razão” que autores conservadores e fusionistas, de maneira mais ou menos sistemática, esboçassem o que tinham em mente quando falaram de “tradição”, o que disseram ser e por quê. Não há área em todo esse campo cuja falta de precisão seja mais lamentável do que a afirmação reiterada de que os liberais clássicos “rejeitam a tradição”. A rejeição da tradição pode significar muitas coisas diferentes e, dependendo do que signifique, podem ser algo bom ou mau.

Caso signifique, por exemplo, que o tradicionalismo de uma ideia não deve ser tomado pelo filósofo político como um argumento pela verdade, então, a rejeição da tradição, até onde compreendo, é totalmente aceitável. Pois, defender a verdade de uma afirmação na base

²² Ignoro aqueles poucos casos em que a utilidade líquida de dois cursos diferentes de ação será exatamente os mesmos.

de que isso é uma crença tradicional de nossa sociedade, pressupõe que qualquer crença que seja tradicionalmente aceita por nossa sociedade muito provavelmente é verdadeira; mas, exemplos contrários estão à disposição em abundância para permitir que confiemos nessa premissa. Assim, recorrer à tradição em abstrato invalida o argumento especulativo.

Por outro lado, ao dizer que a pessoa aceita a tradição, indicamos que ela acredita que a tradição deve exercer um grande papel, não na *avaliação de verdades putativas*, mas no *funcionamento da sociedade*, que, obviamente, é uma coisa diferente. Nesse ponto, alguém poderia argumentar: a ciência é uma coisa, a vida é outra. Uma dúvida sistemática cartesiana pode ser útil no empreendimento científico, mas aplicado à vida social, tornaria a humanidade como “moscas de verão”. Poderiam argumentar que é necessário para a continuação da sociedade que boa parte de nosso código moral, por exemplo, seja adotado simplesmente pela fé, ao menos pela grande maioria das pessoas e, provavelmente, por todos. Seria intolerável ter a existência da sociedade organizada dependente de que cada um dos indivíduos chegue às normas morais indispensáveis pela própria razão. Desse modo, deve haver algum meio de vincular as pessoas às normas. O mais eficiente dos meios, continua o argumento, é a tradição. Pessoas que não conseguiriam seguir argumentos abstratos a favor de um código moral, não obstante, a seguem, por conta da afeição e estima que cerca os *mores* que são seguidas a muito tempo. Ora, esse é um argumento plausível, e pode estar substancialmente correto. A coisa importante que devemos perceber, no entanto, é que envolve algo completamente diferente de sustentar a verdade de uma determinada afirmativa com base na sua tradição.

Ora, a segunda categoria pode ser ainda mais subdividida: há tradições que são mantidas na área *social* (o setor característico de livre interação entre os indivíduos) e existem tradições pertencentes à área *governamental* (tipicamente o setor da força e da ameaça da força). Um exemplo de tradicio-

nalismo no setor social seria a continuidade do cristianismo nas formas recebidas como o resultado de decisões privadas, hábitos, etc. do povo. Um exemplo no campo da atividade governamental é (ou foi, há duzentos anos), a continuidade da perseguição de “hereges” protestantes na França, na Espanha e assim por diante – ou seja, uma tradição que envolve uma interferência violenta nas ações pacíficas dos indivíduos.

Nessas circunstâncias, um liberal pode ser ateu, ou pode ser um cristão, ou pode ter alguma outra posição nessa questão. Se é um ateu, é provável que desaprove, pessoalmente, a continuidade do cristianismo como a religião livremente aceita pelos indivíduos; sua opinião privada deve ser a de que as pessoas ficariam mais felizes, mas racionais ou o que seja, se abandonarem o cristianismo. Se o liberal clássico é um cristão, então, talvez, fique satisfeito em ver a continuação da tradição na crença cristã. Assim, sobre a questão a respeito da tradição na área social, o liberal pode ter vários pontos de vista pessoais, mas o próprio liberalismo não tem nenhuma recomendação de política a fazer; de fato, não se preocupa com a questão. Como fica o comportamento com o segundo tipo de arranjo tradicional, que pertence à área governamental?

Aqui, antes que possamos responder à questão, somos compelidos a fazer ainda outra distinção (e, no que diz respeito à controvérsia libertário-conservadora, possivelmente, a mais importante a ser feita): existem alguns arranjos governamentais tradicionais que envolvem interferir com os direitos básicos do indivíduo – a perseguição de protestantes na França no Antigo Regime, por exemplo. Outros, no entanto, pertencem à estrutura do próprio governo, e podem, em primeira instância, não ter nenhuma relação com os direitos individuais, como por exemplo, uma adesão tradicional ao bicameralismo. No caso do primeiro tipo de arranjo governamental tradicional, o liberal clássico, caracteristicamente e pela lógica de seus princípios, recomenda a abolição da

tradição, ou seja, recomenda que o governo pare de fazer determinadas coisas. Com relação a *essa* categoria, então, pode ser dito que o liberal “rejeita a tradição” – ou seja, defende que a tradição do arranjo não pode ser argumento a seu favor. Deve ser testado em comparação a certos padrões e, se desejável, passos para a sua eliminação devem ser dados.

O caso é diferente com o segundo tipo de arranjo governamental: o que pertence à própria estrutura de governo como, por exemplo, a extensão e as condições da concessão, e a forma de governo (monarquia constitucional, república, etc). Tais questões não envolvem direitos individuais básicos, no sentido de que são básicos a liberdade religiosa e a liberdade de servidão involuntária. A função, do ponto de vista liberal, é ajudar a preservação dos direitos básicos e podem, portanto, variar em grande extensão, dependendo do local e da época. Como disse o notável liberal francês Edouard Laboulaye (1811-1883), do século XIX:

Qualquer que possa ser a época, qualquer que seja a forma de governo ou o grau de civilização, todo homem tem a necessidade de exercitar suas faculdades físicas e espirituais de pensar e agir. Russo ou inglês, francês ou turco, todo homem nasce para dispor de sua pessoa, de suas ações e de seus bens [...] Com as liberdades políticas não se dá o mesmo; mudam conforme o tempo e a nação. Nem sempre temos a necessidade das mesmas salvaguardas [de liberdade]; assim como variam os modos de investida, igualmente variam os de defesa²³.

Para resumir nossa classificação um tanto grosseira dos sentidos da tradição (que é ofertado, com alguma trepidação, como uma tentativa de fundamento para discussão):

I) A tradição é um discurso científico e filosófico: a aceitação tradicional de uma pretensão de verdade pode ser apresentada como prova em apoio à alegação;

II) A tradição no funcionamento da sociedade: o tradicionalismo de um arranjo societário pode ser apresentado como um bom motivo para prosseguir com o arranjo. Isso pode se aplicar igualmente a:

A) Área social (não governamental), ou seja, à tradições que não englobam ações do governo; ou a

B) Área governamental. No B temos:

1) Tradições políticas que violam direitos individuais básicos, e;

2) Tradições políticas (essencialmente as que guardam relação com a própria estrutura do governo) que não violam direitos individuais básicos.

Ao considerar as diferenças entre libertarianismo e fusionismo (bem como conservadorismo), alocaria a desavença significativa e desafiadora no que diz respeito à tradição no item II.A, ou seja, enquanto o liberalismo clássico, como norma, restringe-se a tentar assegurar direitos individuais ao operar na área governamental (e nesse empenho pode muito bem fazer uso dos elementos políticos tradicionais), os autores fusionistas e conservadores alegam que determinadas tradições na área social devem, muitas vezes, ser vistas como condições necessárias para a preservação da liberdade e devem ser cultivadas de modo ativo, promovidas por todos os que apoiam a sociedade livre. Isso é especialmente verdade, na visão de tais autores, na religião. A ideia é sugerida, algumas vezes, por Meyer e Evans, e sucintamente exposta por Stephen J. Tonsor III (1923-2014), num ensaio bastante interessante chamado “The Conservative Search for Identity” [A Busca Conservadora pela Identidade] na coletânea *What is Conservatism?* [O que é Conservadorismo], editada em 1964, por Frank Meyer:

A religião é importante para o Estado democrático não só porque preserva o tecido social, mas também porque age como a força mais importante para fiscalizar as tendências agressivas, centralizadoras e totalitárias do Estado moderno. Sem uma religião forte, que permanece como algo fora e independente do poder estatal, a liberdade civil é impensável. O poder do Estado é, em parte,

²³ LABOULAYE, Edouard. **Le Parti Liberal: son Programme et son Avenir**. Paris: Charpentier et Cie., 1871. p. 121-25.

balanceado e neutralizado pelo poder da Igreja. A liberdade do indivíduo é mais certa nesse campo de modo que nem a Igreja ou o Estado podem, com sucesso, absorver e dominar²⁴.

Isso representa, é claro, uma hipótese histórico-sociológica sobre uma suposta conexão casual entre religião e liberdade. Se verdadeira, ela pode indicar que determinadas recomendações políticas que o libertarianismo desaprova podem ser acatadas (o próprio Tonsor defende que o dinheiro dos tributos possa ser usado para sustentar escolas religiosas). De qualquer modo, é uma tese que deve, creio, ser elaborada e analisada de maneira crítica e desapassionada, pois, ao que me parece, é a pretensão mais interessante e mais plausível dos fusionistas.

Essa é uma de várias questões importantes suscitadas pelo fusionismo, algo impossível de abordar aqui. A alegação de que os libertários acreditam na “bondade inata do homem” e erram ao ignorar a realidade do “pecado original” (qualquer que possa ser o significado dessas duas noções), também é algo que deve ser submetido, em alguma ocasião, ao exame crítico, ainda que seja só porque é desenvolvida muitas vezes. Provavelmente, seria mais importante uma discussão do principal objetivo do fusionismo: no lugar de apoiar uma sociedade livre para todos os fins variados (ou, simplesmente, por si mesma), substituir esse apoio, visto ser um meio para um determinado fim, a saber, pela “virtude”, qualquer que seja o sentido que Frank S. Meyer e M. Stanton Evans tenham atribuído ao termo.

Por fim, deve restar evidente que nada do que foi dito aqui é para ser tomado como indicativo de hostilidade e rancor para com os autores cujos escritos foram discutidos. Diferente de uma série de conservadores, a verdadeira preocupação de Meyer e Evans com a

liberdade é óbvia. Tais intenções são boas e ficam claras na afirmativa de Meyer:

[...] O desenvolvimento de uma doutrina conservadora comum, englobando ambas as ênfases (tradicionalistas e libertários) não pode ser alcançada de modo superficial *por demonstrar diferenças ou por apresentar distinções intelectuais obscuras com uma fraseologia grandiosa*²⁵.

Eis, certamente, uma verdade e um juízo importante. É lamentável que, no calor da batalha, isso seja, muitas vezes, esquecido. ∞

²⁴ TONSOR, Stephen. Towards Accommodation: The Conservative Search for Identity. In: MEYER, Frank S. (Ed.). **What is Conservatism?**

²⁵ MEYER, Frank. The Common Cause: Freedom, Tradition and Conservatism. In: MEYER, Frank S. (Ed.). **What is Conservatism?**