

2016

REFLEXÕES

Livro XVI

Introdução



Este é o XVI livro que faço. Neste número, dei sequência à pesquisa sobre a filosofia libertária. Aqui, concentrei a ação em dois autores: Ludwig von Mises, que é o pai do libertarismo, e Murray Rothbard, que escreveu um livro sobre a ética da liberdade, integralmente reproduzido neste número.

Além destes dois autores, para que ficasse um contraponto com a visão libertária, trouxe o Manifesto Comunista de Marx e Engels. O Manifesto, escrito em 1848, deu base para que alguns países implantassem o socialismo, regime que acabou assassinando, como sabemos, milhões de pessoas e ainda desperta algumas simpatias, inclusive aqui no Brasil.

Para os mais atentos, é interessante notar a forma como artigos que visam a uma ação coletiva (Manifesto) são escritos: palavras de ordem, parágrafos mais longos, ênfase na frase e não nas palavras isoladas, afirmações sem prova, enfim, um chamamento constante à ação. Diferentemente de uma oração, por exemplo. Na oração, a ênfase é dada mais nas palavras, a leitura é pausada, as frases são curtas.

Vale a pena ler ●

Luiz Alberto Banci

luiz.banci@hotmail.com.br

banciblog.wordpress.com

abril de 2016

Índice

As seis leis- Ludwig von Mises

5- Capitalismo

17- Socialismo

33- Intervencionismo

47- Inflação

63- Investimento externo

77- Política e ideias

88- Teoria e história- Ludwig von Mises

99- Fatos e mitos sobre a Revolução Industrial- Ludwig von Mises

108- O socialismo como um imperativo moral- Ludwig von Mises

117- O maior perigo para a humanidade: nossa recorrente paixão pelo autoritarismo- Ludwig von Mises

126- A economia e os problemas essenciais da existência humana- Ludwig von Mises

133- Lord Keynes e a Lei de Say- Ludwig von Mises

140- As pedras viram pães: o milagre keynesiano- Ludwig von Mises

151- O que os economistas neoclássicos têm em comum com o marxismo e com os socialistas utópicos- Ludwig von Mises

157- Manifesto Comunista- Karl Marx e Friedrich Engels

188- 90 anos do Manifesto Comunista- Leon Trotsky

A ética da liberdade- Murray Rothbard

199- A lei natural e a razão

203- A lei natural como uma ciência

210- Lei natural *versus* lei positiva

213- Lei natural e direitos naturais

REFLEXÕES XVI

- 217- A tarefa da filosofia política**
- 218- Uma filosofia social de Crusoé**
- 226- Relações interpessoais: troca voluntária**
- 236- Relações interpessoais: propriedade e agressão**
- 243- Propriedade e criminalidade**
- 256- O problema do roubo de terras**
- 262- O monopólio de terras: passado e presente**
- 269- Defesa própria**
- 277- Punição e proporcionalidade**
- 290- As crianças e seus direitos**
- 305- Os “direitos humanos” como direito de propriedade**
- 314- Informação verdadeira e informação falsa**
- 323- O suborno**
- 325- O boicote**
- 327- Os direitos de propriedade e a teoria dos contratos**
- 344- Situações de vida ou morte**
- 350- Os “direitos” dos animais**
- 352- A natureza do Estado**
- 367- As contradições inerentes do Estado**
- 376- O *status* moral das relações com o Estado**
- 382- As relações entre Estados**
- 392- Economia de livre mercado utilitarista**
- 408- A liberdade negativa de Isaiah Berlin**
- 411- F.A. Hayek e o conceito de coerção**
- 422- Robert Noziak e a concepção imaculada do Estado**
- 447- A estratégia da liberdade**

LUIZ BIANCI

As seis lições

(Argentina, 1958)

◇ Capitalismo

Ludwig von Mises



Certas expressões usadas pelo povo são, muitas vezes, inteiramente equivocadas. Assim, atribuem-se a capitães de indústria e a grandes empresários de nossos dias epítetos¹ como "o rei do chocolate", "o rei do algodão" ou "o rei do automóvel". Ao usar essas expressões, o povo demonstra não ver praticamente nenhuma diferença entre os industriais de hoje e os reis, duques ou lordes de

outrora. Mas, na realidade, a diferença é enorme, pois um rei do chocolate absolutamente não rege, ele serve. Não reina sobre um território conquistado, independente do mercado, independente de seus compradores. O rei do chocolate – ou do aço, ou do automóvel, ou qualquer outro rei da indústria contemporânea – depende da indústria que administra e dos clientes a quem presta serviços. Esse "rei" precisa se conservar nas boas graças dos seus súditos, os consumidores: perderá seu "reino" assim que já não tiver condições de prestar aos seus clientes um serviço melhor e de mais baixo custo que o oferecido por seus concorrentes.

Duzentos anos atrás, antes do advento do capitalismo, o *status* social de um homem permanecia inalterado do princípio ao fim de sua existência: era herdado dos seus ancestrais e nunca mudava. Se nascesse pobre, pobre seria para sempre; se rico – lorde ou duque –, manteria seu ducado, e a propriedade que o acompanhava, pelo resto dos seus



¹ **Epíteto:** qualificação elogiosa ou injuriosa dada a alguém; alcunha, qualificativo.

REFLEXÕES XVI

dias.

No tocante à manufatura, as primitivas indústrias de beneficiamento da época existiam quase exclusivamente em proveito dos ricos. A grande maioria do povo (90% ou mais da população europeia) trabalhava na terra e não tinha contato com as indústrias de beneficiamento, voltadas para a cidade. Esse rígido sistema da sociedade feudal imperou, por muitos séculos, nas mais desenvolvidas regiões da Europa. Contudo, a população rural se expandiu e passou a haver um excesso de gente no campo. Os membros dessa população excedente, sem terras herdadas ou bens, careciam de ocupação. Também não lhes era possível trabalhar nas indústrias de beneficiamento, cujo acesso lhes era vedado pelos reis das cidades. O número desses "párias" crescia incessantemente, sem que, todavia, alguém soubesse o que fazer com eles. Eram, no pleno sentido da palavra, proletários², e ao governo só restava interná-los em asilos ou casas de correção. Em algumas regiões da Europa, sobretudo nos Países Baixos e na Inglaterra, essa população tornou-se tão numerosa que, no século XVIII, constituía uma verdadeira ameaça à preservação do sistema social vigente.

Hoje, ao discutir questões análogas em lugares como a Índia ou outros países em desenvolvimento, não devemos esquecer que, na Inglaterra do século XVIII, as condições eram muito piores. Naquele tempo, a Inglaterra tinha uma população de seis ou sete milhões de habitantes, dos quais mais de um milhão – provavelmente dois – não passavam de indigentes a quem o sistema social em vigor nada proporcionava. As medidas a tomar com relação a esses deserdados constituíam um dos maiores problemas da Inglaterra.

Outro sério problema era a falta de matérias-primas. Os ingleses eram obrigados a enfrentar a seguinte questão: que faremos, no futuro, quando nossas florestas já não nos derem a madeira de que necessitamos para nossas indústrias e para aquecer nossas casas? Para as classes governantes, era uma situação desesperadora. Os estadistas não sabiam o que fazer e as autoridades em geral não tinham qualquer ideia sobre como melhorar as condições.

² **Proletário:** cidadão pobre que só tem para viver a remuneração insuficiente da sua força de trabalho.

REFLEXÕES XVI

Foi dessa grave situação social que emergiram os começos do capitalismo moderno. Dentre aqueles párias, aqueles miseráveis, surgiram pessoas que tentaram organizar grupos para estabelecer pequenos negócios, capazes de produzir alguma coisa. Foi uma inovação. Esses inovadores não produziam artigos caros, acessíveis apenas às classes mais altas: produziam bens mais baratos, que pudessem satisfazer as necessidades de todos. E foi essa a origem do capitalismo tal como hoje funciona. Foi o começo da produção em massa – princípio básico da indústria capitalista. Enquanto as antigas indústrias de beneficiamento funcionavam a serviço da gente abastada das cidades, existindo quase que exclusivamente para corresponder às demandas dessas classes privilegiadas, as novas indústrias capitalistas começaram a produzir artigos acessíveis a toda a população. Era a produção em massa, para satisfazer às necessidades das massas.

Este é o princípio fundamental do capitalismo tal como existe hoje em todos os países onde há um sistema de produção em massa extremamente desenvolvido: as empresas de grande porte, alvo dos mais fanáticos ataques desfechados pelos pretensos esquerdistas, produzem quase exclusivamente para suprir a carência das massas. As empresas dedicadas à fabricação de artigos de luxo, para uso apenas dos abastados, jamais têm condições de alcançar a magnitude das grandes empresas. E, hoje, os empregados das grandes fábricas são, eles próprios, os maiores consumidores dos produtos que nelas se fabricam. Esta é a diferença básica entre os princípios capitalistas de produção e os princípios feudais de épocas anteriores.

Quando se pressupõe ou se afirma a existência de uma diferença entre os produtores e os consumidores dos produtos da grande empresa, incorre-se em grave erro. Nas grandes lojas dos Estados Unidos, ouvimos o *slogan*: "O cliente tem sempre razão." E esse cliente é o mesmo homem que produz, na fábrica, os artigos à venda naqueles estabelecimentos. Os que pensam que a grande empresa detém um enorme poder também se equivocam, uma vez que a empresa de grande porte é inteiramente dependente da preferência dos que lhes compram os produtos; a mais poderosa empresa perderia seu poder e sua influência se perdesse seus clientes.

Há cinquenta ou sessenta anos, era voz corrente em quase todos os

REFLEXÕES XVI

países capitalistas que as companhias de estradas de ferro eram por demais grandes e poderosas: sendo monopolistas, tornavam impossível a concorrência. Alegava-se que, na área dos transportes, o capitalismo já havia atingido um estágio no qual se destruíra a si mesmo, pois que eliminara a concorrência. O que se descurava era o fato de que o poder das ferrovias dependia de sua capacidade de oferecer à população um meio de transporte melhor que qualquer outro. Evidentemente teria sido absurdo concorrer com uma dessas grandes estradas de ferro, por meio da implantação de uma nova ferrovia paralela à anterior, porquanto a primeira era suficiente para atender às necessidades do momento. Mas outros concorrentes não tardaram a aparecer. A livre concorrência não significa que se possa prosperar pela simples imitação ou cópia exata do que já foi feito por alguém. A liberdade de imprensa não significa o direito de copiar o que outra pessoa escreveu, e assim alcançar o sucesso a que o verdadeiro autor fez jus por suas obras. Significa o direito de escrever outra coisa. A liberdade de concorrência no tocante às ferrovias, por exemplo, significa liberdade para inventar alguma coisa, para fazer alguma coisa que desafie as ferrovias já existentes e as coloque em situação muito precária de competitividade.

Nos Estados Unidos, a concorrência que se estabeleceu por meio dos ônibus, automóveis, caminhões e aviões impôs às estradas de ferro grandes perdas e uma derrota quase absoluta no que diz respeito ao transporte de passageiros.

O desenvolvimento do capitalismo consiste em que cada homem tem o direito de servir melhor e/ou mais barato o seu cliente. E, num tempo relativamente curto, esse método, esse princípio, transformou a face do mundo, possibilitando um crescimento sem precedentes da população mundial.

Na Inglaterra do século XVIII, o território só podia dar sustento a seis milhões de pessoas, num baixíssimo padrão de vida. Hoje, mais de cinquenta milhões de pessoas aí desfrutam de um padrão de vida que chega a ser superior ao que desfrutavam os ricos no século XVIII. E o padrão de vida na Inglaterra de hoje seria provavelmente mais alto ainda, não tivessem os ingleses dissipado boa parte de sua energia no que, sob diversos pontos de vista, não foram mais que "aventuras" políticas e militares evitáveis.

REFLEXÕES XVI

Estes são os fatos acerca do capitalismo. Assim, se um inglês – ou, no tocante a esta questão, qualquer homem de qualquer país do mundo – afirmar hoje aos amigos ser contrário ao capitalismo, há uma esplêndida contestação a lhe fazer: "Sabe que a população deste planeta é hoje dez vezes maior que nos períodos precedentes ao capitalismo? Sabe que todos os homens usufruem hoje um padrão de vida mais elevado que o de seus ancestrais antes do advento do capitalismo? E como você pode ter certeza de que, se não fosse o capitalismo, você estaria integrando a décima parte da população sobrevivente? Sua mera existência é uma prova do êxito do capitalismo, seja qual for o valor que você atribua à própria vida".

Não obstante todos os seus benefícios, o capitalismo foi furiosamente atacado e criticado. É preciso compreender a origem dessa aversão. É fato que o ódio ao capitalismo nasceu não entre o povo, não entre os próprios trabalhadores, mas em meio à aristocracia fundiária – a pequena nobreza da Inglaterra e da Europa continental. Culpavam o capitalismo por algo que não lhes era muito agradável: no início do século XIX, os salários mais altos pagos pelas indústrias aos seus trabalhadores forçaram a aristocracia agrária a pagar salários igualmente altos aos seus trabalhadores agrícolas. A aristocracia atacava a indústria criticando o padrão de vida das massas trabalhadoras.

Obviamente, do nosso ponto de vista, o padrão de vida dos trabalhadores era extremamente baixo. Mas, se as condições de vida nos primórdios do capitalismo eram absolutamente escandalosas, não era porque as recém-criadas indústrias capitalistas estivessem prejudicando os trabalhadores: as pessoas contratadas pelas fábricas já subsistiam antes em condições praticamente sub-humanas.

A velha história, repetida centenas de vezes, de que as fábricas empregavam mulheres e crianças que, antes de trabalharem nessas fábricas, viviam em condições satisfatórias, é um dos maiores embustes da história. As mães que trabalhavam nas fábricas não tinham o que cozinhar: não abandonavam seus lares e suas cozinhas para se dirigir às fábricas – corriam a elas porque não tinham cozinhas e, ainda que as tivessem, não tinham comida para nelas cozinharem. E as crianças não provinham de um ambiente

REFLEXÕES XVI

confortável: estavam famintas, estavam morrendo. E todo o tão falado e indescritível horror do capitalismo primitivo pode ser refutado por uma única estatística: precisamente nesses anos de expansão do capitalismo na Inglaterra, no chamado período da **Revolução Industrial** inglesa, entre 1760 e 1830, a população do país dobrou, o que significa que centenas de milhares de crianças – que em outros tempos teriam morrido – sobreviveram e cresceram, tornando-se homens e mulheres.

Não há dúvida de que as condições gerais de vida em épocas anteriores eram muito insatisfatórias. Foi o comércio capitalista que as melhorou. Foram justamente aquelas primeiras fábricas que passaram a suprir, direta ou indiretamente, as necessidades de seus trabalhadores, por meio da exportação de manufaturados e da importação de alimentos e matérias-primas de outros países. Mais uma vez, os primeiros historiadores do capitalismo falsearam – é difícil usar uma palavra mais branda – a história.

Há uma anedota – provavelmente inventada – que se costuma contar a respeito de Benjamin Franklin: em visita a um cotonifício na Inglaterra, Benjamin Franklin ouviu do proprietário cheio de orgulho: "*Veja, temos aqui tecidos de algodão para a Hungria.*" Olhando à sua volta e constatando que os trabalhadores estavam em andrajos, Franklin perguntou: "*E por que não produz também para os seus empregados?*"

Mas as exportações de que falava o dono do cotonifício realmente significavam que ele de fato produzia para os próprios empregados, visto que a Inglaterra tinha de importar toda a sua matéria-prima. Não possuía nenhum algodão, como também ocorria com a Europa continental. A Inglaterra atravessava uma fase de escassez de alimentos: era necessária sua importação da Polônia, da Rússia, da Hungria. Assim, as exportações – como as de tecidos – se constituíam no pagamento de importações de alimentos necessários à sobrevivência da população inglesa.

Muitos exemplos da história dessa época revelam a atitude da pequena nobreza e da aristocracia com relação aos trabalhadores. Quero citar apenas dois. Um é o famoso sistema inglês do *seed and land*. Por tal sistema, o governo inglês pagava a todos os trabalhadores que não chegavam a receber um salário mínimo (oficialmente fixado) a diferença entre o que recebiam e

REFLEXÕES XVI

esse mínimo. Isso poupava à aristocracia fundiária o dissabor de pagar salários mais altos. A pequena nobreza continuaria pagando o tradicionalmente baixo salário agrícola, suplementado pelo governo. Evitava-se, assim, que os trabalhadores abandonassem as atividades rurais em busca de emprego nas fábricas urbanas.

Oitenta anos depois, após a expansão do capitalismo da Inglaterra para a Europa continental, mais uma vez verificou-se a reação da aristocracia rural contra o novo sistema de produção. Na Alemanha, os aristocratas prussianos – tendo perdido muitos trabalhadores para as indústrias capitalistas, que ofereciam melhor remuneração – cunharam uma expressão especial para designar o problema: "fuga do campo" – Landflucht. Discutiui-se, então, no parlamento alemão que tipo de medida se poderia tomar contra aquele mal – e tratava-se indiscutivelmente de um mal, do ponto de vista da aristocracia rural. O príncipe Bismarck, o famoso chanceler do Reich alemão, disse um dia num discurso: *"Encontrei em Berlim um homem que havia trabalhado em minhas terras. Perguntei-lhe: 'Por que deixou minhas terras? Por que deixou o campo? Por que vive agora em Berlim?'"*

E, segundo Bismarck, o homem respondeu: *"Na aldeia não se tem, como aqui em Berlim, um Biergarten tão lindo, onde nós podemos sentar; tomar cerveja e ouvir música."* Esta é, sem dúvida, uma história contada do ponto de vista do príncipe Bismarck, o empregador. Não seria o ponto de vista de todos os seus empregados. Estes acorriam à indústria porque ela lhes pagava salários mais altos e elevava seu padrão de vida a níveis sem precedentes.

Hoje, nos países capitalistas, há relativamente pouca diferença entre a vida básica das chamadas classes mais altas e a das mais baixas: ambas têm alimento, roupas e abrigo. Mas no século XVIII, e nos que o precederam, o que distinguia o homem da classe média do da classe baixa era o fato de o primeiro ter sapatos, e o segundo, não. Hoje, nos Estados Unidos, a diferença entre um rico e um pobre reduz-se muitas vezes à diferença entre um Cadillac e um Chevrolet. O Chevrolet pode ser de segunda mão, mas presta a seu dono basicamente os mesmos serviços que o Cadillac poderia prestar, uma vez que também está apto a se deslocar de um local a outro. Mais de 50% da população dos Estados Unidos vivem em

REFLEXÕES XVI

casas e apartamentos próprios.

As investidas contra o capitalismo – especialmente no que se refere aos padrões salariais mais altos – tiveram por origem a falsa suposição de que os salários são, em última análise, pagos por pessoas diferentes daquelas que trabalham nas fábricas. Certamente, nada impede que economistas e estudantes de teorias econômicas tracem uma distinção entre trabalhador e consumidor. Mas o fato é que todo consumidor tem de ganhar, de uma maneira ou de outra, o dinheiro que gasta, e a imensa maioria dos consumidores é constituída precisamente por aquelas mesmas pessoas que trabalham como empregados nas empresas produtoras dos bens que consomem.

No capitalismo, os padrões salariais não são estipulados por pessoas diferentes das que ganham os salários: são essas mesmas pessoas que os manipulam. Não é a companhia cinematográfica de Hollywood que paga os salários de um astro das telas, quem os paga é o público que compra ingresso nas bilheterias dos cinemas. E não é o empresário de uma luta de boxe que cobre as enormes exigências de lutadores laureados, mas sim a plateia, que compra entradas para a luta. A partir da distinção entre empregado e empregador, traça-se, no plano da teoria econômica, uma distinção que não existe na vida real. Nesta, empregador e empregado são, em última análise, uma só e a mesma pessoa.

Em muitos países há quem considere injusto que um homem obrigado a sustentar uma família numerosa receba o mesmo salário que outro, responsável apenas pela própria manutenção. No entanto, o problema é não questionar se é ao empresário ou não que cabe assumir a responsabilidade pelo tamanho da família de um trabalhador.

A pergunta que deve ser feita neste caso é: você, como indivíduo, se disporia a pagar mais por alguma coisa, digamos, um pão, se for informado de que o homem que o fabricou tem seis filhos? Uma pessoa honesta por certo responderia negativamente, dizendo: *"Em princípio, sim. Mas na prática tenderia a comprar o pão feito por um homem sem filho algum."* O fato é que o empregador a quem os compradores não pagam o suficiente para que ele possa pagar seus empregados se vê na impossibilidade de levar adiante seus negócios.

REFLEXÕES XVI

O "capitalismo" foi assim batizado não por um simpatizante do sistema, mas por alguém que o tinha na conta do pior de todos os sistemas históricos, da mais grave calamidade que jamais se abatera sobre a humanidade. Esse homem foi Karl Marx. Não há razão, contudo, para rejeitar a designação proposta por Marx, uma vez que ela indica claramente a origem dos grandes progressos sociais ocasionados pelo capitalismo. Esses progressos são fruto da acumulação do capital; baseiam-se no fato de que as pessoas, por via de regra, não consomem tudo o que produzem e no fato de que elas poupam – e investem – parte desse montante.

Reina um grande equívoco em torno desse problema. Ao longo destas seis palestras, terei oportunidade de abordar os principais mal-entendidos em voga, relacionados com a acumulação do capital, com o uso do capital e com os benefícios universais auferidos a partir desse uso. Tratarei do capitalismo particularmente em minhas palestras dedicadas ao investimento externo e a esse problema extremamente crítico da política atual que é a inflação. Todos sabem, é claro, que a inflação não existe só neste país. Constitui hoje um problema em todas as partes do mundo. O que muitas vezes não se compreende a respeito do capitalismo é o seguinte: poupança significa benefícios para todos os que desejam produzir ou receber salários.

Quando alguém acumula certa quantidade de dinheiro – mil dólares, digamos – e confia esses dólares, em vez de gastá-los, a uma empresa de poupança ou a uma companhia de seguros, transfere esse dinheiro para um empresário, um homem de negócios, o que vai permitir que esse empresário possa expandir suas atividades e investir num projeto, que na véspera ainda era inviável, por falta do capital necessário. Que fará então o empresário com o capital recém-obtido? Certamente a primeira coisa que fará, o primeiro uso que dará a esse capital suplementar será a contratação de trabalhadores e a compra de matérias-primas – o que promoverá, por sua vez, o surgimento de uma demanda adicional de trabalhadores e matérias-primas, bem como uma tendência à elevação dos salários e dos preços dessas matérias-primas. Muito antes que o poupador ou o empresário tenham obtido algum lucro em tudo isso, o trabalhador desempregado, o produtor de matérias-primas, o agricultor e o assalariado já participarão dos benefícios das poupanças adicionais.

REFLEXÕES XVI

O que o empresário virá ou não a ganhar com o projeto depende das condições futuras do mercado e de seu talento para prevê-las corretamente. Mas os trabalhadores, assim como os produtores de matéria-prima, auferem as vantagens de imediato. Muito se falou, trinta ou quarenta anos atrás, sobre a "política salarial" – como a denominavam – de Henry Ford. Uma das maiores façanhas do senhor Ford consistia em pagar salários mais altos que os oferecidos pelas demais indústrias ou fábricas. Sua política salarial foi descrita como uma "invenção". Não se pode, no entanto, dizer que essa nova política "inventada" seja simplesmente um fruto da liberalidade do senhor Ford. Um novo ramo industrial – ou uma nova fábrica num ramo já existente – precisa atrair trabalhadores de outros empregos, de outras regiões do país e até de outros países. E não há outra maneira de fazê-lo senão por meio do pagamento de salários mais altos aos trabalhadores. Foi o que ocorreu nos primórdios do capitalismo, e é o que ocorre até hoje.

Na Grã-Bretanha, quando os fabricantes começaram a produzir artigos de algodão, eles passaram a pagar aos seus trabalhadores mais do que estes ganhavam antes. É verdade que grande porcentagem desses novos trabalhadores jamais ganhara coisa alguma antes. Estavam, então, dispostos a aceitar qualquer quantia que lhes fosse oferecida. Mas, pouco tempo depois, com a crescente acumulação do capital e a implantação de um número cada vez maior de novas empresas, os salários se elevaram, e como consequência houve aquele aumento sem precedentes da população inglesa, ao qual já me referi.

A reiterada caracterização depreciativa do capitalismo como um sistema destinado a tornar os ricos mais ricos e os pobres mais pobres é equivocada do começo ao fim. A tese de Marx concernente ao advento do capitalismo baseou-se no pressuposto de que os trabalhadores estavam ficando mais pobres, de que o povo estava ficando mais miserável, o que finalmente redundaria na concentração de toda a riqueza de um país em umas poucas mãos, ou mesmo nas de um homem só. Como consequência, as massas trabalhadoras empobrecidas se rebelariam e expropriariam os bens dos opulentos proprietários.

Segundo essa doutrina de Marx, é impossível, no sistema capitalista, qualquer oportunidade, qualquer possibilidade de melhoria das

REFLEXÕES XVI

condições dos trabalhadores. Em 1865, falando perante a Associação Internacional dos Trabalhadores, na Inglaterra, Marx afirmou que a crença de que os sindicatos poderiam promover melhores condições para a população trabalhadora era "absolutamente errônea". Qualificou a política sindical voltada para a reivindicação de melhores salários e menor número de horas de trabalho de conservadora – era este, evidentemente, o termo mais desabonador a que Marx podia recorrer. Sugeriu que os sindicatos adotassem uma nova meta revolucionária: a "completa abolição do sistema de salários", e a substituição do sistema de propriedade privada pelo "socialismo" – a posse dos meios de produção pelo governo.

Se consideramos a história do mundo – e em especial a história da Inglaterra a partir de 1865 –, verificaremos que Marx estava errado sob todos os aspectos. Não há um só país capitalista em que as condições do povo não tenham melhorado de maneira inédita. Todos esses progressos ocorridos nos últimos oitenta ou noventa anos produziram-se a despeito dos prognósticos de Karl Marx: os socialistas de orientação marxista acreditavam que as condições dos trabalhadores jamais poderiam melhorar. Adotavam uma falsa teoria, a famosa "lei de ferro dos salários". Segundo esta lei, no capitalismo, os salários de um trabalhador não excederiam a soma que lhe fosse estritamente necessária para manter-se vivo a serviço da empresa.

Os marxistas enunciaram sua teoria da seguinte forma: se os padrões salariais dos trabalhadores sobem, com a elevação dos salários, a um nível superior ao necessário para a subsistência, eles terão mais filhos. Esses filhos, ao ingressarem na força de trabalho, engrossarão o número de trabalhadores até o ponto em que os padrões salariais cairão, rebaixando novamente os salários dos trabalhadores a um nível mínimo necessário para a subsistência – àquele nível mínimo de sustento, apenas suficiente para impedir a extinção da população trabalhadora.

Mas essa ideia de Marx, e de muitos outros socialistas, envolve um conceito de trabalhador idêntico ao adotado – justificadamente – pelos biólogos que estudam a vida dos animais. Dos camundongos, por exemplo. Se colocarmos maior quantidade de alimento à disposição de organismos animais, ou de micróbios, maior número

REFLEXÕES XVI

deles sobreviverá. Se a restringirmos, restringiremos o número dos sobreviventes. Mas com o homem é diferente. Mesmo o trabalhador – ainda que os marxistas não o admitam – tem carências humanas outras que as de alimento e de reprodução de sua espécie. Um aumento dos salários reais resulta não só num aumento da população; resulta também, e antes de tudo, numa melhoria média do padrão de vida. É por isso que temos hoje, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, um padrão de vida superior ao das nações em desenvolvimento, ao da África, por exemplo. Devemos compreender, contudo, que esse padrão de vida mais elevado fundamenta-se na disponibilidade de capital. Isso explica a diferença entre as condições reinantes nos Estados Unidos e as que encontramos na Índia. Neste país foram introduzidos – ao menos em certa medida – modernos métodos de combate a doenças contagiosas, cujo efeito foi um aumento inaudito da população. No entanto, como esse crescimento populacional não foi acompanhado de um aumento correspondente do montante de capital investido no país, o resultado foi um agravamento da miséria. Quanto mais se eleva o capital investido por indivíduo, mais próspero se torna o país.

Mas é preciso lembrar que nas políticas econômicas não ocorrem milagres. Todos leram artigos de jornal e discursos sobre o chamado milagre econômico alemão – a recuperação da Alemanha depois de sua derrota e destruição na Segunda Guerra Mundial. Mas não houve milagre. Houve tão somente a aplicação dos princípios da economia do livre mercado, dos métodos do capitalismo, embora essa aplicação não tenha sido completa em todos os pontos. Todo país pode experimentar o mesmo "milagre" de recuperação econômica, embora eu deva insistir em que esta não é fruto de milagre: é fruto da adoção de políticas econômicas sólidas, pois que é delas que resulta. ●

*Esse texto é o primeiro capítulo do livro *As Seis Lições*, e foi traduzido por Maria Luiza Borges.*

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

◇ Socialismo

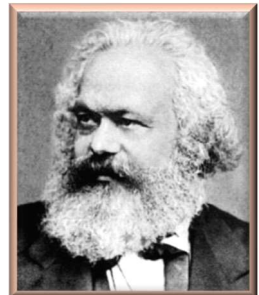
Ludwig von Mises



Estou em Buenos Aires a convite do Centro de Difusión de la Economía Libre. Que vem a ser economia livre? Que significa esse sistema de liberdade econômica? A resposta é simples: é a economia de mercado, é o sistema em que a cooperação dos indivíduos na divisão social do trabalho se realiza pelo mercado. E esse mercado não é um lugar: é um processo, é a forma pela qual, ao vender e comprar, ao produzir e consumir, as

peças estão contribuindo para o funcionamento global da sociedade.

Quando falamos desse sistema de organização econômica – a economia de mercado – empregamos a expressão "liberdade econômica". Frequentemente as pessoas se equivocam quanto ao seu significado, supondo que liberdade econômica seja algo inteiramente dissociado de outras liberdades, e que estas outras liberdades – que reputam mais importantes – possam ser preservadas mesmo na ausência de liberdade econômica.



Mas liberdade econômica significa, na verdade, que é dado às pessoas que a possuem o poder de escolher o próprio modo de se integrar ao conjunto da sociedade. A pessoa tem o direito de escolher sua carreira, tem liberdade para fazer o que quiser.

É óbvio que não compreendemos liberdade no sentido que hoje tantos atribuem à palavra. O que queremos dizer é antes que, por intermédio da liberdade econômica, o homem é libertado das condições naturais. Nada há na natureza que possa ser chamado de liberdade; há apenas a regularidade das leis naturais, a que o homem é obrigado a obedecer para alcançar qualquer coisa. Quando se trata de seres humanos, atribuímos à palavra

REFLEXÕES XVI

liberdade o significado exclusivo de liberdade na sociedade. Não obstante, muitos consideram que as liberdades sociais são independentes umas das outras. Os que hoje se intitulam "liberais" têm reivindicado programas que são exatamente o oposto das políticas que os liberais do século XIX defendiam em seus programas liberais.

Os pretensos liberais de nossos dias sustentam a ideia muito difundida de que as liberdades de expressão, de pensamento, de imprensa, de culto, de encarceramento sem julgamento podem, todas elas, ser preservadas mesmo na ausência do que se conhece como liberdade econômica. Não se dão conta de que, num sistema desprovido de mercado, em que o governo determina tudo, todas essas outras liberdades são ilusórias, ainda que postas em forma de lei e inscritas na constituição.

Tomemos como exemplo a liberdade de imprensa. Se for dono de todas as máquinas impressoras, o governo determinará o que deve e o que não deve ser impresso. Nesse caso, a possibilidade de se publicar qualquer tipo de crítica às ideias oficiais torna-se praticamente nula. A liberdade de imprensa desaparece. E o mesmo se aplica a todas as demais liberdades.

Quando há economia de mercado, o indivíduo tem a liberdade de escolher qualquer carreira que deseje seguir, de escolher seu próprio modo de inserção na sociedade. Num sistema socialista é diferente: as carreiras são decididas por decreto do governo. Este pode ordenar às pessoas que não lhe sejam gratas, àquelas cuja presença não lhe pareça conveniente em determinadas regiões, que se mudem para outras regiões e outros lugares. E sempre há como justificar e explicar semelhante procedimento: declara-se que o plano governamental exige a presença desse eminente cidadão a cinco mil milhas de distância do local onde ele estava sendo ou poderia ser incômodo aos detentores do poder.

É verdade que a liberdade possível numa economia de mercado não é uma liberdade perfeita no sentido metafísico. Mas a liberdade perfeita não existe. É só no âmbito da sociedade que a liberdade tem algum significado. Os pensadores que desenvolveram, no século XVIII, a ideia da "lei natural" – sobretudo Jean-Jacques Rousseau – acreditavam que um dia, num passado remoto, os homens haviam desfrutado de algo chamado liberdade

REFLEXÕES XVI

"natural". Mas nesses tempos remotos os homens não eram livres – estavam à mercê de todos os que fossem mais fortes que eles mesmos. As famosas palavras de Rousseau: *"O homem nasceu livre e se encontra acorrentado em toda parte"*, talvez soem bem, mas na verdade o homem não nasceu livre. Nasceu como uma frágil criança de peito. Sem a proteção dos pais, sem a proteção proporcionada a esses pais pela sociedade, não teria podido sobreviver.

Liberdade na sociedade significa que um homem depende tanto dos demais como estes dependem dele. A sociedade, quando regida pela economia de mercado, pelas condições da economia livre, apresenta uma situação em que todos prestam serviços aos seus concidadãos e são, em contrapartida, por eles servidos. Acredita-se, que existam na economia de mercado chefões que não dependem da boa vontade e do apoio dos demais cidadãos. Os capitães de indústria, os homens de negócios, os empresários seriam os verdadeiros chefões do sistema econômico. Mas isso é uma ilusão. Quem manda no sistema econômico são os consumidores. Se estes deixam de prestigiar um ramo de atividades, os empresários deste ramo são compelidos ou a abandonar sua eminente posição no sistema econômico, ou a ajustar suas ações aos desejos e às ordens dos consumidores.

Uma das mais notórias divulgadoras do comunismo foi Beatrice Potter, nome de solteira de Lady Passfield (também muito conhecida por conta de seu marido Sidney Webb). Essa senhora, filha de um rico empresário, trabalhou quando jovem como secretária do pai. Em suas memórias, ela escreve: *"Nos negócios de meu pai, todos tinham de obedecer às ordens dadas por ele, o chefe. Só a ele competia dar ordens, e a ele ninguém dava ordem alguma."* Esta é uma visão muito



acanhada. Seu pai recebia ordens: dos consumidores, dos compradores. Lamentavelmente, ela não foi capaz de perceber essas ordens; não foi capaz de perceber o que ocorre numa economia de mercado, exclusivamente voltada que estava para as ordens expedidas dentro dos escritórios ou da fábrica do pai.

REFLEXÕES XVI

Diante de todos os problemas econômicos, devemos ter em mente as palavras que o grande economista francês Frédéric Bastiat usou como título de um de seus brilhantes ensaios: "Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas" ("O que se vê e o que não se vê"). Para compreender como funciona um sistema econômico, temos de levar em conta não só o que pode ser visto, mas também o que não pode ser diretamente percebido. Por exemplo, uma ordem dada por um chefe a um contínuo pode ser ouvida por aqueles que estejam na mesma sala. O que não se pode ouvir são as ordens dadas ao chefe por seus clientes.

O fato é que, no sistema capitalista, os chefes, em última instância, são os consumidores. Não é o Estado, é o povo que é soberano. Prova disto é o fato de que lhe assiste o direito de ser tolo. Este é o privilégio do soberano. Assiste-lhe o direito de cometer erros: ninguém o pode impedir de cometê-los, embora, obviamente, deva pagar por eles. Quando afirmamos que o consumidor é supremo ou soberano, não estamos afirmando que está livre de erros, que sempre sabe o que melhor lhe conviria. Muitas vezes os consumidores compram ou consomem artigos que não deviam comprar ou consumir. Mas a ideia de que uma forma capitalista de governo possa impedir, por meio de um controle sobre o que as pessoas consomem, que elas se prejudiquem, é falsa. A visão do governo como uma autoridade paternal, um guardião de todos, é própria dos adeptos do socialismo.

Nos Estados Unidos, o governo empreendeu certa feita, há alguns anos, uma experiência que foi qualificada de "nobre". Essa "nobre experiência" consistiu numa lei que declarava ilegal o consumo de bebidas tóxicas. Não há dúvida de que muita gente se prejudica ao beber conhaque e uísque em excesso. Algumas autoridades nos Estados Unidos são contrárias até mesmo ao fumo. Certamente há muitas pessoas que fumam demais, não obstante o fato de que não fumar seria melhor para elas. Isso suscita um problema que transcende em muito a discussão econômica: põe a nu o verdadeiro significado da liberdade. Se admitirmos que é bom impedir que as pessoas se prejudiquem bebendo ou fumando em excesso, haverá quem pergunte: *"Será que o corpo é tudo? Não seria a mente do homem muito mais importante? Não seria a mente do homem o verdadeiro dom, o verdadeiro predicado humano?"* Se dermos ao

REFLEXÕES XVI

governo o direito de determinar o que o corpo humano deve consumir, de determinar se alguém deve ou não fumar, deve ou não beber, nada poderemos replicar a quem afirme: *"Mais importante ainda que o corpo é a mente, é a alma, e o homem se prejudica muito mais ao ler maus livros, ouvir música ruim e assistir a maus filmes. É, pois, dever do governo impedir que se cometam esses erros."* E, como todos sabem, por centenas de anos os governos e as autoridades acreditaram que esse era de fato o seu dever. Nem isso aconteceu apenas em épocas remotas. Não faz muito tempo, houve na Alemanha um governo que considerava seu dever discriminar as boas e as más pinturas – boas e más, é claro, do ponto de vista de um homem que, na juventude, fora reprovado no exame de admissão à Academia de Arte, em Viena: era o bom e o mau segundo a óptica de um pintor de cartão-postal. E tornou-se ilegal expressar concepções sobre arte e pintura que divergissem daquelas do Führer supremo.

A partir do momento em que começamos a admitir que é dever do governo controlar o consumo de álcool do cidadão, que podemos responder a quem afirme ser o controle dos livros e das ideias muito mais importante? Liberdade significa realmente liberdade para errar. Isso precisa ser bem compreendido. Podemos ser extremamente críticos com relação ao modo como nossos concidadãos gastam seu dinheiro e vivem sua vida. Podemos considerar o que fazem absolutamente insensato e mau. Numa sociedade livre, todos têm, no entanto, as mais diversas maneiras de manifestar suas opiniões sobre como seus concidadãos deveriam mudar seu modo de vida: eles podem escrever livros; escrever artigos; fazer conferências. Podem até fazer pregações nas esquinas, se quiserem – e faz-se isso, em muitos países. Mas ninguém deve tentar policiar os outros no intuito de impedi-los de fazer determinadas coisas simplesmente porque não se quer que as pessoas tenham a liberdade de fazê-las.

É essa a diferença entre escravidão e liberdade. O escravo é obrigado a fazer o que seu superior lhe ordena que faça, enquanto o cidadão livre – e é isso que significa liberdade – tem a possibilidade de escolher seu próprio modo de vida. Sem dúvida esse sistema capitalista pode ser – e é de fato – mal usado por alguns. É certamente possível fazer coisas que não deveriam ser feitas. Mas se tais coisas contam com a aprovação da maioria do povo, uma voz

REFLEXÕES XVI

discordante terá sempre algum meio de tentar mudar as ideias de seus concidadãos. Pode tentar persuadi-los, convencê-los, mas não pode tentar constrangê-los pela força, pela força policial do governo.

Na economia de mercado, todos prestam serviços aos seus concidadãos ao prestarem serviços a si mesmos. Era isso o que tinham em mente os pensadores liberais do século XVIII, quando falavam da harmonia dos interesses – corretamente compreendidos – de todos os grupos e indivíduos que constituem a população. E foi a essa doutrina da harmonia de interesses que os socialistas se opuseram. Falaram de um "conflito inconciliável de interesses" entre vários grupos.

Que significa isso? Quando Karl Marx – no primeiro capítulo do *Manifesto Comunista*, esse pequeno panfleto que inaugurou seu movimento socialista – sustentou a existência de um conflito inconciliável entre as classes, só pôde evocar, como ilustração à sua tese, exemplos tomados das condições da sociedade pré-capitalista. Nos estágios pré-capitalistas, a sociedade se dividia em grupos hereditários de *status*, na Índia denominados "castas". Numa sociedade de *status*, um homem não nascia, por exemplo, cidadão francês; nascia na condição de membro da aristocracia francesa, ou da burguesia francesa, ou do campesinato francês. Durante a maior parte da Idade Média, era simplesmente um servo. E a servidão, na França, ainda não havia sido inteiramente extinta mesmo depois da Revolução Americana. Em outras regiões da Europa, a sua extinção ocorreu ainda mais tarde. Mas a pior forma de servidão – forma que continuou existindo mesmo depois da abolição da escravatura – era a que tinha lugar nas colônias inglesas. O indivíduo herdava seu *status* dos pais e o conservava por toda a vida. Transferia-o aos filhos. Cada grupo tinha privilégios e desvantagens. Os de *status* mais elevado tinham apenas privilégios, os de *status* inferior, só desvantagens. E não restava ao homem nenhum outro meio de escapar às desvantagens legais impostas por seu *status* senão a luta política contra as outras classes. Nessas condições, pode-se dizer que havia "um conflito inconciliável de interesses entre senhores de escravos e escravos", porque o interesse dos escravos era livrar-se da escravidão, da qualidade de escravos. E sua liberdade significava, para os seus proprietários, uma perda. Assim sendo, não há dúvida de que tinha de existir forçosamente um conflito

REFLEXÕES XVI

inconciliável de interesses entre os membros das várias classes.

Não devemos esquecer que nesses períodos – em que as sociedades de *status* predominaram na Europa, bem como nas colônias que os europeus fundaram posteriormente na América – as pessoas não se consideravam ligadas de nenhuma forma especial às demais classes de sua própria nação; sentiam-se muito mais solidárias com os membros de suas classes nos outros países. Um aristocrata francês não tinha os franceses das classes inferiores na conta de seus concidadãos: a seus olhos, eles não eram mais que a ralé, que não lhes agradava. Seus iguais eram os aristocratas dos demais países – os da Itália, Inglaterra e Alemanha, por exemplo.

O efeito mais visível desse estado de coisas era o fato de os aristocratas de toda a Europa falarem a mesma língua, o francês, idioma não compreendido, fora da França, pelos demais grupos da população. As classes médias – a burguesia – tinham sua própria língua, enquanto as classes baixas – o campesinato – usavam dialetos locais, muitas vezes não compreendidos por outros grupos da população. O mesmo se passava com relação aos trajes. Quem viajasse de um país para outro em 1750 constataria que as classes mais elevadas, os aristocratas, se vestiam em geral de maneira idêntica em toda a Europa; e que as classes baixas usavam roupas diferentes. Vendo alguém na rua, era possível perceber de imediato – pelo modo como se vestia – a sua classe, o seu *status*.

É difícil avaliar o quanto essa situação era diversa da atual. Se venho dos Estados Unidos para a Argentina e vejo um homem na rua, não posso dizer qual é seu *status*. Concluo apenas que é um cidadão argentino, não pertencente a nenhum grupo sujeito a restrições legais. Isto é algo que o capitalismo nos trouxe. Sem dúvida há também diferenças entre as pessoas no capitalismo. Há diferenças em relação à riqueza; diferenças estas que os marxistas, equivocadamente, consideram equivalentes àquelas antigas que separavam os homens na sociedade de *status*.

Numa sociedade capitalista, as diferenças entre os cidadãos não são como as que se verificam numa sociedade de *status*. Na Idade Média – e mesmo bem depois, em muitos países – uma família podia ser aristocrata e possuidora de grande fortuna, podia ser uma família de duques, ao longo de séculos e séculos, fossem quais fossem suas qualidades, talentos, caráter ou moralidade. Já nas

REFLEXÕES XVI

modernas condições capitalistas, verifica-se o que foi tecnicamente denominado pelos sociólogos de "mobilidade social". O princípio segundo o qual a mobilidade social opera, nas palavras do sociólogo e economista italiano Vilfredo Pareto, é o da "*circulation des élites*" ("circulação das elites"). Isso significa que haverá sempre no topo da escada social pessoas ricas, politicamente importantes, mas essas pessoas – essas elites – estão em contínua mudança.

Isto se aplica perfeitamente a uma sociedade capitalista. Não se aplicaria a uma sociedade pré-capitalista de *status*. As famílias consideradas as grandes famílias aristocráticas da Europa permanecem as mesmas até hoje, ou melhor, são formadas hoje pelos descendentes de famílias que constituíam a nata na Europa, há oito, dez ou mais séculos. Os Capetos de Bourbon – que por um longo período dominaram a Argentina – já eram uma casa real desde o século X. Reinavam sobre o território hoje chamado Ile-de-France, ampliando seu reino a cada geração. Mas numa sociedade capitalista há uma contínua mobilidade – pobres que enriquecem e descendentes de gente rica que perdem a fortuna e se tornam pobres.

Vi hoje, numa livraria de uma rua do centro de Buenos Aires, a biografia de um homem que viveu na Europa do século XIX, e que foi tão eminente, tão importante, tão representativo dos altos negócios europeus naquela época, que até hoje, aqui neste país tão distante da Europa, encontram-se à venda exemplares da história de sua vida. Tive a oportunidade de conhecer o neto desse homem. Tem o mesmo nome do avô e conserva o direito de usar o título nobiliário que este – que começou a vida como ferreiro – recebeu oitenta anos atrás. Hoje esse seu neto é um fotógrafo pobre na cidade de Nova York. Outras pessoas, pobres à época em que o avô desse fotógrafo se tornou um dos maiores industriais da Europa, são hoje capitães de indústria. Todos são livres para mudar seu *status*, é isso que distingue o sistema de *status* do sistema capitalista de liberdade econômica, em que as pessoas só podem culpar a si mesmas se não chegam a alcançar a posição que almejam.

O mais famoso industrial do século XX continua sendo Henry Ford. Ele começou com umas poucas centenas de dólares emprestados por amigos e, em muito pouco tempo, implantou um

REFLEXÕES XVI

dos mais importantes empreendimentos de grande vulto do mundo. E podemos encontrar centenas de casos semelhantes todos os dias. Diariamente o *New York Times* publica longas notas sobre pessoas que faleceram. Lendo essas biografias, podemos deparar, por exemplo, com o nome de um eminente empresário que tenha iniciado a vida como vendedor de jornais nas esquinas de Nova York. Ou com outro que tenha iniciado como contínuo e, por ocasião de sua morte, era o presidente da mesma instituição bancária onde começara no mais baixo degrau da hierarquia. Evidentemente, nem todos conseguem alcançar tais posições. Nem todos querem alcançá-las. Há pessoas mais interessadas em outras coisas: para elas, no entanto, há hoje certos caminhos que não estavam abertos nos tempos da sociedade feudal, na época da sociedade de *status*.

O sistema socialista, contudo, proíbe essa liberdade fundamental que é a escolha da própria carreira. Nas condições socialistas há uma única autoridade econômica, e esta detém o poder de determinar todas as questões atinentes à produção. Um dos traços característicos de nossos dias é o uso de muitos nomes para designar uma mesma coisa. Um sinônimo de socialismo e comunismo é "planejamento". Quando falam de "planejamento", as pessoas se referem, evidentemente, a um planejamento central, o que significa um plano único, feito pelo governo – um plano que impede todo planejamento feito por outra pessoa.

Uma senhora inglesa – que é também membro da Câmara Alta – escreveu um livro intitulado *Plan or no Plan*, obra muito bem recebida no mundo inteiro. Que significa o título desse livro? Ao falar de "plano" a autora se refere unicamente ao tipo de planejamento concebido por Lenin, Stalin e seus sucessores, o tipo que determina todas as atividades de todo o povo de uma nação. Por conseguinte, essa senhora só leva em conta o planejamento central, que exclui todos os planos pessoais que os indivíduos possam ter. Assim sendo, seu título, *Plan or no Plan*, revela-se um logro, uma burla: a alternativa não está em plano central *versus* nenhum plano. Na verdade, a escolha está entre o planejamento total feito por uma autoridade governamental central e a liberdade de cada indivíduo para traçar os próprios planos, fazer o próprio planejamento. O indivíduo planeja sua vida todos os dias, alterando seus planos diários sempre que queira.

REFLEXÕES XVI

O homem livre planeja diariamente, segundo suas necessidades. Dizia, ontem, por exemplo: "Planejo trabalhar pelo resto dos meus dias em Córdoba." Agora, informado de que as condições em Buenos Aires estão melhores, muda seus planos e diz: "Em vez de trabalhar em Córdoba, quero ir para Buenos Aires." É isso que significa liberdade. Pode ser que ele esteja enganado, pode ser que essa ida para Buenos Aires se revele um erro. Talvez as condições lhe tivessem sido mais propícias em Córdoba, mas ele foi o autor dos próprios planos.

Submetido ao planejamento governamental, o homem é como um soldado num exército. Não cabe a um soldado o direito de escolher sua guarnição, a praça onde servirá. Cabe-lhe cumprir ordens. E o sistema socialista – como o sabiam e admitiam Karl Marx, Lênin e todos os líderes socialistas – consiste na transposição do regime militar a todo o sistema de produção. Marx falou de "exércitos industriais" e Lênin impôs "a organização de tudo – o correio, as manufaturas e os demais ramos industriais – segundo o modelo do exército". Portanto, no sistema socialista, tudo depende da sabedoria, dos talentos e dos dons daqueles que constituem a autoridade suprema. O que o ditador supremo – ou seu comitê – não sabe, não é levado em conta. Mas o conhecimento acumulado pela humanidade em sua longa história não é algo que uma só pessoa possa deter. Acumulamos, ao longo dos séculos, um volume tão incomensurável de conhecimentos científicos e tecnológicos, que se torna humanamente impossível a um indivíduo o domínio de todo esse cabedal, por extremamente bem-dotado que ele seja.

Acresce que os homens são diferentes, desiguais. E sempre o serão. Alguns são mais dotados em determinado aspecto, menos em outro. E há os que têm o dom de descobrir novos caminhos, de mudar os rumos do conhecimento. Nas sociedades capitalistas, o progresso tecnológico e econômico é promovido por esses homens. Quando alguém tem uma ideia, procura encontrar algumas outras pessoas argutas o suficiente para perceberem o valor de seu achado. Alguns capitalistas que ousam perscrutar o futuro, que se dão conta das possíveis consequências dessa ideia, começarão a pô-la em prática. Outros, a princípio, poderão dizer: "são uns loucos", mas deixarão de dizê-lo quando constatarem que o empreendimento que qualificavam de absurdo ou loucura está florescendo, e que toda gente está feliz por comprar seus produtos.

REFLEXÕES XVI

No sistema marxista, por outro lado, o corpo governamental supremo deve primeiro ser convencido do valor de uma ideia antes que ela possa ser levada adiante. Isso pode ser algo muito difícil, uma vez que o grupo detentor do comando – ou o ditador supremo em pessoa – tem o poder de decidir. E se essas pessoas – por razões de indolência, senilidade, falta de inteligência ou de instrução – forem incapazes de compreender o significado da nova ideia, o novo projeto não será executado. Podemos evocar exemplos da história militar. Napoleão era indubitavelmente um gênio em questões militares; não obstante, viu-se certa feita diante de um grave problema. Sua incapacidade para resolvê-lo culminou na sua derrota e no subsequente exílio na solidão de Santa Helena. O problema de Napoleão podia-se resumir a uma pergunta: "Como conquistar a Inglaterra?". Para fazê-lo, precisava de uma esquadra capaz de cruzar o canal da Mancha. Houve, então, pessoas que lhe garantiram conhecer um meio seguro de levar a cabo aquela travessia; estas pessoas, numa época de embarcações a vela, traziam a nova ideia de barcos movidos a vapor. Mas Napoleão não compreendeu sua proposta.

Depois, houve o famoso Generalstab da Alemanha. Antes da Primeira Guerra Mundial, o Estado-maior alemão era universalmente considerado insuperável em ciência militar. Reputação análoga tinha o Estado-maior do general Foch, na França. Mas nem os alemães nem os franceses – que, sob o comando do general Foch, derrotaram posteriormente os alemães – perceberam a importância da aviação para fins militares. O Estado-maior alemão declarava: *"A aviação é um mero divertimento; voar é bom para os desocupados. Do ponto de vista militar, só zepelins têm importância"*. E os franceses eram da mesma opinião.

Mais tarde, no intervalo entre as duas guerras mundiais, nos Estados Unidos, um general se convenceu de que a aviação seria de extrema importância na guerra que se aproximava. Mas todos os peritos do país pensavam o contrário. Ele não conseguiu convencê-los. Sempre que tentamos convencer um grupo de pessoas que não depende diretamente da solução de um problema, o fracasso é certo. Isso se aplica também aos problemas não econômicos.

Muitos pintores, poetas, escritores e compositores já se queixaram de que o público não reconhecia sua obra, o que os obrigava a

REFLEXÕES XVI

permanecerem na pobreza. Não há dúvida de que o público pode ter julgado mal; mas, quando promulgam que "o governo deve subsidiar os grandes artistas, pintores e escritores", esses artistas estão completamente errados. A quem deveria o governo confiar a tarefa de decidir se determinado estreador é ou não, de fato, um grande pintor? Teria de se valer da apreciação dos críticos e dos professores de história da arte, que, sempre voltados para o passado, até hoje deram raras mostras de talento no que tange à descoberta de novos gênios. Essa é a grande diferença entre um sistema de "planejamento" e um sistema em que é dado a cada um planejar e agir por conta própria.

É verdade, obviamente, que grandes pintores e grandes escritores suportaram, muitas vezes, situações de extrema penúria. Podem ter tido êxito em sua arte, mas nem sempre em ganhar dinheiro. Van Gogh foi por certo um grande pintor. Teve de sofrer agruras insuportáveis e acabou por se suicidar, aos 37 anos de idade. Em toda a sua existência, vendeu apenas uma tela, comprada por um primo. Afora essa única venda, viveu do dinheiro do irmão, que, apesar de não ser artista nem pintor, compreendia as necessidades de um pintor. Hoje, não se compra um Van Gogh por menos de cem ou duzentos mil dólares.

No sistema socialista, o destino de Van Gogh poderia ter sido diverso. Algum funcionário do governo teria perguntado a alguns pintores famosos (a quem Van Gogh seguramente nem sequer teria considerado artistas) se aquele jovem, um tanto louco, ou completamente louco, era de fato um pintor que valesse a pena subsidiar. E com toda certeza eles teriam respondido: "Não, não é um pintor; não é um artista; não passa de uma criatura que desperdiça tinta", e o teriam enviado a trabalhar numa indústria de laticínios, ou para um hospício. Todo esse entusiasmo pelo socialismo manifestado pelas novas gerações de pintores, poetas, músicos, jornalistas, atores, baseia-se, portanto, numa ilusão.

Refiro-me a isso porque esses grupos estão entre os mais fanáticos defensores da concepção socialista. Quando se trata de escolher entre o socialismo e o capitalismo como sistema econômico, o problema é um tanto diferente. Os teóricos do socialismo jamais suspeitaram que a indústria moderna – juntamente com todos os processos do moderno mundo dos negócios – se basearia no

REFLEXÕES XVI

cálculo. Os engenheiros não são, de maneira alguma, os únicos a planejarem com base em cálculos; também os empresários são obrigados a fazê-lo. E os cálculos do homem de negócios se baseiam todos no fato de que, na economia de mercado, os preços em dinheiro dos bens não só informam o consumidor, como fornecem ao negociante informações de importância vital sobre os fatores de produção, porquanto o mercado tem por função primordial determinar não só o custo da última parte do processo de produção, mas também o dos passos intermediários. O sistema de mercado é indissociável do fato de que há uma divisão mentalmente calculada do trabalho entre os vários empresários que disputam entre si os fatores de produção – as matérias-primas, as máquinas, os instrumentos – e o fator humano de produção, ou seja, os salários pagos à mão de obra. Esse tipo de cálculo que o empresário realiza não pode ser feito se ele não tem os preços fornecidos pelo mercado.

No instante mesmo em que se abolir o mercado – e é o que os socialistas gostariam de fazer – ficariam inutilizados todos os cálculos e cálculos feitos pelos engenheiros e tecnólogos. Os tecnólogos podem continuar fornecendo grande número de projetos que, do ponto de vista das ciências naturais, podem ser todos igualmente executáveis, mas são os cálculos baseados no mercado – realizados pelo homem de negócios – que são indispensáveis para se determinar qual desses projetos é o mais vantajoso do ponto de vista econômico.

O problema de que estou tratando é a questão fundamental do cálculo econômico capitalista em contraposição ao que se passa no socialismo. O fato é que o cálculo econômico – e, por conseguinte, todo planejamento tecnológico – só é possível quando existem preços em dinheiro, não só para bens de consumo, como para os fatores de produção. Isso significa que é preciso haver um mercado para todas as matérias-primas, todos os artigos semiacabados, todos os instrumentos e máquinas, e todos os tipos de trabalho e de serviço humanos. Quando se descobriu esse fato, os socialistas não souberam reagir adequadamente. Por 150 anos tinham afirmado: *"Todos os males do mundo advêm da existência de mercados e de preços de mercado. Queremos abolir o mercado e, com ele, é claro, a economia de mercado, substituindo-a por um sistema sem preços e sem mercados"*. Queriam abolir o que Marx chamou de "caráter de mercadoria" das mercadorias e do trabalho.

REFLEXÕES XVI

Confrontados com esse novo problema, os teóricos do socialismo, sem resposta, acabaram por concluir: *"não aboliremos o mercado por completo; faremos de conta que existe um mercado, como as crianças, quando brincam de escolinha."* A questão é que, todos sabem, as crianças quando brincam de escolinha não aprendem coisa alguma. É só uma brincadeira, uma simulação, e se pode "simular" muitas coisas. Este é um problema muito difícil e complexo, e para analisá-lo em toda a sua amplitude seria necessário um pouco mais de tempo do que o que tenho aqui. Explanei-o em detalhes em meus escritos. Em seis palestras, não posso empreender uma análise de todos os seus aspectos. Assim sendo, quero sugerir-lhes, caso estejam interessados no problema básico de impossibilidade do cálculo e do planejamento no socialismo, a leitura de meu livro *Ação Humana*, encontrável em espanhol em excelente tradução.

Mas leiam também outros livros, como o do economista norueguês Trygve Hoff, que escreveu sobre o cálculo econômico. E, se não quiserem ser unilaterais, recomendo a leitura do livro socialista mais respeitado sobre o assunto, da autoria do eminente economista polonês Oscar Lange, que foi por algum tempo professor numa universidade americana, tornou-se depois embaixador da Polônia, voltando, posteriormente, para o seu país. Provavelmente me perguntarão: "E a Rússia? Como enfrentam os russos esse problema?" Nesse caso, a questão muda de figura.

Os russos gerem seu sistema socialista no âmbito de um mundo em que existem preços para todos os fatores de produção, para todas as matérias-primas, para tudo. Por conseguinte, podem utilizar, em seu planejamento, os preços do mercado mundial. E, visto que há certas diferenças entre as condições reinantes na Rússia e as reinantes nos Estados Unidos, frequentemente o resultado é que, para os russos, parece justificável e aconselhável – de seu ponto de vista econômico – algo que, para os americanos, absolutamente não se justificaria economicamente.

A "experiência soviética" – ou "experimento", como foi chamada – não prova coisa alguma. Nada revela sobre o problema fundamental do socialismo, o problema do cálculo. Mas teríamos razões para caracterizá-la como "experiência"? Não creio que, no campo da ação humana e da economia, possamos ter algo que se

assemelhe a um experimento científico.

Não se pode fazer experimentos de laboratório no campo da ação humana, porque um experimento científico requer a réplica de um mesmo procedimento sob diversas condições, ou a manutenção das mesmas condições acompanhada da criação de talvez um único fator. Por exemplo, se injetarmos num animal canceroso um medicamento experimental, o resultado pode ser o desaparecimento do câncer. Poderemos testar isso com vários animais da mesma raça, portadores da mesma doença. Se tratarmos parte deles com o novo método e não tratarmos outros, poderemos comparar os resultados. Ora, nada disso é viável no campo da ação humana. Não há experimentos de laboratório nesse plano.

A chamada "experiência" soviética mostra tão somente que o padrão de vida na Rússia Soviética é incomparavelmente inferior ao padrão alcançado pelo país mundialmente reputado o paradigma do capitalismo: os Estados Unidos.

Se dissermos isto a um socialista, ele certamente contestará: "As coisas na Rússia estão correndo maravilhosamente bem." E nós responderemos: "Podem estar maravilhosas, mas o padrão de vida é, em média, muito baixo." Então ele retrucará: "Sim, mas lembre-se do quanto os russos sofreram com os czares, e a terrível guerra que tivemos de enfrentar."

Não quero discutir se esta é ou não uma explicação correta, mas quando se nega que as condições tenham sido as mesmas, nega-se ao mesmo tempo que tenha havido uma experiência. O que se deveria afirmar – e seria muito mais correto – é: "O socialismo na Rússia não ocasionou, em média, uma melhoria das condições do homem comparável à melhoria de condições verificada, no mesmo período, nos Estados Unidos."

Nos Estados Unidos, quase toda semana tem-se notícia de um novo invento, de um aperfeiçoamento. Muitos aperfeiçoamentos foram gerados no mundo empresarial, porque milhares e milhares de industriais estão empenhados, noite e dia, em descobrir algum novo produto que satisfaça o consumidor, ou seja, de produção menos dispendiosa, ou seja melhor e menos oneroso que os produtos já existentes. Não é o altruísmo que os move; é seu desejo de ganhar dinheiro. E o efeito foi que o padrão de vida se elevou, nos Estados

REFLEXÕES XVI

Unidos, a níveis quase miraculosos quando confrontados às condições reinantes há cinquenta ou cem anos. Mas na Rússia Soviética, onde esse sistema não vigora, não se verifica um desenvolvimento comparável. Assim, os que nos recomendam a adoção do sistema soviético estão inteiramente equivocados.

Há mais uma coisa a ser mencionada. O consumidor americano, o indivíduo, é tanto um comprador como um patrão. Ao sair de uma loja nos Estados Unidos, é comum vermos um cartaz com os seguintes dizeres: "Gratos pela preferência. Volte sempre". Mas ao entrarmos numa loja de um país totalitário – seja a Rússia de hoje, seja a Alemanha de Hitler –, o gerente nos dirá: "Agradeça ao grande líder, que lhe está proporcionando isso." Nos países socialistas, em vez de ser o vendedor, é o comprador que deve ficar agradecido. Não é o cidadão quem manda; quem manda é o Comitê Central, o Gabinete Central. Estes comitês, os líderes, os ditadores, são supremos; ao povo cabe simplesmente obedecer-lhes. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico, um prodigioso originador na teoria econômica e um autor prolífico. Os escritos e palestras de Mises abarcavam teoria econômica, história, epistemologia, governo e filosofia política. Suas contribuições à teoria econômica incluem elucidações importantes sobre a teoria quantitativa de moeda, a teoria dos ciclos econômicos, a integração da teoria monetária à teoria econômica geral, e uma demonstração de que o socialismo necessariamente é insustentável, pois é incapaz de resolver o problema do cálculo econômico. Mises foi o primeiro estudioso a reconhecer que a economia faz parte de uma ciência maior dentro da ação humana, uma ciência que Mises chamou de "praxeologia".

Esse texto é o segundo capítulo do livro *As Seis Lições*, e foi traduzido por Maria Luiza Borges.

◇ Intervencionismo

Ludwig von Mises



Diz uma frase famosa, muito citada: "*O melhor governo é o que menos governa*". Esta não me parece uma caracterização adequada das funções de um bom governo. Compete a ele fazer todas as coisas para as quais ele é necessário e para as quais foi instituído. Tem o dever de proteger as pessoas dentro do país contra as investidas violentas e fraudulentas de bandidos, bem como de defender o país contra inimigos

externos. São estas as funções do governo num sistema livre, no sistema da economia de mercado.

No socialismo, obviamente, o governo é totalitário, nada escapando à sua esfera e sua jurisdição. Mas na economia de mercado, a principal incumbência do governo é proteger o funcionamento harmônico desta economia contra a fraude ou a violência originadas dentro ou fora do país. Os que discordam desta definição das funções do governo poderão dizer: "*Este homem abomina o governo*". Nada poderia estar mais longe da verdade. Se digo que a gasolina é um líquido de grande serventia, útil para muitos propósitos, mas que, não obstante, eu não a beberia, por não me parecer esse o uso próprio para o produto, não me converto por isso num inimigo da gasolina, nem se poderia dizer que odeio a gasolina. Digo apenas que ela é muito útil para determinados fins, mas inadequada para outros. Se digo que é dever do governo prender assassinos e demais criminosos, mas que não é seu dever abrir estradas ou gastar dinheiro em inutilidades, não quer dizer que eu odeie o governo apenas por afirmar que ele está qualificado para fazer determinadas coisas, mas não o está para outras.

Já se disse que, nas condições atuais, não temos mais uma economia de mercado livre. O que temos nas condições presentes é algo a que se dá o nome de "economia mista". E como provas da efetividade dessa nossa "economia mista", apontam-se as muitas empresas de que o governo é proprietário e gestor. A economia é

REFLEXÕES XVI

mista, diz-se, porque, em muitos países, determinadas instituições – como as companhias de telefone e telégrafo, as estradas de ferro – são de posse do governo e administradas por ele. Não há dúvida de que algumas dessas instituições e empresas são geridas pelo governo. Mas esse fato não é suficiente para alterar o caráter do nosso sistema econômico. Nem sequer significa que se tenha instalado um "pequeno socialismo" no âmago do que seria – não fosse a intrusão dessas empresas de gestão governamental – a economia de mercado livre e não socialista. Isto porque o governo, ao dirigir essas empresas, está subordinado à supremacia do mercado, o que significa que está subordinado à supremacia dos consumidores.

Ao administrar, digamos, o correio ou as estradas de ferro, ele é obrigado a contratar pessoal para trabalhar nessas empresas. Precisa também comprar as matérias-primas e os demais produtos necessários à operação das mesmas. E, por outro lado, o governo "vende" esses serviços e mercadorias para o público. Todavia, embora administre essas instituições utilizando os métodos do sistema econômico livre, o resultado, via de regra, é um *déficit*. O governo, contudo, tem condições de financiar esse *déficit* – pelo menos é esta a firme convicção não só dos seus integrantes como também dos que se ligam ao partido no poder.

A situação do indivíduo é bem diversa. Sua capacidade de gerir um empreendimento deficitário é muito restrita. Se o *déficit* não for logo eliminado, e se a empresa não se tomar lucrativa (ou pelo menos dar mostras de que não está incorrendo em *déficits* ou prejuízos adicionais), o indivíduo vai à falência e a empresa acaba. Já o governo goza de condições diferentes. Pode ir em frente com um *déficit*, porque tem o poder de impor tributos à população. E se os contribuintes se dispuserem a pagar impostos mais elevados para permitir ao governo administrar uma empresa deficitária – isto é, administrar com menos eficiência do que o faria uma instituição privada –, ou seja, se o público tolerar esse prejuízo, então obviamente a empresa se manterá em atividade.

Nos últimos anos, na maioria dos países, procedeu-se à estatização de um número crescente de instituições e empresas, a tal ponto que os *déficits* cresceram muito além do montante possível de ser arrecadado dos cidadãos por meio de impostos. O que acontece

REFLEXÕES XVI

nesse caso não é o tema da palestra de hoje. A consequência é a inflação, assunto que devo abordar amanhã. Mencionei isso apenas porque a economia mista não deve ser confundida com o problema do intervencionismo, sobre o qual quero falar esta noite.

O que é o intervencionismo? O intervencionismo significa que o governo não restringe sua atividade somente à preservação da ordem, ou, como se costumava dizer cem anos atrás, à "produção da segurança". O intervencionismo revela um governo desejoso de fazer mais. Desejoso de interferir nos fenômenos de mercado. Alguém que discorde, afirmando que o governo não deveria intervir nos negócios, poderá ouvir, com muita frequência, a seguinte resposta: "Mas o governo sempre interfere, necessariamente. Se há policiais nas ruas, o governo está interferindo. Interfere quando um assaltante rouba uma loja ou quando evita que alguém furte um automóvel". Mas quando falamos de intervencionismo, e definimos o significado do termo, referimo-nos à interferência governamental no mercado. (Que o governo e a polícia se encarreguem de proteger os cidadãos, e entre eles os homens de negócio e, evidentemente, seus empregados, contra ataques de bandidos nacionais ou do exterior, é efetivamente uma expectativa normal e necessária, algo a se esperar de qualquer governo. Essa proteção não constitui uma intervenção, pois a única função legítima do governo é, precisamente, produzir segurança.) Quando falamos de intervencionismo, referimo-nos ao desejo que experimenta o governo de fazer mais que impedir assaltos e fraudes. O intervencionismo significa que o governo não somente fracassa em proteger o funcionamento harmonioso da economia de mercado, como também interfere em vários fenômenos de mercado: interfere nos preços, nos padrões salariais, nas taxas de juro e de lucro.

O governo quer interferir com a finalidade de obrigar os homens de negócio a conduzir suas atividades de maneira diversa da que escolheriam caso tivessem de obedecer apenas aos consumidores. Assim, todas as medidas de intervencionismo governamental têm por objetivo restringir a supremacia do consumidor. O governo quer arrogar a si mesmo o poder – ou pelo menos parte do poder – que, na economia de mercado livre, pertence aos consumidores. Consideremos um exemplo de intervencionismo bastante conhecido em muitos países e

REFLEXÕES XVI

experimentado, vezes sem conta, por inúmeros governos, especialmente em tempos de inflação. Refiro-me ao controle de preços. Em geral, os governos recorrem ao controle de preços depois de terem inflacionado a oferta de moeda e de a população ter começado a se queixar do decorrente aumento dos preços. Há muitos e famosos exemplos históricos do fracasso de métodos de controle dos preços, mas mencionarei apenas dois, porque em ambos os governos foram, de fato, extremamente enérgicos ao impor, ou tentar impor, seus controles de preço.

O primeiro exemplo famoso é o caso do imperador romano Diocleciano, notório como o último imperador romano a perseguir os cristãos. Na segunda metade do século III, os imperadores romanos dispunham de um único método financeiro: desvalorizar a moeda corrente por meio de sua adulteração. Nessa época primitiva, anterior à invenção da máquina impressora, até a inflação era, por assim dizer, primitiva. Envolve o enfraquecimento do teor da liga metálica com que se cunhavam as moedas, especialmente as de prata. O governo misturava à prata quantidades cada vez maiores de cobre, até que a cor das moedas se alterou e o peso se reduziu consideravelmente. A consequência dessa adulteração das moedas e do aumento associado da quantidade de dinheiro em circulação foi uma alta dos preços, seguida de um decreto destinado a controlá-los. E os imperadores romanos não primavam pela moderação no fazer cumprir suas leis: a morte não lhes parecia uma punição demasiado severa para quem ousasse cobrar preços mais elevados que os estipulados. Conseguiram impor o controle de preços, mas foram incapazes de preservar a sociedade. A consequência foi a desintegração do Império Romano e do sistema da divisão do trabalho.

Quinze séculos mais tarde, a mesma adulteração do dinheiro teve lugar durante a **Revolução Francesa**. Mas desta vez utilizou-se um método diferente. A tecnologia para a produção de dinheiro fora consideravelmente aperfeiçoada. Os franceses já não precisavam recorrer à adulteração da liga metálica empregada na cunhagem das moedas: tinham a máquina impressora. E esta era extremamente eficiente. Mais uma vez, o resultado foi uma elevação dos preços sem precedentes. Mas na **Revolução Francesa** os preços máximos não foram garantidos por meio do mesmo método de aplicação da pena capital de que lançara mão o imperador

REFLEXÕES XVI

Diocleciano. Produzira-se um aperfeiçoamento também na técnica de matar cidadãos. Todos se lembram do famoso doutor J. I. Guillotin (1738-1814), o inventor da guilhotina. No entanto, apesar da guilhotina, os franceses também fracassaram com suas leis de preço máximo. Quando chegou a vez de Robespierre ser conduzido numa carroça rumo à guilhotina, o povo gritava: "Lá vai o bandido-mor!". Se menciono este fato é porque é comum ouvir: *"O que é preciso para dar eficácia e eficiência ao controle de preços é apenas maior implacabilidade e maior energia"*. Ora, Diocleciano foi indubitavelmente implacável, como também o foi a Revolução Francesa. Não obstante, as medidas de controle de preço fracassaram por completo em ambos os casos.



Analisemos agora as razões desse fracasso. O governo ouve as queixas do povo de que o preço do leite subiu. E o leite é, sem dúvida, muito importante, sobretudo para a geração em crescimento, para as crianças. Por conseguinte, estabelece um preço máximo para esse produto, preço máximo que é inferior ao que seria o preço potencial de mercado. Então o governo diz: *"Estamos certos de que fizemos tudo o que era preciso para permitir aos pobres a compra de todo o leite de que necessitam para alimentar os filhos"*.

Mas o que acontece? Por um lado, o menor preço do leite provoca o aumento da demanda do produto; pessoas que não tinham meios de comprá-lo a um preço mais alto, podem agora fazê-lo ao preço reduzido por decreto oficial. Por outro lado, parte dos produtores de leite, aqueles que estão produzindo a custos mais elevados – isto é, os produtores marginais – começam a sofrer prejuízos, visto que o preço decretado pelo governo é inferior aos custos do produto. Este é o ponto crucial na economia de mercado. O empresário privado, o produtor privado, não pode sofrer prejuízo no cômputo final de suas atividades. E como não pode ter prejuízos com o leite, restringe a venda deste produto para o mercado. Pode vender algumas de suas vacas para o matadouro; pode também, em vez de leite, fabricar e vender derivados do produto, como coalhada, manteiga ou queijo.

REFLEXÕES XVI

A interferência do governo no preço do leite redundava, pois, em menor quantidade do produto do que a que havia antes; redução que é concomitante a uma ampliação da demanda. Algumas pessoas dispostas a pagar o preço decretado pelo governo não conseguirão comprar leite. Outro efeito é a precipitação de pessoas ansiosas por chegarem a primeiro lugar às lojas. São obrigadas a esperar do lado de fora. As longas filas diante das lojas parecem sempre um fenômeno corriqueiro numa cidade em que o governo tenha decretado preços máximos para as mercadorias que lhe pareciam importantes.

Foi o que se passou em todos os lugares onde o preço do leite foi controlado. Por outro lado, isso foi sempre prognosticado pelos economistas – obviamente apenas pelos economistas sensatos, que, aliás, não são muito numerosos. Mas qual é a consequência do controle governamental de preços? O governo se frustra. Pretendia aumentar a satisfação dos consumidores de leite, mas na verdade, descontentou-os. Antes de sua interferência, o leite era caro, mas era possível comprá-lo. Agora a quantidade disponível é insuficiente. Com isso, o consumo total se reduz. As crianças passam a tomar menos leite, e chegam a não mais tomá-lo. A medida a que o governo recorre em seguida é o racionamento. Mas racionamento significa tão somente que algumas pessoas são privilegiadas e conseguem obter leite, enquanto outras ficam sem nenhum. Quem obtém e quem não obtém é obviamente algo sempre determinado de forma muito arbitrária. Pode ser estipulado, por exemplo, que crianças com menos de quatro anos de idade devam tomar leite, e aquelas com mais de quatro, ou entre quatro e seis, devem receber apenas a metade da ração a que as menores fazem jus.

Faça o governo o que fizer, permanece o fato de que só há disponível uma menor quantidade de leite. Consequentemente, a população está ainda mais insatisfeita que antes. O governo pergunta, então, aos produtores de leite (porque não tem imaginação suficiente para descobrir por si mesmo): *"Por que não produzem a mesma quantidade que antes?"*. Obtém a resposta: *"É impossível, uma vez que os custos de produção são superiores ao preço máximo fixado pelo governo"*. As autoridades se põem em seguida a estudar os custos dos vários fatores de produção, vindo a descobrir que um deles é a forragem. "Pois bem", diz o governo, *"o mesmo controle*

REFLEXÕES XVI

que impusemos ao leite, vamos aplicar agora à forragem. Determinaremos um preço máximo para ela e os produtores de leite poderão alimentar seu gado a preços mais baixos, com menor dispêndio. Com isto, tudo se resolverá: os produtores de leite terão condições de produzir em maior quantidade e venderão mais." Que acontece nesse caso? Repete-se, com a forragem, a mesma história acontecida com o leite, e, como é fácil depreender, pelas mesmíssimas razões. A produção de forragem diminui e as autoridades se veem novamente diante de um dilema.

Nessas circunstâncias, providenciam novos interlocutores, no intuito de descobrir o que há de errado com a produção de forragem. E recebem dos produtores de forragem uma explicação idêntica à que lhes fora fornecida pelos produtores de leite. De sorte que o governo é compelido a dar outro passo, já que não quer abrir mão do princípio do controle de preços. Determina preços máximos para os bens de produção necessários à produção de forragem. E a mesma história, mais uma vez, se desenrola. Assim, o governo começa a controlar não mais apenas o leite, mas também os ovos, a carne e outros artigos essenciais. E todas as vezes alcança o mesmo resultado, por toda parte a consequência é a mesma. A partir do momento em que fixa preços máximos para bens de consumo, vê-se obrigado a recuar no sentido dos bens de produção, e a limitar os preços dos bens de produção necessários à elaboração daqueles bens de consumo com preços tabelados. E assim o governo, que começara com o controle de alguns poucos fatores, recua cada vez mais em direção à base do processo produtivo, fixando preços máximos para todas as modalidades de bens de produção, incluindo-se aí, evidentemente, o preço da mão de obra, pois, sem controle salarial, o "controle de custos" efetuado pelo governo seria um contrassenso.

Ademais, o governo não tem como limitar sua interferência no mercado apenas ao que se lhe afigura como bem de primeira necessidade: leite, manteiga, ovos e carne. Precisa necessariamente incluir os bens de luxo, porquanto, se não limitasse seus preços, o capital e a mão de obra abandonariam a produção dos artigos de primeira necessidade e acorreriam à produção dessas mercadorias que o governo reputa supérfluas. Portanto, a interferência isolada no preço de um ou outro bem de consumo sempre gera efeitos – e é

REFLEXÕES XVI

fundamental compreendê-lo – ainda menos satisfatórios que as condições que prevaleciam anteriormente: antes da interferência, o leite e os ovos são caros; depois, começam a sumir do mercado.

O governo considerava esses artigos tão importantes que interferiu; queria torná-los mais abundantes, ampliar sua oferta. O resultado foi o contrário: a interferência isolada deu origem a uma situação que – do ponto de vista do governo – é ainda mais indesejável que a anterior, que se pretendia alterar. E o governo acabará por chegar a um ponto em que todos os preços, padrões salariais, taxas de juro, em suma, tudo o que compõe o conjunto do sistema econômico, é determinado por ele. E isso, obviamente, é socialismo.

O que lhes apresentei aqui, nesta explanação esquemática e teórica, foi precisamente o que ocorreu nos países que tentaram impor preços máximos, países cujos governos foram teimosos o bastante para avançar passo a passo até a própria derrocada. Foi o que aconteceu, na Primeira Guerra Mundial, com a Alemanha e a Inglaterra.

Analisemos a situação que existia nos dois países. Ambos experimentavam a inflação. Como os preços subiam, os dois governos impuseram controles sobre eles. Tendo começado com apenas alguns preços, nada mais que leite e ovos, foram forçados a avançar cada vez mais. Mais a guerra se prolongava, maior se tornava a inflação. E após três anos de guerra, os alemães – de maneira sistemática, como é de seu estilo – elaboraram um grande plano. Chamaram-no Plano Hindenburg (naquela época, tudo na Alemanha que parecia bom ao governo era batizado de Hindenburg).

O Plano Hindenburg estabelecia o controle governamental sobre todo o sistema econômico do país: preços, salários, lucros..., tudo. E a burocracia tratou imediatamente de pôr em prática este plano. Mas, antes de concluí-lo, veio a derrocada: o Império Alemão desintegrou-se, o aparelho burocrático esfacelou-se, a revolução produziu seus efeitos terríveis – tudo chegou ao fim.

Os fatos, na Inglaterra, inicialmente ocorreram dessa mesma maneira, mas, depois de algum tempo, na primavera de 1917, os Estados Unidos entraram na guerra e abasteceram os ingleses com quantidades suficientes de tudo. Dessa forma, o caminho do

REFLEXÕES XVI

socialismo, o caminho da servidão, foi obstado. Antes da ascensão de Hitler ao poder, o controle de preços foi mais uma vez introduzido na Alemanha pelo chanceler Brüning, pelas razões de costume. O próprio Hitler aplicou-o antes mesmo do início da guerra: na Alemanha de Hitler não havia empresa privada ou iniciativa privada. Na Alemanha de Hitler havia um sistema de socialismo que só diferia do sistema russo na medida em que ainda eram mantidos a terminologia e os rótulos do sistema de livre economia. Ainda existiam "empresas privadas", como eram denominadas. Mas o proprietário já não era um empresário; chamavam-no "gerente" ou "chefe" de negócios (Betriebsführer).

Todo o país foi organizado numa hierarquia de führers; havia o Führer supremo, obviamente Hitler, e em seguida uma longa sucessão de führers, em ordem decrescente, até os führers do último escalão. E, assim, o dirigente de uma empresa era o Betriebsführer. O conjunto de seus empregados, os trabalhadores da empresa, era chamado por uma palavra que, na Idade Média, designara o séquito de um senhor feudal: o Gefolgschaft. E toda essa gente tinha de obedecer às ordens expedidas por uma instituição que ostentava o nome assustadoramente longo de Reichs-führerwirtschaftsministerium, a cuja frente estava o conhecido gorducho Göring, enfeitado de joias e medalhas. E era desse corpo de ministros de nome tão comprido que emanavam todas as ordens para todas as empresas: o que produzir, em que quantidade, onde comprar matérias-primas e quanto pagar por elas, a quem vender os produtos e a que preço. Os trabalhadores eram designados para determinadas fábricas e recebiam salários decretados pelo governo. Todo o sistema econômico era agora regulado, em seus mínimos detalhes, pelo governo.

O Betriebsführer não tinha o direito de se apossar dos lucros; recebia o equivalente a um salário e, se quisesse receber uma soma maior, diria, por exemplo: "Estou muito doente, preciso me submeter a uma operação imediatamente, e isso custará quinhentos marcos". Nesse caso, era obrigado a consultar o führersdo distrito (o Gauführer ou Gualelter), que o autorizaria – ou não – a fazer uma retirada superior ao salário que lhe era destinado. Os preços já não eram preços, os salários já não eram salários – não passavam de expressões quantitativas num sistema de socialismo.

REFLEXÕES XVI

Permitam-me agora contar-lhes como esse sistema entrou em colapso. Um dia, após anos de combate, os exércitos estrangeiros chegaram à Alemanha. Procuraram conservar esse sistema econômico de direção governamental; mas para isso teria sido necessária a brutalidade de Hitler. Sem ela, o sistema não funcionou.

Enquanto isso acontecia na Alemanha, durante a Segunda Guerra Mundial, a Grã-Bretanha fazia exatamente a mesma coisa: a partir do controle do preço de algumas mercadorias, o governo britânico começou, passo a passo (assim como Hitler procedera em tempo de paz, antes mesmo de deflagrada a guerra), a controlar cada vez mais a economia, até que, por ocasião do término da guerra, tinham chegado a algo muito próximo do puro socialismo.

A Grã-Bretanha não foi conduzida ao socialismo pelo governo do Partido Trabalhista, estabelecido em 1945. Ela se tornou socialista durante a guerra, ao longo do governo que tinha à frente, como primeiro-ministro, Sir Winston Churchill. O governo trabalhista simplesmente manteve o sistema de socialismo já introduzido pelo governo de Sir Winston Churchill. E isso a despeito da grande resistência do povo. As estatizações efetuadas na Grã-Bretanha não tiveram grande significado. A estatização do Banco da Inglaterra foi inócua visto que essa instituição financeira já estava sob completo controle governamental. E o mesmo se deu com a estatização das estradas de ferro e da indústria do aço. O "socialismo de guerra", como era chamado – denotando o sistema de intervencionismo implantando passo a passo – já estatizara praticamente todo o sistema.

A diferença entre o sistema alemão e o britânico não foi significativa, porquanto seus gestores tinham sido designados pelo governo e, em ambos os casos, eram obrigados a cumprir as ordens do governo em todos os detalhes. Como eu disse antes, o sistema dos nazistas alemães conservou os rótulos e termos da economia capitalista de livre mercado. Mas essas expressões adquiriram um significado muito diverso: já não passavam agora de decretos governamentais. Isto também se aplica ao sistema britânico. Quando o Partido Conservador foi reconduzido ao poder, alguns desses controles foram suprimidos. Temos hoje na Grã-Bretanha tentativas, por um lado, de conservar os controles e, por

REFLEXÕES XVI

outro, de aboli-los (mas não se deve esquecer que as condições existentes na Inglaterra são muito diferentes das que prevalecem na Rússia). O mesmo se passou em outros países que, por dependerem da importação de alimentos e de matérias-primas, foram obrigados a exportar bens manufaturados. Em países profundamente dependentes do comércio de exportações, um sistema de controle governamental simplesmente não funciona.

Assim, a subsistência de alguma liberdade econômica (e ainda existe uma substancial liberdade em países como a Noruega, a Inglaterra, a Suécia) é fruto da necessidade de preservar o comércio de exportação. Aliás, se escolhi anteriormente o exemplo do leite, não foi por ter alguma predileção especial pelo produto, mas porque praticamente todos os governos – ou sua grande maioria – regulamentaram, nas últimas décadas, os preços do leite, dos ovos ou da manteiga.

Quero lembrar, em poucas palavras, outro exemplo, o do controle do aluguel. Uma das consequências do controle dos aluguéis por parte do governo é que pessoas que teriam – por causa de alterações na situação familiar – de mudar de apartamentos maiores para outros menores, já não o fazem. Considere-se, por exemplo, um casal cujos filhos saíram de casa em outras cidades. Casais como este tendiam a se mudar, passando a habitar apartamentos menores e mais baratos. Com a imposição do controle sobre os aluguéis, essa necessidade desaparece.

Em Viena, no começo da década de 1920, o controle do aluguel estava firmemente estabelecido. Assim, a quantia que um locador recebia por um apartamento de dimensões médias, submetido a controle de aluguel, não excedia o dobro do preço de uma passagem de bonde – sistema de transporte pertencente à municipalidade. Pode-se imaginar que não se tinha incentivo algum para mudar de apartamento. E, por outro lado, não se construíam novas casas. Condições semelhantes prevaleceram nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial e perduram até hoje em muitas cidades americanas. Uma das principais razões por que muitas cidades nos Estados Unidos se encontram em enorme dificuldade financeira reside na adoção do controle sobre os aluguéis, com a decorrente escassez de moradias. Ela se produziu pelas mesmas razões que acarretaram a escassez do leite quando seu

REFLEXÕES XVI

preço foi controlado. Isto significa: sempre que se interfere no mercado, o governo é progressivamente impelido ao socialismo.

E esta é a resposta aos que dizem: *"Não somos socialistas, não queremos que o governo controle tudo. Mas por que não poderia ele interferir um pouco no mercado? Por que não poderia abolir determinadas coisas que nos desagradam?"* Essas pessoas falam de uma política de "meio-termo". O que não se percebe é que a interferência isolada, isto é, a interferência num único pequeno detalhe do sistema econômico, produz uma situação que ao próprio governo – e àqueles que estão reivindicando a sua interferência – parecerá pior que aquelas condições que se pretendia abolir: os que propunham o controle dos aluguéis ficam irritados ao se darem conta da escassez de apartamentos e moradias em geral.

Mas essa escassez de moradias foi gerada precisamente pela interferência do governo, pela fixação dos aluguéis num padrão inferior ao que se iria pagar num sistema de livre mercado. A ideia de que existe, entre o socialismo e o capitalismo, um terceiro sistema – como o chamam seus defensores –, o qual, sendo equidistante do socialismo e do capitalismo, conservaria as vantagens e evitaria as desvantagens de um e de outro, é puro contrassenso. Os que acreditam na existência possível desse sistema mítico podem chegar a ser realmente líricos quando tecem loas ao intervencionismo. Só o que se pode dizer é que estão equivocados. A interferência governamental que exaltam dá lugar a situações que desagradariam a eles mesmos.

Uma das questões que abordarei mais tarde é a do protecionismo: o governo procura isolar o mercado interno do mercado mundial. Introduce tarifas que elevam o preço interno da mercadoria acima do preço em que é cotada no mercado mundial, o que possibilita aos produtores nacionais a formação de cartéis. Logo em seguida, o mesmo governo investe contra os cartéis, declarando: *"Nestas condições, impõe-se uma legislação anticartel."*

Foi precisamente esse o procedimento da maioria dos governos europeus. Nos Estados Unidos, somam-se a isso razões adicionais para a legislação antitruste e para a campanha governamental contra o fantasma do monopólio. É absurdo ver o governo – que gera, por meio do próprio intervencionismo, as condições que

REFLEXÕES XVI

possibilitam a emergência de cartéis nacionais – voltar-se contra o meio empresarial, dizendo: *"Há cartéis, portanto é necessária a interferência do governo nos negócios"*. Seria muito mais simples evitar a formação de cartéis sustando a interferência governamental no mercado – interferência esta que vem a gerar as possibilidades de formação desses cartéis. A ideia da interferência governamental como "solução" para problemas econômicos dá margem, em todos os países, a circunstâncias no mínimo extremamente insatisfatórias e, com frequência, caóticas. Se não for detida a tempo, o governo acabará por implantar o socialismo.

Não obstante, a interferência do governo nos negócios continua a gozar de grande aceitação. Mal acontece no mundo algo que desagrada às pessoas é comum ouvir-se o comentário: *"O governo precisa fazer alguma coisa a respeito. Para que temos governo? O governo deveria fazer isso"*. Temos aqui um vestígio característico do modo de pensar de épocas passadas, de eras anteriores à liberdade moderna, ao governo constitucional moderno, anteriores ao governo representativo ou ao republicanismo moderno.

Ao longo de séculos, manteve-se a doutrina – afirmada e acatada por todos – de que um rei, um rei ungido, era o mensageiro de Deus; era mais sábio que os seus súditos e possuía poderes sobrenaturais. Até princípios do século XIX, pessoas que sofriam certas doenças esperavam ser curadas pelo simples toque da mão do rei. Os médicos costumavam ser mais eficazes: mesmo assim, permitiam aos seus pacientes experimentar o rei. Essa doutrina da superioridade de um governo paternal e dos poderes sobre-humanos dos reis hereditários extinguiu-se gradativamente – ou, pelo menos, assim imaginávamos. Mas ela ressurgiu. O professor alemão Werner Sombart (a quem conheci muito bem), homem de renome mundial, foi doutor *honoris causa* de várias universidades e membro honorário da **American Economic Association**. Esse professor escreveu um livro que tem tradução para o inglês – publicada pela **Princeton University Press** –, para o francês e provavelmente também para o espanhol. Ou melhor, espero que tenha, para que todos possam conferir o que vou dizer. Nesse livro, publicado não nas "trevas" da Idade Média, mas no nosso século, esse professor de economia diz simplesmente o seguinte: *"O Führer, nosso Führer" - refere-se, é claro, a Hitler - "recebe instruções diretamente de Deus, o Führer do universo"*.

REFLEXÕES XVI

Já me referi antes a essa hierarquia de führers e nela situei Hitler como o "Führer Supremo". Mas, ao que nos informa Werner Sombart, há um Führer em posição ainda mais elevada. Deus, o Führer do universo. E Deus, escreve ele, transmite suas instruções diretamente a Hitler. Naturalmente, o professor Sombart não deixou de acrescentar, com muita modéstia: *"não sabemos como Deus se comunica com o Führer. Mas o fato não pode ser negado."*

Ora, se ficamos sabendo que semelhante livro pôde ser publicado em alemão – a língua de um país outrora exaltado como "a nação dos filósofos e dos poetas" –, e o vemos traduzido em inglês e francês, já não nos espantará que mesmo um pequeno burocrata venha, um dia, a se considerar mais sábio e melhor que os demais cidadãos, e deseje interferir em tudo, ainda que ele não passe de um reles burocratazinho, em nada comparável ao famoso professor Werner Sombart, membro honorário de tudo quanto é entidade. Haveria um remédio contra tudo isso? Eu diria que sim. Há um remédio. E esse remédio é a força dos cidadãos: caber-lhes impedir a implantação de um regime tão autoritário que se arrogue uma sabedoria superior à do cidadão comum. Esta é a diferença fundamental entre a liberdade e a servidão. As nações socialistas atribuíram a si mesmas a designação de democracia.

Os russos chamam seu sistema de democracia popular; provavelmente sustentam que o povo está representado na pessoa do ditador. Penso que aqui, na Argentina, um ditador recebeu a resposta que merecia. Esperamos que outros ditadores, em outras nações, recebam resposta semelhante. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

◇ Inflação

Ludwig von Mises



Se a oferta de caviar fosse tão abundante quanto a de batatas, o preço do caviar – isto é, a relação de troca entre caviar e dinheiro, ou entre caviar e outras mercadorias – se alteraria consideravelmente. Nesse caso, seria possível adquiri-lo a um preço muito menor que o exigido hoje. Da mesma maneira, se a quantidade de dinheiro aumenta, o poder de compra da unidade monetária diminui, e a quantidade de bens

que pode ser adquirida com uma unidade desse dinheiro também se reduz.

Quando, no século XVI, as reservas de ouro e prata da América foram descobertas e exploradas, enormes quantidades desses metais preciosos foram transportadas para a Europa. A consequência desse aumento da quantidade de moeda foi uma tendência geral à elevação dos preços. Do mesmo modo, quando, em nossos dias, um governo aumenta a quantidade de papel-moeda, a consequência é a queda progressiva do poder de compra da unidade monetária e a correspondente elevação dos preços. A isso se chama de inflação. Infelizmente, nos Estados Unidos, bem como em outros países, alguns preferem ver a causa da inflação não no aumento da quantidade de dinheiro, mas na elevação dos preços.

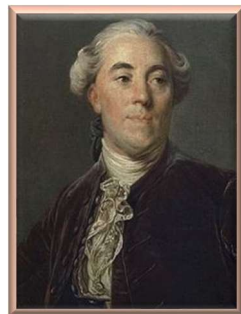
Entretanto, nunca se apresentou qualquer contestação séria à interpretação econômica da relação entre os preços e a quantidade de dinheiro, ou da relação de troca entre a moeda e outros bens, mercadorias e serviços. Nas condições tecnológicas atuais, nada é mais fácil que fabricar pedaços de papel e imprimir sobre eles determinados valores monetários. Nos Estados Unidos, onde todas



REFLEXÕES XVI

as notas têm o mesmo tamanho, imprimir uma nota de mil dólares não custa mais ao governo que imprimir uma de um dólar. Trata-se exclusivamente de um processo de impressão, a exigir, nos dois casos, idênticas quantidades de papel e de tinta.

No século XVIII, quando se fizeram as primeiras tentativas de emitir cédulas bancárias e atribuir-lhes a qualidade de moeda corrente – isto é, o direito de serem honradas em transações de troca do mesmo modo que as moedas de ouro e prata –, os governos e as nações acreditavam que os banqueiros detinham algum conhecimento secreto que lhes permitia produzir riqueza a partir do nada. Quando os governos do século XVIII se viam em dificuldades financeiras, julgavam ser suficiente, para delas se livrarem, entregar a um banqueiro engenhoso a condução de sua administração financeira. Alguns anos antes da Revolução Francesa, quando a realza da França atravessava problemas financeiros, o rei da França procurou um desses banqueiros engenhosos e nomeou-o para uma função importante. Esse homem era, sob todos os aspectos, o oposto das pessoas que vinham regendo a nação até aquele momento. Para começar, não era francês, era um estrangeiro – um genovês. Em segundo lugar, não pertencia à aristocracia, era um simples plebeu. E, o que contava mais ainda na França do século XVIII, não era católico, e sim protestante. E assim Monsieur Necker, pai da famosa Madame de Staël, tornou-se o ministro das finanças, e todos esperavam que resolvesse os problemas financeiros do país. Mas, a despeito do elevado grau de confiança desfrutado por Monsieur Necker, os cofres reais permaneceram vazios. O grande erro de Necker consistiu na tentativa de prestar auxílio financeiro aos colonos da América em sua guerra de independência contra a Inglaterra sem elevar os impostos. Aquela era certamente uma maneira errada de procurar resolver os problemas financeiros da França.



Não há nenhuma maneira secreta para a solução dos problemas financeiros de um governo: se este precisa de dinheiro, tem de obtê-lo impondo tributos aos seus cidadãos (ou, em circunstâncias especiais, tomando-o emprestado de pessoas que têm

REFLEXÕES XVI

dinheiro). Mas muitos governos, podemos mesmo dizer a maioria deles, julga haver outro método para obter o dinheiro necessário, qual seja, o de simplesmente imprimi-lo. Se deseja fazer algo benéfico – construir um hospital, por exemplo –, o meio de que o governo dispõe para arrecadar o dinheiro necessário é cobrar tributos dos cidadãos e construir o hospital com a receita assim constituída. Nesse caso, não ocorrerá nenhuma "revolução dos preços", porque, quando o governo arrecada dinheiro para a construção do hospital, os cidadãos – onerados por esse tributo adicional – são obrigados a reduzir seus gastos. O contribuinte individual é forçado a reduzir o seu consumo, os seus investimentos ou a sua poupança. Quando se apresenta no mercado como um comprador, o governo substitui o cidadão: este passa a comprar menos. Mas isto se dá porque o governo está comprando mais. Evidentemente, o governo não compra exatamente os mesmos bens que os cidadãos comprariam; em média, no entanto, não se verifica nenhuma elevação de preços em decorrência da construção do hospital pelo governo.

Escolho o exemplo de um hospital precisamente porque é comum ouvir dizer: "Faz diferença se o governo usa seu dinheiro para bons ou maus propósitos". Proponho fazermos de conta que o governo sempre usa o dinheiro que emitiu para os melhores fins – fins com que todos nós concordamos. Acontece que não é o modo como o dinheiro é gasto, é antes o modo como é obtido pelo governo que dá lugar a essa consequência que chamamos de inflação, e que hoje quase ninguém, no mundo todo, considera benéfica. Por exemplo, o governo poderia, sem fomentar a inflação, usar o dinheiro arrecadado por meio de impostos para contratar novos funcionários, ou para elevar os salários dos que já estão a seu serviço. Esses funcionários, tendo tido um aumento em seus salários, passam, então, a poder comprar mais. Quando o governo cobra impostos dos cidadãos e aplica essa soma no aumento do salário de seu pessoal, os contribuintes passam a ter menos o que gastar, mas os funcionários públicos passam a ter mais: os preços em geral não subirão. Mas, se o governo não busca, para esse fim, receita proveniente de impostos, se, ao contrário, recorre a dinheiro recém-impresso, conseqüentemente, algumas pessoas começam a ter mais dinheiro, enquanto todas as demais continuam a ter o mesmo que antes. Assim, as que receberam o dinheiro recém-

REFLEXÕES XVI

impresso vão competir com aquelas que eram compradoras anteriormente. E uma vez que não há maior número de mercadorias que antes, mas há mais dinheiro no mercado – e uma vez que há pessoas que podem agora comprar mais do que ontem – haverá uma demanda adicional para uma quantidade inalterada de bens. Conseqüentemente, os preços tenderão a subir. Isso não pode ser evitado, seja qual for o uso que se faça do dinheiro recém emitido. Mas há algo ainda mais importante. Essa tendência de elevação dos preços se estabelecerá passo a passo, uma vez que não se trata de um movimento ascendente geral desse tão falado "nível dos preços". Esta expressão metafórica nunca deveria ser usada.

Quando se fala de "nível dos preços", a imagem que as pessoas formam mentalmente é a de um líquido que sobe ou desce, segundo o aumento ou a redução de sua quantidade, mas que, como um líquido num reservatório, eleva-se sempre por igual. Mas, no caso dos preços, nada há que se assemelhe a "nível". Os preços não se alteram na mesma medida e ao mesmo tempo. Há sempre preços que mudam mais rapidamente, caem ou sobem mais depressa que outros. E há uma razão para isso. Considerem o caso do funcionário público que recebeu parte do novo dinheiro acrescentado à oferta de dinheiro. As pessoas não compram num mesmo dia precisamente as mesmas mercadorias e nas mesmas quantidades. O dinheiro suplementar que o governo imprimiu e introduziu no mercado não é usado na compra de todas as mercadorias e serviços. É usado na aquisição de certas mercadorias, cujos preços subirão, ao passo que outras continuarão ainda com os preços de antes da introdução do novo dinheiro no mercado. De sorte que, quando a inflação começa, diferentes grupos da população são por ela afetados de diferentes maneiras. Os grupos que recebem o novo dinheiro em primeiro lugar ganham uma vantagem temporal.

O governo, quando emite dinheiro para custear uma guerra, tem de comprar munições. Os primeiros a receber o dinheiro adicional são, então, as indústrias de munição e os que nelas trabalham. Esses grupos passam a ocupar uma posição privilegiada. Auferem maiores lucros e ganham maiores salários: seus negócios prosperam. Por quê? Porque foram os primeiros a receber o dinheiro adicional. E, tendo agora mais dinheiro à sua disposição, estão comprando mais. E compram de outras pessoas, que fabricam

REFLEXÕES XVI

e vendem as mercadorias que lhes interessam. Estas outras pessoas constituem um segundo grupo. E este segundo grupo considera a inflação muito benéfica para seus negócios. Por que não? Não é esplêndido vender mais? E o proprietário de um restaurante situado nas vizinhanças de uma fábrica de munições, por exemplo, diz: "é realmente maravilhoso! Os trabalhadores do setor de munições estão com mais dinheiro; estão frequentando meu estabelecimento como nunca; estão todos prestigiando meu restaurante; isto me deixa muito feliz". Não vê razão alguma para se sentir de outro modo.

A situação é a seguinte: aqueles para quem o dinheiro chega primeiro têm sua renda aumentada e podem continuar comprando muitas mercadorias e serviços a preços que correspondem ao estado anterior do mercado, à situação vigente às vésperas da inflação. Encontram-se, portanto, em situação privilegiada. E assim a inflação se expande, passo a passo, de um grupo para outro da população. E todos os que têm acesso ao dinheiro adicional na primeira hora da inflação são beneficiados, uma vez que estão comprando alguns artigos a preços ainda correspondentes ao estágio prévio da relação de troca entre dinheiro e mercadorias.

Mas há outros grupos da população para quem esse dinheiro chega muitíssimo mais tarde. Essas pessoas se veem numa situação desfavorável. Antes de terem acesso ao dinheiro adicional, são obrigadas a pagar preços mais altos que os anteriores por algumas mercadorias que desejam adquirir (ou praticamente todas), ao passo que sua renda permanece a mesma, ou não aumenta na mesma proporção dos preços. Considere-se, por exemplo, um país como os Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial: por um lado, a inflação desse período favoreceu os trabalhadores das fábricas de munição, as fábricas de munição e os fabricantes de armamentos; por outro lado, prejudicou certos grupos da população. E os maiores prejudicados foram os professores e os religiosos.

Como todos sabem, um sacerdote é pessoa de muita humildade, que está a serviço de Deus e não deve falar demais em dinheiro. Analogamente, os professores são pessoas dedicadas, de quem se espera maior preocupação com a educação dos jovens que com os próprios salários. Por conseguinte, os professores e os

REFLEXÕES XVI

religiosos estiveram entre os grupos mais punidos pela inflação, visto que as várias escolas e igrejas foram as últimas instituições a se darem conta da necessidade de elevar os salários. Quando os dignitários³ eclesiásticos e as associações escolares finalmente chegaram à conclusão de que era preciso aumentar também os salários dessa gente dedicada, as perdas que tinham sofrido até então já não podiam ser reparadas. Por muito tempo, eles tinham sido obrigados a comprar menos que antes, a reduzir seu consumo de alimentos melhores e mais caros, a restringir sua compra de roupas – já que os preços tinham sido reajustados, enquanto sua renda, seus salários, ainda não tinham sido aumentados (esta situação foi consideravelmente alterada, ao menos no que diz respeito aos professores).

A cada momento, portanto, são diferentes os grupos da população que estão sendo diretamente afetados pela inflação. Para alguns deles, a inflação não é tão má assim, e eles chegam até a defender seu prolongamento, visto serem os primeiros a dela se beneficiar. Veremos na próxima palestra como essa disparidade de consequências afeta vitalmente a política que conduz à inflação. Subjacente a todas as modificações produzidas pela inflação, está o fato de que, além de haver grupos que são por ela favorecidos, há outros que a exploram diretamente. A palavra "explorar" não pretende refletir uma censura a essas pessoas, pois só o governo e ninguém mais pode ser considerado culpado e responsável pelo estabelecimento da inflação.

Sempre há, sem dúvida, pessoas que percebem o que está ocorrendo mais cedo que as demais e, então, promovem a inflação. Seus lucros excepcionais decorrem do fato de que haverá sempre desigualdade no processo inflacionário. O governo pode considerar que, como método de arrecadar fundos, a inflação é melhor que a tributação: esta é sempre impopular e de difícil execução. Em muitas nações grandes e ricas, os legisladores muitas vezes discutiram, por meses a fio, várias modalidades de novos impostos, tornados necessários em decorrência de um aumento de gastos decidido pelo parlamento. Após discutir inúmeros métodos de angariar dinheiro

³ **Dignitário:** aquele que ocupa cargo elevado, que goza de alta graduação honorífica.

REFLEXÕES XVI

por meio da tributação, finalmente chegaram à conclusão de que talvez o melhor fosse obtê-lo por meio da inflação.

É evidente que a palavra "inflação" não era pronunciada. Um político no poder, ao recorrer à inflação, não declara: "Vou adotar a inflação como método." Os procedimentos técnicos empregados na produção da inflação são tão complexos, que o cidadão comum não percebe em qual lugar ela teve início. Uma das maiores inflações da história, a que teve lugar no Reich alemão após a Primeira Guerra Mundial, não teve seu pico durante a guerra. Foram os níveis a que chegou no pós-guerra que ocasionaram a catástrofe. O governo não anunciou: "Vamos lançar mão da inflação". Simplesmente tomou dinheiro emprestado, indiretamente, do Banco Central. Não lhe competia perguntar como o Banco Central reuniria e liberaria aquela soma. E o banco central simplesmente imprimiu-a.

Hoje, as técnicas de produção da inflação têm como complicadores a existência da moeda fiduciária. Isso envolve outra técnica, mas o efeito é o mesmo. Com uma penada, o governo cria papel-moeda sem lastro, aumentando assim o volume de moeda e de crédito. Basta-lhe emitir a ordem, e lá está o dinheiro sem lastro. O governo não se aflige diante do fato de que algumas pessoas sofrerão perdas; a iminente elevação dos preços não o perturba. Os legisladores proclamam: "Esse sistema é magnífico!". Mas esse magnífico sistema tem um defeito básico: dura pouco. Se a inflação pudesse perdurar indefinidamente, não haveria por que criticar os governos por promoverem-na, mas o único fato bem estabelecido acerca desse fenômeno é que, mais cedo ou mais tarde, ele chega inevitavelmente ao fim.

Em última instância, a inflação se encerra com o colapso do meio circulante – dando lugar a uma catástrofe, a uma situação como a ocorrida na Alemanha em 1923. Em 1º de agosto de 1914, o dólar correspondia a quatro marcos e vinte pfennigs. Nove anos e três meses depois, em novembro de 1923, a mesma moeda estava cotada em 4,2 trilhões de marcos. Em outras palavras, o marco já não valia coisa alguma. Já não tinha nenhum valor. Alguns anos atrás, um famoso autor escreveu: "No final das contas, estaremos todos mortos". Lamento confirmar que é a pura verdade. Mas a questão é: quanto durará o momento presente? No século XVIII, houve uma famosa senhora, Madame de Pompadour, a quem se atribui o

REFLEXÕES XVI

seguinte dito: "Après nous, le déluge" ("Depois de nós, o dilúvio"). Madame de Pompadour teve a felicidade de morrer pouco tempo depois. Mas sua "sucessora", Madame du Barry, sobreviveu um pouco mais, para, no final das contas, ser decapitada. Para muitos o "final das contas" logo se converte no presente – e quanto mais a inflação avança, mais se antecipa o "final das contas".

Quanto pode durar o pouco mais? Por quanto tempo pode um banco central levar à frente um processo inflacionário? Provavelmente poderá fazê-lo enquanto o povo estiver convencido de que o governo, mais cedo ou mais tarde –, mas certamente não demasiado tarde – sustará a impressão de dinheiro, detendo, assim, o decréscimo do valor de cada unidade monetária. O povo, quando deixa de acreditar que o governo será capaz de deter a inflação, ou mesmo que ele tenha qualquer intenção de detê-la, começa a se dar conta de que os preços amanhã serão mais altos que hoje. As pessoas põem-se, então, a comprar a quaisquer preços, provocando uma alta em níveis tais que o sistema monetário entra em colapso.

Tomemos o caso da Alemanha, que o mundo inteiro testemunhou. Muitos livros descreveram os acontecimentos daquele período (embora sendo austríaco, e não alemão, vi tudo de dentro: a situação da Áustria não diferia muito da alemã, e tampouco eram diferentes as condições de muitos outros países europeus). Durante muitos anos, o povo alemão acreditou que sua inflação não passava de uma situação provisória, que logo chegaria ao fim. Acreditou nisso por nove anos, até o verão de 1923. Então, finalmente, as pessoas começaram a duvidar. Como a inflação continuava, a população julgou mais sensato comprar tudo que estivesse à venda, em vez de guardar o dinheiro no bolso. Ademais, as pessoas raciocinavam que não era conveniente emprestar dinheiro, ser credor. Em contrapartida, era excelente negócio tomar dinheiro emprestado, ser devedor. Assim, a inflação continuou a se alimentar de si mesma.

A inflação prosseguiu na Alemanha até, precisamente, o dia 28 de agosto de 1923. O povo acreditara que o dinheiro inflacionário era dinheiro verdadeiro, mas descobriu, então, que as condições tinham mudado. No outono de 1923, as fábricas do país pagavam aos seus trabalhadores, cada manhã, uma diária antecipada. E o trabalhador, que se fazia acompanhar pela mulher até a fábrica,

REFLEXÕES XVI

passava-lhe imediatamente seu ganho, todos os milhões que acabara de receber. A mulher, então, dirigia-se prontamente a uma loja, para comprar fosse o que fosse. Ela constatava o que, na época, a maioria da população sabia: o marco perdia, da noite para o dia, 50% de seu poder de compra. O dinheiro derretia-se nos bolsos do povo, como uma barra de chocolate sobre um forno quente. Essa fase final da inflação alemã não durou muito; depois de alguns dias, todo o pesadelo se encerrara: o marco perdera todo valor e foi preciso estabelecer uma nova moeda.

Lord Keynes, o mesmo homem que disse que no final das contas estaremos todos mortos, foi um representante do extenso rol de autores inflacionistas do século XX. Todos combateram o padrão-ouro. Ao atacá-lo, Keynes chamou-o de "reliquia bárbara". Mesmo hoje, a grande maioria das pessoas considera ridículo falar de um retorno ao padrão-ouro. Nos Estados Unidos, por exemplo, poderemos ser considerados como visionários se dissermos: "Mais cedo ou mais tarde, os Estados Unidos terão de retornar ao padrão-ouro."

No entanto, o padrão-ouro tem uma extraordinária virtude: na sua vigência, a quantidade de dinheiro disponível é independente das políticas governamentais e dos partidos políticos. Essa é a sua vantagem. Constitui uma forma de proteção contra governos esbanjadores. Sob o padrão-ouro, se um governo resolve fazer gastos em um novo empreendimento, o ministro das finanças pode perguntar: "E onde vou conseguir o dinheiro? Diga-me, primeiro, onde encontrarei dinheiro para esse gasto adicional". Num sistema inflacionário, nada é mais simples para os políticos que ordenar ao órgão governamental encarregado da impressão do papel-moeda a emissão de quanto dinheiro lhes seja necessário para seus projetos. O padrão-ouro é muito mais propício a um governo financeiramente seguro: seus titulares podem dizer ao povo e aos políticos: "não podemos fazer tal coisa, salvo se aumentarmos os impostos".

Sob condições inflacionárias, o povo se habitua a considerar o governo uma instituição que tem recursos ilimitados à sua disposição: o Estado, o governo, podem tudo. Se, por exemplo, a nação deseja um novo sistema de rodovias, espera-se do governo sua implantação. Mas onde poderá o governo obter o dinheiro?

REFLEXÕES XVI

Pode-se dizer que hoje, nos Estados Unidos – e mesmo no passado, no governo McKinley –, o Partido Republicano é relativamente favorável ao dinheiro lastreado e ao padrão-ouro, enquanto o Partido Democrata é favorável à inflação. Obviamente, a uma inflação não de papel, e sim de prata. Contudo, foi um presidente democrata dos Estados Unidos, o presidente Cleveland que, em fins da década de 1880, vetou uma decisão do Congresso de conceder uma pequena soma de auxílio – cerca de dez mil dólares – a uma comunidade que sofrera uma catástrofe. Esse presidente justificou seu veto escrevendo as seguintes palavras: "É dever do cidadão manter o governo, mas não é dever do governo manter os cidadãos". Estas são palavras que todo estadista deveria escrever numa parede de seu gabinete, para mostrar aos que viessem pedir dinheiro.

Sinto-me bastante embaraçado diante da necessidade de simplificar esses problemas. São tantos e tão complexos os problemas envolvidos no sistema monetário! E eu certamente não teria escrito volumes inteiros a respeito deles se eles fossem tão simples quanto parecem sê-lo aqui. Mas os fundamentos são precisamente estes: aumentando-se a quantidade de dinheiro, provoca-se o rebaixamento do poder de compra da unidade monetária. É isso que desagrada àqueles cujos negócios privados são desfavoravelmente afetados por essa situação. São os que não se beneficiam da inflação que dela se queixam. Se a inflação é má, e se todos sabem disso, por que se teria convertido numa espécie de estilo de vida em quase todos os países? Mesmo alguns dos países mais ricos sofrem da doença. Os Estados Unidos são hoje seguramente a mais rica nação do mundo, com o mais alto padrão de vida. Mas, quando se viaja pelo país, constata-se uma incessante referência à inflação e à necessidade de detê-la. Mas apenas se fala; não se age.

Cabe, aqui, a apresentação de alguns fatos: após a Primeira Guerra Mundial, a Grã-Bretanha restabeleceu a equivalência entre o ouro e a libra, numa correspondência que vigorava antes da guerra. Isto é, elevou o valor da libra. Com isso, elevou-se o poder de compra dos salários de todos os trabalhadores. Num mercado desobstruído, tal alteração teria acarretado uma queda do salário nominal em dinheiro. Esta queda, por sua vez, teria compensado a alteração. Como resultado final, o salário real dos trabalhadores

REFLEXÕES XVI

teria permanecido inalterado. Não temos tempo para discutir agora as razões disso. O fato é que os sindicatos da Grã-Bretanha não admitiram um ajustamento dos padrões salariais ao poder de compra mais elevado da unidade monetária; assim sendo, os salários reais foram consideravelmente acrescidos em decorrência daquela medida monetária. Isso representou uma verdadeira catástrofe para a Inglaterra, uma vez que a Grã-Bretanha é um país predominantemente industrial, obrigado, por um lado, a importar matérias-primas, produtos semiacabados e alimentos para sobreviver, e, por outro, a exportar bens manufaturados para pagar essas importações. Com a elevação do valor internacional da libra, os preços dos produtos ingleses subiram nos mercados externos, causando um declínio das vendas e exportações. Na verdade, para todos os efeitos, o que a Grã-Bretanha fez foi fixar os próprios preços à revelia do mercado mundial.

Foi impossível derrotar os sindicatos. É sabido o poder que, hoje, tem um sindicato. Assiste-lhe o direito – praticamente o privilégio – do recurso à violência. E a determinação de um sindicato tem, portanto, ousemos dizê-lo, força equivalente à de um decreto governamental. O decreto governamental é uma ordem para cuja aplicação o aparelho governamental – a polícia – está pronta. É preciso obedecer-lhe, ou se terá problemas com a polícia.

Lamentavelmente temos hoje, em quase todos os países do mundo, um segundo poder, depois do governo, com condições para exercer a força: são os sindicatos trabalhistas. Essas entidades determinam os salários, bem como as greves que os devem impor, da mesma maneira que o governo poderia decretar um salário mínimo. Não discutirei o sindicato agora; tratarei dele mais tarde. Quero apenas deixar claro que a política sindical consiste em elevar os padrões salariais acima do nível que estes alcançariam num mercado desobstruído. Em consequência disso, uma parte considerável da população potencialmente ativa só pode ser empregada por pessoas físicas ou por indústrias que tenham condições de suportar prejuízos. E uma vez que os negócios não têm como se manter sob a sangria de prejuízos, eles fecham as portas e seus trabalhadores perdem o emprego. A fixação de padrões salariais superiores aos que se estabeleceriam num mercado desimpedido redundaria inevitavelmente no desemprego de parcela ponderável da população ativa.

REFLEXÕES XVI

Na Grã-Bretanha, a imposição de altos padrões salariais pelos sindicatos trabalhistas teve como consequência um desemprego prolongado, que durou anos a fio. Milhões de trabalhadores ficaram desempregados, os índices de produção caíram. Até os *experts* ficaram perplexos. Diante deste quadro, o governo inglês deu um passo que se lhe afigurou como uma medida de emergência indispensável: desvalorizou a moeda corrente do país. O poder de compra dos salários em dinheiro – em cuja manutenção os sindicatos tanto haviam insistido – deixou de ser o mesmo. Os salários reais, os salários em mercadorias, foram reduzidos. Agora, o trabalhador já não podia comprar o mesmo que antes, embora os padrões nominais dos salários tivessem permanecido os mesmos. Procurou-se, por meio da adoção dessa medida, promover o retorno dos padrões salariais reais aos níveis do mercado livre para que, conseqüentemente, tivesse lugar o desaparecimento do desemprego. Essa medida – a desvalorização – foi adotada por muitos outros países, como a França, os Países Baixos e a Bélgica. A Tchecoslováquia chegou a recorrer a ela duas vezes no período de um ano e meio. A desvalorização tornou-se um método sub-reptício, digamos assim, de frustrar o poder dos sindicatos. No entanto, como veremos, este método também não pode ser considerado verdadeiramente eficiente.

Alguns anos depois, os trabalhadores – e também os sindicatos – começaram a compreender o que se passava. O povo começou a se dar conta de que a desvalorização do dinheiro reduzia seu salário real. Os sindicatos tinham força suficiente para se opor a isso. Em muitos países, inseriu-se nos contratos salariais uma cláusula que estipulava que os salários em dinheiro deveriam ser automaticamente majorados quando os preços também o fossem. A isto se chama indexar. Os sindicatos haviam tomado consciência da existência de índices. Assim, aquele método de reduzir o desemprego inaugurado pela Grã-Bretanha em 1931 – e adotado posteriormente por quase todos os governos importantes –, já não mais funciona nos nossos dias como método de "resolver o desemprego".

Em 1936, em sua obra *A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*, Lord Keynes deploravelmente elevou esse método – aquelas medidas de emergência do período 1929-1933 – à categoria de princípio, ao *status* de sistema fundamental de política. Justificava

REFLEXÕES XVI

sua teoria dizendo mais ou menos o seguinte: "*O desemprego é um mal. Se quiser que desapareça, inflacione o meio circulante*". Keynes percebeu muito bem que certos padrões salariais podem ser demasiado altos para o mercado, ou seja, podem ser altos demais para ser lucrativo a um empregador ampliar a quantidade de empregados que contrata e, portanto, serão também altos demais do ponto de vista do conjunto da população economicamente ativa, uma vez que estes padrões salariais impostos pelos sindicatos, em níveis superiores aos do mercado, resultam em que apenas uma parcela dos que anseiam por salários conseguem emprego.

Keynes, então, afirmou aproximadamente o seguinte: "*Sem dúvida, o desemprego em massa, prolongando-se ano após ano, é uma situação muito insatisfatória*". Mas, em vez de sugerir que os níveis salariais podiam e deviam ser ajustados às condições de mercado, afirmou: "*Se os trabalhadores não forem suficientemente espertos para perceber a desvalorização da moeda, eles não oferecerão resistência a uma queda dos níveis salariais reais, visto que os níveis nominais permanecerão os mesmos*". Em outras palavras, Lord Keynes estava dizendo que, se receberem a mesma quantidade de libras esterlinas que ganhavam antes da desvalorização da moeda, as pessoas não se darão conta de que passaram, de fato, a ganhar menos.

Num linguajar antiquado, Keynes propôs que se ludibriassem os trabalhadores. Em vez de declarar abertamente que os padrões salariais devem ser ajustados às condições do mercado — porque, se não for assim, parte da população economicamente ativa ficará inevitavelmente desempregada —, afirmou, na verdade: "*O pleno emprego só pode ser alcançado se houver inflação. Ludibriem os trabalhadores*". O fato mais interessante, contudo, é que, quando sua Teoria Geral foi publicada, a burla já não era possível, uma vez que as pessoas passaram a ter consciência da inflação. Mas a meta do pleno emprego permaneceu.

Que vem a ser "pleno emprego"? Esta expressão relaciona-se com o mercado desobstruído, não manipulado pelos sindicatos ou pelo governo. Nesse mercado, os padrões salariais para cada tipo de trabalho tendem a atingir um nível tal que é possível, a todos os que desejam emprego, obtê-lo. Por outro lado, todo empregador terá,

REFLEXÕES XVI

então, condições de contratar tantos trabalhadores quantos lhe forem necessários. Se ocorrer um aumento da demanda de mão de obra, o padrão salarial tenderá a ser maior, se houver necessidade de menor número de trabalhadores, esse padrão tenderá a cair. O único método que permite a instauração de uma situação de "pleno emprego" é a preservação de um mercado de trabalho livre de empecilhos. Isto se aplica a todo gênero de trabalho e a todo gênero de mercadoria.

Que faz um negociante, se deseja vender determinada mercadoria por cinco dólares a unidade? A expressão técnica que é aplicada no mundo dos negócios dos Estados Unidos para o fato de não se conseguir vender uma mercadoria pelo preço estipulado é "o estoque mantém-se inalterado". Mas é preciso que se altere. O negociante não pode conservar aqueles artigos porque tem necessidade de adquirir novas mercadorias; as modas mudam. Assim, ele os vende por um preço mais baixo. Se não conseguir vender a mercadoria por cinco dólares, certamente a venderá por quatro. Se for impossível vendê-la por quatro, será obrigado a vendê-la por três. Não há outra alternativa desde que esteja empenhado em manter seu negócio. Pode sofrer prejuízos, mas estes decorrem do fato de que fez uma previsão errada do mercado existente para seu produto.

O mesmo acontece com os milhares e milhares de jovens que, dia após dia, estão vindo dos distritos agrícolas para a cidade, na expectativa de ganhar dinheiro. É o fenômeno de migração interna, que tem lugar em todas as nações industrializadas. Nos Estados Unidos, eles vêm para a cidade com a certeza de que poderão ganhar, digamos, cem dólares por semana. Suas expectativas podem se frustrar. Então, aquele que não conseguiu um emprego que pagasse cem dólares por semana, ver-se-á obrigado a tentar conseguir algum que pague noventa, oitenta dólares, talvez até menos. Por outro lado, se essa pessoa declarasse, como fazem os sindicatos: "cem dólares por semana, ou nada", talvez só lhe restasse permanecer desempregada. Diga-se de passagem, muita gente não se incomoda com a situação de desemprego, uma vez que o governo paga auxílios-desemprego – com fundos arrecadados por meio de taxas especiais impostas aos empregadores – que por vezes são quase tão altos quanto os salários que receberiam caso estivessem trabalhando.

REFLEXÕES XVI

Nos Estados Unidos, só se aceita a inflação porque determinado grupo de pessoas acredita que é só por meio dela que o pleno emprego pode ser alcançado. No entanto, ainda a este respeito, uma questão tem sido amplamente debatida: O que é preferível, um dinheiro lastreado com desemprego ou a inflação com pleno emprego? Trata-se, na verdade, de um círculo vicioso. Tentemos analisar o problema. Logo de início, deve-se colocar a seguinte questão: como podemos melhorar a situação dos trabalhadores e de todos os demais grupos da população? A resposta é: mantendo o mercado de trabalho livre de empecilhos e assim alcançando o pleno emprego. Nosso dilema é: os padrões salariais devem ser determinados pelo mercado, ou devem ser definidos por pressão e compulsão sindical? Portanto, o cerne da questão não reside na alternativa "inflação ou desemprego".

Aliás, essa análise distorcida do problema vem sendo proposta na Inglaterra, nos países industrializados da Europa e até nos Estados Unidos. Há mesmo quem diga: "Vejam só, até os Estados Unidos estão recorrendo à inflação. Por que não deveríamos fazer o mesmo?". A estes deveríamos responder em primeiro lugar: "Um dos privilégios do homem rico é poder se dar ao luxo de ser insensato por muito mais tempo que o pobre". E é esta a situação dos Estados Unidos. A política financeira desse país é muito ruim, e está piorando. Mas certamente trata-se de um país capaz de arcar com os custos de sua insensatez por um prazo um pouco mais longo que o que seria tolerado por alguns outros países.

O mais importante a lembrar é que a inflação não é um ato de Deus, que a inflação não é uma catástrofe da natureza ou uma doença que se alastra como a peste. A inflação é uma política – uma política premeditada, adotada por pessoas que a ela recorrem por considerá-la um mal menor que o desemprego. Mas o fato é que, a não ser em curtíssimo prazo, a inflação não cura o desemprego. A inflação é uma política. E uma política pode ser alterada. Assim sendo, não há razão para nos deixarmos vencer por ela. Se a temos na conta de um mal, então é preciso estancá-la. É preciso equilibrar o orçamento do governo. Evidentemente, o apoio da opinião pública é necessário para isso. E cabe aos intelectuais ajudar o povo a compreender. Uma vez assegurado o apoio da opinião pública, os representantes eleitos do povo certamente terão condições de abandonar a política da inflação.

REFLEXÕES XVI

Devemos lembrar que, no final das contas, poderemos estar todos mortos. Aliás, não restam dúvidas de que estaremos mesmo mortos. Mas deveríamos cuidar de nossos assuntos terrenos – neste breve intervalo em que nos é dado viver – da melhor maneira possível. E uma das medidas necessárias para esse propósito é abandonar as políticas inflacionárias. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

LUIZ BIANCHI

◇ Investimento externo

Ludwig von Mises



Há quem atribua aos programas de liberdade econômica um caráter negativo. Dizem: *"Que querem de fato os liberais? São contra o socialismo, a intervenção governamental, a inflação, a violência sindical, as tarifas protecionistas... Dizem 'não' a tudo"*. Esta me parece uma apresentação unilateral e superficial do problema. É, sem dúvida,

possível formular um programa liberal de forma positiva. Quando alguém afirma: "Sou contra a censura", não se torna negativo por isso. Na verdade, esta pessoa é a favor de os escritores terem o direito de determinar o que desejam publicar, sem a interferência do governo. Isso não é negativismo, é precisamente liberdade (é óbvio que, ao empregar o termo "liberal" com relação às condições do sistema econômico, tenho em mente o velho sentido clássico da palavra).

Hoje, grande parte das pessoas julga inadequadas as consideráveis diferenças de padrão de vida existentes entre muitos países. Dois séculos atrás, as condições da Grã-Bretanha eram muito piores que as condições atuais da Índia. Mas em 1750 os britânicos não se atribuíam os rótulos de "subdesenvolvidos" ou de "atrasados", pois não tinham como comparar a situação de seu país com a de outros, que se encontrassem em condições econômicas mais satisfatórias. Hoje, todos os povos que não atingiram o padrão de vida médio dos Estados Unidos acreditam haver algo errado na sua situação econômica. Muitos deles se intitulam "países em desenvolvimento" e, nessa qualidade, reivindicam ajuda dos chamados países desenvolvidos ou superdesenvolvidos.

Permitam-me explicar a realidade dessa situação. O padrão de vida é mais baixo nos chamados países em desenvolvimento porque os ganhos médios para os mesmos gêneros de trabalhos são mais baixos nesses países que em alguns outros da Europa Ocidental, que no Canadá, no Japão, e especialmente nos Estados Unidos. Se

REFLEXÕES XVI

investigarmos as razões dessa diferença, nós seremos obrigados a reconhecer que ela não decorre de uma inferioridade dos trabalhadores ou de outros empregados. Reina entre certos grupos de trabalhadores norte-americanos a tendência a se julgarem melhores que os outros povos – e que é graças aos próprios méritos que ganham salários mais altos que os trabalhadores dos demais países.

Bastaria a um trabalhador norte-americano visitar outro país – digamos a Itália, de onde tantos deles são originários – para constatar que não são suas qualidades pessoais, mas as condições do país, que lhe possibilitam receber salários menos ou mais elevados. Se um siciliano migrar para os Estados Unidos, em pouco tempo poderá alcançar os padrões salariais correntes neste país. E, se retornar à Sicília, o mesmo homem verificará que sua permanência nos Estados Unidos não lhe conferiu qualidades que lhe permitissem auferir, na Sicília, salários superiores aos de seus conterrâneos.

Essa situação econômica tampouco pode ser explicada a partir do pressuposto de que os empresários americanos sejam superiores aos empresários dos demais países. É fato que – exceção feita ao Canadá, à Europa Ocidental e a certas regiões da Ásia – o equipamento das fábricas e os processos tecnológicos são, de modo geral, inferiores aos utilizados nos Estados Unidos. Mas isso não é fruto da ignorância dos empresários desses países "subdesenvolvidos". Eles têm perfeita consciência de que as fábricas dos Estados Unidos e do Canadá são muito mais bem equipadas. Muitos recebem informações apropriadas sobre tudo isso, uma vez que são obrigados a se manterem em dia com a tecnologia. Às vezes, ao faltarem as informações, esses empresários buscam outros meios disponíveis para suprir suas deficiências: recorrem, então, a manuais e revistas técnicas que divulgam esse conhecimento.

A diferença, repetimos, não reside na inferioridade pessoal nem na ignorância. A diferença está na disponibilidade de capital, na quantidade acessível de bens de capital. Em outras palavras, o montante de capital investido *per capita* é maior nas chamadas nações avançadas que nas nações em desenvolvimento.

Um empresário não pode pagar a um trabalhador mais que a soma

REFLEXÕES XVI

adicionada pelo trabalho desse empregado ao valor do produto. Não lhe pode pagar mais que aquilo que os clientes se dispõem a pagar pelo trabalho adicional desse trabalhador individual. Se lhe pagar mais, a paga de seus clientes não lhe permitirá recuperar seus gastos. Sofrerá prejuízos, e além disso, como já ressaltai várias vezes, e é do conhecimento geral, um negociante submetido a prejuízos é obrigado a mudar seus métodos de negociar. Caso contrário, vai à bancarrota.

Os economistas dizem que "os salários são determinados pela produtividade marginal da mão de obra". Esta afirmativa não é mais que outra formulação do que acabamos de expor. Não se pode negar o fato de que a escala salarial é determinada pelo montante em que o trabalho de um indivíduo aumenta o valor do produto. Dispondo de instrumentos de alta qualidade e eficiência, uma pessoa poderá realizar, em uma hora de trabalho, muito mais que outra que, também durante uma hora, trabalhe com instrumentos menos aperfeiçoados e menos eficientes. É óbvio que cem homens que trabalhem numa fábrica de calçados nos Estados Unidos produzam muito mais, no mesmo prazo, que cem sapateiros na Índia, obrigados a utilizar ferramentas antiquadas, num processo menos sofisticado. Os empregadores de todas essas nações em desenvolvimento estão perfeitamente cômicos de que melhores instrumentos tornariam suas empresas mais lucrativas. Certamente gostariam de poder não só aumentar o número de suas fábricas como também adquirir instrumentos mais modernos e sofisticados. O único empecilho é a escassez de capital.

A diferença entre as nações mais desenvolvidas e as menos desenvolvidas se estabelece em função do tempo. Os ingleses começaram a poupar antes de todas as outras nações. Conseqüentemente, também começaram antes a acumular capital e a investi-lo em negócios. Este foi o fator primordial para que se alcançasse, na Grã-Bretanha, um padrão de vida bastante elevado numa época em que, em todos os outros países europeus, prevalecia ainda um padrão consideravelmente baixo. Gradualmente, todas as demais nações começaram a analisar o que ocorria na Grã-Bretanha e não lhes foi difícil descobrir a razão da riqueza desse país. Assim, puseram-se a imitar os métodos dos negociantes ingleses. De qualquer modo, o fato de outras nações só terem começado mais tarde seus investimentos e de os britânicos

REFLEXÕES XVI

não terem parado de investir capital fez permanecer uma grande diferença entre as condições econômicas da Inglaterra e as desses outros países. Mas ocorreu algo que veio anular a superioridade da Grã-Bretanha.

Aconteceu, então, o fato mais importante da história do século XIX – e não me refiro apenas à história de um só país. Trata-se da expansão, no século XIX, do investimento externo. Em 1817, o grande economista inglês Ricardo ainda considerava ponto pacífico que só se poderia investir capital nos limites de um país. Não considerava a hipótese de os capitalistas virem a investir no estrangeiro. Mas, algumas décadas mais tarde, o investimento de capital no estrangeiro começou a desempenhar um papel de importância primordial no mundo dos negócios. Sem esse investimento de capital, as nações menos desenvolvidas que a Grã-Bretanha teriam sido obrigadas a iniciar seu desenvolvimento utilizando-se dos mesmos métodos e tecnologia usados pelos britânicos em princípio e meados do século XVIII. Seria preciso procurar imitá-los lentamente, passo a passo. E sempre se estaria muito aquém do nível tecnológico da economia britânica, de tudo o que os britânicos já tinham realizado.

Teriam sido necessárias muitas e muitas décadas para que esses países atingissem o padrão de desenvolvimento tecnológico alcançado, mais de um século antes, pela Grã-Bretanha. Assim, o investimento externo constituiu-se num fator preponderante de auxílio para que esses países iniciassem seu desenvolvimento. O investimento externo significava que capitalistas investiam capital britânico em outras partes do mundo. Primeiro, investiram-no naqueles países europeus que, do ponto de vista da Grã-Bretanha, se apresentavam como os mais carentes de capital e os mais atrasados em seu desenvolvimento. É do conhecimento de todos que as estradas de ferro da maioria dos países da Europa – e também as dos Estados Unidos – foram construídas com a ajuda do capital britânico. Aliás, o mesmo se passou aqui na Argentina. As companhias de gás, em todas as cidades da Europa, eram também britânicas. Em meados da década de 1870, um escritor e poeta inglês criticou seus compatriotas dizendo: *"Os britânicos perderam o antigo vigor e já não têm uma só ideia nova. Deixaram de ser uma nação importante ou de vanguarda"*. A isto, Herbert Spencer, o eminente sociólogo, respondeu: *"Olhe para a Europa*

REFLEXÕES XVI

continental. Todas as capitais europeias têm iluminação porque uma companhia britânica lhes fornece gás". Isso se passou, é claro, numa época que hoje se nos afigura como a época "remota" da iluminação a gás. Spencer disse ainda mais a esse crítico: *"Você afirma que os alemães estão muito à frente da Grã-Bretanha. Olhe para a Alemanha: até mesmo Berlim, a capital do Reich alemão, a capital do Qeist, ficaria às escuras se uma companhia britânica de gás não tivesse entrado no país e iluminado as ruas"*.

Foi também o capital britânico que, nos Estados Unidos, implantou as estradas de ferro e deu início a diversos ramos industriais. É evidente que, ao importar capital, o país passa a ter uma balança comercial que os economistas qualificam de "desfavorável". Isso significa que suas importações excedem as exportações. A "balança comercial favorável" da Grã-Bretanha devia-se ao fato de que suas fábricas enviavam muitos tipos de equipamento para os Estados Unidos e tinham como pagamento simplesmente ações de companhias norte-americanas. Esse período da história dos Estados Unidos durou, aproximadamente, até a década de 1890. Mas quando este país, com a ajuda do capital britânico – e mais tarde com a ajuda das próprias políticas pró-capitalistas –, expandiu seu sistema econômico de uma maneira inédita, os norte-americanos começaram a comprar de volta o capital acionário que haviam vendido a estrangeiros. Os Estados Unidos passaram a ter, então, um excesso de exportações em relação às importações. A diferença a seu favor era paga pela importação – a repatriação, como a chamavam – das ações ordinárias norte-americanas.

Essa fase durou até a **Primeira Guerra Mundial**. O que aconteceu depois é outra história. É a história dos auxílios norte-americanos aos países beligerantes durante a **Primeira** e a **Segunda** guerras mundiais, bem como nas entreguerras e após elas: os empréstimos, os investimentos feitos na Europa, além do *lend-lease*⁴, da ajuda externa, do **Plano Marshall**, dos alimentos enviados para outros países e de todos os demais subsídios. Friso isto porque não são poucos os que acreditam ser vergonhoso ou degradante ter capital

⁴ **Lend-lease**: foi o programa em que os Estados Unidos da América forneceram por empréstimo ao Reino Unido, à União Soviética, China, França, e outras nações aliadas, armas e outros suprimentos entre 1941 e 1945.

REFLEXÕES XVI

estrangeiro operando em seu país. Devemos nos dar conta de que em todos os países, exceto a Inglaterra, o investimento de capital de origem estrangeira sempre desempenhou um papel da mais considerável importância para a implantação de indústrias modernas.

Se afirmo que o investimento externo foi o maior acontecimento histórico do século XIX, faço-o no desejo de lembrar tudo aquilo que nem sequer existiria se não tivesse havido qualquer investimento externo. Todas as estradas de ferro, inúmeros portos, fábricas e minas da Ásia, o canal de Suez e muitas outras coisas no hemisfério ocidental não teriam sido construídos, não fosse o investimento externo. O investimento externo é feito na expectativa de que não será expropriado. Ninguém investiria coisa alguma se soubesse de antemão que seus investimentos seriam objeto de expropriação. No século XIX e no início do século XX não se cogitava disso ao se aplicar no estrangeiro. Desde o princípio havia, por parte de alguns países, certa hostilidade em relação ao capital estrangeiro. No entanto, apesar da hostilidade, estes países, em sua maior parte, compreendiam muito bem que os investimentos externos lhes propiciavam imensas vantagens. Em alguns casos, os investimentos externos não eram destinados diretamente a capitalistas de outros países: realizavam-se indiretamente, por meio de empréstimos concedidos ao governo do país estrangeiro. Neste caso, era o governo que aplicava o dinheiro em investimentos. Foi este, por exemplo, o caso da Rússia. Por razões puramente políticas, os franceses investiram nesse país – nas duas décadas que precederam a Primeira Guerra Mundial – cerca de vinte bilhões de francos de ouro, sobretudo na forma de empréstimos ao governo. Todos os grandes empreendimentos desse governo – como, por exemplo, a ferrovia que liga a Rússia, indo dos montes do Ural, através do gelo e da neve da Sibéria, até o Pacífico – foram realizados basicamente com capital estrangeiro emprestado ao governo russo. Como é fácil presumir, os franceses nem sequer imaginavam que, de um momento para outro, se implantaria um governo russo comunista que simplesmente declararia não pretender pagar os débitos contraídos por seus predecessores do governo czarista.

A partir da Primeira Guerra Mundial, teve início um período de guerra declarada aos investimentos estrangeiros. Uma vez que não

há qualquer medida capaz de impedir um governo de expropriar capital investido, praticamente inexistente proteção legal para os investimentos externos no mundo de hoje. Os capitalistas dos países exportadores de capital não previram isso: se o tivessem feito, teriam sustado todos os investimentos externos há quarenta ou cinquenta anos. Na verdade, os capitalistas não acreditavam que algum país pudesse ser antiético o bastante para descumprir uma dívida, para expropriar e confiscar capital estrangeiro. Com este tipo de ação, inaugurou-se um novo capítulo na história econômica do mundo. Encerrado o glorioso período do século XIX, em que o capital estrangeiro fomentou, em todas as partes do mundo, a implantação de modernos métodos de transporte, de fabricação, de mineração e de tecnologia agrícola, inaugurou-se uma nova era em que governos e partidos políticos passaram a ter o investidor estrangeiro na conta de um explorador a ser escorraçado do país. Os russos não foram os únicos a incorrer nessa atitude anticapitalista. Basta lembrar, por exemplo, a expropriação dos campos de petróleo norte-americanos no México, bem como tudo o que se passou aqui, neste país (Argentina).

A situação no mundo de hoje, gerada pelo sistema de expropriação do capital estrangeiro, consiste ou na expropriação direta ou naquela realizada indiretamente, por meio do controle do câmbio exterior ou da discriminação de taxas. Este é, sobretudo, um problema de nações em desenvolvimento. Tomemos, por exemplo, a maior dessas nações: a Índia. Sob o sistema britânico, investiu-se, neste país, predominantemente capital britânico, embora também tenha havido investimentos de capital originário de outros países da Europa. Além disso, os britânicos exportaram para a Índia algo extremamente importante, que precisa ser mencionado neste contexto: exportaram métodos modernos de combate a doenças contagiosas. O resultado foi um extraordinário aumento da população do país que, por sua vez, gerou um terrível agravamento dos seus problemas. Ante essa situação cada vez mais grave, a Índia optou pela expropriação como meio de enfrentar suas dificuldades. Mas esta expropriação não foi sempre efetuada de maneira direta: a hostilização do governo aos capitalistas estrangeiros se mostrava nos empecilhos criados para seus investimentos. Como consequência, só restava aos capitalistas liquidarem seus negócios.

REFLEXÕES XVI

A Índia podia, é óbvio, obter capital por outro método: o da acumulação interna. Mas trata-se de um país tão hostil à acumulação interna de capital quanto aos capitalistas estrangeiros. O governo indiano declara pretender industrializar o país, mas o que de fato tem em mente é instituir empresas socialistas. Alguns anos atrás, o famoso estadista Jawaharlal Nehru publicou uma coletânea de discursos. O livro foi lançado no intuito de tornar os investimentos estrangeiros na Índia mais atraentes. O governo indiano não é contrário ao capital estrangeiro antes que este seja investido. A hostilidade só começa quando já está investido. Nesse livro – cito literalmente – o Sr. Nehru diz: *"Desejamos, é claro, socializar. Mas não somos contrários à iniciativa privada. Desejamos encorajar de todas as maneiras a iniciativa privada. Queremos afiançar aos empresários que investem no país que não os expropriaremos ou os socializaremos num prazo de dez anos, talvez até por mais tempo."* E ele supunha estar fazendo um convite estimulante.

No entanto, o problema real – como sabem todos aqui presentes – está na acumulação interna de capital. Em todos os países, são extremamente altos os impostos que, hoje, pesam sobre as companhias. Na verdade, elas sofrem uma dupla tributação. Além de haver uma severa taxaçaõ sobre seus lucros, há, ainda, outra taxaçaõ sobre os dividendos que pagam aos acionistas. E esta tributação é feita de maneira progressiva. A tributação progressiva da renda e dos lucros tem como resultado o fato de que precisamente aquelas parcelas da renda que se tenderia a poupar e a investir são consumidas no pagamento de tributos. Tomemos o exemplo dos Estados Unidos. Há alguns anos, havia um imposto sobre "excesso de lucros": de cada dólar ganho, a companhia retinha apenas dezoito centavos de dólar. Quando esses 18 centavos eram pagos aos acionistas, aqueles que possuíam um grande número de ações tinham de pagar, sobre essa cota, como imposto, um percentual de 16, 18 ou até mais. Assim, de um dólar de lucro, os acionistas retinham cerca de sete centavos de dólar, ficando o governo com os 93 restantes. A maior parte desses 93% que, nas mãos do acionista, teria sido economizada e investida, é utilizada pelo governo nas despesas comuns. É esta a política dos Estados Unidos.

Espero ter deixado claro que a política dos Estados Unidos não

REFLEXÕES XVI

é um exemplo a ser imitado por outros países. Quero apenas ressaltar que um país rico tem mais condições de suportar más políticas que um país pobre. Nos Estados Unidos, a despeito desses métodos de tributação, ainda se verifica, todos os anos, alguma acumulação adicional de capital que reverte em investimentos. Permanece ainda, conseqüentemente, uma tendência à elevação do padrão de vida.

Mas em muitos outros países o problema é extremamente mais crítico. Além de não haver – ou de não haver em volume suficiente – poupança interna, o investimento de capital oriundo do estrangeiro é severamente reduzido em decorrência da franca hostilidade existente em relação ao investimento externo. Como podem estes países falar de industrialização, da necessidade de criar novas fábricas, de atingir melhores condições econômicas, de elevação do padrão de vida, de obtenção de padrões salariais mais elevados, de implantar melhores meios de transporte, se adotam uma prática que terá exatamente o efeito oposto? O que suas políticas fazem efetivamente, quando criam obstáculos ao ingresso do capital estrangeiro, é impedir ou retardar a acumulação interna de capital.

O resultado final é, certamente, extremamente negativo. Como não podia deixar de ser, decorre de tudo isto uma acentuada perda de confiança: existe hoje, no mundo todo, um crescente descrédito na viabilidade de se investir no exterior. Ainda que os países interessados em conseguir novos capitais se empenhassem em mudar imediatamente suas políticas e fizessem toda a sorte de promessas, é muito duvidoso que pudessem, mais uma vez, estimular os capitalistas estrangeiros a neles investirem.

É evidente que existem métodos para evitar que as coisas cheguem a este ponto. Uma medida possível seria o estabelecimento de alguns estatutos internacionais – e não somente de acordos – que retirassem os investimentos externos da jurisdição nacional. Isto poderia ser feito por intermédio das Nações Unidas. Mas a ONU não passa de um lugar de encontro para discussões inócuas. Tendo em vista a enorme importância do investimento externo, percebendo com clareza que só ele pode trazer melhorias para as condições políticas e econômicas do mundo, precisamos tentar fazer algo em termos de legislação internacional.

REFLEXÕES XVI

Esta é uma questão legal, de cunho técnico, que estou levantando apenas para mostrar que a situação não é desesperadora. Se o mundo quiser efetivamente tornar possível que os países em desenvolvimento elevem seu padrão de vida, chegando ao "estilo de vida americano", isso poderá ser feito. É necessário apenas compreender como.

Uma única coisa falta para tornar os países em desenvolvimento tão prósperos quanto os Estados Unidos: capital. No entanto, é imprescindível que haja liberdade para empregá-lo sob a disciplina do mercado, não sob a do governo. É preciso que estas nações acumulem capital interno e viabilizem o ingresso do capital estrangeiro. No entanto, faz-se necessário frisar, mais uma vez, que o desenvolvimento da poupança interna só tem lugar quando as camadas populares se sentem respaldadas por um sistema econômico que propicie a existência de uma unidade monetária estável. Em outras palavras, não se pode admitir nenhuma modalidade de inflação.

Grande parte do capital empregado nas empresas norte-americanas é de propriedade dos próprios trabalhadores e de outras pessoas de recursos modestos. Bilhões e bilhões de depósitos de poupança, títulos e apólices de seguro operam nessas empresas. Hoje, no mercado monetário dos Estados Unidos, os maiores emprestadores de dinheiro já não são os bancos, mas as companhias seguradoras. E, do ponto de vista econômico – e não do legal –, o dinheiro das seguradoras é propriedade do segurado. E praticamente todos os cidadãos norte-americanos são, de uma forma ou de outra, segurados. O requisito fundamental para que haja, no mundo, uma maior igualdade econômica é a industrialização. E esta só se torna possível quando há maior acumulação e investimento de capital.

Talvez eu os tenha surpreendido por não mencionar uma medida reputada primordial na industrialização de um país: o protecionismo. Mas as tarifas e controles do câmbio exterior são exatamente meios de impedir a importação de capital e a industrialização do país. A única maneira de fomentar a industrialização é dispor de mais capital. O protecionismo não faz mais que desviar investimentos de um ramo de negócios para outro.

REFLEXÕES XVI

Por si mesmo, o protecionismo não acrescenta coisa alguma ao capital de um país. Para implantar uma nova fábrica, precisa-se de capital. Para modernizar uma já existente, precisa-se de capital, não de tarifas. Não se trata, aqui, de discutir toda a questão do livre-câmbio ou do protecionismo. Espero que a maior parte dos manuais de economia que se encontram no mercado, ao alcance de todos, já a apresentem adequadamente. A proteção não introduz alterações positivas na situação econômica de um país.

Também o sindicalismo certamente não vem a promover qualquer melhoria nessa situação. Se as condições de vida são insatisfatórias e os salários são baixos, o assalariado que tenha sua atenção voltada para os Estados Unidos e que leia sobre o que ali se passa, ao ver em filmes, como a casa de um americano médio é equipada de todos os confortos modernos, pode sentir uma ponta de inveja. E tem toda razão ao dizer: "*Deveríamos ter a mesma coisa*". Mas só se pode obter esta melhoria por meio do aumento do capital. Os sindicatos recorrem à violência contra os empresários e contra os que chamam de "fura-greves". Mas, a despeito de sua força e de sua violência, não conseguem elevar de maneira contínua os salários de todos os assalariados.

Igualmente ineficazes são os decretos governamentais que estipulam pisos salariais. O que os sindicatos conseguem de fato produzir (quando são bem-sucedidos na luta pela elevação dos salários) é um desemprego duradouro, permanente. Os sindicatos não têm como industrializar o país, não têm como elevar o padrão de vida dos trabalhadores. E este é o ponto crítico. É preciso compreender que todas as políticas de um país desejoso de elevar seu padrão de vida devem estar voltadas para o aumento do capital investido *per capita*. Aliás, este investimento de capital *per capita* continua a crescer nos Estados Unidos, apesar de todas as más políticas aí adotadas. E o mesmo ocorre no Canadá e em alguns países da Europa Ocidental. Mas, lamentavelmente, vem-se reduzindo em países como a Índia.

Lemos todos os dias nos jornais que a população mundial apresenta um crescimento de cerca de 45 milhões de pessoas – ou até mais – por ano. Aonde isso nos vai levar? Quais serão os resultados e as consequências? Lembrem-se do que falei sobre a Grã-Bretanha. Em 1750, os britânicos supunham que seis milhões de pessoas

REFLEXÕES XVI

constituíam uma população excessiva para as Ilhas Britânicas: todos estariam fadados à fome e à peste. No entanto, nas vésperas da última guerra mundial, em 1939, cinquenta milhões de pessoas viviam nas Ilhas Britânicas com um padrão de vida incomparavelmente superior ao padrão com que se vivia em 1750. Isto era um efeito da chamada industrialização – termo, por sinal, bastante inadequado. O progresso da Grã-Bretanha foi gerado pelo aumento do investimento de capital *per capita*. Como eu já disse antes, as nações só têm uma maneira de alcançar a prosperidade: por meio do aumento do capital, com o decorrente aumento da produtividade marginal e o crescimento dos salários reais. Num mundo sem barreiras migratórias, haveria uma tendência à equiparação dos padrões salariais de todos os países. Atualmente, se não existissem barreiras à migração, é provável que vinte milhões de pessoas procurassem ingressar nos Estados Unidos a cada ano, atraídas pelos melhores salários lá oferecidos. Tal afluência provocaria a redução dos salários nesse país e uma correspondente elevação em outros.

Embora não haja tempo suficiente nesta exposição para tratarmos das barreiras migratórias, é importante deixar claro que há outro caminho capaz de levar à equiparação salarial no mundo inteiro. E este outro caminho, que passa a valer quando não existe a liberdade para migrar, é a migração de capital. Os capitalistas tendem a se deslocar para aqueles países onde a mão de obra é abundante e barata. E, pelo próprio fato de introduzirem capital nesses países, provocam uma tendência à elevação dos padrões salariais. Isso funcionou no passado e funcionará no futuro do mesmo modo.

Quando houve, pela primeira vez, investimento de capital britânico na Áustria ou na Bolívia, por exemplo, os padrões salariais ali estabelecidos eram muito inferiores aos que prevaleciam na Grã-Bretanha. Este investimento adicional originou, então, uma tendência à alta dos padrões salariais nesses países, tendência esta que se refletiu no mundo inteiro. É um fato bastante conhecido que, imediatamente após a introdução, por exemplo, da *United Fruit Company* na Guatemala, o resultado foi uma tendência geral a maiores padrões salariais. A partir dos salários pagos pela *United Fruit Company* criou-se, para os demais empregadores, a necessidade de pagar, também, salários mais elevados. Portanto, não há absolutamente razão para qualquer pessimismo em relação

REFLEXÕES XVI

ao futuro dos países "subdesenvolvidos".

Concordo plenamente com os comunistas e com os sindicalistas quando proclamam que o necessário é elevar o padrão de vida. Pouco tempo atrás, num livro publicado nos Estados Unidos, dizia um professor: *"Temos agora a bastante de todas as coisas; por que deveria a população do mundo continuar trabalhando tanto? Já temos tudo."* Não tenho a menor dúvida de que esse professor tenha tudo. Mas há outros povos, em outros países – e também muitas pessoas nos Estados Unidos – que desejam e deveriam ter um melhor padrão de vida.

Fora dos Estados Unidos – na América Latina e, mais ainda, na Ásia e na África – todos desejam a melhoria das condições do seu país. Um padrão de vida mais alto acarreta, também, padrões superiores de cultura e de civilização. Assim, concordo plenamente com a meta final de elevar o padrão de vida em toda parte. Mas discordo no tocante às medidas a serem adotadas para a consecução deste objetivo. Que medidas levarão a atingir esta meta? Certamente não é a proteção, nem a interferência governamental, nem o socialismo, ou a violência dos sindicatos (eufemisticamente chamada de barganha coletiva, mas que se constitui, de fato, numa barganha na mira do revólver).

Alcançar esta meta final de elevação do padrão de vida em toda parte é um processo bastante lento. Para alguns, talvez demasiadamente lento. Mas não há atalhos para o paraíso terrestre. Leva tempo, é necessário trabalhar. No entanto, não será preciso tanto tempo quanto muitos imaginam. A equiparação virá finalmente.

Por volta de 1840, na região ocidental da Alemanha – na Suábia e em Württemberg, que eram na época áreas das mais industrializadas do mundo –, dizia-se: *"Jamais conseguiremos atingir o nível dos britânicos. Os ingleses têm uma cabeça de vantagem e estarão sempre à nossa frente"*. Trinta anos mais tarde, diziam por sua vez os britânicos: *"Essa concorrência alemã é intolerável, temos de dar um jeito nisso"*. Por essa época, é claro, o padrão alemão experimentava uma rápida elevação, muito embora apenas se aproximasse do padrão britânico. Hoje, a renda *per capita* alemã nada fica a dever à britânica.

REFLEXÕES XVI

No centro da Europa, existe um pequeno país, a Suíça, muito pouco aquinhoado pela natureza. Não tem minas de carvão, não tem minérios, não tem recursos naturais. Mas, ao longo de séculos, seu povo praticou uma política capitalista e erigiu o mais elevado padrão de vida da Europa continental. Esse país situa-se, agora, entre os mais destacados centros de civilização do mundo. Não vejo por que um país como a Argentina – muito maior que a Suíça, tanto em população quanto em extensão territorial – não poderia alcançar o mesmo elevado padrão de vida ao cabo de alguns anos de boas políticas. Mas – como já o frisei – é imprescindível que as políticas sejam boas. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

◇ Política e ideias

Ludwig von Mises



No Século das Luzes, nos anos em que os norte-americanos instituíram sua independência, e alguns anos mais tarde, quando as colônias espanholas e portuguesas se transformaram em nações independentes, predominava na civilização ocidental um espírito de otimismo. Nessa época, todos os filósofos e estadistas estavam plenamente convencidos de que vivíamos o alvorecer de uma nova era de prosperidade, progresso e liberdade. Alimentava-se naqueles dias a esperança de que as novas instituições políticas – os governos representativos constitucionais estabelecidos nas nações livres da Europa e da América – atuariam de forma muito benéfica, e que a liberdade econômica promoveria a permanente melhoria das condições materiais da humanidade. Sabemos perfeitamente que algumas dessas expectativas eram demasiado otimistas. Não há dúvida de que experimentamos, nos séculos XIX e XX, um progresso sem precedentes das condições econômicas, progresso este que tornou possível a uma população muito maior viver num padrão de vida muito superior ao de épocas anteriores. Mas sabemos também que muitas das esperanças dos filósofos do século XVIII foram atrozmente estilhaçadas – esperanças de que não haveria mais guerras e de que as revoluções se tornariam desnecessárias. Essas esperanças não se concretizaram.

Durante o século XIX, houve um período em que as guerras diminuíram, tanto em número quanto em gravidade. Mas o século XX trouxe um ressurgimento do espírito belicoso, e temos boas razões para dizer que talvez ainda não tenhamos chegado ao fim das provocações que a humanidade deverá atravessar. O sistema constitucional introduzido em fins do século XVIII e início do XIX frustrou a humanidade. A maioria das pessoas – e dos autores – que tratou desse problema parece pensar que não houve relação entre os aspectos político e econômico do problema. Tende-se, por conseguinte, a considerar o fenômeno da deterioração do

REFLEXÕES XVI

parlamentarismo – governo exercido pelos representantes do povo – como se fosse um fenômeno desvinculado da situação econômica e das concepções econômicas que determinam as atividades das pessoas.

Essa independência, no entanto, não existe. O homem não é um ser que tenha, por um lado, uma dimensão econômica e, por outro, uma dimensão política, dissociadas uma da outra. Na verdade, aquilo a que comumente se dá o nome de deterioração da liberdade, do governo constitucional e das instituições representativas, nada mais é que a consequência da mudança radical das ideias políticas e econômicas. Os eventos políticos são a consequência inevitável da mudança das políticas econômicas.

As ideias que nortearam os estadistas, filósofos e juristas que, no século XVIII e princípio do século XIX, elaboraram os fundamentos do novo sistema político, partiam do pressuposto de que, numa nação, todos os cidadãos honestos têm uma mesma meta final. Essa meta final na qual todos os homens decentes se deveriam empenhar é o bem-estar de toda a nação, assim como o das demais nações. Aqueles líderes morais e políticos estavam, portanto, firmemente convencidos de que uma nação livre não está interessada em conquista. Eles julgavam a luta partidária algo simplesmente natural, uma vez que lhes parecia totalmente normal a existência de diferenças de opinião no tocante à melhor maneira de se conduzirem os negócios do Estado.

As pessoas que tinham ideias semelhantes acerca de um problema cooperavam, e a essa cooperação dava-se o nome de partido. Por outro lado, a estrutura partidária não era permanente: não se baseava na posição ocupada pelos indivíduos no conjunto da estrutura social e podia sofrer alterações, caso as pessoas se dessem conta de que sua posição original fundamentara-se em pressupostos errôneos, ou em ideias equivocadas. Desse ponto de vista, muitos consideravam as discussões desenroladas nas campanhas eleitorais e, posteriormente, nas assembleias legislativas, um importante fator político. Não concebiam os discursos dos membros de um congresso como meros pronunciamentos que anunciavam ao mundo as aspirações de um partido político. Viam-nos como tentativas de convencer os grupos adversários de que as ideias apresentadas pelo orador eram mais corretas, mais propícias ao

REFLEXÕES XVI

bem comum que outras ideias antes apresentadas.

Discursos políticos, editoriais em jornais, folhetos e livros eram escritos no intuito de persuadir. Não havia por que acreditar ser impossível para alguém convencer a maioria da absoluta correção das próprias ideias, desde que estas fossem bem fundamentadas. Foi nessa perspectiva que as normas constitucionais foram formuladas nos órgãos legislativos do princípio do século XIX.

No entanto, partia-se do pressuposto de que o governo não iria interferir nas condições econômicas do mercado. Era preciso, também, que todos os cidadãos tivessem um único objetivo político: o bem-estar de todo o país e de toda a nação. E foi precisamente essa a filosofia social e econômica que o intervencionismo veio a suplantar, gerando uma filosofia totalmente diversa. Segundo as concepções intervencionistas, é dever do governo apoiar, subsidiar, conceder privilégios a grupos especiais. O estadista do século XVIII pensava que os legisladores tinham ideias específicas sobre o bem comum. Hoje, entretanto, constatamos, na realidade da vida política – praticamente na de todos os países do mundo em que não vigora simplesmente uma ditadura comunista – uma situação em que já não existem partidos políticos autênticos, no velho sentido clássico, mas tão somente grupos de pressão.

Um grupo de pressão é um grupo de pessoas desejoso de obter um privilégio à custa do restante da nação. Esse privilégio pode consistir numa tarifa sobre importações competitivas; pode consistir em leis que impeçam a concorrência de outros. Seja como for, confere aos membros de um grupo uma posição especial. Dá-lhes algo que é negado, ou deve ser negado – segundo os desígnios do grupo de pressão – a outros grupos.

Nos Estados Unidos, o sistema bipartidário dos velhos tempos aparentemente ainda se conserva. Mas isso é apenas uma camuflagem da situação real. Na verdade, a vida política desse país – bem como a de todos os demais – é determinada pela luta e pelas aspirações de grupos de pressão. Nos Estados Unidos, continuam a existir um Partido Republicano e um Partido Democrata, mas cada um deles abriga representantes dos mesmos grupos de pressão. Estes representantes estão mais interessados em cooperar com outros representantes do mesmo grupo, mesmo que sejam

REFLEXÕES XVI

filiados ao partido adversário, que com os esforços dos próprios companheiros de partido.

Assim, por exemplo, se conversarmos nos Estados Unidos com pessoas que efetivamente conheçam as atividades do Congresso, elas nos dirão: *"Tal político, tal membro do Congresso representa os interesses dos grupos ligados à prata"*. Ou dirão que tal outro político representa os plantadores de trigo. Como é óbvio, cada um desses grupos de pressão constitui, necessariamente, uma minoria. Num sistema baseado na divisão do trabalho, todo grupo especial que almeja privilégios não pode deixar de ser uma minoria. E as minorias não têm qualquer possibilidade de êxito, senão pela colaboração com outras minorias congêneres, ou seja, com outros grupos de pressão semelhantes. Nas assembleias legislativas, procura-se compor uma coalizão entre vários grupos de pressão, de tal modo que possam vir a se converter em maioria. Mas, passado algum tempo, essa coalizão pode se desintegrar, uma vez que há questões que tornam impossível o acordo entre vários grupos. Novas coalizões, então, se formam.

Foi o que ocorreu na França em 1871, numa situação que se configurou, aos olhos dos historiadores, como "a queda da Terceira República". Não se tratou, porém, de um declínio da Terceira República; houve simplesmente uma amostra de que o sistema de grupos de pressão não é algo que se possa aplicar com sucesso ao governo de uma grande nação.

Temos, nos órgãos legislativos, representantes do trigo, da carne, da prata, do petróleo, mas, antes de tudo, de diversos sindicatos. Só uma coisa não está representada no legislativo: a nação como um todo. Apenas vozes isoladas se põem ao lado do conjunto da nação. E todos os problemas, mesmo os de política exterior, são encarados do ponto de vista dos interesses especiais dos grupos de pressão.

Nos Estados Unidos, alguns dos estados de menor população estão interessados no preço da prata. Mas nem todos os habitantes desses estados têm esse interesse. Todavia, o país despendeu, por muitas décadas, considerável soma de dinheiro, à custa dos contribuintes, para comprar prata a um preço superior ao do mercado. Para mencionar mais um exemplo, só uma pequena parcela da população norte-americana dedica-se à agricultura; o restante é constituído

REFLEXÕES XVI

por consumidores – não produtores – de produtos agrícolas. Não obstante, esse país tem uma política que envolve o gasto de bilhões e bilhões de dólares com a finalidade de manter os preços dos produtos agrícolas acima do preço potencial de mercado.

Não se pode dizer que esta é uma política de favorecimento de uma pequena minoria, visto que esses interesses agrícolas não são uniformes. Os que se dedicam à produção de leite não estão interessados num alto preço para os cereais; ao contrário, prefeririam que esse produto fosse mais barato. Um criador de galinhas desejaria um preço mais baixo para a ração que compra. Há muitos interesses específicos incompatíveis no interior desse grupo, por pequeno que seja. E apesar de tudo, uma hábil diplomacia cria condições que permitem a pequenos grupos obterem privilégios às expensas da maioria. Uma situação especialmente interessante nos Estados Unidos relaciona-se ao açúcar. Talvez apenas um dentre quinhentos norte-americanos esteja interessado num preço mais alto para o açúcar. Provavelmente os outros 499 querem um preço mais baixo. Contudo, a política do país empenha-se, mediante tarifas e outras medidas especiais, numa elevação do preço do açúcar. Essa política não prejudica somente os interesses dos 499 que são consumidores de açúcar: gera também um gravíssimo problema de política exterior. O objetivo da política exterior norte-americana é a cooperação com todas as demais repúblicas. Ora, algumas delas têm interesse em vender açúcar aos Estados Unidos e desejariam vendê-lo em maiores quantidades. Este exemplo ilustra como os interesses dos grupos de pressão são capazes de determinar até mesmo a política exterior de uma nação.

Ao longo de anos, em todas as partes do mundo, se tem escrito sobre democracia – sobre o governo popular representativo. Esses textos trazem queixas das deficiências do regime, mas a democracia que criticam é apenas aquela em que o intervencionismo é a política que rege o país.

Hoje, poderíamos ouvir as seguintes palavras: *"No princípio do século XIX, nos parlamentos da França, Inglaterra, Estados Unidos e outras nações, faziam-se pronunciamentos sobre os grandes problemas da humanidade. Lutava-se contra a tirania, pela liberdade, pela cooperação com todas as outras nações*

REFLEXÕES XVI

livres. Mas hoje somos mais práticos no parlamento!". Não há dúvida de que somos mais práticos; hoje não se fala sobre liberdade; fala-se sobre a majoração do preço do amendoim. Se isso é ser prático, então é óbvio que os parlamentos mudaram consideravelmente, mas não para melhor.

Essas mudanças políticas, fruto do intervencionismo, reduziram consideravelmente o poder que têm as nações e os representantes para resistir às aspirações de ditadores e às ações de tiranos. Há representantes em órgãos legislativos exclusivamente interessados em satisfazer eleitores que desejam, por exemplo, um preço alto para o açúcar, para o leite e para a manteiga, e um preço baixo para o trigo (subsidiado pelo governo). Estes parlamentares nunca poderão representar verdadeiramente o povo: jamais lhes será possível representar a totalidade de seu eleitorado.

Os eleitores favoráveis a esses privilégios não levam em conta que há também outros eleitores, com posições totalmente divergentes, que, tendo pretensões diametralmente opostas, não permitem que seus representantes tenham um êxito absoluto.

Acresce que este sistema, além de, por um lado, trazer um constante aumento dos gastos públicos, dificulta, por outro, o estabelecimento de impostos. Esses representantes dos grupos de pressão almejam muitos privilégios especiais para seus respectivos grupos, mas não desejam onerar suas bases de sustentação política com uma carga tributária demasiado pesada. Não era ideia dos fundadores do moderno governo constitucional, no século XVIII, que um legislador devesse representar não o conjunto da nação, mas apenas os interesses específicos do distrito em que fora eleito. Essa foi, aliás, uma das consequências do intervencionismo. Segundo a concepção original, cada membro do parlamento deveria representar toda a nação. Era eleito em determinado distrito somente porque ali era bem conhecido, sendo escolhido por pessoas que nele confiavam.

Mas não se pretendia que esse representante ingressasse no governo com o objetivo de proporcionar algo especial para seu eleitorado, para reivindicar uma nova escola, um novo hospital ou um novo manicômio – causando assim considerável elevação dos gastos governamentais no seu distrito.

Os grupos políticos de pressão permitem entender por que é quase

REFLEXÕES XVI

impossível, a quase todos os governos, deter a inflação. Quando as autoridades eleitas procuram restringir despesas, limitar gastos, os que defendem interesses especiais – uma vez que serão beneficiários diretos de determinados itens do orçamento – apresentam-se para declarar que tal projeto específico não pode ser posto em prática, ou que tal outro deve ser implantado.

A ditadura, claro, não é solução para os problemas econômicos, como não é resposta para os problemas da liberdade. Um ditador pode começar fazendo toda a sorte de promessas, mas, ditador que é, não as cumprirá. Em vez disso, suprimirá imediatamente a liberdade de expressão, de tal modo que os jornais e os oradores no parlamento já não possam assinalar – nos dias, meses ou anos subsequentes – que no primeiro dia de sua ditadura, ele dissera algo diverso do que passou a praticar dali por diante.

A terrível ditadura que um país tão importante como a Alemanha foi obrigada a sofrer no passado recente vem-nos à mente quando consideramos o declínio da liberdade em tantos países, nos nossos dias. A triste consequência é a deterioração da liberdade e a decadência da nossa civilização, de que tanto se fala hoje em dia. Diz-se que toda civilização acabará, finalmente, por entrar em processo de deterioração e de desintegração. Tal ideia tem eminentes defensores. Um deles foi um professor alemão, Spengler, e outro, muito mais conhecido, foi o historiador inglês Toynbee. Eles nos asseveram que nossa civilização já está velha. Spengler comparou a civilização a plantas que crescem, crescem, mas cujas vidas finalmente se encerram. O mesmo, diz ele, se aplica às civilizações. A aproximação metafórica entre uma civilização e uma planta é completamente arbitrária.

Antes de tudo, é muito difícil distinguir no próprio âmbito da história da humanidade civilizações diferentes, independentes. As civilizações não são independentes; são interdependentes, exercendo umas sobre as outras constante influência. Não se pode, portanto, falar de declínio de uma civilização do mesmo modo como se fala da morte de determinada planta.

Mas, mesmo refutando-se as doutrinas de Spengler e Toynbee, resta ainda uma comparação muito usual: a comparação entre civilizações em deterioração. Não há dúvida de que, no século II d.C., o Império Romano gerou uma florescente civilização, a qual se

REFLEXÕES XVI

constituiu na mais elevada das que se desenvolveram nas regiões da Europa, Ásia e África. Houve concomitantemente elevadíssima civilização econômica, baseada num certo grau de divisão do trabalho. Embora esta civilização econômica possa parecer extremamente primitiva quando comparada às condições atuais, ela teve características certamente notáveis. Alcançou o mais alto grau de divisão do trabalho jamais atingido até o advento do capitalismo moderno. Não é menos verdade que essa civilização se deteriorou, sobretudo no século III. E foi esta desintegração no seio de seu império que tornou impossível aos romanos resistirem à agressão externa. Embora esta agressão não fosse pior que outras muitas vezes repelidas nos séculos precedentes, os romanos já não tiveram condições de lhe opor resistência, desgastados que estavam pelo que se passara no interior do seu império.

Que acontecera? Qual teria sido o problema? Qual poderia ter sido a causa da desintegração de um império que, sob todos os aspectos, construía uma civilização sem outra que se lhe igualasse até o século XVIII? A verdade é que essa civilização foi destruída por algo semelhante, quase idêntico, aos perigos que rondam hoje a nossa civilização: por um lado, houve intervencionismo; por outro, inflação. O intervencionismo no Império Romano consistia no fato de que, seguindo o modelo político dos seus predecessores gregos, os romanos impunham o controle dos preços. Era um controle brando, praticamente sem consequências, porque, durante séculos, não se procurou reduzir os preços a um nível abaixo de seu nível de mercado.

Quando a inflação teve início, no século III, os romanos ainda não dispunham dos nossos recursos técnicos para promovê-la – não tinham como imprimir dinheiro. Lançavam mão do método que consistia em enfraquecer o teor da liga metálica com que se cunhavam as moedas, sem dúvida um sistema de inflacionar muito menos eficaz que o atual, que pode, por meio de modernas máquinas impressoras, destruir com tanta facilidade o valor do dinheiro. Mas seu antigo método era eficiente o bastante para surtir o mesmo efeito, ou seja, para exercer o controle de preços. Deste modo, os preços que as autoridades toleravam passaram a estar abaixo do preço potencial a que a inflação elevava as várias mercadorias. O resultado, obviamente, foi que a oferta de produtos alimentícios nas cidades reduziu-se. As populações urbanas foram

REFLEXÕES XVI

obrigadas a retornar ao campo e às atividades agrícolas. Os romanos nunca se deram conta do que estava ocorrendo. Não compreenderam. Não tinham desenvolvido instrumentos mentais que lhes permitissem interpretar os problemas da divisão do trabalho e as consequências da inflação no mercado de preços. Tinham, no entanto, clareza suficiente para reconhecer o quanto era nefasta aquela inflação e deterioração da moeda corrente.

Os imperadores, então, baixaram leis que proibiam o deslocamento dos habitantes da cidade para o campo, mas tais leis não tiveram efeito. Aliás, não havia lei capaz de impedir que as pessoas que passavam fome, pois nada tinham para comer, abandonassem a cidade e retornassem à agricultura. O habitante da cidade já não podia trabalhar nas indústrias urbanas de processamento como artesão. Os prejuízos dos mercados nas cidades eram tais que já se tornara impossível comprar qualquer mercadoria.

Assim, do século III em diante, as cidades do Império Romano entraram em decadência, e a divisão do trabalho tornou-se muito mais precária que a de antes. Finalmente, o sistema medieval da casa de família autossuficiente, a *villa*, como foi chamada em leis posteriores, emergiu. Portanto, se compararmos nossas condições com as do Império Romano, teremos razões para dizer: *"Iremos pelo mesmo caminho"*. Há muitos fatos semelhantes. Mas há também enormes diferenças, que não estão relacionadas com a estrutura; política dominante na segunda metade do século III. Nesse período, havia o assassinato de um imperador a cada três anos em média. O assassino ou o responsável pela morte tornava-se seu sucessor. Cerca de três anos depois, a história se repetia. Diocleciano, quando tornou-se imperador, no ano 284, tentou por algum tempo, sem sucesso, resistir à deterioração do Império.

As diferenças entre as condições atuais e as de Roma do século III são enormes, porque as medidas que causaram a desintegração do Império Romano não foram premeditadas. Não eram, eu diria, medidas assumidas em consequência de doutrinas condenáveis, mas bem formalizadas. As ideias intervencionistas, as ideias socialistas, as ideias inflacionistas de nossos dias foram engendradas e formalizadas por escritores e professores. E são

REFLEXÕES XVI

ensinadas nas universidades. Poder-se-ia então observar: "*A situação atual é muito pior*". Eu respondo: "*Não, não é pior*". É melhor, na minha opinião, porque ideias podem ser derrotadas por outras ideias. Ninguém duvidava, na época dos imperadores romanos, de que a determinação de preços máximos era uma boa política, e de que assistia ao governo o direito de adotá-la. Ninguém discutia isso.

Mas agora, quando temos escolas, professores e livros prescrevendo tais e tais caminhos, nós sabemos muito bem que se trata de um problema a discutir. Todas essas ideias nefastas que hoje nos afligem, que tornaram nossas políticas tão nocivas, foram elaboradas por técnicos do meio acadêmico. Um famoso autor espanhol falou a respeito da "revolta das massas". Devemos ser muito cuidadosos no uso desse termo, porque essa revolta não foi feita pelas massas: foi feita pelos intelectuais, que, não sendo homens do povo, elaboraram doutrinas. Segundo a doutrina marxista, só os proletários têm boas ideias, e a mente proletária, sozinha, engendrou o socialismo. Todos esses autores socialistas, sem exceção, eram "burgueses", no sentido em que eles próprios, socialistas, usam o termo.

Karl Marx não teve origem proletária. Era filho de um advogado. Não precisou trabalhar para chegar à universidade. Fez seus estudos superiores do mesmo modo como o fazem hoje os filhos das famílias abastadas. Mais tarde, e pelo resto de sua vida, foi sustentado pelo amigo Friedrich Engels, que – sendo um industrial –, era do pior tipo "burguês", segundo as ideias socialistas. Na linguagem do marxismo, era um explorador.

Tudo o que ocorre na sociedade de nossos dias é fruto de ideias, sejam elas boas, sejam elas más. Faz-se necessário combater as más ideias. Devemos lutar contra tudo o que não é bom na vida pública. Devemos substituir as ideias errôneas por outras melhores, devemos refutar as doutrinas que promovem a violência sindical. É nosso dever lutar contra o confisco da propriedade, o controle de preços, a inflação e contra tantos outros males que nos assolam. Ideias, e somente ideias, podem iluminar a escuridão.

As boas ideias devem ser levadas às pessoas de tal modo que elas se convençam de que essas ideias são as corretas, e saibam quais são as errôneas. No glorioso período do século XIX, as notáveis

REFLEXÕES XVI

realizações do capitalismo foram fruto das ideias dos economistas clássicos, de Adam Smith e David Ricardo, de Bastiat e outros. Precisamos, apenas, substituir más ideias por ideias melhores. A geração vindoura conseguirá fazer isso. Não apenas espero que assim seja: tenho mesmo muita confiança neste futuro. Nossa civilização não está condenada, malgrado o que dizem Spengler e Toynbee. Nossa civilização sobreviverá, e deve sobreviver. E sobreviverá respaldada em ideias melhores que aquelas que hoje governam a maior parte do mundo, ideias que serão engendradas pela nova geração.

Já considero um ótimo sinal o simples fato de eu hoje estar aqui, nesta grande cidade que é Buenos Aires, a convite deste centro, falando sobre a livre economia. Há cinquenta anos, ninguém no mundo ousava dizer uma palavra sequer em favor de uma economia livre. Hoje, em alguns dos países mais avançados do mundo, já temos instituições que são centros para a propagação destas ideias.

Infelizmente, não me foi possível dizer muito sobre essas questões tão importantes. Seis palestras podem ser excessivas para um auditório, mas não são bastantes quando se quer expor toda a filosofia que embasa o sistema de livre economia. Por outro lado, certamente não são bastantes para que se possa refutar tudo o que de insensato vem sendo escrito, nos últimos cinquenta anos, acerca dos problemas econômicos de que estamos tratando.

Estou muito agradecido a este centro pela oportunidade de me dirigir a tão distinta plateia e espero que, dentro de alguns anos, o número dos defensores das ideias em prol da liberdade tenha crescido consideravelmente neste e em outros países. Quanto a mim, tenho plena confiança no futuro da liberdade, tanto política quanto econômica. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

Teoria e história

Ludwig von Mises



*Introdução do livro *Theory and History*, escrito por Ludwig von Mises*

◇ **Dualismo metodológico**– O mortal não tem a mais vaga ideia de como uma inteligência super-humana analisa o universo e tudo o que ele contém. Talvez essa mente elevada esteja em posição capaz de elaborar uma interpretação monística⁵, coerente e abrangente de todos os fenômenos. O homem – até agora, pelo menos – sempre se extraviou lamentavelmente em todas as suas tentativas de reduzir a distância que ele impotentemente vê se agigantando entre a mente e a matéria, entre o cavaleiro e o cavalo, entre o pedreiro e a pedra. Seria absurdamente ilógico ver esse fracasso como uma prova suficiente da solidez de uma filosofia dualística⁶. Tudo o que podemos inferir disso tudo é que a ciência – ao menos presentemente – deve adotar uma abordagem dualística. Tal abordagem deve ser utilizada não como uma explicação filosófica, mas como um instrumento metodológico. O dualismo metodológico evita fazer qualquer proposição acerca das essências e das construções metafísicas. Ele meramente leva em consideração o fato de que nós humanos não sabemos como os eventos externos – físicos, químicos e psicológicos – afetam nossos pensamentos, ideias e julgamentos de valor. Essa ignorância divide o âmbito do conhecimento em dois campos separados: o âmbito dos eventos

⁵ **Monismo**: concepção que remonta ao *eleatismo** grego, segundo a qual a realidade é constituída por um princípio único, um fundamento elementar, sendo os múltiplos seres redutíveis em última instância a essa unidade.

***Eleatismo**: doutrina dos filósofos pré-socráticos da escola de Eleia, ou escola eleática (sVI-sV a.C.: Xenófanes, Parmênides, Zenão), caracterizada pela crença na unidade do ser e na irrealidade do movimento ou transformação.

⁶ **Dualismo**: no cartesianismo, perspectiva segundo a qual o pensamento e a matéria são substâncias independentes e incompatíveis.

REFLEXÕES XVI

externos – comumente chamado de natureza –, e o âmbito do pensamento e da ação humana.

Os antigos abordavam essa questão por meio de um ponto de vista moral ou religioso. O monismo materialista foi rejeitado como sendo incompatível com o dualismo cristão do Criador e Sua criação, e da alma imortal e seu corpo mortal. O determinismo foi rejeitado como sendo incompatível com os princípios fundamentais da moralidade e com os do código penal. Em todas essas controvérsias, as posições que foram defendidas para respaldar os respectivos dogmas eram, em sua maioria, sem importância, e continuam sendo irrelevantes do ponto de vista metodológico dos nossos dias. Os deterministas fizeram pouco mais do que apenas repetir incessantemente suas teses, sem, contudo, tentar dar a elas qualquer comprovação. Já os indeterministas negavam as declarações de seus adversários, porém se mostraram incapazes de atacá-los em seus pontos mais fracos. Os longos debates que ambas as correntes travaram não foram dos mais proveitosos.

O alcance da controvérsia foi alterado quando a nova ciência da economia entrou em cena. Os partidos políticos – que rejeitavam passionalmente todas as conclusões práticas a que inevitavelmente levavam os resultados do pensamento econômico, mas que eram incapazes de propor quaisquer objeções sustentáveis contra sua veracidade e correção – se esquivaram e levaram a discussão para os campos da epistemologia e da metodologia. Eles proclamaram os métodos experimentais das ciências naturais como sendo o único modo de pesquisa adequado, e a indução da experiência sensorial como sendo o único modo legítimo de raciocínio científico. Eles se comportaram como se nunca tivessem ouvido falar dos problemas lógicos inerentes à indução. Tudo o que não era experimentação ou indução era, em seus olhos, metafísica – um termo que eles utilizavam como sendo sinônimo de tolice.

♦ **Economia e metafísica**– As ciências da ação humana partem do fato de que o homem propositalmente intenciona atingir os fins que ele escolheu. É precisamente isso que todos os tipos de positivismo, comportamentalismo e panfiscalismo querem, ou negar completamente, ou ignorar silenciosamente. Porém, seria algo simplesmente tolo negar o fato de que o homem manifestamente se comporta como se estivesse de fato buscando atingir fins

REFLEXÕES XVI

definidos. Logo, a negação de que há propósitos nas atitudes do homem é algo que somente pode ser aceito se for assumido que a escolha dos fins e dos meios é algo apenas aparente; que o comportamento humano é, em última instância, determinado por eventos fisiológicos que podem ser completamente descritos na terminologia da física e da química.

Mesmo os mais fanáticos defensores da "Unidade da Ciência" [dogma central do positivismo lógico], os quais formam uma seita, evitam propagandear inequivocamente essa formulação rude e grosseira de sua tese fundamental. E há boas razões para essa reticência. Enquanto não for descoberta uma relação clara e distinta entre ideias e eventos físicos ou químicos – dos quais as ideias seriam a consequência lógica –, a tese positivista permanecerá sendo apenas um postulado epistemológico originado não da experiência cientificamente estabelecida, mas de uma visão metafísica do mundo.

Os positivistas nos dizem que, um dia, uma nova disciplina científica surgirá e irá confirmar suas promessas, descrevendo em todos os detalhes os processos físicos e químicos que produzem ideias claras e definidas no corpo do homem. Não briguemos hoje por causa de questões que o futuro resolverá. Porém, é evidente que tal proposição metafísica não pode de maneira alguma invalidar os resultados obtidos pelo raciocínio discursivo das ciências da ação humana. Os positivistas, por motivos emocionais, não gostam das conclusões que o indivíduo atuante – isto é, o indivíduo que age – irá necessariamente obter dos estudos econômicos. Como os positivistas são incapazes de encontrar qualquer falha tanto no raciocínio econômico quanto nas inferências dele derivadas, eles recorrem a esquemas metafísicos com o intuito de desacreditar os fundamentos epistemológicos e a abordagem metodológica da ciência econômica.

Não há nada de maléfico em relação à metafísica. O homem não pode viver sem ela. Os positivistas estão lamentavelmente equivocados ao empregar o termo "metafísica" como sinônimo de tolice. Porém, nenhuma proposição metafísica pode contradizer qualquer uma das constatações do raciocínio discursivo. A metafísica não é uma ciência, e o apelo a noções metafísicas quando se faz um exame lógico dos problemas científicos é totalmente em

REFLEXÕES XVI

vão. Isso é verdade também para a metafísica do positivismo, para a qual seus defensores deram o nome de antimetafísica.

♦ **Regularidade e Previsão**– Epistemologicamente, a marca distinta daquilo que chamamos de 'natureza' pode ser vista na regularidade averiguável e inevitável do encadeamento e da sequência de fenômenos. Por outro lado, a marca distinta daquilo que chamamos de 'esfera humana' – ou história, ou, ainda melhor, âmbito da ação humana – é a ausência dessa regularidade universalmente predominante.

Sob condições idênticas, as pedras sempre reagem aos mesmos estímulos da mesma maneira; podemos aprender algo por meio desses padrões regulares de reações, e podemos fazer uso desse conhecimento direcionando nossas ações para objetivos definidos. Nossa classificação dos objetos naturais e o fato de designarmos nomes para essas classes é um resultado dessa experiência. Uma pedra é um objeto que reage de uma forma definida. Já os homens reagem aos mesmos estímulos de variadas maneiras, e o mesmo homem pode, em diferentes instantes de tempo, reagir de maneiras distintas em relação à sua conduta imediatamente anterior ou posterior. É impossível agrupar os homens em classes cujos membros sempre irão reagir da mesma maneira.

Isso não quer dizer que ações humanas futuras são totalmente imprevisíveis. Elas podem ser antecipadas de certa forma. Porém, os métodos aplicados para tais antecipações, bem como sua extensão, são totalmente diferentes, lógica e epistemologicamente, daqueles aplicados para a antecipação de eventos naturais.

♦ **O conceito das Leis da Natureza**– A experiência sempre se refere a experimentos relativos a acontecimentos passados. Ela se refere àquilo que já foi e não mais é; a eventos que já sumiram para sempre no fluxo do tempo.

A percepção de que há regularidade na concatenação e sequência de vários fenômenos não afeta essa referência a experimentos que ocorreram uma vez no passado em lugar e tempo definidos e sob circunstâncias prevaletentes apenas naquele momento. A percepção de regularidade também se refere exclusivamente a eventos passados. O máximo que a experiência pode nos ensinar é

REFLEXÕES XVI

isso: em todos os casos observados no passado havia uma regularidade averiguável.

Desde tempos imemoriais, todos os homens de todas as raças e civilizações davam como certo o fato de que a regularidade observada no passado iria prevalecer também no futuro. A categoria da causalidade e a ideia de que eventos naturais irão, no futuro, seguir o mesmo padrão que apresentaram no passado são princípios fundamentais do pensamento humano, bem como da ação humana. Nossa civilização material é o produto de uma conduta que foi guiada por esses princípios. Qualquer dúvida quanto à validade deles dentro da esfera da ação humana que já ocorreu é dirimida quando se observa resultados dos aprimoramentos tecnológicos. A história nos ensina irrefutavelmente que tanto nossos antepassados quanto nós próprios, até o presente momento, agimos sabiamente ao adotar esses princípios. Eles são verdadeiros, no sentido que o pragmatismo dá ao conceito da palavra verdade. Eles funcionam, ou, mais precisamente, funcionaram no passado.

Deixando de lado o problema da causalidade e suas implicações metafísicas, temos de reconhecer e aceitar que as ciências naturais são baseadas inteiramente na suposição de que uma conjunção regular de fenômenos prevalece no âmbito daquilo que investigam. Elas não buscam apenas conjunções frequentes, mas, sim, uma regularidade que prevaleceu sem exceção em todos os casos observados no passado e a qual se espera que prevaleça da mesma forma em todos os casos a serem observados no futuro. Onde elas podem descobrir apenas uma conjunção frequente – como ocorre no caso da biologia, por exemplo –, elas assumem que isso se deve unicamente à imperfeição dos métodos de investigação, os quais estão temporariamente impedindo a descoberta de uma regularidade estrita.

Os dois conceitos de conjunção – invariável e frequente – não devem ser confundidos. Ao se referir a uma conjunção invariável, está-se dizendo que nenhum desvio do padrão regular – lei – de conjunção jamais foi observado, e que podemos estar certos, até o ponto em que os homens podem estar certos de alguma coisa, de que nenhum desvio como esse é possível e tampouco que irá acontecer algum dia. A melhor ilustração da ideia de regularidade

REFLEXÕES XVI

inexorável na concatenação de fenômenos naturais é fornecida pelo conceito de milagres. Um evento miraculoso é algo que simplesmente não pode acontecer no curso normal dos eventos que ocorrem no mundo, pois seu acontecimento não poderia ser explicado pelas leis da natureza.

Se, entretanto, tal ocorrência for relatada, duas diferentes interpretações serão fornecidas, ambas as quais, entretanto, concordam totalmente em aceitar como verdade a inexorabilidade das leis da natureza. O devoto diria: *"Isso não poderia acontecer no curso normal dos eventos. Porém, aconteceu apenas porque o Senhor tem o poder de agir sem ser restringido pelas leis da natureza. Trata-se de um evento incompreensível e inexplicável para a mente humana. É um mistério, um milagre."* Os racionalistas diriam: *"Isso não poderia acontecer e, portanto, não aconteceu. As testemunhas estão mentindo ou foram vítimas de uma ilusão."* Se o conceito de leis da natureza significasse não uma regularidade inexorável, mas apenas conexões frequentes, então a noção de milagres jamais teria sido concebida. As pessoas simplesmente diriam: **a** é frequentemente seguido de **b**, porém, em algumas circunstâncias, esse efeito não ocorreu.

Ninguém diz que pedras jogadas ao ar em um ângulo de 45 graus irão frequentemente cair. Da mesma forma, ninguém diz que um membro humano que foi decepado em um acidente frequentemente não volta a crescer. Todo o nosso pensamento e todas as nossas ações são guiados pelo conhecimento de que, em tais casos, não estamos vivenciando repetições frequentes da mesma conexão, mas, sim, repetições regulares.

♦ **As limitações do conhecimento humano**- O conhecimento humano é condicionado pelo poder da mente humana e pela amplitude do campo em que os objetos despertam sensações humanas. Talvez haja, no universo, coisas que nossos sentidos não possam perceber e relações que nossa mente não possa compreender. Também pode existir fora da órbita daquilo que chamamos de universo outros sistemas de coisas sobre as quais nada podemos aprender, pois, até o presente momento, nenhum vestígio de sua existência penetrou nossa esfera de ação de modo a poder modificar nossas sensações.

Também pode ser que a regularidade na conjunção dos fenômenos

REFLEXÕES XVI

naturais que estamos observando não seja eterna, mas apenas passageira, e que ela prevaleça somente no presente estágio (o qual pode durar milhões de anos) da história do universo, podendo um dia ser substituída por outro arranjo.

Esse e outros pensamentos similares podem induzir em um cientista escrupuloso uma cautela extrema na formulação dos resultados de seus estudos. Cabe ao filósofo ser ainda mais comedido quando ao lidar com as categorias apriorísticas da causalidade e com a regularidade na sequência dos fenômenos naturais.

As formas e categorias apriorísticas do pensamento humano e da razão não podem ser remontadas a algo do qual elas pareceriam ser a conclusão necessariamente lógica. É contraditório esperar que a lógica possa ter alguma utilidade em demonstrar a exatidão ou a validade dos princípios lógicos fundamentais. Tudo o que pode ser dito sobre eles, os princípios lógicos fundamentais, é que negar sua exatidão ou validade parece ser algo absurdo para a mente humana, e que o pensamento, quando guiado por eles, levou a modos de ação bem-sucedidos.

O ceticismo de Hume era a reação a um postulado de certeza absoluta, a qual para sempre será inalcançável para o homem. Aqueles teólogos que viram que somente a revelação poderia dar ao homem a certeza perfeita estavam corretos. Investigações científicas humanas não podem avançar para além dos limites determinados pela insuficiência dos sentidos do homem e pela estreiteza de sua mente. Não há nenhuma demonstração dedutiva possível do princípio da causalidade e da inferência ampliada da indução imperfeita; pode-se apenas recorrer à afirmação não menos indemonstrável de que há uma regularidade estrita na conjunção de todos os fenômenos naturais. Se não nos referíssemos a essa uniformidade, todas as afirmações feitas pelas ciências naturais aparentariam ser meras generalizações apressadas.

♦ **Regularidade e escolha**– O principal fator em relação à ação humana é que não há uma regularidade na conjunção dos fenômenos. Não se trata de uma deficiência das ciências da ação humana o fato de que elas não tiveram êxito em descobrir determinados padrões de resposta a estímulos. Aquilo que não

existe simplesmente não pode ser descoberto.

Se não houvesse regularidade na natureza, seria impossível afirmar qualquer coisa em relação ao comportamento das classes de objetos. Seria necessário estudar os casos individuais e combinar em um relato histórico tudo o que foi aprendido sobre eles.

Em prol da argumentação, suponhamos que todas aquelas quantidades físicas que chamamos de constantes estejam, na realidade, constantemente se alterando e que a imperfeição de nossos métodos de investigação nos impeça de perceber essas mudanças lentas. Nós não as levamos em consideração porque elas não possuem influência perceptível sobre nossas condições e não afetam notavelmente o resultado de nossas ações. Portanto, pode-se dizer que essas quantidades estabelecidas pelas ciências naturais experimentais podem ser vistas como constantes, uma vez que elas permanecem inalteradas durante um período de tempo que excede em muito o período histórico para o qual queremos fornecer dados.

Porém, não é permissível argumentar analogamente em relação às quantidades que observamos no campo da ação humana. Essas quantidades são manifestamente variáveis. As mudanças que nelas ocorrem afetam claramente o resultado de nossas ações. Todas as quantidades que podemos observar são um evento histórico, um fato que não pode ser completamente descrito sem se especificar o tempo e o ponto geográfico.

O econométricista é incapaz de refutar este fato, o qual tira toda a sustentação de seu raciocínio. Ele terá de admitir que não existem "constantes comportamentais". Não obstante, ele quer introduzir alguns números, escolhidos arbitrariamente com base em um fato histórico, como "constantes comportamentais desconhecidas". A única desculpa que ele fornece é que suas hipóteses estão *"dizendo apenas que esses números desconhecidos permanecem razoavelmente constantes durante um período de anos."* Agora, se tal período de suposta constância de um dado número ainda está em andamento, ou se uma alteração no número já ocorreu, é algo que só poderá ser definido mais tarde.

Em retrospecto, pode ser possível, embora apenas em casos raros, declarar que ao longo de um período (provavelmente muito curto) de tempo, uma proporção aproximadamente estável – a qual o

REFLEXÕES XVI

econometricista decidiu chamar de proporção "razoavelmente" constante – prevaleceu entre os valores numéricos de dois fatores. Porém, isso é algo fundamentalmente diferente das constantes da física. É a declaração de um fato histórico, não de uma constante a qual se pode recorrer para tentar prever eventos futuros.

Deixando de lado, por ora, qualquer referência ao problema da vontade humana ou do livre arbítrio, podemos dizer que entidades não humanas reagem de acordo com padrões regulares. Já o homem escolhe. Primeiro, o homem escolhe os fins que quer atingir; depois, escolhe os meios para tal. Esses atos de escolha são determinados por pensamentos e ideias – ambos os quais, ao menos por enquanto, não são explicáveis pelas ciências naturais.

No tratamento matemático da física, a distinção entre constantes e variáveis faz sentido; é algo essencial em todas as instâncias da computação tecnológica. Já na economia, não há relações constantes entre várias magnitudes. Consequentemente, todos os dados averiguáveis são variáveis ou – o que dá no mesmo – dados históricos. Os economistas matemáticos reiteram que o problema da economia matemática consiste no fato de que há um grande número de variáveis. A verdade é que há somente variáveis, e nenhuma constante. É inútil falar sobre variáveis quando não existem constantes invariáveis.

♦ **Meios e fins**- Escolher significa selecionar um entre dois ou mais possíveis modos de conduta e deixar de lado as alternativas. Sempre que um ser humano está em uma situação na qual vários modos de comportamento, mutuamente excludentes, estão abertos a ele, ele escolhe. Assim, a vida implica uma sequência infinita de atos de escolha. A ação é uma conduta dirigida por escolhas.

Os atos mentais que determinam o conteúdo de uma escolha referem-se ou aos fins ou aos meios para se atingir esses fins. A escolha dos fins é chamada de julgamento de valor; a escolha dos meios é uma decisão técnica derivada de proposições factuais. No sentido estrito do termo, o indivíduo que age visa apenas a um único fim, à obtenção de uma situação que lhe satisfaz melhor que as alternativas. Filósofos e economistas descrevem esse fato inegável declarando que o homem prefere o que o torna mais feliz àquilo que

REFLEXÕES XVI

o torna menos feliz; ele busca a felicidade. A felicidade – no sentido puramente formal em que a teoria ética aplica o termo – é o único fim supremo, e todas as outras coisas e situações buscadas são apenas meios voltados para a realização do fim supremo. É costumeiro, entretanto, empregar um modo de expressão menos preciso, frequentemente atribuindo o nome dos fins supremos a todos aqueles meios capazes de produzir satisfação diretamente ou imediatamente.

A marca característica dos fins supremos é que eles dependem inteiramente do julgamento pessoal e subjetivo de cada indivíduo, o qual não pode ser examinado, mensurado e muito menos corrigido por qualquer outra pessoa. Cada indivíduo é o único e supremo juiz dos assuntos relacionados à sua própria satisfação e felicidade. Como essa percepção fundamental é frequentemente considerada incompatível com a doutrina cristã, seria adequado aqui ilustrar sua verdade com exemplos retirados dos primórdios do credo cristão. Os mártires rejeitaram tudo aquilo que outros consideravam ser prazeres supremos, com o intuito de ganhar a salvação e a benção eterna. Eles não davam atenção aos seus companheiros bem-intencionados, que os exortavam a prestar reverência à estátua do imperador divino para assim terem suas vidas poupadas. Ao contrário, os mártires optaram por morrer pela causa em que acreditavam em vez de preservarem suas vidas – o que os faria abdicar da felicidade eterna nos céus.

Quais argumentos poderia utilizar um homem que queira dissuadir seus amigos do martírio? Ele poderia tentar solapar os fundamentos espirituais da fé que eles têm na mensagem dos Evangelhos e na interpretação feita pela Igreja. Isso seria uma tentativa de abalar a crença do cristão na eficácia de sua religião como um meio de se atingir a salvação e a bem-aventurança. Se essa argumentação sem sucesso não trouxesse proveito algum, o que restaria seria a decisão entre dois fins supremos: a escolha entre a bem-aventurança eterna e a condenação eterna. Então o martírio seria um meio de se atingir um fim que, na opinião do mártir, asseguraria a felicidade suprema e perene.

Tão logo as pessoas se aventuram a questionar e a examinar um fim, elas não mais estão olhando para ele como um fim, mas sim como um meio para se atingir um fim ainda maior. O fim supremo está

REFLEXÕES XVI

além de qualquer análise racional. Todos os fins não são temporários. Mas eles se tornam meios assim que passam a ser comparados com outros fins e meios.

Meios são julgados e apreciados de acordo com suas capacidades de produzir efeitos claros e distintos. Embora julgamentos de valor sejam pessoais, subjetivos e finais, julgamentos sobre meios são essencialmente inferências concebidas conforme proposições factuais relacionadas ao poder que os meios em questão têm de produzir efeitos bem definidos. Quanto ao poder que um determinado meio tem para produzir um efeito definido, pode haver divergências e debates entre os homens. Para uma avaliação dos fins supremos não há um padrão interpessoal disponível.

Escolher os meios é um problema técnico, com o termo "técnica" sendo empregado em seu sentido mais amplo. Escolher os fins supremos é uma questão de cunho pessoal, subjetivo e individual. Escolher os meios é uma questão de razão; escolher os fins é uma questão de alma e de desejo. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

Fatos e mitos sobre a Revolução Industrial

Ludwig von Mises



Autores socialistas e intervencionistas costumam dizer que a história do industrialismo moderno, e especialmente a história da Revolução Industrial na Inglaterra, constitui uma evidência empírica da procedência da doutrina denominada "realista" ou "institucional", e refuta inteiramente o dogmatismo "abstrato dos economistas".

Os economistas negam categoricamente que os sindicatos e a legislação trabalhista possam e tenham beneficiado a classe dos assalariados e elevado o seu padrão de vida de forma duradoura. Porém, dizem os antieconomistas, os fatos refutaram essas ideias capciosas.

Segundo eles, os governantes e legisladores que regulamentaram as relações trabalhistas revelaram possuir uma melhor percepção da realidade do que os economistas. Enquanto a filosofia do *laissez-faire*, sem piedade nem compaixão, pregava que o sofrimento das massas era inevitável, o bom senso dos leigos em economia conseguia terminar com os piores excessos dos empresários ávidos de lucro. A melhoria da situação dos trabalhadores se deve, pensam eles, inteiramente à intervenção dos governos e à pressão sindical.

São essas ideias que impregnam a maior parte dos estudos históricos que tratam da evolução do industrialismo moderno. Os autores começam esboçando uma imagem idílica⁷ das condições prevalecentes no período que antecedeu a Revolução Industrial. Naquele tempo, dizem eles, as coisas



⁷ **Idílio**: produto da fantasia; devaneio, utopia.

REFLEXÕES XVI

eram, de maneira geral, satisfatórias. Os camponeses eram felizes. Os artesãos também o eram, com a sua produção doméstica; trabalhavam nos seus chalés e gozavam de certa independência, uma vez que possuíam um pedaço de jardim e suas próprias ferramentas. Mas, aí, "a Revolução Industrial caiu como uma guerra ou uma praga" sobre essas pessoas. O sistema fabril transformou o trabalhador livre em virtual escravo; reduziu o seu padrão de vida ao mínimo de sobrevivência; abarrotando as fábricas com mulheres e crianças, destruiu a vida familiar e solapou as fundações da sociedade, da moralidade e da saúde pública. Uma pequena minoria de exploradores impiedosos conseguiu habilmente subjugar a imensa maioria.

A verdade é que as condições no período que antecedeu a Revolução Industrial eram bastante insatisfatórias. O sistema social tradicional não era suficientemente elástico para atender às necessidades de uma população em contínuo crescimento. Nem a agricultura nem as guildas⁸ conseguiam absorver a mão de obra adicional. A vida mercantil estava impregnada de privilégios e monopólios; seus instrumentos institucionais eram as licenças e as cartas patentes; sua filosofia era a restrição e a proibição de competição, tanto interna como externa.

O número de pessoas à margem do rígido sistema paternalista de tutela governamental cresceu rapidamente; eram virtualmente párias. A maior dessas pessoas vivia, apática e miseravelmente, das migalhas que caíam das mesas das castas privilegiadas. Na época da colheita, ganhavam uma ninharia por um trabalho ocasional nas fazendas; no mais, dependiam da caridade privada e da assistência pública municipal. Milhares dos mais vigorosos jovens desse estrato social alistavam-se no exército ou na marinha de Sua Majestade; muitos deles morriam ou voltavam mutilados dos combates; muitos mais morriam, sem glória, em virtude da dureza de uma bárbara disciplina, de doenças tropicais e de sífilis.

Milhares de outros, os mais audaciosos e mais brutais, infestavam o país vivendo como vagabundos, mendigos, andarilhos, ladrões e

⁸ **Guilda:** associação que agrupava, em certos países da Europa durante a Idade Média, indivíduos com interesses comuns (negociantes, artesãos, artistas) e visava a proporcionar assistência e proteção aos seus membros.

REFLEXÕES XVI

prostitutos. As autoridades não sabiam o que fazer com esses indivíduos, a não ser interná-los em asilos ou casas de correção. O apoio que o governo dava ao preconceito popular contra a introdução de novas invenções e de dispositivos que economizassem trabalho dificultava as coisas ainda mais.

O sistema fabril desenvolveu-se, tendo de lutar incessantemente contra inúmeros obstáculos. Teve de combater o preconceito popular, os velhos costumes tradicionais, as normas e regulamentos vigentes, a má vontade das autoridades, os interesses estabelecidos dos grupos privilegiados, a inveja das guildas. O capital fixo das firmas individuais era insuficiente, a obtenção de crédito extremamente difícil e cara. Faltava experiência tecnológica e comercial. A maior parte dos proprietários de fábricas foi à bancarrota; comparativamente, foram poucos os bem-sucedidos. Os lucros, às vezes, eram consideráveis, mas as perdas também o eram. Foram necessárias muitas décadas para que se estabelecesse o costume de reinvestir a maior parte dos lucros e a consequente acumulação de capital possibilitasse a produção em maior escala.

A prosperidade das fábricas, apesar de todos esses entraves, pode ser atribuída a duas razões. Em primeiro lugar, aos ensinamentos da nova filosofia social que os economistas começavam a explicar e que demolia o prestígio do mercantilismo, do paternalismo e do restricionismo. A crença supersticiosa de que os equipamentos e processos economizadores de mão de obra causavam desemprego e condenavam as pessoas ao empobrecimento foi amplamente refutada. Os economistas do *laissez-faire* foram os pioneiros do progresso tecnológico sem precedentes dos últimos duzentos anos.

Um segundo fator contribuiu para enfraquecer a oposição às inovações. As fábricas aliviaram as autoridades e a aristocracia rural de um embaraçoso problema que estas já não tinham como resolver. As novas instalações fabris proporcionavam trabalho às massas pobres que, dessa maneira, podiam ganhar seu sustento; esvaziaram os asilos, as casas de correção e as prisões. Converteram mendigos famintos em pessoas capazes de ganhar o seu próprio pão.

Os proprietários das fábricas não tinham poderes para obrigar ninguém a aceitar um emprego nas suas empresas. Podiam apenas

REFLEXÕES XVI

contratar pessoas que quisessem trabalhar pelos salários que lhes eram oferecidos. Mesmo que esses salários fossem baixos, eram ainda assim muito mais do que aqueles indigentes poderiam ganhar em qualquer outro lugar.

É uma distorção dos fatos dizer que as fábricas arrancaram as donas de casa de seus lares ou as crianças de seus brinquedos. Essas mulheres não tinham como alimentar os seus filhos. Essas crianças estavam carentes e famintas. Seu único refúgio era a fábrica; salvou-as, no estrito senso do termo, de morrer de fome.

É deplorável que tal situação existisse. Mas, se quisermos culpar os responsáveis, não devemos acusar os proprietários das fábricas, que – certamente movidos pelo egoísmo e não pelo altruísmo – fizeram todo o possível para erradicá-la. O que causava esses males era a ordem econômica do período pré-capitalista, a ordem daquilo que, pelo que se infere da leitura das obras destes historiadores, eram os "bons velhos tempos".

Nas primeiras décadas da Revolução Industrial, o padrão de vida dos operários das fábricas era escandalosamente baixo em comparação com as condições de seus contemporâneos das classes superiores ou com as condições atuais do operariado industrial. A jornada de trabalho era longa, as condições sanitárias dos locais de trabalho eram deploráveis.

A capacidade de trabalho do indivíduo se esgotava rapidamente. Mas prevalece o fato de que, para o excedente populacional – reduzido à mais triste miséria pela apropriação das terras rurais, e para o qual, literalmente, não havia espaço no contexto do sistema de produção vigente –, o trabalho nas fábricas representava uma salvação. Representava uma possibilidade de melhorar o seu padrão de vida, razão pela qual as pessoas afluíram em massa, a fim de aproveitar a oportunidade que lhes era oferecida pelas novas instalações industriais.

A ideologia do *laissez-faire* e sua consequência, a Revolução Industrial, destruíram as barreiras ideológicas e institucionais que impediam o progresso e o bem-estar. Demoliram a ordem social na qual um número cada vez maior de pessoas estava condenado a uma pobreza e a uma penúria humilhantes. A produção artesanal das épocas anteriores abastecia quase que exclusivamente os mais

REFLEXÕES XVI

ricos. Sua expansão estava limitada pelo volume de produtos de luxo que o estrato mais rico da população pudesse comprar. Quem não estivesse engajado na produção de bens primários só poderia ganhar a vida se as classes superiores estivessem dispostas a utilizar os seus serviços ou o seu talento. Mas eis que surge um novo princípio: com o sistema fabril, tinha início um novo modo de comercialização e de produção.

Sua característica principal consistia no fato de que os artigos produzidos não se destinavam apenas ao consumo dos mais abastados, mas ao consumo daqueles cujo papel como consumidores era, até então, insignificante. Coisas baratas, ao alcance do maior número possível de pessoas, era o objetivo do sistema fabril. A indústria típica dos primeiros tempos da **Revolução Industrial** era a tecelagem de algodão. Ora, os artigos de algodão não se destinavam aos mais abastados. Os ricos preferiam a seda, o linho, a cambraia. Sempre que a fábrica, com os seus métodos de produção mecanizada, invadia um novo setor de produção, começava fabricando artigos baratos para consumo das massas. As fábricas só se voltaram para a produção de artigos mais refinados, e, portanto, mais caros, em um estágio posterior, quando a melhoria sem precedentes no padrão de vida das massas tornou viável a aplicação dos novos métodos de produção também aos artigos melhores.

Assim, por exemplo, os sapatos fabricados em série eram comprados apenas pelos "proletários", enquanto os consumidores mais ricos continuavam a encomendar sapatos sob medida. As tão malfaladas fábricas que exploravam os trabalhadores, exigindo-lhes trabalho excessivo e pagando-lhes salário de fome, não produziam roupas para os ricos, mas para pessoas cujos recursos eram modestos. Os homens e mulheres elegantes preferiam, e ainda preferem, ternos e vestidos feitos pelo alfaiate e pela costureira.

O fato marcante da **Revolução Industrial** foi o de ela ter iniciado uma era de produção em massa para atender às necessidades das massas. Os assalariados já não são mais pessoas trabalhando exaustivamente para proporcionar o bem-estar de outras pessoas; são eles mesmos os maiores consumidores dos produtos que as fábricas produzem. A grande empresa depende do consumo de massa. Em um livre mercado, não há uma só grande empresa que

REFLEXÕES XVI

não atenda aos desejos das massas. A própria essência da atividade empresarial capitalista é a de prover para o homem comum. Na qualidade de consumidor, o homem comum é o soberano que, ao comprar ou ao se abster de comprar, decide os rumos da atividade empresarial. Na economia de mercado não há outro meio de adquirir e preservar a riqueza, a não ser fornecendo às massas o que elas querem, da maneira melhor e mais barata possível.

Ofuscados por seus preconceitos, muitos historiadores e escritores não chegam a perceber esse fato fundamental. Segundo eles, os assalariados labutam arduamente em benefício de outras pessoas. Nunca questionaram quem são essas "outras" pessoas.

O Sr. e a Sra. Hammond (Hammond and Barbara Hammond, *The Skilled Labourer, 1760-1832*, 2. ed., Londres, 1920, p. 4.) nos dizem que os trabalhadores eram mais felizes em 1760 do que em 1830. Trata-se de um julgamento de valor arbitrário. Não há meio de comparar e medir a felicidade de pessoas diferentes, nem da mesma pessoa em momentos diferentes.

Podemos admitir, só para argumentar, que um indivíduo nascido em 1740 estivesse mais feliz em 1760 do que em 1830. Mas não nos esqueçamos de que em 1770 (segundo estimativa de Arthur Young) a Inglaterra tinha 8,5 milhões de habitantes, ao passo que em 1830 (segundo o recenseamento) a população era de 16 milhões. Esse aumento notável se deve principalmente à **Revolução Industrial**. Em relação a esses milhões de ingleses adicionais, as afirmativas dos eminentes historiadores só podem ser aprovadas por aqueles que endossam os melancólicos versos de Sófocles: *"Não ter nascido é, sem dúvida, o melhor; mas para o homem que chega a ver a luz do dia, o melhor mesmo é voltar rapidamente ao lugar de onde veio"*.

Os primeiros industriais foram, em sua maioria, homens oriundos da mesma classe social que os seus operários. Viviam muito modestamente; gastavam no consumo familiar apenas uma parte dos seus ganhos e reinvestiam o resto no seu negócio. Mas, à medida que os empresários enriqueciam, seus filhos começaram a frequentar os círculos da classe dominante. Os cavalheiros de alta linhagem invejavam a riqueza dos novos-ricos e se indignavam com a simpatia que estes devotavam às reformas que estavam ocorrendo. Revidaram investigando as condições morais e

REFLEXÕES XVI

materiais de trabalho nas fábricas e editaram a legislação trabalhista.

A história do capitalismo na Inglaterra, assim como em todos os outros países capitalistas, é o registro de uma tendência incessante de melhoria do padrão de vida dos assalariados. Essa evolução coincidiu, por um lado, com o desenvolvimento da legislação trabalhista e com a difusão do sindicalismo, e, por outro, com o aumento da produtividade marginal. Os economistas afirmam que a melhoria nas condições materiais dos trabalhadores se deve ao aumento da quota de capital investido *per capita* e ao progresso tecnológico decorrente desse capital adicional. A legislação trabalhista e a pressão sindical, na medida em que não impunham a concessão de vantagens superiores àquelas que os trabalhadores teriam de qualquer maneira, em virtude de a acumulação de capital se processar em ritmo maior do que o aumento populacional, eram supérfluas. Na medida em que ultrapassaram esses limites, foram danosas aos interesses das massas. Atrasaram a acumulação de capital, diminuindo assim o ritmo de crescimento da produtividade marginal e dos salários. Privilegiaram alguns grupos de assalariados à custa de outros grupos. Criaram o desemprego em grande escala e diminuíram a quantidade de produtos que os trabalhadores, como consumidores, teriam à sua disposição.

Os defensores da intervenção do governo na economia e do sindicalismo atribuem toda melhoria da situação dos trabalhadores às ações dos governos e dos sindicatos. Se não fosse por isso, dizem eles, o padrão de vida atual dos trabalhadores não seria maior do que nos primeiros anos da Revolução Industrial. Certamente essa controvérsia não pode ser resolvida pela simples recorrência à experiência histórica. Os dois grupos não têm divergências quanto a quais tenham sido os fatos ocorridos. Seu antagonismo diz respeito à interpretação desses fatos, e essa interpretação depende da teoria escolhida. As considerações de natureza lógica ou epistemológica que determinam a correção ou a falsidade de uma teoria são, lógica e temporalmente, antecedentes à elucidação do problema histórico em questão. Os fatos históricos, por si só, não provam nem refutam uma teoria. Precisam ser interpretados à luz da compreensão teórica.

A maioria dos autores que escreveu sobre a história das condições

REFLEXÕES XVI

de trabalho no sistema capitalista era ignorante em economia e disso se vangloriava. Entretanto, tal desprezo por um raciocínio econômico bem fundado não significa que esses autores tenham abordado o tema dos seus estudos sem preconceitos e sem preferência por uma determinada teoria; na realidade, estavam sendo guiados pelas falácias tão difundidas que atribuem onipotência ao governo e consideram a atividade sindical como uma bênção. Ninguém pode negar que os Webbs, assim como Lujo Brentano e uma legião de outros autores menores, estavam, desde o início de seus estudos, imbuídos de uma aversão fanática pela economia de mercado e de uma entusiástica admiração pelas doutrinas socialistas e intervencionistas. Foram certamente honestos e sinceros nas suas convicções e deram o melhor de si. Sua sinceridade e probidade podem eximi-los como indivíduos; mas não os eximem como historiadores. As intenções de um historiador, por mais puras que sejam, não justificam a adoção de doutrinas falaciosas. O primeiro dever de um historiador é o de examinar com o maior rigor todas as doutrinas a que recorrerá para elaborar suas interpretações históricas. Caso ele se furte a fazê-lo e adote ingenuamente as ideias deformadas e confusas que têm grande aceitação popular, deixa de ser um historiador e passa a ser um apologista e um propagandista.

O antagonismo entre esses dois pontos de vista contrários não é apenas um problema histórico: está intimamente ligado aos problemas mais candentes da atualidade. É a razão da controvérsia naquilo que se denomina hoje de relações industriais. Salientemos apenas um aspecto da questão: em vastas regiões – Ásia Oriental, Índias Orientais, sul e sudeste da Europa, América Latina – a influência do capitalismo moderno é apenas superficial. A situação nesses países, de uma maneira geral, não difere muito da que prevalecia na Inglaterra no início da Revolução Industrial. Existem milhões de pessoas que não encontram um lugar seguro no sistema econômico vigente. Só a industrialização pode melhorar a sorte desses desafortunados; para isso, o que mais necessitam é de empresários e de capitalistas.

Como políticas insensatas privaram essas nações do benefício que a importação de capitais estrangeiros até então lhes proporcionava, precisam proceder à acumulação de capitais domésticos. Precisam percorrer todos os estágios pelos quais a industrialização do

REFLEXÕES XVI

Ocidente teve de passar. Precisam começar com salários relativamente baixos e com longas jornadas de trabalho. Mas, iludidos pelas doutrinas prevaletentes hoje em dia na Europa Ocidental e na América do Norte, seus dirigentes pensam que poderão consegui-lo de outra maneira. Encorajam a pressão sindical e promovem uma legislação pretensamente favorável aos trabalhadores. Seu radicalismo intervencionista mata no nascedouro a criação de uma indústria doméstica. Seu dogmatismo obstinado tem como consequência a desgraça dos trabalhadores braçais indianos e chineses, dos peões mexicanos e de milhões de outras pessoas que se debatem desesperadamente para não morrer de fome. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

O socialismo como um imperativo moral

Ludwig von Mises



*Este artigo foi extraído do capítulo 30 do livro *Socialism – an economic and sociological analysis**

Engels classificou o Movimento Trabalhista alemão como o herdeiro da filosofia alemã clássica. Seria mais correto dizer que o socialismo alemão (não somente o marxista) representa a decadência da escola de filosofia idealista. O socialismo deve a soberania que conseguiu adquirir sobre a mentalidade alemã à ideia de sociedade concebida pelos grandes pensadores alemães. Partindo-se do misticismo kantiano sobre o trabalho e da deificação hegeliana do Estado, é fácil remontar a evolução do pensamento socialista.

Em décadas recentes, o ressurgimento da análise kantiana – esta tão aclamada façanha da filosofia alemã – serviu para beneficiar o socialismo. Os neokantianos, especialmente Friedrich Albert Lange e Hermann Cohen, se declararam socialistas. Simultaneamente, os marxistas tentaram conciliar o marxismo com a Neocrítica. Desde que as fundações filosóficas do marxismo começaram a mostrar sinais de rachadura, multiplicaram-se as tentativas de encontrar na filosofia crítica um suporte para as ideias socialistas.

A parte mais fraca do sistema de Kant é a sua ética. Embora seus conceitos individuais sejam fortificados pelo seu poderoso intelecto, a grandeza deles não consegue esconder o fato de que seu ponto de partida foi escolhido desastrosamente e sua concepção fundamental é totalmente errônea. A desesperada tentativa kantiana de erradicar o eudemonismo fracassou. No campo da ética, Bentham, Mill e Feuerbach triunfaram sobre Kant. A filosofia social de seus contemporâneos, Ferguson e Adam Smith, não o



REFLEXÕES XVI

afetou. A ciência econômica permaneceu totalmente estranha a ele. Todas as suas percepções sobre problemas sociais sofrem destas deficiências.

Neste aspecto, os neokantianos não fizeram progressos em relação ao seu mestre. Eles, também, não possuem grandes discernimentos sobre a fundamental lei social da divisão do trabalho. Eles apenas creem que a distribuição de renda não condiz com o seu ideal apregoado, e que as maiores rendas não vão para aqueles que eles consideram ser os mais dignos e os mais merecedores, mas sim para uma classe que eles desprezam. Eles veem pessoas pobres e necessitadas, mas não tentam descobrir se isto é uma consequência da instituição da propriedade privada ou de tentativas de se restringi-la. Eles condenam de pronto a existência da instituição da propriedade privada, pela qual eles – que sempre viveram totalmente distantes dos problemas empreendedoriais – jamais tiveram qualquer simpatia. Seus pensamentos são dominados por imagens de pessoas mais prósperas do que eles próprios. Eles fazem comparações entre, de um lado, seus próprios valores e a falta de valores destas pessoas, e, de outro, sua própria pobreza e a riqueza destas outras pessoas. No final, raiva e inveja, em vez de razão, motivam seus escritos.

Isso por si só explica por que pensadores lúcidos como os neokantianos ainda não pensaram claramente sobre os problemas mais prementes da filosofia social. Nem mesmo os rudimentos de uma filosofia social mais abrangente são encontrados em suas obras. Eles fazem inúmeras críticas infundadas a certas condições sociais, mas se omitem de discutir os mais importantes sistemas sociológicos. Eles fazem julgamentos sem antes terem se familiarizado com os resultados da ciência econômica.

O ponto de partida de seu socialismo geralmente é a frase: *"Aja de tal maneira que você utilize o seu ser, de maneira idêntica ao ser de qualquer outro, sempre como uma finalidade, jamais como meramente um meio"*. Nestas palavras, diz Hermann Cohen, *"o mais profundo e poderoso significado dos imperativos categóricos é expresso: eles contêm o planejamento moral da era moderna e de toda a história do mundo futuro."* E daí até o socialismo, infere ele, não há uma grande distância. *"A ideia de que a humanidade possui um propósito final se transmuta diretamente na ideia do*

REFLEXÕES XVI

socialismo quando cada indivíduo é definido como sendo o propósito supremo, um fim em si próprio."

É evidente que este argumento ético em defesa do socialismo ou se mantém de pé ou é demolido pela declaração de que, na ordem econômica baseada na propriedade privada dos meios de produção, todos os homens, ou alguns homens, são meios e não fins. Os neokantianos consideram isso como algo já completamente comprovado. Eles acreditam que, em tal ordem social, existem duas classes de homens, os proprietários e os não proprietários, dos quais somente os primeiros levam uma existência digna de um ser humano, ao passo que os últimos meramente sobrevivem. É fácil ver de onde vem esta ideia. Ela se baseia nas sempre populares ideias sobre as relações entre ricos e pobres, e é amparada na filosofia social marxista, pela qual os neokantianos professam grande simpatia sem, no entanto, explicitar suas considerações a respeito dela.

Os neokantianos ignoram completamente a teoria social liberal. Eles admitem como fato consumado que se trata de algo insustentável e indefensável, e creem que seria uma perda de tempo criticá-la. No entanto, é somente refutando as ideias liberais a respeito da natureza da sociedade e da função da propriedade privada que eles conseguiriam justificar a afirmativa de que, em uma sociedade baseada na propriedade privada dos meios de produção, os homens servem apenas como meios, e não como fins. Pois a teoria social liberal prova que cada indivíduo isolado vê todos os outros, acima de tudo, somente como meios para a realização de seus objetivos, ao passo que ele próprio é visto por todos os outros como um meio para a realização dos objetivos deles; e que, finalmente, por meio de suas ações recíprocas, na qual cada indivíduo é simultaneamente um meio e um fim, alcança-se o mais elevado objetivo da vida social – a concretização de uma melhor existência para todos.

Se a sociedade só é possível se todos os indivíduos, ao mesmo tempo em que vivem suas próprias vidas, ajudam os outros a viver; se cada indivíduo é simultaneamente meio e fim; se o bem-estar de cada indivíduo é simultaneamente a condição necessária para o bem-estar de outros, então se torna evidente que o contraste entre mim e você, meio e fim, é automaticamente superado.

O peculiar argumento destes neokantianos em defesa da abolição da propriedade privada revela a ignorância que ainda viceja em suas mentes no que diz respeito a este fundamental problema da vida social. Objetos, dizem eles, têm valor. Pessoas, por outro lado, não têm valor. Elas têm dignidade. O preço de mercado do valor da mão de obra é incompatível com a dignidade do indivíduo. Isto nos leva ao abismo da fraseologia marxista e à doutrina do "caráter de mercadoria" da mão de obra, bem como todas as objeções que tal expressão desperta. Esta expressão acabou fazendo parte dos tratados de Versalhes e Saint Germain, exigindo a aceitação do princípio básico de que *"a mão de obra não deve ser considerada meramente como um artigo de comércio"*.

Após tudo isto, não devemos nos surpreender ao encontrar repetidamente nas obras neokantianas todas aquelas palavras-chave que por milhares de anos foram empregadas contra a instituição da propriedade privada. Os neokantianos rejeitam a propriedade privada porque o proprietário, ao assumir o controle sobre uma ação isolada, se torna o proprietário de fato do indivíduo. Eles rejeitam a propriedade privada porque ela retira do trabalhador os produtos do seu trabalho.

Evidentemente, o argumento em prol do socialismo apresentado pela escola kantiana sempre nos remete de volta aos conceitos econômicos dos vários escritores socialistas que a precederam; acima de tudo a Marx e aos socialistas "acadêmicos" que seguiram seus passos. Seus argumentos são exclusivamente econômicos e sociológicos, e todos eles se comprovam insustentáveis.

A função do trabalho como um alicerce do socialismo-
"Quem não quiser trabalhar, não tem o direito de comer", diz a Segunda Epístola dos Tessalonicenses (2 Tessalonicenses 3:10), a qual é atribuída ao Apóstolo Paulo. Esta advertência e exortação ao trabalho é dirigida àqueles que querem viver sua cristandade à custa dos membros trabalhadores da congregação; tais pessoas devem se prover a si próprias sem representarem um fardo para seus semelhantes. Retirada deste contexto, tal passagem há muito vem sendo interpretada como uma crítica à "renda imerecida", ou seja, à renda que não advém do trabalho puro, mas sim de outras atividades, como ganhos de capital. Ela contém um preceito moral expresso de maneira bastante sucinta, o qual vem continuamente

sendo advogado com enorme vigor.

A sequência de ideias que levou as pessoas a este princípio pode ter sua origem rastreada a uma frase de Kant: *"O homem pode ser extremamente engenhoso e criativo, mas, ainda assim, ele não pode forçar a natureza a aceitar outras leis. Ou ele próprio deve trabalhar, ou deve fazer com que os outros trabalhem por ele; e seu trabalho irá roubar dos outros a exata quantidade de felicidade que ele precisa adquirir para elevar a sua própria felicidade para acima da média."*

É importante observar que a indireta rejeição da propriedade privada contida nestas palavras kantianas está baseada estritamente em uma visão utilitarista ou eudemonística⁹. O conceito do qual parte Kant é o de que, por meio da propriedade privada, uma maior quantidade de trabalho é imposta sobre alguns, enquanto outros podem se dar ao luxo de permanecer ociosos. Porém, esta crítica não prova que a propriedade privada e as diferenças na quantidade de propriedade representam um confisco ou uma espoliação de alguma pessoa. Tampouco ela desmente o fato de que, em uma ordem social em que a propriedade privada fosse abolida, a produção de bens e serviços seria acentuadamente reduzida e a quota *per capita* do produto da mão de obra seria menor do que aquela que um trabalhador que não é proprietário de nenhum meio de produção recebe como renda em uma ordem social baseada na propriedade privada. Tal crítica kantiana entra em colapso tão logo é desmentida a afirmação de que o lazer e o ócio dos proprietários são comprados com os esforços extras daqueles que não possuem propriedades.

Tais julgamentos éticos contra a propriedade privada também demonstram claramente que toda e qualquer avaliação moral sobre determinadas atribuições econômicas baseia-se, em última instância, na percepção de quais efetivamente foram suas realizações econômicas – nisso e em nada mais. Rejeitar somente em "bases morais" uma instituição que não é considerada repreensível do ponto de vista utilitarista não é, se analisarmos mais detidamente, o objetivo de uma consideração ética. Na realidade,

⁹ **Eudemonismo:** é toda doutrina que assume a felicidade como princípio e fundamento da vida moral.

REFLEXÕES XVI

em todos estes casos, a única diferença de opinião é uma diferença de opinião a respeito da função econômica de tais instituições.

Este fato tem sido negligenciado pelos defensores da propriedade privada porque, ao tentarem refutar as críticas éticas à propriedade privada, eles recorrem a argumentos errados. Em vez de demonstrar a importância social da propriedade privada, eles normalmente se contentam em demonstrar que existe um direito de propriedade, ou se contentam em provar que o proprietário não é alguém inativo, uma vez que ele trabalhou para adquirir sua propriedade e trabalha para mantê-la. E vários outros argumentos desta natureza.

A fraqueza de todas estas argumentações é óbvia. É paradoxal se referir a uma lei existente quando o problema todo está em definir qual deve ser a lei; é paradoxal se referir ao trabalho em que o proprietário incorre ou incorreu quando o problema não é se um determinado tipo de trabalho deve ou não ser remunerado, mas sim se a propriedade privada dos meios de produção sequer deve existir; e, se ela existe, se a desigualdade gerada por ela pode ser tolerada.

Portanto, do ponto de vista ético, não se deve perguntar se um determinado preço é justificável ou não. Um julgamento ético tem de escolher entre uma ordem social baseada na propriedade privada dos meios de produção e uma baseada na propriedade comunitária. Assim que se tiver chegado a uma decisão – a qual, para a ética eudemonística, deve ser baseada somente em uma opinião sobre qual seria o resultado de cada uma das duas formas imaginadas de sociedade –, não se pode rotular de imoral as consequências isoladas da ordem escolhida. Se a ética escolheu uma determinada ordem social, suas consequências serão necessariamente morais, e todas as outras alternativas serão imorais.

A igualdade de renda como um postulado ético– Sobre a afirmação de que todos os homens devem ter rendimentos iguais, pouco pode ser dito cientificamente tanto a favor quanto contra. Eis um postulado ético que só pode ser avaliado subjetivamente. Tudo o que ciência pode fazer é mostrar o quanto tal objetivo iria custar para a humanidade, e de quais outros objetivos deveríamos abrir mão em nosso esforço para tentar alcançar este.

REFLEXÕES XVI

A maioria das pessoas que exige a maior igualdade possível de rendas não percebe que o objetivo que elas desejam só pode ser alcançado pelo sacrifício de outros objetivos. Elas imaginam que a soma de todas as rendas permanecerá inalterada e que tudo o que elas precisam fazer é apenas distribuir a renda de maneira mais uniforme do que a distribuição feita pela ordem social baseada na propriedade privada. Os ricos abdicarão de toda a quantia auferida que estiver acima da renda média da sociedade, e os pobres receberão tanto quanto necessário para compensar a diferença e elevar sua renda até a média. Mas a renda média, imaginam eles, permanecerá inalterada.

É preciso entender claramente que tal ideia baseia-se em um grave erro. Como demonstrado em capítulos anteriores, não importa qual seja a maneira que se conjecture a equalização da renda – tal medida levará, sempre e necessariamente, a uma redução extremamente considerável da renda nacional total e, conseqüentemente, da renda média. Quando se compreende isto, a questão assume uma complexidade bem distinta: agora temos de decidir se somos a favor de uma distribuição equânime de renda a uma renda média mais baixa, ou se somos a favor da desigualdade de renda a uma renda média mais alta.

A decisão irá depender essencialmente, é claro, de quão alta será a redução estimada na renda média causada pela alteração na distribuição social da renda. Se concluirmos que a renda média será mais baixa do que aquela que é hoje recebida pelos mais pobres, nossa atitude provavelmente será bem distinta da atitude da maioria dos socialistas sentimentais. Se aceitarmos o que já foi demonstrado sobre o quão baixa tende a ser a produtividade sob o socialismo, e especialmente a alegação de que o cálculo econômico sob o socialismo é impossível, então este argumento do socialismo ético também desmorona.

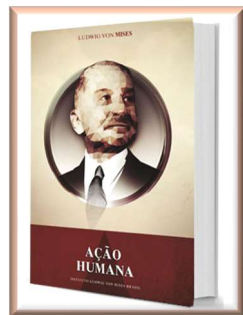
É incorreto dizer que alguns são pobres simplesmente porque outros são ricos. Se uma sociedade capitalista fosse substituída por uma sociedade baseada na igualdade de renda, todos os cidadãos se tornariam mais pobres. Por mais paradoxal que isso possa soar, os pobres só recebem o que recebem porque os ricos existem. Não fossem os ricos, os pobres estariam em situação muito pior.

O homem moderno sempre teve perante si a possibilidade de

REFLEXÕES XVI

enriquecer por meio do trabalho e do empreendedorismo. Nas sociedades econômicas mais rígidas do passado, isto era mais difícil. As pessoas eram ricas ou pobres desde o nascimento, e assim permaneciam por toda a sua vida, a menos que tivessem a chance de mudar de posição em decorrência de algum fato inesperado, o qual não poderia ser causado ou evitado pelo seu próprio trabalho ou iniciativa. Conseqüentemente, tínhamos os ricos caminhando nas alturas e os pobres, nas profundezas. Mas não é assim em uma sociedade capitalista. Os ricos podem mais facilmente se tornar pobres e os pobres podem mais facilmente enriquecer. E dado que cada indivíduo não mais nasce, por assim dizer, com seu destino ou com o destino de sua família já selado, ele tenta ascender ao mais alto que for capaz. Ele jamais poderá ser suficientemente rico, pois em uma sociedade capitalista nenhuma riqueza é eterna. No passado, o senhor feudal era intocável. Quando suas terras se tornavam menos férteis, ele tinha de reduzir seu consumo; porém, desde que ele não se endividasse, ele mantinha sua propriedade. O capitalista que empresta seu capital e o empreendedor que produz têm de ser aprovados no teste do mercado. Aquele que investir insensatamente, ou produzir a custos altos, estará arruinado. Isolar-se do mercado não mais é uma possibilidade. Mesmo as fortunas fundiárias não podem escapar da influência do mercado; a agricultura, também, tem de produzir “capitalisticamente”. Hoje, um homem deve obter seu dinheiro em troca do trabalho. Caso contrário, ele empobrece.

Aqueles que desejam eliminar esta necessidade de trabalhar e de empreender precisam entender bem claramente que o que eles estão propondo é o solapamento dos pilares do nosso bem-estar. Que hoje a terra seja capaz de alimentar muito mais seres humanos do que jamais conseguiu em toda a sua história, e que eles hoje vivam em condições muito melhores que as de seus ancestrais, é um fato que se deve inteiramente ao instinto aquisitivo do ser humano. Se o empenho da indústria moderna fosse substituído pelo estilo de vida contemplativo do passado, incontáveis milhões de pessoas estariam condenadas à morte por inanição.



REFLEXÕES XVI

Na sociedade socialista, a arrogância e a preguiça dos funcionários do governo assumirão o lugar da ávida e perspicaz atividade das indústrias modernas. O funcionário público irá substituir o empreendedor vigoroso e dinâmico. Se a civilização vai ganhar com isso é algo que deixaremos para os automeados juizes do mundo e de suas instituições julgarem quando estiverem famintos. Seria o burocrata realmente o tipo humano ideal, e deveríamos nós almejar a preencher o mundo com este tipo de gente a qualquer custo?

Muitos socialistas descrevem com grande entusiasmo as vantagens de uma sociedade formada por funcionários públicos em detrimento de uma sociedade formada por indivíduos em busca do lucro. Para eles, em uma sociedade deste último tipo (a Sociedade Aquisitiva), cada indivíduo busca apenas a sua própria vantagem, ao passo que na sociedade daqueles dedicados à sua profissão (a Sociedade Funcional), cada indivíduo realiza suas tarefas visando ao bem de todos. Esta avaliação mais elevada da burocracia é apenas mais uma nova forma de desdém pelo trabalho diligente e metucioso do empreendedor e do assalariado.

Se rejeitarmos o argumento em prol do trabalho funcional e o argumento em prol da igualdade de riqueza e renda, o qual se baseia na afirmação de que alguns desfrutam sua fortuna e lazer à custa da crescente exploração do trabalho e da pobreza alheios, então os únicos fundamentos que restam para estes postulados éticos é o ressentimento e a inveja. Ninguém deve poder ficar ocioso se eu tiver de trabalhar; ninguém deve ser rico enquanto eu for pobre. E assim se constata, reiteradas vezes, que o ressentimento e a inveja estão por trás de todas as ideias socialistas. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

O maior perigo para a humanidade: nossa recorrente paixão pelo autoritarismo

Ludwig von Mises



É inegável que, nos dias de hoje, ditadura, intervencionismo e socialismo são extremamente populares. Nenhum argumento lógico parece conseguir enfraquecer essa popularidade. O fanatismo impede que os ensinamentos da teoria econômica sejam ouvidos, a teimosia impossibilita qualquer mudança de opinião e a experiência histórica não serve de base para nada.

Para compreender as raízes dessa rigidez mental, devemos nos lembrar de que as pessoas sofrem e se sentem infelizes e frustradas porque as coisas nem sempre se passam da maneira como elas gostariam. O homem nasce como um ser egoísta, um ser não sociável, e é só com a vida que ele aprende que sua vontade não é a única nesse mundo; existem outras pessoas que também têm vontades. A vida e a experiência irão lhe ensinar que, para realizar os seus planos, ele terá de encontrar o seu lugar na sociedade, terá de aceitar as vontades e os desejos de outras pessoas como um fato consumado, e terá de se ajustar a esses fatos se quiser chegar a algum lugar.

A sociedade não é aquilo que o indivíduo gostaria que fosse. Todo indivíduo tem a respeito de seus conterrâneos uma opinião menos favorável do que a que tem sobre si próprio. Ele se julga possuidor do direito natural de ocupar na sociedade um lugar melhor do que aquele que efetivamente ocupa. Ele se julga digno de estar em uma classe social mais elevada. Só que diariamente o presunçoso – e quem está inteiramente livre da presunção? – sofre novas decepções. E diariamente ele aprende, nem sempre de



REFLEXÕES XVI

maneira pacífica e corriqueira, que existem outras vontades além da sua.

Para se blindar dos efeitos mentalmente devastadores destas seguidas decepções, o neurótico se refugia em sonhos encantados. Mais especificamente, ele sonha com um mundo no qual apenas a sua vontade é decisiva e é implantada sem restrições. Neste seu mundo onírico, ele é o ditador. Só aquilo que tiver a sua aprovação pode acontecer. Somente ele pode dar ordens; os outros apenas obedecem. Sua razão é suprema. Neste mundo secreto de ilusões, o neurótico pensa ser um César, um Genghis Khan ou um Napoleão. Mas, na vida real, quando fala com os seus conterrâneos, tem de abaixar a cabeça e ser mais modesto. Sendo assim, perante essa sua irremediável insignificância, ele tem de se contentar em apoiar uma ditadura comandada por outra pessoa. Não importa se tal ditadura seja em seu próprio país ou em outro distante: em sua mente, este ditador está ali apenas para efetuar as suas (do neurótico) vontades. Trata-se de uma mistura de psicopatia com megalomania.

Nenhum indivíduo jamais apoiou uma ditadura que fizesse coisas opostas às que ele considera certas. Quem apoia uma ditadura o faz por achar que o ditador está fazendo o que, na opinião deste indivíduo, tem de ser feito. Quem apoia ditaduras tem sempre em mente o desejo irrefreável de dominar seus conterrâneos de forma irrestrita, e impor a eles todas as suas vontades – ainda que tal serviço seja feito por outra pessoa.

O defensor de ditaduras costuma ter um carinho específico pela expressão "planejamento econômico" – ou "economia planejada" –, a qual, particularmente nos dias de hoje, é um pseudônimo de socialismo. Neste arranjo, qualquer coisa que as pessoas queiram fazer tem de ser primeiramente aprovada e planejada. Estes que, assim como Marx, rejeitam a "anarquia da produção" e pretendem substituí-la pelo "planejamento", desprezam profundamente a livre iniciativa, as vontades e os planos das outras pessoas. Somente uma vontade deve prevalecer, somente um plano deve ser implantado: aquele que tem a aprovação do neurótico; o plano que ele considera correto, o único plano. Qualquer resistência deve ser subjugada e sobrepujada; nada deve impedir o neurótico de tentar ordenar o mundo de acordo com seus próprios planos. Todos os meios que

REFLEXÕES XVI

façam prevalecer a suprema sabedoria do lunático devem ser utilizados.

Essa é a mentalidade das pessoas que, certa vez, em uma exposição das pinturas de Manet em Paris, exclamaram: "*a polícia não deveria permitir isso!*" Essa é a mentalidade das pessoas que constantemente bradam: "*deveria haver uma lei contra isso!*"



E, quer elas admitam ou não, esta é exatamente a mentalidade de todos os intervencionistas, socialistas e defensores das ditaduras. Há apenas uma coisa que eles odeiam mais do que o capitalismo: um intervencionismo, um socialismo ou uma ditadura que não corresponda a todas as suas vontades. Daí a briga apaixonada entre comunistas e nazistas; entre os partidários de Trotsky e os de Stalin; entre os seguidores de Strasser e os de Hitler.

A liberdade e o sistema econômico- O principal argumento contra a proposta de se instituir um regime socialista é o de que, no sistema socialista, não há espaço para a liberdade individual. Socialismo, argumenta-se, é o mesmo que escravidão. Não há como negar a veracidade desse argumento. Onde o governo controla todos os meios de produção, onde o governo é o único empregador e tem o direito de decidir que treinamento as pessoas deverão receber, onde e como deverão trabalhar, o indivíduo não é livre. Tem o dever de obedecer e não tem direitos.

Os defensores do socialismo nunca conseguiram apresentar uma refutação efetiva a esse argumento. Retrucam dizendo apenas que, na economia de mercado, há liberdade apenas para os ricos, e não para os pobres; e que, por uma liberdade desse tipo, não valeria a pena renunciar às supostas vantagens do socialismo. Ocorre que os homens são diferentes, desiguais. E sempre o serão. Alguns são mais dotados em determinado aspecto, menos em outro. E há os que têm o dom de descobrir novos caminhos, de mudar os rumos do conhecimento. Nas sociedades capitalistas, o progresso tecnológico e econômico é promovido por esses homens. Quando alguém tem uma ideia, procura encontrar algumas outras pessoas argutas o

REFLEXÕES XVI

suficiente para perceberem o valor de seu achado. Alguns capitalistas que ousam perscrutar o futuro, que se dão conta das possíveis consequências dessa ideia, começarão a pô-la em prática. Outros, a princípio, poderão dizer: "são uns loucos", mas deixarão de dizê-lo quando constatarem que o empreendimento que qualificavam de absurdo ou loucura está florescendo, e que toda gente está feliz por comprar seus produtos.

No sistema ditatorial marxista, por outro lado, o corpo governamental supremo deve primeiro ser convencido do valor de uma ideia antes que ela possa ser levada adiante. Isso pode ser algo muito difícil, uma vez que o grupo detentor do comando – ou o ditador supremo em pessoa – tem o poder de decidir. E se essas pessoas – por razões de indolência, senilidade, falta de inteligência ou de instrução – forem incapazes de compreender o significado da nova ideia, o novo projeto não será executado.

Para analisar essas questões devemos, em primeiro lugar, entender o verdadeiro significado da palavra liberdade. Liberdade é um conceito sociológico. Não há, na natureza ou em relação à natureza, nada a que se possa aplicar esse termo. Liberdade é a oportunidade concedida ao indivíduo pelo sistema social para que ele possa modelar sua vida segundo sua própria vontade. Que as pessoas tenham que trabalhar e produzir para poder sobreviver é uma lei da natureza; nenhum sistema social pode alterar esse fato. Que o rico possa viver sem trabalhar não diminui em nada a liberdade daqueles que não tiveram a sorte de estar nessa posição afortunada. Em uma economia de mercado, naquela em que há liberdade de empreendimento, e ausência de privilégios e protecionismos estatais, a riqueza de um indivíduo representa a recompensa concedida pela sociedade pelos serviços prestados aos consumidores no passado. E esta riqueza só pode ser preservada se ela continuar a ser utilizada – isto é, investida – no interesse dos consumidores.

Que a economia de mercado recompense generosamente aquele que se mostrou capaz de bem servir aos consumidores é algo que não causa nenhum dano aos consumidores. Ao contrário, só os beneficia. Nada, nesse processo, é tomado do trabalhador, e muito lhe é proporcionado, o que lhe permite aumentar sua produtividade do trabalho. A liberdade do trabalhador que não tem propriedades

REFLEXÕES XVI

está no seu direito de escolher o local e o tipo de seu trabalho que quer. Ele não está sujeito às arbitrariedades de um senhor de engenho que o tem como vassalo. Ele simplesmente vende os seus serviços no mercado. Se um empreendedor se recusar a lhe pagar o salário correspondente às condições do mercado, ele encontrará outro empregador disposto a, no seu próprio (do empregador) interesse, lhe pagar o salário de mercado. O trabalhador não deve subserviência e obediência ao seu empregador; ele deve ao seu empregador apenas a prestação de serviços. Ele recebe seu salário não como um favor, mas sim como uma recompensa de que é merecedor.

Os pobres também têm a possibilidade, em uma sociedade capitalista, de se fazer pelo seu próprio esforço. Isso não ocorre apenas às atividades comerciais. A maioria das pessoas que hoje ocupa uma posição de destaque nas profissões liberais, nas artes e na ciência começou a carreira na pobreza. Entre os líderes e os vencedores, muitos são originários de famílias pobres. Quem quer ser bem-sucedido, qualquer que seja o sistema social, terá que vencer a apatia, o preconceito e a ignorância. Não se pode negar que o capitalismo oferece essa oportunidade.

Em uma economia capitalista, o mercado é um corpo social; é o corpo social por excelência. Todos agem por conta própria; mas as ações de cada um procuram satisfazer tanto as suas próprias necessidades como também as necessidades de outras pessoas. Ao agir, todos servem seus concidadãos. Por outro lado, todos são por eles servidos. Cada um é ao mesmo tempo um meio e um fim; um fim último em si mesmo e um meio para que outras pessoas possam atingir seus próprios fins.

Todos os homens são livres; ninguém tem de se submeter a um déspota. O indivíduo, por vontade própria, se integra num sistema de cooperação. O mercado o orienta e lhe indica a melhor maneira de promover o seu próprio bem-estar, bem como o das demais pessoas. O mercado comanda tudo; por si só coloca em ordem todo o sistema social, dando-lhe sentido e significado.

O mercado não é um local, uma coisa, uma entidade coletiva. O mercado é um processo, impulsionado pela interação das ações dos vários indivíduos que cooperam sob o regime da divisão do trabalho.

REFLEXÕES XVI

A reiteração de atos individuais de troca vai dando origem ao mercado à medida que a divisão de trabalho evolui numa sociedade baseada na propriedade privada.

A economia de mercado, em princípio, não respeita fronteiras políticas. Seu âmbito é mundial. O mercado torna as pessoas ricas ou pobres; determina quem dirigirá as grandes indústrias e quem limpará o chão, fixa quantas pessoas trabalharão nas minas de cobre e quantas nas orquestras filarmônicas. Nenhuma dessas decisões é definitiva: são revogáveis a qualquer momento. O processo de seleção não para nunca.

Atribuir a cada um o seu lugar próprio na sociedade é tarefa dos consumidores, os quais, ao comprarem ou absterem-se de comprar, estão determinando a posição social de cada indivíduo. Os consumidores determinam, em última instância, não apenas os preços dos bens de consumo, mas também os preços de todos os fatores de produção. Determinam a renda de cada membro da economia de mercado. São os consumidores e não os empresários que basicamente pagam os salários ganhos por qualquer trabalhador.

Se um empreendedor não obedecer estritamente às ordens do público tal como lhe são transmitidas pela estrutura de preços do mercado, ele sofrerá prejuízos e irá à falência. Outros homens que melhor souberam satisfazer os desejos dos consumidores o substituirão.

Os consumidores prestigiam as lojas nas quais podem comprar o que querem pelo menor preço. Ao comprarem e ao se absterem de comprar, os consumidores decidem sobre quem permanece no mercado e quem deve sair; quem deve dirigir as fábricas, as fornecedoras e as distribuidoras. Enriquecem um homem pobre e empobrecem um homem rico. Determinam precisamente a quantidade e a qualidade do que deve ser produzido. São patrões impiedosos, cheios de caprichos e fantasias, instáveis e imprevisíveis. Para eles, a única coisa que conta é sua própria satisfação. Não se sensibilizam nem um pouco com méritos passados ou com interesses estabelecidos.

A economia de mercado, ou capitalismo, como é comumente chamada, e a economia socialista são mutuamente

REFLEXÕES XVI

excludentes. Não há mistura possível ou imaginável dos dois sistemas; não há algo que se possa chamar de economia mista, um sistema que seria parcialmente socialista. A produção ou é dirigida pelo mercado, ou o é por decretos de um czar da produção, ou de um comitê de czares da produção. A economia de mercado é o produto de um longo processo evolucionário. É o resultado dos esforços do homem para ajustar sua ação, da melhor maneira possível, às condições dadas de um meio ambiente que ele não pode modificar. É, por assim dizer, a estratégia cuja aplicação permitiu ao homem progredir triunfalmente do estado selvagem à civilização.

O progresso é sempre um deslocamento do velho pelo novo. Progresso sempre quer dizer mudança. Nenhum planejamento econômico pode planejar o progresso, nenhuma organização pode organizá-lo. O progresso é a única coisa que desafia quaisquer limitações e controles. A sociedade e o Estado não podem promover o progresso. O capitalismo também não pode fazer nada pelo progresso. Porém, e isso é já bastante, o capitalismo não coloca barreiras intransponíveis ao progresso. Uma sociedade socialista se tornaria absolutamente rígida, pois tornaria o progresso impossível.

O intervencionismo não abole por completo todas as liberdades dos cidadãos. Porém, a cada nova medida intervencionista implantada, uma fatia importante de liberdade individual é abolida e, conseqüentemente, a atividade econômica é restringida.

O fato inegável- O que tem melhorado a situação das pessoas, o que tem dado a elas melhores condições de vida, e o que tem criado todas aquelas coisas que hoje consideramos como o orgulho das realizações humanas, não foram declamações de nobres intenções, nem discursos sobre justiça social, e nem sonhos sobre um mundo melhor – e muito menos efetivos esforços para se implantar o "mundo melhor" pela força das armas. O que possibilitou todas estas coisas foi o empenhado trabalho diário das pessoas, cujos esforços foram direcionados para melhorar suas próprias condições de vida por meio do trabalho duro, fazendo coisas que eram desconhecidas em épocas passadas e que eram desconhecidas até mesmo por elas próprias em tempos anteriores recentes.

A história da tecnologia e do comércio fornece inúmeros exemplos que confirmam isso. No passado, havia um considerável intervalo

REFLEXÕES XVI

de tempo entre o surgimento de algo até então completamente desconhecido e sua popularização no uso cotidiano. Algumas vezes, passavam-se vários séculos até que uma inovação se tornasse amplamente aceita por todos – ao menos dentro da órbita da civilização ocidental. Pense na lenta popularização do uso de garfos, sabonetes, lenços, papéis higiênicos e inúmeras outras variedades de coisas.

Desde seus primórdios, o capitalismo demonstrou uma tendência de ir encurtando esse intervalo de tempo, até ele finalmente ser eliminado quase que por completo. Tal fenômeno não é uma característica meramente acidental da produção capitalista; trata-se de algo inerente à sua própria natureza. A essência do capitalismo é a produção em larga escala para a satisfação dos desejos das massas. Sua característica distintiva é a produção em massa.

Os discípulos de Marx sempre se mostraram muito ávidos para descrever em seus livros os "inenarráveis horrores do capitalismo", os quais, como seu mestre havia prognosticado, resultam *"de maneira tão inexorável como uma lei da natureza"* no progressivo empobrecimento das "massas". O preconceito anticapitalista deles impedia que percebessem o fato de que o capitalismo tende, com o auxílio da produção em larga escala, a eliminar o notável contraste que há entre o modo de vida de uma elite afortunada e o modo de vida de todo o resto da população de um país. O abismo que separava o homem que podia viajar de carruagem e o homem que ficava em casa porque não tinha o dinheiro para a passagem foi reduzido à diferença entre viajar de avião e viajar de ônibus.

Que jamais nos aconteça– Não permitamos jamais que aquelas pessoas que dizem que tudo neste arranjo é ruim, que a propriedade privada é a origem de todos os malefícios e desigualdades, e que a única ação correta a ser tomada é a busca do "mundo melhor" pela imposição de medidas coercivas e ditatoriais adquiram poder.

Se há uma coisa que a história pode nos ensinar é que nenhuma nação jamais conseguiu criar uma civilização superior sem a propriedade privada dos meios de produção. E a prosperidade só pode ser encontrada onde prevalece a propriedade privada dos meios de produção.

Se algum dia a nossa civilização desaparecer, não terá sido por uma

REFLEXÕES XVI

inevitabilidade; não terá sido porque ela já estava fadada a esse trágico desfecho. Terá sido, isso sim, porque as pessoas se recusaram a aprender com a teoria e com a história. Não é o destino que determina o futuro da sociedade humana, mas sim o próprio homem. O declínio da civilização ocidental não é uma manifestação da vontade divina, algo que não pode ser evitado. Se ocorrer, terá sido o resultado de uma política que nunca deveria ter sido sequer cortejada. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

A economia e os problemas essenciais da existência humana

Ludwig von Mises



A ciência e a vida- Costuma-se censurar a ciência moderna por ela se abster de expressar juízos de valor. Essa neutralidade em relação ao valor, dizem os críticos, de nada serve ao homem que vive e que age, pois o homem necessita de que lhe digam quais devem ser os seus objetivos. A ciência, se não puder responder a essa questão, é estéril.

Mas essa objeção não tem fundamento. A ciência não formula juízos de valor, mas provê o agente homem com informações necessárias para que ele faça a sua própria valoração. Ela só não pode ajudar o homem quando este pergunta se a vida vale ou não a pena ser vivida.

Essa questão, evidentemente, tem sido suscitada, e continuará sendo. Para que servem todos esses esforços e atividades humanas se, ao final de tudo, ninguém escapa da morte e da decomposição? O homem vive à sombra da morte. Quaisquer que tenham sido as suas realizações ao longo de sua peregrinação, um dia ela irá morrer e abandonar tudo o que construiu. Cada momento pode ser o seu último momento. O futuro só contém uma certeza: a morte. Visto desse ângulo, todo esforço humano parece ter sido vão e fútil.



Além disso, a ação humana deveria ser considerada como algo inútil, mesmo quando julgada do ponto de vista dos objetivos que pretendia atingir. A ação humana jamais poderá produzir uma satisfação completa; serve apenas para reduzir parcial e temporariamente o desconforto. Logo que um desejo é satisfeito, surgem outros.

REFLEXÕES XVI

A civilização, costuma-se dizer, torna as pessoas mais pobres porque multiplica as necessidades; desperta mais desejos do que os que consegue mitigar. Toda essa azáfama¹⁰ de homens diligentes e trabalhadores, toda essa pressa, esse dinamismo, esse alvoroço, não têm o menor sentido porque não traz felicidade e nem paz. Não se pode alcançar a paz de espírito e a serenidade pela ação e pela ambição temporal; a paz de espírito pode ser alcançada somente por meio da renúncia e da resignação. O único tipo de conduta adequada ao sábio é o recolhimento à inatividade de uma vida puramente contemplativa.

Entretanto, todos esses receios, dúvidas e escrúpulos são superados pela força irresistível da energia vital do homem. Certamente, o homem não poderá escapar da morte. Mas, no momento, está vivo; é a vida e não a morte que se apodera dele. Qualquer que seja o futuro que lhe tenha sido reservado, não pode fugir das necessidades da hora presente. Enquanto tiver vida, o homem não pode deixar de obedecer ao seu impulso básico, o elã vital. É da natureza do homem procurar preservar e fortalecer a sua vida; procurar diminuir o seu desconforto; buscar o que possa ser chamado de felicidade. Em cada ser humano existe um *id*, um impulso instintivo inexplicável e não analisável, que é a fonte de todos os impulsos, a força que nos impele à vida e à ação, a ânsia original e permanente por uma existência mais plena e mais feliz. Existe enquanto o homem vive e só desaparece quando sua vida se extingue.

A razão humana está a serviço desse impulso vital. A função biológica da razão é preservar e promover a vida e adiar a sua extinção tanto quanto possível. O pensamento e a ação não conflitam com a natureza; ao contrário, eles são o principal traço da natureza humana. O que mais apropriadamente distingue o homem dos demais seres vivos é o fato de conscientemente lutar contra as forças hostis à sua vida.

Portanto, tudo o que se tem dito sobre o primado dos elementos irracionais é vazio de significado. No universo, cuja existência a nossa razão não pode explicar, analisar ou conceber, há um pequeno setor nos limites do qual o homem pode, numa certa medida,

¹⁰ **Azáfama**: grande pressa e ardor na execução de um serviço.

REFLEXÕES XVI

diminuir o seu desconforto. Esse setor, reservado ao homem, é o domínio da razão e da racionalidade, da ciência e da ação propositada. A sua mera existência, por mais exígua que seja, por deficientes que sejam os seus resultados, não permite que o homem se entregue à resignação e à letargia. Nenhuma sutileza filosófica poderá jamais impedir um indivíduo sadio de recorrer às ações que ele mesmo considera adequadas para satisfazer as suas necessidades.

Pode ser que no recôndito da alma humana exista o desejo de uma existência vegetativa, inativa e pacífica. Mas, no ser humano, esses desejos, quaisquer que possam ser, são superados pelo afã de agir e de melhorar as condições de sua própria vida. Quando prevalece o espírito de renúncia, o homem morre; ele não se transforma num vegetal.

É claro que a praxeologia e a economia não informam ao homem se ele deve preservar ou renunciar à vida. A vida em si e todas as forças desconhecidas que a originam e que a mantêm é um dado irreduzível, e, como tal, fora do âmbito da ciência. O tema central de que se ocupa a praxeologia é exclusivamente a ação – a mais típica manifestação da vida humana.

A ciência econômica e os juízos de valor– Embora haja muitas pessoas que condenam a ciência econômica por sua neutralidade em relação a julgamentos de valor, há também os que a condenam por sua suposta indulgência¹¹ em relação aos mesmos. Uns dizem que a economia deve necessariamente expressar juízos de valor e que, portanto, não é realmente uma ciência, uma vez que a ciência tem que ser indiferente a valores. Outros sustentam que a verdadeira ciência econômica deve e pode ser imparcial e que só os maus economistas infringem esse postulado.

A confusão existente na discussão desses problemas é de natureza semântica e se deve à forma inadequada de muitos economistas empregarem certos termos. Suponhamos que um economista investigue se uma medida **a** pode produzir um resultado **p** para cuja realização foi recomendada; e que chegue à conclusão de que **a** não resultará em **p**, mas em **g**, um efeito que mesmo os que propõem a

¹¹ **Indulgência**: disposição para perdoar culpas ou erros; clemência, misericórdia.

REFLEXÕES XVI

medida a consideram indesejável. Se esse economista enunciar o resultado de sua investigação dizendo que **a** é uma medida "má", não formulará um juízo de valor. Estará apenas dizendo que, do ponto de vista dos que desejam atingir o resultado **p**, a medida **a** é inadequada.

É nesse sentido que os economistas que defendem o livre comércio condenam o protecionismo. Eles demonstram que a proteção, ao contrário do que pensam os seus adeptos, diminui, em vez de aumentar, a quantidade total de produtos e que, portanto, é indesejável do ponto de vista dos que preferem que a oferta de produtos seja a maior possível. Os economistas criticam as políticas em função dos resultados que pretendem atingir. Quando, por exemplo, um economista diz que uma política de salários mínimos é má, o que está dizendo é que os seus efeitos contrariam os propósitos dos que a recomendam.

É sob esse mesmo prisma que a praxeologia¹² e a economia consideram o princípio fundamental da existência humana e da evolução social, qual seja, que a cooperação sob a divisão social do trabalho é um modo de ação mais eficiente do que o isolamento autárquico dos indivíduos. A praxeologia e a economia não dizem que o homem deveria cooperar pacificamente no contexto da sociedade; dizem apenas que o homem deve agir dessa maneira se deseja atingir resultados que de outra forma não conseguiria. A obediência às regras morais necessárias ao estabelecimento, à preservação e à intensificação da cooperação social não é considerada um sacrifício a uma entidade mítica qualquer, mas o recurso ao meio mais eficiente, como se fosse um preço a ser pago para receber em troca algo a que se dá mais valor.

Todos os dogmatismos e todas as escolas antiliberais uniram as suas forças para impedir que as doutrinas heteronômicas do intuicionismo e dos mandamentos revelados fossem substituídas

¹² **Praxeologia:** que vem do grego *praxis* (ação, prática) é uma metodologia que tenta explicar a estrutura lógica da ação humana. Comumente se relaciona com a obra do economista austríaco Ludwig von Mises e seus seguidores da Escola Austríaca. Para Mises, praxeologia é o estudo dos fatores que levam as pessoas a atingirem seus propósitos.

REFLEXÕES XVI

por uma ética autônoma, racionalista e voluntarista. Todas elas condenam a filosofia utilitarista pela impiedosa austeridade de sua descrição e análise da natureza humana e das motivações últimas da ação humana. Apenas um ponto precisa ser mencionado, porque, de um lado, representa a essência da doutrina de todos os mistificadores contemporâneos e, de outro, oferece ao intelectual comum uma bem-vinda desculpa para não ter que se submeter à incômoda disciplina dos estudos econômicos.

Dizem esses críticos que a economia, no seu apriorismo racionalista, pressupõe que os homens visem unicamente, ou pelo menos primordialmente, ao bem-estar material. Mas, na realidade, os homens preferem os objetivos irracionais aos objetivos racionais. São guiados mais pela necessidade de atender a mitos e a ideais do que pelo desejo de ter um melhor padrão de vida.

Em resposta, o que a economia tem a dizer é o seguinte:

1. A economia não pressupõe, e nem considera um postulado, que os homens visem unicamente, ou pelo menos primordialmente, ao que é denominado de bem-estar material. A economia, enquanto ramo da ciência geral que estuda a ação humana, lida com a ação humana, isto é, com a ação propositada do homem no sentido de atingir os objetivos escolhidos, quaisquer que sejam esses objetivos. Aplicar aos fins escolhidos o conceito de racional ou irracional não faz sentido. Podemos qualificar de irracional o dado irreduzível, isto é, aquelas coisas que o nosso pensamento não pode analisar e nem decompor em outros dados irreduzíveis. Nesse sentido, todos os objetivos escolhidos pelo homem são, no fundo, irracionais. Não é mais nem menos racional desejar a riqueza como o fez Creso¹³ ou aspirar à pobreza como o faz um monge budista.



13 **Creso**: na mitologia grega Creso, o poderoso e riquíssimo rei da Lídia, jamais se esquecia de agradecer os deuses e lhes dedicava templos esplendorosos, mas não se descuidava das artes e da ciência. Por isso, convidava para sua corte os grandes mestres da época e os recompensava generosamente pelos ensinamentos que ministravam. Foi assim que conheceu Sólon, um dos sete sábios daquela época.

2. O que os críticos têm em mente ao empregar o termo objetivos racionais é o desejo de maior bem-estar material e de melhor padrão de vida. Para saber se a sua afirmativa – de que os homens em geral e os nossos contemporâneos em particular estão mais interessados em mitos e sonhos do que em melhorar o seu padrão de vida – é ou não correta, basta verificar os fatos. Não há necessidade de muita inteligência para saber a resposta certa, e não precisamos aprofundar a discussão. Mesmo porque a economia nada tem a dizer a favor ou contra os mitos em geral; mantém a sua neutralidade em relação à doutrina sindical, à doutrina de expansão da oferta monetária, e a todas as outras doutrinas, na medida em que os seus partidários as considerem e as defendam como mitos. A economia só lida com essas doutrinas na medida em que sejam consideradas como um meio para atingir determinados fins. A economia não afirma que o sindicalismo trabalhista seja um mau mito; afirma apenas que é um meio inadequado para aumentar os salários dos que desejam ter salários maiores. Compete a cada indivíduo decidir se prefere seguir o mito ou se prefere evitar as consequências inevitáveis que advirão de sua realização.

Nesse sentido, podemos dizer que a economia é apolítica ou não política, embora seja a base de todo tipo de ação política. Podemos ainda dizer que a economia é perfeitamente neutra em relação a todos os julgamentos de valor, uma vez que ela se refere sempre aos meios e nunca à escolha dos objetivos últimos que o homem pretende atingir.

O conhecimento econômico e a ação humana– A liberdade de o homem escolher e agir sofre restrições de três tipos. Em primeiro lugar estão as leis físicas a cujas inexoráveis determinações o homem tem que se submeter se quiser permanecer vivo. Em segundo lugar estão as características e aptidões congênitas de cada indivíduo e sua inter-relação com o meio ambiente; tais circunstâncias, indubitavelmente, influenciam tanto a escolha dos fins e a dos meios, embora nosso conhecimento de como isso se processa seja bastante impreciso. Finalmente, existe a regularidade das relações de causa e efeito entre os meios utilizados e os fins alcançados; ou seja, as leis praxeológicas, que são distintas das leis físicas e fisiológicas.

A elucidação e o exame formal dessa terceira categoria de leis do

REFLEXÕES XVI

universo é o objeto de estudo da praxeologia e do seu ramo mais bem desenvolvido até o momento, a economia.

O conhecimento acumulado pela ciência econômica é um elemento essencial da civilização humana; é a base sobre a qual se assentam o industrialismo moderno, bem como todas as conquistas morais, intelectuais, tecnológicas e terapêuticas dos últimos séculos. Cabe aos homens decidirem se preferem usar adequadamente esse rico acervo de conhecimento que lhes foi legado ou se preferem deixá-lo de lado. Mas, se não conseguirem usá-lo da melhor maneira possível ou se menosprezarem os seus ensinamentos e as suas advertências, não invalidarão a ciência econômica; aniquilarão a sociedade e a raça humana. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

Lord Keynes e a Lei de Say

Ludwig von Mises

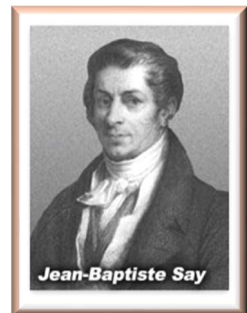


Nota: Esse artigo foi originalmente publicado no periódico The Freeman, em 30 de outubro de 1950.

A principal contribuição de Lord Keynes não foi desenvolver novas ideias, mas, sim, "fugir das antigas", como ele próprio declarou no final do prefácio da sua Teoria Geral. Os keynesianos nos dizem que o feito imortal de Keynes consiste na refutação total daquela que ficou conhecida como a Lei de Say dos mercados. A negação dessa lei, declaram eles, é a essência de todos os preceitos keynesianos; todas as outras proposições da doutrina de Keynes se seguem lógica e necessariamente dessa constatação fundamental, de modo que, se puder ser demonstrada a futilidade de seu ataque à Lei de Say, toda a doutrina keynesiana entra em colapso.

Antes, é importante frisar que aquilo que é conhecido como Lei de Say foi originalmente algo concebido como sendo uma refutação de doutrinas popularmente influentes em épocas anteriores ao desenvolvimento da economia como um ramo do conhecimento humano. A Lei não era parte integral da nova ciência econômica que era ensinada pelos economistas clássicos. Ela funcionava mais como uma espécie de preliminar – para explicitar e remover ideias deturpadas e insustentáveis que turvavam a mente das pessoas e que eram um obstáculo sério a uma análise sensata das condições.

Sempre que a economia ficava ruim, o mercador comum tinha duas explicações à mão: o infortúnio era causado por uma escassez de dinheiro ou por uma superprodução generalizada. Adam Smith, em uma famosa passagem em seu livro *A Riqueza das Nações*, demoliu o primeiro desses mitos. Say dedicou-se predominantemente a uma



REFLEXÕES XVI

refutação meticulosa do segundo.

Enquanto um determinado objeto for um bem econômico, e não um "bem não escasso", obviamente sua oferta não será irrestritamente abundante. Ainda há necessidades não satisfeitas que uma oferta maior desse bem poderia satisfazer. Ainda há pessoas que ficariam contentes se pudessem ter mais desse bem além da quantidade que elas atualmente têm. Assim, em termos de bens econômicos, nunca poderá haver uma superprodução absoluta. (E a economia lida apenas com bens econômicos, não com bens não escassos como o ar. Esses não são a finalidade da ação humana e por isso não são produzidos. Ademais, o uso de termos como superprodução ou subprodução, para esses bens, seria algo totalmente sem sentido).

Em relação a bens econômicos, pode haver somente superprodução relativa. Se os consumidores estiverem demandando quantidades definidas de camisas e sapatos, mas os empresários acabarem produzindo uma quantidade maior de sapatos e uma quantidade menor de camisas, isso não caracteriza uma superprodução generalizada de todas as mercadorias. A superprodução de sapatos corresponde uma subprodução de camisas. Consequentemente, o resultado não tem como ser uma depressão geral em todos os setores da economia. A consequência será uma mudança na relação de troca entre sapatos e camisas. Se antes, por exemplo, um par de sapatos podia comprar quatro camisas, agora ele só compra três camisas. Se os negócios estão ruins para os sapateiros, estão bons para aqueles que trabalham no ramo de tecidos. Assim, qualquer tentativa de se explicar depressões econômicas referindo-se a uma suposta superprodução generalizada é falaciosa.

As mercadorias, disse Say, são em última instância pagas não com dinheiro, mas com outras mercadorias. O dinheiro é simplesmente o meio de troca mais comumente utilizado; sua função é apenas intermediar a transação. No final, o que o vendedor quer receber em troca das suas mercadorias vendidas são outras mercadorias.

Portanto, cada mercadoria produzida funciona como uma espécie de preço para outras mercadorias produzidas. A situação do produtor de qualquer mercadoria melhora se há um aumento na produção de outras mercadorias. O que pode danificar os interesses

REFLEXÕES XVI

do produtor de uma determinada mercadoria é a sua incapacidade de antecipar corretamente a situação do mercado. Como, por exemplo, quando ele sobre-estima a demanda do público por sua mercadoria e subestima a demanda deste por outras mercadorias. Nesse caso, os consumidores não têm utilidade para esse empreendedor incompetente; eles vão comprar seus produtos apenas a preços que o fazem ter prejuízos e, se ele não corrigir seus erros, será empurrado para fora do mercado. Por outro lado, aqueles empreendedores que tiveram mais sucesso em antecipar a demanda do público obtêm seus lucros e ficam em posição de expandir seus negócios. Essa, diz Say, é a verdade por trás das confusas declarações dos empresários que dizem que a principal dificuldade não é produzir, mas vender. Seria mais apropriado declarar que o primeiro e maior problema do comércio é produzir da melhor e mais barata maneira aquelas mercadorias que irão satisfazer as necessidades mais urgentes – porém, ainda não atendidas – do público.

Assim, Smith e Say demoliram a mais velha e mais ingênua das explicações dos ciclos econômicos, aquela que foi fornecida pelas manifestações populares e lamuriasas de comerciantes ineficientes. É verdade que seus feitos foram meramente pessimistas. Eles demoliram a crença de que a reincidência de períodos ruins na economia era causada por uma escassez de dinheiro e por uma superprodução generalizada, mas eles não nos deram uma teoria elaborada sobre o ciclo econômico. A primeira explicação desse fenômeno foi fornecida muito depois pela Escola Britânica da Moeda (British Currency School).

As contribuições importantes de Smith e Say não foram inteiramente novas e originais. A história do pensamento econômico pode associar alguns dos pontos essenciais do raciocínio da dupla a autores mais antigos. Mas isso de maneira alguma diminui os méritos de Smith e Say. Eles foram os primeiros a lidar com o assunto de uma maneira sistemática e a aplicar suas conclusões ao problema das depressões econômicas. Eles foram, portanto, os primeiros a receber ataques violentos advindos dos defensores da falsa doutrina popular, então em voga. Sismondi e Malthus escolheram Say como o alvo de uma saraivada de ataques passionais cujo objetivo era tentar – em vão – salvar a já desacreditada teoria popular.

II- Say emergiu vitoriosamente da sua polêmica com Malthus e Sismondi. Ele provou seu argumento, enquanto seus adversários não conseguiram provar o deles. Dali em diante, durante todo o resto do século XIX, o reconhecimento da verdade contida na Lei de Say era a marca singular de um economista. Aqueles autores e políticos que dissessem que uma suposta escassez de dinheiro era a responsável por todas as desgraças e que, por isso, advogassem a inflação como panaceia, não mais eram considerados economistas, mas, sim, "excêntricos monetários".

A batalha entre defensores de uma moeda estável e inflacionistas se seguiu por várias décadas. Mas várias escolas de economia já não mais a consideravam uma controvérsia. Era algo visto apenas como um conflito entre economistas e antieconomistas, entre homens sensatos e fanáticos ignorantes. Quando todos os países adotaram o padrão-ouro ou o padrão de câmbio ouro (gold-exchange standard), a causa da inflação parecia perdida para sempre.

A ciência econômica não se contentou apenas com o que Smith e Say haviam ensinado sobre os problemas envolvidos. Ela desenvolveu um sistema integrado de teoremas que convincentemente demonstrou o absurdo dos sofismas inflacionistas. Ela descreveu em detalhes as consequências inevitáveis de um aumento na quantidade de dinheiro em circulação e da expansão do crédito. Ela elaborou a teoria monetária dos ciclos econômicos (também conhecida como teoria da circulação do crédito) que mostrou claramente como a reincidência de recessões é causada pelas repetidas tentativas de se "estimular" a economia por meio da expansão do crédito. Assim, ela provou conclusivamente que todo o declínio econômico, cuja aparência os inflacionistas atribuíam a uma insuficiente oferta monetária, é, ao contrário, o resultado inevitável das tentativas de se reverter tal suposta escassez de dinheiro por meio da expansão do crédito.

Os economistas não contestaram o fato de que uma expansão do crédito leva, na sua fase inicial, a um crescimento súbito da atividade econômica. Mas eles mostraram como esse crescimento súbito e artificial vai inevitavelmente desmoronar após um tempo e produzir uma depressão generalizada. Essa demonstração poderia ter algum apelo ao estadista que tivesse o interesse de promover um bem-estar duradouro a sua nação. Ela não poderia influenciar

REFLEXÕES XVI

demagogos que só pensam em seu sucesso eleitoral e não estão nem um pouco preocupados com o que acontecerá depois do amanhã. Mas foram exatamente essas pessoas que se tornaram supremas na vida política dessa época de guerras e revoluções. A despeito de todos os ensinamentos dos economistas, a inflação e a expansão do crédito foram elevadas à dignidade de princípio básico da economia política. Praticamente todos os governos hoje estão dedicados à ganância temerária e a financiar seus *déficits* por meio da emissão de quantidades adicionais de papel-moeda não conversível, o que acaba levando a uma expansão creditícia ilimitada.

Os grandes economistas eram arautos de novas ideias. As políticas econômicas que eles recomendavam estavam sempre em desacordo com as políticas praticadas pelos governos e partidos políticos da época. Via de regra, vários anos – até mesmo décadas – se passavam até que a opinião pública aceitasse as ideias propagadas pelos economistas e fossem efetuadas as correspondentes mudanças necessárias. Mais exatamente, sua contribuição consistiu em fornecer uma justificativa visível para as políticas que eram do agrado daqueles que estavam no poder, não obstante o fato de todos os economistas as terem visto como desastrosas.

Mas foi diferente com a "nova economia" defendida por Lord Keynes. As políticas que ele defendia eram exatamente aquelas que quase todos os governos, inclusive o britânico, já haviam adotado muitos anos antes da sua Teoria Geral ter sido publicada. Keynes não foi um inovador e nem um defensor de novos métodos de gerência de assuntos econômicos. Seu feito foi criar uma explicação para políticas que já estavam sendo praticadas. Ele não foi um "revolucionário", como alguns de seus adeptos o classificam. A "revolução keynesiana" aconteceu bem antes de Keynes endossá-la e fabricar uma justificativa pseudocientífica para ela. O que ele de fato fez foi escrever uma defesa das políticas governamentais vigentes.

Isso explica o rápido sucesso do seu livro. Ele foi saudado com grande entusiasmo pelos governos e pelos partidos políticos no poder. Especialmente extasiados ficaram os "economistas do governo", uma nova classe intelectual que surgia. Até então, eles estavam com a consciência pesada. Eles sabiam que estavam executando políticas que todos os outros economistas condenavam como sendo desastrosas e contrárias à lógica. Agora, eles estão

REFLEXÕES XVI

aliviados. A "nova economia" restabeleceu seu equilíbrio moral. Hoje, eles não mais se envergonham de ser os executores de políticas ruins. Eles se glorificam a si mesmos. Eles são os profetas do novo credo.

III- Os exuberantes epítetos que esses admiradores concederam à sua obra não conseguem obscurecer o fato de que Keynes não refutou a Lei de Say. Ele a rejeitou emocionalmente, mas não apresentou um único argumento sustentável que invalidasse a lógica da Lei.

Keynes tampouco tentou refutar, por meio de um raciocínio discursivo, os ensinamentos dos economistas modernos. Ele simplesmente decidiu ignorá-los, e foi só. Ele nunca apresentou qualquer crítica séria contra o teorema que diz que aumentar a quantidade de dinheiro consegue apenas provocar dois efeitos: favorecer alguns grupos à custa de outros, e estimular o mau investimento de capital e a "despoupança". Ele ficou completamente perdido quando tentou propor algum argumento sólido que demolisse a teoria monetária dos ciclos econômicos. Tudo o que ele fez foi reviver os dogmas autocontraditórios usados pelas várias seitas de inflacionistas. Ele não acrescentou nada às suposições vagas de seus predecessores, desde a Escola de Birmingham até Silvio Gesell. Ele simplesmente traduziu seus sofismas – já refutados centenas de vezes – para a duvidosa linguagem da economia matemática. Ele ignorou silenciosamente todas as objeções que homens como Jevons, Walras e Wicksell – apenas para citar alguns – opuseram às demonstrações dos inflacionistas.

O mesmo se aplica aos seus discípulos. Eles acham que xingar "*aqueles que não conseguem se estremecer de admiração pelo gênio de Keynes*" de "bronco" ou "fanático bitolado" é um substituto para um raciocínio economicamente profundo. Eles creem ter provado seu argumento rejeitando seus adversários como "ortodoxos" ou "neoclássicos". Eles exibem sua suprema ignorância ao pensar que a doutrina deles está correta por ser nova.

Aliás, o inflacionismo é a mais velha de todas as falácias. Ela já era muito popular bem antes de Smith, Say e Ricardo, cujos ensinamentos os keynesianos classificam de antiquados sem, no entanto, apresentar qualquer outra objeção plausível.

REFLEXÕES XVI

IV- O sucesso sem precedentes do keynesianismo se deve ao fato de a teoria fornecer uma justificativa visível para as políticas de "déficits orçamentários" de governos contemporâneos. É a pseudofilosofia daqueles que não conseguem pensar em nada que não seja desperdiçar o capital acumulado pelas gerações anteriores.

Apesar disso, nenhuma teoria criada por escritores, por mais brilhante e sofisticada que seja, pode alterar as perenes leis econômicas. Essas leis são constantes, imutáveis e se organizam por conta própria. Apesar de todas as passionais fulminações dos porta-vozes dos governos, as inevitáveis consequências do inflacionismo e do expansionismo descritas pelos economistas "ortodoxos" virão. E então, com muito atraso, até mesmo as pessoas mais simples irão descobrir que Keynes não nos ensinou como realizar o "milagre ... de transformar uma pedra em pão", mas, sim, o procedimento nada miraculoso de criar as sementes da própria destruição. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

As pedras viram pães: o milagre keynesiano

Ludwig von Mises

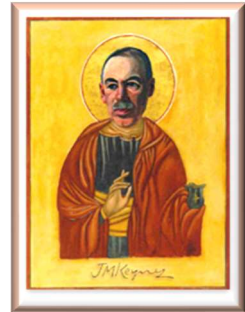


[Ensaio original de março de 1948]

A característica típica de todos os autores socialistas é a ideia de que há uma abundância plena dos meios, e que a substituição do capitalismo pelo socialismo tornaria possível prover a todos "de acordo com suas necessidades". Já outros autores querem criar esse paraíso por meio de uma reforma do sistema monetário e creditício.

De acordo com eles, sempre está faltando mais dinheiro e mais crédito. Eles consideram que a taxa de juros é um fenômeno criado artificialmente pela escassez dos "meios de pagamento", escassez essa também criada propositalmente pelo homem.

Em centenas, até mesmo milhares, de livros e panfletos eles calorosamente culpam os economistas "ortodoxos" por sua relutância em admitir que doutrinas inflacionistas e expansionistas são sólidas. Todos os malefícios, eles repetem insistentemente, são causados tanto por ensinamentos errôneos da "obscura ciência" que é a economia, como pelo "monopólio do crédito" desfrutado pelos banqueiros e usurários. Libertar o dinheiro dos grilhões do "restricionismo", criar dinheiro livremente (o Freigeld, na terminologia de Silvio Gesell) e garantir crédito barato ou até mesmo gratuito: esse é o principal ponto da plataforma política deles.



Tais ideias têm apelo para a massa desinformada. E elas são muito populares para aqueles governos comprometidos com uma política de aumentar a quantidade de dinheiro em circulação e a quantidade de depósitos à vista sacados por meio de cheques. Entretanto, os governos inflacionistas e seus partidos ainda não estavam prontos

para admitir abertamente seu apoio aos dogmas dos inflacionistas. Conquanto vários países tenham embarcado em políticas inflacionistas e de dinheiro fácil, os defensores literários do inflacionismo ainda eram menosprezados como "excêntricos". Suas doutrinas não eram ensinadas nas universidades.

John Maynard Keynes, falecido conselheiro econômico do Governo Britânico, tornou-se o novo profeta do inflacionismo. A "Revolução Keynesiana" consistiu no fato de ele ter abertamente defendido as doutrinas de Silvio Gesell. Como o precursor dos gesellianos britânicos, Lord Keynes também adotou o jargão peculiarmente messiânico da literatura inflacionista e o introduziu em documentos oficiais. De acordo com o *Paper of the British Experts*, de 8 de abril de 1943, a expansão do crédito opera o "milagre . . . de transformar uma pedra em pão". O autor desse documento era, é claro, Keynes. A Grã-Bretanha realmente viajou um longo caminho desde as concepções que Hume e Mill faziam do que seriam milagres até essa declaração.

II- Keynes debutou na cena política em 1920, com seu livro *As Consequências Econômicas da Paz*. Ele tentou provar que as somas exigidas para reparações eram demasiado excessivas em relação ao que a Alemanha poderia de fato pagar e "transferir". O sucesso do seu livro foi devastador. A máquina de propaganda dos nacionalistas alemães, já bem entrincheirada em cada país, dedicou-se arduamente a apresentar Keynes como o mais conspicuo economista do mundo, bem como o estadista mais sábio da Grã-Bretanha.

Entretanto, seria um erro culpar Keynes pela política externa suicida que a Grã-Bretanha adotou no período entre guerras. Outras forças, principalmente a adoção da doutrina marxista do imperialismo e do "capitalismo belicoso", foram de importância incomparavelmente maior durante o período do apaziguamento. À exceção de um pequeno número de homens perspicazes, todos os bretões apoiaram a política que acabou tornando possível aos nazistas começarem a Segunda Guerra Mundial.

Um economista francês muito talentoso, Etienne Mantoux, analisou minuciosamente esse famoso livro de Keynes. O resultado desse cuidadoso e escrupuloso estudo foi devastador tanto para Keynes, o economista e estatístico, bem como para Keynes, o estadista. Os

amigos de Keynes ficaram perplexos, tentando encontrar qualquer contestação substancial. O único argumento que seu amigo e biógrafo, o professor E. A. G. Robinson, conseguiu promover foi que essa poderosa acusação sobre a posição de Keynes veio "como se poderia esperar, de um francês". (*Economic Journal*, Vol. LVII, p. 23.) Como se os efeitos desastrosos do apaziguamento e do derrotismo não tivessem afetado também a Grã-Bretanha!

Etienne Mantoux, filho do famoso historiador Paul Mantoux, era o mais ilustre dos jovens economistas franceses. Ele já havia feito contribuições valiosas para a teoria econômica – dentre elas uma crítica aguçada da Teoria Geral de Keynes, publicada em 1937 na *Revue d'Economic Politique* – antes de começar seu livro *The Carthaginian Peace or the Economic Consequences of Mr. Keynes* (Oxford University Press, 1946). Ele não viveu para ver seu livro publicado. Como oficial das forças armadas francesas, foi morto na ativa durante os últimos dias da guerra. Sua morte prematura foi um duro golpe para a França, que hoje está urgentemente necessitada de economistas sólidos e corajosos.

III- Seria também um erro culpar Keynes pelas falhas e erros das políticas econômicas e financeiras da Grã-Bretanha contemporânea. Quando ele começou a escrever, a Grã-Bretanha já havia abandonado o princípio do *laissez-faire*. Essa realização se deve a homens como Thomas Carlyle e John Ruskin, e, principalmente, aos fabianos. Aqueles nascidos a partir da década de 1880 se tornaram meros imitadores da elite universitária e dos socialistas chiques do final do período vitoriano. Eles não eram críticos do sistema vigente, como seus predecessores o foram, mas, ao contrário, apologistas das políticas do governo e de grupos de interesse, políticas cuja inadequação, futilidade e perniciosidade se tornaram mais e mais evidente.

O professor Seymour E. Harris publicou um corpulento volume de ensaios feitos por vários acadêmicos e autores burocráticos. Esses ensaios tratam das doutrinas desenvolvidas por Keynes em sua obra *A Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*, publicada em 1936. O título do volume é *The New Economics, Keynes' Influence on Theory and Public Policy* (Alfred A. Knopf, Nova York, 1947).

Se o keynesianismo faz jus à denominação de "nova economia", ou se é apenas uma repetição das já refutadas falácias mercantilistas e

REFLEXÕES XVI

dos silogismos de inúmeros autores que querem tornar todos mais ricos por meio da emissão de papel-moeda de curso forçado, não é o que importa. O que importa para uma doutrina é que ela seja sólida; ela não tem de ser necessariamente nova.

A coisa mais notável sobre esse simpósio é que ele nem sequer tenta refutar as embaçadas objeções levantadas contra Keynes por economistas sérios. O editor parece incapaz de conceber que um homem honesto e não corrupto possa discordar de Keynes. Da maneira como ele vê, qualquer oposição a Keynes advém de "interesses obscuros de acadêmicos da velha teoria" e da "influência preponderante da imprensa, do rádio, dos financistas e da pesquisa subsidiada". Aos seus olhos, os não keynesianos são apenas um bando de bajuladores subornados, indignos de atenção. O professor Harris adota assim os métodos dos marxistas e dos nazistas, que preferiam difamar seus críticos e questionar seus motivos em vez de refutar suas teses.

Algumas poucas contribuições foram escritas em uma linguagem honrada e se mostram reservadas, até mesmo críticas, em sua apreciação pelas façanhas de Keynes. Mas as outras contribuições são simplesmente irrupções ardorosamente entusiásticas. Assim, o professor Paul E. Samuelson nos diz que *"ter nascido como economista antes de 1936 foi uma bênção, sim. Mas ter nascido muito antes disso, não!"*. E então ele cita (o poeta inglês William) Wordsworth:

"Era sublime estar vivo naquela aurora, mas ser jovem era o próprio paraíso!"

("Bliss was it in that dawn to be alive, but to be young was very heaven!")

Descendo das alturas imponentes do Parnassus para o prosaico vale das ciências quantitativas, o professor Samuelson nos fornece informações exatas sobre a suscetibilidade de economistas ao evangelho keynesiano de 1936. Aqueles com menos de 35 anos compreenderam totalmente seu significado após algum tempo; aqueles além dos 50 se mostraram bem imunes, enquanto os economistas do grupo do meio se mostraram divididos. Após nos servir uma versão requentada da *giovanezza* de Mussolini, ele oferece mais daqueles desgastados *slogans* do fascismo, como, por

REFLEXÕES XVI

exemplo, o keynesianismo ser a "onda do futuro". Entretanto, a respeito desse ponto, outro contribuidor, o sr. Paul M. Sweezy, discorda. Aos seus olhos, Keynes, corrompido que estava pelas "falhas do pensamento burguês", ainda não é o salvador da humanidade, mas apenas o precursor cuja missão histórica é preparar a mente britânica para a aceitação do marxismo puro e tornar a Grã-Bretanha ideologicamente madura para o socialismo completo.

IV- Ao recorrer ao método das insinuações, tentando criar suspeitas sobre seus adversários ao referir-se a eles em termos ambíguos, e que permitem várias interpretações, as vivandeiras¹⁴ de Lord Keynes estão imitando os mesmos procedimentos de seu ídolo. Pois o método de Keynes, que muitas pessoas veneravelmente consideram "genialidade de estilo" e "maestria de linguagem" era, na verdade, vulgares truques de retórica.

Ricardo, disse Keynes, "conquistou a Inglaterra tão completamente quanto a Inquisição conquistou a Espanha". Isso é mais malicioso do que qualquer outra comparação imaginável. A Inquisição, auxiliada por verdugos¹⁵ e condestáveis¹⁶ armados, sobrepujou os espanhóis, colocando-os em completa submissão. Já as teorias de Ricardo foram aceitas como corretas pelos intelectuais britânicos sem que houvesse qualquer pressão ou compulsão exercida em favor delas. Mas ao comparar duas coisas totalmente diferentes, Keynes indiretamente sugere que houve algo vergonhoso no sucesso dos ensinamentos de Ricardo, e que aqueles que desaprovam tais ensinamentos são heróis nobres e corajosos defensores da liberdade, assim como o foram aqueles que lutaram contra os horrores da Inquisição.

O mais famoso *insight* de Keynes foi aquele que diz que: "Duas pirâmides, duas missas para os mortos, são duas vezes melhores do

¹⁴ **Vivandeiro:** indivíduo que leva víveres para vender às feiras e tropas militares.

¹⁵ **Verdugo:** indivíduo responsável pela execução da pena de morte ou de outros castigos corporais; carrasco, algoz.

¹⁶ **Condestável:** no s.XVII, a partir do reinado de D. João IV (de 1640 a 1656), título honorífico de alguns dos maiores senhores da corte (infantes, duques, marqueses), que conservavam levantado o estoque ('espada') diante do rei nos juramentos régios e dos príncipes.

REFLEXÕES XVI

que apenas uma; mas o mesmo não é válido para duas ferrovias entre Londres e York." É óbvio que esse gracejo, digno de alguma peça de Oscar Wilde ou Bernard Shaw, não prova de maneira alguma a tese de que cavar buracos no chão e usar a poupança para pagar pelo serviço "irá aumentar o estoque nacional real de bens e serviços úteis". Porém, o truque coloca o adversário numa embaraçosa posição: ou ele deixa um pretensioso argumento sem qualquer resposta ou emprega as ferramentas da lógica e do raciocínio discursivo contra essa sutileza sagaz.

Outro exemplo da técnica de Keynes pode ser visto em sua maliciosa descrição sobre a Conferência da Paz em Paris. Keynes discordou das ideias de [Georges] Clemenceau. Por isso, ele tentou ridicularizar seu adversário discorrendo detalhadamente sobre sua aparência e vestuário, que, pelo jeito, não se adequavam ao padrão determinado pelos estilistas de Londres. É difícil descobrir alguma conexão entre o problema das reparações alemãs e o fato de que as botas de Clemenceau *"eram de couro preto e grosso, muito boas, mas de um estilo rural, e eram, curiosamente, atadas na frente por uma fivela em vez de laços"*.

Após 15 milhões de humanos terem sido mortos na guerra, os estadistas mais proeminentes do mundo foram reunidos para dar à humanidade uma nova ordem internacional e uma paz duradoura . . . e o especialista em finanças do Império Britânico estava entretido pelo estilo rústico do calçado utilizado pelo Primeiro-Ministro Francês.

Catorze anos depois houve outra conferência internacional. Desta vez Keynes não era um conselheiro subordinado, como em 1919, mas uma das figuras principais. Em relação a essa Conferência Econômica Mundial de Londres, em 1933, o professor Robinson observou: "Muitos economistas de todo o mundo irão se lembrar . . . da apresentação de 1933 em Covent Garden, em honra aos Representantes da Conferência Econômica Mundial, que em muito deveu sua concepção e organização a Maynard Keynes".

Aqueles economistas que não faziam parte dos quadros de qualquer um dos lamentavelmente ineptos governos de 1933, e que, portanto, não eram representantes e não estiveram presentes à encantadora noite de balé, irão se lembrar da Conferência de Londres por outras razões. Ela marcou a mais espetacular falha, na história dos

REFLEXÕES XVI

assuntos internacionais, das políticas neomercantilistas que Keynes apoiava. Comparada a esse fiasco de 1933, a Conferência de Paris em 1919 parece ter sido um grande sucesso. Mas Keynes pelo menos não publicou qualquer comentário sarcástico a respeito dos casacos, das botas e das luvas dos representantes de 1933.

V- Conquanto Keynes tenha considerado "o peculiar e indevidamente negligenciado profeta Silvio Gesell" como um precursor, seus ensinamentos divergiam consideravelmente daqueles de Gesell. O que Keynes tomou emprestado tanto de Gesell como da miríade de outros pró-inflacionistas não foi o conteúdo de suas doutrinas, mas suas conclusões práticas e as táticas que utilizavam para solapar o prestígio de seus oponentes. Esses estratégias são:

1. Todos os adversários, isto é, todos aqueles que não consideram a expansão do crédito como uma panaceia, devem ser universalmente amontoados e rotulados de ortodoxos. Fica subentendido que não há qualquer diferença entre eles.
2. Assume-se que a evolução da ciência econômica culminou em Alfred Marshall e terminou ali. As revelações da moderna economia subjetivista devem ser desconsideradas.
3. Todo o esforço dos economistas, de David Hume até a atualidade, para esclarecer os resultados advindos de mudanças na quantidade de dinheiro e dos substitutos monetários deve ser simplesmente ignorado. Keynes nunca assumiu a impossível tarefa de refutar esses ensinamentos por meio do processo de argumentação e dedução lógica.

Em relação a tudo isso, os colaboradores do simpósio adotam a técnica de seu mestre. Suas críticas se destinam a um corpo de doutrinas criadas por suas próprias ilusões, e que não têm qualquer semelhança com as teorias expostas por economistas sérios. Eles ignoram silenciosamente tudo o que esses economistas já disseram sobre o inevitável resultado de uma expansão creditícia. Parece que eles nunca ouviram nada a respeito da teoria monetária dos ciclos econômicos.

Para uma avaliação correta do sucesso com que a Teoria Geral de Keynes foi acolhida nos círculos acadêmicos, é preciso considerar as condições prevaletentes nos cursos de economia das universidades

durante o período entre guerras.

Dentre os homens que ocuparam as cátedras de economia nas décadas recentes, poucos eram de fato economistas genuínos, isto é, homens totalmente versados nas teorias desenvolvidas pela moderna economia subjetivista. No geral, as ideias dos velhos economistas clássicos, bem como aquelas dos economistas modernos, eram caricaturadas nos livros-texto e nas salas de aula; chamavam-nas de antiquadas, ortodoxas, reacionárias, burguesas ou economia de Wall Street. Os professores se vangloriavam de ter refutado de uma vez por todas as abstratas doutrinas da Escola de Manchester e o *laissez-faire*.

O antagonismo entre as duas escolas de pensamento tinha seu foco prático no tratamento dado ao problema dos sindicatos. Aqueles economistas menosprezados como ortodoxos ensinavam que um aumento permanente nos salários de todas as pessoas ansiosas por um salário só seria possível se houvesse um aumento na cota do capital investido *per capita* e, conseqüentemente, um aumento na produtividade da mão de obra. Se – por um decreto do governo ou por pressão sindical – o salário mínimo for fixado a um nível maior do que aquele que seria determinado por um mercado livre e desimpedido, o desemprego resultará como um permanente fenômeno de massa.

Praticamente todos os professores das universidades da moda atacaram severamente essa teoria. Da maneira como esses pretensos doutrinários "não ortodoxos" interpretaram a história econômica dos últimos duzentos anos, o aumento sem precedentes havido nos salários reais e no padrão de vida foi causado pelo sindicalismo e pelas legislações trabalhistas dos governos. O sindicalismo era, na opinião deles, algo totalmente benéfico para os interesses reais de todos os assalariados e de toda a nação. Apenas aqueles apologistas ímprobos dos notoriamente injustos interesses dos insensíveis exploradores poderiam achar qualquer erro nos violentos atos sindicais, diziam eles. A principal preocupação de um governo popular, afirmavam, deveria ser encorajar os sindicatos o máximo possível e dar a eles toda a assistência necessária para que pudessem combater as conspirações dos empregadores e determinar os salários em níveis cada vez mais altos.

Mas tão logo os governos e as legislaturas investiram os sindicatos

REFLEXÕES XVI

com todos os poderes de que precisavam para impor seu salário mínimo, as consequências surgidas foram aquelas que os economistas "ortodoxos" tinham previsto; o desemprego de uma parte considerável da mão de obra potencial foi prolongado ano após ano.

Os doutrinários "não ortodoxos" ficaram perplexos. O único argumento que eles tinham apresentado contra a teoria "ortodoxa" era o apelo à sua própria interpretação falaciosa da experiência. Mas agora os eventos haviam se desenvolvido exatamente da maneira prevista pela "escola abstrata". Assim, iniciou-se uma confusão entre os "não ortodoxos".

Foi nesse momento que Keynes publicou a sua Teoria Geral. Que alívio para os "progressistas" confusos! Agora, finalmente, eles tinham algo para opor à visão "ortodoxa". A causa do desemprego não eram as políticas trabalhistas inadequadas, mas as deficiências do sistema monetário e de crédito. Nada mais de ficar preocupado com a insuficiência de poupança e com a acumulação de capital, tampouco com os *déficits* governamentais. Pelo contrário. A única maneira de acabar com o desemprego era aumentar a "demanda efetiva" por meio do gasto público financiado pela expansão do crédito e pela inflação.

As políticas recomendadas pela Teoria Geral eram exatamente aquelas que os "monetários excêntricos" haviam defendido há muito tempo, e que a maioria dos governos havia aplicado durante a depressão de 1929 e nos anos seguintes. Algumas pessoas acreditam que as escritas anteriores de Keynes tiveram um papel importante no processo de converter os governos mais poderosos do mundo às doutrinas de ganância imprudente, expansão creditícia e inflação. Essa é uma questão secundária que ainda pode permanecer indeterminada. Mas é inegável o fato de que os governos e as pessoas não esperaram a Teoria Geral surgir para embarcar nessas políticas keynesianas – ou, mais acuradamente, políticas gesellianas.

VI- A Teoria Geral de Keynes, lançada em 1936, não inaugurou uma nova era de políticas econômicas; antes, ela marcou o fim de um período. As políticas que Keynes recomendava na época já estavam muito perto de gerar suas inevitáveis consequências, o que tornaria sua continuação impossível. Mesmo o mais fanático

REFLEXÕES XVI

keynesiano não ousaria dizer que a atual aflição da Inglaterra é efeito de um excesso de poupança e de uma escassez de gastos. A essência das tão glorificadas políticas econômicas "progressivas" das últimas décadas era expropriar partes cada vez maiores das rendas mais altas e empregar os fundos assim adquiridos no financiamento do gasto público e em subsídios para membros dos mais poderosos grupos de interesse. Aos olhos dos "não ortodoxos", todo tipo de política keynesiana, por mais evidente que fosse sua inaptidão, era justificável como meio de trazer mais igualdade. Mas agora esse processo chegou ao fim. Com a atual carga tributária e os métodos aplicados no controle de preços, lucros e taxas de juros, o sistema se liquidou a si próprio. Mesmo o confisco de cada centavo ganho acima de 1.000 libras por ano não irá propiciar qualquer aumento perceptível nas receitas públicas da Grã-Bretanha. Os mais fanáticos fabianos não têm como negar que os fundos doravante recolhidos para o gasto público terão de ser retirados daquelas mesmas pessoas que supostamente devem se beneficiar dele. A Grã-Bretanha atingiu o limite tanto do expansionismo monetário como da ganância pública.

As condições atuais dos EUA não são essencialmente diferentes. A receita keynesiana de fazer os salários decolarem não mais funciona. A expansão do crédito, na escala sem precedentes orquestrada pelo New Deal, mascarou por um curto tempo as consequências negativas das políticas trabalhistas inadequadas. Durante esse intervalo de tempo, o governo e os líderes sindicais se vangloriaram dos "ganhos sociais" que garantiram ao "homem comum". Mas agora as consequências inevitáveis do aumento na quantidade de dinheiro e depósitos à vista se tornaram visíveis; os preços não param de subir. O que está ocorrendo hoje nos EUA é o fracasso final do keynesianismo.

Não há dúvidas de que o público americano está se afastando dos *slogans* e das ideias keynesianas. O prestígio delas está definhando. Há apenas alguns anos os políticos estavam ingenuamente discutindo o tamanho da renda nacional em dólares, sem levar em conta as mudanças que a inflação provocada pelo governo havia trazido ao poder de compra do dólar. Demagogos especificavam o nível para o qual queriam levar a renda nacional (em termos de dólares). Hoje, essa forma de argumento deixou de ser popular. Finalmente, o "homem comum" aprendeu que aumentar a

REFLEXÕES XVI

quantidade de dólares não torna o país mais rico. O professor Harris ainda louva a administração Roosevelt por ter elevado nominalmente a renda. Mas tal consistência keynesiana é encontrada atualmente apenas nas salas de aula.

Ainda há professores que dizem a seus alunos que "uma economia não pode se erguer por seus próprios meios" e que "devemos gastar até chegar à prosperidade". Mas o milagre keynesiano não consegue se materializar; as pedras não viram pães. Os elogios dos autores versados que ajudaram na produção do presente volume meramente confirmam a declaração introdutória do editor, que diz que *"Keynes era capaz de despertar em seus discípulos um fervor quase religioso por sua economia, o que poderia ser aproveitado de maneira até mesmo afetiva na disseminação da nova economia."* E o professor Harris vai além, e diz que *"Keynes de fato tinha a revelação"*.

Não faz sentido argumentar com pessoas que são guiadas por "um fervor quase religioso" e que acreditam que seu mestre "tinha a revelação". Uma das tarefas da economia é analisar cuidadosamente cada um dos planos inflacionistas, tanto os de Keynes e Gesell como os de seus inumeráveis predecessores, de John Law até C. H. Douglas. Entretanto, ninguém deve esperar que qualquer argumento lógico ou qualquer experiência possa sequer sacudir o fervor quase religioso daqueles que acreditam na salvação por meio da ganância e da expansão creditícia. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

O que os economistas neoclássicos têm em comum com o marxismo e com os socialistas utópicos

Ludwig von Mises



Todas as doutrinas que tentaram descobrir alguma tendência específica na sequência dos acontecimentos da história humana não conseguem concordar entre si, ao se referirem ao passado, a respeito de fatos estabelecidos historicamente. E, sempre que elas tentaram prever o futuro, os eventos posteriores provaram-nas espetacularmente erradas.

A maioria destas doutrinas caracterizou-se pela referência a um estado de perfeição nas questões humanas. Elas colocaram este estado perfeito ou no começo ou no fim da história, ou tanto em seu fim quanto em seu começo.

Conseqüentemente, para as doutrinas que diziam que o estado de perfeição vigorou no início da história, todos os acontecimentos posteriores eram uma manifestação de uma deterioração progressiva da humanidade. Já para aquelas doutrinas que enfatizavam que o estado perfeito ocorrerá no fim da história, todos os acontecimentos indicavam, a seu modo, uma melhoria progressiva da humanidade. Já para as doutrinas que diziam que o estado perfeito vigorou no início e vigorará no fim, todos os acontecimentos nada mais são do que um período de deterioração progressiva seguido por um de melhoria progressiva.



Em algumas destas doutrinas, a ideia de um estado perfeito estava arraigada em dogmas e crenças religiosas. No entanto, não cabe à ciência laica fazer uma análise dos aspectos teológicos desta questão.

O que deve ser ressaltado, por sua obviedade, é que, em um estado

REFLEXÕES XVI

perfeito das interações humanas, não pode existir história. A história é o registro das mudanças. O próprio conceito de perfeição, no entanto, implica a ausência de qualquer mudança, já que um estado perfeito só pode ser transformado em um estado menos perfeito, isto é, só pode ser prejudicado por qualquer alteração.

Quando alguém situa o estado de perfeição apenas neste suposto início da história, está afirmando que a era da história foi precedida por uma era na qual não havia história, e que, um dia, alguns acontecimentos perturbaram a perfeição desta era original, inaugurando assim a era da história. Por outro lado, ao se presumir que a história tende à realização de um estado perfeito, se está afirmando que a história chegará, um dia, ao seu fim.

É da natureza humana se esforçar incessantemente para substituir condições menos satisfatórias por condições mais satisfatórias. Esta motivação estimula as energias mentais e instiga o homem a agir. A vida em uma estrutura perfeita reduziria o homem a uma existência meramente vegetativa.

A história não se iniciou com uma Era de Ouro. As condições em que o homem primitivo vivia parecem bastante insatisfatórias para os observadores de épocas posteriores. Ele estava cercado por inúmeros perigos, que, para o homem civilizado, não mais representam uma ameaça – ou pelo menos não na mesma escala. Comparado a gerações posteriores, ele era extremamente pobre e bárbaro. Teria ficado exultante caso tivesse a oportunidade de aproveitar qualquer uma das conquistas de nossos tempos, como, por exemplo, os métodos farmacêuticos para tratar de ferimentos.

A humanidade tampouco poderá alcançar algum dia um estado de perfeição. A ideia de que um estado de indiferença e de falta de propósitos é, além de desejável, a condição mais feliz que a humanidade poderá alcançar é um delírio que, não obstante, permeia a literatura utópica. Os autores destes projetos descrevem uma sociedade na qual nenhuma alteração será necessária, pois tudo já atingiu a melhor forma possível.

Na Utopia não haverá mais motivo para a busca por melhorias, pois tudo já será perfeito. A partir deste ponto, todas as pessoas serão inteiramente felizes.

Karl Marx e os socialistas utópicos- Neste sentido, Karl Marx

REFLEXÕES XVI

também deve ser descrito como utópico. Ele também tinha como meta um arranjo social no qual a história teria seu curso interrompido. No esquema de Marx, toda a história é a história das lutas de classe. Uma vez que as classes e luta de classes fossem abolidas, a história já não mais poderia existir.

É verdade que o Manifesto Comunista apenas declara que a história de toda a sociedade que existiu até então – ou, como Engels acrescentou posteriormente, com maior precisão, a história após a dissolução da era de ouro do comunismo primeiro – é a história das lutas de classe e, logo, não exclui a interpretação de que após o estabelecimento do milênio socialista algum novo conteúdo histórico possa surgir.

Mas os outros escritos de Marx, Engels e seus discípulos não dão qualquer indicação de que um novo tipo de mudança histórica, de natureza radicalmente diferente daqueles das eras anteriores de lutas de classes, poderia vir a surgir. Quais outras mudanças podem ser esperadas, uma vez que a fase mais elevada do comunismo, na qual todos conseguem tudo aquilo de que precisam, foi atingida?

A distinção que Marx fez entre o seu próprio socialismo "científico" e os projetos socialistas dos autores que o antecederam, a quem ele chamou de utópicos, não se referia apenas à natureza e à organização da comunidade socialista, mas também à maneira em que essa comunidade deveria entrar em existência. Aqueles que Marx desacreditou como utopistas construíram o projeto de um paraíso socialista, e tentaram convencer as pessoas de que a sua realização é altamente desejável.

Marx rejeitou este procedimento. Ele alegou ter descoberto a lei de evolução histórica segundo a qual a vinda do socialismo era inevitável. Ele viu as falhas e inconsistências dos socialistas utópicos – seu caráter utopista – no fato de que esperavam que o socialismo viria a partir da vontade do povo, isto é, de sua ação consciente, ao passo que seu próprio socialismo científico afirmava que o socialismo viria, independentemente da vontade dos homens, da evolução das forças materiais produtivas.

Mas nunca ocorreu a estes autores que aqueles que eles tanto queriam beneficiar por meio de revoluções pudessem ter opiniões diferentes acerca do que lhes é desejável e o que não é.

REFLEXÕES XVI

A utopia de hoje- Uma nova e sofisticada versão da imagem da sociedade perfeita surgiu recentemente a partir de uma interpretação crassa¹⁷ do funcionamento da economia de mercado.

Para lidar com os efeitos gerados por mudanças contínuas no "equilíbrio de mercado" — os esforços para ajustar a produção a estas mudanças, e as alterações nos lucros e nos prejuízos —, o economista tradicional cria um modelo econômico teórico em que há um estado de coisas hipotético, totalmente inalcançável e impraticável, no qual a produção está sempre ajustada aos desejos realizáveis dos consumidores e nenhuma outra mudança ocorre.

[N. do E.: Mises está se referindo à economia neoclássica e aos seus modelos de equilíbrio estático ou estado estacionário, justamente aqueles ensinados hoje na esmagadora maioria das universidades.

Neste modelo, as informações do mercado são objetivas e conhecidas por todos (em termos probabilísticos ou exatos). Não há a figura do empreendedor. Não há um investimento bom e um investimento ruim de capital; é tudo apenas capital e tudo é homogêneo.

Ignora-se o fato de que cada ser humano possui uma capacidade criativa ímpar e específica, a qual o permite continuamente perceber e descobrir novas oportunidades de lucro. Todas as informações são conhecidas e nada se altera; tudo é estático.

O empreendedorismo consiste na capacidade tipicamente humana de criar e descobrir novos meios e fins, e é a mais importante característica da natureza humana. E isso é ignorado pela economia neoclássica.

E os economistas atuais se baseiam exatamente nesta versão utópica para fazer suas políticas econômicas.]

Neste mundo imaginário, o amanhã não é diferente do hoje, nenhum desajuste pode surgir, e não há a necessidade de qualquer ação empresarial. A conduta dos negócios não exige qualquer iniciativa; ela é um processo automático executado inconscientemente por autômatos impelidos por instintos misteriosos. Para economistas (e, também, para leigos discutindo questões econômicas), não existe outra maneira de conceber o que está acontecendo no mundo real, em constante alteração, do que

¹⁷ **Crasso:** tosco, grosseiro, rudimentar.

REFLEXÕES XVI

contrastá-lo desta maneira com um mundo fictício de estabilidade e ausência de mudanças.

Em uma metáfora emprestada da teoria da mecânica, os economistas matemáticos chamam a economia uniformemente circular de estado estático, rotulam as condições que nela predominam de equilíbrio, e classificam qualquer desvio deste equilíbrio de desequilíbrio. Esta forma de expressar sugere que há algo de incorreto no próprio fato de que sempre há desequilíbrio na economia real, e que o estado de equilíbrio nunca ocorre de fato. O estado hipotético meramente imaginado do equilíbrio imperturbado é retratado como o estado mais desejável da realidade.

Neste sentido, alguns autores chamam a concorrência, tal como prevalece na economia mutável, de concorrência imperfeita [*N. do E.: sendo que a concorrência perfeita é outro delírio neoclássico*].

A verdade é que a concorrência só pode existir em uma economia mutável. Sua função é exatamente eliminar o desequilíbrio e gerar uma tendência em direção à obtenção do equilíbrio. Não pode existir concorrência em um estado de equilíbrio estático porque neste estado não existe um ponto no qual um concorrente pode interferir de modo a executar algo que satisfaça mais os consumidores do que o que já é feito.

A própria definição de equilíbrio implica que não existe qualquer desajuste no sistema econômico, e, conseqüentemente, não há a necessidade de se tomar qualquer atitude para acabar com estes desajustes, de qualquer atividade empresarial, de lucros e prejuízos empresariais. É precisamente esta ausência de lucros que faz com que os economistas matemáticos considerem o estado do equilíbrio inalterado um estado ideal, pois são influenciados pelo preconceito de que os empresários seriam parasitas inúteis, e o lucro, um ganho injusto.

Neste estado de equilíbrio, o homem não é impelido a qualquer ação, pois uma ação pressupõe a sensação de algum tipo de desconforto, já que sua única meta é a remoção do desconforto.

A analogia com o estado de perfeição é óbvia. O indivíduo plenamente satisfeito não tem propósito, não age, não tem incentivo para pensar, passa seus dias gozando tranquilamente a vida. Se essa existência digna de um conto de fadas é ou não algo desejável está

REFLEXÕES XVI

ainda para ser determinado. O que é certo é que os homens de carne e osso jamais podem obter este estado de perfeição e equilíbrio.

E não é menos certo que, após sofrerem com as agruras das imperfeições da vida real, as pessoas sonharão com esta realização plena de todos os seus desejos. Isto explica as origens deste elogio emocional ao equilíbrio e a condenação ao desequilíbrio.

O único serviço a que este constructo imaginário se presta é provocar um grande alívio à busca incessante dos homens que vivem e agem pela maior melhoria possível de suas condições. Para o observador científico imparcial não há nada de questionável em sua descrição do desequilíbrio. É apenas o zelo pró-socialista apaixonado dos pseudoeconomistas matemáticos que transforma uma ferramenta puramente analítica da economia lógica em uma imagem utópica de um estado das coisas bom e desejável. ●

Ludwig von Mises: reconhecido líder da Escola Austríaca de pensamento econômico.

Manifesto comunista

Karl Marx e Friedrich Engels



1. Um espectro ronda a Europa- o espectro do comunismo. Todas as potências da velha Europa uniram-se numa Santa Aliança para exorcismá-lo¹⁸: o papa e o czar, Metternich e Guizot, os radicais franceses e os espiões da polícia alemã. Qual o partido de oposição que não foi acusado de comunista por seus adversários no poder? Qual o partido de oposição que também não lançou contra seus adversários progressistas ou reacionários o estigma do comunismo? Daí decorrem duas conclusões:

I - O comunismo já é considerado uma força por todas as potências da Europa.

II - Já é tempo de os comunistas publicarem abertamente, diante de todo o mundo, suas ideias, seus fins, suas tendências, opondo à lenda do comunismo um manifesto do próprio partido.

Para isso, comunistas de várias nacionalidades reuniram-se em Londres e redigiram o manifesto seguinte, a ser publicado em inglês, francês, italiano, flamengo e dinamarquês.

A história de toda sociedade existente até hoje tem sido a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, o opressor e o oprimido permaneceram em constante oposição um ao outro, levada a efeito numa guerra ininterrupta, ora disfarçada, ora aberta, que terminou, cada vez, ou pela reconstituição revolucionária de toda a sociedade ou pela destruição das classes em conflito.

Desde as épocas mais remotas da história, encontramos, em

¹⁸ **Exorcimar:** espantar, expulsar ou afugentar por meio de exorcismos ou conjuras.

REFLEXÕES XVI

praticamente toda parte, uma complexa divisão da sociedade em classes diferentes, uma gradação múltipla das condições sociais. Na Roma Antiga, temos os patrícios, os guerreiros, os plebeus, os escravos; na Idade Média, os senhores, os vassalos, os mestres, os companheiros, os aprendizes, os servos; e, em quase todas essas classes, outras camadas subordinadas.

A sociedade moderna burguesa, surgida das ruínas da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classes. Apenas estabeleceu novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta em lugar das velhas. No entanto, a nossa época, a época da burguesia, possui uma característica: simplificou os antagonismos de classes. A sociedade global divide-se cada vez mais em burguesia e proletariado.

Dos servos da Idade Média originaram-se os burgueses privilegiados das cidades antigas. Desses burgueses, surgiram os primeiros elementos da burguesia atual. A descoberta da América, o contorno do Cabo abriram novo campo para a burguesia emergente. Os mercados da Índia oriental e da China, a colonização da América, o comércio com as colônias, o aumento dos meios de troca e das mercadorias em geral, deram ao comércio, à navegação, à indústria, um impulso jamais conhecido antes e, conseqüentemente, ao elemento revolucionário da sociedade feudal instável, um rápido desenvolvimento.

O sistema feudal da indústria, no qual a produção industrial era monopolizada pelas guildas fechadas, agora não mais atendia às crescentes necessidades dos novos mercados. O sistema manufatureiro tomou o seu lugar. Os mestres das guildas foram postos de lado pela classe média manufatureira; a divisão do trabalho entre as diferentes guildas corporativas desapareceu em face da divisão do trabalho em cada oficina. Entrementes, os mercados continuaram sempre a crescer, a procura sempre a subir. Mesmo a manufatura não mais atendia ao necessário. Em conseqüência, o vapor e as máquinas revolucionaram a produção industrial. O lugar da manufatura foi ocupado pela gigantesca indústria moderna, o lugar da classe média industrial pelos milionários industriais, os líderes de completos exércitos industriais, a burguesia moderna.

A indústria moderna estabeleceu o mercado mundial, para o qual a

REFLEXÕES XVI

descoberta da América preparou terreno. Esse mercado deu um imenso desenvolvimento ao comércio, à navegação e à comunicação por terra. Esse desenvolvimento, por sua vez, reagiu à extensão da indústria; e na proporção que a indústria, o comércio, a navegação e as estradas de ferro se estendiam, na mesma proporção a burguesia se desenvolvia, aumentava seu capital e punha em plano secundário toda classe legada pela Idade Média.

Vemos, portanto, como a própria burguesia moderna é produto de um longo curso de desenvolvimento, de uma série de revoluções nos modos de produção e de troca. Cada etapa no desenvolvimento da burguesia acompanha-se de um progresso político correspondente. Classe oprimida pela nobreza feudal, associação armada administrando-se a si própria na comuna; aqui república urbana independente (como na Itália e na Alemanha), ali terceiro Estado, tributário da monarquia (como na França); depois, no período manufatureiro, servindo a monarquia semifeudal ou absoluta como contrapeso da nobreza, de fato pedra angular das grandes monarquias em geral – a burguesia, desde o estabelecimento da indústria moderna e do mercado mundial, conquistou finalmente a soberania política no Estado representativo moderno. O Governo do Estado moderno é apenas um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia. Historicamente, a burguesia desempenhou um papel revolucionário. Onde quer que tenha assumido o poder, a burguesia pôs fim a todas as relações feudais, patriarcais e idílicas. Destruiu impiedosamente os vários laços feudais que ligavam o homem e seus “superiores naturais”, deixando como única forma de relação de homem a homem o laço do frio interesse, o insensível “pagamento à vista”. Afogou os êxtases sagrados do fervor religioso, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas gélidas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca e em nome das numerosas liberdades conquistadas estabeleceu a implacável liberdade de comércio. Em suma, substituiu a exploração, encoberta pelas ilusões religiosas e políticas, pela exploração aberta, única, direta e brutal. A burguesia despojou de sua auréola toda a ocupação até então considerada honrada e encarada com respeito. Converteu o médico, o jurista, o padre, o poeta, o homem da ciência em trabalhadores assalariados.

A burguesia rasgou o véu sentimental da família, reduzindo as relações familiares a meras relações monetárias. A burguesia não

REFLEXÕES XVI

pode existir sem revolucionar constantemente os meios de produção e, por conseguinte, as relações de produção e, com elas, todas as relações sociais. Ao contrário, a conservação do antigo modo de produção constituía a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. A revolução contínua da produção, o abalo constante de todas as condições sociais, a eterna agitação e certeza distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Suprimem-se todas as relações fixas, cristalizadas, com seu cortejo de preconceitos e ideias antigas e veneradas; todas as novas relações se tornam antiquadas, antes mesmo de se consolidar. Tudo o que era sólido se evapora no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e por fim o homem é obrigado a encarar com serenidade suas verdadeiras condições de vida e suas relações com a espécie.

A necessidade de um mercado constantemente em expansão impele a burguesia a invadir todo o globo. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte. Por meio de sua exploração do mercado mundial, a burguesia deu um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países.

Para desespero dos reacionários, retirou da indústria sua base nacional. As velhas indústrias nacionais foram destruídas ou estão se destruindo dia a dia. São suplantadas por novas indústrias, cuja introdução se torna uma questão de vida e morte para todas as nações civilizadas, por indústrias que não empregam matérias-primas autóctones, mas matérias-primas vindas das zonas mais remotas; indústrias cujos produtos se consomem não somente no próprio país, mas em todas as partes do globo.

Em lugar das antigas necessidades, satisfeitas pela produção nacional, encontramos novas necessidades que requerem para sua satisfação os produtos das regiões mais longínquas e dos climas mais diversos. Em lugar do antigo isolamento local e da autossuficiência das nações, desenvolvem-se, em todas as direções, um intercâmbio e uma interdependência universais. E isso tanto na produção material quanto na intelectual. As criações intelectuais de uma nação tornam-se propriedade comum de todas. A estreiteza e o exclusivismo nacionais tornam-se cada vez mais impossíveis e das numerosas literaturas nacionais e locais surge a literatura universal.

Com o rápido aprimoramento de todos os meios de produção, com as imensas facilidades dos meios de comunicação, a burguesia

REFLEXÕES XVI

arrasta todas as nações, mesmo as mais bárbaras, para a civilização. Os baixos preços de suas mercadorias formam a artilharia pesada com que destrói todas as muralhas da China, com que obriga à capitulação os bárbaros mais hostis aos estrangeiros. Força todas as nações, sob pena de extinção, a adotarem o modo burguês de produção; força-as a adotarem o que ela chama de civilização, isto é, a se tornarem burguesas. Em uma palavra, cria um mundo à sua imagem. A burguesia submeteu o campo à cidade. Criou cidades enormes, aumentou tremendamente a população urbana em relação à rural, arrancando assim contingentes consideráveis da população do embrutecimento da vida rural. Assim como subordinou o campo à cidade, os países bárbaros e semibárbaros aos civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente.

A burguesia suprime cada vez mais a dispersão da população, dos meios da produção e da propriedade. Aglomerou a população, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A consequência necessária disso foi a centralização política. Províncias independentes, ligadas apenas por laços federativos, com interesses, leis, Governos e tarifas diferentes, foram reunidas em uma só nação, com um só Governo, um só código de leis, um só interesse internacional de classe, uma só barreira alfandegária.

A burguesia durante seu domínio, apenas secular, criou forças produtivas mais poderosas e colossais do que todas as gerações em conjunto. A subordinação das forças da natureza ao homem, a maquinaria, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as vias férreas, os telégrafos elétricos, a exploração de continentes inteiros para fins de cultivo, a canalização de rios, populações inteiras brotadas da terra como por encanto – que século anterior poderia prever que essas forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social?

Vemos então que os meios de produção e de troca sobre cuja base se ergue a burguesia eram originários da sociedade feudal. Numa dada etapa do desenvolvimento dos meios de produção e troca, as condições sob as quais a sociedade feudal produzia e trocava, a organização feudal da agricultura e da indústria manufatureira, em suma, as relações feudais da propriedade mostraram-se

REFLEXÕES XVI

incompatíveis com as forças produtivas em pleno desenvolvimento. Transformaram-se em outros tantos entraves a serem despedaçados; foram despedaçados. Em seu lugar implantou-se a livre concorrência, com uma constituição social e política própria, com a supremacia econômica e política da classe burguesa. Ocorre ante os nossos olhos um movimento semelhante.

A moderna sociedade burguesa, com suas relações de produção, de troca e de propriedade, sociedade que conjurou gigantescos meios de produção e troca, assemelha-se ao feiticeiro que perdeu o controle dos poderes infernais que pôs em movimento com suas palavras mágicas.

Há mais de uma década a história da indústria e do comércio é simplesmente a história da revolta das forças produtivas modernas contra as condições modernas de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio. Basta lembrar as crises comerciais que, repetindo-se periodicamente, ameaçam cada vez mais a sociedade burguesa. Nessas crises destrói-se uma grande parte dos produtos existentes e das forças produtivas desenvolvidas. Irrompe uma epidemia que, em épocas precedentes, parecia um absurdo – a epidemia da superprodução. Repentinamente, a sociedade vê-se de volta a um estado momentâneo de barbarismo; é como se a fome ou uma guerra universal de devastação houvesse suprimido todos os meios de subsistência; o comércio e a indústria parecem aniquilados. E por quê? Porque há demasiada civilização, demasiados meios de subsistência, demasiada indústria, demasiado comércio.

As forças produtivas disponíveis já não mais favorecem as condições da propriedade burguesa; ao contrário, tornaram-se poderosas demais para essas condições que as entavam; e, quando superam esses entraves, desorganizam toda a sociedade, ameaçando a existência da propriedade burguesa.

A sociedade burguesa é muito estreita para conter as suas próprias riquezas. E como a burguesia vence essas crises? De um lado, pela destruição violenta de grande quantidade das forças produtivas; do outro, pela conquista de novos mercados e pela intensa exploração dos antigos. Portanto, prepara crises mais extensas e mais destrutivas, diminuindo os meios de evitá-las. As armas com que a burguesia abateu o feudalismo voltam-se agora contra ela mesma.

REFLEXÕES XVI

A burguesia, porém, não forjou apenas as armas que representam sua morte; produziu também os homens que manejarão essas armas – o operariado moderno – os proletários. Na mesma proporção em que a burguesia, ou seja, o capital, se desenvolve, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos trabalhadores modernos, que só podem viver se encontrarem trabalho, e só encontram trabalho na medida em que este aumenta o capital.

Esses trabalhadores que são obrigados a vender-se diariamente, são uma mercadoria, um artigo de comércio, sujeitos, portanto, às vicissitudes da concorrência, às flutuações do mercado.

Devido ao uso intensivo da máquina e à divisão do trabalho, o trabalho proletário perdeu seu caráter individual e, por conseguinte, todo o seu atrativo. O produtor tornou-se um apêndice da máquina, e só requer dele a operação mais simples, mais monótona e mais fácil de aprender. Desse modo, o custo da produção de um operário se reduz, quase completamente, aos meios de subsistência que ele necessita para viver e para perpetuar a raça. Mas o preço de uma mercadoria e, portanto, o do trabalho, equivale ao seu custo de produção. Logo, à medida que aumenta o caráter enfadonho do trabalho, o salário diminui. Ainda mais, à medida que se desenvolve o maquinismo e a divisão do trabalho, cresce a quantidade de trabalho, seja pela prolongação das horas de labor, seja pelo incremento do trabalho exigido em certo tempo, seja pela aceleração do movimento das máquinas, etc.

A indústria moderna transformou a pequena oficina do antigo mestre de corporação na grande fábrica do capitalista industrial. Massas de operários, aglomerados nas fábricas, são organizados como soldados. Como membros do exército industrial estão subordinados à perfeita hierarquia de oficiais e suboficiais. Não são escravos exclusivos da classe e do Estado burgueses, mas diariamente e a cada hora são escravos da máquina, do contramestre e, sobretudo, do próprio dono da fábrica. Esse despotismo é tanto mais mesquinho, mais odioso e mais exasperador quanto maior é a franqueza com que proclame ter no lucro seu objetivo e seu fim. O trabalho dos homens é tanto mais suplantado pelo das mulheres quanto menores são a habilidade e a força exigidas pelo trabalho manual, ou, em outras palavras, quanto mais se desenvolve a indústria moderna.

REFLEXÕES XVI

As diferenças de idade e de sexo não tem importância social para a classe operária. Todos são instrumentos de trabalho, cujo preço varia segundo a idade e o sexo. Depois de sofrer a exploração do fabricante e de receber o seu salário, o trabalhador torna-se presa fácil de outros membros da burguesia, do proprietário, do varejista, do usuário, etc.

As camadas inferiores da classe média – os pequenos industriais, pequenos comerciantes e pessoas que possuem rendas, artesãos e camponeses – caem, pouco a pouco, no proletariado, em parte devido ao seu capital diminuto que não está à altura da indústria moderna, sucumbindo na concorrência, em parte porque sua habilidade profissional é desvalorizada pelos novos métodos de produção. Assim, o proletariado é recrutado em todas as classes da população.

O proletariado passa por diferentes estágios de desenvolvimento. A partir de seu nascimento começa a luta com a burguesia. No princípio a luta é assumida por trabalhadores individuais, depois pelos operários de uma mesma fábrica, a seguir pelos operários de um mesmo ramo da indústria, numa dada localidade, contra o burguês que os explora diretamente. Atacam não os condicionamentos burgueses da produção, mas os próprios meios de produção; destroem as mercadorias estrangeiras que lhes fazem concorrência, quebram as máquinas, queimam as fábricas e procuram reconquistar a posição perdida do artesão da Idade Média. Nessa fase, os trabalhadores constituem ainda uma massa incoerente disseminada por todo o país, dispersa pela concorrência mútua. Se se unem, às vezes, em massas compactas, isso ainda não é o resultado de uma união ativa, mas da união de burgueses que, para alcançar seus objetivos políticos, movimentam todo o proletariado, o que ainda pode fazer provisoriamente. Nessa fase, portanto, os proletários não combatem os seus inimigos, mas os inimigos dos seus inimigos, os restos da monarquia absoluta, os proprietários territoriais, os burgueses não industriais, a pequena burguesia. Assim, todo o movimento histórico concentra-se nas mãos da burguesia; toda vitória obtida é uma vitória da burguesia.

Com o desenvolvimento industrial, no entanto, o proletariado não cresce unicamente em número; concentra-se em massas cada vez maiores, fortalece-se e toma consciência disso.

REFLEXÕES XVI

Os vários interesses e as condições de existência dos proletários se igualam, na medida em que a máquina aniquila todas as distinções de trabalho, reduzindo todos os salários a um único nível igualmente baixo.

A concorrência crescente dos burgueses e as consequentes crises comerciais tornam os salários ainda mais instáveis. O aprimoramento contínuo e o rápido desenvolvimento das máquinas tornam a condição de vida do trabalhador cada vez mais precária; os conflitos individuais entre o trabalhador e o burguês assumem cada vez mais o caráter de conflito entre suas classes. A partir daí os trabalhadores começam a formar uniões (sindicatos) contra os burgueses; atuam em conjunto na defesa dos salários; fundam associações permanentes que os preparam para esses choques eventuais.

Aqui e ali a luta se transforma em motim. Os trabalhadores triunfam ocasionalmente, mas por pouco tempo. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a reunião cada vez mais ampla dos trabalhadores. Essa união é facilitada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação criados pela indústria moderna, possibilitando o contato dos operários de localidades diferentes. Era esse contato que estava faltando para centralizar as várias lutas locais, todas do mesmo caráter em uma luta de classes de âmbito nacional. E a união que os habitantes das cidades da Idade Média levavam séculos para alcançar, com seus caminhos miseráveis, os modernos proletários realizam em poucos anos, graças às vias férreas.

Essa organização dos proletários em classe e, portanto, em partido político é incessantemente abalada pela competição entre os próprios trabalhadores. Mas sempre se ergue mais forte, mais firme, mais poderosa.

Aproveitando-se das divisões internas da própria burguesia, força o reconhecimento legal de certos interesses particulares dos trabalhadores, como a lei da jornada de dez horas de trabalho, na Inglaterra. Em geral, os choques entre as classes da velha sociedade favorecem de diversas maneiras o desenvolvimento do proletariado.

A burguesia vive em guerra perpétua: primeiramente com a aristocracia; mais tarde com os setores da própria burguesia cujos

REFLEXÕES XVI

interesses entraram em conflito com os progressos da indústria; em todas as épocas, com a burguesia dos países estrangeiros. Nessas lutas vê-se obrigada a apelar para o proletariado, em busca de auxílio, arrastando-o para a arena política. A própria burguesia, portanto, fornece ao proletariado os elementos de sua politização, em outras palavras, as armas contra ela própria. Ademais, como já vimos, setores inteiros das classes dirigentes são, devido ao progresso industrial, lançados no proletariado, ou pelo menos ameaçados em suas condições de existência. Também eles fornecem ao proletariado elementos valiosos de esclarecimento e progresso.

Finalmente, nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de dissolução da classe dominante e, de fato, de toda a velha sociedade, adquire um caráter tão violento que certa parte dessa classe se desliga, juntando-se à classe revolucionária, aquela que tem o futuro em suas mãos.

Portanto, assim como outrora uma parte da nobreza juntou-se à burguesia, hoje uma parte desta passa-se para o proletariado, principalmente o setor dos ideólogos burgueses que chegaram a compreender teoricamente o movimento histórico em geral. De todas as classes que hoje se defrontam com a burguesia, apenas o proletariado é uma classe realmente revolucionária. As outras classes decaem e por fim desaparecem com o desenvolvimento da indústria moderna, mas o proletariado é seu produto mais autêntico.

As classes médias inferiores, os pequenos industriais, os pequenos fabricantes, os artesãos, os camponeses, todos lutam contra a burguesia, para garantir sua existência como parte da classe média. Portanto, não são revolucionárias, mas conservadoras e, mais ainda reacionárias, pois procuram fazer retroceder a roda da História. Se por acaso tornam-se revolucionárias é em consequência de sua iminente transferência para o proletariado; não defendem, pois, os seus interesses atuais, mas os futuros, abandonando seu próprio ponto de vista pelo do proletariado.

A “classe perigosa”, a escória da sociedade, esse produto passivo das camadas mais baixas da velha sociedade, pode, às vezes, ser arrastado ao movimento por uma revolução proletária; no entanto, suas próprias condições de existência a dispõem mais a vender-se à reação. Nas condições de existência do proletariado já estão

REFLEXÕES XVI

destruídas as condições da antiga sociedade.

O proletário não tem propriedade; suas relações com sua mulher e seus filhos não tem nada em comum com a família burguesa; o trabalho industrial moderno, a sujeição ao capital, tanto na Inglaterra quanto na França, tanto na América quanto na Alemanha, despojaram-no de todos os traços de caráter nacional. A lei, a moral, a religião são para ele preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses. Todas as classes que anteriormente conquistaram o poder procuraram fortalecer o seu *status* subordinando toda a sociedade às suas condições de apropriação. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sem abolir a forma de apropriação que lhes era própria e, portanto, toda e qualquer forma de apropriação.

Nada tem de seu a salvar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade individual. Todos os movimentos históricos precedentes foram movimentos minoritários, ou em proveito de minorias. O movimento proletário é o movimento consciente e independente da imensa maioria, em proveito da imensa maioria. O proletariado, a camada inferior da nossa sociedade, não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem fazer saltar todos os estratos superpostos que constituem a sociedade oficial.

No princípio a luta do proletariado com a burguesia tem o caráter de uma luta nacional, não em sua essência, mas em sua forma. É claro que o proletariado de cada país deve primeiramente ajustar as contas com sua própria burguesia.

Esboçando em linhas gerais as fases do desenvolvimento do proletariado, descrevemos a guerra civil mais ou menos oculta, existente na sociedade atual, até a hora em que essa guerra exploda numa revolução aberta e a derrubada violenta da burguesia estabelece a dominação do proletariado.

Até agora todas as sociedades se basearam, como vimos, no antagonismo entre as classes opressoras e as oprimidas. Mas para oprimir uma classe é preciso que lhe sejam asseguradas ao menos condições tais que lhe permitam uma existência de escravo. O servo, durante a servidão, conseguia tornar-se membro da comuna, assim como o pequeno burguês, sob o jugo do absolutismo feudal, conseguiu elevar-se à categoria de burguês. O operário moderno, ao

REFLEXÕES XVI

contrário, em vez de elevar sua posição com o progresso da indústria, desce cada vez mais abaixo das condições de existência de sua própria classe. Cai no pauperismo que cresce ainda mais rapidamente do que a população e a riqueza.

Torna-se, então, evidente que a burguesia é incapaz de continuar sendo a classe dominante da sociedade, impondo como lei suprema suas próprias condições de existência. É incapaz de exercer seu domínio porque não pode mais assegurar a existência de seu escravo em sua escravidão, porque é obrigada a deixá-lo cair num estado tal que deve nutri-lo em lugar de se fazer nutrir por ele.

A sociedade não pode mais existir sob o domínio da burguesia, em outras palavras, a sua existência doravante é incompatível com a sociedade. A condição essencial para a existência e o domínio da classe burguesa é a formação e o crescimento do capital; a condição de existência do capital é o trabalho assalariado. Este se baseia exclusivamente na concorrência entre os trabalhadores.

O progresso da indústria, cujo agente involuntário é a própria burguesia, substitui o isolamento dos operários, resultante de sua associação. O desenvolvimento da indústria moderna, portanto, abala a própria base sobre a qual a burguesia assentou seu regime de produção e de apropriação. O que a burguesia produz principalmente são seus próprios coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.

II. Proletários e comunistas- qual a posição dos comunistas em relação aos proletários em geral? Os comunistas não formam um partido à parte, oposto aos outros partidos operários. Não têm interesses diferentes daqueles do proletariado em geral. Não formulam quaisquer princípios particulares a fim de modelar o movimento proletário. Os únicos pontos que distinguem os comunistas dos outros partidos operários são os seguintes: 1) nas lutas nacionais dos proletários dos diversos países, destacam e fazem prevalecer os interesses comuns a todo o proletariado, independente da nacionalidade; 2) nos vários estágios de desenvolvimento da luta da classe operária contra a burguesia, representam, sempre e em toda parte, os interesses do movimento em geral.

De um lado, portanto, os comunistas constituem, praticamente, a

REFLEXÕES XVI

fração mais resoluto e mais avançada dos partidos operários de cada país, a fração que impulsiona as demais; do outro, têm, teoricamente, sobre o proletariado a vantagem de uma compreensão nítida das condições, da marcha e dos fins gerais do movimento proletário. O fim imediato dos comunistas é o mesmo que o de todos os partidos proletários: constituição dos proletários em classe, derrubada da supremacia burguesa, conquista do poder político pelo proletariado.

As conclusões teóricas dos comunistas não se baseiam, de forma alguma, em ideias ou princípios inventados ou descobertos por este ou aquele pretens reformador do mundo. São apenas a expressão geral das condições reais de uma luta de classes existentes, de um movimento histórico que se desenvolve diante de nossos olhos. A abolição das relações de propriedade existentes não constitui uma característica particular do comunismo.

Todas as relações de propriedade tem passado por várias mudanças devido às modificações das condições históricas. A Revolução Francesa, por exemplo, aboliu a propriedade feudal substituindo-a pela propriedade burguesa. A característica particular do comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa. Mas a propriedade privada atual, a propriedade burguesa, é a expressão final do sistema de produção e apropriação que é baseado em antagonismos de classes, na exploração de muitos por poucos. Nesse sentido, a teoria dos comunistas pode ser resumida nessa frase: abolição da propriedade privada.

Censuram-nos a nós comunistas o querer abolir o direito à propriedade pessoalmente adquirida como fruto do trabalho do indivíduo, propriedade que é considerada a base de toda a liberdade pessoal, de toda a atividade e independência. A propriedade pessoal, fruto do trabalho e do mérito! Refere-se à propriedade do pequeno artesão e do camponês, forma de propriedade que antecedeu a propriedade burguesa? Não há necessidade de aboli-la; o desenvolvimento da indústria já a destruiu, em grande parte, e continua a destruí-la diariamente. Ou refere-se à propriedade privada atual, a propriedade burguesa? Mas o trabalho assalariado cria propriedade para o trabalhador? De modo algum. Cria capital, ou seja, aquele tipo de propriedade que explora o trabalho

REFLEXÕES XVI

assalariado e que só pode aumentar sob a condição de produzir novo trabalho assalariado, a fim de explorá-lo novamente.

A propriedade em sua forma atual baseia-se no antagonismo entre o capital e o trabalho assalariado.

Examinemos os dois termos desse antagonismo. Ser capitalista significa ocupar não somente uma posição pessoal na produção, mas também uma posição social. O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade ou, em última instância, pelos esforços combinados de todos os seus membros. O capital é, portanto, uma força social e não pessoal. Portanto, quando se converte o capital em propriedade comum, em propriedade de todos os membros da sociedade, não é a propriedade pessoal que se transforma em social. Muda-se apenas o caráter social da propriedade, que perde a sua vinculação de classe.

Passemos ao trabalho assalariado. O preço médio do trabalho assalariado é o salário mínimo, ou seja, a soma dos meios de subsistência necessários para que o operário viva como operário. Portanto, o que o operário obtém com o seu trabalho é apenas suficiente para conservar e reproduzir a sua vida.

De modo algum pretendemos abolir essa apropriação pessoal dos produtos do trabalho, indispensável à manutenção e reprodução da vida humana, pois essa apropriação não deixa nenhum lucro líquido que confira poder sobre o trabalho alheio. O que queremos suprimir é o caráter miserável dessa apropriação que faz que o operário viva unicamente para aumentar o capital e na medida em que o exijam os interesses da classe dominante.

Na sociedade burguesa, o trabalho vivo é apenas um meio de aumentar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista, o trabalho acumulado é apenas um meio de ampliar, de enriquecer, de promover a existência do trabalhador. Por conseguinte, na sociedade burguesa o passado domina o presente; na sociedade comunista, o presente domina o passado. Na sociedade burguesa o capital é independente e tem individualidade, enquanto a pessoa é dependente e não tem individualidade própria. E o burguês equipara a abolição de semelhante estado de coisas à abolição da individualidade e da liberdade! De fato, é a abolição da

REFLEXÕES XVI

individualidade burguesa, da independência burguesa e da liberdade burguesa.

Nas atuais condições da produção burguesa, entende-se por liberdade de comércio, a liberdade de comprar e de vender. Mas, se o tráfico desaparece, a liberdade de comprar e de vender também desaparece. Essa fraseologia a respeito de liberdade de comércio, assim como todas as digressões de nossa burguesia sobre a liberdade em geral só têm sentido quando se referem ao comércio tolhido e aos burgueses da Idade Média; não têm sentido algum quando se trata da abolição comunista do tráfico, das relações burguesas de produção e da própria burguesia.

Horrorizai-vos porque queremos abolir a propriedade privada. Mas, em nossa sociedade, a propriedade privada já foi abolida para nove décimos da população; se ela existe para alguns poucos é precisamente porque não existe para esses nove décimos.

Acusai-nos, portanto, de procurar destruir uma forma de propriedade cuja condição de existência é a abolição de qualquer propriedade para a imensa maioria da sociedade. Em suma, acusai-nos de abolir a vossa propriedade. Pois bem, é exatamente isso que temos em mente.

Desde o momento em que o trabalho não pode mais ser convertido em capital, em dinheiro, em renda da terra, num poder social capaz de ser monopolizado, isto é, desde o momento em que a propriedade individual não pode ser transformada em propriedade burguesa, em capital, dizeis que a individualidade está suprimida. Deveis, pois, admitir que por “indivíduo” entendeis apenas o burguês, o proprietário burguês. Sem dúvida, esse indivíduo deve ser suprimido.

O comunismo não priva ninguém do poder de apropriar-se dos produtos da sociedade; o que faz é privá-lo do poder de subjugar o trabalho alheio por meio dessa apropriação. Alega-se que com a abolição da propriedade privada toda a atividade cessaria e uma inércia geral se apoderaria do mundo. Caso isso fosse verdade, a sociedade burguesa teria, há muito, sucumbindo à ociosidade, pois aqueles seus membros que trabalham nada lucram e os que lucram não trabalham.

Toda a objeção se reduz a essa tautologia: não poderá haver

REFLEXÕES XVI

trabalho assalariado quando não mais houver capital.

As objeções feitas contra o modo comunista de produção e de apropriação dos produtos materiais foram feitas da mesma maneira contra a produção e a apropriação das criações intelectuais. Assim como, para o burguês, o desaparecimento da propriedade de classe é o desaparecimento da produção propriamente dita, o desaparecimento da cultura de classe é o desaparecimento de toda a cultura. Essa cultura, cuja perda ele tanto lamenta, é, para a imensa maioria, apenas um adestramento que a transforma em máquinas. Mas, não discutais conosco, enquanto aplicardes à abolição da propriedade burguesa as vossas noções burguesas de liberdade, cultura, direito, etc.

Vossas próprias ideias são apenas uma decorrência do regime burguês de produção e de propriedade, assim como vosso direito é apenas a vontade de vossa classe erigida em lei, vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições de existência de vossa classe.

A falsa concepção interesseira que vos leva a transformar em leis eternas da natureza e da razão as relações sociais oriundas da vossa forma atual de produção e de propriedade – relações históricas que surgem e desaparecem no curso da produção – a compartilhais com todas as classes dominantes que vos precederam. O que admitis claramente no caso da propriedade antiga, o que admitis claramente no caso da propriedade feudal, não podeis, é claro, admitir no caso de vossa forma burguesa de propriedade.

Abolição da família! Até os mais radicais ficam indignados ante essa proposta infame dos comunistas. Quais são as bases da família atual, da família burguesa? O capital, o ganho individual. Em sua plenitude, a família só existe para a burguesia, mas encontra seu complemento na supressão forçada da família entre os proletários e a prostituição pública.

A família burguesa desvanece-se totalmente com o desvanecer de seus complementos, e uma e outra com o desvanecer do capital.

Acusai-nos de querer acabar com a exploração de crianças por seus próprios pais? Confessamos esse crime. Mas, direis, destruímos a mais sublime das relações ao substituir a educação doméstica pela educação social. E a vossa educação não é também social e

REFLEXÕES XVI

determinada pelas condições sociais sob as quais educais vossos filhos, pela intervenção direta ou indireta da sociedade, por meio de escolas, etc.?

Os comunistas não inventaram a intervenção da sociedade na educação; procuram apenas transformar o tipo dessa intervenção, arrancando-a à influência da classe dominante. As declamações burguesas sobre família e educação, sobre os vínculos sublimes entre pais e filhos, tornam-se cada vez mais repugnantes pela ação da indústria moderna: os laços familiares dos proletários são destruídos e as crianças são transformadas em meros artigos de comércio e instrumentos de trabalho.

“Mas, vós comunistas quereis introduzir a comunidade de mulheres”, grita toda a burguesia em coro. O burguês encara a sua mulher como um simples instrumento de produção. Ouve dizer que os instrumentos de produção serão explorados em comum e, naturalmente, chega à conclusão de que haverá também uma comunidade de mulheres. Não suspeita que o objetivo real é arrancar a mulher de sua posição de instrumento de produção. De resto, não há nada mais ridículo que a virtuosa indignação de nossos burgueses a respeito da comunidade de mulheres que julgam ser fundada pelos comunistas. Os comunistas não têm necessidade de introduzir a comunidade de mulheres: ela existe praticamente desde tempos imemoriais.

Nossos burgueses, não contentes em dispor das mulheres e filhas dos proletários, sem falar das prostitutas, têm o maior prazer em seduzir as esposas uns dos outros. O casamento burguês, é, de fato, uma comunidade de mulheres casadas e, portanto, o máximo que se poderia criticar nos comunistas é pretenderem substituir uma comunidade de mulheres hipócrita e disfarçada por uma que seria franca e oficial.

Quanto ao resto, é evidente que a abolição do atual sistema de produção causará o desaparecimento da comunidade de mulheres a ele inerente, ou seja, a prostituição pública e particular. Ademais, os comunistas são acusados de querer abolir a pátria e a nacionalidade. Os trabalhadores não têm pátria. Não podemos tomar deles aquilo que não possuem.

Como o proletariado pretende adquirir a supremacia política,

REFLEXÕES XVI

tornar-se a classe dirigente da nação, tornar-se a própria nação, é nesse sentido, ele mesmo nacional, embora não no sentido burguês da palavra. As diferenciações e os antagonismos entre os povos desaparecem dia a dia, devido ao desenvolvimento da burguesia, à liberdade de comércio, ao mercado mundial, à uniformidade na forma de produção e às condições de existência correspondente.

A supremacia do proletariado os fará desaparecer ainda mais rápido. A ação comum nos países civilizados é uma das principais condições de emancipação do proletariado.

À medida que se suprime a exploração do homem pelo homem, suprime-se também a exploração de uma nação pela outra. A utilidade entre as nações desaparecerá à proporção que desaparecer o antagonismo entre as classes no interior dessas nações.

As acusações feitas ao comunismo de um ponto de vista religioso, filosófico e, em geral, ideológico não merecem um exame aprofundado.

Será preciso grande perspicácia para compreender que as ideias dos homens, suas noções e concepções, numa palavra, que a consciência do homem se modifica com cada mudança nas condições de sua existência material, em suas relações sociais, em sua vida social?

O que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se modifica à proporção que se modifica a produção material?

As ideias dominantes de uma época são sempre as ideias da classe dominante. Quando se fala de ideias que revolucionam a sociedade, isso quer dizer que dentro da velha sociedade surgem elementos de uma nova sociedade, e que a dissolução das antigas ideias acompanha a dissolução das antigas condições de vida. Quando o mundo antigo declinava, as religiões foram substituídas pelo cristianismo; quando, no século XVIII, as ideias cristãs cederam lugar ao racionalismo, a sociedade feudal travava sua batalha fatal com a burguesia, então revolucionária. As ideias de liberdade religiosa e de liberdade de consciência foram apenas a expressão do império da livre concorrência no domínio do conhecimento. “Sem dúvida”, dir-se-á, “as concepções religiosas, morais, filosóficas e jurídicas modificaram-se durante o desenvolvimento histórico. Mas a religião, a moral, a filosofia, a ciência política e o direito

REFLEXÕES XVI

mantiveram-se sempre atrás dessa mudança. “Ademais, há verdades eternas, como a liberdade, a justiça, etc., que são comuns a todos os regimes sociais”. “O comunismo, porém, abole as verdades eternas, abole a religião e a moral, em vez de constituí-las sobre uma nova base, o que contradiz toda a experiência histórica anterior.”

A que se reduz essa acusação? A história da sociedade constituiu no desenvolvimento de antagonismos de classe que assumiram formas diferentes nas diversas épocas. Mas, fosse qual fosse a forma que esses antagonismos tomaram, um fato é comum a todas as épocas, isto é, a exploração de uma parte da sociedade por outra. Portanto, não é espantoso que a consciência social de todos os séculos, a despeito de sua multiplicidade e variedade, se tenha movido sempre dentro de certas formas comuns, ou ideias gerais, que só podem desaparecer com o desaparecimento dos antagonismos de classes.

A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais; não é de se estranhar, portanto, que seu desenvolvimento acarrete o rompimento mais radical com as ideias tradicionais. Mas deixemos de lado as objeções burguesas ao comunismo. Vimos acima que a primeira etapa da revolução operária é erguer o proletariado à posição de classe dominante, à conquista da democracia. O proletariado utilizará sua supremacia para arrancar, pouco a pouco, todo o capital à burguesia, centralizando os instrumentos de produção nas mãos do Estado, ou seja, do proletariado organizado em classe dominante, e para aumentar o mais rápido possível o total das forças produtivas. Naturalmente, no princípio isso só poderá realizar-se por uma violação despótica dos direitos de propriedade e das relações burguesas de produção, isto é, por medidas que, do ponto de vista econômico, parecerão insuficientes e insustentáveis, mas que no desenrolar do movimento ultrapassarão a si mesmas, acarretarão novas modificações na antiga ordem social e serão indispensáveis para transformar radicalmente o modo de produção.

É claro que tais medidas assumirão formas diferentes nos diversos países. Nos países mais adiantados, no entanto, as seguintes medidas poderão ser postas em prática:

- 1) Expropriação da propriedade territorial e emprego da renda e proveito do Estado.

REFLEXÕES XVI

- 2) Imposto fortemente progressivo.
- 3) Abolição do direito de herança.
- 4) Confisco da propriedade de todos os emigrantes e sediciosos.
- 5) Centralização do crédito nas mãos do Estado, por meio de um banco nacional com capital do Estado e com o monopólio exclusivo.
- 6) Centralização dos meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado.
- 7) Multiplicação das fábricas e meios de produção possuídos pelo Estado; o cultivo das terras improdutivas e o aprimoramento do solo em geral, segundo um plano.
- 8) Trabalho obrigatório para todos; estabelecimento de exércitos industriais, especialmente para a agricultura.
- 9) Combinação da agricultura com as indústrias manufatureiras e abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo, por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país.
- 10) Educação gratuita para todas as crianças, em escolas públicas, abolição do trabalho infantil nas fábricas, tal como é feito atualmente. Combinação da educação com a produção industrial, etc.

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem todas as distinções de classes e toda a produção concentrar-se nas mãos da associação de toda a nação, o poder público perderá seu caráter político. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para oprimir a outra. Se o proletariado em sua luta contra a burguesia é forçado pelas circunstâncias a organizar-se em classe; se se torna, mediante uma revolução, classe dominante, destruindo violentamente as antigas relações de produção, destrói com essas relações as condições dos antagonismos de classes em geral e, com isso, extingue sua própria dominação como classe. Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, haverá uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos.

III. Literatura socialista e comunista

2. O socialismo reacionário

a) O socialismo feudal- devido à sua posição histórica, as aristocracias da França e da Inglaterra tenderam a escrever libelos contra a moderna sociedade burguesa. Na Revolução Francesa de julho de 1830 e no movimento reformador inglês, essas aristocracias sucumbiram mais uma vez diante dessa arrivista odiosa. A partir daí, uma luta política séria era inconcebível. Somente uma contenda literária era possível. Mas, mesmo no domínio da literatura, as antigas exigências da restauração tornaram-se impossíveis. Para criar simpatias, a aristocracia viu-se obrigada a deixar de lado, aparentemente, seus próprios interesses e a formular uma acusação contra a burguesia, aparentando defender unicamente os interesses da classe trabalhadora. Assim, a aristocracia vingou-se cantando sátiras sobre os novos senhores, murmurando-lhes aos ouvidos profecias sinistras sobre a catástrofe inevitável. Dessa maneira, surgiu o socialismo feudal: metade lamentações, metade libelos, ecos do passado e ameaças sobre o futuro, às vezes ferindo a burguesia no coração com sua crítica amarga, mordaz e espirituosa, porém obtendo sempre um efeito cômico, devido à sua impotência absoluta de compreender a marcha da história moderna. Para atrair o povo, a aristocracia arvorou, à guisa de bandeira, a sacola do mendigo. Mas, assim que ocorreu, o povo percebeu que suas costas estavam ornadas com velhos brasões feudais e dispersou-se às gargalhadas. Uma fração dos legitimistas franceses e a “jovem Inglaterra” deram um espetáculo desse tipo. Não se trata da restauração inglesa de 1660 a 1689, mas da restauração francesa, de 1814- 1830. (*Nota de F. Engels à edição inglesa de 1888.*)

Ao afirmar que seu modo de exploração diferia dos da burguesia, os campeões do feudalismo esquecem-se que o feudalismo explorava em condições e circunstâncias bem diferentes e hoje em dia antiquadas. Ao ressaltarem que, sob o seu domínio não existia o proletariado, esquecem-se que a moderna burguesia é um fruto necessário de seu regime social. Além disso, disfarçam tão mal o caráter reacionário de sua crítica que a principal acusação que fazem contra a burguesia consiste em que sob o regime burguês se desenvolve uma classe que fará ir pelos ares toda a antiga ordem social. O que mais reprova à burguesia não é o fato de ter criado um proletariado, mas de ter criado um proletariado revolucionário.

Portanto, na prática política colaboram com todas as medidas repressivas contra a classe trabalhadora; e na vida diária, a despeito de sua pomposa fraseologia, conformam-se em colher os frutos de ouro da árvore da indústria e trocar a verdade, o amor e a honra pelo comércio de lã, de açúcar de beterraba e de aguardente.

Assim como o pároco sempre caminhou de mãos dadas com o senhor feudal, o socialismo clerical caminha lado a lado com o socialismo feudal. Não há nada mais fácil do que dar um verniz socialista ao ascetismo cristão. O cristianismo não se manifestou contra a propriedade privada, contra o matrimônio e o Estado? Em lugar deles, não pregou a caridade e a nobreza, o celibato e mortificação da carne, a vida monástica e a Igreja?

O socialismo cristão é a água benta com que o padre consagra o despeito da aristocracia. Isto se refere, sobretudo, à Alemanha, onde os latifundiários aristocratas cultivam por conta própria grande parte de suas terras, com a ajuda de administradores e são, além disso, produtores de açúcar de beterraba e destiladores de aguardente. Os mais prósperos aristocratas britânicos se encontram, por enquanto, acima disso, mas também sabem como compensar a diminuição de suas rendas emprestando seus nomes aos fundadores de sociedades anônimas de reputação mais ou menos duvidosa. (*Nota de F. Engels à edição inglesa de 1888*)

b) O socialismo pequeno-burguês- a aristocracia feudal não foi a única classe que a burguesia arruinou, a única cujas condições de existência se enfraquecem e perecem na sociedade burguesa. Os pequenos burgueses e os pequenos camponeses da Idade Média foram os precursores da burguesia moderna. Nos países de baixo nível de desenvolvimento industrial e comercial, essas classes ainda vegetam lado a lado com a burguesia em ascensão. Nos países nos quais a civilização moderna se desenvolveu completamente, formou-se uma classe de pequenos burgueses, que oscila entre o proletariado e a burguesia, renovando-se sempre como fração suplementar da burguesia.

Os membros desta classe, no entanto, se veem constantemente precipitados no proletariado devido à competição, e à medida que a indústria moderna se desenvolve veem-se na iminência de desaparecer como um setor independente da sociedade moderna, sendo substituídos na manufatura, na agricultura, no comércio, por

supervisores, capatazes e empregados.

Nos países como a França, onde os camponeses constituem mais da metade da população, é natural que os escritores que apoiavam o proletariado contra a burguesia usassem, em sua crítica à sociedade burguesa, camponeses e pequenos burgueses, defendendo a classe operária segundo este ponto de vista. Assim surgiu o socialismo pequeno-burguês.

Sismondi é o chefe dessa escola, não somente na França, mas também na Inglaterra. Esse socialismo analisou objetivamente as contradições das relações modernas de produção. Pôs a nu as apologias hipócritas dos economistas. Mostrou, sem dúvida, os efeitos desastrosos da máquina e da divisão de trabalho; a concentração do capital e da terra nas mãos de alguns poucos; a superprodução e as crises; ressaltou a ruína inevitável do pequeno burguês e do camponês, a miséria do proletariado, a anarquia na produção, a acintosa desproporção na distribuição das riquezas, a guerra industrial de extermínio entre as nações, a dissolução dos antigos costumes, das antigas relações familiares, das antigas nacionalidades. Entretanto, a finalidade real dessa forma de socialismo é restabelecer os antigos meios de produção e troca, e com eles as antigas relações de propriedade e a antiga sociedade, ou tentar fazer entrar à força os meios modernos de produção e troca no quadro das antigas relações de propriedade que foram, necessariamente destruídas, por eles.

Em qualquer dos dois casos, é reacionário e utópico. Suas últimas palavras são guildas corporativas para a manufatura; relações patriarcais na agricultura. Por fim, quando os obstinados fatos históricos fizeram passar completamente o efeito de embriaguez, essa forma de socialismo caiu numa verdadeira prostração de espírito.

c) O socialismo alemão ou o “verdadeiro” socialismo- a literatura socialista e comunista da França, nascida sobre a pressão da burguesia no poder, expressão da luta contra esse poder, foi introduzida na Alemanha numa época em que a burguesia apenas começara na luta com o absolutismo feudal. Os filósofos alemães, semifilósofos e homens de letras lançaram-se avidamente sobre essa literatura, esquecendo-se apenas do fato de que as condições sociais da França não emigraram para a Alemanha com a importação da

REFLEXÕES XVI

literatura francesa. Nas condições sociais alemã, tal literatura perdeu sua importância prática, assumindo um aspecto puramente literário. Portanto, para os filósofos alemães do século XVIII as reivindicações da Revolução Francesa não eram mais do que as reivindicações da “razão prática” em geral e a manifestação da vontade da burguesia revolucionária francesa expressava apenas as leis da pura vontade da burguesia revolucionária francesa, da vontade tal como deve ser, da verdade humana em geral. O trabalho dos *literati* alemães consistiu unicamente em conciliar as ideias francesas com sua velha consciência filosófica, ou melhor, de incorporar as ideias francesas sem abandonar seu próprio ponto de vista filosófico. Incorporam-nas da mesma maneira como se assimila uma língua estrangeira, isto é, pela tradução. Sabe-se que os monges recobriam os manuscritos das obras clássicas da antiguidade pagã com lendas absurdas sobre santos católicos. Os *literati* alemães agiram em sentido inverso a respeito da literatura francesa profana. Escreveram suas insanidades filosóficas sob o original francês.

Por exemplo, sob a crítica francesa às funções econômicas do dinheiro escreveram “alienação humana”, e sob a crítica francesa ao estado burguês escreveram “eliminação do poder da categoria do universal”, e assim por diante. A introdução dessa fraseologia filosófica nas críticas históricas francesas deram o nome de “filosofia da ação”, “verdadeiro socialismo”, “fundamentos filosóficos do socialismo”, etc. Assim, enfraqueceram completamente a literatura socialista e comunista francesa. E, como nas mãos dos alemães ela deixou de ser expressão da luta de uma classe com outra, eles se felicitaram por terem superado a “estreiteza francesa” e por representarem, não verdadeiras necessidades, mas as necessidades da verdade; não os interesses do proletariado, mas os interesses da natureza humana, do homem em geral, que nada tem de real e existe apenas no céu brumoso da fantasia filosófica.

Esse socialismo alemão que levava tanto a sério as suas tarefas escolares e que a apregoava tão charlatanesco, começou pouco a pouco a perder sua inocência pretensiosa. A luta da burguesia alemã, e principalmente da prussiana, contra a aristocracia feudal e a monarquia absoluta, ou, em outras palavras, o movimento liberal, tornou-se mais enérgica. Desse modo,

REFLEXÕES XVI

apresentou-se ao “verdadeiro” socialismo a tão esperada oportunidade de confrontar o movimento político com as reivindicações socialistas, de lançar os anátemas¹⁹ tradicionais contra o liberalismo, contra o governo representativo, contra a concorrência burguesa, a liberdade burguesa de imprensa, a legislação burguesa, a igualdade e liberdade burguesa; pôde pregar às massas que nada tinham a ganhar, mas muito a perder com esse movimento burguês.

O socialismo alemão esqueceu, muito a propósito, que a crítica francesa, da qual era um mero eco, pressupunha a existência da moderna sociedade burguesa, com suas correspondentes condições econômicas de existência e a sua constituição política própria, precisamente aquilo que era ainda o objetivo da luta na Alemanha. Para os governos absolutos, com seu séquito de padres professores, fidalgos rurais e burocratas, esse socialismo converteu-se em espantinho para a burguesia ameaçadora. Servia de fecho de ouro aos tiros e às chicotadas com que esses mesmos governos respondiam aos levantes da classe operária alemã.

Ao mesmo tempo em que o “verdadeiro” socialismo foi, para os governos, uma arma contra a burguesia alemã, representou também um interesse reacionário, o interesse dos filisteus alemães. Na Alemanha, a classe pequeno-burguesa, legada pelo século XVI e desde então renascendo sem cessar sob formas diversas, é a verdadeira base social do estado de coisas vigente. Preservar essa classe é preservar o estado de coisa existente na Alemanha. A supremacia industrial e política da burguesia ameaça a pequena burguesia de destruição – de um lado, pela concentração de capital; do outro, por um levante do proletariado revolucionário.

O “verdadeiro” socialismo aparecia como uma arma capaz de liquidar os dois perigos de uma só vez. Propagou-se como uma epidemia. A roupagem tecida com os fios imateriais da especulação, bordada com as flores da retórica e banhada de orvalho sentimental, essa roupagem, na qual os socialistas alemães envolveram as suas lamentáveis e decadentes “verdades eternas”, aumentou maravilhosamente a venda de sua mercadoria entre tal público. Por sua vez, o socialismo alemão aceitou cada vez mais a sua vocação de

¹⁹ **Anátema:** reprovação enérgica; condenação, repreensão, maldição, execração.

representante grandiloquente da filisteia pequeno-burguesa. Proclamou que a nação alemã era a nação-modelo, e que o pequeno burguês alemão era o homem típico. A todas as mesquinhas desse homem-modelo atribuiu um sentido oculto, elevado, socialista, exatamente o contrário do seu caráter real. Chegou ao extremo de opor-se à tendência “brutalmente destruidora” do comunismo, proclamado o seu desprezo imparcial às lutas de classes. Com muito poucas exceções, todas as pretensas publicações socialistas e comunistas que circulam agora (1847) na Alemanha pertencem ao domínio dessa literatura imunda e enervante.

A tormenta revolucionária de 1848 varreu toda essa lastimável tendência e tirou de seus partidários o desejo de continuar chapinhando no socialismo. O representante principal e o tipo clássico dessa escola é o Sr. Karl Grün. (*Nota de F. Engels à edição alemã de 1888.*)

3. O Socialismo conservador ou burguês

Uma parte da burguesia deseja remediar os custos sociais para garantir a continuidade da sociedade burguesa. A esse setor pertencem economistas, filantropos, humanitários, os que procuram melhorar as condições da classe operária, os organizadores de beneficências, os membros de sociedades protetoras de animais, os fanáticos das sociedades de temperança, enfim, os reformadores de gabinete de toda categoria. Essa escola socialista, além disso, organizou-se em sistemas completos. Como exemplo, podemos citar *Philosophie de la misère* (A filosofia da miséria), de Proudhon. Os socialistas burgueses querem todas as vantagens das condições sociais modernas sem as suas lutas e perigos. Querem o estado atual da sociedade sem os elementos que a revolucionam e a destroem. Desejam a burguesia sem o proletariado.

Naturalmente, a burguesia concebe o mundo em que domina como o melhor dos mundos possíveis; o socialismo burguês desenvolve essa concepção consoladora em vários sistemas mais ou menos completos. Quando convida o proletariado a empreender tal sistema e dirigir-se completamente a uma nova Jerusalém social, de fato o convida a permanecer na sociedade atual, eliminando, porém, seu ódio contra a burguesia.

REFLEXÕES XVI

Uma segunda forma, mais prática e menos sistemática, desse tipo de socialismo procurou depreciar perante a classe trabalhadora todo movimento revolucionário, declarando que não será uma simples reforma política, mas a mudança nas condições materiais de existência, nas relações econômicas, que lhe será proveitosa. Por mudanças nas condições materiais de existência, no entanto, essa escola socialista não tem em mente a abolição das relações burguesas de produção, que só pode ser realizada pela revolução, mas reformas administrativas, fundamentadas na existência dessas relações; tais reformas, portanto, não afetam as relações entre o capital e o trabalho, mas, na melhor das hipóteses, diminuem os custos da burguesia, simplificando o trabalho administrativo do Estado.

O socialismo burguês só atinge uma expressão adequada quando se torna uma simples figura retórica. Livre-câmbio: no interesse da classe operária. Tarifas protetoras: no interesse da classe operária. Reforma penitenciária: no interesse da classe operária. Eis sua última palavra, a única pronunciada seriamente pelo socialismo burguês. Reduz-se à seguinte: os burgueses são burgueses – no interesse da classe trabalhadora.

4. O socialismo e comunismo crítico-utópicos

Não se trata aqui da literatura que, em toda grande revolução moderna, foi a porta-voz das reivindicações do proletariado, como as obras de Babeuf e outros. As primeiras tentativas do proletariado para alcançar seus objetivos, realizadas em épocas de efervescência geral, no período de destruição da sociedade feudal, falharam, devido ao estado precário do proletariado e à ausência de condições econômicas para sua emancipação, condições que só poderiam ser provocadas pela época burguesa. A literatura revolucionária que acompanhara esses primeiros movimentos do proletariado possuía, necessariamente, um caráter reacionário, inculcando o asceticismo²⁰ universal e um grosseiro igualitarismo.

Os sistemas socialistas e comunistas, propriamente ditos, os de

²⁰ **Ascetismo**: doutrina de pensamento ou de fé que considera a *ascese*, isto é, a disciplina e o autocontrole estritos do corpo e do espírito, um caminho imprescindível em direção a Deus, à verdade ou à virtude.

REFLEXÕES XVI

Saint-Simon, Fourier, Owen e outros, surgem no início do período acima descrito da luta entre o proletariado e a burguesia. Os fundadores desse sistema reconhecem os antagonismo de classe e a ação dos elementos destruidores na própria sociedade dominante. Mas o proletariado ainda em formação lhes parece uma classe sem qualquer iniciativa histórica ou qualquer movimento político independente. Como o desenvolvimento dos antagonismos de classes acompanha o da indústria, a situação econômica, no seu entender, não oferece as condições materiais necessárias à emancipação do proletariado. Por isso, procuram uma nova ciência social, novas leis sociais, que criem tais condições. À atividade histórica substituem sua própria imaginação pessoal; às condições históricas da emancipação, condições fantásticas, e à organização espontânea e gradativa do proletariado em classes em organização social pré-fabricada por eles. Em sua opinião, a história do futuro resume-se na propaganda e na realização prática de seus planos de organização social. Na formação desses planos, compenetraram-se que estão cuidando, sobretudo dos interesses da classe operária, a classe mais sofredora. Para eles, o proletariado só existe sob o prisma de classe mais sofredora. O estado rudimentar da luta de classes e sua própria posição social levam os socialistas dessa categoria a considerar-se superiores a todos os antagonismos de classe. Querem melhorar a condição de todos os membros da sociedade, mesmo os mais favorecidos. Portanto, em geral, apelam indistintamente para todas as classes da sociedade e, preferentemente, para a classe dominante.

Pois, como poderiam as pessoas deixar de reconhecer nesse sistema, o melhor plano possível para a melhor das sociedades possíveis? Por conseguinte, rejeitam toda ação política e, principalmente, toda ação revolucionária; procuram atingir seus objetivos por meios pacíficos e tentam abrir caminho ao novo evangelho social por experiências em pequena escala, necessariamente destinadas ao fracasso, e pela força do exemplo.

A descrição fantástica da sociedade futura, feita numa época em que o proletariado ainda se encontra num estado rudimentar e tem apenas uma concepção fantasista de sua própria posição, corresponde às primeiras aspirações instintivas dessa classe a uma transformação geral da sociedade. Todavia, essas obras socialistas e comunistas também contêm um elemento crítico. Atacam todos os

princípios da sociedade vigente. Portanto, fornecem valioso material para o esclarecimento da classe operária. As medidas práticas que propõem – tais como a supressão da distinção entre a cidade e o campo, a abolição da família, das indústrias nas mãos de particulares, do sistema de salários, a proclamação da harmonia social, a transformação do Estado em mero administrador da produção – anunciam o desaparecimento dos antagonismos de classes que mal começam e que são encarados por tais obras de maneira indefinida e imprecisa. Por conseguinte, essas medidas possuem um caráter simplesmente utópico.

A importância do socialismo e do comunismo crítico-utópicos está na razão inversa do desenvolvimento histórico. À medida que se forma e se desenvolve a moderna luta de classes, o fantástico afã de abstrair-se dela, os ataques que lhe são feitos, perdem todo o valor prático e toda a justificação teórica. Por isso, embora os fundadores desses sistemas fossem revolucionários em certos aspectos, seus discípulos formaram meras seitas reacionárias, pois se prendem às concepções de seus mestres, apesar do desenvolvimento histórico do proletariado. Procuram consistentemente atenuar a luta de classes, conciliando os antagonismos. Sonham com a realização experimental de suas utopias sociais, com *phalanstères*²¹ isolados, com a criação de colônias internas, ou com o estabelecimento da Pequena Icária – edições de bolso da Nova Jerusalém – para realizar tais castelos no ar, veem-se obrigados a apelar para os sentimentos e os cofres dos burgueses.

Pouco a pouco, caem na categoria dos socialistas conservadores ou reacionários, acima descrita, deles diferindo apenas por um pedantismo mais sistemático e uma fé fanática e supersticiosa nos efeitos miraculosos de sua ciência social. Portanto, opõem-se a qualquer ação política da parte da classe operária; tal ação, segundo eles, só poderia provir de uma cega falta de fé no novo evangelho. Os owenistas, na Inglaterra, e os fourieristas, na França, opõem-se aos cartistas e aos “réformistes”, respectivamente.

IV. A posição dos comunistas em relação aos vários partidos de oposição- A seção II serviu para esclarecer as relações dos comunistas com os partidos operários existentes, como

²¹ *Phalanstère*: gracejo de mau gosto.

REFLEXÕES XVI

os artistas, na Inglaterra, e os reformadores agrários, na América do Norte. Os comunistas combatem pelos interesses e objetivos imediatos da classe operária; mas, no movimento do presente, também representam e se encarregam de seu futuro. Na França, os comunistas aliam-se com os sociais-democratas contra a burguesia conservadora e radical, reservando-se o direito de assumir uma posição crítica em relação aos chavões e às falsas concepções legados pela Grande Revolução. Na Suíça, apoiam os radicais, sem perder de vista o fato de que esse partido é formado por elementos antagônicos, parte democratas-socialistas, no sentido francês da palavra, parte burgueses radicais. Na Polônia, apoiam o partido que defende uma revolução agrária como primeira condição para a emancipação nacional, o partido que fomentou a insurreição de Cracóvia, em 1846. Na Alemanha, lutam de acordo com a burguesia, sempre que esta age revolucionariamente contra a monarquia absoluta, a hierarquia feudal e a pequena burguesia.

Mas o Partido Comunista nunca se esquece de despertar nos operários uma consciência nítida do antagonismo hostil entre a burguesia e o proletariado, para que os trabalhadores alemães usem adequadamente, como armas contra a burguesia, as condições sociais necessariamente criadas pelo regime burguês, a fim de que, uma vez destruídas as classes reacionárias na Alemanha, possa ser travada a luta contra a própria burguesia. Esse partido era representado no Parlamento por Ledru-Rollin, na literatura por Louis Blanc (1811-1882), na imprensa pela “Réforme”.

O nome de social-democracia significava, para aqueles que o criaram uma parte do Partido Democrata ou Republicano com tendências mais ou menos socialistas. (*Nota de F. Engels à edição Inglesa de 1880*).

Os comunistas concentram suas atenções na Alemanha porque este país se encontra às vésperas de uma revolução burguesa, a concretizar-se nas condições mais avançadas da civilização europeia, com um proletariado mais desenvolvido do que o da Inglaterra, no século XVII e o da França, no século XVIII, e porque a revolução burguesa na Alemanha será o prelúdio imediato de uma revolução proletária.

Em suma, em toda parte os comunistas apoiam todo o movimento revolucionário contra a ordem social e política vigente. Em todos

REFLEXÕES XVI

esses movimentos põem em primeiro lugar, como questão fundamental, a questão da propriedade, não obstante o grau de desenvolvimento alcançado na época.

Finalmente, em toda parte os comunistas trabalham pela união e entendimento dos partidos democratas de todos os países. Os comunistas não se rebaixam em dissimular suas ideias e seus objetivos. Declaram abertamente que seus fins só poderão ser alcançados pela derrubada violenta das condições sociais existentes. Que as classes dominantes tremam diante da revolução comunista! Os proletários nada têm a perder senão os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos! ●

Karl Marx e Friedrich Engels

90 anos do manifesto comunista

Leon Trotsky



Custa acreditar que apenas dez anos nos separam do centenário do Manifesto Comunista! Este manifesto, o mais genial entre todos os da literatura mundial, surpreende-nos ainda hoje pela sua atualidade. Suas partes mais importantes parecem ter sido escritas ontem. Sem dúvida alguma, os jovens autores (Marx tinha 29 anos e Engels, 27) souberam

antever o futuro como ninguém antes e como poucos depois deles. No prefácio à edição de 1872, Marx e Engels afirmaram que, mesmo tendo certos trechos secundários do Manifesto envelhecido, não tinham o direito de modificar o texto original, visto que, no decorrer dos 25 anos então passados, ele já se transformara em um documento histórico. De lá para cá mais 65 anos transcorreram. Algumas partes isoladas envelheceram ainda mais. Conseqüentemente, neste prefácio apresentaremos, de forma resumida, as ideias do Manifesto que, até nossos dias, conservam integralmente sua força e aquelas que necessitam de sérias modificações ou complementos.

1. A concepção materialista da História, formulada por Marx pouco tempo antes da aparição do texto e que nele se encontra aplicada com perfeita maestria, resistiu completamente à prova dos acontecimentos e aos golpes da crítica hostil. Constitui-se, atualmente, em um dos mais preciosos instrumentos do pensamento humano. Todas as outras interpretações do processo histórico perderam todo significado científico. Podemos afirmar, com segurança, que atualmente é impossível não apenas ser um militante revolucionário, mas simplesmente um observador politicamente instruído sem assimilar a interpretação materialista da História.

2. “A História de todas as sociedades até os nossos dias não foi senão a história das lutas de classes”. O primeiro capítulo do Manifesto começa por esta frase.

REFLEXÕES XVI

Esta tese, que constitui a mais importante conclusão da concepção materialista da História, em pouco tempo transformou-se em elemento da luta de classes. A teoria que trocava o “bem-estar comum”, a “unidade nacional” e as “verdades eternas da moral” pela luta entre interesses materiais, considerados como a força motriz da História, sofreu ataques particularmente ferozes da parte de reacionários hipócritas, doutrinários liberais e democratas idealistas. A eles acrescentaram-se mais tarde, desta vez a partir do próprio movimento operário, os ataques dos chamados revisionistas, isto é, dos partidários da revisão do marxismo em favor da colaboração e conciliação de classes.

Finalmente, em nossa época, os desprezíveis epígonos²² da Internacional Comunista (os stalinistas) tomaram o mesmo caminho: a política daquilo a que se dá o nome “frentes populares” decorre, inteiramente, da negação das leis da luta de classes. Entretanto, vivemos na época do imperialismo que, levando todas as contradições sociais ao seu extremo, demonstra o triunfo teórico do Manifesto Comunista.

3. A anatomia do capitalismo, visto este como um estágio determinado da evolução pitalismo econômica da sociedade, foi destrinchada por Marx de forma cabal em *O Capital* (1867). Mas, já no Manifesto as linhas fundamentais da análise futura foram traçadas com clareza:

- a) o pagamento da força de trabalho como equivalente ao custo de sua reprodução;
- b) a apropriação da mais-valia pelos capitalistas;
- c) a concorrência como lei fundamental das relações sociais;
- d) a ruína das classes médias, isto é, da pequena burguesia das cidades e do campesinato;
- e) a concentração da riqueza nas mãos de um número cada vez mais reduzido de possuidores, em um dos polos sociais, e o crescimento numérico do proletariado em outro;

²² **Epígono**: que ou aquele que é um mero imitador de um artista criador ou de um pensador notável, esp. de geração anterior.

REFLEXÕES XVI

f) a preparação das condições materiais e políticas prévias ao regime socialista.

4. A tendência do capitalismo em rebaixar o nível de vida dos operários, a torná-los cada vez mais pobre. Esta tese foi atacada. Os padres, os professores, os ministros, os jornalistas, os teóricos social-democratas e os dirigentes sindicais levantaram-se contra a assim chamada teoria do “empobrecimento”. Invariavelmente enumeravam sinais do bem-estar crescente dos trabalhadores, tomando a aristocracia operária por todo o proletariado, ou tomando uma tendência temporária por uma situação perdurável.

Paralelamente, a própria evolução do mais poderoso capitalismo, o dos Estados Unidos transformou milhões de operários em párias, sustentados à custa da caridade estatal ou privada.

5. Em oposição ao Manifesto, que descrevia as crises comerciais-industriais como uma série de crescentes catástrofes, os revisionistas afirmavam que o desenvolvimento nacional e internacional dos monopólios garantiria o controle do mercado e a abolição gradual das crises.

Não há dúvida de que a passagem do século passado ao atual caracterizou-se por um desenvolvimento tão impetuoso do sistema que as crises pareciam interrupções “acidentais”. Mas esta época está irremediavelmente ultrapassada. Em última análise, também com respeito a esta questão, a verdade está do lado de Marx.

6. “O governo do Estado moderno nada mais é do que um comitê para administrar os negócios comuns de toda a classe burguesa”. Nesta fórmula sucinta, que os social-democratas depreciavam como um paradoxo jornalístico, encontra-se, na verdade, a única teoria científica sobre o Estado. A democracia idealizada pela burguesia não é, como pensavam Bernstein e Kautsky, uma casca vazia que se pode, tranquilamente, encher com qualquer conteúdo. A democracia burguesa só pode servir à burguesia. O governo de “Frente Popular” dirigido por Blum ou Chautemps, Caballero ou Negrin é tão somente “um comitê para administrar os negócios comuns de toda a classe burguesa”. Quando este comitê se sai mal em seus negócios, a burguesia expulsa-o do poder a pontapés.

7. “Toda luta de classes é uma luta política”. “A organização do proletariado como classe é, conseqüentemente, a sua organização

REFLEXÕES XVI

em partido político...” Os sindicalistas por um lado e os anarcosindicalistas, por outro, durante muito tempo, e ainda hoje, vêm procurando fugir à compreensão dessas leis históricas. O sindicalismo “puro” recebe, atualmente, um golpe fulminante em seu principal refúgio: os Estados Unidos.

O anarcosindicalismo sofreu uma derrota esmagadora em sua última cidadela, a Espanha. Como nas outras questões, também aqui o Manifesto demonstrou estar certo.

8. O proletariado não pode conquistar o poder por meio das leis promulgadas pela burguesia. “Os comunistas... proclamam abertamente que seus fins só podem ser atingidos pela derrubada violenta da ordem social existente”. O reformismo tentou explicar esta tese do Manifesto pela imaturidade do movimento operário da época e pelo insuficiente desenvolvimento da democracia. A sorte das “democracias” italiana e alemã, e de muitas outras, demonstrou que se alguma coisa não estava madura eram as próprias ideias reformistas.

9. Para a transformação socialista da sociedade é necessário que a classe operária concentre em suas mãos o poder capaz de varrer todos os obstáculos políticos que se antepõem em sua trajetória até a nova ordem. “O proletariado organizado em classe dominante”, eis o que é sua ditadura.

Ao mesmo tempo, trata-se da única e verdadeira democracia proletária. Sua amplitude e profundidade dependem das condições históricas concretas. Quanto maior for o número de Estados que se lançarem no caminho da revolução socialista, mais livres e flexíveis serão as formas da ditadura, mais ampla e profunda será a democracia operária.

10. O desenvolvimento internacional do capitalismo determina o caráter internacional da revolução proletária. Uma das primeiras condições para a emancipação da classe operária consiste em sua ação comum, pelo menos nos países civilizados. O desenvolvimento posterior do capitalismo uniu de forma tão estreita as diversas partes de nosso planeta, as “civilizadas” e “não civilizadas”, que o problema da revolução socialista adquiriu, completa e definitivamente, um caráter mundial. A burocracia soviética tentou liquidar o Manifesto nesta questão fundamental, mas a degeneração

bonapartista do Estado soviético é a mortal ilustração do engodo que significa a teoria do “socialismo em um só país”.

11. “A partir do momento em que, no curso do desenvolvimento, as diferenças de classe tenham desaparecido e que toda a produção esteja concentrada nas mãos de indivíduos associados, o poder público perde seu caráter político”. Em outras palavras, o Estado extingue-se. Resta a sociedade liberta de sua camisa-de-força. E é exatamente isso o socialismo. O teorema inverso: o monstruoso crescimento da imposição e violência estatais na URSS demonstra que a sociedade soviética se afasta do socialismo.

12. “Os operários não têm pátria”. Esta frase do Manifesto foi frequentemente considerada pelos filisteus como uma simples fórmula de agitação. Na verdade, ela oferece ao proletariado a única diretriz justa a respeito da “pátria” capitalista. A supressão deste princípio pela II Internacional conduziu não apenas à destruição da Europa durante quatro anos, mas também à atual estagnação da cultura mundial.

Diante da nova guerra que se aproxima, cujo caminho foi aberto pela III Internacional, o Manifesto permanece, ainda hoje, o mais seguro conselheiro sobre a questão da “pátria” capitalista. Vemos, portanto, que esta pequena obra dos dois jovens autores continua a fornecer indicações indispensáveis a respeito das questões mais fundamentais e candentes da luta pela emancipação.

Que outro livro poderia, mesmo que de longe, estar à altura do Manifesto Comunista? Entretanto, isto não significa, absolutamente, que, após noventa anos de desenvolvimento sem par das forças produtivas e de grandiosas lutas sociais, o Manifesto não tenha necessidade de retificações e complementos. O pensamento revolucionário nada tem em comum com a idolatria. Os programas e os prognósticos verificam-se e corrigem-se à luz da experiência, que é para o pensamento humano a suprema instância. O Manifesto também requer correções e complementos. Entretanto, mesmo correções e complementos não podem ser aplicados com sucesso se não nos servimos do mesmo método que se encontra à base do Manifesto, como, além disso, o prova a própria experiência histórica.

Mostraremos isso servindo-nos dos exemplos mais importantes.

REFLEXÕES XVI

1. Marx ensina que nenhuma ordem social deixa a cena antes de ter esgotado suas possibilidades criadoras. O **Manifesto** ataca o capitalismo porque ele bloqueia o desenvolvimento das forças produtivas. Contudo, na sua época e mesmo durante várias décadas seguintes, este entrave possuía apenas um caráter relativo. Se na segunda metade do Século XIX tivesse sido possível à economia se organizar sobre fundamentos socialistas, o ritmo de seu crescimento teria sido incomparavelmente mais rápido.

Esta tese, teoricamente incontestável, não modifica o fato de que as forças produtivas continuaram a crescer em escala mundial, e sem interrupção, até a **Primeira Guerra Mundial**. Foi unicamente nos últimos vinte anos que, malgrado as mais modernas conquistas científicas e técnicas, se abriu a época da estagnação completa e da própria decadência da economia mundial. A humanidade começa a gastar seu capital acumulado e a próxima guerra ameaça destruir por longo tempo as próprias bases da civilização.

Os autores do **Manifesto** pensavam que o capital seria liquidado muito antes de passar de um regime relativamente reacionário para uma fase absolutamente reacionária. Esta transformação, porém, só se consumou aos olhos da atual geração, fazendo de nosso tempo uma época de guerras, revoluções e fascismo.

2. O erro de Marx e Engels a respeito dos prazos históricos decorria, de um lado, da subestimação das possibilidades posteriores inerentes ao capitalismo e, de outro, da superestimação da maturidade revolucionária do proletariado. A revolução de 1848 não se transformou em revolução socialista, como o **Manifesto** havia previsto, mas criou, para a Alemanha, a possibilidade de um formidável desenvolvimento capitalista. A Comuna de Paris demonstrou que o proletariado não pode arrancar o poder à burguesia sem ter à sua frente um partido revolucionário experiente. Ora, o longo período de desenvolvimento capitalista que se seguiu à Comuna conduziu não à educação de uma vanguarda revolucionária, mas, ao contrário, à degeneração burguesa da burocracia operária que se tornou, por sua vez; o principal obstáculo à vitória da revolução proletária. Esta “dialética” os autores do **Manifesto** não podiam prever.

3. Para o **Manifesto**, o capitalismo é o reino da livre concorrência. Referindo-se à crescente concentração do capital, o texto não tira

REFLEXÕES XVI

deste fato a necessária conclusão a respeito dos monopólios, que se transformaram na força dominante do capitalismo em nossa época, premissa mais importante da economia socialista. Foi apenas mais tarde, em *O Capital*, que Marx constatou a tendência para a transformação da livre concorrência em monopólio. A caracterização científica do capitalismo monopolista foi dada por Lênin em seu livro *Imperialismo, Estágio Superior do Capitalismo*.

4. Tomando como base, sobretudo o exemplo da “revolução industrial” inglesa, os autores viam de maneira muito unilateral o processo de liquidação das classes médias, com a proletarização completa do artesanato, do pequeno comércio e do campesinato. Na verdade, as forças elementares da concorrência ainda não finalizaram esta obra, ao mesmo tempo progressista e bárbara. O capitalismo arruinou a pequena burguesia bem mais rapidamente do que a proletarizou. Por outro lado, a política consciente do Estado burguês, há muito tempo, visa a conservar artificialmente as camadas pequeno-burguesas.

No polo oposto, o crescimento da técnica e a racionalização da grande produção, ao mesmo tempo em que engendram um desemprego crônico, freiam a proletarização da pequena burguesia. Houve um extraordinário aumento do exército de técnicos, administradores, empregados de comércio, em outras palavras, daquilo que é chamado de “novas classes médias”. O resultado de tudo isso é que as classes médias, cujo desaparecimento o *Manifesto* previa de modo tão categórico, constituem, mesmo em um país altamente industrializado como a Alemanha, quase a metade da população.

Mas a conservação artificial das camadas pequeno-burguesas, desde há muito caducas, em nada atenua as contradições sociais; torna-as, pelo contrário, particularmente mórbidas. Somando-se ao exército permanente de desempregados, ela é a expressão mais nociva do apodrecimento capitalista.

5. O *Manifesto*, escrito para uma época revolucionária, contém, no final do segundo capítulo, dez reivindicações que respondem ao período da imediata transição do capitalismo ao socialismo. No prefácio de 1872, Marx e Engels mostraram que essas reivindicações se encontravam parcialmente superadas e que, de qualquer modo, não tinham mais que um significado secundário. Os reformistas se

apoderaram desta avaliação para interpretá-la no sentido de que, para eles, as palavras de ordem revolucionárias transitórias davam definitivamente lugar ao “programa mínimo” da social-democracia que, como sabemos, não ultrapassava os limites da democracia burguesa.

Na verdade, os autores do Manifesto indicaram de modo preciso a principal correção a ser feita em seu programa transitório: “a classe operária não pode tomar para si a máquina estatal existente e manejá-la para seus próprios fins”. A correção era contra o fetichismo da democracia burguesa. Ao Estado burguês, Marx opôs, mais tarde, o Estado do tipo da Comuna. Este “tipo” tomou, em seguida, a forma muito mais precisa de sovietes. Em nossos dias não pode haver programa revolucionário sem sovietes e sem poder operário. Quanto ao mais isto é, às dez reivindicações do Manifesto que na época da pacífica atividade parlamentar, pareceram “caducar”, é preciso que se diga que recobram, hoje, todo seu verdadeiro significado. Por outro lado, o que caducou inapelavelmente foi o “programa mínimo” social-democrata.

6. Para justificar a esperança de que “a revolução burguesa alemã... será o prelúdio da revolução proletária”, o Manifesto cita que as condições gerais da civilização europeia de então, assim como do proletariado, eram bem mais desenvolvidas do que na Inglaterra do Século XVII ou na França do Século XVIII. O erro deste prognóstico não está apenas na questão do prazo. Alguns meses mais tarde, a Revolução de 1848 mostrou que, precisamente em presença de condições mais avançadas, nenhuma das classes burguesas é capaz de levar a revolução até o fim: a grande e a média burguesia estão muito ligadas aos proprietários fundiários e limitadas pelo medo das massas; a pequena burguesia está muito dispersa e seus dirigentes muito dependentes da grande burguesia.

Como demonstrou a posterior evolução dos acontecimentos na Europa e na Ásia, a revolução burguesa, em si mesma, não mais pode realizar-se. A purificação da sociedade dos males feudais só é possível se o proletariado, liberto das influências dos partidos burgueses, for capaz de se colocar à frente do campesinato e estabelecer sua ditadura revolucionária. Em função disso, a revolução burguesa mescla-se com a primeira fase da revolução socialista para, nesta, dissolver-se em seguida.

REFLEXÕES XVI

A revolução nacional torna-se, assim, apenas um elo da revolução proletária internacional. A transformação dos fundamentos econômicos e de todas as relações sociais adquire um caráter permanente. Para os partidos revolucionários dos países atrasados da Ásia, América Latina e África, a compreensão clara da relação orgânica entre a revolução democrática e a revolução socialista internacional é uma questão de vida ou morte.

7. Mostrando como o capitalismo arrebanha em seu turbilhão os países atrasados e bárbaros, o **Manifesto** nada diz a respeito da luta dos povos coloniais e semicoloniais pela sua independência. À medida que Marx e Engels pensavam que a vitória da revolução socialista, “nos países civilizados pelo menos”, era uma questão a ser resolvida nos anos seguintes, o problema das colônias seria resolvido igualmente não como o resultado de um movimento autônomo dos povos oprimidos, mas, simplesmente, como a consequência da vitória do proletariado nas metrópoles capitalistas. Esta é a razão pela qual as questões da estratégia revolucionária nos países coloniais e semicoloniais nem mesmo estão esboçadas no **Manifesto**. Mas elas exigem soluções particulares. Desta forma, é evidente que se a “pátria nacional” se tornou o pior obstáculo à revolução proletária nos países capitalistas avançados, mantém-se ainda como um fator relativamente progressista nos países atrasados que são obrigados a lutar por sua existência nacional independente.

“Os comunistas”, declara o **Manifesto**, “apoiam, em todos os países, qualquer movimento revolucionário contra a ordem social e política existente”. O movimento das raças de cor contra os opressores imperialistas é um dos mais poderosos e importantes movimentos contra a ordem social existente e é esta a razão pela qual necessita do total apoio, indiscutível e sem reticências, do proletariado de raça branca.

O mérito de ter desenvolvido a estratégia revolucionária dos povos oprimidos é, sobretudo, de Lênin.

8. O trecho que mais envelheceu no **Manifesto** – não quanto a seu método, mas quanto a seus objetivos – é a crítica da literatura “socialista” da primeira metade do Século XIX (Capítulo 3) e a definição da posição dos comunistas em relação aos diversos partidos de oposição (Capítulo 4). As tendências e os partidos

REFLEXÕES XVI

enumerados pelo texto foram varridos tão radicalmente pela revolução de 1848, ou pela contrarrevolução que se seguiu, que a História já não os menciona sequer. Entretanto, mesmo com respeito a este trecho, o **Manifesto** encontra-se mais próximo de nós do que o estava em relação à geração anterior.

Na época de prosperidade da II Internacional, quando o marxismo parecia reinar absoluto no movimento operário, as ideias do socialismo anteriores a Marx podiam ser consideradas como definitivamente ultrapassadas. Hoje isso já não é mais verdade. A decadência da social-democracia e da Internacional Comunista provoca, a cada passo, monstruosas recaídas ideológicas. O pensamento senil recai, por assim dizer, na infância.

À procura de fórmulas salvadoras, os profetas da época de declínio geral do capitalismo redescobrem doutrinas há muito enterradas pelo socialismo científico. No que diz respeito ao problema dos partidos de oposição, as décadas que nos separam do **Manifesto** provocaram as mais profundas mudanças: não apenas os velhos partidos foram há muito substituídos por novos, como também o próprio caráter dos partidos e de suas mútuas relações modificou-se radicalmente sob as condições da época imperialista.

O **Manifesto**, portanto, deve ser complementado pelos documentos dos quatro primeiros congressos da Internacional Comunista, pela literatura fundamental do bolchevismo e pelas decisões das conferências do movimento pela IV Internacional.

Lembramos acima que, segundo Marx, nenhuma ordem social deixa a cena da História antes de haver esgotado todas as suas possibilidades. Entretanto, uma ordem social, mesmo já tendo caducado, não cede seu lugar sem opor resistência a uma nova ordem. A sucessão dos regimes sociais supõe a mais áspera luta de classes, isto é a revolução. Se o proletariado, por uma razão ou outra, se mostra incapaz de derrubar a ordem burguesa que sobrevive, só resta ao capital financeiro, em luta para manter seu domínio abalado, transformar a pequena burguesia, por ele levada ao desespero e à desmoralização, no exército de terror do fascismo. A degeneração burguesa da social-democracia e a degeneração fascista da pequena burguesia estão entrelaçadas como causa e efeito.

REFLEXÕES XVI

Em nossos dias, a III Internacional leva a cabo, em todos os países, com uma obscenidade ainda maior, a obra de engodo e desmoralização dos trabalhadores. Massacrando a vanguarda do proletariado espanhol, os mercenários sem escrúpulos de Moscou não apenas abrem caminho para o fascismo, como também realizam uma boa parte de seu trabalho. A longa crise da revolução internacional, que cada vez mais se transforma em crise da cultura humana, reduz-se, no fundo, à crise da direção revolucionária do proletariado. Como herdeira da grande tradição, da qual o **Manifesto Comunista** é o mais precioso elo, a IV Internacional educa novos quadros para resolver antigas tarefas.

A teoria nada mais é do que a realidade generalizada. Em uma atitude honesta com respeito à teoria revolucionária se expressa a apaixonada vontade de reconstruir a realidade social. O fato de que ao sul do continente negro nossos camaradas de ideias traduziram pela primeira vez o **Manifesto** é uma evidente confirmação de que, em nossos dias, o pensamento marxista só está vivo sob a bandeira da IV Internacional. O futuro pertence-lhe. Quando se comemorar o centenário do **Manifesto Comunista**, a IV Internacional será a força revolucionária determinante em nosso planeta. ●

Leon Trotsky, Coyoacán, 30 de outubro de 1937

A ética da liberdade

Murray Rothbard

1. A lei natural e a razão



Dentre os intelectuais que se consideram "científicos", a expressão "natureza humana" tende a produzir o mesmo efeito de uma capa vermelha para um touro. "O homem não tem natureza!" é o lema moderno em voga, e a declaração de um distinto teórico político feita alguns anos atrás, antes de um encontro da American Political Science Association, de que a "natureza do homem" é um conceito puramente teológico que deve ser descartado de toda discussão científica, é típica do

sentimento dos filósofos políticos de hoje.

Na controvérsia sobre a natureza humana, bem como sobre o conceito mais abrangente e controverso de "lei natural", ambos os lados proclamaram repetidamente que a lei natural e a teologia estão inextricavelmente entrelaçadas. Como resultado, muitos defensores da lei natural, em círculos filosóficos ou científicos, enfraqueceram gravemente sua argumentação ao sugerir que métodos filosóficos racionais não podem por si só estabelecer tal lei: que a fé teológica é necessária para sustentar o conceito. Por sua vez, os opositores da lei natural concordaram alegremente; já que a fé no sobrenatural é considerada necessária para a crença na lei natural, tal conceito deve ser expulso do discurso científico secular, e ser despachado para o enigmático campo dos estudos divinos. Em consequência, a ideia de uma lei natural fundamentada na razão e na investigação racional foi quase totalmente abandonada.

Então, aquele que acredita na existência de uma lei natural fundamentada na razão enfrenta a hostilidade de ambos os campos: do grupo que percebe nesta posição um antagonismo à religião; e do grupo que suspeita que Deus e o misticismo estão entrando sorrateiramente pela porta dos fundos.

REFLEXÕES XVI

Deve ser dito ao primeiro grupo que sua opinião reflete uma posição extremamente agostiniana, a qual defende que a fé, e não a razão, é a única ferramenta legítima para investigar tanto a natureza quanto os fins apropriados do homem. Em suma, nesta tradição de fé, a teologia substituiu completamente a filosofia.

A tradição tomista, ao contrário, era precisamente o oposto: defende uma filosofia independente da teologia e proclama a capacidade da razão humana de compreender e alcançar as leis da ordem natural, sejam físicas ou éticas. Se a convicção em uma ordem sistemática de leis naturais sujeitas a ser descoberta pela razão humana é antirreligiosa *per se*, então São Tomás e os últimos escolásticos também eram antirreligiosos, assim como o jurista Hugo Grotius, devoto protestante. A declaração de que existe uma ordem de lei natural, resumidamente, deixa em aberto a questão de se foi ou não Deus quem criou tal ordem; e a afirmação de que a razão humana tem capacidade para descobrir a ordem natural deixa em aberto a questão de esta razão ter ou não sido dada ao homem por Deus. A afirmação de uma ordem de leis naturais passível de descoberta pela razão não é, por si só, nem pró e nem antirreligiosa.

Devido ao fato de esta posição ser surpreendente para a maioria das pessoas, deixe-nos aprofundar um pouco mais este ponto de vista tomista. A afirmação de uma lei natural absolutamente independente da questão da existência de Deus havia sido sustentada por São Tomás de Aquino de um modo mais implícito que explícito; mas como tantas implicações do tomismo, ela foi revelada por Suarez e outros escolásticos espanhóis brilhantes do fim do século XVI. O jesuíta Suarez indicou que muitos escolásticos tomaram a posição de que a lei ética natural, a lei que define o que é bom e mau para o homem, não depende da vontade de Deus. De fato, alguns dos escolásticos tinham ido mais longe a ponto de afirmar que:

Mesmo considerando que Deus não existisse, ou que não fizesse uso de Sua razão, ou que não fizesse considerações perfeitas a respeito das coisas, se há no homem um preceito da razão correta para guiá-lo, esta teria a mesma natureza de lei tal qual agora.

Ou, como um filósofo tomista moderno declarou:

Se a palavra "natural" significa algo, deve se referir à natureza do

REFLEXÕES XVI

homem, e quando usada junto com "lei", "natural" deve aludir à uma ordem manifestada nas predisposições da natureza do homem e a nada mais. Consequentemente, por si só, não há nada de religioso ou teológico na "Lei Natural" de Aquino.

O jurista protestante holandês Hugo Grotius declarou, em seu *De Iure Belli ac Pacis* (1625):

O que nós estivemos dizendo teria validade ainda que admitíssemos aquilo que não pode ser admitido sem que se cometa a máxima perversidade, a saber, que não existe Deus.

E de novo:

Infinito tal qual é o poder de Deus, contudo se pode afirmar que há certas coisas sobre as quais ele não se estende. . . . Exatamente como nem Deus pode fazer com que 2 vezes 2 não seja quatro, então Ele não pode fazer com que aquilo que é intrinsecamente mal deixe de ser mal.

D'Entrèves conclui que:

A definição [de Grotius] da lei natural não tem nada de revolucionária. Quando afirma que a lei natural é aquele corpo de leis que o homem é capaz de descobrir por meio do uso de sua razão, ele não faz nada além de reafirmar a noção escolástica de uma fundamentação racional da ética. Na verdade, sua intenção é mais propriamente restaurar aquela noção que tinha sido abalada pelo agostinismo extremo de certas correntes de pensamento protestantes. Quando declara que estas leis são válidas por si mesmas, independentemente do fato de que Deus as tenha determinado, ele repete a afirmação já feita por alguns dos escolásticos.

A intenção de Grotius, d'Entrèves acrescenta, "era formular um sistema de leis que ensinaria convicção em uma época em que a controvérsia teológica estava gradualmente perdendo tal capacidade de convicção". Grotius e seus sucessores jurídicos – Pufendorf, Burlamaqui e Vattel – continuaram a elaborar este corpo independente de leis naturais em um contexto puramente secular, de acordo com seus próprios interesses, que não eram, em contraste aos escolásticos, fundamentalmente teológicos. Na verdade, mesmo os racionalistas do século XVIII, de

REFLEXÕES XVI

várias maneiras ferrenhos inimigos dos escolásticos, foram profundamente influenciados, no seu próprio racionalismo, pela tradição escolástica.

Deste modo, para não restar dúvida: na tradição tomista, a lei natural é tão ética quanto a lei física; e o instrumento pelo qual o homem compreende estas leis é a sua razão – não fé, ou intuição, ou graça, revelação ou qualquer outra coisa. Na atmosfera contemporânea de acentuada dicotomia entre lei natural e razão – e especialmente em meio aos sentimentos irracionalistas que dominam a mentalidade "conservadora" – isto não pode deixar de ser salientado. Por isso, nas palavras do eminente historiador de filosofia Padre Copleston, São Tomás de Aquino *"deu ênfase ao lugar e à função da razão na conduta moral. Ele [Aquino] compartilhou com Aristóteles a opinião de que é a razão que distingue o homem dos animais"* e que *"o habilita a agir deliberadamente em busca de seus fins conscientemente compreendidos e o eleva acima do nível do comportamento meramente instintivo."*

Aquino, então, constatou que os homens sempre agem propositadamente, mas também foi mais longe ao argumentar que os fins também podem ser compreendidos pela razão como objetivamente bons ou ruins para o homem. Para Aquino, então, nas palavras de Copleston, *"há, portanto, espaço para o conceito de 'razão correta', a razão que direciona a ação do homem para a realização do bem objetivo para o homem."* A conduta moral é, portanto, a conduta em conformidade com a razão correta: *"Quando se diz que a conduta moral é a conduta racional, o que se pretende dizer é que esta é a conduta em conformidade com a razão correta, a razão que compreende o bem objetivo para o homem e dita os meios para sua realização."*

Na filosofia da lei natural, então, a razão não se limita, como é na moderna filosofia pós-Hume, a mera escrava das paixões, confinada à descoberta dos meios para fins arbitrariamente escolhidos. Pois os próprios fins são selecionados por meio do uso da razão; e a "razão correta" dita ao homem seus fins apropriados assim como os meios para suas realizações. Para o teórico tomista ou de lei natural, a lei geral da moralidade humana é um caso especial do sistema de lei natural que governa todas as entidades do mundo,

REFLEXÕES XVI

cada uma com sua própria natureza e seus próprios fins. *"Para ele a lei moral . . . é um caso especial de princípios gerais segundo os quais todas as coisas finitas se direcionam para seus fins por meio do desenvolvimento de suas potencialidades."*

E aqui nós chegamos à uma diferença vital entre criaturas vivas sem alma ou não humanas, e o próprio homem; pois os primeiros são compelidos a proceder de acordo com os fins ditados pelas suas naturezas, enquanto o homem, "o animal racional" possui a razão para descobrir tais fins e o livre arbítrio para escolher. A questão de qual doutrina, seja a lei natural ou aquela de seus críticos, deve ser considerada verdadeiramente racional, foi incisivamente respondida pelo recém-falecido Leo Strauss, no decorrer de uma penetrante crítica ao relativismo dos valores da teoria política do professor Arnold Brecht. Pois, em contraste com a lei natural,

a ciência social positivista . . . é caracterizada pelo abandono da razão ou pela fuga da razão. . . .

De acordo com a interpretação positivista do relativismo que predomina nas ciências sociais atuais . . . a razão pode nos dizer quais meios são conducentes a certos fins; mas ela não pode nos dizer quais fins atingíveis devem ser preferidos frente a outros fins atingíveis. A razão não pode nos dizer que devemos escolher certos fins atingíveis; se alguém 'ama aquele que deseja o impossível,' a razão pode dizer que ele age irracionalmente, mas não pode dizer que ele deve agir racionalmente, ou que agir irracionalmente é agir mal ou de forma desprezível. Se a conduta racional consiste em escolher os meios corretos para um certo fim, o relativismo ensina que a conduta racional é de fato impossível.

Finalmente, o lugar da razão na filosofia da lei natural tem sido ratificado pelo moderno filósofo tomista, o recém-falecido Padre John Toohey. Toohey definiu filosofia consistente assim: *"Filosofia, no sentido usado quando o escolasticismo é contrastado com outras filosofias, é uma tentativa por parte da razão do homem de dar, por si mesma, uma explicação fundamental da natureza das coisas."*

2. A lei natural como uma "ciência"

É realmente intrigante que tantos filósofos modernos torçam o nariz

REFLEXÕES XVI

diante do simples termo "natureza", como se fosse uma injeção de misticismo e de concepções sobrenaturais. Uma maçã, largada no ar, irá cair no chão; isto todos observamos e compreendemos como sendo a natureza da maçã (assim como do mundo em geral). Dois átomos de hidrogênio combinados com um de oxigênio produzirão uma molécula de água – fenômeno exclusivamente encontrado na natureza do hidrogênio, do oxigênio e da água. Não há nada de enigmático ou místico em tais observações. Por que então fazer objeção ao conceito de "natureza"?

O mundo, na verdade, constitui-se de um incontável número de coisas, ou entidades observáveis. Isto é certamente um fato observável. Já que o mundo não se constitui de uma só coisa ou entidade homogênea, segue-se que cada uma destas coisas diferentes possui atributos diferentes, caso contrário todas elas seriam a mesma coisa. Mas se **a**, **b**, **c**, etc., tem atributos diferentes, segue-se imediatamente que elas têm naturezas diferentes.

Segue-se também que quando estas várias coisas se encontram e interagem, um resultado especificamente definível e delimitado irá ocorrer. Em resumo, causas específicas e delimitadas terão efeitos específicos e delimitados. O comportamento observável de cada uma destas entidades é a lei de suas naturezas, e esta lei inclui aquilo que acontece como resultado de suas interações. O complexo que nós podemos desenvolver a partir destas leis pode ser denominado como a estrutura da lei natural. O que há de "místico" nisso?

No campo das leis puramente físicas, este conceito usualmente se difere da terminologia positivista moderna apenas nos níveis altamente filosóficos; quando aplicado ao homem, no entanto, o conceito é muito mais controverso. E ainda, se maçãs, pedras e rosas tem cada qual uma natureza específica, será o homem a única entidade, o único ser desprovida de uma? E se o homem tem uma natureza, porque ela não pode estar aberta à observação e reflexão racionais? Se todas as coisas têm naturezas, então certamente a natureza do homem está aberta à inspeção; a brusca rejeição atual ao conceito da natureza do homem é, portanto arbitrária e *a priori*.

Uma crítica superficial normalmente feita pelos oponentes da lei natural é: quem estabelece as supostas verdades acerca do homem? A resposta não é quem, mas o que: a razão humana. A

REFLEXÕES XVI

razão humana é objetiva, i.e., ela pode ser usada por todos os homens para descobrir verdades a respeito do mundo. Perguntar qual é a natureza do homem é incitar a resposta. Vás, estudes e encontres! É como se um homem declarasse que a natureza do cobre estivesse aberta à investigação racional e um crítico exigisse que ele "provasse" isto imediatamente, demonstrando no ato todas as leis que foram descobertas a respeito do cobre.

Outro ataque comum é afirmar que os teóricos de lei natural discordam entre si mesmos, e que, portanto todas as teorias de lei natural devem ser descartadas. Este ataque possui um aspecto desgraciosamente peculiar quando vem, como de hábito, de economistas utilitários. Pois a economia é notoriamente uma ciência controversa – e, no entanto, poucas pessoas defendem que toda ciência econômica seja jogada fora. Ademais, diferenças de opinião não são motivo para descartar todos os lados de um debate; a pessoa responsável é aquela que usa a sua razão para examinar os vários pontos de vista e toma sua própria decisão.

Ela não se limita a dizer *a priori* que se trata de uma praga que acomete todos os lugares. O fato da existência da razão humana não significa que o erro seja impossível de ser cometido. Até mesmo as ciências "rígidas" como a física e a química têm tido erros e discussões fervorosas. Nenhum homem é onisciente ou infalível – uma lei, diga-se de passagem, da natureza humana.

A ética da lei natural determina que, para todas as coisas vivas, o "bem" é a realização de o que é melhor para aquele tipo de criatura; o "bem" é, portanto, relativo à natureza da criatura em questão. Assim, o professor Cropsey diz:

A doutrina clássica [de lei natural] é de que cada coisa é excelente à medida que ela pode fazer as coisas para as quais sua espécie está naturalmente provida. . . . Por que aquilo que é natural é bom? . . . [Porque] não há nenhuma maneira e nenhuma razão para impedir que nós mesmos distingamos as bestas inúteis das aproveitáveis, por exemplo; e a medida mais empírica e . . . racional do aproveitável . . ., ou o limite de atividade das coisas, é determinado por sua natureza. Nós não julgamos que os elefantes são bons por eles serem naturais; ou porque a natureza é moralmente boa – seja lá o que isso queira dizer. Nós julgamos ser

REFLEXÕES XVI

bom um elefante em particular levando em conta aquilo que a natureza do elefante possibilita-o fazer e ser.

No caso dos seres humanos, a ética da lei natural declara que o bom ou ruim para o homem pode ser determinado pelo que satisfaz ou impede aquilo que é melhor para a natureza humana. A lei natural, então, elucida o que é melhor para o homem – os fins mais harmoniosos com sua natureza, e que mais tendem a satisfazê-la. Em um sentido profundo, então, a lei natural propicia ao homem uma "ciência da felicidade", com os caminhos que levarão à sua verdadeira felicidade. Em contraste, a praxeologia e a economia, assim como a filosofia utilitária com a qual tal ciência tem sido forte aliada, tratam "felicidade" no sentido puramente formal como a satisfação daqueles fins que as pessoas – por qualquer razão – posicionaram mais altamente em suas escalas de valor. A satisfação destes fins concede ao homem sua "utilidade", "satisfação" ou "felicidade". O valor, no sentido da avaliação ou utilidade, é puramente subjetivo, e determinado pelos indivíduos. Este procedimento é perfeitamente apropriado para a ciência formal da praxeologia, ou para a teoria econômica, mas não necessariamente para todos os demais campos. Pois para a ética da lei natural, os fins são bons ou ruins para o homem em graus diversos; o valor é objetivo – determinado pela lei natural do ser humano, e aqui "felicidade" para o homem é entendida em seu sentido racional, ou seja, levando em conta seu teor. Como o padre Kenealy coloca:

Esta filosofia afirma que existe na verdade uma ordem moral objetiva ao alcance da inteligência humana, para a qual as sociedades humanas são compelidas por sua consciência a obedecer, e sobre a qual dependem a paz e a felicidade das convivências individual, nacional e internacional.

E o eminente jurista inglês, Sir William Blackstone, resumiu a lei natural e sua relação com a felicidade humana da seguinte maneira:

Este é o fundamento daquilo que chamamos de ética, ou lei natural . . . demonstra que esta ou aquela ação tende à felicidade real do homem, e portanto, muito justamente conclui que a realização desta é uma parte da lei da natureza; ou, por outro lado, que esta ou aquela ação é a destruição da felicidade real do homem, e que por isso a lei da natureza a proíbe.

REFLEXÕES XVI

Sem usar a terminologia da lei natural, o psicólogo Leonard Carmichael indicou como uma ética absoluta objetiva pode ser estabelecida para o homem com métodos científicos, baseando-se em investigações biológicas e psicológicas:

porque o homem tem uma composição imutável e antiga, anatômica, fisiológica e psicológica geneticamente determinada, há razão para acreditar que ao menos alguns dos "valores" que ele reconheceu como bons ou ruins têm sido descobertos ou têm surgido em virtude da convivência dos indivíduos em muitas sociedades por milhares de anos. Há alguma razão que venha a sugerir que estes valores, uma vez identificados e testados, deixem de ser considerados como essencialmente fixos e imutáveis? Por exemplo, é provável que o assassinato cruel de um adulto, motivado simplesmente pelo divertimento pessoal daquele que comete o assassinato, uma vez considerado de forma generalizada como um mal, venha a ser sempre considerado. Um assassinato tem efeitos individuais e sociais desfavoráveis. Para usar um exemplo mais brando da estética, o homem está sempre apto a reconhecer de forma especial o equilíbrio de duas cores complementares porque nasceu com olhos humanos com esta constituição específica.

Uma objeção filosófica comum à ética da lei natural é que ela confunde, ou associa, a autenticidade dos fatos com a dos valores. Para o propósito de nossa breve discussão, a resposta de John Wild será suficiente:

Em resposta, nós podemos apontar que sua visão [a da lei natural] associa o valor não à existência, mas sim como a realização das tendências determinadas pela estrutura da entidade existente. Além disso, associa o mal não à inexistência, mas ao modo de existência pelo qual as tendências naturais são contrariadas e impedidas de ser realizadas A planta nova cujas folhas estão secando por falta de luz não é inexistente. Ela existe, mas de um modo insalubre e precário. O manco não é inexistente. Ele existe, mas com uma capacidade natural apenas parcialmente realizada. . . . Esta objeção metafísica é baseada na suposição de que a existência é algo totalmente finalizado e completo. . . . [Mas] o bom consiste na realização do ser.

Após afirmar que a ética, tanto para o homem como para qualquer

REFLEXÕES XVI

outra entidade, é determinada pela investigação de tendências existentes e verificáveis de tal entidade, Wild faz uma pergunta crucial para toda ética não teológica: "*por que estes princípios dão a impressão de serem impostos a mim?*" Como estas tendências universais da natureza humana se tornam incorporadas à escala subjetiva de valor de uma pessoa? Porque

as necessidades efetivas que regem toda conduta são comuns a todos os homens. Os valores delas derivados são universais. Portanto, se não me engano em minhas análises de tendências da natureza humana, e se compreendo a mim mesmo, tenho que exemplificar a tendência e senti-la subjetivamente como um desejo imperativo que impulsiona minha ação.

David Hume é o filósofo que, na opinião de filósofos modernos, supostamente demoliu efetivamente a teoria da lei natural. A "demolição" de Hume tinha duas linhas de ataque: a suposta dicotomia fato-valor, que impediria a inferência do valor a partir do fato, e sua afirmação de que a razão é, e só pode ser, uma escrava das paixões. Em resumo, em contraste com a visão da lei natural de que a razão do homem pode descobrir os fins apropriados que o homem deve buscar, Hume defendeu que, no final das contas, somente as emoções podem determinar os fins dos homens, e que o papel da razão é o de ajudante e empregada das emoções. (Aqui Hume foi seguido por cientistas sociais modernos, começando com Max Weber.) De acordo com esta visão, as emoções das pessoas são consideradas como dados primários, não sujeitos a análise.

Porém, o professor Hesselberg mostrou que Hume, no decorrer de sua própria argumentação, foi obrigado a reintroduzir o conceito de lei natural dentro de sua filosofia social e particularmente dentro de sua teoria de justiça, confirmando assim o escárnio de Etienne Gilson: "*A lei natural sempre enterra seus covéis*". Pois Hume, nas palavras de Hesselberg, "*reconheceu e aceitou que a ordem social . . . é um pré-requisito indispensável para o bem-estar e a felicidade do homem: e que isto é a constatação de um fato.*" A ordem social, portanto, deve ser mantida pelo homem. Hesselberg prossegue:

Mas uma ordem social não é possível a menos que o homem seja capaz de compreender o que esta seja, e quais são suas vantagens, e também conceber as normas de conduta necessárias para seu

REFLEXÕES XVI

estabelecimento e preservação, ou seja, o respeito pelas demais pessoas e por suas propriedades legítimas, que é a essência da justiça. . . . Mas a justiça é o produto da razão, não das paixões. E a justiça é o fundamento necessário para a ordem social; e a ordem social é necessária para o bem-estar e a felicidade do homem. Sendo assim, as normas da justiça devem controlar e regular as paixões, e não vice-versa.

Hesselberg conclui que "deste modo a tese original da 'primazia das paixões' é percebida como totalmente insustentável no âmbito de sua teoria social e política, e . . . ele é obrigado a reintroduzir a razão como um fator cognitivo-normativo nas relações sociais humanas".

Na verdade, ao examinar a justiça e a importância dos direitos de propriedade privada, Hume foi obrigado a dizer que a razão pode estabelecer tal ética social: *"a natureza fornece uma reparação ao julgar e compreender o que há de irregular e incômodo nas afeições"* – em suma, a razão pode ser superior às paixões.

Nós temos visto ao longo de nossa análise que a doutrina da lei natural – a visão de que uma ética objetiva pode ser estabelecida por meio da razão – tem tido que enfrentar dois poderosos grupos de inimigos no mundo moderno: ambos ansiosos por denegrir o poder da razão do homem de decidir seu destino. São estes: os crentes que acreditam que a ética só pode ser dada ao homem por uma revelação sobrenatural, e os céticos que acreditam que o homem deve obter sua ética a partir de uma emoção ou capricho arbitrário. Nós podemos encerrar com a visão severa, mas penetrante do professor Grant sobre

a estranha aliança contemporânea entre aqueles que, em nome do ceticismo (provavelmente de origem científica), duvidam da capacidade da razão humana e aqueles que denigrem esta capacidade em nome da revelação religiosa. Basta estudar o pensamento de Ockham para ver o quão antiga é esta estranha aliança. Pois em Ockham pode ser visto como o nominalismo filosófico, incapaz de enfrentar a questão da certeza prática, a resolve por meio de revelações e hipóteses arbitrárias. A vontade, separada do intelecto (como deve ser em um nominalismo) pode alcançar a certeza apenas por meio de tais hipóteses arbitrárias. . .

REFLEXÕES XVI

Historicamente, o fato interessante é que estas duas tradições antirracionaisistas – a do liberal cético e a do protestante revelacionista – deveriam ter vindo originalmente de duas . . . visões opostas do homem. A dependência protestante das revelações surge de um grande pessimismo a respeito da natureza humana. . . . Os valores imediatamente compreendidos do liberal se originam em um grande otimismo. Mas. . . afinal, a tradição dominante na América do Norte não é um protestantismo que tem sido transformado pelas aspirações liberais e pela tecnologia pragmática?

3. Lei natural versus lei positiva

Se, então, a lei natural é descoberta pela razão a partir das "*inclinações fundamentais da natureza humana . . . absolutas, imutáveis e de validade universal para todos os tempos e lugares,*" segue-se que a lei natural fornece um conjunto objetivo de normas éticas que guiam as ações humanas em qualquer tempo ou lugar. A lei natural é, em sua essência, uma ética profundamente "radical", pois ela expõe o *status quo* existente, que pode violar gravemente a lei natural, à impiedosa e inflexível luz da razão. No campo da política ou da ação estatal, a lei natural fornece ao homem um conjunto de normas que pode ser radicalmente crítico às leis positivas atualmente impostas pelo Estado. Neste momento, precisamos destacar apenas que a própria existência de uma lei natural sujeita à descoberta pela razão é uma ameaça potencialmente poderosa ao *status quo* bem como uma reprovação permanente da soberania de costumes cegamente tradicional ou à vontade arbitrária do aparato estatal.

Na verdade, os princípios legais de qualquer sociedade podem ser estabelecidos de três maneiras diferentes:

- (a) seguindo-se os costumes tradicionais da tribo ou comunidade;
- (b) obedecendo-se a vontade arbitrária e *ad hoc* daqueles que governam o aparato estatal; ou
- (c) utilizando a razão humana para descobrir a lei natural – resumindo, por conformidade subordinada aos costumes, por capricho arbitrário ou pelo uso da razão humana.

Essencialmente são estas as únicas formas possíveis de estabelecer

REFLEXÕES XVI

uma lei positiva. Aqui afirmaremos apenas que o último método (c) é ao mesmo tempo mais apropriado para o homem, mais nobre e plenamente humano, e mais potencialmente "revolucionário" *vis-à-vis* qualquer *status quo* conhecido.

Em nosso século, o desprezo pela mera existência da lei natural e a difundida ignorância sobre esta tem limitado a sugestão de adoção das estruturas legais (a) ou (b), ou uma mistura das duas. Isto afeta também aqueles que advogam uma política de liberdade individual. Portanto, existem libertários que simples e inquestionavelmente adotariam o direito consuetudinário, mesmo com suas muitas falhas antilibertárias. Outros, como Henry Hazlitt, descartariam todas as limitações constitucionais ao governo e contaria unicamente com a vontade da maioria como expressada pela legislatura. Nenhum dos grupos parece compreender o conceito de uma estrutura de lei natural racional como referência para moldar leis positivas em vigência.

Enquanto a lei natural tem sido frequentemente usada de forma errônea na defesa do *status quo* político, suas implicações radicais e "revolucionárias" foram brilhantemente compreendidas pelo grande historiador libertário católico Lord Acton. Acton enxergou claramente que a profunda falha na concepção da filosofia política de lei natural dos antigos gregos – e de seus seguidores posteriores – foi equivaler a política à moral, e então nomear o Estado como o supremo representante da moral social. A partir de Platão e Aristóteles, a proclamada supremacia do Estado foi originada em suas visões segundo as quais "moralidade era indistinguível da religião, assim como a política da moral; e em religião, moralidade e política havia apenas um só legislador e uma única autoridade".

Acton acrescentou que os estoicos desenvolveram os princípios corretos, não estatais, da filosofia política de lei natural, que foram então restaurados no período moderno por Grotius e seus seguidores. *"A partir de então se tornou possível fazer da política uma questão de princípios e de consciência"*. A reação do Estado a este desenvolvimento teórico foi horrível:

Quando Cumberland e Pufendorf esclareceram o verdadeiro significado da doutrina [de Grotius], tanto as autoridades estabelecidas bem como interesses vitoriosos, recuaram aterrorizados. . . . ficou claro que todos que tinham aprendido que

REFLEXÕES XVI

a ciência política é mais uma questão de consciência do que de poder e conveniência, deveriam considerar seus adversários homens sem princípios.

Acton enxergou claramente que qualquer conjunto de princípios morais objetivos enraizado na natureza do homem tem obrigatoriamente que entrar em conflito com costumes e com leis positivas. Para Acton, esse conflito inevitável era um atributo essencial do liberalismo clássico: *"O liberalismo almeja pelo que deveria ser, irrespectivamente do que é"*. Como Himmelfarb escreveu sobre a filosofia de Acton:

ao passado não foi conferida nenhuma autoridade exceto quando em conformidade com a moralidade. Levar a sério a teoria liberal da história, dar prioridade ao "que deveria ser" sobre "o que é" era, ele admitiu, virtualmente instaurar na prática uma "revolução permanente".

E assim, para Acton, o indivíduo, munido dos princípios morais da lei natural, se encontra em posição firme para criticar as instituições e os regimes atuais e expô-los à forte e severa luz da razão. Mesmo John Wild, muito menos voltado à política, havia descrito vigorosamente a natureza inerentemente radical da teoria da lei natural:

a filosofia da lei natural defende a dignidade racional do indivíduo humano e seu direito e dever de criticar por meios de palavras e ações qualquer estrutura social ou instituição existente nos termos daqueles princípios morais universais que podem ser apreendidos pelo intelecto individual isoladamente.

Uma vez que a lei natural é essencialmente "radical" e profundamente crítica às instituições políticas existentes, por que foi largamente classificada como "conservadora"? O professor Parthemos considera a lei natural como "conservadora" porque seus princípios são universais, fixos e imutáveis, e por isso são princípios "absolutos" de justiça. Pura verdade –, mas por que imutabilidade de princípios implicaria "conservadorismo"? Pelo contrário, o fato de os teóricos da lei natural deduzirem da própria natureza do homem uma estrutura fixa de lei independente de tempo e lugar, de hábito, autoridade ou grupo de normas, torna tal lei uma força poderosa de mudança radical. A única exceção seria o caso especial

e raro no qual a lei positiva coincide em todos os aspectos com a lei natural discernida pela razão humana.

4. Lei natural e direitos naturais

Como demonstramos, o grande defeito da teoria da lei natural – desde Platão e Aristóteles aos tomistas, e até Leo Strauss e seus seguidores atuais – é ter sido profundamente estatista em lugar de individualista. Esta teoria da lei natural "clássica" identificou no Estado o centro das ações boas e virtuosas, e manteve os indivíduos rigorosamente subordinados à ação estatal. Assim, a partir do correto dito de Aristóteles de que o homem é um "animal social", que sua natureza é adequada à cooperação social, os clássicos saltaram ilegitimamente para uma equivalência virtual da "sociedade" com "o Estado", e daí para o Estado como o centro da ação virtuosa.

Foram, em contraposição, os Levellers e particularmente John Locke no século XVII na Inglaterra que transformaram a lei natural clássica em uma teoria baseada no individualismo metodológico e por isso, político. A partir da ênfase de Locke no indivíduo como agente da ação, como a entidade que pensa, sente, escolhe e age, originou-se sua concepção de lei natural na política que estabelece os direitos naturais de cada indivíduo. A tradição individualista lockeana influenciou profundamente os futuros revolucionários americanos e a tradição dominante do pensamento político libertário naquela nova nação revolucionária. É sobre esta tradição de libertarianismo de direitos naturais que o presente livro tenta se estruturar.

O celebrado Segundo Tratado sobre o Governo foi certamente uma das primeiras elaborações sistemáticas da teoria de direitos naturais libertária individualista. Na verdade, a similaridade entre a visão de Locke e a teoria exposta mais adiante ficará evidente a partir da seguinte passagem:

Cada homem possui a propriedade de sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum, além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente seus. Qualquer coisa que então retire do estado que a natureza proveu e deixou, e misture com seu trabalho e adicione algo que é seu, se torna sua propriedade. Sendo por ele retirado do estado

REFLEXÕES XVI

comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que exclui o direito comum dos demais homens. Por ser esse trabalho propriedade inquestionável do trabalhador, homem algum além de si pode ter direito àquilo ao qual tal trabalho tenha sido agregado. . . .

Aquele que se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe das árvores do bosque com certeza delas apropriou-se para si mesmo. Ninguém pode negar que o alimento lhe pertença. Pergunto então quando passou a pertencer-lhe? . . . Fica claro que, se o fato de colher o alimento não o fez seu, nada mais o faria. Aquele trabalho imprimiu uma distinção entre aqueles frutos e os comuns, acrescentando-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum a todos, fizera; desse modo, tornaram-se seu direito particular. E poderá alguém dizer que não tinha direito algum a essas bolotas ou maçãs de que se apropriou por não ter tido o consentimento de toda a humanidade para torná-las suas? . . . Fosse tal consentimento necessário, o homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu. Vemos nas terras comuns, que assim permanecem em virtude de um pacto, que a origem da propriedade advém da apropriação de algo comum e sua retirada do estado natural; sem isso, o comum não tem utilidade alguma.

Não é de surpreender que a teoria de direitos naturais de Locke, como historiadores do pensamento econômico têm mostrado, apresentava contradições e inconsistências. Afinal, os pioneiros de qualquer disciplina, de qualquer ciência, são propensos a inconsistências e lacunas que serão corrigidas pelos que virão depois. As divergências em relação a Locke no presente trabalho são surpreendentes apenas para os adeptos da desafortunada prática moderna que tem praticamente abolido a filosofia política construtiva em favor de meros interesses de antiquário por textos antigos. Na verdade, a teoria libertária de direitos naturais continuou a ser expandida e purificada após Locke, chegando ao seu auge nos trabalhos de Herbert Spencer e Lysander Spooner no século XIX.

A miríade de teóricos de direitos naturais pós-Locke e pós-Levellers deixou clara suas visões de que estes direitos são provenientes da natureza do homem e do mundo à sua volta. Alguns exemplos

REFLEXÕES XVI

notavelmente redigidos: o teórico germano-americano do século XIX Francis Lieber, em seu primeiro e mais libertário tratado, escreveu: "*A lei da natureza ou a lei natural . . . é a lei, o corpo de direitos, que nós deduzimos a partir da natureza essencial do homem*". E o proeminente Ministro Unitário americano do século XIX, William Ellery Channing: "*Todos os homens possuem a mesma natureza racional e o mesmo poder de consciência, e são igualmente constituídos para o aprimoramento ilimitado dessa capacidade divina e para a felicidade a ser encontrada em seus virtuosos usos*". E Theodore Woolsey, um dos últimos teóricos dos direitos naturais sistemáticos na América do século XIX: os direitos naturais são aqueles "*que, pela justa dedução das características físicas, morais, sociais e religiosas atuais do homem, ele deve possuir destes . . . para alcançar os fins para os quais sua natureza o proclama*".

Se, como temos visto, a lei natural é essencialmente uma teoria revolucionária, então *a fortiori*²³ o é também a sua porção individualista de direitos naturais. Como o teórico americano de direitos naturais do século XIX Elisha P. Hurlbut disse:

As leis devem ser meramente uma declaração dos direitos naturais e dos delitos naturais, e . . . tudo o que for indiferente às leis da natureza deve ser ignorado pela legislação humana . . . e a tirania legal surge onde quer que ocorra a desconsideração deste simples princípio.

Um exemplo notável do uso revolucionário dos direitos naturais foi, sem dúvida, a Revolução Americana, que foi baseada em um desenvolvimento radicalmente revolucionário da teoria lockeana ao longo do século XVIII. As famosas palavras da Declaração de Independência, como o próprio Jefferson deixou claro, não proclamavam nada novo, mas eram apenas uma destilação brilhantemente escrita das opiniões defendidas pelos americanos daqueles dias:

Nós consideramos estas verdades autoevidentes; que os homens

²³ ***A fortiori***: (pronuncia-se a forcióri) é o início de uma expressão latina - *a fortiori ratióne* - que significa "por causa de uma razão mais forte", ou seja, "com muito mais razão".

são criados iguais e dotados por seu Criador de certos Direitos inalienáveis; que entre estes estão o Direito à Vida, à Liberdade e à busca da Felicidade [a tríade mais comum à época era "Vida, Liberdade e Propriedade"]. Que é para garantir tais direitos que governos são instituídos entre os Homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados. Que, sempre que alguma forma de governo se torne destrutiva destes fins, é Direito do povo alterá-la ou aboli-la.

Particularmente notável é a prosa apaixonada do grande abolicionista William Lloyd Garrison, ao aplicar a teoria dos direitos naturais à questão da escravidão de forma revolucionária:

O direito de desfrutar a liberdade é inalienável. . . . Todo homem possui direito a seu próprio corpo – aos produtos de seu próprio trabalho –, à proteção da lei... Todas estas leis agora em vigor, admitindo o direito à escravidão, são, por esta razão, diante de Deus, absolutamente nulas e inválidas . . . e, portanto, devem ser abolidas imediatamente.

Mencionaremos "direitos" por toda esta obra, particularmente os direitos dos indivíduos à propriedade de suas pessoas e de seus objetos materiais. Mas como definimos "direitos"? "Direito" foi vigorosa e convincentemente definido pelo professor Sadowsky:

Quando dizemos que alguém tem o direito de fazer algo, queremos dizer isto e tão somente isto, a saber, que seria imoral para outro, sozinho ou em grupo, impedi-lo de fazê-lo por meio da ameaça ou do uso de força física. Nós não queremos dizer que qualquer uso que um homem faça de sua propriedade dentro dos limites expostos seja necessariamente moral.

A definição de Sadowsky enfatiza a distinção crucial que faremos ao longo deste trabalho entre o direito de um homem e a moralidade ou imoralidade do exercício deste direito. Nós sustentaremos que é direito de um homem fazer qualquer coisa que queira com sua pessoa; é seu direito não ser molestado e não sofrer interferências violentas ao exercer este direito. Mas as formas morais ou imorais de exercer tal direito são mais questão de ética pessoal do que de filosofia política – que concerne somente a assuntos de direito, e do emprego apropriado ou inapropriado da violência física nas relações humanas. A importância desta distinção crucial não deve ser

minimizada. Ou, como Elisha Hurlbult concisamente colocou: "*O exercício de uma capacidade [por um indivíduo] se presta a esse exclusivo propósito. O modo deste exercício é uma coisa; isso envolve uma questão de moral. O direito a este exercício é outra coisa.*"

5. A tarefa da filosofia política

Não é a intenção deste livro expor ou defender minuciosamente a filosofia da lei natural, nem elaborar uma ética de lei natural para a moralidade pessoal do homem. A intenção é demonstrar uma ética social de liberdade, i.e., elaborar o subconjunto da lei natural que desenvolve o conceito dos direitos naturais, e que lida com o campo apropriado da "política", i.e., modos violentos e não violentos de relações interpessoais. Em resumo, desenvolver uma filosofia política de liberdade.

Em nossa opinião, a principal tarefa da "ciência política", ou melhor, da "filosofia política" é elaborar a estrutura da lei natural pertinente à cena política. É evidente que esta tarefa tem sido quase que completamente negligenciada neste século pelos cientistas políticos. A ciência política tem buscado uma "estrutura modelo" positivista e pseudocientífica, em uma vã imitação da metodologia e do conteúdo das ciências físicas, ou alternativamente se dedicado à uma investigação meramente empírica dos fatos. O cientista político contemporâneo acredita que pode evitar juízos de valor e ajudar a modelar políticas públicas sem se comprometer com qualquer posição ética. Ademais, ao fazer qualquer sugestão política, por mais restrita ou limitada, quer queira ou não, ocorrerá um juízo ético – sensato ou não. A diferença entre o cientista político e o filósofo político é que os juízos morais do "cientista" são implícitos e ocultos, e por isso imunes a exames minuciosos, e, portanto mais sujeitos a erro. Além disso, ao evitar juízos éticos explícitos, os cientistas políticos por omissão assumem um juízo de valor específico – a favor do *status quo* político prevalente em dada sociedade. No mínimo, sua falta de uma ética política sistemática impede que o cientista político convença qualquer pessoa sobre as vantagens de mudança no *status quo*.

Além disso, os filósofos políticos atuais geralmente se limitam, por sua vez, em virtude de uma espécie de Wertfrei ou atitude neutra

perante valores, a descrições e explicações críticas das antigas visões de outros filósofos políticos do passado distante. Ao fazerem isso, evadem-se da principal tarefa da filosofia política, nas palavras de Thomas Thorson, "*a justificação filosófica das posições de valor relevantes à política*".

A fim de defender políticas públicas, um sistema de ética social ou política precisa ser estruturado. Em séculos anteriores esta era a tarefa crucial da filosofia política. Mas no mundo contemporâneo, a teoria política, em nome de uma "ciência" espúria, tem banido a filosofia ética, e tem se tornado inaproveitável como guia para o cidadão inquiridor. O mesmo caminho tem sido tomado em cada uma das disciplinas das ciências sociais e da filosofia quando abandonam os procedimentos da lei natural.

Expulsemos então os fantasmas da Weirtfreiheit, do positivismo e do ceticismo. Ignorando as exigências despóticas de um *status quo* arbitrário, elaboremos detalhadamente – por mais clichê que pareça esta ideia – um modelo de lei natural e de direitos naturais para o qual o sábio e o honesto possam se voltar. Especificamente, procuremos estabelecer a filosofia política da liberdade e delimitar o campo apropriado da lei, dos direitos de propriedade e do Estado.

6. Uma filosofia social de Crusoé

Uma das construções mais ridicularizadas da teoria econômica clássica é a "Economia de Crusoé", a análise de um homem isolado que se encontra frente a frente com a natureza, como Robinson Crusoé. E, no entanto, este modelo aparentemente "fantasioso", como tenho tentado demonstrar em outros lugares, é de grande utilidade e até mesmo indispensável. Ele serve para isolar o homem diante da natureza, assim ganhando clareza ao abstrair as relações interpessoais no começo. Mais tarde, esta análise homem/natureza pode ser estendida e ampliada ao "mundo real".

A introdução do "Sexta-feira" ou de uma ou mais pessoas, após análises do isolamento rigorosamente robinsoniano, serve então para mostrar como a adição de outras pessoas afeta a discussão. Estas conclusões podem então ser aplicadas ao mundo contemporâneo. Portanto, a abstração da análise de algumas pessoas interagindo em uma ilha nos permite uma percepção

REFLEXÕES XVI

preciosa das verdades das relações interpessoais, verdades que permanecem desconhecidas se insistimos em examinar primeiro o mundo contemporâneo todo de uma vez e como se fosse uma coisa só.

Se a economia de Crusoé pode fornecer, e, de fato fornece, a base indispensável para toda a estrutura da economia e da praxeologia – a análise formal geral da ação humana –, um procedimento similar poderia ser capaz de fazer a mesma coisa pela filosofia social, pela análise das verdades fundamentais da natureza do homem *vis-à-vis* à natureza do mundo em que ele nasce, e que é também o mundo de outros homens. Especificamente, ele pode ser de grande ajuda para solucionar alguns problemas da filosofia política como a natureza e o papel da liberdade, da propriedade e da violência.

Digamos que Crusoé aportou em sua ilha e, para simplificar a questão, teve amnésia. Qual fato inescapável Crusoé tem que enfrentar? Ele se encontra, em primeiro lugar, diante da ocorrência primordial de sua própria consciência e de seu próprio corpo. Depois, ele descobre o mundo natural ao seu redor, o habitat e os recursos existentes na natureza, que os economistas resumem com o termo "terra". Ele também verifica que, num aparente contraste com os animais, não possui qualquer conhecimento instintivo inato que o estimule a seguir os caminhos apropriados para satisfazer suas necessidades e seus desejos. Na verdade, ele inicia sua vida neste mundo não sabendo nada, literalmente; todo o conhecimento precisa ser aprendido por ele. Ele descobre que tem vários objetivos, propósitos que deseja realizar, muitos dos quais precisa alcançar para sustentar sua vida: alimento, abrigo, roupa, etc. Após as necessidades básicas serem satisfeitas, ele encontra desejos mais "avançados" em que concentrará seus esforços. Para satisfazer qualquer um ou todos esses desejos que ele avalia de acordo com as respectivas importâncias para ele, Crusoé precisa aprender também como realizá-los; ele precisa, resumindo, adquirir "conhecimento tecnológico", ou "receitas".

Crusoé, então, tem múltiplos desejos que tenta satisfazer, fins que se esforça para alcançar. Alguns desses fins podem ser alcançados com um mínimo esforço de sua parte; se a ilha estiver estruturada

REFLEXÕES XVI

deste modo, ele pode ser capaz de apanhar frutos comestíveis dos arbustos próximos. Em casos assim, seu "consumo" de um bem ou de um serviço pode ser obtido rapidamente e quase instantaneamente. Mas, para quase todos os seus desejos, Crusoé descobre que o mundo natural ao seu redor não proporciona satisfação imediata e instantânea; ele não está, em suma, num Jardim do Éden. Para alcançar seus fins, ele precisa, da maneira mais rápida e produtiva que puder, pegar os recursos existentes na natureza e transformá-los em objetos úteis, em formas e lugares mais proveitosos para ele – de modo que ele possa satisfazer seus desejos.

Resumindo, ele precisa (a) escolher seus objetivos; (b) aprender como alcançá-los por meio do uso dos recursos existentes na natureza; e então (c) empregar sua força de trabalho para transformar estes recursos em formas e lugares mais úteis: i.e., em "bens de capital", e finalmente em "bens de consumo" que possa consumir diretamente. Então, Crusoé poderia fazer para si, a partir dos materiais brutos existentes na natureza, um machado (bem de capital) para derrubar árvores, a fim de construir uma cabana (bem de consumo). Ou ele poderia fazer uma rede (bem de capital) para pegar peixes (bem de consumo). Em cada caso, ele aplica seu conhecimento tecnológico adquirido para empregar seu esforço de trabalho que lhe permite transformar a terra em bens de capital e eventualmente em bens de consumo. Este processo de transformação dos recursos da terra constitui sua "produção". Em resumo, Crusoé precisa produzir antes de poder consumir. E, por meio desse processo de produção, de transformação, o homem molda e altera seu ambiente natural para seus próprios fins, em vez de, a exemplo dos animais, ser determinado unicamente por este ambiente.

E assim o homem, por não possuir conhecimento inato, instintivo e automaticamente adquirido de seus próprios fins, ou dos meios pelos quais eles podem ser alcançados, precisa aprendê-los, e, para aprendê-los, ele precisa exercer suas capacidades de observação, abstração e reflexão: em suma, sua razão. A razão é o instrumento do conhecimento e da própria sobrevivência do homem; o uso e a expansão de sua mente, a aquisição de conhecimento sobre o que é

REFLEXÕES XVI

melhor para ele e como ele pode obter isso é um método exclusivamente humano de existência e de realização. E, exclusivamente, esta é a natureza do homem; o homem, como Aristóteles destacou, é o animal racional, ou para ser mais preciso, o ser racional. Por meio de sua razão, o homem, individualmente, observa tanto os fatos do mundo exterior quanto o modo como ele funciona e os fatos de sua própria consciência, incluindo suas emoções: resumindo, ele emprega tanto a introspecção quanto a extropecção.

Crusoé, como temos dito, aprende sobre seus fins e sobre como alcançá-los. Mas o que é que sua faculdade de aprender, sua razão, faz especificamente no processo de obter este conhecimento? Ela aprende sobre a maneira como as coisas se comportam no mundo, i.e., as naturezas das diversas entidades específicas e das classes de entidades que o homem verifica como existentes; resumindo, ele aprende as leis naturais da maneira que as coisas se comportam no mundo. Ele aprende que uma flecha atirada por um arco pode derrubar um veado, e que uma rede pode apanhar muitos peixes. Além disso, ele aprende sobre sua própria natureza, sobre os tipos de acontecimentos e ações que irão deixá-lo feliz ou infeliz; em resumo, ele aprende sobre os fins que necessita alcançar e aqueles que deve tentar evitar.

Este processo, este método necessário à sobrevivência e à prosperidade do homem na terra, tem sido frequentemente ridicularizado como exclusiva ou excessivamente "materialista". Mas deveria estar claro que o que acontece nesta atividade característica da natureza do homem é uma fusão do "espírito" e da matéria; a mente humana, utilizando-se das ideias que aprendeu, direciona suas energias para transformar e remodelar a matéria em formas que sustentem e favoreçam suas vontades e sua vida. Por trás de todo bem "produzido", por trás de toda transformação dos recursos naturais feita pelo homem, está uma ideia direcionando o esforço, uma manifestação do espírito do homem.

O homem, por meio da introspecção de sua própria consciência, também descobre o fato natural primordial que é sua liberdade: sua liberdade de escolher, sua liberdade de usar ou de não usar sua

REFLEXÕES XVI

razão em qualquer assunto existente. Em resumo, a ocorrência natural de seu "livre arbítrio". Ele também verifica o fato natural do comando de sua mente sobre seu corpo e suas ações: ou seja, de sua propriedade natural sobre si mesmo.

Crusoé, então, possui seu próprio corpo; sua mente é livre para adotar quaisquer fins que desejar, para usar a razão a fim de descobrir quais fins deve escolher e para aprender os métodos de empregar os meios disponíveis para alcançá-los. Na verdade, o próprio fato de que o conhecimento necessário para a sobrevivência e o progresso do homem não é dado naturalmente a ele nem determinado por acontecimentos externos, o próprio fato de ele precisar usar sua mente para aprender este conhecimento, demonstra que, pela sua própria natureza, ele é livre para usar ou não usar esta razão – i.e., que ele possui livre arbítrio. Certamente, não há nada de *outré*²⁴ ou de místico no fato de que os homens diferem das pedras, das plantas ou mesmo dos animais, nem no fato de que o que foi mencionado acima são as diferenças cruciais entre eles. Os fatos exclusivos e decisivos a respeito do homem e dos meios com os quais ele tem que viver para sobreviver – sua consciência, seu livre arbítrio e livre escolha, sua capacidade de razão, sua necessidade de aprender as leis naturais do mundo exterior e de si mesmo, sua autopropriedade, sua necessidade de produzir transformando matéria existente na natureza em artigos de consumo – tudo isto está relacionado ao que constitui a natureza do homem, e a como o homem pode sobreviver e florescer.

Suponha agora que Crusoé confronta-se com a escolha de apanhar frutos ou alguns cogumelos para comer, e decide pelo sabor agradável dos cogumelos, quando, de repente, um habitante que naufragou previamente aparece diante de Crusoé e grita: "*Não faça isso! Estes cogumelos são venenosos*". Evidentemente Crusoé irá reconsiderar e trocar os cogumelos pelos frutos. O que aconteceu aqui? Ambos os homens agiram baseados numa suposição tão forte que ela permaneceu subentendida, uma suposição de que veneno é ruim, ruim para a saúde e até para a sobrevivência do organismo

²⁴ *Outré*: exagerado.

REFLEXÕES XVI

humano – em suma, ruim para a continuação e a qualidade da vida humana. Nessa implícita concordância de opinião a respeito do valor da vida e da saúde para a pessoa, e dos males da dor e da morte, os dois homens obviamente chegaram às bases de uma ética que é fundamentada na realidade e nas leis naturais do organismo humano.

Se Crusoé tivesse comido os cogumelos sem ter aprendido sobre seus efeitos venenosos, então esta decisão teria sido incorreta – um erro possivelmente trágico, baseado no fato de que é improvável que o homem seja automaticamente determinado a tomar decisões corretas o tempo inteiro. Assim se explica sua falta de onisciência e sua sujeição ao erro. Se Crusoé, por outro lado, tinha conhecimento sobre o veneno e mesmo assim comeu os cogumelos – talvez por "brincadeira" ou por uma preferência temporal muito elevada – então sua decisão teria sido objetivamente incorreta, um ato deliberadamente dirigido contra sua vida e saúde. Pode-se muito bem perguntar por que a vida deve ser um valor objetivo supremo, por que o homem deve optar pela vida (por sua qualidade e por sua preservação). Em resposta, podemos mencionar que uma proposição eleva-se ao *status* de um axioma quando aquele que o negar recorre precisamente a ele no próprio decorrer da suposta refutação. Pois bem, qualquer pessoa que participa de qualquer tipo de discussão, incluindo uma sobre valores, está, em virtude desta participação, vivo e afirmando a vida. Pois, se ele realmente fosse contrário à vida, ele não teria nenhum interesse em continuar vivo. Consequentemente, o suposto opositor da vida está realmente afirmando-a no próprio curso de sua argumentação, e por isso a preservação e a proteção da vida de alguém assumem a categoria de um axioma incontestável.

Nós vimos que Crusoé, como no caso de qualquer homem, possui livre arbítrio, liberdade de escolher o curso de sua vida e de suas ações. Alguns críticos acusaram esta liberdade de ser ilusória porque o homem é limitado pelas leis naturais. Isto, no entanto, é uma distorção – um dos muitos exemplos da persistente confusão moderna entre liberdade e poder. O homem é livre para adotar valores e para escolher suas ações; mas isto de jeito nenhum significa que ele possa violar impunemente as leis naturais – que ele

REFLEXÕES XVI

possa, por exemplo, saltar por cima de oceanos com um simples pulo. Em resumo, quando nós dizemos que "o homem não é 'livre' para saltar por cima de um oceano", nós não estamos falando sobre sua falta de liberdade, mas sobre sua falta de poder para cruzar o oceano, dadas as leis de sua natureza e da natureza do mundo. A liberdade de Crusóé de adotar ideias, de escolher seus fins, é inviolável e inalienável; por outro lado, o homem, não sendo onipotente, assim como não é onisciente, sempre conta com um poder limitado de fazer todas as coisas que gostaria de fazer. Resumindo, seu poder é necessariamente limitado pelas leis naturais, mas não sua liberdade de vontade, seu livre arbítrio. Para colocar o caso em outras palavras, é evidentemente absurdo definir a "liberdade" de uma entidade como seu poder de realizar uma ação impossível por sua natureza!

Se o livre arbítrio de um homem em adotar ideias e valores é inalienável, a mesma condição afortunada não é compartilhada por sua liberdade de ação – sua liberdade de colocar estas ideias em prática no mundo. Novamente, não estamos falando sobre as limitações do poder do homem inerentes às leis de sua própria natureza e das naturezas de outras entidades. Estamos falando agora sobre a interferência em seu campo de ação por outras pessoas – porém, neste ponto, estamos adiantando um pouco a nossa análise da situação de Robinson Crusóé. É suficiente dizer agora que, no sentido de liberdade social – de liberdade enquanto ausência de molestamento por outras pessoas – Crusóé é absolutamente livre, mas que um mundo com mais de uma pessoa requer uma análise adicional.

Já que, neste livro, nós estamos mais interessados em filosofia social e política do que em filosofia propriamente dita, estaremos interessados no termo "liberdade" em seu sentido social ou interpessoal mais do que no sentido de liberdade de vontade ou do livre arbítrio.

Retornemos agora a nossa análise da transformação intencional de Crusóé das condições naturalmente existentes graças ao seu entendimento das leis naturais. Crusóé encontra terra virgem e desocupada na ilha; terra, em suma, não usada e não controlada por ninguém, e, portanto, sem dono. Ao encontrar recursos naturais, ao

REFLEXÕES XVI

aprender como usá-los, e, em particular, ao efetivamente transformá-los em formas mais úteis, Crusóé, na memorável frase de John Locke, "*misturou seu trabalho com o solo*". Ao fazer isso, ao estampar a marca de sua personalidade e de sua energia na terra, ele converteu naturalmente a terra e seus frutos em sua propriedade. Consequentemente, o homem isolado possui o que ele usa e transforma; então, no seu caso não há nenhum problema a respeito do que deveria ser a propriedade de **a** em oposição à de **b**. Qualquer propriedade de um homem é *ipso facto*²⁵ o que ele produz, i.e., o que ele coloca em uso com seu próprio esforço. Sua propriedade em termos de terra e de bens de capital continuará a seguir os vários estágios de produção, até Crusóé vir a possuir os bens de consumo que produziu, até que eles finalmente desapareçam ao serem consumidos.

Então, contanto que um indivíduo permaneça isolado, não há qualquer problema sobre até que ponto sua propriedade – seu domínio – se estende; na condição de um ser racional com livre arbítrio, ela se estende sobre seu próprio corpo e ela se estende mais ainda sobre os bens materiais que ele transforma com seu trabalho. Suponha que Crusóé não tivesse ido parar em uma pequena ilha, mas sim em um continente novo e virgem, e que, permanecendo na costa, ele reivindica a "propriedade" de todo o novo continente em virtude de sua prévia descoberta. Esta declaração seria uma ostentação completamente vazia, contanto que ninguém mais encontrasse o continente. Pois o fato natural é que sua verdadeira propriedade – seu verdadeiro controle sobre os bens materiais – estender-se-ia apenas à medida que seu trabalho real os colocasse em produção. Seu verdadeiro domínio não pode se estender além do poder de seu próprio alcance. Da mesma forma, seria vazio e sem sentido para Crusóé alardear que ele não possui "realmente" tudo ou parte do que ele produziu (talvez este Crusóé fosse um romântico oponente do conceito de propriedade), pois na verdade o uso, e, consequentemente, a propriedade, já era dele. Crusóé, na realidade natural, possui a si mesmo e a extensão de si mesmo sobre o mundo material, nem mais nem menos.

²⁵ ***Ipsa facto***: pelo próprio fato; como resultado da evidência do fato; como consequência obrigatória do fato.

7. Relações interpessoais: troca voluntária

É chegada a hora de trazer outros homens à nossa composição robinsoniana – para estender nossa análise a relações interpessoais. O problema para a nossa análise não consiste em simplesmente aparecerem mais pessoas: afinal, poderíamos apenas postular um mundo formado por um milhão de Crusoés em um milhão de ilhas isoladas e nossa análise não precisaria ser nem um pouco estendida. O problema é analisar a interação dessas pessoas. O Sexta-feira, por exemplo, poderia aportar em uma outra parte da ilha e fazer contato com Crusoé, ou poderia aportar em uma ilha separada para depois construir um barco que poderia alcançar a outra ilha.

A economia revelou uma grande verdade sobre a lei natural da interação humana: que não só a produção é essencial à prosperidade e à sobrevivência do homem, como também a troca o é. Em resumo, Crusoé, em sua ilha ou em parte dela, pode produzir peixes, enquanto Sexta-feira, em sua parte, pode cultivar trigo, em vez de ambos tentarem produzir as duas mercadorias. Ao trocar parte do peixe de Crusoé por certa quantidade do trigo de Sexta-feira, os dois homens podem aumentar muito o total de peixe e de trigo de que os dois podem desfrutar. Este grande ganho para os dois homens só é possível devido a dois fatos primordiais da natureza – leis naturais – nos quais toda a teoria econômica é baseada: (a) a grande variedade de habilidades e de interesses peculiares a cada pessoa; e (b) a variedade de recursos naturais nas diferentes áreas geográficas. Se todas as pessoas fossem igualmente habilidosas e igualmente interessadas em todos os assuntos e, se todas as áreas do planeta fossem homogêneas, não haveria espaço para as trocas. Mas, da maneira que o mundo é, a oportunidade para especialização nas melhores funções para a terra e para as pessoas possibilita que as trocas se multipliquem vastamente e aumentem imensamente a produtividade e os padrões de vida (a satisfação dos desejos) de todos que tomam parte delas.

Se alguém deseja compreender o quanto nós devemos ao processo de troca, basta considerar o que poderia acontecer com o mundo moderno se todos os homens repentinamente fossem proibidos de trocar qualquer coisa com qualquer outro homem. Cada pessoa seria obrigada a produzir ela mesma todos os seus próprios bens e

REFLEXÕES XVI

serviços. O caos total, a fome completa de grande parte da raça humana e o retorno ao estado primitivo de subsistência por parte da meia dúzia de pessoas remanescentes pode ser facilmente imaginado.

Outro fato notável da ação humana é que **a** e **b** podem se especializar e trocar em benefício mútuo mesmo se um deles for superior ao outro nas duas linhas de produção. Desta maneira, suponha que Crusoé é superior a Sexta-feira na pesca e no cultivo de trigo. Ainda é melhor para Crusoé concentrar-se naquilo em que ele é relativamente mais eficiente. Se, por exemplo, ele é um pescador muito melhor do que Sexta-feira, mas um fazendeiro só um pouco melhor, ele pode ganhar mais de ambos os produtos ao se concentrar na pesca e então trocar seu produto pelo trigo de Sexta-feira. Ou, para usar um exemplo de uma economia de troca desenvolvida, vale a pena um médico contratar uma secretária para digitar, arquivar, etc. mesmo se ele for melhor nestes trabalhos, a fim de liberar seu tempo para um trabalho muito mais produtivo. Esta revelação das vantagens da troca, descoberta por David Ricardo em sua Lei da Vantagem Comparativa, significa que, em um livre mercado de trocas voluntárias, o "forte" não devora ou esmaga o "fraco", ao contrário do que diz a suposição comum sobre a natureza da economia de livre mercado. Muito pelo contrário, é precisamente no livre mercado que o "fraco" tira proveito das vantagens da produtividade porque é benéfico para o "forte" trocar com eles.

O processo de troca possibilita ao homem ascender do isolamento primitivo à civilização: ele amplia enormemente suas oportunidades e o mercado de seus produtos; possibilita ao homem investir em máquinas e em outros "bens de capital de ordem superior"; cria um padrão de trocas – o livre mercado – que o possibilita calcular economicamente os benefícios e os custos de métodos e agregados de produção altamente complexos.

Mas os economistas quase sempre se esquecem, ao contemplarem a importância crucial e as glórias do livre mercado, do que precisamente está sendo trocado. Pois maçãs não estão simplesmente sendo trocadas por manteiga, ou ouro por cavalos. O que realmente está sendo trocado não são as mercadorias em si, mas os direitos de propriedade sobre elas. Quando Silvio troca um

REFLEXÕES XVI

saco de maçãs por meio quilo de manteiga de João, ele está na verdade transferindo seus direitos de propriedade das maçãs em troca dos direitos de propriedade da manteiga, e vice-versa. Agora que Silvio, e não mais João, é o controlador absoluto da manteiga, é Silvio quem pode comê-la ou não, de acordo com sua vontade; agora João não tem nada a dizer quanto a disposição dela; ele é, em vez disso, dono absoluto das maçãs.

Voltando agora a Crusoé e a Sexta-feira, suponha que mais pessoas, **c**, **d**, **e**. . . se juntem aos dois na ilha. Cada uma especializa-se em produtos diferentes; gradualmente, um produto em particular emerge – por possuir qualidades como alto valor, demanda fixa, fácil divisibilidade – como um meio de troca. Pois é constatado que o uso de um meio amplia enormemente o escopo das trocas e dos desejos que podem ser realizados no mercado. Deste modo, um escritor ou um professor de economia acharia complicado trocar seus ensinamentos ou escritos por fatias de pão, partes de um rádio, uma peça de um terno, etc. Um meio de aceitação geral é indispensável para qualquer rede de troca ampla e, portanto, para qualquer economia civilizada.

Um meio de troca tão geralmente aceito é definido como dinheiro. Usualmente, considera-se, no livre mercado, que a melhor mercadoria para ser usada como dinheiro são os metais preciosos, o ouro e a prata. A sequência de trocas mostra-se agora da seguinte maneira: **a**, possuindo seu corpo e seu trabalho, encontra terra, a transforma, produz peixe que ele, por conseguinte, possui; **b** da mesma forma usa seu trabalho para produzir trigo, que ele, então, possui; **c** encontra terra com ouro, transforma-a, produz o ouro que ele, por isso, possui. **c** então troca o ouro por outros bens, digamos que pelo peixe de **a**. **A** usa o ouro para trocar pelo trigo de **b**, etc. Resumindo, o ouro "entra em circulação", i.e., sua propriedade é transferida de pessoa para pessoa enquanto ele é usado como um meio de troca geral. Em cada um dos casos, os cambistas transferem direitos de propriedade, e, em cada um dos casos, os direitos de propriedade são adquiridos de duas maneiras, e somente destas duas maneiras: (a) encontrando e transformando recursos ("produzindo"), e (b) trocando o produto de um pelo produto de outro – incluindo o meio de troca ou mercadoria "dinheiro". É claro que o método (b) remete logicamente ao (a), pois a única maneira pela qual uma pessoa pode obter alguma coisa

REFLEXÕES XVI

em troca é entregando seu próprio produto. Em resumo, existe apenas uma rota que leva à propriedade de bens: produção e troca. Se Silvio entrega um produto em troca de um produto de João que João também adquiriu em uma troca prévia, então alguém, seja a pessoa de quem João comprou o produto ou alguma outra ao longo do processo, precisa ter sido o descobridor e transformador original do recurso.

Um homem pode, então, adquirir "riqueza" – um estoque de bens de capital ou de consumo proveitosos – ou "produzindo-os" ele mesmo, ou vendendo para seu produtor em troca de algum outro produto. O processo de troca pode ser logicamente rastreado até a produção original. Esta produção é um processo pelo qual o homem "mistura seu trabalho com o solo" – encontrando e transformando recursos da terra ou, naqueles casos como o do professor ou do escritor, produzindo e vendendo diretamente seus próprios serviços. Em outras palavras: já que toda produção de bens de capital provém, no final das contas, dos fatores originais terra e trabalho, toda produção origina-se ou nos serviços de mão de obra ou na descoberta de terra nova e virgem e na colocação dela em produção por meio da energia do trabalho.

Um homem também pode obter riqueza voluntariamente de outra maneira: por meio de doações. Assim, Crusoe, ao encontrar Sexta-feira por acaso em outro extremo da ilha, pode dar a ele algo para seu sustento. Neste caso, o doador não recebe da outra parte mais um bem ou serviço alienável, mas a satisfação psíquica de ter feito algo pelo recebedor. No caso de uma doação, igualmente, o processo de aquisição pode ter sua origem rastreada até a produção e a troca – e, mais uma vez, no final das contas, à própria produção, já que uma doação precisa ser precedida pela produção, se não diretamente como neste caso, então em alguma outra parte ao longo do processo.

Até aqui nós analisamos o processo de troca para um grande número de trocas de bens de consumo. Nós agora temos que completar nosso quadro do mundo real analisando as trocas ao longo da estrutura de produção. Pois as trocas em uma economia desenvolvida não são apenas "horizontais" (de bens de consumo), mas também "verticais": elas avançam sucessivamente a partir da transformação original da terra, passando pelos vários tipos de bens

REFLEXÕES XVI

de capital, até finalmente chegarem à derradeira condição do consumo.

Consideremos um simples padrão vertical como o que ocorre na economia de troca. Silvio transforma os recursos da terra e fabrica um machado; em vez de usar o machado para fazer outro produto, Silvio, por ser um especialista numa ampla economia de troca, vende seu machado em troca de ouro (dinheiro). Silvio, o produtor do machado, transfere seu direito de propriedade a João em troca de certa quantidade de ouro dele – sendo a quantia exata de ouro acertada voluntariamente entre as duas partes. Agora João pega o machado e corta madeira, então vende a madeira para José em troca de ouro; José, em seguida, vende a madeira para Roberto, um empreiteiro, em troca de ouro, e Roberto, por sua vez, constrói uma casa em troca do ouro de seu cliente, Breno. (Deve ficar claro que esta rede de troca vertical não poderia acontecer sem o uso de um meio monetário para as trocas).

Para completar nosso quadro de uma economia de mercado, suponhamos que João cortou sua madeira, mas tem que transportá-la rio abaixo para transferi-la a José; João, então, vende a madeira para outro intermediário, Pedro, que contrata os serviços de **x**, **y** e **z** para transportarem as toras para José. O que foi que aconteceu, e por que o uso do trabalho de **x**, **y** e **z** de transformar e transportar as toras para um local mais aproveitável não concedeu a eles os direitos de propriedade das toras?

O que aconteceu é o seguinte: Pedro transferiu um pouco de ouro para **x**, para **y** e para **z**, em troca de eles lhe venderem seus serviços de mão de obra de transportar as toras. Pedro não vendeu as toras para estes homens em troca de dinheiro; em vez disso, ele lhes "vendeu" dinheiro em troca do uso dos serviços de mão de obra deles com suas toras. Resumindo, Pedro pode ter comprado as toras de João por 40 onças de ouro, e então pagado 20 onças de ouro a **x**, **y** e **z**, separadamente, para que transportassem as toras, e então vendeu as toras para José por 110 onças de ouro. Consequentemente, Pedro obteve um lucro líquido de 10 onças de ouro na transação toda. Se **x**, **y** e **z** assim tivessem desejado, eles mesmos poderiam ter comprado as toras de João por 40 onças, e então eles mesmos transportado as toras, vendendo então para João por 110 e embolsando as 10 onças extras. Por que

REFLEXÕES XVI

não fizeram isso? Porque (a) não tinham o capital; resumindo, eles não guardaram o dinheiro necessário, não reduziram seus consumos anteriores suficientemente abaixo de suas rendas para que acumulassem as 40 onças; ou (b) queriam pagamento em dinheiro enquanto trabalhavam, e não queriam esperar os meses necessários para que as toras fossem transportadas e vendidas; ou (c) estavam receosos de ficarem endividados com o risco de que as toras pudessem de fato não ser vendidas a 110 onças. Portanto, a função indispensável e grandemente importante de Pedro, o capitalista em nosso exemplo de economia de mercado, é resguardar os trabalhadores da necessidade de restringir seus consumos, assim eles mesmos poupam o capital, e de esperarem seus pagamentos até que o produto fosse (esperançosamente) vendido com lucro mais à frente na cadeia de produção. Consequentemente, o capitalista, não priva de forma alguma o trabalhador de sua legítima propriedade no produto, pelo contrário, ele possibilita um pagamento ao trabalhador com uma considerável antecedência da venda do produto. Além disso, o capitalista, com sua capacidade de previsão, ou de empresário, livra o trabalhador do risco de o produto não ser vendido com lucro, ou até de ser vendido com prejuízo.

O capitalista, então, é um homem que trabalhou, juntou economias do seu trabalho (i.e., restringiu seu consumo) e, em uma série de contratos voluntários (a) comprou direitos de propriedade de bens de capital, e (b) pagou os trabalhadores pelos seus serviços de mão de obra de transformar aqueles bens de capital em bens mais próximos do estágio final em que são consumidos. Repare novamente que ninguém está impedindo os próprios trabalhadores de economizarem, comprarem os bens de capital de seus donos e então trabalharem em seus próprios bens de capital, vendendo por fim o produto e colhendo seus lucros. Na verdade, os capitalistas estão concedendo um grande benefício a estes trabalhadores, tornando possível toda a complexa rede de trocas vertical da economia moderna. Pois eles economizam o dinheiro necessário para comprar os bens de capital e para pagar os trabalhadores antes de a venda se concretizar, o que os permite continuar "produzindo" também à frente.

A cada etapa do caminho, então, o homem produz – ao empregar seu trabalho em bens tangíveis. Se este bem não tinha sido usado

REFLEXÕES XVI

previamente nem tinha dono, então seu trabalho automaticamente coloca o bem sob seu controle, sob sua "propriedade". Se o bem já era propriedade de outra pessoa, então o proprietário pode ou vender este bem (de capital) para nosso trabalhador em troca de dinheiro, após seu serviço de mão de obra ser executado sobre o bem; ou o proprietário anterior pode comprar o serviço de mão de obra em troca de dinheiro a fim de produzir mais o bem e então vendê-lo ao próximo comprador. Este processo também pode ser reduzido até sua origem na produção original de recursos virgens e no trabalho, já que o capitalista – o proprietário anterior em nosso exemplo – no final das contas deriva sua própria propriedade de: produção original; troca voluntária; e da economia de dinheiro. Assim, toda propriedade no livre mercado pode ter sua origem rastreada até: (a) a propriedade de cada homem de sua própria pessoa e de seu próprio trabalho; (b) a propriedade de cada homem da terra que descobre e que é transformada por meio de seu próprio trabalho; e (c) a troca dos produtos desta mistura de (a) e (b) com o que foi produzido de maneira similar por outras pessoas no mercado.

A mesma lei vale para toda propriedade de artigos usados como dinheiro no mercado. Como vimos, ou o dinheiro é (1) produzido pelo próprio trabalho que transforma recursos originais (e.g., minerando ouro); ou (2) obtido por meio da venda do próprio produto – ou da venda de bens previamente comprados com o lucro do próprio produto – em troca de ouro possuído por outra pessoa. Novamente, assim como (c) do parágrafo anterior é uma derivação lógica de (a) e (b), aqui também a produção vem antes da troca – deste modo, no final das contas, aqui (2) provém de (1).

Então, na sociedade livre que estamos descrevendo, no final das contas toda propriedade origina-se da propriedade que cada homem tem sobre si mesmo, que lhe é dada naturalmente, e dos recursos da terra que o homem transforma e converte em produtos. O livre mercado é uma sociedade de trocas voluntárias, e conseqüentemente mutuamente benéficas, de títulos de propriedade entre produtores especializados. Uma acusação que aparece frequentemente é a de que esta economia de mercado baseia-se na perversa doutrina de que o trabalho "é tratado como uma mercadoria". Mas a realidade natural é que o serviço é de fato uma mercadoria, pois, como no caso de propriedades tangíveis, o

REFLEXÕES XVI

serviço de uma pessoa pode ser alienado e trocado por outros bens e serviços. O trabalho de uma pessoa é alienável, mas sua vontade não é. Além disso, é melhor para a humanidade que seja assim; pois esta alienabilidade significa (1) que um professor ou um médico, ou seja quem for, pode vender seus serviços por dinheiro; e (2) que os trabalhadores podem vender aos capitalistas por dinheiro seus serviços de transformar bens. Se isto não pudesse ser feito, a estrutura de capital necessária para a civilização não poderia ser desenvolvida, e os serviços de importância vital de uma pessoa nunca poderia ser comprado por seus semelhantes.

A distinção entre o trabalho alienável de um homem e sua vontade inalienável pode ser explicada a seguir: um homem pode alienar seu trabalho, mas ele não pode vender o valor futuro capitalizado deste trabalho. Em resumo, ele não pode, pela própria natureza das coisas, vender-se como um escravo e ter esta venda cumprida –, pois isto significaria que sua futura vontade sobre sua própria pessoa estaria sendo renunciada antecipadamente. Em suma, um homem pode naturalmente empregar seu trabalho presentemente para o benefício de outrem, mas ele não pode se colocar, mesmo se ele desejar, como bem de capital permanente de outro homem. Pois ele não pode livrar-se de sua própria vontade, a qual ele pode mudar nos anos vindouros, passando a repudiar o acordo presente. O conceito de "escravidão voluntária" é de fato um conceito contraditório, pois, contanto que um trabalhador permaneça completamente subserviente à vontade de seu mestre voluntariamente, ele continua não sendo um escravo, pois sua submissão é voluntária; ao passo que, se ele mudar de ideia mais tarde e o mestre impuser sua escravidão por meio de violência, a escravidão então não seria voluntária. Mas falarei sobre coerção mais à frente.

A sociedade que estamos descrevendo nesta seção – a sociedade de trocas livres e voluntárias – pode ser denominada de "sociedade livre" ou de sociedade da "liberdade genuína". A parte principal deste trabalho será dedicada a explicar em detalhes as implicações de tal sistema. O termo "livre mercado", ao significar propriamente a rede de trocas livres e voluntárias decisivamente importantes, é insuficiente quando ultrapassa de alguma maneira os limites econômicos ou praxeológicos. Pois é imprescindível constatar que o livre mercado consiste em trocas de títulos de propriedade, e que,

REFLEXÕES XVI

portanto, o livre mercado está necessariamente embutido em uma sociedade mais livre – com determinado padrão de títulos e de direitos de propriedade. Estamos descrevendo a sociedade livre como uma sociedade em que os títulos de propriedade fundamentam-se nas realidades naturais básicas do homem: a propriedade do ego de cada indivíduo sobre sua própria pessoa e seu próprio trabalho, e sua propriedade sobre os recursos da terra que ele encontra e transforma. A alienabilidade natural da propriedade tangível, assim como dos trabalhos do homem, torna possível a rede de livres trocas de títulos de propriedade.

O regime de liberdade genuína – a sociedade libertária – pode ser descrito como uma sociedade em que nenhum título de propriedade é "distribuído", em que, em resumo, nenhuma propriedade do homem sobre sua pessoa ou sobre bens tangíveis é molestada, violada ou prejudicada por qualquer outro homem. Mas isto significa que a liberdade absoluta, no sentido social, pode ser desfrutada, não apenas por um Crusoé isolado, mas por todo homem em qualquer sociedade, não importa quão complexa ou desenvolvida. Pois todo homem desfruta de liberdade absoluta – liberdade genuína – se, como no caso de Crusoé, sua propriedade "naturalmente" possuída (em sua pessoa e em bens tangíveis) está livre de invasões ou molestamentos de outros homens. E, obviamente, por estar em uma sociedade de trocas voluntárias, cada homem pode desfrutar de liberdade absoluta, não como no isolamento de Crusoé, mas em um ambiente de civilização, de harmonia, de sociabilidade e enormemente mais produtivo por meio de trocas de propriedades com seus semelhantes. A liberdade absoluta, então, não precisa ser perdida como um preço a pagar pelo advento da civilização; os homens nascem livres, e nunca precisam ser acorrentados. O homem pode alcançar a liberdade e a fartura, a liberdade e a civilização.

Esta verdade será ocultada se nós continuarmos a confundir "liberdade" com poder. Nós vimos o quão absurdo é dizer que o homem não possui livre arbítrio por ele não ter o poder de violar as leis de sua natureza – porque ele não pode saltar por cima de oceanos com um simples pulo. É igualmente absurdo dizer que um homem não é "verdadeiramente" livre em uma sociedade livre porque, nesta sociedade, nenhum homem é "livre" para agredir outro homem ou para invadir sua propriedade. Aqui, novamente, o

REFLEXÕES XVI

crítico não está realmente lidando com liberdade e sim com poder; em uma sociedade livre, a nenhum homem seria permitido (ou nenhum permitiria a si mesmo) invadir a propriedade de outro. Isto significaria que seu poder de ação seria limitado; porque o poder do homem sempre é limitado por sua natureza; isto não significaria qualquer restrição de sua liberdade. Pois se definimos liberdade, novamente, como ausência de invasão, de qualquer propriedade ou pessoa, exercida por outro homem, a confusão fatal entre liberdade e poder é finalmente sepultada. Então enxergamos claramente que uma suposta "liberdade de roubar e assaltar" – em suma, de agredir – não seria nem um pouco um estado de liberdade, porque isto permitiria que alguém, a vítima de um assalto, fosse privado de seu direito à pessoa e à propriedade – resumindo, ter sua liberdade violada. O poder de cada homem, então, é necessariamente sempre limitado pela realidade da condição humana, pela natureza do homem e de seu mundo; mas uma das glórias da condição do homem é que cada pessoa pode ser absolutamente livre, mesmo em um mundo de trocas e de interações complexas. Ainda é verdade, além disso, que qualquer poder que o homem tem de agir, de fazer e de consumir é enormemente maior em tal mundo de interação complexa do que seria em uma sociedade primitiva ou de Crusoé.

Um ponto fundamental: se estamos tentando estabelecer uma ética para o homem (em nosso caso, o subconjunto da ética que lida com a violência), então, para que seja uma ética válida, a teoria precisa valer para todos os homens, seja qual for a sua localização no tempo ou no espaço. Este é um dos notáveis atributos da lei natural – sua aplicabilidade a todos os homens, não importando o tempo e o lugar. Assim, a lei natural ética toma seu lugar ao lado das leis naturais físicas ou "científicas". Mas a sociedade da liberdade é a única sociedade que pode aplicar a mesma regra básica para todos os homens, não importando o tempo e o lugar. Aí está uma das maneiras pela qual a razão pode selecionar uma teoria de lei natural em vez de uma teoria rival – da mesma maneira que a razão pode escolher entre tantas teorias econômicas ou outras teorias concorrentes. Portanto, se alguém reivindica que a família Bourbon ou a Hohenzollern tem o "direito natural" de governar a todos, este tipo de doutrina pode ser facilmente refutada simplesmente ao chamar a atenção para o fato de que aí não existe uma ética

uniforme para todas as pessoas: o posicionamento de alguém na ordem ética depende do acidente de ser, ou não ser, um Hohenzollern. Da mesma forma, se alguém diz que todo homem tem um "direito natural" a três refeições satisfatórias por dia, é extremamente óbvio que isto é uma lei natural ou teoria de direitos naturais falaciosa; pois existem inúmeros tempos e lugares em que é fisicamente impossível fornecer três refeições satisfatórias para todos, ou mesmo para a maioria da população. Conseqüentemente, isto não pode ser anunciado como algum tipo de "direito natural". Por outro lado, considere o *status* universal da ética da liberdade e do direito natural à pessoa e à propriedade que se obtém sob uma ética dessas. Pois toda pessoa, em qualquer tempo ou lugar, pode ser incluída nas regras básicas: propriedade dela de si mesma, propriedade dos recursos não usados previamente que ela ocupou e transformou; e propriedade de todos os títulos derivados daquela propriedade básica – por meio de trocas voluntárias ou de doações voluntárias. Estas regras – que podemos chamar de "regras da propriedade natural" – podem evidentemente ser aplicadas, e esta propriedade defendida, em todos os tempos e lugares, não importando as realizações econômicas da sociedade. É impossível que qualquer outro sistema social qualifique-se como uma lei natural universal; pois se existe qualquer imposição de regras coercivas de uma pessoa ou de um grupo sobre outro (e toda regra tem alguma das características deste tipo de hegemonia), então é impossível aplicar a mesma regra para todos; somente um mundo sem regras, puramente libertário, pode satisfazer as qualificações dos direitos naturais e da lei natural, ou, mais importante, pode satisfazer as condições de uma ética universal para toda a humanidade.

8. Relações interpessoais: propriedade e agressão

Até agora discutimos a sociedade livre, a sociedade da cooperação pacífica e das relações interpessoais voluntárias. Há, no entanto, outro tipo muito diferente de relação interpessoal: o uso da violência agressiva de um homem contra outro. Esta violência agressiva significa que um homem invade a propriedade de outro sem o consentimento da vítima. A invasão pode ser contra a propriedade de um homem de sua própria pessoa (como no caso de um ataque físico), ou contra sua propriedade de bens tangíveis

REFLEXÕES XVI

(como no caso de roubo ou de invasão). Em qualquer um dos casos, o agressor impõe sua vontade sobre a propriedade natural de outro homem – ele priva o outro homem de sua liberdade de ação e do exercício total de sua autopropriedade natural.

Deixemos de lado por um momento o caso corolário, porém mais complexo, da propriedade tangível, e nos concentramos na questão dos direitos de propriedade de um homem sobre seu próprio corpo. Aqui existem duas alternativas: ou determinamos uma regra em que a cada homem seria permitida (i.e., teria o direito a) a total propriedade sobre seu próprio corpo, ou decretamos que ele não pode ter essa propriedade total. Se ele tem, então temos a lei natural libertária de uma sociedade livre, conforme tratado acima. Mas se ele não tem, se cada homem não tem direito à total autopropriedade, a 100 por cento dela, então em que isto implica? Isto implica em uma de duas condições: (1) a condição "comunista" de propriedade universal e igual de uns sobre os outros, ou (2) a propriedade parcial de um grupo sobre o outro – um sistema de regras de uma classe sobre outra. Estas são as únicas alternativas lógicas a um estado com 100 por cento de autopropriedade para todos.

Consideremos a alternativa (2); aqui, uma pessoa ou um grupo de pessoas, **g**, são intitulados possuidores não somente deles mesmos, mas também do restante da sociedade, **r**. Mas, à parte de tantos outros problemas e dificuldades deste tipo de sistema, nós não podemos ter aqui uma ética universal ou de lei natural para a raça humana. Podemos ter apenas uma ética parcial e arbitrária, similar à visão de que os Hohenzollerns têm o direito de governar os não Hohenzollerns por natureza. Na verdade, a ética que declara que a classe **g** tem o direito de governar a classe **r** implica que a última, **r**, é formada por seres sub-humanos que não possuem o direito de participar, como humanos na íntegra, dos direitos de autopropriedade desfrutados por **g** –, mas isso obviamente viola a suposição inicial de que estamos modelando uma ética para seres humanos como eles são.

E quanto à alternativa (1)? Esta é a visão de que, considerando indivíduos **a**, **b**, **c** . . ., nenhum homem tem 100 por cento de direito de propriedade sobre sua própria pessoa. Em vez disso, uma parte igual da propriedade do corpo de **a** deveria ser conferida a **b**, **c** . . ., e

REFLEXÕES XVI

o mesmo deveria valer para cada um dos outros. Esta visão, ao menos, possui o mérito de ser uma regra universal, aplicável a todas as pessoas da sociedade, mas ela padece de numerosas outras dificuldades.

Em primeiro lugar, na prática, se houvesse mais do que algumas poucas pessoas na sociedade, esta alternativa sucumbiria e se reverteria para a alternativa (2), o governo parcial de uns sobre os outros. Pois é fisicamente impossível que todo mundo controle ininterruptamente todos os outros, e, portanto, que se exerça a sua parte igual de propriedade parcial sobre cada um dos outros homens. Na prática, então, este conceito de propriedade universal e igual de um sobre o outro é utópica e impossível, e a supervisão e, portanto, a propriedade dos outros necessariamente se tornam atividades especializadas de uma classe dominante. Consequentemente, nenhuma sociedade que não conceda a autopropriedade total para todos pode desfrutar de uma ética universal. Tão somente por esta razão, 100 por cento de autopropriedade para todo homem é a única ética política viável para a humanidade.

Mas, apenas para prosseguir a argumentação, suponha que esta Utopia pudesse ser sustentada. E então? Em primeiro lugar, com certeza é absurdo afirmar que nenhum homem tem propriedade sobre si mesmo e ainda assim afirmar que todos os homens têm propriedade sobre uma parte de todos os outros homens! Mas, mais do que isso, será que esta Utopia seria desejável? Será que podemos imaginar um mundo onde nenhum homem é livre para empreender qualquer ação de qualquer tipo sem a prévia aprovação de todos os outros da sociedade? Evidentemente, nenhum homem seria capaz de fazer algo e a raça humana rapidamente pereceria. Mas, se um mundo de zero ou de quase zero autopropriedade representa a morte para a raça humana, então qualquer passo nesta direção também se opõe à lei do que é melhor para o homem e para a sua vida na terra. E, como vimos acima, qualquer ética em que se dá a um grupo total propriedade sobre outro grupo viola a regra mais elementar de qualquer ética: que ela se aplique a todos os homens. Nenhuma ética parcial é melhor, embora possa parecer mais plausível à primeira vista, do que a teoria que defende todo o poder para os Hohenzollerns.

REFLEXÕES XVI

Em contraste, a sociedade de autopropriedade absoluta para todos apoia-se no fato primordial da autopropriedade natural que todo homem tem sobre si, e no fato de que cada homem só pode viver e prosperar enquanto exercer sua liberdade de escolha natural, adotar valores, aprender como alcançá-los, etc. Em virtude de ser um homem, ele tem que usar sua mente para selecionar fins e meios; se alguém agredi-lo para que mude seu caminho livremente escolhido, isto viola a sua natureza; isto viola a forma como ele deve agir. Resumindo, um agressor interpõe violência para impedir o curso natural das ideias e dos valores livremente adotados por um homem e para impedir suas ações baseadas nestes valores.

Não podemos explicar completamente as leis naturais da propriedade e da violência sem expandir nossa discussão para que abranja a propriedade tangível. Pois os homens não são espectros flutuantes; eles são seres que apenas sobrevivem ao manejar e ao transformar objetos materiais. Retornemos à nossa ilha de Crusoé e de Sexta-feira. Crusoé, que foi o primeiro a chegar à ilha desabitada, usou seu livre-arbítrio e sua autopropriedade para aprender sobre suas vontades e seus valores e sobre como satisfazê-los transformando recursos naturais por meio da "mistura" deles com o seu trabalho. Por meio disso, ele produziu e criou propriedade. Agora suponha que Sexta-feira aporte em outra parte desta ilha. Ele se confronta com duas possíveis linhas de ação: ele pode, como Crusoé, tornar-se um produtor, transformar terra não usada por meio de seu trabalho, e, muito provavelmente, trocar seu produto pelo produto do outro homem. Em resumo, ele pode se empenhar em produzir e em trocar, e também em criar propriedade. Ou ele pode decidir por outra linha: ele pode se poupar do esforço da produção e da troca, e apoderar-se, por meio da violência, dos frutos do trabalho de Crusoé. Ele pode atacar o produtor.

Se Sexta-feira escolher a linha do trabalho e da produção, então ele, como fato natural, igualmente ao caso de Crusoé, possuirá a extensão territorial que desbravar e utilizar, assim como os frutos que ela produzir. Mas, como destacamos acima, suponha que Crusoé decida reivindicar mais do que sua área natural de propriedade e declarar que, simplesmente por ter aportado primeiro na ilha, ele "de fato" possui toda a ilha, mesmo que ele ainda não a tenha usado. Se ele assim o fizer, então ele estaria, em nossa visão,

REFLEXÕES XVI

forçando ilegitimamente sua reivindicação por mais propriedade, ultrapassando suas delimitações de lei natural da apropriação original (*homesteading*), e, se ele usar esta reivindicação para tentar expulsar Sexta-feira à força, então ele estaria ilegitimamente agredindo a pessoa e a propriedade do segundo apropriador original.

Alguns teóricos têm afirmado – no que podemos chamar de "complexo de Colombo" – que o primeiro descobridor de uma ilha ou de um continente novo e sem dono pode possuir legalmente toda a área simplesmente por declarar sua reivindicação. (Neste caso, se Colombo realmente tivesse aportado no continente Americano – e se não houvesse nenhum índio vivendo lá –, ele poderia ter declarado legalmente sua "posse" privada de todo o continente.) Na realidade natural, no entanto, já que Colombo só teria sido capaz de usar verdadeiramente, de "misturar seu trabalho com", uma pequena parte do continente, o resto então continuaria a não ter dono até que os próximos colonos chegassem e estabelecessem suas propriedades legítimas em partes do continente.

Vamos sair do caso Crusoé e de Sexta-feira e considerar a questão de um escultor que acabou de criar uma obra de escultura transformando argila e outros materiais (e vamos por enquanto deixar de lado a questão dos direitos de propriedade sobre a argila e sobre as ferramentas). A questão agora se torna a seguinte: quem deve ser o autêntico proprietário desta obra de arte que surge a partir do trabalho de modelagem do escultor? Mais uma vez, como no caso da propriedade do corpo das pessoas, só existem três posições lógicas: (1) que o escultor, o "criador" da obra de arte, deveria ter o direito de propriedade sobre sua criação; (2) que outro homem ou grupo de homens tem o direito sobre esta criação, i.e., que podem expropriá-la por meio de força sem o consentimento do escultor; ou (3) a solução "comunista" – que todo indivíduo do mundo tem direito a compartilhar uma quota igual de propriedade da escultura.

Colocando de maneira mais direta, existem pouquíssimas pessoas que negariam a monstruosa injustiça que acontece quando um grupo ou a comunidade mundial se apodera da propriedade da escultura. Pois na verdade o escultor "criou" esta obra de arte – obviamente não no sentido de que ele tenha criado a matéria,

REFLEXÕES XVI

mas no sentido de que ele produziu a obra de arte ao transformar a matéria dada pela natureza (a argila) em outra forma, de acordo com suas próprias ideias e seu próprio trabalho e energia. Certamente, se todo homem tem o direito de possuir seu próprio corpo, e se ele precisa usar e transformar objetos materiais naturais a fim de sobreviver, então ele tem o direito de possuir o produto que fabricou por meio de sua energia e de seu esforço, em uma genuína extensão de sua própria personalidade. Assim é o caso do escultor, que estampou a marca de sua própria pessoa no material bruto, ao "misturar seu trabalho" com a argila. Mas se o escultor assim o fez, também o fez todo produtor que se apropriou originalmente ou que misturou seu trabalho com os objetos da natureza.

Qualquer grupo de pessoas que expropriasse a obra do escultor estaria sendo claramente agressivo e parasitário – beneficiando-se à custa do expropriado. Como a maioria das pessoas concordaria, eles estariam claramente violando o direito do escultor sobre seu produto – sobre a extensão de sua personalidade. E isto seria verdade quer um grupo ou a "comuna universal" fizesse a expropriação – exceto esta última, como no caso da propriedade comunal das pessoas. (Na prática, esta expropriação teria que ser realizada por um grupo de homens em nome da "comunidade mundial."). Mas, como nós indicamos, se o escultor tem o direito sobre seu próprio produto, ou sobre os materiais da natureza transformados por ele, então os outros produtores também os têm. Quem também tem esses direitos são os homens que extraíram a argila do solo e que a venderam ao escultor, ou os homens que produziram as ferramentas com que ele trabalhou a argila. Pois estes homens também eram produtores; eles também misturaram suas ideias e seus conhecimentos tecnológicos com o solo dado pela natureza para emergir com um produto valorizado. Eles também misturaram seus trabalhos e suas energias com a terra. E, assim, eles também têm o direito de propriedade sobre os bens que produziram.

Se todo homem tem o direito de possuir sua própria pessoa e, portanto, seu próprio trabalho, e se, por extensão, ele possui qualquer propriedade que ele tenha "criado" ou coletado da condição natural previamente sem dono nem uso, então quem tem o direito de possuir ou de controlar a própria terra? Em suma, se o

REFLEXÕES XVI

coletor tem o direito de possuir as frutas que coleta, ou o fazendeiro sua colheita de trigo, quem tem o direito de possuir a terra em que essas atividades ocorreram? Novamente, a justificação para a propriedade da área da terra é a mesma daquela de qualquer outra propriedade. Pois nenhum homem jamais "cria" realmente um material: o que ele faz é pegar matéria dada pela natureza e transformá-la por meio de suas ideias e de sua força de trabalho. Mas isto é precisamente o que o pioneiro – o apropriador original – faz quando ele desbrava e usa terras previamente virgens e sem uso e as transforma em sua propriedade privada. O apropriador original – assim como o escultor ou o minerador – transforma o solo dado pela natureza por meio de seu trabalho e de sua personalidade. O apropriador original é tanto um "produtor" quanto os outros e, portanto, é legitimamente o dono de sua propriedade. Como no caso do escultor, é difícil enxergar alguma moralidade caso algum outro grupo exproprie o produto e o trabalho do apropriador original. (E, como em todos os outros casos, a solução do "mundo comunista" resume-se, na prática, a um grupo dominante). Ademais, os defensores da terra comunitária, que reivindicam que toda a população mundial de fato possui a terra em comum, defrontam-se com a realidade natural de que, antes do apropriador original, ninguém realmente usava e controlava a terra, e, conseqüentemente, ninguém a possuía. O pioneiro, ou o apropriador original, é o homem que, pela primeira vez, coloca os objetos naturais, não usados e sem valor, em produção e em uso.

E, deste modo, existem apenas dois caminhos para que o homem adquira propriedade e riqueza: a produção ou a expropriação coercitiva. Ou, como diz de maneira perspicaz o grande sociólogo alemão Franz Oppenheimer, existem apenas duas maneiras de aquisição de riqueza. Uma é o método da produção, geralmente acompanhado da troca voluntária de tais produtos: isto é aquilo que Oppenheimer denominou de o meio econômico. O outro método é a apreensão unilateral dos produtos de outro homem: a expropriação da propriedade de outro homem por meio da violência. Oppenheimer sagazmente denominou este método predatório de se obter riqueza de o meio político.

Assim sendo, o homem que captura a propriedade de outro está vivendo em uma contradição elementar com a sua própria natureza enquanto homem. Pois vimos que o homem só pode viver e

prosperar por meio de sua própria produção e da troca de produtos. O agressor, por outro lado, não é de nenhuma maneira um produtor, mas sim um predador; ele vive do trabalho e do produto de outros como um parasita. Consequentemente, em vez de viver de acordo com a natureza do homem, o agressor é um parasita que se alimenta unilateralmente ao explorar o trabalho e a energia de outros homens. Aí está claramente uma violação completa de qualquer tipo de ética universal, pois o homem evidentemente não pode viver como um parasita; os parasitas precisam de produtores não parasitas para se alimentar. O parasita não só deixa de contribuir com o total social de bens e serviços, ele depende completamente da produção do corpo hospedeiro. E, ainda, qualquer aumento do parasitismo coercitivo diminui *ipso facto* a quantidade e o rendimento dos produtores, até que, finalmente, se os produtores extinguiem-se, os parasitas irão rapidamente ter o mesmo destino.

Portanto, o parasitismo não pode ser uma ética universal, e, na verdade, o crescimento do parasitismo fere e deprecia a produção por meio da qual tanto o hospedeiro quanto o parasita sobrevivem. A exploração coercitiva, ou o parasitismo, prejudica o processo de produção para todos que integram a sociedade. De todas as maneiras possíveis consideradas, a ação predatória e o roubo parasíticos violam não apenas a natureza da vítima que tem a sua própria pessoa e seus produtos violados, mas também a natureza do próprio agressor, que abandona a maneira natural de produção – de usar sua mente para transformar a natureza e para trocar com outros produtores – e a troca pela maneira da expropriação parasitária do trabalho e do produto de outros. Num sentido mais profundo, o agressor prejudica a si mesmo assim como a sua infeliz vítima. Isto é completamente verdadeiro tanto para a complexa sociedade moderna quanto para a ilha de Crusoé e de Sexta-feira.

9. Propriedade e criminalidade

Podemos definir um indivíduo que agride uma pessoa ou outra propriedade produzida por outro como um criminoso. Um criminoso é qualquer um que inicia a violência contra outro homem e sua propriedade: é qualquer um que usa o coercivo "meio político" para a aquisição de bens e serviços.

REFLEXÕES XVI

Neste momento, entretanto, surgem problemas críticos; agora nós estamos de fato no próprio âmago do verdadeiro problema da liberdade, da propriedade e da violência na sociedade. Uma questão crucial – e uma que infelizmente tem sido quase que totalmente negligenciada pelos teóricos libertários – pode ser elucidada pelos seguintes exemplos:

Suponha que estamos andando pela rua e vemos um homem, **a**, agarrando **b** pelo braço e tomando o seu relógio de pulso. Não há dúvida de que aqui **a** está violando tanto a pessoa quanto a propriedade de **b**. Será que podemos então deduzir, simplesmente a partir desta cena, que **a** é um agressor criminoso e **b**, sua vítima inocente?

Com certeza, não –, pois não sabemos apenas pela nossa observação se **a** é de fato um ladrão, ou se **a** está somente se reempossando de seu próprio relógio que **b** havia roubado anteriormente. Resumindo, enquanto o relógio indubitavelmente estava sob posse de **b** até o momento do ataque de **a**, nós não sabemos se **a** era ou não o legítimo proprietário em algum período anterior, e se tinha sido roubado por **b**. Então nós ainda não sabemos qual dos dois homens é o legítimo ou o justo possuidor da propriedade. Apenas podemos encontrar a resposta por meio da investigação da informação concreta do caso particular, i.e., por meio da averiguação "histórica".

Portanto, não podemos simplesmente dizer que a grande regra moral axiomática da sociedade libertária é a proteção dos direitos de propriedade e ponto final. Pois o criminoso não possui qualquer direito natural da retenção da propriedade que ele roubou; o agressor não tem direito de reivindicar nenhuma propriedade que ele adquiriu por meio de agressão. Então nós temos que modificar, ou melhor, esclarecer a regra básica da sociedade libertária e dizer que ninguém tem o direito de agredir a propriedade legítima ou justa do outro.

Em resumo, não podemos nos limitar a falar simplesmente da defesa de "direitos de propriedade" ou de "propriedade privada" *per se*. Pois, se assim o fizermos, corremos o grande risco de defender o "direito de propriedade" de um agressor criminoso – de fato, pela lógica, nós acabaríamos fazendo isso. Portanto, podemos falar apenas sobre propriedade justa ou propriedade legítima ou talvez

REFLEXÕES XVI

"propriedade natural". E isto significa que, em casos reais, temos que determinar se qualquer ato consumado e isolado de violência é agressivo ou defensivo: e.g., se é um caso de criminoso roubando uma vítima, ou de uma vítima tentando se reapossar de sua propriedade.

Outra implicação essencial desta forma de ver o mundo é a completa invalidação da forma utilitária de ver os direitos de propriedade e, portanto, de ver o livre mercado. Pois o utilitarista, que não tem nenhum conceito de justiça, muito menos uma teoria, tem que recorrer à visão pragmática *ad hoc* de que todos os títulos de propriedade privada presentemente existentes em qualquer época ou lugar devem ser considerados válidos e aceitos como dignos de defesa contra violações. Isto, na verdade, é a forma com que o economista de livre mercado utilitarista invariavelmente trata a questão de direitos de propriedade. No entanto, repare que o utilitarista introduziu sorrateiramente na discussão uma ética que não foi examinada: que todos os bens "ora" (na época e no lugar em que a discussão ocorre) considerados propriedade privada devem ser aceitos e defendidos como tal. Na prática, isto significa que todos os títulos de propriedade privada designados por qualquer governo existente (que em toda parte se apoderou do monopólio de definir títulos de propriedade) devem ser aceitos como tal. Esta é uma ética que é cega em relação a todas as considerações de justiça, e, levada às suas conclusões lógicas, ela tem que defender também todas as propriedades expropriadas por criminosos. Concluímos que a exaltação utilitária de um livre mercado baseada simplesmente em todo título de propriedade existente é inválida e eticamente niilista.

Estou convencido, no entanto, de que o verdadeiro motor para mudanças sociais e políticas em nosso tempo tem sido a indignação moral que surge a partir da falaciosa teoria da mais-valia: que os capitalistas têm roubado a propriedade legítima dos trabalhadores, e, portanto que os títulos de propriedade existentes sobre o capital acumulado são injustos. Considerando esta hipótese válida, o restante do ímpeto tanto do marxismo quanto do anarcossindicalismo tem uma sequência lógica. A partir de uma preocupação com o que aparenta ser uma injustiça monstruosa, aflui o clamor pela "expropriação dos expropriadores", e, em ambos os casos, por alguma forma de "reversão" da posse e do controle da

REFLEXÕES XVI

propriedade para os trabalhadores. O argumento deles não pode ser efetivamente contestado pelas máximas da filosofia ou da economia utilitária, mas apenas ao se lidar com franqueza com o problema moral, com o problema da justiça ou injustiça de várias reivindicações de propriedade.

Nem tampouco pode a visão marxista ser refutada pelos peões utilitários que exaltam as virtudes da "paz social". A paz social pode ser algo muito bonito, mas a verdadeira paz é essencialmente o gozo, tranquilo e livre de interferências, de sua legítima propriedade, e, se um sistema social é fundado em títulos de propriedade monstruosamente injustos, não molestá-los não é a paz e sim a glorificação e o entrincheiramento da agressão permanente. Os marxistas também não podem ser refutados pela acusação do uso de seus métodos violentos de subversão. É, na verdade, uma doutrina consistente – embora uma com a qual eu não concorde – a de que nenhuma violência nunca deveria ser usada por ninguém contra qualquer outro: nem por uma vítima contra um criminoso. Mas esta posição moral tolstoiana-gandhiana é totalmente irrelevante aqui. Pois o ponto em questão é se a vítima tem ou não um direito moral de fazer uso da violência ao defender sua pessoa ou sua propriedade de um ataque criminoso ou ao se reapossar da propriedade do criminoso. O tolstoiano pode reconhecer que a vítima tem tal direito, mas pode tentar persuadi-la a não exercê-lo em nome de uma moralidade superior. Mas isso nos desvia de nossa discussão e nos leva a escopos mais abrangentes da filosofia ética. Apenas acrescentaria aqui que qualquer opositor total à violência deve então ser coerente e defender que nenhum criminoso jamais seja punido com o uso de meios violentos. E isto implica, destaquesmos, não apenas na abstenção da pena capital, mas de toda e qualquer pena, e, na verdade, de todos os métodos de defesa violenta que concebivelmente possam ferir um agressor. Resumindo, o tolstoiano não pode usar força para impedir que alguém estupe sua própria irmã.

A questão aqui é que apenas os tolstoianos têm o direito de contestar a subversão violenta de um grupo criminoso entrincheirado; pois todo mundo que não é um tolstoiano favorece o uso da força e da violência para punir e para se defender de agressões criminosas. Por isso, ele tem que reconhecer a moralidade, ou então a sabedoria, de se usar a força para subverter

REFLEXÕES XVI

a criminalidade entrincheirada. Se for assim, então nós somos imediatamente levados de volta à questão realmente importante: quem é o criminoso, e, conseqüentemente, quem é o agressor? Ou, em outras palavras, o uso da violência é legítimo contra quem? Mas, se admitirmos que a propriedade capitalista é moralmente ilegítima, então não poderemos negar o direito dos trabalhadores de empregar qualquer violência que seja necessária para apoderar-se da propriedade, assim como **a** de nosso exemplo acima estaria dentro de seus direitos ao se reapossar forçosamente de seu relógio caso **b** o tivesse roubado anteriormente.

Então a única refutação autêntica à causa marxista em defesa da revolução é que a propriedade capitalista é justa e não injusta, e que, portanto, sua confiscação pelos trabalhadores, ou por quem quer que seja, seria por si mesma injusta e criminosa. Mas isto significa que temos que entrar na questão da justiça dos títulos de propriedade, e, além disso, significa que não podemos simplesmente nos render à comodidade de tentar refutar reivindicações revolucionárias colocando arbitrariamente o manto da "justiça" sobre todo e qualquer título de propriedade existente. Tal atitude dificilmente convencerá as pessoas que acreditam que elas e outras estão sendo severamente oprimidas e permanentemente agredidas. Mas isto também significa que temos que estar preparados para encontrar no mundo casos em que a expropriação violenta de títulos de propriedade existentes será moralmente justificada pela razão de estes títulos serem injustos e criminosos.

Deixe-nos novamente fazer uso de um exemplo para tornar clara nossa tese. Para usar um artifício excelente de Ludwig von Mises para abstrair-se do sentimentalismo, peguemos um país hipotético, "Ruritânia".

Digamos que a Ruritânia é governada por um rei que tem violado gravemente os direitos das pessoas e da legítima propriedade dos indivíduos, e tem regulamentado e, por fim, confiscado a propriedade deles. Um movimento libertário desenvolve-se na Ruritânia e chega a convencer a maior parte da população de que este sistema criminoso deveria ser substituído por uma sociedade verdadeiramente libertária, em que os direitos de cada homem à sua pessoa e à sua propriedade encontrada e criada são totalmente

REFLEXÕES XVI

respeitados. O rei, vendo que a revolta tem seu sucesso iminente, utiliza-se imediatamente de um estratagema astuto. Ele proclama a dissolução de seu governo, mas, antes de fazer isso, loteia toda a extensão territorial de seu reino e a coloca sob a "posse" dele e de seus parentes. Ele então vai aos rebeldes libertários e diz: "tudo bem, eu concedi o desejo de vocês e aboli meu governo; não existe mais intervenção violenta na propriedade privada. No entanto, eu mesmo e onze parentes meus agora possuímos, cada um, um doze avos da Ruritânia, e, se vocês nos perturbarem de alguma maneira em relação a estas posses, vocês infringirão a santidade do próprio princípio fundamental que vocês professam: a inviolabilidade da propriedade privada. Por isso, enquanto nós não mais estivermos impondo 'taxas', vocês têm que conceder a cada um de nós o direito de impor aos nossos 'inquilinos' o 'aluguel' que nós quisermos ou de regular, como acharmos conveniente, as vidas de todas as pessoas que ousarem viver em 'nossa' propriedade. Desta forma, as taxas serão completamente substituídas por 'alugueis privados'!"

Nessas circunstâncias, qual deveria ser a resposta dos rebeldes libertários a este desafio ousado? Se eles são utilitários coerentes, eles têm que se submeter a este subterfúgio e se conformar a viver sob um regime não menos despótico do que o que eles estavam combatendo há tanto tempo. Talvez, na verdade, mais despótico, pois agora o rei e seus parentes podem reivindicar para si mesmos o próprio princípio libertário do direito absoluto à propriedade privada, uma incondicionalidade que talvez eles não tivessem se atrevido a reivindicar antes.

Deveria estar claro que, para os libertários refutarem este estratagema, eles teriam que recorrer a uma teoria de propriedade justa *versus* a injusta; eles não podem continuar sendo utilitários. Iriam então dizer ao rei: "Desculpe-nos, mas só reconhecemos os títulos de propriedade privada que são justos –, que emanam do direito natural de um indivíduo de possuir a si próprio e a propriedade que ele tenha transformado por meio de sua força ou que tenha sido dada ou legada voluntariamente a ele por estes transformadores. Nós, resumindo, não reconhecemos o direito de qualquer um sobre qualquer pedaço de propriedade simplesmente por ele ou qualquer outro meramente dizer que é dele. Não pode haver nenhum direito natural moral derivável da reivindicação arbitrária de um homem de que qualquer propriedade

REFLEXÕES XVI

seja dele. Portanto, nós reivindicamos o direito de expropriar a propriedade 'privada' de você e de seus parentes, e de retornar esta propriedade aos proprietários individuais que vocês agrediram ao impor seus títulos ilegítimos".

Um corolário que afluí desta discussão é de vital importância para a teoria da liberdade. A saber: que, no sentido mais profundo, toda propriedade é "privada". Pois toda propriedade pertence à (é controlada por) alguma pessoa ou algum grupo de pessoas. Se **b** rouba um relógio de **a**, então o relógio passa a ser "propriedade" privada de **b** – está sob seu controle e posse de facto – na medida em que é possível para ele possuir e usar o relógio. Portanto, o relógio, estando nas mãos de **a** ou de **b**, está em mãos privadas – em alguns casos, privadas legítimas, em outros, privadas criminosas, mas igualmente privadas.

Como veremos mais adiante, o mesmo vale para indivíduos reunindo-se em qualquer tipo de grupo. Assim, quando eles formaram o governo, o rei e seus parentes controlaram – e, deste modo, "possuíram" ao menos parcialmente – a propriedade das pessoas que eles estavam agredindo. Quando eles lotearam a terra em propriedades "privadas" para cada um deles, eles novamente compartilharam a posse do país, embora de maneiras aparentemente diferentes. A forma da propriedade privada diferiu nos dois casos, mas não a essência. Assim, a questão crucial na sociedade não é, como muitos acreditam, se a propriedade deveria ser privada ou governamental, mas sim se os proprietários necessariamente "privados" são proprietários legítimos ou criminosos. Pois, no final das contas, não existe uma entidade chamada "governo"; existem apenas pessoas reunindo-se em grupos chamados "governos" e agindo de um modo "governamental". Toda propriedade sempre é, portanto, "privada"; a única questão crucial é se ela deveria estar nas mãos de criminosos ou dos proprietários legítimos e corretos. Há na verdade somente uma razão para os libertários se oporem à formação da propriedade governamental ou para invocar o seu despojamento: a compreensão de que os governantes são proprietários injustos e criminosos de tais propriedades.

Em resumo, o utilitário *laissez-faire* não pode simplesmente se opor à propriedade "governamental" e defender a privada; pois o

REFLEXÕES XVI

problema com a propriedade governamental não é exatamente que ela seja governamental (pois e quanto aos criminosos "privados" como o nosso ladrão de relógio?), mas que ela seja ilegítima, injusta e criminosa – como no caso do nosso rei da Ruritânia.

E já que os criminosos "privados" são igualmente censuráveis, vemos que a questão social da propriedade não pode ser tratada basicamente em termos utilitários de privada ou governamental. Ela tem que ser tratada em termos de justiça ou injustiça: de legítimos possuidores de propriedade *versus* invasores criminosos ilegítimos de tais propriedades, sendo estes invasores chamados "privados" ou "públicos". O libertário pode estar ficando um pouco preocupado agora. Ele pode dizer: "admitindo que você esteja correto em princípio, que os títulos de propriedade têm que ser validados pela justiça, e que nem ao criminoso pode ser permitido reter o relógio roubado, nem ao rei e seus parentes o país 'deles', como pode o seu princípio ser aplicado na prática? Isto não acarreta uma investigação caótica dos títulos de propriedade de todo mundo, e, além disso, qual critério você pode estabelecer para a justiça destes títulos?"

A resposta é que o critério que deve ser aplicado é conforme o explicado acima: o direito de todo indivíduo de possuir sua pessoa e a propriedade que encontrou e transformou, e, portanto "criou", e a propriedade que ele adquiriu por meio de doações ou de trocas voluntárias com outros transformadores ou "produtores". É verdade que títulos de propriedade existentes devem ser inspecionados, mas a solução do problema é muito mais simples do que parece. Pois sempre lembre o princípio básico: que todos os recursos, todos os bens, em um estado de ausência de posse pertencem devidamente à primeira pessoa que os encontrar e os transformar em um bem útil (o princípio da "apropriação original"). Vimos isso acima no caso de recursos naturais e de terra não usados: o primeiro a encontrar e a misturar seu trabalho com eles, a possuí-los e usá-los, os "produz" e torna-se o legítimo proprietário deles. Assim sendo, suponha que o senhor João tem um relógio; se não podemos mostrar claramente que João ou os seus ancestrais eram criminosos em relação ao título de propriedade do relógio, então devemos dizer que, já que o senhor João vem possuindo e usando o relógio, ele é realmente o proprietário legítimo e justo.

REFLEXÕES XVI

Ou em outras palavras: se não sabemos se o presente título de João de qualquer propriedade é de origem criminosa, então podemos presumir que esta propriedade estava, ao menos momentaneamente, em um estado de ausência de propriedade (já que não temos certeza a respeito do título original), e, portanto, que o título de propriedade correto regressa instantaneamente a João na qualidade de seu "primeiro" (i.e., atual) possuidor e usuário.

Mas suponha agora que um título de propriedade é claramente identificável como sendo criminoso, será que isto necessariamente significa que o possuidor atual deve abrir mão dele? Não, não necessariamente. Pois isto depende de duas considerações: (a) se a vítima (o proprietário original agredido) ou seus herdeiros são claramente identificáveis e podem ser presentemente encontrados; ou (b) se o possuidor atual é ou não, ele mesmo, o criminoso que roubou a propriedade. Suponha, por exemplo, que João possui um relógio, e que nós podemos mostrar claramente que o título de João é de origem criminosa, ou porque (1) seu ancestral o roubou, ou (2) porque ele ou o seu ancestral compraram-no de um ladrão (se estavam ou não a par desta circunstância é irrelevante aqui). Então, se podemos identificar e encontrar a vítima ou o seu herdeiro, fica claro que o título do relógio de João é completamente inválido e que ele deve imediatamente voltar ao seu verdadeiro e legítimo proprietário. Assim, se João herdou ou comprou o relógio de um homem que o roubou de Paulo, e se Paulo, ou o herdeiro de sua condição, pode ser encontrado, então o título do relógio corretamente regressa a Paulo ou a seus descendentes imediatamente, sem compensação ao possuidor atual do "título" de origem criminosa. Deste modo, se um título de propriedade atual é criminoso em sua origem, e a vítima, ou o seu herdeiro, pode ser encontrado, então o título deveria voltar imediatamente a ele.

Suponha, entretanto, que a condição (a) não é satisfeita: resumindo, que nós sabemos que o título de João é criminoso, mas que presentemente não conseguimos encontrar a vítima nem o seu herdeiro atual. Quem é o possuidor legítimo e moral da propriedade neste caso? A resposta a esta questão depende agora do fato de João ser ou não, ele mesmo, o criminoso, de João ser ou não o homem que roubou o relógio. Se João for o ladrão, então está totalmente claro que não se pode deixar que ele retenha o relógio, pois ao criminoso não pode ser permitido reter a recompensa de seu

REFLEXÕES XVI

crime; ele perde o relógio e provavelmente sofre outras punições além desta. Neste caso, quem fica com o relógio? Aplicando nossa teoria libertária de propriedade, o relógio está agora – depois de João ter sido pego – em um estado de ausência de posse, e deve, portanto se tornar a legítima propriedade da primeira pessoa que pegá-lo e colocá-lo em uso, convertendo-o, assim, de um estado não usado e sem posse para um estado útil e possuído – "apropriação original". A primeira pessoa que fizer isso torna-se seu proprietário legítimo, moral e justo.

Mas suponha que João não seja o criminoso, não seja o homem que roubou o relógio, mas que ele tenha herdado ou o tenha comprado inocentemente do ladrão. E suponha, claro, que nem a vítima nem seus herdeiros possam ser encontrados. Neste caso, o desaparecimento da vítima significa que a propriedade roubada passa devidamente a um estado de sem dono. Mas vimos que qualquer bem que se encontre em um estado de ausência de propriedade, sem nenhum proprietário legítimo de seu título, reverte-se à legítima propriedade do primeiro a vir usá-lo, a atribuir a este recurso, até então não usado, uma utilidade humana. Mas esta "primeira" pessoa claramente é João, que o tem usado durante todo esse tempo. Portanto, concluímos que, ainda que a propriedade tenha sido originalmente roubada, se a vítima ou seus herdeiros não podem ser encontrados, e se o possuidor atual não for o criminoso que efetivamente roubou a propriedade, então o título desta propriedade pertence devidamente, justamente e eticamente a seu possuidor atual.

Recapitulando, para qualquer propriedade atualmente reivindicada e utilizada: (a) se nós sabemos claramente que não há nenhuma origem criminosa em seu título atual, então obviamente o título atual é legítimo, justo e válido; (b) se nós não sabemos se o título atual tem qualquer origem criminosa, nem tampouco temos como averiguar, então a propriedade hipoteticamente "sem dono" reverte-se instantânea e justamente a seu possuidor atual; (c) se nós sabemos que o título é criminoso em sua origem, mas não podemos encontrar a vítima ou seus herdeiros, então (c1) se o atual portador do título não for o agressor criminoso da propriedade, então esta se reverte justamente a ele como o primeiro proprietário de uma propriedade hipoteticamente sem dono. Mas (c2) se o atual portador do título é o próprio criminoso ou um dos criminosos que

REFLEXÕES XVI

roubaram a propriedade, então não há dúvidas de que ele deve ser despojado dela, revertendo ela então ao primeiro homem que a remover de seu estado de não ter dono e que se apropriar dela por seu uso. E, finalmente, (d) se o título atual é resultado de um crime, e a vítima ou os seus herdeiros podem ser encontrados, então o título de propriedade se reverte imediatamente a eles, sem compensação ao criminoso ou aos outros portadores do título injusto.

Poderia ser alegado que o portador ou os portadores de um título injusto (caso eles próprios não sejam os agressores criminosos) deveriam ter o direito à propriedade que eles acrescentaram à propriedade que não era justamente deles, ou, ao menos, serem compensados por estas adições. Em resposta, o critério deve ser se estas adições são ou não separáveis da propriedade original em questão. Suponha, por exemplo, que Bruno rouba um carro de Luiz, e que Bruno venda o carro para Roberto. Do nosso ponto de vista, então, o carro tem que ser devolvido imediatamente ao verdadeiro dono, Luiz, sem compensação para Roberto. Ser uma vítima de um roubo não deveria impor obrigações a Luiz de recompensar outra pessoa. Naturalmente, Roberto tem uma queixa legítima contra o ladrão de carros, Bruno, e deveria poder processar Bruno para a restituição ou para as perdas nas bases do contrato fraudulento que Bruno impingiu a ele (fingindo que o carro era realmente propriedade de Bruno). Mas suponha que Roberto, no decorrer de sua posse do carro, tenha colocado um novo rádio nele; já que o rádio é separável do carro, ele deveria poder retirar o rádio antes de o carro ser devolvido a Luiz, pois ele é o legítimo proprietário do rádio. Por outro lado, se a adição não é separável, mas uma parte integrante da propriedade (e.g., um conserto no motor), então Roberto não deveria poder requerer qualquer pagamento ou propriedade de Luiz (embora ele talvez pudesse conseguir isso processando Bruno). De maneira semelhante, se Bruno roubou uma parcela da terra de Luiz, e a vendeu para Roberto, o critério novamente deveria ser da "separabilidade" de qualquer acréscimo que Roberto tenha feito à propriedade. Se, por exemplo, Roberto tiver construído algumas edificações sobre a propriedade, então ele deveria ter a oportunidade de remover as edificações ou de demolí-las antes de devolver a terra para Luiz, o proprietário original.

Nosso exemplo do carro roubado nos permite enxergar

REFLEXÕES XVI

imediatamente a injustiça do atual conceito legal do "título de crédito". Na lei atual, o carro roubado de fato seria devolvido ao dono original sem nenhuma obrigação da parte dele de recompensar o atual detentor do título injusto. Mas o Estado designou certos bens como "objetos negociáveis" (e.g., cédulas de dinheiro) cuja posse supõe-se ser do recebedor ou do comprador não criminoso, e cuja devolução à vítima não pode ser forçada. As legislações peculiares também têm transformado os empenhadores em uma classe privilegiada; de modo que, se Bruno rouba uma máquina de escrever de Luiz, e então a empenha com Roberto, o empenhador pode não ser obrigado a devolver a máquina de escrever ao seu justo dono, Luiz.

Para alguns leitores, nossa doutrina pode parecer severa em relação aos recebedores de boa-fé de bens que posteriormente se averigua haverem sido roubados ou injustamente possuídos. Mas deveríamos lembrar que, no caso de aquisição de terras, o exame de títulos é uma prática comum, assim como os seguros de títulos contra tais problemas. Na sociedade libertária, presumivelmente, o negócio de exame de títulos e de seguro de títulos aplicar-se-á também a áreas mais amplas de proteção dos direitos de propriedade justa e privada.

Vemos então que a teoria libertária adequadamente desenvolvida não se junta aos utilitários dando uma aprovação ética arbitrária e indiscriminada a todo título de propriedade atual nem condena a moralidade dos títulos existentes a um caos de incerteza total. Muito pelo contrário, a partir do axioma fundamental do direito natural de todo homem à propriedade de si mesmo e dos recursos sem dono que ele encontra e transforma, a teoria libertária deduz a absoluta moralidade e justiça de todos os títulos de propriedade atuais exceto onde a origem dos títulos atuais é criminosa, e (1) a vítima ou seus herdeiros podem ser identificados e encontrados, ou (2) a vítima não pode ser encontrada, mas o portador atual do título é o criminoso em questão. No primeiro caso, a propriedade reverte-se, de acordo com a justiça comum, à vítima ou a seus herdeiros; no último, ela se torna propriedade da primeira pessoa que alterar seu estado de não ter dono.

Assim temos uma teoria de direitos de propriedade: todo homem tem um direito absoluto ao controle e à posse de seu próprio corpo,

REFLEXÕES XVI

e aos recursos da terra que ele encontra e transforma. Ele também tem o direito de dar estas propriedades tangíveis (embora ele não possa alienar o controle sobre sua própria pessoa e vontade) e de trocá-las pelas propriedades igualmente originadas por outros. Portanto, todo direito de propriedade legítimo origina-se na propriedade de todo homem sobre sua própria pessoa, assim como o princípio da "apropriação original" da propriedade sem dono pertencer justamente ao primeiro possuidor.

Nós também temos uma teoria de criminalidade: um criminoso é alguém que agride tal propriedade. Qualquer título criminoso de propriedade deve ser invalidado e devolvido à vítima ou seus herdeiros; se nenhuma dessas vítimas puder ser encontrada, e se o possuidor atual não for o próprio criminoso, então a propriedade justamente reverte-se ao possuidor atual pelo nosso princípio básico de "apropriação original".

Vejamos agora como esta teoria de propriedade pode ser aplicada às diferentes categorias de propriedade. O caso mais simples, naturalmente, é a propriedade nas pessoas. O axioma fundamental da teoria libertária é que cada pessoa deve ser um autoproprietário e que ninguém tem o direito de interferir nesta autopropriedade. Segue-se imediatamente disto a total ilegitimidade da propriedade de um sobre outra pessoa. Um notório exemplo deste tipo de propriedade é a instituição da escravidão. Antes de 1865, por exemplo, a escravidão era um título de "propriedade privada" para muitas pessoas nos Estados Unidos. A ocorrência deste título privado não o tornava legítimo; ao contrário, ele constituía uma agressão contínua, uma criminalidade contínua, dos senhores (e daqueles que ajudavam a fazer cumprir seus títulos) contra seus escravos. Pois neste caso as vítimas são clara e imediatamente identificáveis, e o senhor de escravos estava diariamente cometendo agressões contra seus escravos. Deveríamos mencionar também que, como no nosso caso hipotético do rei da Ruritânia, o utilitarismo não fornece nenhuma base sólida para a revogação do "direito de propriedade" de um senhor sobre seus escravos.

Quando a escravidão era uma prática comum, ocorriam muitas discussões acaloradas sobre o quanto, e se, os senhores deveriam ser compensados monetariamente pela perda de seus

escravos. Estas discussões eram incontestavelmente absurdas. Pois o que é que fazemos quando prendemos um ladrão e recuperamos um relógio roubado: compensamos o ladrão pela perda do relógio ou o punimos? Certamente, a escravização da pessoa e da própria existência de um homem é um crime muito mais abominável do que o roubo de um relógio e deveria ser tratado de acordo. Como o liberal clássico inglês Benjamin Pearson acidamente comentou: "a proposta tinha sido feita para compensar os donos de escravos e ele imaginou que os escravos eram quem deveriam ter sido compensados". E, evidentemente, esta compensação só seria justa se viesse dos próprios donos dos escravos, e não dos pagadores de impostos.

Deve ser enfatizado que, na questão da escravidão, o fato de ela ter sido abolida imediatamente ou não é irrelevante para os problemas de desordem social, de rápido empobrecimento dos mestres de escravos ou da florescência da cultura sulista, muito menos a questão – interessante, logicamente, por outras razões – de a escravidão ser boa para a terra e para o crescimento econômico do Sul ou se teria desaparecido em mais uma ou duas gerações. Para o libertário, para a pessoa que acredita na justiça, a única consideração a ser feita diz respeito à injustiça monstruosa e à contínua agressão da escravidão, e, portanto, à necessidade de se abolir esta instituição o mais rápido quanto fosse possível.

10. O problema do roubo de terras

Uma aplicação particularmente importante de nossa teoria de títulos de propriedade é no caso da propriedade fundiária. Para começar, as terras constituem uma porção fixa do planeta, e, portanto, a área de terra perdura praticamente eternamente. As investigações históricas acerca dos títulos de propriedade teriam então que remeter a um passado muito mais remoto do que o que seria necessário para os outros bens mais perecíveis. No entanto, isto não é de forma alguma um problema sério, pois, como vimos, quando as vítimas estão perdidas na antiguidade, a propriedade da terra pertence a quaisquer não criminosos que a possuam atualmente. Suponha, por exemplo, que Francisco Albuquerque I roubou uma porção de terra de seu legítimo dono, João Batista. Em que estado encontra-se o título do atual possuidor Francisco Albuquerque X? Ou do homem que talvez seja o atual possuidor por

REFLEXÕES XVI

ter comprado a terra de Francisco Albuquerque X? Se Batista e seus descendentes perderam-se na antiguidade, então o título da terra pertence própria e legitimamente ao Albuquerque atual (ou ao homem que comprou o título dele), numa aplicação direta de nossa teoria de títulos de propriedade.

Outro problema, e um que nitidamente distingue a terra de outras propriedades, é que a própria existência de bens de capital, de bens de consumo ou de mercadorias monetárias é ao menos uma prova *prima facie* de que estes bens foram usados e transformados, de que o trabalho humano foi misturado com recursos naturais para produzi-los. Pois os bens de capital, os bens de consumos e o dinheiro não existem por si mesmos na natureza; eles têm que ser criados pelo trabalho humano de alteração das condições existentes da natureza. Mas uma extensão territorial qualquer que é dada pela natureza talvez jamais tenha sido usada ou transformada; e, portanto, qualquer título de propriedade existente da terra jamais usada teria que ser considerado inválido. Pois nós vimos que o título de um recurso sem dono (como a terra) é propriamente obtido somente por meio do dispêndio do trabalho de transformar este recurso por intermédio do uso. Portanto, se uma terra qualquer nunca foi transformada assim, ninguém pode reivindicar legitimamente sua posse.

Suponha, por exemplo, que o senhor Gomes possui legalmente uma determinada extensão de terra cuja porção noroeste nunca foi alterada de seu estado natural por Gomes nem por outra pessoa. A teoria libertária validará moralmente o seu direito ao resto da terra – contanto que, como requer a teoria, não exista nenhuma vítima identificável (ou que o próprio Gomes não tenha roubado a terra). Mas a teoria libertária tem que invalidar seu direito à posse da porção noroeste. Então, desde que não apareça nenhum "colonizador" que comece a transformar a porção noroeste, não existe nenhuma complicação prática; a reivindicação de Gomes pode ser inválida, mas isto também é mera verbosidade sem sentido. Ele ainda não cometeu uma agressão criminosa contra ninguém. Mas, caso apareça outro homem que vá transformar a terra, e se Gomes o expulsasse da propriedade à força (ou se empregasse outros para fazer isso), então neste momento Gomes se tornaria um agressor criminoso contra o justo dono da terra. O mesmo valeria se Gomes usasse violência para impedir a entrada de

REFLEXÕES XVI

outro colonizador nesta terra nunca usada, para impedir que a colocassem em uso.

Assim, para voltar ao nosso "modelo" Crusóé, Crusóé, ao aportar em uma imensa ilha, pode alardear grandiosamente ao vento sua "posse" de toda a ilha. Mas, na realidade natural, ele somente possui a parte que coloniza e coloca em uso. Ou, como mencionado anteriormente, Crusóé pode ser um Colombo solitário aportando em um continente recém-descoberto. Mas, desde que nenhuma outra pessoa entre em cena, a reivindicação de Crusóé não passa de fantasia e de verborragia em vão, sem fundamentação na realidade natural. Mas, se um recém-chegado – um Sexta-feira – entrar em cena e começar a transformar as terras não usadas, então qualquer imposição da reivindicação inválida de Crusóé constituiria uma agressão criminosa contra o recém-chegado e uma invasão dos direitos de propriedade dele.

Observe que não estamos dizendo que, a fim de que a propriedade sobre terras seja válida, ela precisa ser usada continuamente. O único requerimento é que a terra seja colocada em uso uma vez, tornando-se, deste modo, propriedade daquele que misturou seu trabalho com a terra, que estampou a marca de sua energia pessoal nela. Após este uso, não há mais razão para invalidar a terra que fica ociosa, assim como não há razão para repudiar alguém que mantém seu relógio na gaveta.

Desta forma, qualquer reivindicação de propriedade a uma terra que jamais foi colocada em uso é inválida. A imposição de tal reivindicação sobre um primeiro usuário torna-se então um ato de agressão contra um direito de propriedade legítimo. Na prática, é importante destacar, não é nada difícil distinguir uma terra em seu estado virgem natural de uma terra que em algum momento foi alterada pelo homem por meio de seu uso. A mão do homem ficará evidente de alguma maneira.

No entanto, um problema que às vezes surge na validade dos títulos de terras é o da questão da "turbação da posse". Suponhamos que um homem, Gomes, depare-se com uma parte de uma terra que não esteja claramente sob a posse de ninguém – talvez sem cerca e sem ninguém presente no local. Gomes presume que esta terra não tem dono; ele começa a trabalhar a terra, utilizando-a durante um espaço de tempo, e então o dono original da terra aparece e ordena

REFLEXÕES XVI

o despejo de Gomes. Quem está certo? A lei de turbação da posse comum arbitrariamente estabelece uma duração de tempo de vinte anos, após a qual o invasor, apesar de sua agressão contra a propriedade de outro, retém absoluta propriedade da terra. Porém, a nossa teoria libertária acredita que a terra precisa ser transformada pelo homem apenas uma vez para que a posse privada seja passada. Então, se Gomes depara-se com uma terra que tem, de alguma maneira, a marca de uma utilização humana anterior, é de sua responsabilidade presumir que a terra está sob a posse de alguém. Qualquer intrusão nesta terra, sem uma investigação mais profunda, tem que ser feita sob o risco de o recém-chegado ser um agressor. É claro que é possível que a terra anteriormente possuída tenha sido abandonada; mas o recém-chegado não deve despreocupadamente presumir que a terra que foi evidentemente transformada pelo homem não é mais possuída por ninguém. Ele tem que se empenhar em descobrir se seu novo título de terra é transparente, como vimos que é de fato feito nos negócios de busca de títulos. Por outro lado, se Gomes se depara com uma terra que claramente jamais foi transformada por alguém, ele pode transformá-la imediata e impunemente, pois na sociedade libertária ninguém pode ter um título válido de uma terra que jamais foi transformada.

No mundo atual, depois de quase todas as extensões de terra já terem sido colocadas a serviço do homem, a invalidação de títulos de terra por jamais terem sido usadas não seria muito comum. De maior importância hoje em dia seria a invalidação de títulos de propriedade de terra como consequência de agressões contínuas de terceiros a terras com proprietários legítimos. Já discutimos o caso de os ancestrais de Albuquerque terem confiscado uma parte da terra da família Batista, enquanto Albuquerque usa e possui a terra nos dias atuais. Mas suponha que, séculos atrás, Batista estava cultivando o solo e, portanto, possuindo legitimamente a terra; e então aquele Albuquerque aparece e se estabelece perto de Batista, reivindicando, por meio do uso de coerção, o título da terra de Batista, e extraindo pagamento ou "aluguel" de Batista pelo privilégio de continuar a cultivar o solo. Suponha que agora, séculos depois, os descendentes de Batista (ou, para nosso propósito, outros familiares ou chegados) estão cultivando o solo, enquanto os descendentes de Albuquerque, ou aqueles que compraram seus

REFLEXÕES XVI

títulos, ainda continuam a exigir tributos dos agricultores modernos. Sobre quem recai o verdadeiro direito de propriedade em tal caso? Deveria estar claro que aqui, assim como no caso da escravidão, temos um caso de agressão contínua contra os verdadeiros donos – os legítimos proprietários – da terra, os agricultores, ou camponeses, pelo dono ilegítimo, o homem cujo título original e contínuo da terra e dos seus frutos veio da coerção e da violência. Do mesmo modo que o Albuquerque original era um agressor contínuo do Batista original, os camponeses modernos estão sendo agredidos pelos possuidores do título da terra derivado de Albuquerque. Neste caso, que poderemos chamar de "feudalismo" ou "monopólio da terra", os proprietários de terra feudais ou monopolistas não possuem título legítimo à propriedade. Os "locatários" atuais, ou camponeses, deveriam ser os donos absolutos de suas propriedades, e, como no caso da escravidão, os títulos da terra deveriam ser transferidos aos camponeses, sem compensações aos proprietários monopolistas.

Repare que o "feudalismo", da maneira que nós o definimos, não se restringe ao caso em que o camponês também é coagido a permanecer na terra e a continuar cultivando-a por meio da violência (em linhas gerais, a instituição da servidão). Nem se restringe aos casos em que medidas adicionais de violência são utilizadas para reforçar e para manter a posse de terra feudal (tal como o Estado impedir por meio da violência que qualquer proprietário de terra divida suas terras e as venda ou as deixe de herança em subdivisões menores). Tudo o que o "feudalismo" requer, na nossa interpretação, é a apreensão violenta da propriedade de terra de seus verdadeiros donos, os transformadores da terra, e a continuidade deste tipo de relação com o decorrer dos anos. O aluguel de terras feudais, então, é o equivalente exato do pagamento de um tributo anual contínuo dos produtores aos seus conquistadores predatórios. O aluguel de terras feudais é, portanto, uma forma de tributo permanente. Repare também que os camponeses em questão não precisam ser os descendentes das vítimas originais. Pois dado que a agressão é contínua durante o tempo que esta relação feudal de agressão permanece em vigor, os camponeses atuais são as vítimas contemporâneas e são atualmente os legítimos donos da propriedade. Em resumo, no caso da terra feudal, ou do monopólio da terra, nossas duas condições prevalecem

REFLEXÕES XVI

para a invalidação dos títulos de propriedade atuais: pois não apenas o título da terra original é criminoso, mas também o atual, e as vítimas atuais podem ser identificadas muito facilmente.

Nosso caso hipotético anterior do rei da Ruritânia e seus parentes é um exemplo de um meio pelo qual o feudalismo pode ter início em uma ampla extensão territorial. Depois da ação do rei, ele e seus parentes tornaram-se senhores de terra feudais de seus lotes da Ruritânia, cada um recolhendo tributos coercitivos em forma de "aluguel" feudal dos habitantes.

Claro que nós não pretendemos insinuar que todo aluguel de terra é ilegítimo e uma forma de tributo contínuo. Pelo contrário, não há nenhuma razão, em uma sociedade libertária, para que uma pessoa, ao transformar a terra, não possa em seguida alugá-la ou vendê-la para outra; na realidade, é exatamente isto que irá ocorrer. Então como podemos fazer a distinção entre o aluguel feudal e o aluguel legítimo, entre os arrendamentos feudais e os arrendamentos legítimos? Novamente, aplicamos nossa regra para decidir sobre a validade dos títulos de propriedade: nós procuramos verificar se a origem do título da terra é criminoso e, no caso atual, se a agressão sobre os produtores da terra, os camponeses, ainda continua. Se nós sabemos que estas condições se confirmam, então não há problema, pois a identificação, tanto do agressor quanto da vítima, está consideravelmente definida. Mas se nós não sabemos se estas condições vigoram, então (aplicando nossa regra), desprovidos de uma possibilidade clara de identificação do criminoso, concluímos que o título da terra e a cobrança de aluguel são justos, legítimos e não feudais. Na prática, já que, numa situação feudal, a criminalidade é antiga e contínua e as vítimas camponesas são prontamente identificáveis, o feudalismo é uma das formas de títulos inválidos mais fáceis de se detectar.

11. O monopólio de terras: passado e presente

Deste modo, existem dois tipos de invalidação ética de títulos de terra: o "feudalismo", no qual há contínua agressão dos detentores dos títulos da terra sobre os camponeses engajados na transformação do solo; e a dominação da terra, em que reivindicações arbitrárias de terras virgens são usadas para afastar os transformadores originais da terra. Podemos chamar estas duas

agressões de "monopólio de terras" – não no sentido de que uma única pessoa ou grupo possui toda a terra na sociedade, mas no sentido de que privilégios arbitrários de propriedade de terras são impostos em ambos os casos, chocando-se com a regra libertária da não propriedade da terra exceto pelos verdadeiros transformadores, seus herdeiros e seus cessionários.

O monopólio da terra é muito mais difundido no mundo moderno do que a maioria das pessoas – especialmente a maioria dos americanos – pensa. No mundo subdesenvolvido, especialmente na Ásia, no Oriente Médio e na América Latina, a posse feudal de terra é um problema social e econômico crucial – com ou sem a ocorrência de quase servidão da classe camponesa. Na verdade, dos países do mundo, os Estados Unidos é um dos poucos praticamente livres de feudalismo, devido a uma casualidade de sorte em seu desenvolvimento histórico. Tendo em grande medida ficado de fora do próprio feudalismo, é difícil para os americanos compreender a magnitude deste problema. E pode-se dizer isso especialmente dos economistas *laissez-faire* americanos, que tendem a limitar suas recomendações aos países atrasados a sermões a respeito das virtudes do livre mercado. Mas estes sermões naturalmente não são ouvidos, pois o "livre mercado" para os conservadores americanos obviamente não inclui o fim do feudalismo e do monopólio da terra e a transferência dos títulos destas terras, sem compensações, à classe camponesa. E, ainda, já que a agricultura é sempre a indústria disparadamente mais importante dos países subdesenvolvidos, um mercado verdadeiramente livre, uma sociedade verdadeiramente libertária devotada à justiça e aos direitos de propriedade, só pode ser estabelecido lá acabando-se com as reivindicações feudais injustas de propriedade. Mas os economistas utilitários, que não se baseiam em nenhuma teoria ética de direitos de propriedade, têm de recorrer à defesa de qualquer *status quo* que exista – neste caso, infelizmente, o *status quo* da opressão feudal da justiça e de qualquer mercado da terra ou da agricultura genuinamente livre. Esta desconsideração do problema da terra significa dizer que os americanos e os cidadãos dos países subdesenvolvidos falam duas línguas diferentes e que não podem sequer começar a entender a posição dos outros.

Os conservadores americanos, em particular, aconselham os países atrasados sobre as virtudes e a importância do investimento privado

REFLEXÕES XVI

estrangeiro procedente de países avançados e da criação de um clima favorável para este investimento, livre de molestamentos governamentais. Tudo isto é a pura verdade, mas, novamente, é algo que frequentemente é ilusório para os povos subdesenvolvidos, porque os conservadores pecam insistentemente em não distinguir entre investimento estrangeiro de livre mercado legítimo e investimento baseado em concessões monopolistas e em doações de vastas extensões de terras outorgadas pelos Estados subdesenvolvidos. Do mesmo modo que os investimentos estrangeiros são baseados no monopólio da terra e na agressão contra a classe camponesa, os capitalistas assumem os aspectos dos senhores feudais e têm que ser tratados da mesma maneira.

Uma expressão comovente destas verdades foi pronunciada na forma de uma mensagem ao povo americano pelo proeminente intelectual de esquerda mexicano Carlos Fuentes:

Vocês tiveram quatro séculos de desenvolvimento ininterrupto sob a estrutura capitalista. Nós tivemos quatro séculos de subdesenvolvimento sob a estrutura feudal. . . . Vocês tiveram sua própria origem na revolução capitalista. . . . Vocês começaram do zero, uma sociedade virgem, totalmente equiparada aos tempos modernos, sem lastro feudal algum. Nós, ao contrário, fomos criados para ser um apêndice da ordem feudal decadente da Idade Média; nós herdamos sua estrutura obsoleta, absorvemos seus vícios e os convertemos em instituições situadas às margens da revolução do mundo moderno. . . . Nós fomos da . . . escravidão para . . . o latifúndio [extensões enormes de terra sob propriedade de um único dono], a negação dos direitos políticos, econômicos ou culturais das massas, uma espécie de alfândega impedindo a entrada de ideias modernas. . . . Vocês têm que entender que o drama da América Latina origina-se na persistência das estruturas feudais ao longo de quatro séculos de miséria e de estagnação, enquanto vocês estavam no centro da revolução industrial, exercendo a democracia liberal.

Não precisamos vasculhar muito para encontrar exemplos de agressões e de monopólios de terras no mundo moderno; na verdade, eles são muito numerosos. Nós podemos citar um exemplo não muito diferente do nosso hipotético rei da Ruritânia: "O Xá possui mais da metade de toda a terra arável do Irã, terra

REFLEXÕES XVI

originalmente dominada por seu pai. Ele possui cerca de 10.000 vilas. Até agora, este grande reformador vendeu duas de suas vilas." Um típico exemplo de investimento estrangeiro combinado com agressão à terra é uma companhia mineradora norte-americana no Peru, a Cerro de Pasco Corporation. Cerro de Pasco, tendo comprado legitimamente sua terra de um convento religioso meio século atrás, começou, em 1959, a invadir e a se apoderar das terras de índios camponeses vizinhos. Os índios Rancas que se recusaram a deixar suas terras foram massacrados por camponeses pagos pela companhia; os índios Yerus Yacan tentaram contestar a ação da companhia nos tribunais, enquanto homens da companhia queimavam pastagens e destruíam cabanas. Quando os índios retomaram suas terras por meio de ações de massa não violentas, o governo peruano, a pedido da Cerro de Pasco e dos latifundiários regionais, enviou tropas para expulsar, agredir e até assassinar os índios desarmados.

Então qual deve ser a nossa opinião em relação a investimentos em terras petrolíferas, uma das principais formas de investimento estrangeiro em países subdesenvolvidos nos dias de hoje? O principal erro da maioria dos analistas é fornecer ou uma aprovação universal ou uma condenação universal, pois a resposta depende da justiça do título de propriedade estabelecido em cada caso específico. Por exemplo, num lugar em que uma companhia petrolífera, estrangeira ou nacional, reivindica o campo de petróleo que ela descobriu e perfurou, então esta é a sua justa propriedade privada "apropriada originalmente", e é injusto que o governo do país subdesenvolvido taxe e regule a companhia. Num lugar em que o governo insiste em reivindicar a propriedade da terra e apenas concede o petróleo à companhia, então (como veremos mais adiante ao discutir a função do governo), a reivindicação do governo é ilegítima e inválida, e a companhia, no papel de apropriadora original, é justamente a dona e não meramente a arrendatária da terra petrolífera.

Por outro lado, existem casos em que a companhia petrolífera utiliza o governo de um país subdesenvolvido para outorgar, antes da perfuração, uma concessão monopolista a todo o petróleo de uma imensa extensão de terra, concordando desse modo com o uso da força para oprimir todos os produtores competitivos de petróleo que poderiam procurar petróleo e perfurar poços nesta área. Neste caso,

REFLEXÕES XVI

como no caso anterior em que Crusoé use a força arbitrariamente para oprimir Sexta-feira, a companhia de petróleo anterior está usando ilegítimamente o governo para obter um monopólio de terras petrolíferas. Eticamente, qualquer nova companhia que entrar em cena para descobrir petróleo e perfurar poços é a dona correta de sua área petrolífera "apropriada originalmente". A *fortiori*, claro, nossa concessionária de petróleo que também utiliza o Estado para expulsar camponeses de sua terra à força – como foi feito, por exemplo, pela Creole Oil Co. na Venezuela – é uma colaboradora da agressão do governo contra os direitos de propriedade da classe camponesa.

Agora é possível enxergar a grave falácia dos atuais programas de "reforma agrária" dos países subdesenvolvidos. (Estes programas geralmente envolvem transferências secundárias das terras menos férteis dos grandes proprietários para camponeses, combinadas com compensação total aos proprietários, geralmente financiada pelos próprios camponeses via auxílio estatal). Se o título do grande proprietário é justo, então qualquer reforma agrária aplicada a esta terra é uma confiscação injusta e criminoso de sua propriedade; mas, por outro lado, se o seu título é injusto, então a reforma é sem valor e não toca o âmago da questão. Pois então a única solução seria tornar o título vago e transferi-lo aos camponeses, certamente sem nenhuma compensação aos agressores que se apoderaram injustamente da terra. Deste modo, o problema da terra nos países subdesenvolvidos só pode ser solucionado por meio da aplicação das regras da justiça que demonstramos; e esta aplicação requer uma investigação empírica detalhada e indiscriminada dos títulos de terra atuais.

Nos últimos anos, a doutrina de que o feudalismo, em vez de ser opressivo e explorador, era na verdade uma proteção à liberdade ganhou espaço entre os conservadores americanos. É verdade que o feudalismo, conforme indicado por estes conservadores, não foi um sistema tão horrível quanto o "despotismo oriental", mas isto é praticamente a mesma coisa que dizer que a prisão não é uma pena tão severa quanto a morte. A diferença entre o feudalismo e o despotismo oriental era na verdade mais de grau do que de tipo; o poder arbitrário sobre a terra e sobre as pessoas presentes nesta terra era, no primeiro caso, fragmentado em segmentos geográficos; no segundo caso, as terras de toda a extensão territorial de um país

REFLEXÕES XVI

tendiam a se concentrar nas mãos de um governador imperial, auxiliado por seu séquito burocrático. Os sistemas de poder e de repressão são de tipos similares; o déspota oriental é um único senhor feudal com o poder, conseqüentemente, acumulando-se em suas mãos. Cada sistema é uma variante do outro; nenhum deles é libertário de maneira alguma. E não há razão para se supor que a sociedade tem que escolher entre um ou outro – que estas são as únicas alternativas.

O pensamento histórico a respeito de toda esta questão desviou-se para um caminho totalmente errado com os historiadores estatistas alemães do final do século XIX: com homens como Schmoller, Bücher, Ehrenberg e Sombart. Estes historiadores postularam uma nítida dicotomia e um conflito inerente entre o feudalismo e a monarquia absolutista, ou o Estado forte. Eles postularam que o desenvolvimento capitalista requer uma monarquia absolutista e um Estado forte para romper as restrições feudais e do tipo guilda. Ao sustentar esta dicotomia do capitalismo, mais o Estado central forte, *versus* o feudalismo, eles contaram com o apoio, de acordo com seus pontos de vista singulares, dos marxistas, que não fizeram nenhuma distinção particular entre a "burguesia" que se utilizou do Estado e a burguesia que atuou no livre mercado. Hoje em dia alguns conservadores modernos pegaram esta velha dicotomia e a subverteram. O feudalismo e o Estado central forte ainda são considerados polos opostos fundamentais, salvo que, para eles, o feudalismo é considerado a alternativa boa.

O erro aqui está na própria dicotomia. Na verdade, o Estado forte e o feudalismo não eram antitéticos²⁶; o primeiro era um desdobramento lógico do segundo, com o monarca absoluto governando como um supersenhor feudal. O Estado forte, quando se desenvolveu na Europa ocidental, não tratou de acabar com as restrições feudais ao comércio; ao contrário, ele sobrepôs às suas próprias restrições centrais e os pesados impostos sobre a estrutura feudal. A Revolução Francesa, direcionada contra a personificação viva do Estado forte na Europa, visava à destruição tanto do feudalismo com suas restrições locais, quanto das restrições e altas taxas impostas pelo governo central. A verdadeira dicotomia era a

²⁶ **Antitético**: que constitui ou encerra antítese; antagônico, contrário.

REFLEXÕES XVI

liberdade de um lado *versus* os senhores feudais e o monarca absoluto do outro lado. Além disso, o livre mercado e o capitalismo floresceram mais cedo e mais intensamente nos países onde o poder do feudalismo e do governo central estavam relativamente mais fracos: nas cidades-Estado italianas e na Holanda e na Inglaterra do século XVII.

O relativo afastamento da América do Norte da influência negativa da terra feudal e do monopólio de terras não se deu por falta de tentativas. Muitas das colônias inglesas tentaram vigorosamente estabelecer a regra feudal, principalmente onde as colônias eram companhias concessionárias ou proprietárias, especialmente em Nova Iorque, Maryland e nas Carolinas. As tentativas fracassaram porque o Novo Mundo era uma extensão territorial vasta e virgem, e, portanto, os numerosos recebedores dos privilégios da terra feudal e monopolista – muitas delas imensas – só conseguiam lucrar com elas ao induzir os colonos a virem ao Novo Mundo e a se estabelecerem em suas propriedades. Aqui não havia, como no Velho Mundo, colonos já presentes em terras relativamente cheias que poderiam ser explorados facilmente. Ao contrário, os proprietários de terras, forçados a encorajar a colonização, e ansiosos por um retorno rápido, invariavelmente subdividiam e vendiam suas terras aos colonos. Foi uma pena, claro, que por meio de reivindicações arbitrárias e de privilégios governamentais, os títulos de terras tenham se concentrado antes da colonização. Os colonos foram conseqüentemente forçados a pagar um preço pelo que deveria ter sido uma terra gratuita. Mas, se a terra era comprada pelo colono, a injustiça desaparecia e o título da terra cabia a seu correto portador: o colono. Desta maneira, o vasto suprimento de terra virgem, somado ao desejo de lucro rápido dos beneficiados com terras, levaram à feliz dissolução do feudalismo e do monopólio da terra em toda parte, e ao estabelecimento de um verdadeiro sistema agrário libertário na América do Norte. Alguns proprietários coloniais tentaram continuar a coletar *quirents* (taxas de liberação) dos colonos – o último vestígio de extorsão feudal –, mas os colonos em toda a parte recusavam-se a pagar ou a considerar a terra como não sendo deles. Em todos os casos, os proprietários coloniais desistiram de tentar coletar seus *quirents*, mesmo antes de seus privilégios serem confiscados pela Coroa Britânica. Somente em um caso menor o direito de posse feudal

REFLEXÕES XVI

perdurou (à parte do caso vital da escravidão e das grandes plantações dos estados do sul) nas colônias inglesas: nos condados do Vale Hudson em Nova Iorque, onde os grandes beneficiados persistiram em não vender as terras aos colonos, mas em arrendá-las. Como resultado, houve contínua resistência e até mesmo combates abertos iniciados pelos fazendeiros (que eram até conhecidos como "camponeses") contra seus senhores feudais. Esta resistência culminou nas guerras "Anti-Rent" dos anos de 1840, quando finalmente as extorsões de *quirent* foram extintas pela legislatura do estado, e o último vestígio de feudalismo fora do sul finalmente desapareceu.

A importante exceção a este idílio agrário, claro, foi o florescimento do sistema escravocrata nos estados do Sul. Foi somente a coerção do trabalho escravo que possibilitou que o amplo sistema de plantação de larga escala prosperasse no Sul. Sem o poder de possuir e de forçar o trabalho dos outros, as vastas plantações – e talvez muito do tabaco e, posteriormente, da cultura do algodão – não teriam se difundido pelo Sul.

Nós mostramos anteriormente que havia somente uma solução moral possível para a questão da escravidão: a abolição imediata e incondicional, sem nenhuma compensação aos senhores de escravo. Na realidade, qualquer compensação deveria ter sido feita no sentido oposto – para indenizar os escravos oprimidos pelos seus tempos de vida em escravidão. Uma parte essencial desta necessária compensação teria sido garantir as terras da plantação não aos senhores de escravo, que dificilmente tinham um título válido a qualquer propriedade, mas aos próprios escravos, cujo trabalho, de acordo com o nosso princípio da "apropriação original", foi misturado com o solo para desenvolver as plantações. Resumindo, no mínimo a justiça libertária básica necessitaria não apenas da libertação imediata dos escravos, mas também da imediata transferência para os escravos, mais uma vez sem compensações aos senhores, das terras das plantações em que eles trabalharam e suaram. De qualquer forma, o Norte vitorioso cometeu o mesmo erro – embora usar a palavra "erro" é ser muito generoso com um ato que preservou a essência de um sistema social injusto e opressivo – que o czar Alexander cometeu quando libertou os servos russos em 1861: os corpos dos oprimidos foram libertados, mas a propriedade em que eles trabalharam e que eminentemente

REFLEXÕES XVI

mereciam possuir permaneceu nas mãos dos antigos opressores. Assim, com o poder econômico permanecendo em suas mãos, não demorou para que os antigos senhores mais uma vez se encontrassem praticamente na posição de mestres daqueles que agora eram inquilinos ou empregados da fazenda livres. Os servos e os escravos sentiram o gosto da liberdade, mas foram cruelmente privados de seus frutos.

12. Defesa própria

Se todo homem possui o direito absoluto à sua propriedade justamente adquirida, então ele tem o direito de resguardar esta propriedade – de defendê-la por meio da violência de invasões violentas. Os pacifistas incondicionais, que também defendem os direitos de propriedade – como Robert LeFevre –, caem em uma autocontradição inevitável: pois se um homem possui uma propriedade e mesmo assim o direito de defendê-la de ataques é negado a ele, então está claro que ele está sendo privado de um aspecto muito importante desta propriedade. Dizer que alguém possui o direito absoluto a alguma propriedade, mas não o direito de defendê-la contra ataques ou invasões, é o mesmo que dizer que ele não possui o pleno direito a esta propriedade.

Além disso, se todo homem possui o direito de defender sua pessoa e sua propriedade contra ataques, então ele tem que ter também o direito de contratar ou aceitar a ajuda de outras pessoas para fazer esta defesa: ele pode empregar ou aceitar protetores assim como ele pode empregar ou aceitar os serviços voluntários de jardineiros para seu gramado.

Até onde se estende o direito de um homem de defender a si mesmo e a sua propriedade? A resposta básica deve ser: até o ponto em que ele começa a infringir os direitos de propriedade de outros. Pois, neste caso, sua "defesa" equivaleria a uma invasão criminosa da justa propriedade de algum outro homem, contra a qual ele poderia corretamente se defender.

Consequentemente, a defesa violenta apenas pode ser usada contra uma invasão real ou iminente contra a propriedade de uma pessoa – e não pode ser usada contra qualquer "prejuízo" não violento que possa incorrer sobre o rendimento da pessoa ou o valor da propriedade. Deste modo, suponha que **a**, **b**, **c**, **d**...

REFLEXÕES XVI

etc. decidam, por qualquer razão, boicotar as vendas dos produtos da fábrica ou da loja de Silva. Eles fazem piquetes, distribuem panfletos e fazem discursos – tudo isso de forma não invasiva – invocando todos a boicotarem Silva. O Silva pode sofrer uma perda considerável de rendimento, e eles podem muito bem estar fazendo isso por razões triviais ou até imorais, mas a verdade é que organizar tal boicote está perfeitamente dentro dos direitos deles, e que, se Silva tentasse usar violência para dissolver as atividades deste boicote, ele seria um invasor criminoso da propriedade deles.

A violência defensiva, portanto, tem que se restringir à resistência a atos invasivos contra a pessoa ou a propriedade. Mas devem estar contidos nesta invasão dois corolários à verdadeira agressão física: intimidação, ou uma ameaça direta de violência física; e fraude, que envolve a apropriação da propriedade de outra pessoa sem o consentimento dela, sendo, portanto, "roubo implícito".

Deste modo, suponha que alguém se aproxime de você na rua, saque um revólver e exija sua carteira. Ele pode não ter atacado você fisicamente durante este encontro, mas tirou dinheiro de você com base em uma ameaça direta e evidente de que ele iria atirar em você caso você desobedecesse ao comando dele. Ele utilizou a ameaça de invasão para obter obediência ao seu comando, e isto equivale a uma invasão propriamente dita.

No entanto, é importante ressaltar que a ameaça de agressão deve ser palpável, imediata e direta; em suma, que ela esteja inclusa no início de um ato evidente. Qualquer critério remoto ou indireto – qualquer "risco" ou "ameaça" – é simplesmente uma desculpa para ações invasivas dos supostos "defensores" das alegadas "ameaças". Um dos principais argumentos, por exemplo, da proibição do álcool nos anos de 1920 era que o consumo de álcool aumentava a probabilidade de as pessoas (indefinidas) cometerem diversos crimes; portanto, a proibição baseava-se no que seria um ato "defensivo" em defesa das pessoas e de suas propriedades. Na verdade, obviamente, ela era uma invasão brutal dos direitos às pessoas e às propriedades, do direito de comprar, de vender e de consumir bebidas alcoólicas. Do mesmo modo, poderia ser afirmado que (a) a ingestão insuficiente de vitaminas torna as pessoas mais nervosas, que, (b) logo esta insuficiência irá provavelmente aumentar a criminalidade, e que, portanto, (c) todo

REFLEXÕES XVI

mundo deveria ser forçado a tomar a quantidade diária adequada de vitaminas. Se introduzimos "ameaças" à pessoa e à propriedade que são indefinidas e futuras – i.e., não são evidentes e imediatas – então toda forma de tirania torna-se desculpável. A única maneira de se defender de tal despotismo é mantendo claro, imediato e evidente o critério para invasões perceptíveis. Pois, no caso inevitável de ações imprecisas e confusas, temos que nos esforçar ao máximo para exigir que uma ameaça de invasão seja direta e imediata, e, portanto, para deixar que as pessoas façam o que quer que estejam fazendo. Em resumo, o ônus da prova de que a agressão realmente já teve início deve caber à pessoa que se utiliza de violência defensiva.

A definição de "fraude" como "roubo implícito" origina-se do direito de livre contrato, que, por sua vez, deriva-se dos direitos de propriedade privada. Deste modo, suponha que Silva e Alves concordam com uma troca contratual de títulos de propriedade: Silva pagará \$1.000 em troca do carro de Alves. Se Silva apropriar-se do carro e se recusar a transferir os \$1.000 a Alves, então, na realidade, Silva roubou os \$1.000; Silva é um agressor perante os \$1.000 que agora pertencem devidamente a Alves. Assim, não cumprir os termos de um contrato deste tipo é a mesma coisa que roubar e, portanto, é a mesma coisa que uma apropriação física da propriedade de outra pessoa ao menos tão "violenta" quanto uma transgressão ou um mero roubo sem arma.

A adulteração fraudulenta é igualmente um roubo implícito. Se Silva paga \$1.000 e recebe de Alves um carro mais velho e mais simples do que o tipo de carro especificado, isto também é roubo implícito: mais uma vez, a propriedade de alguém foi apropriada em um contrato sem que a propriedade da outra pessoa tenha sido transferida para ela conforme acordado.

Porém, não podemos nos deixar cair na armadilha de acreditar que todos os contratos, quaisquer que sejam as suas naturezas, devem ser executáveis (i.e., que a violência pode ser usada para obrigar seus cumprimentos). A única razão pela qual os contratos acima são executáveis é que a quebra de tais contratos implica em um roubo de propriedade implícito. Aqueles contratos que não envolvem roubo implícito não deveriam ser executáveis em uma sociedade libertária. Suponha, por exemplo, que **a** e **b** façam

REFLEXÕES XVI

um acordo, um "contrato", para se casarem dali a seis meses; ou que **a** prometa que, dentro do prazo de seis meses, ele dará a **b** uma certa quantia em dinheiro. Se **a** quebra este acordo, ele talvez possa ser repreendido moralmente, mas ele não roubou implicitamente a propriedade de outra pessoa e, portanto, tal contrato não pode ser forçado. Usar violência para forçar **a** a cumprir os termos destes contratos seria a mesmíssima coisa que uma invasão criminosa dos direitos de **a**, assim como seria caso Silva decidisse usar a violência contra os homens que boicotaram sua loja. As meras promessas, portanto, não são contratos justamente executáveis, pois a sua quebra não envolve invasão de propriedade nem roubo implícito.

Os contratos de débito são devidamente executáveis, não porque envolvem uma promessa, mas porque a propriedade do credor é apropriada sem o seu consentimento – i.e., roubada – se o débito não é quitado. Deste modo, se João empresta a Pedro \$1.000 neste ano em troca de receber \$1.100 no próximo ano, e Pedro falta com o pagamento dos \$1.100, a conclusão correta é que Pedro se apropriou de \$1.100 da propriedade de João, que Pedro se recusa a transferir – que, portanto, lhe roubou. Esta maneira legal de tratar um débito – de considerar que o credor possui uma propriedade sobre o débito – deveria ser aplicada a todos os contratos de débito.

Portanto, não compete à lei – ou, melhor dizendo, às regras e aos instrumentos pelos quais a pessoa e a propriedade são defendidas por meio de violência – tornar as pessoas morais por meio do uso da violência legal. Não é dever da lei fazer as pessoas cumprirem suas promessas ou serem confiáveis. Compete à violência legal defender as pessoas e suas propriedades de ataques violentos, do molestamento ou da apropriação de suas propriedades sem os seus consentimentos. Determinar algo além disso – determinar, por exemplo, que o cumprimento de uma mera promessa pode ser obrigatório – é fazer dos "contratos" um fetiche, enquanto se esquece a razão de alguns deles poderem ser obrigatórios: a defesa dos justos direitos de propriedade.

A defesa violenta então deve confinar-se à invasão violenta – seja verdadeiramente, implicitamente ou por meio de ameaça direta e evidente. Mas, dado este princípio, até onde vai o direito à defesa violenta? Primeiro, seria claramente grotesco e criminalmente

REFLEXÕES XVI

invasivo atirar em um homem do outro lado da rua por achar que a sua aparência zangada dava a impressão de que uma invasão estava prestes a acontecer. O perigo deve ser iminente e evidente, ou, melhor dizendo, "claro e imediato" – um critério que, adequadamente, não se aplica às restrições da liberdade de expressão (restrições estas jamais admissíveis, se considerarmos esta liberdade como um subconjunto dos direitos à pessoa e à propriedade), mas se aplica ao direito de adotar ações coercivas contra um invasor supostamente iminente.

Segundo, pode-se perguntar: será que temos que concordar com aqueles libertários que alegam que um lojista tem o direito de matar um rapaz como punição pelo furto de um chiclete? Aquilo que podemos chamar de posição "maximalista" seria assim: por roubar o chiclete, o garoto coloca-se fora da lei. Com sua ação, ele demonstra que não apoia ou respeita a correta teoria de direitos de propriedade. Portanto, ele perde todos os seus direitos e o lojista tem o direito de matar o rapaz em retaliação.

Eu digo que esta posição padece de uma grotesca falta de proporção. Ao se concentrar no direito do lojista ao seu chiclete, ela ignora totalmente outro direito de propriedade extremamente precioso: o direito de todo homem – incluindo o garoto – à autopropriedade. Com base em que podemos defender que uma invasão minúscula da propriedade de outra pessoa imputa uma penalidade de perda total da propriedade do outro? Apresento outra regra fundamental a respeito do crime: o criminoso, ou invasor, perde o seu próprio direito na mesma proporção com que privou outro homem dos seus direitos. Se um homem priva outro homem de parte de sua autopropriedade ou da sua extensão em propriedade física, é nessa proporção que ele perde seus próprios direitos. Deste princípio origina-se imediatamente a teoria da proporcionalidade da punição – melhor resumida no antigo provérbio: *"Que o castigo seja de acordo com o crime"*.

Concluimos que o lojista que atira no jovem transgressor não respeita as normas de proporcionalidade pela perda de seus direitos quando fere ou mata o delinquente; esta ultrapassagem dos limites proporcionais seria em si mesma uma invasão do direito de propriedade sobre a própria pessoa do ladrão do chiclete. Na verdade, o lojista cometeria um crime muito mais grave do que o

REFLEXÕES XVI

cometido pelo ladrão, pois ele teria matado ou ferido sua vítima – uma invasão muito mais grave dos direitos de propriedade do que o furto de loja original.

Nosso próximo questionamento pode ser: será que deveria ser ilegal "incitar um distúrbio"? Suponha que Silva incite um grande número de pessoas: "Vão! Queimem! Pilhem! Matem!" e a multidão faça justamente isso, sem que Silva tenha algo a ver com estas atividades criminais. Já que todo homem é livre para seguir ou não qualquer linha de ação que ele queira, não podemos dizer que, de algum modo, Silva induziu os integrantes da multidão a realizarem suas atividades criminosas; nós não podemos fazer dele, por causa de sua incitação, o responsável pelos crimes deles. "Incitar um distúrbio", portanto, é um mero exercício do direito de expressão de um homem sem, desse modo, implicar em crime. Por outro lado, é óbvio que, caso ocorra de Silva envolver-se em um plano ou conspiração com outros para cometer diversos crimes, e que então Silva os ordene a prosseguir, ele então estaria tão implicado nos crimes tanto quanto os outros – ainda mais se ele for o mentor que lidera uma gangue criminosa. Esta é uma distinção que aparenta ser sutil, mas que na prática fica evidente – há uma enorme diferença entre o mentor de uma gangue criminosa e o orador numa tribuna improvisada durante um motim; o primeiro não é passível de ser acusado de algo além de um simples "incentivo".

Mais à frente, ficará claro em nossa argumentação sobre defesa que todo homem possui o direito absoluto de portar armas – seja para defesa própria ou para qualquer outro propósito lícito. Não há crime no porte de armas, mas sim em seu uso para ameaças de invasão ou de invasões reais. É curioso, a propósito, que as leis tenham banido principalmente armas ocultas, quando são precisamente as armas expostas e visíveis que podem ser usadas para intimidação.

Em todo crime, em toda invasão de direitos, da mais irrisória quebra de contrato até o assassinato, sempre há duas partes (ou grupos de partes) envolvidas: a vítima (o reclamante) e o alegado criminoso (o réu). O propósito de todo procedimento judicial é encontrar, da melhor forma possível, quem é ou não o criminoso em qualquer caso específico. Geralmente, estas regras judiciais tendem a resultar nos meios mais amplamente aceitáveis de se descobrir

REFLEXÕES XVI

quem pode ser o criminoso. Porém, o libertário faz uma advertência prioritária em relação a estes procedimentos: nenhuma força pode ser usada contra não criminosos. Pois qualquer força física usada contra um não criminoso é uma invasão dos direitos dessa pessoa inocente e, portanto, seria um ato criminoso e inadmissível. Considere, por exemplo, a prática policial de espancar e torturar suspeitos – ou, ao menos, de implantar escutas telefônicas. As pessoas que fazem objeções a estas práticas sempre são acusadas pelos conservadores de "colaborar com o crime". Mas a questão é que não sabemos se eles são criminosos ou não, e, até que sejam condenados, eles não devem ser considerados criminosos e devem gozar de todos os direitos de um inocente: como diz a famosa frase, "todos são inocentes até que se prove o contrário". (A única exceção seria o caso de uma vítima que exerce autodefesa *in situ*²⁷ contra um agressor, pois ela sabe que o criminoso está invadindo sua casa). Então "colaborar com o crime" seria na verdade certificar-se de que a polícia não invada criminalmente os direitos de autopropriedade de possíveis inocentes que ela suspeite que tenham cometido um crime. Neste caso, o "colaborador", o limitador da ação policial, mostra que é muito mais defensor dos direitos de propriedade que o conservador.

Podemos modificar esta argumentação em um importante sentido: a polícia pode usar métodos coercivos contanto que o suspeito venha a se revelar culpado, e contanto que a própria polícia seja tratada como criminosa se a inocência do suspeito for comprovada. Pois, neste caso, a regra do não uso de força contra não criminosos ainda valeria. Suponha, por exemplo, que a polícia espanque e torture um suspeito de assassinato para descobrir informações (não para arrancar uma confissão, já que obviamente uma confissão mediante coerção jamais poderia ser considerada válida). Se for descoberto que o suspeito é culpado, então a polícia deveria ser exonerada, pois eles teriam então apenas dado ao assassino uma parcela do que ele merece em retorno; seus direitos já foram perdidos em uma proporção maior que esta. Mas, se o suspeito não for condenado, então isto significaria que a polícia espancou e torturou um homem inocente, e que cada um dos policiais que participaram deste ato de violência deve ser colocado

²⁷ ***In situ***: que está em seu lugar natural ou normal (diz-se de estrutura ou órgão).

REFLEXÕES XVI

no banco dos réus por agressão criminosa. Resumindo, em todos os casos, a polícia deve ser tratada exatamente da mesma maneira que qualquer outro indivíduo; em um mundo libertário, todos os homens têm liberdades iguais, têm direitos iguais sob a lei libertária. Não pode haver imunidades especiais, licenças especiais para se cometer crimes. Isto quer dizer que a polícia, em uma sociedade libertária, tem que arriscar a sorte como todo mundo; se eles cometerem um ato invasivo contra alguém, é melhor que este alguém se revele merecedor disso, caso contrário eles são os criminosos.

Como corolário, jamais pode ser permitido que a polícia cometa uma invasão que é pior do que, ou que supere proporcionalmente, o crime sob investigação. Deste modo, jamais pode ser permitido que a polícia espanque e torture alguém acusado de um pequeno furto, já que o espancamento é uma violação dos direitos de um homem que supera em muito a proporcionalidade, mesmo que o homem seja de fato o ladrão.

Deve ficar claro que nenhum homem, ao tentar exercer seu direito de autodefesa, pode coagir qualquer outro homem a defendê-lo. Pois isso significaria que o próprio defensor seria um criminoso invasor dos direitos de outros. Assim, se **a** está agredindo **b**, **b** não pode usar força para compelir **c** a participar de sua defesa, pois neste caso **b** seria do mesmo modo um agressor criminoso de **c**. Isto imediatamente descarta o serviço militar obrigatório, pois este recrutamento escraviza um homem e o obriga a lutar em prol de algum outro. Isto também descarta uma parte tão profundamente arraigada de nosso sistema legal, o testemunho compulsório. Nenhum homem deveria ter o direito de obrigar qualquer outro a se pronunciar sobre qualquer assunto. A bem conhecida proibição contra a autoincriminação coagida é correta, mas ela deveria ser estendida para que preservasse o direito de não incriminar mais ninguém, ou na verdade, de não dizer absolutamente nada. A liberdade de expressão não tem sentido sem seu corolário da liberdade de se manter em silêncio.

Se a força não pode ser usada contra um não criminoso, então o sistema legal atual em que se deve servir como jurado também deve ser abolido. Assim como o recrutamento militar é uma forma de escravidão, o dever de júri compulsório também o é. Precisamente

por ser um jurado um serviço tão importante, o serviço não deve ser executado por servos ressentidos. É como pode uma sociedade se considerar "libertária" se ela possui em sua base a escravidão do júri? No sistema atual, os tribunais escravizam os jurados porque eles pagam uma remuneração diária tão mais baixa que o preço de mercado que a inevitável escassez de trabalho de júri tem de ser suprida por meio de coerção. O problema é basicamente o mesmo que o do recrutamento militar, em que o exército paga aos soldados um salário muito abaixo do preço de mercado, não consegue obter com este salário o número de homens que querem e recorrem à conscrição²⁸ para suprir o que falta. Que os tribunais paguem o salário de mercado aos jurados, só assim aparecerá uma oferta suficiente deste serviço.

Se não pode existir nenhuma compulsão contra jurados e testemunhas, então uma ordem legal libertária terá que eliminar todo o conceito de poder de intimação. Claro que as testemunhas podem ser solicitadas a comparecer. Mas este voluntarismo também deve ser aplicado aos réus, já que eles ainda não foram declarados culpados de nenhum crime. Em uma sociedade libertária, o reclamante iria notificar o réu de que ele está sendo acusado de um crime e de que um julgamento está a caminho. O réu seria simplesmente convidado a comparecer. Não haveria compulsão para que ele comparecesse. Se ele escolhesse não se defender, então o julgamento iria ocorrer *in absentia*, o que logicamente significaria que as chances do réu diminuiriam bastante. A compulsão só poderia ser utilizada contra o réu após sua condenação final. Do mesmo modo, um réu não poderia ser mantido na prisão antes de sua condenação, a menos que, como no caso da coerção policial, o carcereiro esteja preparado para encarar a acusação de sequestro se o réu for inocentado.

13. Punição e proporcionalidade

Poucos aspectos da teoria política libertária encontram-se em um estado menos satisfatório do que o da teoria da punição. Normalmente, os libertários satisfazem-se ao afirmar ou explicar o axioma que diz que ninguém pode agredir a pessoa ou a

²⁸ **Conscrição:** alistamento para o serviço militar.

REFLEXÕES XVI

propriedade de outro; o tema das sanções que podem ser aplicadas a estes invasores praticamente não tem sido abordado. Apresentamos a nossa visão de que o criminoso perde seus direitos na mesma proporção que privou outro homem de seus direitos: a teoria da "proporcionalidade". Devemos agora elaborar também as implicações que esta teoria da proporcionalidade pode ter.

Em primeiro lugar, deve ficar claro que o princípio da proporcionalidade é uma punição máxima para o criminoso, não é obrigatória. Na sociedade libertária existem, como dissemos, apenas duas partes em uma disputa ou ação judicial: a vítima, ou o reclamante, e o suposto criminoso, ou o réu. É o reclamante que presta queixa nos tribunais contra o transgressor. Em um mundo libertário, não existiriam crimes contra uma "sociedade" mal definida, e, conseqüentemente, nem a figura do "promotor de justiça criminal" que decide sobre uma acusação e então presta queixa contra o suposto criminoso. A regra da proporcionalidade nos diz o quanto de punição que o reclamante pode exigir para o transgressor condenado, e nada mais; ela impõe um limite máximo na punição que pode ser imposta antes que o punidor torne-se ele mesmo um agressor criminoso.

Deste modo, deveria estar bastante claro que, sob a lei libertária, a pena capital estaria rigorosamente confinada ao crime de assassinato. Pois um criminoso somente perderia seu direito à vida caso antes ele houvesse privado alguma vítima deste mesmo direito. Não seria admissível, portanto, que um comerciante que teve seu chiclete roubado executasse o ladrão de chiclete condenado. Se ele fizesse isso, então ele, o comerciante, cometeria um assassinato injustificável e poderia ser levado ao tribunal de justiça pelos herdeiros ou cessionários do ladrão do chiclete.

Mas, na lei libertária, não haveria nenhuma compulsão sobre o reclamante, ou seus herdeiros, para se exigir a pena máxima. Se o reclamante ou os seus herdeiros, por exemplo, não acreditassem na pena capital, por qualquer razão que seja, eles voluntariamente poderiam perdoar o criminoso de parte ou de toda a sua pena. Se ele fosse um tolstoiano, e fosse totalmente contra punições, ele poderia simplesmente perdoar o criminoso, e isto seria tudo. Ou – e isto tem uma duradoura e honrosa tradição na lei do Velho

REFLEXÕES XVI

Oeste – a vítima ou os seus herdeiros poderiam permitir que o criminoso comprasse a liberdade de parte ou de toda sua pena. Assim, se a proporcionalidade permitisse que a vítima mandasse o criminoso para a prisão por dez anos, o criminoso poderia, se a vítima desejasse, pagar à vítima para reduzir ou eliminar sua sentença. A teoria da proporcionalidade apenas fornece o limite máximo da punição – já que ela nos diz o quanto de punição uma vítima pode impor legitimamente.

Pode surgir um problema no caso de assassinatos – já que os herdeiros de uma vítima podem se mostrar pouco interessados em perseguir o assassino ou podem estar demasiadamente dispostos a deixar o assassino comprar sua liberdade da pena. Este problema poderia ser resolvido de maneira simples com a declaração das pessoas em seus testamentos sobre que punição elas gostariam de infligir a seus possíveis assassinos. O adepto da retaliação estrita, bem como o tolstoiano opositor de todas as penas, poderiam então ter suas vontades precisamente realizadas. O falecido, na realidade, poderia apresentar em seu testamento, digamos, uma companhia de seguros criminal que ele subscreveria como sendo o advogado de acusação de seu possível assassino.

Se então a proporcionalidade determina o limite máximo da punição, como podemos estabelecer esta proporcionalidade? O primeiro ponto é que, em se tratando de punição, não deve ser enfatizado o pagamento de um débito à "sociedade", seja lá o que isso queira dizer, mas o pagamento de um "débito" à vítima. Certamente, a parte inicial deste débito é a restituição. Isto funciona nitidamente em casos de roubo. Se **a** roubou \$15.000 de **b**, então a primeira parte, ou a parte inicial, da punição de **a** deve ser devolver aqueles \$15.000 para as mãos de **b** (mais danos, custos policiais e judiciais e juros perdidos). Suponha que, como na maioria dos casos, o ladrão já tenha gastado o dinheiro. Neste caso, o primeiro passo da punição libertária apropriada é obrigar o ladrão a trabalhar e a atribuir o subsequente rendimento à vítima até que ela tenha sido indenizada. A situação ideal, então, coloca o criminoso abertamente em um estado de escravidão perante sua vítima, permanecendo nesta condição de escravidão justa até que tenha reparado integralmente o mal que causou.

Temos que observar que a ênfase dada à restituição punitiva é

REFLEXÕES XVI

diametralmente oposta à punição praticada atualmente. O que acontece hoje em dia é o absurdo seguinte: **A** rouba \$15.000 de **b**. O governo persegue, leva a juízo e condena **a**, tudo à custa de **b**, que é um dos muitos pagadores de impostos vitimados neste processo. Então, o governo, em vez de obrigar **a** a indenizar **b** ou a executar trabalhos forçados até que este débito esteja pago, obriga **b**, a vítima, a pagar impostos para sustentar o criminoso na prisão por dez ou vinte anos. Onde é que está a justiça nisso? A vítima não apenas perde seu dinheiro, mas paga ainda mais dinheiro para ter a emoção duvidosa de perseguir, condenar e então sustentar o criminoso; e o criminoso ainda fica escravizado, mas não com o justo propósito de recompensar sua vítima.

A ideia de priorizar a restituição à vítima tem grande precedente no direito; na verdade, ela é um antigo princípio de lei que vem se enfraquecendo à medida que o Estado aumenta e monopoliza as instituições da justiça. Na Irlanda medieval, por exemplo, um rei não era o chefe do Estado, ele era um segurador de crimes; se alguém cometesse um crime, a primeira coisa que acontecia era o rei pagar o "seguro" para a vítima, e então se prosseguia para forçar o criminoso a pagar de volta ao rei (sendo a restituição à companhia de seguros da vítima completamente derivada da ideia de restituição à vítima). Em muitas partes da América colonial, que eram muito pobres para propiciar a duvidosa vida luxuosa das prisões, os tribunais condenavam os ladrões a trabalhos forçados em benefício de suas vítimas, até que seu "débito" tivesse sido pago. Isto não quer necessariamente dizer que as prisões iriam desaparecer em uma sociedade libertária, porém elas indubitavelmente iriam mudar drasticamente, já que o principal objetivo delas seria forçar os criminosos a prover restituição às suas vítimas.

De fato, na Idade Média, em geral, a restituição à vítima era o conceito dominante de punição; somente à medida que o Estado foi se tornando mais poderoso é que as autoridades governamentais invadiram cada vez mais o processo de reparação, confiscando progressivamente uma proporção maior da propriedade do criminoso para eles mesmos e deixando cada vez menos para a desafortunada vítima. Na verdade, ao passo que a ênfase transferiu-se da restituição à vítima, da compensação da vítima pelo criminoso, para a punição por supostos crimes cometidos "contra o Estado", as punições exigidas pelo Estado tornaram-se mais e mais

REFLEXÕES XVI

severas. Como William Tallack, criminologista do início do século XX, escreveu,

É, sobretudo, devido à violenta ganância dos senhores feudais e dos poderes eclesiásticos medievais que os direitos da parte prejudicada foram gradualmente usurpados, e, finalmente, numa maior proporção, apropriados por estas autoridades, que exigiam uma vingança dupla, na realidade, sobre o transgressor, por meio do confisco de sua propriedade para eles mesmos em vez de para sua vítima, e então o puniam com a masmorra, a tortura, a fogueira ou a forca. Porém, a vítima original da ofensa era praticamente ignorada.

Ou, como o professor Schafer resumiu: "*À medida que o Estado foi monopolizando a instituição da punição, os direitos dos prejudicados lentamente foram separados do direito penal*".

Mas a restituição, embora seja a primeira coisa a ser levada em conta na punição, dificilmente serve como critério completo e suficiente. Primeiro, se um homem ataca outro, e não há roubo de propriedade, obviamente não há como o criminoso fazer uma restituição. Em antigas formas de lei, frequentemente havia tabelas prontas de recompensas monetárias que os criminosos deveriam pagar às vítimas: tanto dinheiro por um assalto, tanto por mutilações, etc. Porém estas tabelas eram claramente arbitrárias e não tinham relação com a própria natureza do crime. Nós temos que recorrer à visão de que o critério deve ser: o criminoso perde seus direitos na mesma extensão que ele tirou.

Mas como podemos calcular exatamente a natureza desta extensão? Retornemos ao roubo dos \$15.000. Mesmo aqui, a simples restituição dos \$15.000 dificilmente seria suficiente para compensar o crime (mesmo se somarmos danos, custos, juros, etc.). Primeiro porque a mera perda do dinheiro roubado obviamente não funciona como um meio de desencorajar futuros crimes como este (contudo, veremos mais à frente que a própria dissuasão é um critério falho para estimar punições). Se, então, afirmarmos que o criminoso perde seus direitos na extensão do que foi privado à vítima, então temos que supor que o criminoso não deveria apenas devolver os \$15.000, mas que ele deve ser obrigado a pagar à vítima outros \$15.000, para que ele, em troca, perca aqueles direitos (sobre o equivalente a \$15.000 em propriedades)

REFLEXÕES XVI

que tirou da vítima. Nos casos de roubo, portanto, podemos dizer que o criminoso deve pagar o dobro da quantidade do roubo: uma vez pela restituição da quantidade roubada e outra vez para perder aquilo que foi privado da outra pessoa.

Porém, ainda não terminamos a elaboração da extensão da privação de direitos envolvida em um crime. Pois **a** não apenas roubou \$15.000 de **b**, que podem ser devolvidos, e uma pena equivalente pode ser imposta. Ele também colocou **b** em um estado de medo e de incerteza, de incerteza em relação à extensão que teria a privação de **b**. Mas a pena imposta a **a** é determinada e fixada antes, colocando **a**, deste modo, em uma condição muito melhor do que estava sua vítima original. Então, para impor uma punição proporcional ao crime, também teríamos que acrescentar mais do que o dobro, para compensar de alguma maneira a vítima pelos aspectos incertos e atemorizantes do martírio sofrido. É impossível de se dizer exatamente qual deveria ser esta compensação extra, mas isso não isenta qualquer sistema racional de punições – incluindo aquele que seria aplicado em uma sociedade libertária – do problema de realizarem isso da melhor maneira que for possível.

Quando se trata de agressões corporais, onde nem seria possível aplicar restituições, podemos novamente empregar nosso critério de punição proporcional; deste modo, se **a** espancar **b** de um jeito, então **b** tem o direito de espancar **a** (ou de contratar empregados para espancá-lo) de um jeito ainda mais intenso.

Neste caso, permitir que o criminoso compre sua liberação desta punição poderia de fato ocorrer, mas somente mediante um contrato voluntário com o reclamante. Por exemplo, suponha que **a** espancou gravemente **b**; **b** agora tem o direito de espancar **a** tão, ou um pouco mais, severamente ou de contratar alguém ou alguma organização para executar o espancamento por ele (que, em uma sociedade libertária, poderiam ser delegados contratados por tribunais privados concorrentes). Mas **a**, claro, é livre para tentar comprar sua liberdade, para pagar **b** pela renúncia de seu direito de ter seu agressor espancado.

A vítima, portanto, tem o direito de exigir uma punição até um grau proporcional determinado pela extensão do crime, mas ela também é livre para permitir que o agressor compre sua liberação da

REFLEXÕES XVI

punição, ou para perdoar parcialmente ou completamente o agressor. O nível proporcional de punição determina o direito da vítima, o limite máximo permissível de punição; mas o quanto, ou se, a vítima irá exercer este direito, cabe a ela decidir. Como diz professor Armstrong:

Deve haver uma proporção entre a gravidade do crime e o rigor da punição. Isto estabelece um limite máximo para a punição, sugere o que é conveniente... A justiça concede à autoridade apropriada [em nossa opinião, a vítima] o direito de punir o criminoso até certo ponto, mas a pessoa não é necessária e invariavelmente obrigada a punir até o limite da justiça. Da mesma forma, se eu empresto dinheiro para um homem, eu tenho um direito, justo, de tê-lo de volta, mas se eu escolho não tê-lo de volta, não fiz nada de injusto. Eu não posso reivindicar mais do que é devido a mim, mas sou livre para reivindicar menos, ou mesmo para não reivindicar nada.

Ou, como o professor McCloskey declarou: *"Nós não agimos injustamente se, motivados pela benevolência, impomos menos do que é requerido pela justiça, mas ocorre uma grave injustiça se a punição merecida é excedida".*

Muitas pessoas, quando confrontadas com o sistema legal libertário, ficam preocupadas com este problema: será que alguém poderia "fazer justiça com as próprias mãos?" Será que a vítima, ou um amigo da vítima, poderia pessoalmente cobrar justiça do criminoso? A resposta é, obviamente, sim, já que todos os direitos de punição derivam-se do direito de autodefesa da vítima. No entanto, na sociedade libertária, genuinamente de livre mercado, a vítima geralmente irá achar mais conveniente confiar a tarefa à polícia e às agências de justiça.

Suponha, por exemplo, que Almeida 1 mata Menezes 1. Então Menezes 2 decide procurar e executar Almeida 1 pessoalmente. Até então, tudo bem, exceto que, como no caso da coerção policial tratada no capítulo anterior, Menezes 2 talvez tenha que enfrentar a possibilidade de ser acusado de assassinato por Almeida 2 em tribunais privados. A questão é que, se os tribunais considerarem que Almeida 1 era de fato o assassino, então nada acontece com Menezes 2 em nosso esquema, a não ser uma aprovação pública pela execução da justiça. Mas, se for verificado que não havia

REFLEXÕES XVI

evidências suficientes para condenar Almeida 1 pelo primeiro assassinato, ou se na verdade algum outro Almeida ou algum estranho cometeu o crime, então Menezes 2, como no caso dos policiais invasores mencionado anteriormente, não pode pleitear qualquer tipo de imunidade; ele então se torna um assassino sujeito à execução pelos tribunais a pedido dos enraivecidos herdeiros de Almeida. Consequentemente, do mesmo modo que na sociedade libertária a polícia será extremamente cautelosa para evitar invasões dos direitos de qualquer suspeito, a menos que eles estejam absolutamente convencidos de sua culpa e aceitem colocar seus corpos em risco por esta convicção, também poucas pessoas irão "fazer justiça com as próprias mãos", a menos que elas estejam igualmente convencidas. Além do mais, se Almeida 1 somente espancou Menezes 1, e então Menezes em troca o mata, isto também sujeitaria Menezes a ser punido como um assassino. Deste modo, a inclinação quase que universal seria a de deixar a execução da justiça para os tribunais, onde as decisões são baseadas em regras de evidência, procedimentos judiciais, etc. similar aos que se aplicam hoje, cujas decisões são aceitas pela sociedade como virtuosas e como o melhor que poderia ser realizado.

Deve ficar claro que a nossa teoria de punição proporcional – que as pessoas podem ser punidas perdendo seus direitos na mesma extensão em que eles invadiram os direitos de outros – é francamente uma teoria retaliativa de punição, uma teoria de "dente (ou dois dentes) por dente". A retaliação tem uma má reputação entre os filósofos, que geralmente descartam o conceito rapidamente por ser algo "primitivo" ou "bárbaro" e desviam rapidamente a discussão para as outras duas maiores teorias de punição: dissuasão e reabilitação. Porém, não é muito adequado descartar um conceito simplesmente chamando-o de "bárbaro"; afinal, é possível que, neste caso, os "bárbaros" tenham chegado a um conceito superior à maioria das crenças modernas.

O professor H.L.A. Hart descreve a "mais bruta forma" de proporcionalidade, tal qual nós defendemos aqui (a *lex talionis*), da seguinte maneira:

a noção de que aquilo que o criminoso fez deve ser feito com ele, e, onde quer que se ache que pensar sobre punição é algo primitivo, como frequentemente ocorre, esta ideia bruta reafirma a si

mesma: o matador deve ser morto, o agressor deve ser agredido.

Mas "primitivo" sequer é uma crítica válida, e o próprio Hart admite que esta forma "bruta" apresenta menos complicações do que as mais "refinadas" versões da tese da proporcionalidade retaliativa. Sua única crítica razoável, em que ele parece acreditar que descarta o problema, é uma citação de Blackstone:

Há muitos e muitos crimes que, de forma alguma, admitirão estas penalidades sem uma manifesta absurdidade e perversidade. O furto não pode ser punido com furto, difamação com difamação, falsificação com falsificação e adultério com adultério.

Mas estas críticas dificilmente são convincentes. O furto e a falsificação constituem roubo, e o ladrão com certeza pode ser obrigado a prover à vítima a restituição e a compensar de maneira proporcional as perdas e danos que causou; não existe problema conceitual nisso. O adultério, na visão libertária, sequer é crime, muito menos, como será visto a seguir, "difamação".

Voltemos então às duas principais teorias modernas e vejamos se elas oferecem um critério de punição que satisfaça verdadeiramente nossos conceitos de justiça, como a retaliação certamente faz.

A dissuasão foi o princípio proposto pelo utilitarismo, como parte de seu repúdio agressivo aos princípios da justiça e da lei natural, e da substituição destes princípios supostamente metafísicos por outros de aplicação mais fácil. Supunha-se então que o objetivo prático das punições era intimidar a prática de mais crimes, praticados pelo próprio criminoso ou por outros membros da sociedade. Mas este critério de dissuasão implica em esquemas de punição que quase todo mundo consideraria extremamente injustos. Por exemplo, se não houvesse absolutamente nenhuma punição para crimes, um grande número de pessoas iria cometer pequenos roubos, como roubar frutas de uma barraca de fruta. Por outro lado, a maioria das pessoas possui uma íntima objeção intrínseca a elas mesmas cometerem assassinato, muito maior do que a praticarem pequenos furtos, e estariam muito menos propensas a cometer o crime mais grave. Portanto, se o objetivo da punição é intimidar a prática criminosa, então uma punição muito maior seria necessária para a prevenção de pequenos furtos do que para a prevenção de assassinatos, num sistema que vai contra os

REFLEXÕES XVI

padrões éticos da maioria das pessoas. Como consequência, tendo a dissuasão como critério, haveria de existir uma rigorosa punição capital para pequenos furtos – para o roubo do chiclete – ao passo que assassinos poderiam receber apenas a pena de poucos meses na prisão.

De forma similar, uma crítica clássica ao princípio da dissuasão diz que, se a dissuasão fosse nosso único critério, seria perfeitamente apropriado para a polícia ou aos tribunais executarem publicamente por um crime alguém que eles sabem que é inocente, mas que eles convenceram o público que era culpado. A execução consciente de um homem inocente –, contanto que este conhecimento possa ser mantido em segredo, obviamente, – iria exercer o efeito dissuasivo do mesmíssimo modo que a execução de um culpado. E, ainda, tal política obviamente também opõe-se violentamente aos padrões de justiça de praticamente todo mundo.

O fato de que quase todo mundo consideraria estes métodos de punição grotescos, apesar de eles satisfazerem o critério de dissuasão, mostra que as pessoas se interessam por alguma coisa mais importante do que a intimidação. O que seria este algo a mais pode ser indicado pela objeção generalizada a estas escalas de punição dissuasiva, ou à execução de um homem inocente, que claramente invertem nossa ideia comum de justiça. No lugar de a punição "ser de acordo com o crime", agora ela é nivelada em proporção inversa à gravidade ou é dada ao inocente em vez de ao culpado. Em resumo, o princípio da dissuasão envolve uma grave violação do senso intuitivo de que a justiça conota alguma forma de punição conveniente e proporcional à parte culpada, e somente a ela.

O mais recente, e supostamente extremamente "humanitário", critério de punição é a "reabilitação" do criminoso. A justiça antiquada, diz o argumento, concentrava-se em punir o criminoso, ou em retaliação ou para intimidar crimes futuros; o novo critério tenta humanamente reformar e reabilitar o criminoso. Mas, pensando bem, o princípio "humanitário" de reabilitação não apenas conduz a uma injustiça arbitrária e grave, mas também deposita um enorme e arbitrário poder de decidir o destino dos homens nas mãos dos aplicadores da punição. Deste modo, suponha que Silva é um genocida, enquanto Pedreira roubou

REFLEXÕES XVI

algumas frutas de uma barraca. Em vez de serem sentenciados a cumprirem penas proporcionais a seus crimes, suas sentenças são agora indeterminadas e o confinamento termina de acordo com suas "reabilitações" supostamente bem-sucedidas. Porém, isto deposita o poder de determinar as vidas dos prisioneiros nas mãos de um grupo arbitrário de supostos reabilitadores. Isto significaria que, em vez de igualdade perante a lei – um critério elementar de justiça – com crimes iguais sendo punidos igualmente, um homem pode ir para a prisão por algumas semanas, se ele for rapidamente "reabilitado", enquanto outro pode permanecer preso indefinidamente. Então, no nosso caso de Silva e de Pedreira, suponha que o genocida Silva seja, de acordo com nossa comissão de "especialistas", rapidamente reabilitado. Ele é libertado em três semanas, sob o aplauso de nossos reformadores supostamente bem-sucedidos. Neste meio tempo, Pedreira, o ladrão de frutas, insiste em ser incorrigível e claramente irrecuperável, ao menos na opinião da comissão de *experts*. De acordo com a lógica deste princípio, ele deve ficar encarcerado indefinidamente, talvez pelo resto de sua vida, pois, apesar de o crime ter sido insignificante, ele continuou permanecendo fora da influência de seus mentores "humanitários".

Assim, o professor K. G. Armstrog escreve sobre o princípio reformador:

O padrão lógico das penalidades será dar a cada criminoso um tratamento reformador até que ele esteja suficientemente transformado para os especialistas certificarem-no como reformado. Nesta teoria, todas as sentenças têm que ser indeterminadas – "para serem determinadas de acordo com o gosto do psicólogo", provavelmente –, pois não há mais qualquer base para o princípio de um limite definido de punição. "Você rouba uma fatia de pão? Bem, nós teremos que reformar você, mesmo se isto levar o resto de sua vida". A partir do momento em que é considerado culpado, o criminoso perde seus direitos de humano... Esta não é exatamente uma forma de humanitarismo que eu aprecie.

A tirania e a grave injustiça da "humanitária" teoria de punição enquanto reforma nunca foi revelada de forma mais vivaz do que com C.S. Lewis. Observando que os "reformadores" chamavam suas ações propostas de "cura" ou de "terapia" em vez de "punição",

REFLEXÕES XVI

Lewis complementa:

Mas não nos deixemos enganar por um nome. Ser tirado de minha casa e de meus amigos sem o meu consentimento; perder minha liberdade; passar por todos aqueles ataques à minha personalidade os quais a psicoterapia moderna sabe como desferir ... saber que este processo nunca irá terminar até que meus capturadores tenham sucesso ou que eu me torne sábio o suficiente para enganá-los com um falso sucesso – quem se importa se chamam isto de punição ou não? Que isto inclui a maioria dos elementos pelos quais qualquer punição é temida – vergonha, exílio, cativeiro e anos desperdiçados – é algo óbvio. Somente ser réu de um crime grave poderia justificar tal punição; mas é justamente este conceito de merecimento de punição que a teoria humanitária jogou fora.

Lewis prossegue para demonstrar a tirania especialmente severa que provavelmente seria imposta pelos "humanitários" a fim de infligirem suas "reformas" e "curas" sobre a população:

Dentre todas as tiranias, uma tirania exercida pelo bem de suas vítimas pode ser a mais opressiva. Talvez seja melhor viver sob um ditador desonesto do que sob bisbilhoteiros morais onipotentes. A crueldade do ditador desonesto às vezes pode adormecer, em algum ponto sua cobiça pode ser saciada; mas aqueles que nos atormentam para o nosso próprio bem irão nos atormentar indefinidamente, pois eles assim o fazem com a aprovação de suas próprias consciências. Pode ser que eles acabem indo para o céu, mas o mais provável é que transformem a terra em um inferno. Esta mesma bondade atormenta como um insulto intolerável. Ser "curado" contra sua vontade, e curado de estados que podemos não considerar como uma doença, é ser colocado no nível daqueles que ainda não atingiram a idade da razão ou daqueles que nunca a atingirão; ser classificado igualmente a bebês, retardados e animais domésticos. Mas ser punido, por mais severamente que seja, porque merecemos, porque "deveríamos saber o que estávamos fazendo", é ser tratado como uma pessoa humana feita à imagem e à semelhança de Deus.

Além disso, menciona Lewis, os governantes podem utilizar o conceito de "doença" como um meio de classificar quaisquer ações que eles desgostem como "crimes" e então impingir um governo

totalitário em nome da terapia.

Pois se crime e doença são considerados a mesma coisa, conseqüentemente qualquer estado mental que nossos soberanos resolverem chamar de "doença" pode ser tratado como crime; e ser curado compulsoriamente. Será inútil alegar que estados mentais que desagradem o governo não precisam sempre implicar em depravação moral e, por isso, não mereçam sempre a privação da liberdade. Pois nossos soberanos não usarão conceitos de castigo e punição, mas aqueles de doença e de cura... Isto não será perseguição. Mesmo se o tratamento for doloroso, mesmo se ele for vitalício, mesmo se ele for fatal, isto seria apenas um lamentável acidente; a intenção era puramente terapêutica. Até na medicina comum existem operações dolorosas e operações fatais; assim como aqui. Mas, por serem "tratamentos", e não punições, eles podem ser criticados somente pelos companheiros especialistas e em bases técnicas, nunca por simples homens e nas bases da justiça.

Deste modo, vemos que a abordagem moderna da punição como reforma pode ser considerada no mínimo grotesca e muito mais vaga e arbitrária do que o princípio da dissuasão. A retaliação permanece como nossa única teoria de punição viável e justa, e tratamentos iguais para crimes iguais é de importância fundamental nesta punição retaliativa. No final, descobre-se que o bárbaro é o justo, enquanto o "moderno" e o "humanista" terminam por ser uma grotesca paródia de justiça.

14. As crianças e seus direitos

Já estabelecemos o direito de propriedade de cada homem à sua própria pessoa e à terra virgem que ele encontra e transforma por meio de seu trabalho, e mostramos que, a partir destes dois princípios, podemos deduzir a estrutura completa dos direitos de propriedade a todos os tipos de bens. Isto inclui os bens que ele adquire por meio de troca ou como resultado de uma herança ou de uma doação voluntária.

No entanto, resta definir o complicado caso das crianças. O direito de autopropriedade de cada homem foi estabelecido para adultos, para autoproprietários naturais que têm que usar suas mentes para selecionar seus fins e ir atrás deles. Por outro lado, é óbvio que um

bebê recém-nascido não é, em nenhum sentido natural, um autoproprietário já existente, mas sim um autoproprietário em potencial. Porém, isto levanta uma difícil questão: quando, ou de que maneira, uma criança em desenvolvimento adquire seu direito natural à liberdade e à autopropriedade? Gradualmente ou de uma hora para outra? Em qual idade? E qual critério estabelecemos para esta mudança ou transição?

Primeiro, vamos começar com a criança no período pré-natal. Qual é o direito de propriedade sobre o feto que os pais, ou mais especificamente a mãe, possuem? Em primeiro lugar, devemos observar que a posição conservadora católica geralmente tem sido rejeitada muito rapidamente. Esta posição afirma que o feto é uma pessoa viva e, portanto, que o aborto é um ato de assassinato e, por isso, deve ser declarado ilegal como qualquer outro caso de assassinato. A resposta mais comum é que se deve simplesmente demarcar o nascimento como o início da vida de um ser humano possuindo direitos naturais, incluindo o direito de não ser assassinado; antes do nascimento, prossegue a contra-argumentação, a criança não pode ser considerada uma pessoa viva. Contudo, a réplica católica de que o feto está vivo e na iminência de ser uma pessoa em potencial fica então perto demais da opinião geral de que um bebê recém-nascido não pode ser agredido porque ele é um adulto em potencial. Enquanto o nascimento é de fato a linha de demarcação apropriada, a formulação usual faz do nascimento uma linha de divisão arbitrária, e falta fundamentação racional suficiente na teoria de autopropriedade.

A fundamentação apropriada para analisar o aborto está no absoluto direito de autopropriedade de cada homem. Isto imediatamente implica que toda mulher tem o absoluto direito ao seu próprio corpo, que ela tem o domínio absoluto sobre seu corpo e sobre tudo que estiver dentro dele. Isto inclui o feto. A maioria dos fetos está no útero da mãe porque a mãe consentiu a esta situação, porém o feto está lá pelo livre e espontâneo consentimento da mãe. Mas, se a mãe decidir que ela não deseja mais o feto ali, então o feto se torna um invasor parasitário de sua pessoa, e a mãe tem o pleno direito de expulsar o invasor de seu domínio. O aborto não deveria ser considerado o "assassinato" de uma pessoa, mas sim a expulsão de um invasor não desejado do corpo da mãe. Quaisquer

REFLEXÕES XVI

leis restringindo ou proibindo o aborto são portanto invasões dos direitos das mães.

Tem sido objetado que, já que a mãe originalmente consentiu com a concepção, ela consequentemente "assumiu um compromisso" com o feto e não pode "violiar" este "contrato" fazendo um aborto. No entanto, existem muitos problemas nesta doutrina. Em primeiro lugar, como veremos a seguir, uma mera promessa não é um contrato que pode ser compelido: os contratos só são apropriadamente executáveis se sua violação envolver roubo implícito, e claramente tal consideração não pode ser aplicada aqui. Segundo, obviamente não há "contrato" aqui, já que o feto (óvulo fertilizado?) dificilmente pode ser considerado uma entidade contratante voluntária e consciente. E terceiro, conforme vimos anteriormente, um ponto crucial da teoria libertária é a inalienabilidade da vontade e, portanto, a impossibilidade de se forçar contratos voluntários de escravidão. Então, mesmo se tivesse sido firmado um "contrato", ele não poderia ser executado porque a vontade da mãe é inalienável e ela não pode ser legitimamente escravizada a carregar e ter um bebê contra a vontade dela.

Outro argumento dos antiaborcionistas é que o feto é um ser humano vivo e, por isso, é dotado de todos os direitos dos seres humanos. Muito bem; vamos admitir, apenas para dar seguimento à argumentação, que os fetos são seres humanos – ou, de um modo mais geral, potenciais seres humanos – e são, por conseguinte, dotados da totalidade dos direitos humanos. Mas, podemos perguntar, que humanos possuem o direito de ser parasitas coercivos dentro do corpo de um hospedeiro humano relutante? Obviamente, nenhum humano que já nasceu tem tal direito e, portanto, *a fortiori*, o feto também não pode ter tal direito.

Os antiaborcionistas geralmente exprimem o argumento anterior em termos do "direito à vida" do feto, em paralelo ao direito que os humanos nascidos possuem. Não utilizamos este conceito neste volume por causa de sua ambiguidade, e porque qualquer direito apropriado subentendido por seus defensores está incluído no conceito do "direito de autopropriedade" – o direito de a pessoa estar livre de agressões. Até a professora Judith Thomson, que, em sua discussão da questão do aborto, tenta inconscientemente manter o conceito de "direito à vida" ao lado do direito de se possuir

REFLEXÕES XVI

o próprio corpo, demonstra lucidamente as armadilhas e os erros da doutrina do "direito à vida":

Para algumas pessoas, ter o direito à vida inclui ter o direito a receber ao menos as necessidades mínimas suficientes para se continuar vivo. Mas suponha que o que na verdade é o mínimo suficiente que um homem necessita para continuar vivo seja algo que ele não tem nenhum direito de receber? Se eu tenho uma doença terminal e a única coisa que irá salvar minha vida é o toque da mão gélida de Henry Fonda em minha testa febril, então, ainda assim, eu não tenho o direito de receber o toque da mão gélida de Henry Fonda em minha testa febril. Seria extremamente gentil da parte dele voar da costa oeste para me prover isto. . . . Mas eu não tenho absolutamente nenhum direito ante qualquer um de tal maneira que ele devesse fazer isso por mim.

Em resumo, é inadmissível interpretar o termo "direito à vida" para conceder a alguém um direito de compelir a ação de outra pessoa para prolongar aquela vida. Em nossa terminologia, tal direito seria uma violação inadmissível do direito de autopropriedade de outra pessoa. Ou, como diz a professora Thomson convincentemente, "ter o direito à vida não é garantia de um direito cujo uso lhe seja dado, nem de ter um direito de poder continuar a usar o corpo de outra pessoa – mesmo se a própria vida de alguém depender disso".

Agora suponha que o bebê tenha nascido. E agora? Primeiro, podemos dizer que os pais – ou preferivelmente, a mãe, que é o único parente garantido e visível –, por serem criadores do bebê, tornam-se proprietários dele. Um bebê recém-nascido não pode ser um autoproprietário de verdade em nenhum sentido. Por essa razão, a mãe ou qualquer outra parte ou partes podem ser o dono do bebê, contudo, afirmar que uma terceira parte possa reivindicar sua "propriedade" sobre o bebê daria a esta pessoa o direito de confiscar à força o bebê de seu dono natural, ou "original", a sua mãe. A mãe, então, é a dona natural e legítima do bebê, e qualquer tentativa de confiscar o bebê por meio da força é uma invasão do direito de propriedade dela.

Mas certamente a mãe ou os pais não podem receber a propriedade da criança como um domínio absoluto de bens herdados, porque isto implicaria a bizarra situação de um adulto de cinquenta anos de

REFLEXÕES XVI

idade estar sujeito à absoluta e inquestionável jurisdição de seus pais de setenta anos de idade. Assim, o direito de propriedade dos pais necessitam de um limite de tempo. Mas ele também tem que estar limitado no tipo, pois certamente seria grotesco para um libertário que acredita no direito de autopropriedade defender o direito de um pai assassinar ou torturar seus filhos.

Portanto, devemos dizer que, mesmo a partir do nascimento, a propriedade dos pais não é absoluta, mas sim uma espécie de tutela ou de "consignação". Resumindo, todo bebê, assim que nasce, e que consequentemente não está mais no interior do corpo de sua mãe, possui o direito de autopropriedade em virtude de ser uma entidade separada e um adulto em potencial. Portanto, deve ser ilegal e uma violação dos direitos da criança que os pais agridam sua pessoa mutilando, torturando, assassinando, etc. Por outro lado, o próprio conceito de "direito" é um conceito "negativo", que demarca as áreas de ação de uma pessoa em que nenhum homem pode interferir justamente. Portanto, nenhum homem pode ter um "direito" de compelir alguém a efetuar um ato positivo, pois neste caso a compulsão viola o direito à pessoa ou à propriedade do indivíduo que está sendo coagido. Deste modo, podemos dizer que um homem tem um direito à sua propriedade (i.e., um direito de não ter sua propriedade invadida), porém não podemos dizer que qualquer um tenha o "direito" a um "salário digno", pois isto significaria dizer que alguém seria coagido a prover este salário a ele, e isto violaria os direitos de propriedade da pessoa que está sendo coagida. Como um corolário, isto significa que, em uma sociedade livre, nenhum homem deve ser sobrecarregado com a obrigação legal de fazer qualquer coisa por outro, já que isso invadiria os direitos do primeiro; a única obrigação legal que um homem tem para com outro é respeitar os direitos do outro homem.

Aplicando nossa teoria ao relacionamento entre pais e filhos, o que já foi dito significa que os pais não têm o direito de agredir seus filhos, mas também que os pais não deveriam ter a obrigação legal de alimentar, de vestir ou de educar seus filhos, já que estas obrigações acarretariam ações positivas compelidas aos pais, privando-os de seus direitos. Os pais, portanto, não podem assassinar ou mutilar seu filho, e a lei adequadamente proíbe um pai de fazer isso. Mas os pais deveriam ter o direito legal de não alimentar o filho, i.e., de deixá-lo morrer. A lei, portanto,

REFLEXÕES XVI

não pode compelir justamente os pais a alimentar um filho ou a sustentar sua vida. (Novamente, se os pais têm ou não têm mais propriamente uma obrigação moral em vez de uma obrigação legalmente executável de manter seu filho vivo é completamente outra questão.) Esta regra nos permite resolver aquelas questões complicadas como: será que os pais deveriam ter o direito de deixar um recém-nascido deformado morrer (e.g., ao não alimentá-lo)? A resposta é claramente sim, resultando *a fortiori* do direito mais amplo de permitir que qualquer recém-nascido, deformado ou não, morra. (Não obstante, como iremos ver a seguir, em uma sociedade libertária a existência de um livre mercado de bebês irá fazer com que tal "desprezo" seja mínimo).

Nossa teoria também nos possibilita examinar a questão do Dr. Kenneth Edelin, do Hospital da Cidade de Boston, que em 1975 foi condenado por homicídio culposo por permitir que um feto morresse (obviamente, conforme o desejo da mãe) após realizar um aborto. Se os pais possuem um direito legal de permitir que um bebê morra, então, *a fortiori* eles possuem o mesmo direito quanto a fetos fora do útero. Da mesma forma, em um mundo futuro onde os bebês possam nascer em aparelhos fora do útero ("bebês de proveta") mais uma vez os pais teriam o direito legal de "desligar os aparelhos" dos fetos, ou melhor, de se recusarem a pagar pelo funcionamento dos aparelhos.

Examinemos as implicações da doutrina de que os pais deveriam ter uma obrigação legalmente executável de manter seus filhos vivos. O argumento a favor desta obrigação contém dois componentes: que os pais criaram o filho por meio de um ato proposital feito por livre escolha; e que a criança está temporariamente indefesa e não é uma autoproprietária. Se considerarmos primeiro o argumento do desamparo, então antes temos que considerar a questão geral de que é uma falácia filosófica afirmar que as necessidades de **a** justamente impõem a **b** obrigações coercivas de satisfazer estas necessidades. Porque, deste modo, os direitos de **b** são violados. Segundo, se é possível afirmar que uma criança indefesa impõe obrigações legais a alguém, por que especificamente a seus pais e não a outras pessoas? O que os pais têm a ver com isso? A resposta, obviamente, é que eles são os criadores da criança, porém isto nos leva ao segundo argumento, o argumento da criação.

REFLEXÕES XVI

Então, considerando o argumento da criação, ele imediatamente exclui qualquer obrigação de uma mãe manter vivo um filho que tenha sido resultado de um ato de estupro, já que este não foi um ato livremente empreendido. Ele também exclui qualquer obrigação de um padrasto, madrasta, tutor ou pais adotivos que não participaram de maneira alguma da criação da criança.

Além disso, se a criação engendra uma obrigação de sustentar a criança, por que essa obrigação deveria cessar quando a criança se torna um adulto? Como Evers declara:

Os pais continuam sendo os criadores da criança, por que eles não são obrigados a sustentar a criança para sempre? É verdade que a criança não é mais indefesa; mas o desamparo (como mostrado acima) não é por si só um motivo de se vincular obrigações. Se a condição de ser o criador de um outro indivíduo é a fonte da obrigação, e esta condição persiste, por que a obrigação também não persiste?

E quanto ao caso, em alguma época futura, de um cientista tornar-se capaz de criar vida humana em laboratório? O cientista é o "criador". Será que ele também deve ter uma obrigação legal de manter a criança viva? E suponha que a criança seja deformada e doente, quase não humana; será que ele ainda tem um vínculo de obrigação legal de manter a criança? E, se tem, quanto de seus recursos – seu tempo, energia, dinheiro, bens de capital – ele deveria ser legalmente obrigado a investir para manter a criança viva? Quando esta obrigação cessa, e por qual critério?

Esta questão dos recursos é igualmente relevante no caso de pais naturais. Como Evers mostra:

Consideremos o caso de pais pobres que tem um filho que adoce. A doença é grave o bastante para que os pais, a fim de obter cuidados médicos para manter o bebê vivo, teriam que passar fome. Será que os pais têm uma... obrigação de reduzir a qualidade de suas próprias vidas mesmo a ponto de se autoextinguirem para assistir a criança?

E, se não, podemos acrescentar, especificamente em que ponto cessa a obrigação legal dos pais? E por meio de qual critério? Evers continua:

REFLEXÕES XVI

Alguém pode querer argumentar que os pais devem ter a obrigação de prover apenas um cuidado mínimo normal (calor, abrigo, nutrição) necessário para manter a criança viva. Mas, se alguém vai defender a posição da obrigação, parece não ter lógica – tendo em vista a enorme variedade de qualidades e características humanas – vincular a obrigação ao leito procustiano²⁹ da média humana.

Um argumento comum defende que o ato voluntário dos pais criou um "contrato" pelo qual os pais são obrigados a manter a criança. Mas (a) isto também implicaria que o alegado "contrato" valeria para o feto, o que proibiria o aborto, e (b) isto incide em todas as dificuldades da teoria do contrato conforme analisado acima.

Finalmente, como Evers mostra, suponha que consideremos o caso de uma pessoa que voluntariamente resgata uma criança de um violento naufrágio em que os pais dela acabam morrendo. Num sentido bem real, o salvador trouxe vida à criança; então será que o salvador tem atada a ele uma obrigação legal de manter a criança viva daí para frente? Isto não seria uma "monstruosa servidão involuntária que estaria sendo impingida ao salvador?" E, se seria para o salvador, porque não também para os pais naturais?

A mãe então, no nascimento de seu filho, torna-se a "proprietária da guarda" dele, com a única obrigação legal de não agredir a pessoa de seu filho, já que a criança possui a autopropriedade potencial. Sem considerar isso, enquanto a criança viver em casa, ela tem que necessariamente estar sob a jurisdição de seus pais, já que ela está vivendo na propriedade que pertence aos pais. Certamente os pais têm o direito de estabelecer regras para o uso da casa deles e propriamente para todas as pessoas (crianças ou não) que vivam naquela casa.

Mas quando é que diremos que esta jurisdição de guarda dos pais sobre os filhos deve terminar? Com certeza qualquer idade específica (21, 18 ou qualquer outra) será totalmente arbitrária. A pista para a solução desta espinhosa questão está nos direitos de propriedade dos pais sobre a casa deles. Pois o filho tem

²⁹ **Procustiano**: tirânico, odioso.

REFLEXÕES XVI

seus plenos direitos de autopropriedade quando demonstra que os têm naturalmente – resumindo, quando ele sai ou "foge" de casa. Independentemente de sua idade, temos que conceder a toda criança o absoluto direito de fugir e de encontrar novos pais de criação que irão voluntariamente adotá-la, ou de tentar sobreviver por si só. Os pais podem tentar convencer a criança fugitiva a retornar, mas é totalmente inadmissível que eles escravizem e agridam os seus direitos de autopropriedade usando a força para compeli-la a retornar. O absoluto direito de fugir é a expressão suprema dos direitos de autopropriedade da criança, independentemente de sua idade.

Agora se os pais podem possuir seu filho (dentro do sistema da não agressão e da liberdade de fugir), então eles podem também transferir esta posse para outra pessoa. Eles podem entregar o filho para adoção ou podem vender os direitos sobre a criança em um contrato voluntário. Em resumo, temos que nos defrontar com o fato de que a sociedade genuinamente livre terá um próspero livre mercado de crianças. Superficialmente isto parece monstruoso e desumano. Mas uma reflexão mais apurada irá revelar o humanismo superior de tal mercado. Pois temos que constatar que já existe um mercado de crianças hoje, mas, já que o governo proíbe a venda de crianças por um preço, os pais hoje podem apenas doar seus filhos a uma agência de adoção licenciada sem cobrar nada. Isto quer dizer que de fato temos hoje um mercado de crianças, mas que o governo impinge um controle de preço máximo a zero e restringe o mercado a umas poucas agências privilegiadas e, portanto, monopolistas. O resultado tem sido o de um típico mercado onde o preço do produto é mantido pelo governo muito abaixo do livre preço de mercado: uma enorme "escassez" do produto. A demanda por bebês e crianças é geralmente muito maior do que a oferta, e conseqüentemente nos deparamos com tragédias diárias de adultos sendo privados das alegrias da adoção de crianças por agências de adoção tirânicas e intrometidas. Na verdade, encontramos uma grande demanda insatisfeita de adultos e casais por crianças, assim como um grande número de bebês excedentes e indesejados que são negligenciados ou maltratados por seus pais. Ao se permitir um livre mercado de crianças, este desequilíbrio seria eliminado, e se possibilitaria que bebês e crianças fossem alocados para longe de pais que desprezam seus

REFLEXÕES XVI

filhos ou que não se importam com eles, e para perto de pais adotivos que desejam profundamente estas crianças. Todos os envolvidos: os pais naturais, as crianças e os pais adotivos que compram as crianças estariam em uma situação melhor neste tipo de sociedade.

Então, na sociedade libertária a mãe teria o absoluto direito sobre seu próprio corpo e, portanto, o absoluto direito de fazer um aborto; e teria a propriedade da guarda de seus filhos, uma propriedade limitada somente pela ilegalidade da agressão contra suas pessoas e pelo absoluto direito de a criança fugir ou deixar o lar a qualquer momento. Os pais poderiam vender seus direitos de guarda das crianças a qualquer um que desejasse comprá-los por um preço acordado reciprocamente.

Pode-se destacar que o estado atual das leis juvenis nos Estados Unidos é, em muitos pontos, praticamente o inverso do nosso desejado modelo libertário. Na situação atual, tanto os direitos dos pais quanto os das crianças são sistematicamente violados pelo Estado.

Primeiro, os direitos dos pais. Na lei atual, as crianças podem ser confiscadas de seus pais por outros adultos (quase sempre, o Estado) pelas mais variadas razões. Duas razões, abuso físico dos pais e abandono voluntário, são plausíveis, já que no primeiro caso os pais agrediram o filho e, no segundo, os pais voluntariamente abandonaram a custódia. No entanto, dois pontos deveriam ser mencionados: (a) que, até poucos anos atrás, as decisões dos tribunais conferiam imunidade aos pais para delitos corriqueiros de agressões físicas contra seus filhos – felizmente, isto está sendo reparado; e (b) apesar da grande publicidade sendo dada à "síndrome da criança espancada", tem sido estimado que apenas 5% dos casos de "abuso infantil" envolvem agressão física por parte dos pais.

Por outro lado, os dois outros fundamentos usados para se confiscar filhos de seus pais, ambos sendo inseridos na classificação geral de "negligência infantil", claramente violam os direitos dos pais. Eles são: não prover alimentação, abrigo, educação ou cuidados médicos "adequados" a seus filhos; e não proporcionar um "ambiente conveniente" a seus filhos. Deveria ser óbvio que estas duas categorias, especialmente a segunda, são vagas o suficiente para

REFLEXÕES XVI

fornecer uma desculpa para o Estado confiscar praticamente qualquer criança, já que cabe ao Estado definir o que é "adequado" e "conveniente". Igualmente vagos são os outros critérios, corolários, que permitem ao Estado confiscar filhos cujo "desenvolvimento ideal" não esteja sendo promovido pelos pais, ou quando os "melhores interesses" da criança (novamente, tudo definido pelo Estado) assim sugerirem.

Alguns casos recentes servirão para exemplificar o quão abrangente tem sido este poder confiscatório. No caso *In re Watson* de 1950, o Estado considerou que uma mãe negligenciou três filhos em virtude do fato de que ela era "incapaz pela razão de seu *status* emocional, sua condição mental e seus supostos sentimentos profundamente religiosos equivalerem a fanatismo". Nesta decisão, repleta de implicações totalitárias, o tribunal salientou a suposta obrigação de os pais criarem seus filhos de acordo com as "convenções e costumes da comunidade em que pretendem viver" e em respeito a elas. Em 1954, no caso *Hunter versus Powers*, o tribunal novamente violou a liberdade religiosa, bem como os direitos dos pais, ao confiscar um filho sob o fundamento de que os pais estavam muito intensamente devotados a uma religião dissidente, e que a criança deveria na verdade estar estudando ou brincando em vez de decorando literatura religiosa. Um ano antes, no caso *In re Black*, um tribunal de Utah confiscou oito filhos de seus pais porque os pais se omitiram em ensinar às crianças que a poligamia era imoral.

Além da religião, a moralidade pessoal também tem sido ditada pelo governo. Em 1962, cinco crianças foram confiscadas da mãe por um tribunal sob a alegação de que a mãe "frequentemente recebia companhias masculinas no apartamento". Em outros casos, os tribunais têm considerado que os pais foram "negligentes" com os filhos, e, por isso, confiscaram as crianças, porque as brigas dos pais ou um sentimento de insegurança do filho supostamente colocavam em risco seus melhores interesses.

Em uma decisão recente, o juiz Woodside do Tribunal Superior da Pensilvânia alertou diretamente a respeito do enorme potencial coercivo do critério de "melhores interesses":

O tribunal não deveria tomar dos pais a custódia de um filho somente sob o fundamento de que o Estado ou suas agências podem encontrar um lar melhor para ele. Se o critério do "lar

REFLEXÕES XVI

melhor" for o único critério, os funcionários públicos de bem-estar social poderiam tomar os filhos de metade dos pais cujos lares são considerados menos desejáveis e colocá-los nos lares da outra metade da população que possui os lares considerados mais desejáveis. Estendendo mais este princípio, veríamos que a família que fosse considerada a possuidora do melhor lar poderia escolher qualquer um de nossos filhos.

Os direitos das crianças, ainda mais que os dos pais, têm sido invadidos sistematicamente pelo Estado. As leis de frequência escolar obrigatória, endêmicas nos Estados Unidos desde a virada deste século, obrigam as crianças a comparecer às escolas públicas ou privadas aprovadas oficialmente pelo Estado. As leis de trabalho infantil supostamente "humanitárias" têm sistematicamente impedido, por meio do uso da força, que as crianças entrem no mercado de trabalho, privilegiando assim os seus concorrentes adultos. Ao impedi-las violentamente de trabalhar e de ganhar a vida, e ao obrigá-las a ir para escolas que elas geralmente desgostam ou que não sejam apropriadas para elas, as crianças frequentemente se tornam "vadias", uma acusação usada pelo Estado para colocá-las em instituições penais chamadas "reformatórios", onde as crianças são de fato aprisionadas por agirem ou deixarem de agir de formas que jamais poderiam ser consideradas "crimes" se efetuadas por adultos.

Na verdade, foi estimado que de 25% a 50% dos "delinquentes juvenis" atualmente encarcerados pelo Estado não cometeram atos que seriam considerados crimes se cometidos por adultos (i.e., agressões contra a pessoa e a propriedade). Os "crimes" dessas crianças estavam no exercício de suas liberdades de maneira que desagradam os asseclas do Estado: vadiagem, "incurrigibilidade", fuga de casa. Entre os sexos, são particularmente as meninas que são presas desta maneira por ações "imorais" em vez de por ações verdadeiramente criminosas. A porcentagem de garotas presas por imoralidade (relações sexuais "impertinentes") em vez de por crimes genuínos vai de 50% até mais de 80%.

Desde a decisão da Suprema Corte dos EUA no caso de 1967, *In re Gault*, tem sido concedido aos réus juvenis, ao menos teoricamente, os direitos processuais elementares de adultos (o direito de ser informado sobre as acusações formais específicas, o direito à

REFLEXÕES XVI

assistência judiciária, o direito de interrogar testemunhas), mas eles foram concedidos somente em casos em que eles foram acusados de algum crime. Como Beatrice Levidow escreveu, a decisão de Gault e outras similares:

não se aplicam a quaisquer audições adjudicativas exceto àquelas em que o delito de que o jovem está sendo acusado seja uma violação de leis criminais se cometido por um adulto. Portanto, as garantias dos casos Kent, Gault e Winship não protegem devidamente os direitos processuais dos jovens que são dependentes, que estão abandonados, necessitados de supervisão, que são vagabundos, que fugiram de casa ou realizaram outros atos que só são delitos quando praticados por jovens como fumar, beber, ficar na rua até tarde, etc.

Como resultado, os jovens são comumente privados destes direitos processuais elementares concedidos aos réus adultos, como o direito à fiança, o direito a uma transcrição, o direito à apelação, o direito a um júri, o ônus da prova caber à acusação e a ilegalidade de se usarem provas que são baseadas apenas em rumores. Como Roscoe Pound escreveu, "os poderes da Star Chamber inglesa eram uma ninharia quando comparados àqueles de nossos tribunais juvenis". De vez em quando, um juiz dissidente faz uma crítica incisiva deste sistema. Assim, o juiz Michael Musmanno declarou em um caso na Pensilvânia em 1954:

Certas garantias legais e constitucionais, como a isenção da autoincriminação, a nulidade de testemunhos de terceiros que se baseiem em rumores, a interdição ex parte e de informações secretas, tudo isso sustentado invejosamente nas decisões do Wyoming ao Alabama, devem ser jogadas fora na Pensilvânia quando a pessoa que comparece ante o tribunal de justiça for um menino ou menina de pouca idade.

Além disso, os códigos de leis juvenis do Estado são guarnecidos de uma linguagem vaga que possibilita acusações e encarceramentos quase que ilimitados por diversas formas de "imoralidade", "vadiagem comum", "desobediência habitual", "incorrigibilidade", "ingovernabilidade", "depravação moral", "risco de se tornar moralmente depravado", "conduta imoral" e até associação com pessoas de "caráter imoral".

REFLEXÕES XVI

Além do mais, a tirania de sentenças indefinidas (veja nosso capítulo anterior sobre punição) tem sido manejada contra os jovens, com eles frequentemente recebendo uma sentença mais longa do que um adulto receberia pelo mesmo delito. Na verdade, a regra na justiça juvenil contemporânea tem sido impor uma sentença que pode deixar um jovem na cadeia até que ele atinja a maioridade. Além disso, recentemente, em alguns estados, esta deplorável situação tem sido agravada separando-se os jovens em duas categorias – criminosos genuínos que são classificados como "delinquentes", e a outra, crianças "imorais" que são classificadas como "pessoas que necessitam ser supervisionadas" ou PENS ("Pessoa Em Necessidade de Supervisão"). Depois disso, os "criminosos" PENS recebem sentenças mais longas do que os verdadeiros criminosos juvenis! Assim, em um estudo recente, Paul Lerman escreve:

A extensão da permanência institucional era de dois a vinte e oito meses para delinquentes e de quatro a quarenta e oito meses para garotos PENS; a média era nove meses para delinquentes e trinta meses para PENS; e a duração média de permanência era 10,7 meses para delinquentes e 16,3 meses para PENS. . . .

Os resultados de tempo de permanência não incluem o período de detenção; o estágio do processo correccional anterior à colocação em uma instituição. Análises de números recentes de detenções nas cinco regiões da cidade de Nova Iorque revelam o seguinte padrão: (1) garotos e garotas PENS têm mais chances de serem detidos do que os delinquentes (54% a 31%); e (2) uma vez que os jovens PENS são detidos, eles têm o dobro de risco de serem detidos por mais de 30 dias do que os delinquentes normais (50% a 25%).

Mais uma vez, são as jovens femininas que predominantemente são punidas por delitos "imorais". Por exemplo, um recente estudo no Havaí descobriu que garotas acusadas meramente de fugir de casa passavam normalmente duas semanas na detenção aguardando julgamento, enquanto os garotos acusados por crimes reais eram detidos por apenas poucos dias; e que quase 70% das garotas presas em uma escola reformatória estatal estavam encarceradas por delitos de imoralidade, enquanto o mesmo ocorria com apenas 13% dos garotos presos.

A concepção judicial atual, que considera que a criança

REFLEXÕES XVI

praticamente não tem nenhum direito, foi analisada vigorosamente pelo juiz Abe Fortas da Suprema Corte em sua decisão no caso Gault:

A ideia de crime e de punição deveria ser abandonada. A criança deveria ser "tratada" e "reabilitada" e os procedimentos, da detenção até a institucionalização, deveriam ser "clínicos" em vez de punitivos.

Estes resultados deveriam ser obtidos, sem nenhum prejuízo conceitual e constitucional, ao se insistir que os procedimentos não eram inimigos, pois o Estado estava procedendo como parens patriae (o estado como pai). A frase em latim provou-se ser uma grande ajuda para aqueles que visam a racionalizar a exclusão de jovens do cenário constitucional; mas este significado é obscuro e suas credenciais históricas são de relevância duvidosa.

. . . O direito do Estado, como parens patriae, de negar às crianças os direitos processuais disponíveis aos mais velhos foi elaborado a partir da asserção de que uma criança, diferentemente de um adulto, não tem um direito "à liberdade e sim à custódia". . . . Se seus pais falharem em executar efetivamente suas funções de custódia – isto é, se a criança for "delinquente" – o Estado pode interferir. Ao fazer isso, ele não priva a criança de quaisquer direitos, porque ela não tem nenhum. Ele apenas fornece a "custódia" que a criança merece. Baseando-se nisso, os procedimentos envolvendo jovens eram descritos como "civilis", não "criminais", e, portanto, não sujeitos aos requerimentos que restringem o Estado quando ele busca privar uma pessoa de sua liberdade.

Pode-se acrescentar que chamar uma ação de "civil" ou de "custódia" não faz a prisão deixar de ser uma prisão, nem a torna um pouco mais agradável para a vítima do "tratamento" ou da "reabilitação". O criminologista Frederick Howlett criticou vigorosamente o sistema do juizado de menores, e o colocou em um abrangente contexto libertário. Ele escreve sobre

a negação de certos direitos básicos dos indivíduos – o direito de se associar com quem eles escolherem e de se engajar voluntariamente em atos que não prejudiquem ninguém a não ser eles mesmo. O bêbado que entope nossos tribunais deveria ter o

direito de ficar bêbado; a . . . prostituta e seu cliente não deveriam ter que responder à justiça por um ato que é decisão pessoal deles. Do mesmo modo, a criança malcriada tem o direito fundamental de ser uma criança, e, se ela não cometeu nenhum ato que seria considerado crime se fosse realizado por um adulto, por que levá-la diante de um tribunal . . . ? Antes de se apressar em ameaçar ou em "ajudar" uma pessoa fora do sistema judicial, será que a comunidade não deveria considerar primeiramente a alternativa de não se fazer nada? Será que ela não deveria reconhecer o direito da criança, enquanto pessoa, a não receber tratamento ou a ser livre de interferências de uma autoridade externa?

Uma defesa particularmente eloquente dos direitos das crianças ocorreu em uma decisão de 1870 em Illinois, anos antes da moderna afirmação do despotismo estatal no sistema de juizado de menores, iniciada na virada do século do período progressivo. Nesta decisão em *People ex rel. O'Connell versus Turner*, o juiz Thornton declarou:

O princípio de assimilação da criança pelo Estado e sua completa submissão a ele são totalmente inadmissíveis em um mundo moderno civilizado. . . .

*Estas leis proporcionam a "proteção cuidadosa" da criança; elas conduzem suas "obrigações", e somente um "ticket de saída", dependente da discricção incontrolada de uma junta de guardiões, permite que um garoto encarcerado respire o ar puro do paraíso do lado de fora dos muros de sua prisão e sinta os instintos da idade adulta por meio do contato com o mundo ativo. . . . O confinamento pode ser de um a quinze anos, conforme a idade da criança. A clemência do executivo não pode abrir as portas da prisão, pois nenhum delito foi cometido. O mandado do habeas corpus, um mandado para assegurar a liberdade, não pode proporcionar alívio nenhum, pois o poder soberano do Estado, como *parens patriae*, determinou que o encarceramento é impossível de ser revogado. Esta restrição da liberdade natural é tirania e opressão. Se, sem crime, sem condenação por qualquer delito, as crianças do Estado devem assim ser confinadas pelo "bem da sociedade", então seria melhor que a sociedade fosse reduzida a seus elementos originais, e que o governo livre*

reconhecesse seu fracasso. . . .

A incapacidade dos menores não faz deles escravos ou criminosos. . . . Podemos deter crianças responsáveis por seus delitos; responsáveis por suas ofensas; impor pesados fardos sobre seus ombros, e ainda privá-las de suas liberdades, sem acusação ou sem ter havido condenação por crimes? [A Carta de Direitos de Ilinoi, seguida da Declaração de Direitos da Virginia e da Declaração da Independência, declara que] "todos os homens são naturalmente livres e independentes, e possuem certos direitos inerentes e inalienáveis – entre eles à vida, à liberdade e à busca da felicidade". Esta linguagem não é restritiva; ela é clara e compreensiva, e declara uma grande verdade, a de que "todos os homens", todas as pessoas, em todo lugar, possuem o direito inerente e inalienável à liberdade. Devemos dizer às crianças do estado, vós não podereis usufruir deste direito – um direito independente de todas as leis e regulamentos humanos. . . . Mesmo os criminosos não podem ser condenados e aprisionados sem o devido processo da lei.

15. Os "direitos humanos" como direitos de propriedade

Os socialistas democratas geralmente desejam preservar o conceito de "direitos" para aqueles direitos "humanos" como a liberdade de expressão, mas não o aplicam à propriedade privada. E, no entanto, em contradição, o conceito de "direitos" somente faz sentido se eles são entendidos a partir do conceito de direitos de propriedade. Pois não apenas não existem direitos humanos que não sejam também direitos de propriedade, como esses direitos perdem sua incondicionalidade e clareza e se tornam confusos e vulneráveis quando os direitos de propriedade não são usados como padrão.

Em primeiro lugar, há dois sentidos nos quais os direitos de propriedade são idênticos aos direitos humanos: um, que a propriedade só pode caber a humanos, de modo que seus direitos à propriedade são direitos que pertencem a seres humanos; e dois, que o direito da pessoa ao seu próprio corpo, sua liberdade pessoal, é tanto um direito de propriedade sobre sua própria pessoa como é um "direito humano". Porém, ainda mais importante para a nossa argumentação, os direitos humanos, quando não colocados em

REFLEXÕES XVI

termos de direitos de propriedade, tornam-se vagos e contraditórios, fazendo com que os social-democratas enfraqueçam estes direitos e favoreçam as "políticas públicas" ou o "bem comum". Conforme escrevi em outro trabalho:

Tome, por exemplo, o "direito humano" de liberdade de expressão. Supõe-se que a liberdade de expressão significa o direito de todos dizerem o que bem entenderem. Mas a questão negligenciada é: Onde? Onde um homem possui esse direito? Certamente ele não o possui em uma propriedade que esteja invadindo. Em suma, ele possui esse direito apenas em sua própria propriedade ou na propriedade de alguém que concordou, como um presente ou em um contrato de aluguel, em conceder a ele o espaço determinado. Portanto, na realidade, não existe esta coisa de um "direito de livre expressão" separado; existe apenas o direito de propriedade de um homem: o direito de fazer o que quiser com o que é seu ou de fazer acordos voluntários com outros possuidores de propriedade.

Em resumo, uma pessoa não possui um "direito à liberdade de expressão"; o que ela possui é o direito de alugar um salão e de discursar para as pessoas que entrarem no espaço. Ela não possui um "direito à liberdade de imprensa"; o que ela possui é o direito de escrever ou publicar um panfleto, e de vender este panfleto para aqueles que desejarem comprar (ou de distribuí-lo para aqueles que desejarem aceitá-lo). Deste modo, o que ela possui em cada um destes casos são direitos de propriedade, incluindo o direito de livre contrato e transferência que constitui uma parte destes direitos de posse. Não existe nenhum direito extra de "liberdade de expressão" ou de liberdade de imprensa além dos direitos de propriedade que uma pessoa pode possuir em qualquer caso concebível.

Além disso, formular a análise em termos de um "direito de livre expressão" no lugar de direitos de propriedade resulta em confusão e no enfraquecimento do próprio conceito de direitos. O exemplo mais famoso é a alegação do juiz Holmes de que ninguém tem o direito de gritar "fogo!" falsamente em um teatro lotado, e que, portanto, o direito de liberdade de expressão não pode ser absoluto e deve ser relativizado e moderado por considerações de "políticas públicas". E, não obstante, se analisarmos o problema em termos de direitos de propriedade, veremos que nenhuma relativização da

REFLEXÕES XVI

incondicionalidade dos direitos é necessária.

Pois, logicamente, o gritalhão é ou um cliente ou o dono do teatro. Se ele for o dono do teatro, ele está violando os direitos de propriedade dos clientes de assistirem tranquilamente à apresentação, pela qual originalmente ele recebeu o dinheiro deles. Se ele for um cliente, então ele está violando tanto o direito de propriedade dos clientes de assistirem à apresentação quanto o direito de propriedade do dono, pois ele está violando os termos de sua permanência ali. Pois estes termos certamente incluem não violar a propriedade do dono ao atrapalhar o espetáculo que está sendo apresentado. Em qualquer um dos casos, ele pode ser processado como um violador de direitos de propriedade; portanto, quando focamos nos direitos de propriedade envolvidos, vemos que o caso de Holmes não implica a necessidade de a lei relativizar a natureza absoluta dos direitos.

De fato, o juiz Hugo Black, um conhecido "absolutista" em prol da "liberdade de expressão", em uma vigorosa crítica ao argumento de Holmes de "gritar 'fogo!' em um teatro lotado", deixou claro que a defesa da liberdade de expressão dele era fundamentada nos direitos de propriedade privada. Black expôs dessa forma:

Ontem à noite fui a um teatro com você. Tenho noção de que, se eu e você levantássemos e começássemos a marchar por todo o teatro, dizendo ou não alguma coisa, nós seríamos detidos. Ninguém jamais disse que a Primeira Emenda [da constituição americana] dá às pessoas o direito de ir a qualquer lugar que elas queiram ou de dizer qualquer coisa que elas queiram. Comprar o ingresso do teatro não compra a oportunidade de se fazer um discurso lá. Neste país, temos um sistema de propriedade que também é protegido pela Constituição. Temos um sistema de propriedade, o que quer dizer que um homem não tem o direito de fazer qualquer coisa que ele queira em qualquer lugar que ele deseje. Por exemplo, eu não acharia nada agradável se alguém tentasse entrar em minha casa e me dissesse que ele tem um direito constitucional de entrar ali porque ele quer fazer um discurso contra a Suprema Corte. Eu compreendo a liberdade que as pessoas têm de fazer um discurso contra a Suprema Corte, mas eu não quero que ninguém o faça em minha casa.

Aquele aforismo sobre o gritar "fogo!" em um teatro lotado é

REFLEXÕES XVI

maravilhoso. Mas você não precisa gritar "fogo!" para ser detido. Se uma pessoa cria uma confusão em um teatro, eles iriam detê-la não por aquilo que ela tenha gritado, mas por ela ter gritado. Eles iriam detê-la não por quaisquer opiniões que ela tenha, mas porque eles acharam que ela não tinha nenhuma opinião que eles queriam ouvir ali. Esta é a maneira que eu iria reagir: não por aquilo que ela tenha gritado, mas por ela ter gritado.

Alguns anos atrás, o teórico político francês Bertrand de Jouvenel demandou, de forma semelhante, certa relativização dos direitos de liberdade de expressão e de assembleia naquilo que ele chamou de o "problema do presidente" – o problema de se alocar tempo ou espaço em um auditório ou em um jornal, ou em frente a um microfone, onde os escritores ou oradores acreditam que tenham o "direito" de livre expressão sobre o uso do recurso. O que de Jouvenel desconsiderou foi a nossa solução ao "problema do presidente" – remodelar o conceito de direitos em termos de propriedade privada em vez de em termos de liberdade de expressão ou de assembleia.

Em primeiro lugar, podemos mencionar que, em cada um dos exemplos de de Jouvenel – um homem comparecendo a uma assembleia, uma pessoa escrevendo para a coluna de cartas ao editor, e um homem solicitando um tempo de debate no rádio – o tempo e o espaço sendo oferecidos são livres, no sentido de serem gratuitos. Estamos no meio do que a economia chama de "problema da alocação". Um recurso escasso valorado tem de ser alocado: seja ele o tempo em um palanque, o tempo em frente a um microfone ou o espaço em um jornal. Mas já que o uso destes recursos é livre (gratuito), a demanda para se obter este tempo ou espaço tende fortemente a exceder a oferta, e conseqüentemente uma perceptível "escassez" do recurso irá desenvolver-se. Como em todos os casos de escassez de estoque, e de formações de filas provocadas por preços baixos ou inexistentes, os demandantes ficam frustrados e ressentidos por não obterem o uso do recurso que eles acreditavam que mereciam.

Um recurso escasso, se não for alocado por meio dos preços, tem que ser alocado de alguma outra maneira por seu dono. Deve-se salientar que todos os casos de de Jouvenel poderiam ser alocados

REFLEXÕES XVI

pelo sistema de preços, se o dono assim o desejasse. O presidente de uma assembleia poderia leiloar os locais escassos no palanque e então conceder os locais a quem oferecesse o maior preço. O produtor de rádio poderia fazer o mesmo com os debatedores de seu programa. (De fato, isto é o que os produtores fazem quando vendem tempo a patrocinadores distintos). Assim, não existiria escassez, nem ressentimento por uma promessa ("acesso igual" do público a colunas, palanques ou microfones) não cumprida.

Mas, além do problema dos preços, há um tema mais profundo em questão: seja por meio de preços ou de algum outro critério, o recurso tem, em todos os casos, de ser alocado por seu dono. O proprietário de uma estação de rádio ou de um programa (ou seus representantes) aluga, ou doa, o tempo de rádio da maneira que ele decide; o dono de um jornal, ou seu editor-chefe, aloca o espaço para as cartas da maneira que ele quiser; o "dono" de uma assembleia, e seu representante designado, o presidente, alocam o espaço no palanque de qualquer modo que julgarem mais adequado.

O fato de o proprietário ser o distribuidor supremo nos dá uma pista para a solução da propriedade para o "problema do presidente" apresentado por de Jouvenel. Pois o sujeito que escreve uma carta para um jornal não é o dono do jornal; portanto, ele não tem nenhum direito, mas somente uma solicitação, de espaço do jornal, um pedido que o dono tem o direito absoluto de conceder ou negar. O homem que pede para falar em uma assembleia não tem nenhum direito de falar, mas apenas um requerimento – em relação ao qual o dono ou o seu representante, o presidente, deve decidir. A solução é reformular o significado de "direito à liberdade de expressão" ou "assembleia"; em vez de se utilizar um conceito vago e, como de Jouvenel demonstrou, impraticável, de algum tipo de direito – como o "direito" a um mesmo espaço ou tempo –, deveríamos nos concentrar no direito de propriedade privada. O "direito à livre expressão" somente se torna válido, praticável e absoluto quando é tratado simplesmente como uma subdivisão do direito de propriedade.

Isto pode ser observado no "direito a se fazer ouvir" proposto por de Jouvenel. De Jouvenel diz que há um *"sentido no qual o direito de expressão pode ser exercido por todos; é o direito ser ouvido"*, de falar e de tentar convencer as pessoas que você encontrar e então

REFLEXÕES XVI

reuni-las em um auditório, e, deste modo, "constituir uma congregação" para si próprio. Aqui, de Jouvenel chega perto da solução apropriada sem, no entanto, alcançá-la com firmeza. Pois o que ele está realmente dizendo é que "o direito à livre expressão" só é válido e praticável quando usado no sentido do direito de falar com as pessoas, de tentar convencê-las, de alugar um auditório para discursar para as pessoas que desejarem comparecer, etc. Mas este sentido do direito à livre expressão é na verdade parte do direito geral de uma pessoa à propriedade. (Logicamente, desde que nos lembremos do direito que a outra pessoa tem de não prestar atenção se ela não quiser – isto é, seu direito de não ouvir). Pois os direitos de propriedade incluem o direito à propriedade e o direito de fazer trocas e contratos mutuamente consentidos com os donos de outras propriedades. Aquele que "quer ser ouvido", na concepção de de Jouvenel, que aluga um auditório e discursa para sua congregação, não está exercendo um vago "direito à livre expressão", e sim uma parte de seu direito geral à propriedade. De Jouvenel praticamente reconheceu isto quando considerou o caso de dois homens, "Primus" e "Secundus":

Primus... reuniu sua própria congregação por meio de seu trabalho e esforço. Um forasteiro, Secundus, chega e reivindica o direito de discursar para esta congregação baseando-se no direito à livre expressão. Será que Primus é obrigado a ceder a tribuna a ele? Eu duvido. Ele pode responder a Secundus: "Eu constituí esta congregação. Vá e faça o mesmo."

Precisamente. Em resumo, Primus é o dono da reunião; ele alugou o auditório, convocou a reunião e estabeleceu suas condições; e aqueles que não concordam com estas condições são livres para não comparecer ou para sair. Primus possui um direito de propriedade sobre a reunião que o permite falar à vontade; Secundus não possui nenhum direito de propriedade e, portanto, nenhum direito de falar na reunião.

Em geral, aqueles problemas em que os direitos aparentemente necessitam ser relativizados são aqueles em que o *locus*³⁰ da propriedade não está bem definido, em que os direitos de

³⁰ **Locus**: é uma palavra do latim, que significa literalmente "lugar", "posição" ou "local".

REFLEXÕES XVI

propriedade estão confusos. Muitos problemas de "liberdade de expressão", por exemplo, ocorrem em ruas de propriedade do governo: por exemplo, será que um governo deveria permitir uma manifestação política que, segundo ele, interromperá o trânsito ou sujará as ruas com folhetos? Mas todos estes problemas que aparentemente exigem que a "liberdade de expressão" deixe de ser absoluta na verdade só são problemas devido à indefinição de direitos de propriedade. Pois as ruas são geralmente possuídas pelo governo; nesses casos, o governo atua como "o presidente". E então o governo, como qualquer outro possuidor de propriedade, defronta-se com o problema de como alocar estes recursos escassos. Uma manifestação política irá, digamos, interromper o trânsito; portanto, a decisão do governo envolve não apenas um direito de liberdade de expressão, como também envolve a alocação do espaço da rua pelo seu dono.

Deve-se salientar que o problema todo sequer surgiria se as ruas fossem possuídas por indivíduos e empresas privadas – como todas elas seriam em uma sociedade libertária; pois nela, as ruas, como todas as outras propriedades privadas, poderiam ser alugadas ou cedidas a outros indivíduos ou grupos privados para fins de assembleia. Em uma sociedade totalmente libertária, ninguém teria o "direito" de usar a rua de outra pessoa do mesmo modo que ninguém teria o "direito" de apossar-se do auditório de outra pessoa; nos dois casos, o único direito seria o direito de propriedade de utilizar seu dinheiro para alugar o recurso, se o proprietário assim o desejasse.

Logicamente, enquanto as ruas continuarem sendo propriedade do governo, o problema e o conflito permanecerão insolúveis; pois a propriedade governamental das ruas significa que todos os outros direitos de propriedade de alguém, incluindo expressão, distribuição de folhetos em manifestações, etc., serão obstruídos e restringidos pela constante necessidade de se atravessar e utilizar as ruas de propriedade governamental, as quais o governo pode resolver bloquear ou restringir de uma maneira ou outra. Se o governo permitir manifestações na rua, isso irá restringir o trânsito; se ele impede a manifestação em prol da fluidez do trânsito, ele irá impedir a liberdade de acesso às ruas governamentais. Em qualquer um dos casos, e qualquer que seja sua escolha, os "direitos" de alguns pagadores de impostos terão de ser restrito.

REFLEXÕES XVI

O outro lugar onde os direitos e o lócus da propriedade estão mal definidos e, conseqüentemente, onde os conflitos são insolúveis, é no caso das assembleias governamentais (e de seus respectivos "presidentes"). Pois, como já mostramos, num local em que um homem ou grupo aluga um auditório, e indica um presidente, o lócus da propriedade é claro e Primus pode fazer o que ele bem entende. Mas, e quanto a assembleias governamentais? Quem é o proprietário delas? Ninguém sabe de fato, e, portanto, não há uma maneira satisfatória ou não arbitrária de determinar quem pode e quem não pode falar, o que pode e o que não pode ser dito.

De fato, estas assembleias governamentais têm suas próprias normas de funcionamento. Porém, e se uma grande parte dos cidadãos não estiver de acordo com estas regras? Não há maneira satisfatória de se resolver esta questão, pois não existe nenhum lócus de direito de propriedade envolvido. Colocando-se de maneira diferente: no caso do jornal ou do programa de rádio, está claro que o escritor da carta ou o aspirante a debatedor é o requerente, e o editor ou o produtor é o dono que toma a decisão. Mas, no caso da assembleia governamental, quem seria o dono? O homem que demanda ser ouvido em uma reunião municipal alega ser um proprietário parcial; no entanto, ele não estabeleceu nenhum tipo de direito de propriedade por meio de compra, herança ou descoberta, como o fizeram donos de propriedades em todas as outras áreas.

Voltando ao caso das ruas, existem outros problemas incômodos que poderiam ser rapidamente resolvidos em uma sociedade libertária na qual toda a propriedade é privada e claramente possuída. Na sociedade atual, por exemplo, existe um conflito contínuo entre o "direito" de os pagadores de impostos terem acesso às ruas pertencentes ao Estado e a vontade de os moradores de uma vizinhança se verem livres de pessoas que eles consideram estar em uma reunião "indesejável" nas ruas. Na cidade de Nova York, por exemplo, existe atualmente uma pressão histórica dos moradores de diversas vizinhanças para impedir que lojas do McDonald's sejam abertas em suas regiões, e em muitos casos eles têm conseguido fazer uso do poder do governo local para impedir que as lojas se mudem para lá. Estas, obviamente, são violações claras do direito do McDonald's sobre a propriedade que ele comprou. Mas os residentes realmente têm uma certa razão: a sujeira e os elementos

REFLEXÕES XVI

"indesejáveis" seriam "atraídos" pelo McDonald's e se reuniriam em frente à loja – nas ruas. Resumindo, os residentes não estão exatamente se queixando realmente do direito de propriedade do McDonald's, e sim daquilo que eles consideram um "mau" uso das ruas estatais. Eles estão, em poucas palavras, queixando-se do "direito humano" de certas pessoas de ir e de vir como queiram nas ruas estatais. Mas, como pagadores de impostos e cidadãos, estes "indesejáveis" certamente têm o "direito" de andar nas ruas, e obviamente eles poderiam se reunir no local, se eles assim desejassem, sem que fossem atraídos pelo McDonald's. Na sociedade libertária, no entanto, na qual todas as ruas seriam propriedade privada, todo o conflito poderia ser resolvido sem que ninguém tivesse seus direitos de propriedade violados: pois, assim, os donos das ruas teriam o direito de decidir quem pode ter acesso àquelas ruas – e eles poderiam manter afastados os "indesejáveis", caso assim preferissem.

Claro que aqueles proprietários de ruas que decidissem impedir a entrada de "indesejáveis" teriam de pagar o preço – tanto os custos atuais de policiamento quanto a perda de oportunidades dos estabelecimentos comerciais de suas ruas e a diminuição do fluxo de visitantes em suas casas. Indubitavelmente, a sociedade livre resultaria em uma diversidade de padrões de acesso, com algumas ruas (e, conseqüentemente, vizinhanças) abertas a todos e outras com variados graus de restrições de acesso.

Similarmente, a propriedade privada de todas as ruas resolveria o problema do "direito humano" à livre imigração. Não existe qualquer dúvida a respeito do fato de que as atuais barreiras de imigração restringem não apenas o "direito humano" de imigrar, mas também o direito dos donos de propriedade de alugarem ou venderem propriedades aos imigrantes. Não pode existir nenhum direito humano de imigração, pois uma pessoa teria o direito de pisar a propriedade de quem? Em resumo, se "Primus" deseja emigrar neste momento de algum outro país para os Estados Unidos, não podemos dizer que ele tenha o direito absoluto de emigrar para este espaço territorial; pois e quanto aos proprietários que não o querem em suas propriedades? Por outro lado, pode haver, e indubitavelmente há, outros proprietários que iriam aproveitar a oportunidade de alugar ou de vender propriedades a Primus, e a lei atual invade seus direitos de propriedade ao impedi-

los de agirem assim.

A sociedade libertária resolveria toda a "questão da imigração" dentro da matriz dos direitos de propriedade absolutos. Pois as pessoas somente possuem o direito de se mudarem para aquelas propriedades e terras cujos donos desejarem alugá-las ou vendê-las a eles. Na sociedade livre, eles iriam, em primeiro lugar, ter o direito de viajar apenas naquelas ruas em que os donos concordassem com a sua presença nelas, e então alugar ou comprar moradias de donos condescendentes. Novamente, assim como no caso do movimento diário das ruas, um padrão variado e diversificado de acesso de migração indubitavelmente surgiria.

16. Informação verdadeira e informação falsa

Nossa teoria de direitos de propriedade pode ser usada para desembaraçar um confuso emaranhado de problemas complexos que circundam as questões de informação, verdadeira e falsa, e de sua disseminação. Será que Silva, por exemplo, tem o direito (repetindo, estamos tratando do seu direito, não da moralidade ou estética do seu exercício desse direito) de publicar e de disseminar a declaração que "Rodriguez é um mentiroso" ou que "Rodriguez é um ladrão condenado" ou que "Rodriguez é homossexual"? Existem três possibilidades lógicas a respeito da veracidade de tal declaração: (a) que a declaração sobre Rodriguez é verdadeira; (b) que ela é falsa e que Silva sabe que ela é falsa; ou (c) mais realística, que a veracidade ou falsidade da declaração não é clara, que não é possível saber certa ou precisamente (e.g., nos casos acima, o fato de alguém ser ou não um "mentiroso" depende da quantidade ou da intensidade do padrão de mentiras que uma pessoa contou para que seja colocada na categoria de "mentiroso" – campo em que os julgamentos individuais podem e irão divergir).

Suponha que a alegação de Silva seja absolutamente verdadeira. Então, parece ficar claro que Silva possui o pleno direito de publicar e de disseminar a alegação. Pois agir dessa maneira está de acordo com seu direito de propriedade. Logicamente, também está de acordo com o direito de propriedade de Rodriguez tentar, por sua vez, refutar a declaração. As leis atuais de calúnia e de difamação tornam a ação de Silva ilegal se ela tiver uma intenção "maliciosa", mesmo se a

REFLEXÕES XVI

informação for verdadeira. Todavia, é certo que a legalidade ou a ilegalidade de um ato não deveria depender da motivação de um agente, mas da natureza objetiva do ato. Se uma ação é objetivamente não invasiva, então ela deve ser legal, independentemente das intenções benevolentes ou maliciosas do agente (embora isto possa muito bem ser relevante à moralidade da conduta). E isto sem considerar as dificuldades óbvias de se determinar legalmente as motivações subjetivas de um indivíduo em qualquer ação.

No entanto, pode-se declarar que Silva não tem o direito de imprimir tal alegação, porque Rodriguez possui um "direito à privacidade" (seu direito "humano") o qual Silva não tem o direito de violar. Mas existe realmente tal direito à privacidade? Se sim, em que consiste? Como pode existir um direito de impedir, por meio da força, que Silva dissemine uma informação que ele possui? Seguramente, tal direito não pode existir. Silva é proprietário de seu próprio corpo e, portanto tem o direito de propriedade sobre a informação que ele tem dentro de sua mente, incluindo seus conhecimentos a respeito de Rodriguez. E, portanto, ele possui o direito corolário de publicar e disseminar esta informação. Em suma, como no caso do "direito humano" à liberdade de expressão, certamente não existe um direito à privacidade, exceto o direito de proteger a sua propriedade de invasões. O único direito "de privacidade" é o direito de proteger a sua propriedade da invasão de outra pessoa. Resumindo, ninguém tem o direito de arrombar a casa de outra pessoa ou de grampear a linha telefônica de alguém. O grampo telefônico é propriamente um crime não por causa de alguma vaga e confusa "invasão de um 'direito à privacidade'," mas porque ele é uma invasão do direito de propriedade da pessoa que é grampeada.

Na legislação atual, os tribunais fazem distinção entre as pessoas "públicas", que judicialmente não possuem um direito à privacidade quanto a serem mencionadas nos meios de comunicação de massa, e pessoas "privadas", que são consideradas possuidoras deste direito. Porém, estas distinções são totalmente falaciosas. Para o libertário, todos têm o mesmo direito sobre sua pessoa e sobre os bens que ele encontra, herda ou compra – e é ilegítimo fazer distinções em relação aos direitos de propriedade entre dois grupos de pessoas. Se existisse algum tipo de "direito à privacidade", então

REFLEXÕES XVI

simplesmente ser mencionado frequentemente na imprensa (i.e., uma perda parcial prévia deste "direito") dificilmente justificaria ser completamente privado deste direito. Não, o único caminho adequado é sustentar que ninguém possui nenhum "direito à privacidade" espúrio ou o direito de não ser mencionado publicamente; ao mesmo tempo, todos possuem o direito de proteger sua propriedade contra invasões. Ninguém pode ter um direito de propriedade sobre a informação contida na cabeça de outra pessoa.

Há alguns anos documentos do caso Watergate e do Pentágono trouxeram à tona questões como a privacidade, os "privilégios" de um jornalista e o "direito de saber do público". Será que um jornalista, por exemplo, deveria ter o direito de "não revelar suas fontes de informação" no tribunal? Muitas pessoas sustentam que os jornalistas têm este direito, baseando-se (a) nos "privilégios" especiais de confidencialidade que supostamente cabem aos jornalistas, advogados, médicos, padres e psicanalistas, e/ou (b) no "direito de saber do público" e, por conseguinte, na mais abrangente informação possível que puder ser disseminada na imprensa. E, todavia, deveria estar claro a esta altura que estas duas afirmações são espúrias. No segundo ponto, nenhuma pessoa ou grupo de pessoas (e, portanto "o público") tem o direito de saber qualquer coisa. Eles não têm nenhum direito à informação que outras pessoas possuem e se recusam a disseminar. Pois, se um homem tem o direito absoluto de disseminar a informação que está dentro de sua cabeça, ele também tem o direito corolário de não disseminar esta informação. Não existe nenhum "direito de saber"; existe apenas o direito do conhecedor de disseminar sua informação ou de se manter em silêncio. E nenhuma profissão em particular, seja ela jornalista ou médico, pode reivindicar qualquer direito particular de confidencialidade que não é possuído por mais ninguém. Os direitos à liberdade e à propriedade devem ser universais.

A solução para o problema da fonte do jornalista, na verdade, reside no direito do conhecedor – qualquer conhecedor – de se manter em silêncio, de não disseminar informação se ele assim o quiser. Consequentemente, não apenas jornalistas e médicos, mas todo mundo deveria ter o direito de não revelar suas fontes, ou de permanecer em silêncio, no tribunal ou em qualquer outro lugar. E, na verdade, isto é o outro lado da moeda de nossa

REFLEXÕES XVI

restrição anterior contra o poder de intimação compulsória. Ninguém deveria de modo algum ser forçado a testemunhar, não apenas contra si próprio (como presente na Quinta Emenda) como também contra ou em favor de qualquer pessoa. O próprio testemunho compulsório é o mal maior em todo este problema.

Há, no entanto, uma exceção ao direito de usar e de disseminar a informação que alguém tem dentro de sua cabeça: a saber, se ela foi passada por outra pessoa como uma propriedade condicional em vez de absoluta. Assim, suponha que Bueno permita a entrada de Gomes em sua casa e mostre para ele uma invenção que até então ele mantinha em segredo, mas somente sob a condição de que Gomes mantenha essa informação secreta. Neste caso, Bueno não concedeu a Gomes a propriedade absoluta sobre o conhecimento de sua invenção, mas a propriedade condicional, com Bueno conservando a propriedade do poder de disseminar a informação de sua invenção. Se Gomes divulgar a invenção mesmo assim, ele violará o direito de propriedade residual de Bueno de disseminar a informação da invenção, e, é, portanto, neste sentido, um ladrão.

As violações de direito autoral (da lei comum) são equivalentes a uma violação de contrato e a um roubo de propriedade. Pois suponha que Bueno crie uma ratoeira de excelente qualidade e a venda bastante, mas grave em cada ratoeira "direitos autorais reservados ao Senhor Bueno". Ele não está vendendo o direito de propriedade completo em cada ratoeira, mas o direito de se fazer o que quiser com a ratoeira exceto vendê-la ou vender uma cópia idêntica a outra pessoa. O direito de Bueno vender a ratoeira é conservado em perpetuidade por Bueno. Consequentemente, se Gomes comprasse uma das ratoeiras e fabricasse e vendesse modelos idênticos, ele estaria violando o seu contrato e o direito de propriedade de Bueno, e, portanto, poderia ser processado por roubo. Deste modo, nossa teoria de direitos de propriedade inclui a inviolabilidade do direito autoral contratual.

Uma objeção comum é a seguinte: tudo bem, deveria ser crime Gomes produzir e vender a ratoeira de Bueno; mas suponha que alguém diferente, Barros, que não tenha feito nenhum contrato com Bueno, veja por acaso a ratoeira de Gomes, reproduza-a e venda a réplica? Por que ele deveria ser processado? A resposta é que,

REFLEXÕES XVI

como no caso de nossa crítica aos instrumentos negociáveis, ninguém pode adquirir um título de propriedade sobre alguma coisa superior a que já tenha sido dada ou vendida. Gomes não possuía o direito de propriedade pleno sobre sua ratoeira, de acordo com seu contrato com Bueno –, mas somente todos os direitos exceto o de vendê-la ou de vender uma réplica. Então, o título de Barros sobre a ratoeira, a propriedade sobre as ideias que tem em sua cabeça, não podem ser maior do que os de Gomes, e, portanto, ele também seria um violador da propriedade de Bueno mesmo que ele próprio não tenha firmado o contrato vigente.

Claro que podem existir algumas dificuldades na execução efetiva do direito de propriedade de Bueno. A saber, que, assim como em todos os casos de supostos roubos ou outros crimes, todo réu é inocente até que se prove o contrário. Seria necessário que Bueno provasse que Barros (Gomes não seria um problema) teve acesso à sua ratoeira, e que não tenha inventado este tipo de ratoeira por si só, de forma e caminhos independentes. Pela natureza das coisas, é mais fácil provar que alguns produtos (e.g., livros, quadros) são produtos únicos de mentes individuais do que outros (e.g., ratoeiras).

Então, se Silva tem o direito absoluto de disseminar informação sobre Rodriguez (ainda estamos presumindo que a informação seja correta) e o direito corolário de se manter em silêncio em relação a esta informação, então, *a fortiori*, ele certamente também tem o direito de ir a Rodriguez e de receber um pagamento em troca de não disseminar esta informação. Em resumo, Silva tem o direito de "chantagear" Rodriguez. Como em todas as trocas voluntárias, ambas as partes se beneficiam de tal troca: Silva recebe dinheiro, e Rodriguez obtém o serviço de Silva não disseminar a informação sobre ele, a qual ele não deseja ver outras pessoas possuindo. O direito de chantagear pode ser deduzido do direito geral de propriedade sobre a pessoa e a informação e o direito de disseminar ou não disseminar esta informação. Como o direito de chantagear pode ser negado?

Além disso, como o professor Walter Block vigorosamente salientou, a respeito de fundamentos utilitários, a consequência de ilegalizar a chantagem – e.g., de impedir que Silva propusesse a venda de seu silêncio a Rodriguez – seria um incentivo para Silva

REFLEXÕES XVI

disseminar sua informação, já que ele está coercivamente impedido de vender seu silêncio. O resultado seria um aumento na disseminação de informações depreciativas, de forma que Rodriguez ficará em uma situação pior com a proibição da chantagem do que ele teria ficado caso a chantagem tivesse sido permitida.

Deste modo, escreve Block:

Afinal, o que é chantagem? Chantagem é a oferta de um negócio; ela é a oferta de se trocar alguma coisa, normalmente o silêncio, por algum outro bem, normalmente dinheiro. Se a oferta do negócio da chantagem é aceito, então o chantagista mantém seu silêncio e o chantageado paga a quantia de dinheiro combinada. Se a oferta de chantagem é rejeitada, então o chantagista pode exercer seu direito de liberdade de expressão e, talvez, anunciar e divulgar o segredo. . . .

A única diferença entre um fofoqueiro e um linguarudo e o chantagista é que o chantagista irá se abster de falar – por um preço. De certo modo, o fofoqueiro ou o linguarudo são muito piores do que o chantagista, pois o chantagista pelo menos dá a você a chance de calá-lo. O linguarudo e o fofoqueiro apenas vão e divulgam o segredo. Uma pessoa que tenha um segredo que queira manter estará em situação muito melhor se um chantagista, em vez de um fofoqueiro ou um linguarudo, obtê-lo. Com o linguarudo ou o fofoqueiro, conforme dissemos, tudo está perdido. Com o chantagista, tem-se apenas a ganhar, ou, na pior das hipóteses, a não ficar em uma situação pior. Se o preço pedido pelo chantagista por seu silêncio vale menos que o segredo, o detentor do segredo irá pagar e aceitar o menor de dois males. Ele irá ganhar a diferença para ele entre o valor do segredo e o preço do chantagista. É somente no caso de o chantagista pedir mais do que o que o segredo vale que a informação é divulgada. Mas, neste caso, o chantageado não está em situação pior com o chantagista do que com o fofoqueiro inveterado. . . Então, de fato, é difícil quantificar a difamação sofrida pelo chantagista, ao menos quando comparado ao fofoqueiro, que é normalmente dispensado com um leve desdém.

Existem outros problemas, menores e menos importantes, com a condenação de um contrato de chantagem. Suponha que, nos casos

REFLEXÕES XVI

acima, em vez de Silva ir a Rodriguez com uma oferta de silêncio, Rodriguez, tendo escutado que Silva possui a informação e que tem intenção de publicá-la, visite Silva e ofereça comprar o silêncio dele? Será que este contrato deveria ser ilegal? E, se sim, por quê? Mas, se a oferta de Rodriguez deveria ser legal enquanto a de Silva é ilegal, será que deveria ser ilegal para Silva recusar a oferta de Rodriguez, e então pedir mais dinheiro como preço de seu silêncio? E, além disso, será que deveria ser ilegal para Silva sutilmente deixar Rodriguez saber que ele tem a informação e que pretende publicá-la, e então deixar Rodriguez fazer a oferta? Mas como este ato de simplesmente deixar Rodriguez saber antecipadamente poderia ser considerado ilegal? Ou antes, será que isto não poderia ser interpretado como um simples ato de cortesia a Rodriguez? As águas vão ficando cada vez mais turvas, e o apoio pela condenação de contratos de chantagem – especialmente para os libertários que acreditam em direitos de propriedade – torna-se cada vez mais inconsistente.

Naturalmente, se Silva e Rodriguez fizessem um contrato de chantagem e então Silva violasse o contrato publicando a informação de alguma maneira, então Silva teria roubado a propriedade de Rodriguez (seu dinheiro) e poderia ser processado como no caso de qualquer outro ladrão que tenha agredido contra os direitos de propriedade ao violar um contrato. Mas, quanto a isso, não há nada de exclusivo nos contratos de chantagem.

Ao contemplar a lei de uma sociedade livre, portanto, o libertário deve ter em mente que as pessoas agem dentro de um sistema de direitos de propriedade absolutos e dentro das condições do mundo ao redor desses direitos em qualquer dado momento. Em qualquer troca, qualquer contrato, que eles fazem, eles acreditam que estarão em situação melhor ao realizar a troca. Consequentemente, todos estes contratos são "produtivos" ao colocá-los, ao menos em perspectiva, em uma situação melhor do que estavam. E, obviamente, todos estes contratos voluntários são legítimos e lícitos na sociedade livre.

Confirmamos então a legitimidade (o direito) de Silva disseminar informações sobre Rodriguez, de manter-se em silêncio sobre a informação ou de firmar um contrato com Rodriguez para vender seu silêncio. Até aqui presumimos que a informação de Silva

REFLEXÕES XVI

seja correta. Suponha, no entanto, que a informação seja falsa e que Silva saiba que ela é falsa (o "pior" caso). Será que Silva tem o direito de disseminar a informação falsa a respeito de Rodriguez? Em resumo, será que "calúnia" e "difamação" deveriam ser ilegais na sociedade livre?

E, todavia, mais uma vez, como elas poderiam ser? Silva tem um direito de propriedade às ideias e opiniões em sua própria cabeça; ele também tem um direito de propriedade de publicar qualquer coisa que ele queira e de disseminá-la. Ele tem o direito de propriedade de dizer que Rodriguez é um "ladrão", mesmo se ele souber que isso é falso, e de, então, publicar e vender esta declaração. A opinião contrária, e as bases atuais para defender que calúnia e difamação (especialmente de falsas declarações) sejam ilegais, é a de que todo homem possui um "direito de propriedade" sobre sua própria reputação, que a falsidade de Silva prejudica esta reputação, e que, portanto, as difamações de Silva são invasões dos direitos de propriedade de Rodriguez sobre sua reputação e deveriam ser ilegais. Porém, mais uma vez, numa análise mais detalhada, esta é uma opinião falaciosa. Pois todo mundo, como temos afirmado, possui seu próprio corpo; ele tem um direito de propriedade sobre a sua própria mente e sua própria pessoa. Mas, uma vez que todo homem possui sua própria mente, ele não pode, portanto, possuir as mentes de quaisquer outros. E, não obstante, a "reputação" de Rodriguez não é nem uma entidade física nem algo contido dentro ou em sua própria pessoa. A "reputação" de Rodriguez é simplesmente uma função das crenças e atitudes subjetivas a respeito dele contidas nas mentes de outras pessoas. Mas, já que estas são crenças nas mentes de outros, Rodriguez não pode de modo algum possuir ou controlá-las legitimamente. Rodriguez não pode ter nenhum direito de propriedade sobre as crenças e as mentes de outras pessoas.

Consideremos as implicações reais de se acreditar em um direito de propriedade sobre a "reputação" de alguém. Suponha que Bueno tenha criado uma ratoeira, e então Pérez aparece com uma melhor. Imediatamente, a "reputação" de excelência em ratoeiras de Bueno decai acentuadamente à medida que os consumidores mudam suas atitudes e suas compras e passam a comprar a ratoeira de Pérez. Será que podemos então deixar de dizer que, sob o princípio da teoria da "reputação", Pérez prejudicou a reputação de

REFLEXÕES XVI

Bueno, e que podemos então deixar de afirmar que é ilegal Pérez competir com Bueno? Se não, por que não? Ou será que deveria ser ilegal Pérez fazer publicidade e anunciar para o mundo que sua ratoeira é melhor? Na verdade, obviamente, as atitudes e ideias subjetivas das pessoas em relação a alguém ou a seu produto irão oscilar continuamente, e, por isso, é impossível para Bueno estabilizar a sua reputação por meio de coerção; tentar isso certamente seria imoral e agressivo contra o direito de propriedade de outras pessoas. Então, tornar ilegal a competição de alguém ou tornar ilegal a difusão de informações difamatórias falsas sobre alguém ou sobre o produto de alguém é uma conduta agressiva e criminosa.

Logicamente, podemos prontamente reconhecer a flagrante imoralidade de se difamar falsamente outra pessoa. Mas, mesmo assim, devemos preservar o direito legal de qualquer um fazer isso. Pragmaticamente, de novo, esta situação pode muito bem contribuir para o benefício das pessoas que são difamadas. Pois, na situação atual, em que as difamações falsas são proibidas por lei, a pessoa comum tende a acreditar que todas as notícias depreciativas divulgadas sobre as pessoas são verdadeiras, "caso contrário, elas receberiam processos por calúnia e difamação". Esta situação discrimina os pobres, já que as pessoas mais pobres são menos propensas a levar adiante na justiça um processo contra difamadores. Conseqüentemente, as reputações das pessoas mais pobres ou menos ricas estão sujeitas a sofrer mais hoje, quando a difamação é proibida, do que elas estariam se a difamação fosse legítima. Pois, nesta sociedade libertária, uma vez que todos saberiam que histórias falsas são legais, haveria muito mais ceticismo por parte dos leitores e ouvintes, que iriam exigir muito mais provas e acreditar menos em histórias depreciativas do que acreditam hoje. Além disso, o sistema atual discrimina as pessoas pobres de outra forma; pois seus próprios discursos são restritos, já que eles têm menos tendência a disseminar uma informação verdadeira, mas depreciativa, sobre os ricos, por medo de serem instaurado contra eles custosos processos por calúnia e difamação. Portanto, a proibição da difamação prejudica as pessoas de recursos limitados de duas maneiras: ao aumentar o risco de elas serem vítimas de calúnias e ao dificultar suas próprias disseminações de informação precisa a respeito dos ricos.

REFLEXÕES XVI

Finalmente, se qualquer um tem o direito de conscientemente espalhar falsas informações difamatórias a respeito de outra pessoa, então, *a fortiori*, logicamente qualquer um tem o direito de disseminar aquele grande número de declarações sobre os outros que estão naquela zona nebulosa em que não é nem claro nem certo se as declarações são verdadeiras ou falsas.

17. O suborno

Assim como no caso da chantagem, o suborno tem recebido uma crítica invariavelmente negativa e geralmente assume-se que o suborno deveria ser considerado ilegal. Mas será que isso é necessariamente verdade? Examinemos um típico contrato de suborno. Suponha que Toledo queira fornecer produtos para a companhia XYZ. A fim de obter o fornecimento, ele paga uma propina a Gregório, o responsável pelas compras da companhia. É difícil enxergar o que Toledo teria feito de ilegal segundo a lei libertária. Na verdade, tudo o que ele fez foi abaixar o preço cobrado da Companhia XYZ ao pagar o abatimento a Gregório. Do ponto de vista de Toledo, teria sido a mesma coisa se ele cobrasse um preço mais baixo de uma vez, embora presumivelmente ele não tenha feito isso porque os executivos da XYZ ainda assim não comprariam os materiais dele. Mas as resoluções internas da Companhia XYZ não são da incumbência de Toledo. No que lhe diz respeito, ele simplesmente reduziu o seu preço para a Companhia e, com isso, ganhou o contrato.

A ação ilícita aqui é, ao contrário, tão somente a conduta de Gregório, aquele que aceitou a propina. Pois o contrato de emprego de Gregório com seus empregadores implicitamente requer que ele compre produtos usando toda sua destreza nos interesses da companhia. Em vez disso, ele violou seu contrato com a Companhia XYZ ao não atuar como seu agente adequado: pois por causa da propina ou ele comprou de uma firma com quem não teria negociado se não fosse por causa dela, ou ele pagou um preço mais alto do que precisava por causa da quantia de seu desconto. Em qualquer um dos casos, Gregório violou seu contrato e invadiu os direitos de propriedade de seus empregadores.

No caso de subornos, portanto, não há nada de ilegítimo a respeito do subornador, porém há muito de ilegítimo a respeito do

REFLEXÕES XVI

subornado, aquele que recebe a propina. Legalmente, deveria ser um direito de propriedade pagar uma propina, mas aceitar uma não. É somente o recebedor de um suborno que deveria ser processado. Em contraste, os socialistas tendem a considerar aquele que oferece o suborno mais repreensível de alguma maneira, como se estivesse, de algum modo, "corrompendo" aquele que aceita. Desta forma, eles negam o livre arbítrio e a responsabilidade de cada indivíduo por suas próprias ações.

Vamos agora usar nossa teoria para analisar o problema do jabá, que reiteradamente surge em programas de rádio que tocam músicas populares. Em um típico escândalo de jabá, uma gravadora suborna um DJ para tocar a música **a**. Presumivelmente, o DJ ou simplesmente não teria tocado a música **a** ou a teria tocado menos vezes; portanto, a música **a** está sendo tocada à custa das músicas **b**, **c** e **d** que teriam sido tocadas mais frequentemente se o DJ tivesse avaliado as músicas puramente de acordo com seu próprio gosto e com o gosto do público. Com certeza, em um sentido moral, o público está tendo sua confiança na sinceridade do DJ traída. Esta confiança revela-se ser uma tolice. Mas o público não tem nenhum direito de propriedade sobre o programa de rádio, e, portanto, eles não têm nenhuma reclamação legal na questão. Eles receberam o programa sem custo. As outras gravadoras, os produtores das músicas **b**, **c** e **d**, também foram lesados já que seus produtos não foram tocados tão frequentemente, mas eles, também, não têm nenhum direito de propriedade no programa e não têm nenhum direito de dizer ao DJ o que tocar.

Será que os direitos de propriedade de alguém foram agredidos com o recebimento de suborno pelo DJ? Sim, pois assim, como no caso do responsável por compras subornado, o DJ violou sua obrigação contratual com seu empregador – seja ele o dono da estação de rádio ou o patrocinador do programa – de tocar aquelas músicas que, em sua opinião, mais satisfariam o público. Consequentemente, o DJ violou a propriedade do dono da estação ou do patrocinador. Mais uma vez, é o DJ que aceitou o jabá que fez algo de criminoso e que merece ser processado, mas não a gravadora que pagou a propina.

Além disso, se a gravadora tivesse subornado diretamente o empregador – seja o dono da estação ou o patrocinador – então não

teria ocorrido nenhuma violação do direito de propriedade de ninguém e, portanto, propriamente nenhuma questão de ilegalidade. Claro, o público poderia facilmente se sentir enganado caso a verdade viesse à tona e tenderia a passar a sintonizar outra estação e a ouvir programas de outro patrocinador.

E quanto ao caso de anúncios indevidos, onde um patrocinador paga pelo programa, e outra companhia paga o produtor do programa para anunciar seu próprio produto? Novamente, o direito de propriedade que estaria sendo violado é aquele do patrocinador que paga pelo tempo e que está, portanto, no direito de ter anúncios exclusivos no programa. O violador de sua propriedade não é a companhia independente que paga o suborno, mas o produtor que viola seu contrato com o patrocinador ao aceitá-lo.

18. O boicote

Um boicote é uma tentativa de persuadir outras pessoas a não se envolverem com alguma pessoa ou firma específica – seja suspendendo as relações sociais ou concordando em não comprar os produtos da firma. Moralmente, um boicote pode ser usado por motivos absurdos, repreensíveis, louváveis ou neutros. Ele pode ser usado, por exemplo, para tentar persuadir as pessoas a não comprar as uvas de produtores não sindicalizados ou a não comprar as uvas de produtores sindicalizados. Do nosso ponto de vista, a questão importante a respeito do boicote é que ele é puramente voluntário, um ato de tentativa de persuasão, e, portanto, que ele é um instrumento de ação perfeitamente legal e lícito. De novo, como no caso da difamação, um boicote pode muito bem diminuir o número de clientes de uma firma e, portanto, reduzir o valor da propriedade; mas tal ato ainda é um exercício perfeitamente legítimo da liberdade de expressão e dos direitos de propriedade. Se vamos achar qualquer boicote em particular bom ou mau, isso depende de nossos valores morais e de nossa atitude perante um objetivo ou atividade concretos. Mas um boicote é legítimo *per se*. Se temos a sensação de que um certo boicote é moralmente repreensível, então está dentro dos direitos daqueles que se sentem assim de organizarem um contra-boicote para persuadir os consumidores do contrário, ou de boicotar os boicotadores. Tudo isso faz parte do processo de disseminação de informação e de opinião dentro do sistema de direitos de propriedade privada.

REFLEXÕES XVI

Além disso, os boicotes "secundários" também são legítimos, apesar de serem proibidos por nossas atuais leis trabalhistas. Num boicote secundário, os sindicatos trabalhistas tentam persuadir os consumidores a não comprar de firmas que negociam com firmas não sindicalizadas (originalmente boicotadas). Novamente, em uma sociedade livre, deveria ser direito deles tentar esta persuasão, assim como é o direito de seus oponentes reagir com um boicote contrário. Da mesma forma, é o direito da Liga da Decência tentar organizar um boicote de filmes pornográficos, assim como seria o direito das forças opostas boicotar aqueles que cedem ao boicote da Liga.

O que é particularmente interessante aqui é que o boicote é um dispositivo que pode ser usado por pessoas que desejam tomar providências contra aqueles que se engajaram em atividades que consideramos lícitas, porém imorais. Deste modo, enquanto as firmas não sindicalizadas, a pornografia, a calúnia, ou qualquer outra coisa, deveriam ser legais em uma sociedade livre, deveria ser igualmente legal o direito daqueles que consideram tais atividades moralmente repulsivas de organizarem boicotes contra quem se envolvesse nestas atividades. Qualquer ação seria legal na sociedade libertária, contanto que ela não invada os direitos de propriedade (sejam de autopropriedade ou de bens materiais), e isto incluiria boicotes contra tais atividades, ou contra boicotes contra boicotadores. A questão é que a coerção não é a única ação que pode ser tomada contra aquilo que alguém considere ser uma atividade ou uma pessoa imorais; existem também certas ações voluntárias e persuasivas, como o boicote.

Uma questão muito mais complexa é se o ato de se fazer piquetes seria uma forma legítima de apregoar um boicote em uma sociedade livre. Obviamente, uma multidão fazendo um piquete que bloqueie a entrada ou a saída de um prédio seria uma conduta criminosa e invasiva dos direitos de propriedade – assim como seriam as greves de braços cruzados e as ocupações que forçadamente ocupam a propriedade de outros. Também seria invasivo o tipo de piquete em que manifestantes ameacem a pessoas que cruzarem a linha do piquete – um caso claro de intimidação pela ameaça de violência. Mas mesmo o caso de "piquetes pacíficos" é uma questão complexa, pois, mais uma vez, ela envolve o uso de ruas estatais. E, como no caso de comícios ou de manifestações de rua, geralmente o

governo não pode tomar uma decisão que não seja arbitrária entre os direitos dos pagadores de impostos de usar as ruas estatais para manifestar sua causa e o direito do dono do prédio e das pessoas em trânsito a igualmente usarem a rua. Novamente, é impossível decidir deste modo como eliminar conflitos e assegurar os direitos de uma maneira bem definida. Se, por outro lado, as ruas em frente ao prédio do piquete fossem possuídas por proprietários privados, então estes proprietários teriam o direito absoluto de decidir se os manifestantes poderiam usar suas ruas da maneira que eles considerassem adequada.

De modo similar, certos recursos dos empregadores, como a lista negra – uma forma de boicote – seria legal na sociedade livre. Antes do Norris-LaGuardia Act de 1931, era legal para os empregadores despedirem os empregados que se organizavam em sindicato e de circular entre os outros empregadores listas negras destas pessoas. Também seria legal o contrato em que o empregado se compromete a não se sindicalizar (contrato yellow-dog), outro recurso anterior ao Norris-LaGuardia Act. Neste contrato o empregado e o empregador concordam que, se o primeiro se tornar membro de um sindicato, o empregador pode demiti-lo imediatamente.

19. Os direitos de propriedade e a teoria dos contratos

O direito de propriedade implica no direito de firmar contratos referentes a esta propriedade: de doá-la ou de trocar títulos de propriedade pela propriedade de outra pessoa. Infelizmente, muitos libertários, defensores fiéis do direito de se firmar contratos, consideram que o próprio contrato é algo absoluto, e, portanto, afirmam que todo contrato voluntário, qualquer que seja, deve ser legalmente executável na sociedade livre. O erro deles é não conseguir perceber que o direito de contrato deriva-se completamente do direito de propriedade privada, e que conseqüentemente os únicos contratos executáveis (i.e., aqueles endossados pela sanção da coerção legal) deveriam ser aqueles em que o descumprimento das obrigações contratuais por uma das partes implica em roubo da propriedade da outra parte. Em resumo, um contrato só poderia ser executável quando seu descumprimento é um roubo implícito de propriedade. Mas isto só pode ser verdadeiro se considerarmos que os contratos validamente

REFLEXÕES XVI

executáveis só existem onde títulos de propriedade já tiverem sido transferidos, e, portanto, onde o descumprimento das obrigações contratuais signifique que a propriedade da outra parte é retida pela parte faltosa, sem o consentimento do primeiro (roubo implícito). Portanto, esta teoria – genuinamente libertária – de contratos executáveis tem sido chamada de teoria de contratos de "transferência de títulos".

Exemplifiquemos este ponto. Suponha que Silva e Lopes assinem um contrato, onde Silva entrega \$1.000 para Lopes no presente momento, em troca de uma nota promissória em que Lopes concorda em pagar para Silva \$1.100 dentro de um ano. Isto é um contrato de débito comum. O que ocorreu foi que Silva transferiu seu título de propriedade de \$1.000 no presente em troca de Lopes concordar agora em transferir para Silva um título de \$1.100 dentro de um ano. Suponha que, quando chega a data combinada um ano depois, Lopes se recusa a pagar. Por que este pagamento deveria agora ser obrigatório sob a lei libertária? A lei existente (que será tratada em maiores detalhes a seguir) basicamente afirma que Lopes tem que pagar \$1.100 porque ele "prometeu" pagar, e que esta promessa estabelece na mente de Silva a "expectativa" de que ele receberia o dinheiro.

Nossa alegação aqui é que meras promessas não são uma transferência de títulos de propriedade; que, por mais que manter uma promessa possa muito bem ser considerado algo moral, em um sistema libertário não é e não pode ser a função da lei (i.e., violência legal) impor a moralidade (neste caso, o cumprimento de promessas). Nossa alegação aqui é que Lopes tem que pagar a Silva \$1.100 porque ele já havia concordado em transferir o título, e que o não pagamento significa que Lopes é um ladrão, que ele roubou a propriedade de Silva. Em resumo, a transferência original de \$1.000 de Silva não era absoluta, mas condicional, condicionada ao pagamento de \$1.100 por Lopes em um ano, e que, portanto, o não pagamento é um roubo implícito da propriedade justa de Silva.

Por outro lado, examinemos as implicações da ora prevalecente teoria de contratos de "promessas" ou "expectativas". Suponha que **a** prometa se casar com **b**; **b** dá seguimento aos planos de casamento, incorrendo nos custos de se preparar para o casamento. No último minuto, **a** muda de ideia, violando dessa

REFLEXÕES XVI

forma seu suposto "contrato". Qual deveria ser o papel de uma agência de compulsão legal em uma sociedade libertária? Logicamente, aquele que acredita absolutamente na teoria de contratos de "promessa" teria que pensar da seguinte maneira: **A** voluntariamente prometeu a **b** que ele ou ela se casaria com o outro, isto cria a expectativa de casamento na mente do outro; logo este contrato deve ser imposto. **A** deve ser obrigado a se casar com **B**.

Até onde sabemos, ninguém estendeu a teoria da promessa tão longe assim. O casamento compulsório é uma forma de escravidão involuntária tão clara e evidente que nenhum teórico, muito menos nenhum libertário, estendeu a lógica até este ponto. Evidentemente, a liberdade e a escravidão involuntária são totalmente incompatíveis, na verdade são diametralmente opostos. Mas por que não, uma vez que todas as promessas devem ser contratos executáveis?

Todavia, uma forma mais branda de se compelir tais promessas de casamento tem sido empregada, para não dizer defendida, em nosso sistema legal. O velho litígio de "quebra de promessa" obrigava o violador de sua promessa a pagar pelos prejuízos daquele que teve algo prometido para si, a pagar pelas despesas incorridas devido às expectativas que ele teve. Mas, embora isto não chegue ao ponto de escravidão involuntária, é igualmente inválido. Pois não pode existir propriedade sobre as promessas ou expectativas de alguém; estes são apenas estados mentais subjetivos, que não envolvem transferências de títulos, e, portanto, não envolvem roubo implícito. Logo, eles não deveriam ser executáveis, e, nos últimos anos, os litígios de "quebra de promessa", ao menos, deixaram de ser confirmados pelos tribunais. O que é importante é que, embora a imposição de prejuízos não seja considerada pelos libertários tão deplorável quanto a imposição compulsória do serviço prometido, ela deriva do mesmo princípio inválido.

Analisemos mais profundamente o nosso argumento de que meras promessas ou expectativas não deveriam ser executáveis. A razão fundamental é que a única transferência válida de títulos de propriedade na sociedade livre é o caso onde a propriedade é, de fato, e pela natureza do homem, alienável pelo homem. Toda propriedade física que uma pessoa possui é alienável, i.e., na

realidade natural ela pode ser doada ou transferida para a posse e para o controle de outra parte. Eu posso doar ou vender para outra pessoa meus sapatos, minha casa, meu dinheiro, etc. Mas há certas coisas vitais que, na realidade natural, e pela natureza do homem, são inalienáveis, i.e., elas não podem de fato ser alienadas, mesmo que voluntariamente. Especificamente, uma pessoa não pode alienar sua vontade, mais particularmente seu controle sobre sua própria mente e corpo. Todo homem tem o controle sobre sua própria vontade e pessoa, e ele está, poderíamos assim dizer, "preso" a esta propriedade inerente e inalienável. Uma vez que sua vontade e seu controle sobre sua própria pessoa são inalienáveis, então seus direitos de controlar esta pessoa e vontade também o são. Esta é a base para a famosa posição da Declaração da Independência Americana de que os direitos naturais do homem são inalienáveis; ou seja, eles não podem ser entregues, mesmo se a pessoa desejar.

Ou, como Williamson Evers destaca, as defesas filosóficas dos direitos humanos

são fundamentadas na realidade natural de que todo homem é o proprietário de sua própria vontade. Pegar direitos como os de propriedade e de liberdade contratual, que são baseados no princípio da absoluta autopropriedade da vontade, e então usar estes direitos derivados para destruir suas próprias fundações é filosoficamente inválido.

Assim explica-se a inexigibilidade, na teoria libertária, de contratos de escravidão voluntária. Suponha que Silva faça o seguinte acordo com a Corporação Lopes: Silva, pelo resto de sua vida, irá obedecer todas as ordens, sob quaisquer circunstâncias, que a Corporação Lopes quiser estabelecer. Já na teoria libertária, não há nada que impeça Silva de fazer este acordo, de servir a Corporação Lopes e de obedecer às ordens dela indefinidamente. O problema surge quando, em algum momento posterior, Silva muda de ideia e decide partir. Será que dele deveria ser cobrada a sua prévia promessa voluntária? Nossa alegação – e uma que por sorte é confirmada pela lei atual – é a de que a promessa de Silva não era um contrato válido (i.e., executável). Não há transferência de títulos no acordo de Silva porque o controle dele sobre seu próprio corpo é inalienável. Uma vez que este controle não pode ser alienado, o

REFLEXÕES XVI

acordo não era um contrato válido, e, portanto, não deveria ser executável. O acordo de Silva era uma mera promessa, a qual, pode-se dizer, ele é moralmente obrigado a cumprir, mas que não deveria ser legalmente obrigado.

Na verdade, forçar esta promessa seria uma escravidão muito mais coerciva do que o casamento compulsório considerado acima. Mas será que se deveria ao menos se exigir que Silva pagasse pelos prejuízos da Corporação Lopes, calculados de acordo com as expectativas de toda uma vida de serviços que a Corporação Lopes adquiriu? Novamente, a resposta deve ser não. Silva não é um ladrão implícito; ele não reteve nenhuma propriedade da Corporação Lopes, pois ele sempre reteve o título de propriedade sobre seu próprio corpo e pessoa.

O que dizer das expectativas frustradas da Corporação Lopes? A resposta deve ser a mesma do caso da noiva ou do pretendente desapontados. A vida sempre é incerta, sempre é arriscada. Algumas pessoas são melhores "empreendedores" e outras são piores, i.e., previsores de futuras ações humanas e de eventos do mundo. É sobre o noivo ou noiva em potencial, ou a Corporação Lopes, sobre quem o risco deve propriamente incidir nesta questão; se suas expectativas são frustradas, bem, então eles foram maus previsores neste caso e se lembrarão da experiência quando forem lidar com Silva ou com o quebrador da promessa de casamento no futuro.

Se meras promessas ou expectativas não podem ser executáveis, mas apenas contratos que transferem títulos de propriedade, podemos visualizar a aplicação da teoria de contratos contrária em um importante caso da vida real: será que os desertores do exército merecem anistia total por suas ações? Os libertários, por serem contrários ao serviço militar obrigatório, pois é uma escravidão compulsória, não veem problemas em demandar a total exoneração de conscritos desertores. Mas e quanto aos alistados que se alistaram no exército voluntariamente (deixando de lado o caso daqueles que se alistaram apenas como uma alternativa ao alistamento compulsório)? Os teóricos da "promessa" devem, rigorosamente, defender tanto a punição dos desertores quanto os seus retornos às forças armadas. Os teóricos da transferência de títulos, pelo contrário, sustentam que todo homem possui o direito

inalienável de controlar seu próprio corpo e vontade, uma vez que ele tem este controle inalienável como um fato da natureza. E, portanto, que o alistamento era uma mera promessa, que não pode ser executável, já que todo homem tem o direito de mudar de ideia a qualquer momento a respeito da disposição de seu corpo e vontade.

Na América contemporânea, fora a evidente exceção das forças armadas, todos têm o direito de lagar seus empregos independentemente de qualquer promessa ou "contrato" que tenha feito previamente. Porém, infelizmente, os tribunais, ao mesmo tempo que se recusam a compelir desempenhos pessoais específicos de um acordo empregatício (em resumo, se recusando a escravizar um trabalhador) proibem o trabalhador de trabalhar em uma tarefa similar para outro empregador pelos termos do acordo. Se alguém assinou um acordo para trabalhar como engenheiro para a Aramco por cinco anos, e ele então larga o emprego, ele fica proibido pelos tribunais de trabalhar para um empregador similar pelo resto destes cinco anos. Deve estar claro a esta altura que a proibição deste emprego está a apenas um passo de distância da escravidão compulsória direta, e que isto deveria ser completamente inadmissível em uma sociedade libertária.

Então os empregadores não possuem nenhum recurso contra os que mudam de ideia? Claro que possuem. Eles podem, se assim quiserem, voluntariamente concordar em colocar o trabalhador incorreto em uma lista negra e se recusar a empregá-lo. Isto está perfeitamente de acordo com seus direitos em uma sociedade livre; o que não está de acordo com seus direitos é usar violência para impedi-lo de trabalhar voluntariamente para outra pessoa.

Mais um recurso seria permissível. Suponha que Silva, ao fazer seu acordo de uma vida inteira de obediência voluntária à Corporação Lopes, receba em troca \$1,000,000 como pagamento por estes serviços futuros esperados. Então, claramente, a Corporação Lopes não transferiu o título de \$1,000,000 de forma absoluta, mas condicionada à prestação de uma vida de serviços. Silva tem o direito absoluto de mudar de ideia, mas ele não mais tem o direito de ficar com os \$1,000,000. Se ele fizer isso, ele será um ladrão da propriedade da Corporação Lopes; ele deve então ser forçado a devolver os \$1,000,000 mais juros. Pois, claro, o título ao dinheiro era, e continua sendo, alienável.

REFLEXÕES XVI

Analiseemos um caso aparentemente mais complicado. Suponha que um famoso ator de cinema concorde em aparecer em uma determinada sala de cinema em certa data. Por alguma razão qualquer, ele não comparece. Será que ele deveria ser obrigado a aparecer naquela data ou em alguma data futura? Certamente que não, pois isso seria escravidão compulsória. Será que ele deveria ser obrigado a, ao menos, compensar os donos da sala de cinema pela publicidade e por outras despesas incorridas por eles devido à antecipação de sua aparição? Novamente não, pois o seu acordo era uma mera promessa relativa à sua vontade inalienável, a qual ele tem o direito de mudar a qualquer momento. Em outras palavras, já que o ator de cinema ainda não recebeu nenhuma propriedade dos donos da sala, ele não cometeu nenhum roubo (não roubou nada dos donos e nem de ninguém mais), e, portanto, ele não pode ser obrigado a pagar pelos prejuízos. O fato de que os donos da sala possam ter feito planos e investimentos consideráveis na expectativa de que o ator mantivesse o acordo pode ser lastimável para os donos, mas este é propriamente o risco deles. Os donos da sala não deveriam esperar que o ator fosse obrigado a pagar pela sua má previsão e por seu empreendedorismo falho. Os donos pagam o preço por depositarem tanta confiança no ator. Pode ser considerado mais moral manter promessas do que quebrá-las, mas qualquer obrigação coercitiva de tal código moral, uma vez que isto vai além da proibição de roubo e agressão, é por si só uma invasão dos direitos de propriedade do ator de cinema e, portanto, inadmissível em uma sociedade livre.

Novamente, claro que se o ator recebeu um pagamento adiantado dos donos da sala, então caso ele retenha o dinheiro sem cumprir sua parte do contrato, isto seria um roubo implícito da propriedade dos donos, e, portanto, o ator deve ser obrigado a devolver o dinheiro.

Para os utilitaristas assustados com as consequências desta doutrina, deveria ser mencionado que muitos, se não todos, os problemas poderiam ser facilmente superados em uma sociedade libertária se os beneficiários de uma promessa requeressem no acordo inicial uma fiança de descumprimento daquele que promete. Em resumo, se os donos da sala quisessem evitar o risco de um não comparecimento, eles poderiam se recusar a assinar o acordo a não ser que o ator concordasse em depositar a mencionada

REFLEXÕES XVI

fiança no caso de não comparecimento. Neste caso, o ator, ao concordar com seu comparecimento futuro, concorda também em transferir certa quantia de dinheiro aos donos da sala no caso de ele não comparecer. Uma vez que o dinheiro, logicamente, é alienável e uma vez que este contrato iria satisfazer nosso critério de transferência de título, este seria um contrato perfeitamente válido e executável. Pois o que o ator estaria dizendo é: "Se eu não comparecer na Sala de Cinema x em tal data, eu, por este meio, transfiro a partir desta data a seguinte quantia ___ aos donos da sala". Se ele não entregar a fiança de descumprimento acordada, ele cometerá então um roubo implícito da propriedade dos donos. Porém, se eles não tomaram a precaução de exigir esta fiança como parte do acordo, então eles devem sofrer as consequências.

Aliás, em um importante artigo, A.W.B. Simpson indicou que as fianças por descumprimento eram a prática comum durante a Idade Média e no início do período moderno, não apenas para serviços pessoais, mas para todos os contratos, incluindo vendas de terra e débitos em dinheiro. Estas fianças evoluíram no mercado até se converterem em uma penalidade voluntária ou em fianças de descumprimento, nas quais o contratante se compromete a pagar, geralmente, o dobro do que ele devia no caso do não pagamento de seu débito ou de descumprimento de seu contrato na data combinada. A penalidade voluntariamente contraída servia como um incentivo para ele cumprir seu contrato. Assim, se **a** concordou em vender uma parte de sua terra em troca de **b** consentir com o pagamento de um preço em dinheiro, cada um obrigava-se a pagar certa quantia, geralmente o dobro do valor de sua obrigação contratual, no caso de não pagamento. No caso de um débito em dinheiro, alguém que devia \$1.000 concordava em pagar \$2.000 ao credor se ele deixasse de pagar \$1.000 até certa data. (Ou, mais rigorosamente, a obrigação de pagar \$2.000 era condicionada ao pagamento de \$1.000 do devedor até certa data. Por isso o termo "fiança condicional de descumprimento"). No exemplo acima, de um contrato para realizar serviços pessoais, suponha que o não comparecimento do ator acarrete ao dono da sala \$10,000 em prejuízos; neste caso, o ator assinaria, ou "executaria", uma "fiança penal de descumprimento", concordando em pagar \$20,000 se ele não comparecer ao dono do cinema. Neste tipo de contrato, o dono

do cinema está protegido, e não há imposição inapropriada de uma mera promessa. (Claro que a penalidade consentida não tem que ser o dobro do valor estimado; ela pode ser qualquer quantia assentida pelas partes contratantes. A quantia em dobro se tornou costume na Europa medieval e no início da Europa moderna.)

No decorrer de seu artigo, Simpson revisa a explicação histórica ortodoxa do desenvolvimento da lei de contrato moderna: a visão de que a "teoria da vontade" – de basear a imposição de um contrato em uma mera promessa, ainda que com compensação – era necessária para fornecer um sistema funcional de execução de contratos em suplemento aos brutos conceitos de direitos de propriedade do direito comum. Pois Simpson mostra que o surgimento do contrato ou de promessa verbal cuja quebra está sujeita à ação de perdas e danos nos séculos XVI e XVII na Inglaterra não foi o resultado de uma nova atenção dedicada aos contratos do mundo dos negócios, mas sim algo que surgiu como consequência da substituição das fianças de descumprimento, que, embora tivessem atendido às necessidades dos negócios de maneira bem satisfatória por séculos, já haviam entrado em um rápido declínio. De fato, Simpson mostra que a fiança de descumprimento provou ser um instrumento flexível extraordinário para o tratamento de acordos e contratos, fossem eles complexos ou simples. E a fiança de descumprimento era formal o suficiente para precaver contra fraudes, e, ainda, simples o suficiente para ser exercida convenientemente nas transações comerciais. Além disso, durante os séculos em que foi aplicada, quase nenhum credor levou aos tribunais um processo por "perdas" (mediante um "ação de indenização"), já que as "perdas" haviam sido fixadas antecipadamente no próprio contrato. Como Simpson descreve:

era portanto evidentemente atrativo, do ponto de vista dos credores, que fosse fixada no contrato, antecipadamente, uma penalidade, especialmente quando a alternativa era a estimativa do valor dos prejuízos pelos jurados.

Mas por que houve o declínio do sistema de fianças de descumprimento? Porque os tribunais começaram a se recusar a impor estas obrigações. Por qualquer que tenha sido a razão, se por um equivocado "humanitarismo" ou por razões mais sinistras de privilégios especiais, os tribunais começaram a se negar a levar em

REFLEXÕES XVI

consideração a seriedade daquelas cláusulas e de sua capacidade de obrigar a cumprir os contratos nos termos descritos. Pois a fiança significava que "por qualquer imperfeição no cumprimento não se incorria na totalidade da pena". A princípio, durante a era elisabetana, os Tribunais dos Chanceleres começaram a intervir para socorrer os devedores (o fiador) em casos de "extrema dificuldade". No começo do século XVII, este socorro havia sido estendido para todos os casos em que infortúnios acometiam o devedor e em que ele pagava a quantia acordada um pouco atrasado; nestes casos, ele só tinha que pagar o principal (quantia contraída) mais o que o tribunal decidisse que fossem "perdas razoáveis" – evitando, assim, a exigência de se pagar a penalidade combinada. A intervenção foi se ampliando nos anos subsequentes, até que, finalmente, nos anos da década de 1660 e começo da de 1670, os Tribunais dos Chanceleres simplesmente tornaram o pagamento de penalidades totalmente ilegal, qualquer que fosse o contrato, e apenas exigiam que o devedor ou o fiador negligente pagasse o principal mais os custos de juros, bem como as "perdas razoáveis" estimadas pelo próprio tribunal – normalmente por um júri. Esta regra foi adotada rapidamente pelos tribunais do direito comum na década de 1670 e então formalizada e regularizada pelos estatutos na virada do século XVIII. Naturalmente, já que as penalidades vinculadas não eram mais executadas pelos tribunais, a instituição da fiança de descumprimento penal rapidamente desapareceu.

A lastimável supressão destas fianças de descumprimento foi o resultado de uma teoria de imposição de contratos equivocada que os tribunais adotaram originalmente: a saber, que o propósito da imposição era compensar o credor pela inadimplência do devedor – i.e., para deixá-lo tão bem quanto ele estaria caso não tivesse feito o contrato. Nos séculos anteriores, os tribunais consideravam que a "compensação" consistia em obrigar à força o pagamento da fiança de descumprimento; então ficou muito fácil para que os tribunais mudassem de ideia e decidissem que as "perdas" estimadas pelos tribunais eram compensações o suficiente, aliviando a "crueldade" da penalidade voluntariamente estipulada. A teoria da imposição de contratos não deveria ter relação alguma com "compensações"; seu propósito deveria ser sempre o de impor os direitos de propriedade, e de precaver contra

REFLEXÕES XVI

o roubo implícito da quebra de contratos com transferência de títulos de propriedades alienáveis. A defesa de títulos de propriedade – e somente tal defesa – é que é o dever das agências impositoras da lei. Simpson escreve com grande discernimento sobre

a tensão entre duas ideias. Por um lado, temos a ideia de que a verdadeira função das instituições contratuais é a de certificar, o tanto quanto possível, que os acordos sejam executados [e.g., mediante a execução forçosa das fianças penais por descumprimento]. Por outro lado, temos a ideia de que é suficiente para a lei proporcionar compensações por perdas sofridas pelo descumprimento de acordos.

Este segundo ponto de vista limita imensamente o entusiasmo com que os cumprimentos são requeridos; além disso, em contratos de serviços pessoais (como o do ator no exemplo acima), "um valor positivo é anexado ao direito de quebrar o contrato, desde que a parte omissa seja forçada a pagar uma compensação".

E os contratos de doação? Será que eles deveriam ser legalmente executáveis? Novamente, a resposta depende da existência de uma mera promessa ou de uma verdadeira transferência de títulos ter ocorrido no acordo. Obviamente, se **a** diz para **b**, "por meio deste, eu lhe dou \$10,000", então o título ao dinheiro foi transferido, e a doação é executável; **a**, além disso, não pode depois exigir o dinheiro de volta, como se fosse um direito dele. Por outro lado, se **a** diz, "prometo-lhe dar \$10,000 daqui a um ano", então isto é uma mera promessa, aquilo que costumava ser chamado de um *nudum pactum* no Direito Romano, e, portanto, não é adequadamente executável. O recebedor deve assumir o risco de o doador manter sua promessa ou não. Mas se, pelo contrário, **a** diz a **b**: "por meio deste concordo em transferir \$10,000 para você daqui a um ano", então isto é uma transferência declarada de título em uma data futura, e deveria ser executável.

Deve ser enfatizado que isto não é um simples jogo de palavras,

embora em alguns casos possa muito bem dar essa impressão. Pois a questão importante sempre está em jogo: o título da propriedade alienável foi transferido, ou foi feita uma mera promessa? No primeiro caso, o acordo é executável porque a não entrega da

REFLEXÕES XVI

propriedade transferida é roubo; no segundo caso, é uma mera promessa que não transferiu títulos de propriedade, uma promessa que pode ser moralmente obrigatória, mas que não pode ser legalmente obrigatória para aquele que fez a promessa. Hobbes não estava fazendo um mero jogo de palavras quando corretamente escreveu:

As palavras sozinhas, se pertencerem ao tempo futuro e se encerrarem uma simples promessa, são sinais insuficientes de uma doação e, portanto, não são obrigatórias. Porque, se forem do tempo futuro, como, por exemplo, amanhã darei, são sinais de que ainda não dei, e de que consequentemente meu direito não foi transferido, continuando em minha posse até o momento em que o transferir por algum outro ato. Mas se as palavras forem do tempo presente ou do passado, como, por exemplo, dei, ou dou para ser entregue amanhã, nesse caso meu direito de amanhã é abandonado hoje. . . . E há uma grande diferença na significação das palavras . . . entre Quero que isto seja teu amanhã e Dar-te-ei isto amanhã. Porque a primeira maneira de falar indica um ato da vontade presente, ao passo que a segunda indica um ato da vontade futura. Portanto a primeira frase, estando no presente, transfere um direito futuro, e a segunda, que é do futuro, não transfere nada.

Vamos aplicar agora as teorias contrastantes a um puro acordo de doação, em vez de a um acordo de troca. Um avô promete pagar a faculdade de seu neto; depois de um ou dois anos na faculdade, o avô, seja por ter tido prejuízos em seu negócio ou por qualquer outra razão, decide revogar sua promessa. Por causa da promessa, o neto incorreu em várias despesas para organizar sua carreira educacional e abriu mão de outro emprego. Será que o neto deveria ser capaz de obrigar o cumprimento da promessa do avô por meio de ações legais?

Em nossa teoria de transferência de título, o neto não tem nenhum direito sobre as propriedades do avô, uma vez que o avô sempre reteve o título sobre seu dinheiro. Uma mera promessa desfeita não pode conferir nenhum título, como também não o pode qualquer expectativa subjetiva daquele a quem algo foi prometido. Os custos incorridos pelo neto são justamente seu próprio risco empresarial. Claro que, por um lado, se o avô transferiu o título,

REFLEXÕES XVI

então ele seria de propriedade do neto, que deveria ser capaz de mover ação judicial para defender sua propriedade. Esta transferência teria ocorrido se o avô tivesse escrito: *"Por meio deste, transfiro \$8,000 a você (o neto)"*, ou escrito: *"Por meio deste, transfiro \$2,000 a você em cada uma das seguintes datas: 1 de setembro 1975, 1 de setembro de 1976, etc."*.

Por outro lado, no modelo de contratos de expectativas, existem duas possibilidades variantes: ou o neto teria uma reivindicação legal executável sobre o avô por causa de uma mera promessa, ou o neto teria uma reivindicação sobre as despesas que ele incorreu devido às expectativas da promessa ser cumprida.

Suponha, no entanto, que a declaração original do avô não tenha sido uma simples promessa, mas uma troca condicional: e.g., que o avô concordou em pagar por toda a faculdade do neto contanto que ele entregasse relatórios de progresso semanais ao avô. Neste caso, de acordo com nossa teoria de transferência de títulos, o avô fez uma transferência de títulos condicional: concordando em transferir o título no futuro contanto que o neto realize certos serviços. Se o neto na prática realizasse estes serviços, e continuasse a realizá-los, então o pagamento pela faculdade seria sua propriedade e ele deveria estar legalmente no direito de cobrar de seu avô.

De acordo com a nossa teoria proposta, a fraude seria litigável perante a lei? Sim, porque a fraude é o descumprimento de um acordo voluntário com transferência de propriedade, e é, portanto, roubo implícito. Se, por exemplo, **a** vende para **b** um pacote que **a** diz conter um rádio, mas que contém apenas um monte de sucata, então **a** pegou o dinheiro de **b** e não cumpriu as condições combinadas para esta transferência – a entrega de um rádio. Portanto, **a** roubou a propriedade de **b**. O mesmo se aplica ao descumprimento da garantia de qualquer produto. Se, por exemplo, o vendedor afirmar que o conteúdo de certo pacote inclui 5 onças do produto **x**, e isto não é verdade, então o vendedor pegou o dinheiro sem cumprir os termos do contrato; ele na realidade roubou o dinheiro do comprador. Neste caso, também as garantias de produtos seriam legalmente executáveis, não porque elas são "promessas", mas porque elas descrevem uma das condições do contrato. Se a condição não está de acordo com a descrição do

REFLEXÕES XVI

vendedor, então ocorreu fraude, e, conseqüentemente, roubo implícito.

Seriam as leis de falência permitidas em um sistema legal libertário? É óbvio que não, pois as leis de falência compelem a exoneração dos débitos voluntariamente contraídos por um devedor, e, por isso, invadem os direitos de propriedade do credor. O devedor que se recusa a pagar seu débito roubou a propriedade do credor. Se o devedor é capaz de pagar, mas esconde seus recursos, então seu nítido ato de roubo é agravado pela fraude. Mas, mesmo se o devedor não for capaz de pagar, ele ainda roubou a propriedade do credor ao não realizar a entrega da propriedade do credor que foi combinada. A função do sistema legal deveria ser então impor ao devedor o pagamento por meio do, e.g., embargo forçado dos rendimentos futuros do devedor pelo débito mais os prejuízos e juros sobre o débito progressivo. As leis de falência, que perdoam o débito em desobediência aos direitos de propriedade do credor, praticamente conferem ao devedor uma licença para roubar. Na era pré-moderna, o devedor inadimplente era geralmente tratado como um ladrão e forçado a pagar à medida que fosse obtendo renda. Sem dúvida, a pena de prisão foi muito além da punição proporcional e por isso era excessiva, mas ao menos as antigas vias legais colocavam a responsabilidade em seu devido lugar: no devedor, para que cumprisse suas obrigações contratuais e para que realizasse a transferência da propriedade devida ao credor-proprietário. Um historiador da lei de falência americana, embora defensor dessas leis, reconheceu que elas passam por cima dos direitos de propriedade dos credores:

Se as leis de falência fossem baseadas nos direitos legais dos indivíduos, não haveria nenhuma justificativa para a isenção dos pagamentos dos débitos dos devedores enquanto eles estivessem vivos, ou enquanto seus bens continuassem a existir. . . . O credor tem direitos que não podem ser violados, mesmo se a adversidade for a causa da condição da falência. Suas reivindicações são parte de sua propriedade.

Na defesa pelas leis de falência, o economista utilitarista pode responder que, uma vez que estas leis são conhecidas, o credor sabe o que pode vir a acontecer com ele, que ele compensa este risco extra com juros mais altos, e que, portanto, as ações sob a lei de

REFLEXÕES XVI

falência não deveriam ser consideradas expropriações da propriedade do credor. É verdade que o credor conhece as leis antecipadamente e que ele irá cobrar juros mais altos para compensar pelo risco resultante. No entanto, este "portanto" não procede de maneira alguma. Independentemente da prevenção e do conhecimento antecipados, as leis de falência ainda são violações e, conseqüentemente, expropriações dos direitos de propriedade dos credores. Existe toda uma variedade de situações no mercado onde possíveis vítimas podem ser capazes de se precaver de modo que minimizem os prejuízos causados a eles pelo roubo institucionalizado. O roubo não se torna mais moral ou legítimo por causa destas recomendáveis precauções.

Além do mais, o mesmo argumento utilitarista poderia ser usado em relação a crimes como o assalto ou o arrombamento. Em vez de deplorar crimes contra donos de lojas em algumas áreas da cidade, poderíamos então argumentar (como os economistas utilitaristas) assim: no fim das contas, os donos de lojas sabiam o que estavam fazendo antecipadamente. Antes de abrirem a loja, eles sabiam dos altos índices de criminalidade naquele local e estavam então aptos a ajustar seus seguros e suas práticas comerciais de acordo com estes fatos. Será que deveríamos dizer, portanto, que o roubo aos lojistas não deve ser lamentado nem mesmo considerado fora da lei?

Resumindo, crime é crime, e invasões de propriedade são invasões de propriedade. Por que razão estes prudentes donos de propriedade, que tomam certas medidas de precaução para amenizar os efeitos de possíveis crimes, deveriam ser punidos, sendo destituídos de uma defesa legal para suas propriedades justamente possuídas? Por que deveria a lei punir a virtude da prudência?

O problema dos devedores inadimplentes pode ser abordado de outra forma: o credor, reconhecendo o esforço honesto do devedor de pagar o que deve, pode voluntariamente decidir perdoar parte ou toda a dívida. Neste ponto, é importante destacar que, em um sistema libertário que defenda os direitos de propriedade, cada credor pode perdoar somente a sua própria dívida, pode somente renunciar a sua própria reivindicação de propriedade ao devedor. Não pode existir então nenhuma situação legal em que uma maioria de credores compele uma minoria a "perdoar" as suas

próprias reivindicações.

O perdão voluntário de um débito pode acontecer depois da ocorrência da inadimplência ou pode ser incorporado junto ao contrato de débito original. Neste caso, **a** poderia emprestar a **b** \$1,000 hoje, em troca de \$1,000 dentro de um ano, ficando estabelecido que, dadas certas condições de insolvência inevitável, **a** perdoaria **b** de parte ou de todo este débito. Presumivelmente, **a** cobraria juros mais altos para compensar o risco adicional de insolvência. Mas o ponto importante é que, nestas legítimas situações de perdão, a liberação do débito foi consentida voluntariamente, ou no acordo original, ou após a inadimplência, pelo próprio credor.

O perdão voluntário assume o *status* filosófico-legal de uma doação do credor ao devedor. Muito estranhamente, enquanto os teóricos da transferência de títulos veem esta doação como um acordo válido e perfeitamente legítimo para transferir o título do dinheiro de um credor a um devedor, a doutrina legal atual tem questionado a validade de tal acordo de perdão como um contrato obrigatório. Pois, na teoria atual, um contrato obrigatório deve ser uma promessa trocada por uma "contraprestação", e, no caso do perdão, o credor não recebe nenhuma compensação em troca. Mas o princípio de transferência de títulos não vê nenhum problema no perdão: *"A ação do credor no sentido de liberar uma reivindicação é semelhante a uma ação de transferência comum. Em qualquer um dos casos, a ação nada mais é que o consentimento manifestado do dono dos direitos"*.

Outro ponto importante: em nosso modelo de transferência de títulos, uma pessoa deveria poder vender não somente o título pleno de posse da propriedade, mas também parte dessa propriedade, retendo o resto para si ou para outros a quem ele doe ou venda parte daquele título. Deste modo, conforme vimos acima, o direito autoral da lei comum é justificado com o autor ou o editor vendendo todos os direitos à sua propriedade, exceto o direito de revendê-la. Similarmente válidas e executáveis seriam as convenções restritivas a propriedades, nas quais, por exemplo, um construtor vende todos os direitos de uma casa e terreno a um comprador, exceto o direito de construir uma casa acima de certa altura ou diferente de certo *design*. A única ressalva é que deve

REFLEXÕES XVI

existir sempre algum proprietário, ou proprietários, de todos os direitos sobre alguma determinada propriedade. No caso de uma convenção restritiva, por exemplo, deve haver algum dono do direito reservado de construir uma edificação alta; se não o próprio construtor, então alguém que tenha comprado ou recebido este direito. Se o direito reservado foi abandonado, e nenhuma pessoa existente o possui, então pode-se considerar que o dono da casa se "apropriou originalmente" deste direito, e pode então ir em frente e construir a edificação alta. As convenções e outras restrições, em resumo, não podem simplesmente "acompanhar a propriedade" para sempre, sobrepujando, com isso, os desejos de todos os donos vivos desta propriedade.

Esta ressalva torna impossível que a herança inalienável seja um direito executável. Sob este fideicomisso³¹, um dono de propriedade poderia deixar de herança a terra a seus filhos e netos, com a ressalva de que nenhum futuro dono poderia vender a terra para alguém fora da família (uma escritura típica do feudalismo). Mas isto significaria que os donos vivos não poderiam vender a propriedade; eles seriam governados pela mão morta do passado. Mas todos os direitos sobre qualquer propriedade devem estar nas mãos de pessoas vivas. Pode ser considerada uma exigência moral os descendentes manterem a terra na família; mas isso não pode ser considerado uma obrigação legal propriamente dita. Os direitos de propriedade só podem ser conferidos a pessoas vivas e desfrutados por elas.

Há pelo menos um caso em que o modelo de "expectativas prometidas" enfrenta uma grave contradição interna, dependendo da parte da teoria que alguém enfatizar, se a parte da "promessa" ou a das "expectativas". Este é o problema legal que questiona se a "compra inválida o aluguel" ou não. Deste modo, suponha que Silva possua uma extensão de terra; ele arrenda a terra para Lopes por cinco anos. No entanto, logo em seguida Silva vende a terra para Roque. Será que Roque é obrigado a obedecer os termos do

³¹ **Fideicomisso**: estipulação testamentária em que o testador constitui uma pessoa como legatário ou herdeiro, mas impõe que, uma vez verificada certa condição, deverá transmitir a outra pessoa, por ele indicada, o legado ou a herança; substituição, fideicomissória.

arrendamento, ou será que ele pode remover Lopes imediatamente? Sob a teoria da promessa, somente Silva fez a promessa de arrendar a terra; Roque não prometeu isso, e, portanto, Roque não é obrigado a respeitar o arrendamento. Sob a teoria de expectativas, o acordo de arrendamento criou expectativas em Lopes de que a terra seria dele por cinco anos. Portanto, pelos primeiros fundamentos, a compra invalida o aluguel, enquanto que, no modelo de expectativas, isto não ocorre assim. No entanto, a teoria de transferência de títulos evita este problema. No nosso modelo, Lopes, o arrendatário, possui o uso da propriedade pelo período contratual do arrendamento; o uso da propriedade por cinco anos foi transferido a Lopes. Portanto, Roque não pode invalidar o arrendamento (claro, a não ser que a invalidação do aluguel nestas condições estivesse explicitamente incluída como uma condição do arrendamento).

Há uma implicação de nossa teoria de transferência de títulos de importância primordial, por ser contrária à teoria da promessa, de contratos válidos e executáveis. Deve ficar claro que a teoria de transferência de títulos liquida imediatamente todas as variantes da teoria do "contrato social" usadas como uma justificação para o Estado. Deixando de lado o problema histórico de que, se tal contrato social algum dia ocorreu, deveria ser evidente que o contrato social, seja ele a renúncia hobbesiana de todos os direitos de alguém, a renúncia lockeana do direito de autodefesa, ou qualquer outro, foi uma mera promessa de comportamentos futuros (vontade futura), não foi de maneira alguma a renúncia de títulos sobre uma propriedade alienável. Com certeza, nenhuma promessa passada pode comprometer gerações posteriores, nem sequer pode comprometer a própria pessoa que fez a promessa.

A atual lei de contratos é uma mistura rudimentar das abordagens de "transferência de títulos" e da "expectativas de promessa", com o modelo de expectativas predominando sob a influência do positivismo legal e do pragmatismo dos séculos XIX e XX. Uma teoria libertária, de direitos naturais e de direitos de propriedade, deve, portanto, reconstituir a lei de contratos nas bases apropriadas da transferência de títulos.

20. Situações de vida ou morte

É frequentemente dito que a existência de situações extremas, ou de

REFLEXÕES XVI

"vida ou morte", refuta qualquer teoria de direitos absolutos de propriedade, ou, aliás, de quaisquer direitos de autopropriedade. Afirma-se que, uma vez que qualquer teoria de direitos individuais parece entrar em colapso ou funcionar insatisfatoriamente nestas felizmente raras situações, não pode haver de maneira alguma, por conseguinte, qualquer conceito de direitos invioláveis. Em uma típica situação de vida ou morte em um bote salva-vidas, há, digamos, oito lugares num barco que se desconectou de um navio afundando; e há mais de oito pessoas querendo se salvar. Quem então deve decidir quem deve ser salvo e quem deve morrer? E o que acontece então com o direito de autopropriedade, ou, como algumas pessoas costumam dizer, com o "direito à vida"? (O "direito à vida" é uma fraseologia falaciosa, uma vez que ele poderia implicar que o "direito à vida" de **a** pode envolver justamente uma violação da vida e propriedade de outra pessoa, i.e., do "direito à vida" de **b** e de suas extensões lógicas. Um "direito de autopropriedade" tanto de **a** quanto de **b** evita estes tipos de confusões).

Em primeiro lugar, uma situação de vida ou morte dificilmente é um teste válido para uma teoria de direitos, ou para qualquer teoria moral. Os problemas de uma teoria moral em tais situações extremas não invalidam uma teoria para situações normais. Em qualquer esfera da teoria moral, tentamos conceber uma ética para o homem, baseada em sua natureza e na natureza do mundo – e isso quer dizer precisamente a natureza normal, o modo que a vida normalmente é, e não situações raras e anormais. Uma máxima sábia da lei, exatamente por esta razão, é a de que "casos difíceis geram leis ruins". Estamos tentando elaborar uma ética para o modo como o homem vive habitualmente no mundo; afinal, não estamos interessados em elaborar uma ética focada em situações que são raras, extremas e quase nunca encontradas.

Para ilustrar nosso ponto, peguemos um exemplo de fora da esfera dos direitos de propriedade ou dos direitos em geral, um exemplo de dentro da esfera de valores éticos comuns. A maioria das pessoas reconheceria o princípio de que "é ético um pai salvar seu filho de um afogamento". Porém, na mesma hora, nosso cético da vida ou morte poderia aparecer e lançar este desafio: "Ah, mas suponha que dois de seus filhos estão se afogando e você pode salvar apenas um. Qual filho você iria escolher? E o fato de que você teria que

REFLEXÕES XVI

deixar um filho morrer não refuta o próprio princípio moral de que você deveria salvar seu filho do afogamento?" Duvido que muitos eticistas descartassem a necessidade ou o princípio moral de se salvar um filho pelo fato de ele não poder ser plenamente aplicado em uma situação de "vida ou morte" dessas. Então por que razão o caso de vida ou morte deveria ser diferente na esfera dos direitos?

Na verdade, em uma situação de vida ou morte num barco salva-vidas, aparentemente temos uma guerra de todos contra todos, e, a princípio, parece não haver como aplicar nossa teoria de autopropriedade ou de direitos de propriedade. Porém, no exemplo citado, a razão para isso é que o direito de propriedade até então estava mal definido. Pois a questão vital aqui é: quem é o dono do barco? Se o dono do barco ou seu representante (e.g., o capitão do navio) morreram no naufrágio, e se antes do naufrágio ele não deixou regras estabelecidas a respeito da alocação dos assentos em uma situação crítica dessas, então o barco salva-vidas pode ser considerado – ao menos temporariamente, devido à emergência – abandonado e, portanto, sem dono. Neste ponto, entram em campo nossas regras para uma propriedade sem dono: a saber, que os recursos sem dono tornam-se propriedade da primeira pessoa que se apossar deles. Resumindo, as primeiras oito pessoas que chegarem ao barco são, em nossa teoria, os "donos" e usuários adequados do barco. Qualquer um que os jogue para fora do barco comete então um ato de agressão ao violar o direito de propriedade do "apropriador original" que ele joga para fora do barco. Após retornar para a costa, então, o agressor está sujeito a ser processado por seu ato de violação de direito de propriedade (bem como, talvez, por assassinato da pessoa que ele retirou do barco).

Não é verdade que este princípio de apropriação original sanciona uma disputa insana pelos assentos no barco salva-vidas? Disputa, talvez; mas deveria ser mencionado que a disputa não deve, claro, ser violenta, já que qualquer força física usada contra outra pessoa para impedir sua apropriação original é um ato de ataque criminoso contra ela, e agressão não pode ser usada para estabelecer um direito de apropriação original (assim como um possível apropriador original não pode usar força para impedir alguma outra pessoa de obter um lote de terra primeiro).

Para aqueles que acreditam que este princípio de apropriação

REFLEXÕES XVI

original é excessivamente cruel, podemos responder (a) que nós já estamos em uma situação intoleravelmente cruel e, felizmente, rara, onde nenhuma solução será mais humana ou confortante; e (b) que qualquer outro princípio de alocação seria verdadeiramente intolerável. O consagrado princípio de "mulheres e crianças primeiro" é com certeza moralmente intolerável; com base em qual princípio de justiça os homens têm seus direitos à vida ou à autopropriedade inferiores aos de mulheres e de crianças? O mesmo vale para a visão de que mentes "superiores" deveriam ser salvas à custa das "inferiores"; sem contar a desconcertante objeção de quem irá decidir quem é superior ou inferior, e por meio de qual critério, esta visão implica que o "superior" tem direito de viver à custa do "inferior", e isto viola qualquer conceito de direitos iguais e torna qualquer ética para a raça humana impossível.

Um resultado muito mais claro do caso do barco salva-vidas ocorre quando os donos ou seus representantes ainda estão vivos ou quando deixaram com antecedência regras estabelecidas para a alocação. Pois, neste caso, nossa teoria diz que o direito de alocar espaços em um barco salva-vidas pertence ao dono do barco. Ele pode escolher aplicar esta alocação de várias maneiras: seja por ordem de chegada, mulheres e crianças primeiro, ou o que for. Mas, embora possamos discordar da moralidade de seu critério, devemos reconhecer seu direito de fazer a alocação da maneira que ele quiser. Novamente, qualquer interferência forçosa na alocação do dono, e.g., jogando pessoas para fora de seus espaços determinados, é, no mínimo um ato de invasão do direito de propriedade pelo qual o agressor pode ser rechaçado imediatamente e pelo qual o agressor poderia depois estar sujeito a ser processado. Nossa teoria de direitos de propriedade absolutos é, portanto, a saída mais satisfatória – ou, no mínimo, a menos insatisfatória – do trágico exemplo do barco salva-vidas.

Uma versão ainda mais rigorosa do caso do barco salva-vidas – e uma em que não há dúvidas sobre quem tem a posse prévia do barco salva-vidas – ocorre quando (para citar um exemplo mencionado pelo professor Eric Mack) dois naufragos estão lutando por uma tábua que só aguenta uma pessoa. Será que se aplica até mesmo aqui o conceito de agressão e de direito de propriedade? Sim, pois, mais uma vez, nosso princípio de direitos de propriedade de apropriação original entra em campo: i.e., a

REFLEXÕES XVI

primeira pessoa que chegar à tábua é a "dona" dela durante a ocasião, e a segunda pessoa, ao jogá-la para fora, é no mínimo um violador da propriedade do primeiro e está também, talvez, sujeito a ser processado por um ato de assassinato. Novamente, nenhuma das pessoas pode usar força contra a outra para impedir que ela chegue à tábua, pois isto seria um ato de agressão física contra esta pessoa.

Pode surgir a seguinte objeção à nossa teoria: que uma teoria de direitos de propriedade ou mesmo de autopropriedade é estabelecida de acordo com as condições em que o homem sobrevive e prospera neste mundo, e que, portanto, neste tipo de situação extrema, onde um homem enfrenta a escolha de ou salvar a si mesmo ou violar os direitos de propriedade do dono do barco salva-vidas (ou, no exemplo acima, do "apropriador original" do barco), é ridículo esperar que ele desista de sua vida em nome do princípio abstrato de direitos de propriedade. Devido a este tipo de consideração, muitos libertários, que normalmente acreditam nos direitos de propriedade, os enfraquecem seriamente em favor da alegação "contextualista" de que, dada uma escolha entre sua vida e agredir contra a propriedade ou mesmo a vida de alguém, é moral para ele cometer a agressão e que, portanto, em tal situação, estes direitos de propriedade não existem mais. O erro aqui da parte dos libertários "contextualistas" é confundir a questão do curso moral da ação da pessoa numa situação trágica como esta com a questão totalmente diferente de se considerar se o apoderamento do espaço do barco ou da tábua por meio da força constitui uma invasão do direito de propriedade de alguém ou não. Pois nós não estamos, ao construir uma teoria de liberdade e propriedade, i.e., uma ética "política", interessados em todos os princípios morais pessoais. Não estamos, com a presente teoria, preocupados se é moral ou imoral para alguém mentir, ser uma boa pessoa, desenvolver suas habilidades, ou ser gentil ou mesquinho com seus vizinhos. Estamos interessados, neste tipo de discussão, somente com aquelas questões "éticas políticas", como o papel apropriado da violência, a esfera dos direitos, ou as definições de criminalidade e agressão. Se é moral ou imoral para "Silva" – o sujeito excluído pelo dono da tábua ou do barco salva-vidas – forçar outra pessoa para fora do barco, ou se em vez disso ele deveria morrer heroicamente, não é a nossa preocupação, e não é do interesse de uma teoria de

ética política.

O ponto crucial é que, mesmo se o libertário contextualista dissesse que, dado o contexto trágico, Silva deveria jogar alguém para fora do barco para salvar sua própria vida, ele ainda estaria cometendo, no mínimo, uma invasão de direitos de propriedade, e provavelmente também o assassinato da pessoa que foi jogada para fora. De modo que, mesmo se alguém disser que ele deveria tentar salvar sua vida tomando à força um assento no barco salva-vidas, ele ainda estaria, segundo nossa visão, sujeito a ser processado como um criminoso invasor do direito de propriedade e talvez como um assassino também. Depois de ele ser condenado, seria o direito do dono do barco salva-vidas, ou do herdeiro da pessoa que foi jogada para fora, absolver Silva, perdoá-lo devido às circunstâncias extraordinárias; mas também seria direito deles não perdoar e descarregar sobre ele toda a força de seus direitos legais para puni-lo. Mais uma vez, nosso interesse nesta teoria são os direitos do caso, sem entrar no mérito de se uma pessoa deve ou não escolher voluntariamente exercer seus direitos. Em nossa visão, o dono da propriedade ou o herdeiro do morto teriam um direito de processar e de exigir uma punição adequada ao agressor. A falácia dos contextualistas é confundir as considerações de moralidade pessoais e individuais (o que Silva deveria fazer?) com a questão dos direitos do caso. Então, o direito de propriedade continua a ser absoluto, mesmo na tragédia de uma situação de vida ou morte do barco salva-vidas.

Além disso, se o dono do barco salva-vidas, Souza, está sofrendo uma agressão por parte de Silva, e tem o direito de processar Silva mais tarde, logo ele também tem o direito de imediatamente usar a força para repelir a agressão de Silva. Se Silva tentasse usar a força para apropriar-se, antes dos outros, de um lugar no barco salva-vidas, Souza, ou sua agência de defesa contratada, certamente teria o direito de usar a força física para repelir o ato invasivo de Silva.

Para resumir, a aplicação de nossa teoria em situações extremas: se um homem agride outra pessoa ou propriedade para salvar a sua própria vida, ele pode ou não estar agindo moralmente ao fazer isso. Isto não é de maneira alguma de nosso interesse neste trabalho. Independentemente de sua ação ser moral ou imoral, por qualquer critério, ele ainda é um agressor criminoso da propriedade

de outro, e está dentro dos direitos da vítima repelir esta agressão por meio da força, e de, mais tarde, processar o agressor pelo seu crime.

21. Os "direitos" dos animais

Tem sido uma tendência crescente nos últimos tempos estender o conceito de direitos dos seres humanos para os animais, e declarar que, uma vez que os animais possuem todos os direitos dos humanos, logo é inadmissível – i.e., nenhum homem tem o direito de – matá-los ou comê-los.

Logicamente, existem muitas complicações com este posicionamento, incluindo como se deve chegar a algum critério sobre quais animais ou seres vivos devem ser incluídos na esfera de direitos e quais deixar de fora. (Por exemplo, não existem muitos teóricos que iriam tão longe quanto Albert Schweitzer e negariam o direito de qualquer um de pisar uma barata. E, se a teoria fosse estendida além de seres conscientes para todos os seres vivos, como bactérias e plantas, a raça humana iria extinguir-se rapidamente).

Mas a falha fundamental na teoria de direitos dos animais é muito mais básica e efetiva. Pois a declaração dos direitos humanos não é propriamente uma simples declaração emotiva; os indivíduos possuem direitos não porque nós "sentimos" que eles deveriam possuí-los, mas em virtude de uma análise racional da natureza do homem e do universo. Em resumo, o homem tem direitos porque eles são direitos naturais. Eles são fundamentados na natureza do homem: a capacidade individual do homem de escolha consciente, a necessidade que ele tem de usar sua mente e sua energia para adotar objetivos e valores, para decifrar o mundo, para buscar seus fins para sobreviver e prosperar, sua capacidade e necessidade de se comunicar e interagir com outros seres humanos e de participar da divisão do trabalho. Em suma, o homem é um animal racional e social. Nenhum outro animal ou ser possui esta habilidade de raciocinar, de fazer escolhas conscientes, de transformar seu ambiente a fim de prosperar, ou de colaborar conscientemente com a sociedade e na divisão do trabalho.

Deste modo, enquanto os direitos naturais, como temos enfatizado, são absolutos, há um sentido no qual eles são relativos: eles são relativos à espécie humana. Uma ética de direitos para a raça

REFLEXÕES XVI

humana é precisamente isto: para todos os homens, sem levar em consideração raça, credo, cor ou sexo, mas exclusivamente para a espécie homem. A passagem bíblica foi perspicaz ao dizer que ao homem foi "dado" – ou, como dizemos no direito natural, o homem "tem" – o domínio sobre todas as espécies da Terra. A lei natural é necessariamente limitada à espécie.

Além disso, pode se verificar que o conceito de uma ética de espécie é parte da natureza do mundo ao se contemplar as atividades das outras espécies na natureza. Chamar a atenção para o fato de que os animais, no fim das contas, não respeitam os "direitos" dos outros animais não é apenas uma brincadeira; é a condição do mundo, e de todas as espécies naturais, que eles vivam de se alimentar de outras espécies. A sobrevivência entre as espécies é uma questão de dentes e garras. Com certeza seria um absurdo dizer que o lobo é "mau" porque ele apenas existe por devorar e "agredir" ovelhas, galinhas, etc. O lobo não é um ser mau que "agride" outras espécies; ele está simplesmente seguindo a lei natural de sua própria sobrevivência. É similar para o homem. É tão absurdo dizer que os homens "agridem" vacas e lobos quanto dizer que os lobos "agridem" ovelhas. Além disso, se um lobo ataca um homem e o homem o mata, seria um absurdo dizer que o lobo era um "agressor malévolo" ou que o lobo devia ser "punido" por seu "crime". E, todavia, estas seriam as implicações de se estender uma ética de direitos naturais aos animais. Qualquer conceito de direitos, de criminalidade, de agressão, só pode se aplicar a ações de um homem ou grupo de homens contra outros seres humanos.

E quanto ao problema do "marciano"? Se algum dia descobrirmos e fizermos contato com seres de outro planeta, poder-se-ia dizer que eles possuem os direitos dos seres humanos? Isso dependeria da natureza deles. Se nossos hipotéticos "marcianos" fossem como os seres humanos – conscientes, racionais, capazes de se comunicar conosco e participar da divisão do trabalho – então presumivelmente eles também possuiriam os direitos agora restritos aos humanos "terrestres". Mas, por outro lado, suponha que os marcianos também tenham as características, a natureza, dos lendários vampiros, e que só poderiam viver se alimentando de sangue humano. Neste caso, independentemente de sua inteligência, os marcianos seriam nossos inimigos mortais e não poderíamos considerar que a eles seriam designados os direitos da

humanidade. Novamente, seriam inimigos mortais não por serem agressores perversos, mas por causa das necessidades e das exigências da natureza deles, que inevitavelmente conflitaria com a nossa natureza.

Há, na verdade, uma justiça bruta no ditado popular que diz que "nós reconheceremos os direitos dos animais assim que eles o solicitarem". O fato de que animais obviamente não podem requerer os seus "direitos" é parte de suas naturezas e parte da razão pela qual eles claramente não são equivalentes aos seres humanos, nem possuem os direitos deles. E, se for objetado que os bebês também não podem requerê-los, a resposta logicamente é que bebês são futuros adultos humanos, enquanto os animais obviamente não são.

22. A natureza do Estado

Até agora, neste livro, desenvolvemos uma teoria de liberdade e de direitos de propriedade e esboçamos o código legal que seria necessário para defender estes direitos. O que dizer do governo, do Estado? Qual o seu papel apropriado, se é que tem algum? A maioria das pessoas, incluindo a maioria dos teóricos políticos, acredita que, uma vez que se admita a importância, ou até a necessidade vital, de alguma atividade particular do Estado – tal como o fornecimento de um código legal – está se admitindo *ipso facto* a necessidade do próprio Estado. O Estado, de fato, realiza muitas funções importantes e necessárias: da provisão da lei ao fornecimento da polícia e de bombeiros, da construção e manutenção das ruas à entrega de correspondências. Mas isto, de forma alguma, demonstra que apenas o Estado pode realizar estas funções ou que ele de fato as realize toleravelmente bem.

Suponha, por exemplo, que existam muitas barracas de melão concorrentes em uma determinada vizinhança. Então, um dos vendedores de melão, Silva, utiliza violência para expulsar todos os seus concorrentes da vizinhança; desse modo ele empregou violência para estabelecer um monopólio coercitivo sobre a venda de melões em uma determinada extensão territorial. Será que isto significa que a utilização de violência de Silva para estabelecer e manter seu monopólio foi essencial para o fornecimento de melões na vizinhança? Certamente não, pois, além dos concorrentes atuais,

haveria também os concorrentes em potencial, caso Silva abrandasse tanto a ameaça como o uso da violência; além disso, a ciência econômica demonstra que Silva, sendo um monopolista coercitivo, tenderá a realizar seus serviços de uma maneira mais cara e ineficiente, já que os consumidores são privados da escolha de qualquer alternativa possível. Ademais, se um grupo surgisse pedindo a abolição do monopólio coercitivo de Silva haveria poucos opositores com a audácia de acusar estes "aboliconistas" de desejarem privar os consumidores de seus adorados melões.

E, no entanto, o Estado não é nada mais do que o nosso hipotético Silva em uma escala gigante e totalmente abrangente. Ao longo de toda a história, grupos de homens que se autodenominaram "o governo" ou "o Estado" tentaram – geralmente com sucesso – obter um monopólio compulsório do alto comando da economia e da sociedade. Particularmente, o Estado arrogou para si próprio um monopólio compulsório sobre os serviços policiais e militares, a provisão da lei, a tomada de decisões judiciais, a casa da moeda e o poder de produzir dinheiro, as terras desabitadas (o "domínio público"), as ruas e estradas, os rios e águas litorâneas e os meios de entrega de correspondência. O controle da terra e do transporte há muito tem sido um método excelente de se assegurar o controle generalizado de uma sociedade; em muitos países, as rodovias originaram-se como um meio de permitir ao governo movimentar suas tropas convenientemente por todo o país sob seu domínio. O controle do suprimento de dinheiro é uma maneira de assegurar ao Estado um rendimento fácil e rápido, e o Estado certifica-se que não seja permitido a nenhum competidor privado invadir seu autoproclamado monopólio do poder de falsificar (i.e., criar) dinheiro novo. O monopólio do serviço postal foi por muito tempo um método conveniente de o Estado ficar de olho em possíveis rebeldes e em oposições subversivas à sua lei. Na maior parte dos períodos históricos, o Estado manteve também um rígido controle da religião, firmando normalmente com a igreja oficial uma aliança cômoda e mutuamente benéfica: o Estado concede aos sacerdotes poder e riqueza, e, em troca, a Igreja ensina à população subjugada o seu dever divinamente proclamado de obedecer a César. Mas, agora que a religião perdeu muito de seu poder persuasivo sobre a sociedade, o Estado está frequentemente disposto a abandonar a religião e se concentrar em alianças similares, porém não tão

REFLEXÕES XVI

rígidas, com intelectuais mais profanos. Em qualquer um dos casos, o Estado conta com o controle das rédeas da propaganda para persuadir seus súditos a obedecer e até a exaltar suas regras.

Mas acima de tudo, o monopólio crucial é o controle do Estado sobre o uso da violência: da polícia e dos serviços armados, e dos tribunais – o local do poder de tomada de decisões definitivas de disputas sobre crimes e contratos. O controle da polícia e do exército tem importância fundamental para forçar e assegurar todos os outros poderes do Estado, incluindo o todo poderoso poder de extrair seus rendimentos por meio da coerção.

Pois há um poder crucialmente importante inerente à natureza do aparato do Estado. Todas as outras pessoas e grupos da sociedade (exceto criminosos conhecidos e esporádicos, como ladrões de banco e assaltantes) obtêm seus rendimentos voluntariamente: ou pela venda de bens e serviços ao público consumidor, ou por doação voluntária (e.g., participação em um clube ou associação, legado ou herança). Somente o Estado obtém sua receita por meio da coerção, por meio da ameaça da aplicação de terríveis penalidades se o rendimento não for disponibilizado. Esta coerção é conhecida como "imposto", embora, em épocas menos regularizadas, ela fosse frequentemente chamada de "tributo". Imposto é roubo, de maneira pura e simples, apesar de ser um roubo numa escala grande e colossal a qual nenhum criminoso popular pode jamais sonhar em igualar. Ele é uma tomada compulsória da propriedade dos habitantes ou súditos do Estado.

Seria um exercício instrutivo para o leitor cético tentar formular uma definição de imposto que também não incluísse roubo. Assim como o ladrão, o Estado exige dinheiro com o equivalente à mira de um revólver; se o pagador de impostos se recusar a pagar, seus bens são confiscados por meio da força, e, se ele resistir a esta pilhagem, ele será preso ou levará um tiro se continuar a resistir. É verdade que os apologistas do Estado sustentam que o imposto é "na verdade" voluntário; uma simples, porém elucidativa, refutação a esta afirmação é ponderar o que aconteceria se o governo abolisse o imposto e se limitasse a simplesmente pedir contribuições voluntárias. Será que alguém realmente acredita que qualquer coisa comparável ao enorme rendimento atual do Estado iria continuar a

REFLEXÕES XVI

fluir para dentro de seus cofres? É provável que nem aqueles teóricos que afirmam que a punição nunca detém a ação recuariam diante de tal afirmação. O grande economista Joseph Schumpeter estava certo quando sagazmente escreveu que *"a teoria que explica os impostos com a analogia de taxas de um clube ou da compra de serviços de, digamos, um médico, apenas prova o quão distante esta parte das ciências sociais está dos hábitos científicos da mente"*.

Recentemente, economistas têm afirmado que o imposto seria, "na verdade", voluntário, porque é um método para que todo mundo tenha certeza de que todos os outros paguem por projetos unanimemente desejados. Assume-se, por exemplo, que todo mundo em uma área deseja que o governo construa uma represa. Mas se **a** e **b** contribuem voluntariamente para o projeto, eles não podem ter certeza que **c** e **d** não irão se "eximir" de suas responsabilidades. Portanto, todos os indivíduos, **a**, **b**, **c**, **d**, etc., cada um deles desejoso de contribuir para a construção da represa, concordam em coagir todos os outros por meio do imposto. Consequentemente, o imposto não seria realmente uma coerção. Há, no entanto, uma enorme quantidade de falhas nesta doutrina.

A primeira é a profunda contradição entre voluntarismo e coerção; uma coerção de todos contra todos de maneira alguma torna esta coerção "voluntária". Segundo, mesmo se presumíssemos por um momento que todos os indivíduos gostariam de contribuir para a represa, não se tem como garantir que a taxa cobrada de cada pessoa não seja mais do que ela estaria disposta a pagar voluntariamente, mesmo se todas as outras contribuíssem. O governo pode cobrar \$1,000 de João mesmo que ele não esteja disposto a pagar mais do que \$500. O ponto é que, exatamente porque a taxa é compulsória, não se tem como garantir (como se é feito automaticamente no livre mercado) que a quantia com que qualquer pessoa contribui é aquela que ela estaria "realmente" disposta a pagar. Na sociedade livre, um consumidor que compra voluntariamente um aparelho de TV por \$200 demonstra, por meio de sua ação livremente escolhida, que o aparelho de TV vale mais para ele do que os \$200 a que ele renuncia. Em resumo, ele demonstra que \$200 é um pagamento voluntário. Ou um sócio de um clube na sociedade livre, ao pagar a anuidade de \$200,

REFLEXÕES XVI

demonstra que ele considera que os benefícios de ser sócio do clube valem no mínimo \$200. Porém, no caso do imposto, a rendição de um homem frente à ameaça de coerção não demonstra preferência voluntária nenhuma para nenhum suposto benefício que ele receba.

Terceiro, o argumento prova coisas demais. Pois o fornecimento de qualquer serviço, não apenas represas, pode ser expandido pelo uso do braço financiador dos impostos. Suponha, por exemplo, que a Igreja Católica foi estabelecida em um país por meio de impostos; a Igreja Católica seria, sem dúvida nenhuma, maior do que seria caso contasse apenas com contribuições voluntárias; mas não se poderia, portanto, argumentar que este estabelecimento é "na verdade" voluntário porque todo mundo quer coagir todos os outros a pagar para a Igreja a fim de se certificar de que ninguém se exima de seu "dever"?

E quarto, o argumento é simplesmente um argumento místico. Como alguém pode saber que todo mundo "realmente" está pagando impostos voluntariamente com a veemência deste argumento sofisticado? O que dizer daquelas pessoas – ambientalistas, por exemplo – que se opõem às represas *per se*? O pagamento deles é "realmente" voluntário? O pagamento coercitivo de taxas de protestantes ou ateus para a Igreja Católica também seria "voluntário"? E o que dizer do crescente grupo de libertários em nossa sociedade, que, por princípios, opõe-se a toda ação do governo? De que maneira este argumento defende que o pagamento de impostos deles é "verdadeiramente voluntário"? Na verdade, a existência de pelo menos um único libertário ou anarquista em um país seria, por si só, suficiente para destruir o argumento do imposto "realmente voluntário".

Também se afirma que, em governos democráticos, a eleição torna o governo e todos os seus poderes e ocupações verdadeiramente "voluntários". Novamente, existem muitas falácias neste argumento popular. Em primeiro lugar, mesmo se a maioria do público explicitamente endossasse cada um dos atos do governo, isto não seria nada mais do que uma tirania da maioria e não um ato voluntário experimentado pelas pessoas do país. Assassinato é assassinato, roubo é roubo, seja ele empreendido por um homem contra outro, ou por um grupo, ou mesmo pela maioria das pessoas dentro de uma determinada extensão territorial. O fato de que uma

REFLEXÕES XVI

maioria possa apoiar ou tolerar um ato de roubo não diminui a essência criminal do ato ou a sua grave injustiça. Caso contrário, nós teríamos que dizer, por exemplo, que todos os judeus assassinados pelo governo nazista eleito democraticamente não foram assassinados, mas apenas "cometeram suicídio voluntário" – de fato, uma implicação ridícula, porém lógica, da doutrina da "democracia como algo voluntário".

Segundo, em uma república, em contraste com uma democracia direta, as pessoas não votam em medidas específicas, mas em "representantes" em um pacote fechado; os representantes então expressam suas vontades por um período determinado. Claro que eles não são, em nenhum sentido legal, verdadeiros "representantes", já que, em uma sociedade livre, o chefe contrata seus agentes ou representantes individualmente e pode demiti-los à vontade. Como o grande teórico político anarquista e jurista constitucional Lysander Spooner escreveu:

eles [os oficiais eleitos do governo] não são nossos empregados, nossos agentes, nossos procuradores nem nossos representantes . . . [pois] nós não assumimos responsabilidade pelos seus atos. Se um homem é meu empregado, agente ou procurador, eu necessariamente assumo a responsabilidade por seus atos realizados dentro dos limites da autoridade que eu conferi a ele. Se eu depositei nele, como meu agente, autoridade absoluta ou qualquer autoridade que seja sobre as pessoas ou propriedades de outros homens que não eu mesmo, eu com isso necessariamente me torno responsável perante estas outras pessoas por quaisquer danos que ele possa causar a elas, desde que ele aja dentro dos limites da autoridade que eu concedi a ele. Porém, nenhum indivíduo que possa ter sofrido danos sobre sua pessoa ou propriedade, por causa de atos do Congresso, pode ir aos eleitores individuais e afirmar que eles são responsáveis pelos atos de seus supostos agentes ou representantes. Este fato demonstra que estes pretensos representantes do povo, de todo mundo, não são na realidade os representantes de ninguém.

Além disso, mesmo dentro de seus próprios termos, a eleição dificilmente estabelece o governo da "maioria", muito menos a aprovação voluntária da maioria. Nos Estados Unidos, por exemplo, menos de 40 % dos eleitores se dão ao trabalho de ir votar;

REFLEXÕES XVI

destes, 21 % podem votar em um candidato e 19 % em outro. 21 % dificilmente estabelecem o governo da maioria, quanto mais o consentimento voluntário geral. (Em certo sentido, e totalmente à parte da democracia ou da eleição, a "maioria" sempre apoia qualquer governo existente; isto será tratado a seguir). E, finalmente, como é que os impostos são cobrados de todos, sem levar em consideração se eles votaram ou não, ou, mais particularmente, se eles votaram no candidato vencedor? De que maneira podem os não eleitores ou os eleitores do perdedor revelar qualquer tipo de aprovação em relação às ações do governo eleito?

As eleições não estabelecem qualquer tipo de consentimento voluntário nem por meio dos próprios eleitores do governo. Como Spooner vigorosamente destacou:

Na verdade, no caso dos indivíduos, seus votos efetivos não podem ser considerados provas de consentimento. . . . Pelo contrário, deve-se considerar que, sem que seu consentimento sequer tenha sido pedido, um homem se encontra cercado por um governo de que ele não pode abdicar; um governo que o obriga a efetuar pagamentos em dinheiro, a prestar serviços e a abrir mão do exercício de muitos de seus direitos naturais sob o risco de pesadas punições. Ele vê também que outros homens exercem esta tirania sobre ele pelo uso da cédula eleitoral. Ademais, ele vê que, se ele mesmo a usasse, ele teria alguma chance de se aliviar da tirania dos outros, ao sujeitá-los a sua própria. Resumindo, ele se encontra, sem seu consentimento, numa situação em que, se ele usar a cédula eleitoral, ele pode se tornar um mestre, se ele não usar, ele deve se tornar um escravo. E ele não tem mais nenhuma alternativa além dessas duas. Em sua defesa, ele tenta a segunda. Seu caso é análogo ao de um homem que foi obrigado a ir à guerra, onde ele é obrigado a ou matar outros ou ele mesmo ser morto. Porque, se, para salvar sua própria vida em uma guerra, um homem tenta tirar a vida de seus oponentes, não deve ser deduzido que a guerra é de sua própria escolha. Tampouco em disputas com cédulas eleitorais – que é um mero substituto para a bala – porque se, como sua única chance de autopreservação, um homem usa uma cédula eleitoral, não deve ser deduzido que a disputa seja uma em que ele entrou voluntariamente; em que ele tenha colocado voluntariamente todos os seus próprios direitos naturais numa aposta contra os dos outros, para serem perdidos

REFLEXÕES XVI

ou ganhados por meio do mero poder dos números. . . .

Sem dúvida, os mais miseráveis dos homens, sob o governo mais opressivo do mundo, usariam a cédula eleitoral se lhes fosse oferecida, caso eles pudessem enxergar qualquer chance de melhoria de suas condições. Mas, conseqüentemente, não é legítimo deduzir que o próprio governo, que os oprime, foi voluntariamente instituído ou consentido por eles.

Se, então, o imposto é compulsório e, portanto indissociável de roubo, logo o Estado, que subsiste pelos impostos, é uma enorme organização criminosa muito mais impiedosa e bem-sucedida do que qualquer máfia "privada" da história. Além disto, ele deveria ser considerado criminoso não apenas de acordo com a teoria de direitos de propriedade e de crime mostrada neste livro, mas mesmo de acordo com o entendimento comum da humanidade, que sempre considera que o roubo é um crime. Como vimos acima, o sociólogo alemão do século XIX Franz Oppenheimer determinou a essência da questão quando ele chamou a atenção para o fato de que existem apenas duas maneiras de se obter riquezas na sociedade: (a) por meio da produção e da troca voluntária com outros – o método do livre mercado; e (b) por meio da expropriação da riqueza produzida por outros. Este último é o método da violência e do roubo. O primeiro beneficia todas as partes envolvidas; o último beneficia parasitariamente a classe ou grupo saqueador à custa dos saqueados. Oppenheimer denominou diretamente o primeiro método de obter riqueza de "o meio econômico" e o último de "o meio político". Oppenheimer depois definiu, de maneira brilhante, o Estado como "a organização dos meios políticos".

Em nenhum outro lugar a essência do Estado como uma organização criminosa foi colocada de maneira tão convincente ou tão brilhante como nesta passagem de Lysander Spooner:

É verdade que na teoria de nossa constituição todos os impostos são pagos voluntariamente; que nosso governo é uma companhia de seguros mútua, que as pessoas voluntariamente entraram em um acordo umas com as outras para participar. . . .

Mas esta teoria do nosso governo é completamente diferente da realidade prática. A realidade é que o governo, assim como um ladrão de estrada, diz para um homem: "O dinheiro ou a vida". E

REFLEXÕES XVI

muitos impostos, se não forem todos, são pagos sob a compulsão desta ameaça.

O governo, na verdade, não arma ciladas para um homem em um lugar isolado ao pular repentinamente da beira da estrada para cima dele e, apontando um revólver para sua cabeça, começa a saquear seus bolsos. Mas o roubo não deixa de ser roubo por conta disso; e ele é muito mais covarde e vergonhoso.

O ladrão de estrada assume sozinho a responsabilidade, o perigo e o crime de seu próprio ato. Ele não finge que possui qualquer direito legítimo sobre seu dinheiro, ou que ele pretende usá-lo para beneficiar você mesmo. Ele não finge ser qualquer coisa além de um ladrão. Ele não tem cara de pau suficiente para declarar que é simplesmente um "protetor", e que ele tira o dinheiro dos homens contra suas vontades simplesmente para possibilitar que ele "proteja" estes tolos viajantes, que se sentem perfeitamente capazes de defender a si mesmos, ou que não apreciem este peculiar sistema de proteção. Ele é um homem sensato demais para fazer declarações como estas. Além disso, depois de ter pegado seu dinheiro, ele abandona você, conforme você gostaria que ele o fizesse. Ele não continua indo atrás de você na estrada contra a sua vontade; presumindo ser o seu "superior" legítimo por conta da "proteção" que ele fornece a você. Ele não continua "protegendo" você, ordenando que você se curve e o sirva; exigindo que você faça isso, e proibindo que você faça aquilo; roubando mais dinheiro de você sempre que ele considerar que é do interesse ou do agrado de ele fazer isso; e estigmatizando você como um rebelde, um traidor, e um inimigo do seu país, e matando você sem misericórdia se você contestar a autoridade dele ou se resistir às suas exigências. Ele é muito cavalheiro para ser considerado culpado de tais imposturas, insultos e depravações como estas. Em resumo, ele, além de roubar você, não tenta fazer de você nem seu incauto nem seu escravo.

É instrutivo se perguntar por que o Estado, em contraste com o ladrão de estrada, invariavelmente se cerca de uma ideologia de legitimidade, por que ele tem que se viciar em todas estas hipocrisias que Spooner descreveu. A razão é que o ladrão de estrada não é um membro visível da sociedade, nem permanente, legal ou legítimo, quanto mais um membro com um *status*

elevado. Ele está sempre fugindo de suas vítimas ou do próprio Estado. Mas o Estado, em contraste com uma quadrilha de ladrões de estrada, não é considerado uma organização criminosa; ao contrário, seus subordinados, em quase toda parte, têm lhe assegurado as posições de *status* mais elevados da sociedade. Este é um *status* que possibilita que o Estado alimente-se de suas vítimas enquanto faz com que pelo menos a maioria delas o apoie ou ao menos aceite este processo explorador. De fato, é precisamente a função dos asseclas e aliados do Estado explicar ao público que o rei, na verdade, tem um belo guarda-roupa. Resumindo, os ideólogos têm que explicar que, embora ser roubado por uma ou mais pessoas ou grupos é ruim e criminoso, quando o Estado engaja-se nestes atos, isto não é roubo, mas sim um ato legítimo e até santificado chamado "imposto". Os ideólogos têm que explicar que ser assassinado por uma ou mais pessoas ou grupos é ruim e deve ser punido, mas que, quando o Estado mata, isto não é assassinato, mas sim um ato exaltado conhecido como "guerra" ou como "repressão a subvenções internas". Eles têm que explicar que, enquanto sequestro e escravidão são ruins e devem ser ilegais quando feitos por indivíduos privados ou grupos, quando o Estado comete estes atos, isto não é sequestro ou escravidão, mas "recrutamento militar" – um ato necessário para a prosperidade do povo e até para os requisitos da própria moralidade. As funções dos ideólogos estatistas é tecer o falso guarda-roupa do rei, é convencer o público de uma maciça duplicidade de pesos e de medidas: que, quando o Estado comete os crimes mais graves, ele na realidade não está fazendo isso, e sim fazendo algo que é necessário, apropriado, fundamental e até – em épocas antigas – de ordem divina. O sucesso milenar dos ideólogos do Estado talvez seja a mais gigantesca farsa da história da humanidade.

A ideologia sempre foi vital para a existência contínua do Estado, conforme atestado pelo uso sistemático de ideologia desde os antigos impérios orientais. O teor específico das ideologias tem obviamente mudado com o passar do tempo, de acordo com as mudanças das condições e culturas. Nos despotismos orientais, o imperador era frequentemente sustentado pela igreja sob o argumento de ele próprio ser divino; em nossa época mais profana, o argumento inclina-se mais para "o bem público" e o "bem-estar geral". Mas o propósito é sempre o mesmo: convencer o público de

que o que o Estado faz não é, como alguém poderia pensar, crime em uma escala descomunal, mas uma coisa necessária e vital que deve ser apoiada e obedecida. A razão pela qual esta ideologia é tão vital para o Estado é que ele sempre depende, em essência, do apoio da maioria do povo. Este apoio é obtido com o Estado sendo uma "democracia", uma ditadura ou uma monarquia absolutista. Pois o apoio depende da disposição da maioria (e não, novamente, de todos os indivíduos) de acompanhar o sistema: de pagar os impostos, de ir sem muita reclamação lutar as guerras do Estado e de obedecer as regras e decretos do Estado. Este apoio não precisa ser um entusiasmo ativo para ser efetivo; ele pode muito bem também ser uma submissão passiva. Mas deve haver apoio. Pois se a maior parte do povo estivesse verdadeiramente convencida da ilegitimidade do Estado, se ela estivesse convencida de que o Estado não é nada mais nada menos do que uma gangue ampliada de bandidos, então logo o Estado desmoronaria e sua existência não receberia mais tolerância ou *status* do que qualquer outra gangue mafiosa. É por essa razão que o Estado necessita empregar ideólogos; e é por essa razão que se faz necessária a antiga aliança do Estado com a *intelligentsia*, que trama a apologia ao poder do Estado.

O primeiro teórico político moderno que viu que todos os Estados dependem da opinião da maioria foi o escritor libertário francês do século XVI Etienne de La Boetie. Em seu *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boetie viu que o Estado tirânico é sempre uma minoria da população, e que, portanto, seu controle despótico contínuo tem que depender de sua legitimidade perante os olhos da maioria explorada, por meio daquilo que depois ficaria conhecido como "a engenharia do consentimento". Duzentos anos depois, David Hume – embora longe de ser um libertário – expôs uma análise similar. O contra-argumento que diz que, com armas modernas, uma força minoritária pode permanentemente intimidar uma maioria inimiga, ignora o fato de que estas armas podem ser possuídas pela maioria e que as forças armadas da minoria podem se rebelar ou desertar para o lado da população. Consequentemente, a permanente necessidade da ideologia persuasiva sempre levou o Estado a utilizar os intelectuais formadores da opinião nacional. Em épocas remotas, os intelectuais eram invariavelmente os sacerdotes, e, por conseguinte, conforme

REFLEXÕES XVI

indicamos, tínhamos a antiga aliança entre a igreja e o Estado, o trono e o altar. Hoje em dia, economistas "científicos" e "livres de juízo de valor" e conselheiros da "segurança nacional", entre outros, desempenham uma função ideológica similar em prol do poder do Estado.

No mundo moderno, em que a existência de uma igreja oficial do Estado frequentemente não é muito provável, é particularmente importante que o Estado assuma o controle da educação, e por meio desse controle, molde as mentes de seus súditos. Além de influenciar as universidades por meio de todo tipo de subvenções financeiras, e por meio de universidades diretamente controladas pelo Estado, ele controla a educação em níveis básicos por meio da instituição universal da escola pública, por meio do requerimento de certificações para escolas privadas e por meio de leis de frequência compulsória. Adiciona-se a isto um controle praticamente total sobre o rádio e a televisão – ou por meio do completo controle estatal, como em muitos países – ou, como nos Estados Unidos, a nacionalização das ondas de rádio e o poder de uma comissão federal de licenciar o direito das estações usarem estas frequências e canais.

Portanto, o Estado, pela sua própria natureza, tem que violar as leis morais usualmente aceitas, que a maioria das pessoas respeita. Praticamente todas as pessoas estão de acordo quanto à injustiça e a criminalidade do assassinato e do roubo. Os costumes, as regras e as leis de todas as sociedades condenam estas ações. O Estado, então, está sempre em uma posição vulnerável, apesar de sua aparência poderosa milenar. Em particular, o que precisa ser feito é esclarecer o público a respeito da verdadeira natureza do Estado, para que eles possam enxergar que o Estado sempre viola as proibições de roubos e assassinatos amplamente aceitas e que o Estado é necessariamente um violador das leis criminais e da moral comumente aceita.

Vimos claramente porque o Estado necessita de intelectuais; mas porque os intelectuais necessitam do Estado? Para dizer de uma maneira simples, porque os intelectuais, cujos serviços não são muito frequentemente desejados pela massa de consumidores, podem encontrar um "mercado" mais seguro para seus talentos nas costas do Estado. O Estado pode proporcionar a eles poder, *status* e

riquezas que eles geralmente não obteriam em trocas voluntárias. Por séculos, muitos (embora, logicamente, não todos) intelectuais tiveram como objetivo o poder, a realização do ideal platônico do "rei-filósofo". Considere, por exemplo, a lamentação sincera do distinto acadêmico marxista, o professor Needham, em protesto contra a incisiva crítica de Karl Wittfogel sobre a aliança Estado-intelectuais nos despotismos orientais: *"A civilização que o professor Wittfogel está atacando cruelmente era uma que podia tornar poetas e acadêmicos funcionários públicos"*. Needham acrescenta que *"os sucessivos imperadores [chineses] foram servidos em todos os tempos por um grande séquito de acadêmicos profundamente humanitários e desinteressados"*. Presumivelmente, para o professor Needham, isto seria o suficiente para justificar os despotismos opressivos do antigo Oriente.

Mas não precisamos regressar até o antigo Oriente, nem mesmo até o proclamado objetivo dos professores da Universidade de Berlim do século XIX, de eles próprios constituírem *"a fortaleza intelectual da Casa dos Hohenzollern"*. Na América contemporânea, temos o eminente cientista político, o professor Richard Neustadt, aclamando o presidente como o *"único símbolo de autoridade real da União"*. Temos o conselheiro da segurança nacional Townsend Hoopes escrevendo que *"sob o nosso sistema, o povo pode confiar apenas no presidente para definir a natureza do nosso problema de política externa, dos programas nacionais e dos sacrifícios necessários para alcançar a eficiência"*. E, em resposta, temos Richard Nixon, às vésperas de sua eleição para presidente, definindo seu papel da seguinte maneira: *"Ele [o presidente] deve articular os valores da nação, definir os objetivos e manobrar sua vontade"*. A ideia que Nixon tem de seu papel é assustadoramente similar à articulação do acadêmico Ernst Huber, na Alemanha dos anos de 1930, no Direito Constitucional do Reich Maior Alemão. Huber escreveu que o chefe de Estado *"estabelece os grandes fins que devem ser alcançados e redige os planos para a utilização de todos os poderes nacionais na realização dos objetivos comuns . . . ele dá à existência nacional seu verdadeiro valor e propósito."*

Portanto, o Estado é uma organização criminosa coerciva que subsiste por meio de um sistema regularizado de imposto-roubo de grande escala, e que sai impune manobrando o apoio da maioria (e,

REFLEXÕES XVI

repetindo, não de todos) ao assegurar uma aliança com um grupo de intelectuais formadores de opinião que são recompensados com uma parcela de seu poder e de sua pilhagem.

Há, porém, outro aspecto vital do Estado que precisa ser levado em consideração. Há um argumento crítico do Estado que ora vem à tona: a saber, o argumento implícito de que o aparato estatal, justamente e de fato, possui a extensão territorial sobre a qual ele reivindica jurisdição. O Estado, em resumo, arroga para si próprio um monopólio da força, do poder de tomada suprema de decisões, sobre uma determinada extensão territorial – maior ou menor dependendo das condições históricas e do quanto se conseguiu conquistar de outros Estados. Se é possível dizer que o Estado possui justamente o seu território, então é justo que ele estabeleça as regras para todos que ousarem viver nesta área. Ele pode se apoderar ou controlar legitimamente as propriedades privadas porque não existe propriedade privada nesta área, porque ele na realidade possui toda a superfície territorial. Conquanto que o Estado permita que seus súditos saiam de seu território, então se pode dizer que ele age como qualquer outro dono que registre regras para as pessoas viverem em sua propriedade. (Esta parece ser a única justificativa para o slogan cruel, "*Brasil, ame-o ou deixe-o*", bem como para a enorme ênfase geralmente dada ao direito de um indivíduo emigrar de um país). Resumindo, esta teoria faz do Estado, assim como do rei na Idade Média, um senhor feudal, que, ao menos teoricamente, possuía toda a terra em seu domínio. O fato de os recursos novos e nunca usados – sejam eles terras virgens ou lagos – serem invariavelmente declarados como pertencentes ao Estado (seu "domínio público") é uma manifestação desta teoria implícita.

Mas nossa teoria da apropriação original (*homesteading*), descrita anteriormente, é suficiente para demolir qualquer uma dessas pretensões do aparato estatal. Pois, por qual direito concebível os criminosos do Estado reivindicam a propriedade de sua extensão territorial? Já é ruim o bastante eles terem se apoderado do controle supremo da tomada de decisão; que critério pode possivelmente dar a eles a legítima posse de todo o território?

O Estado, portanto, pode ser definido como aquela organização que possui uma ou ambas (na realidade efetiva, praticamente sempre

ambas) das seguintes características: (a) adquire seus rendimentos por meio de coerção física (impostos); e (b) alcança um monopólio compulsório da força e do poder de tomada de decisões finais em uma determinada extensão territorial. Estas duas atividades essenciais do Estado necessariamente constituem uma agressão criminosa e uma devastação dos justos direitos de propriedade privada de seus súditos (incluindo a autopropriedade). Pois a primeira institui e organiza um roubo em uma enorme escala; enquanto a segunda proíbe a livre competição de defesa e de agências de tomadas de decisões dentro de uma determinada extensão territorial – proibindo a compra e venda voluntária de serviços judiciais e de defesa.

É por isso que a enérgica crítica ao Estado feita pelo teórico libertário Albert Jay Nock é justa: *"O Estado reivindica e exerce o monopólio do crime"* em uma determinada extensão territorial. *"Ele proíbe o assassinato privado, mas ele mesmo organiza assassinatos em escala colossal. Ele pune o roubo privado, mas ele mesmo assalta inescrupulosamente qualquer coisa que queira, seja a propriedade de cidadãos ou de estrangeiros"*.

Deve ser enfatizado que o Estado não usa a coerção somente para adquirir seus próprios rendimentos, para contratar propagandistas que promovam o seu poder, e para arrogar a si próprio e para impingir um monopólio compulsório de serviços vitais, tais como a proteção policial, o corpo de bombeiros, os transportes e o serviço postal. Pois o Estado também faz muitas outras coisas e nenhuma delas serve ao público consumidor de alguma maneira. Ele utiliza o seu monopólio da força para alcançar, como Nock coloca, um "monopólio do crime" – para controlar, regularizar e coagir seus desafortunados súditos. Frequentemente ele abre à força um caminho para controlar a moralidade e a própria vida cotidiana de seus súditos. O Estado usa sua renda forçada não apenas para monopolizar e prover serviços válidos de forma ineficaz ao público, mas também para fortalecer seu próprio poder à custa de seus súditos explorados e acoçados: para redistribuir a renda e a riqueza do público para si mesmo e para seus aliados, e para controlar, comandar e coagir os habitantes de seu território. Em uma sociedade verdadeiramente livre, uma sociedade onde os direitos individuais à pessoa e à propriedade são preservados, o Estado iria, portanto, necessariamente deixar de existir. Sua miríade de

atividades invasivas e agressivas, sua ampla devastação dos direitos à pessoa e à propriedade iriam então desaparecer. Ao mesmo tempo, aqueles serviços autênticos que ele oferece e executa muito mal ficariam abertos para a livre competição e para pagamentos voluntariamente escolhidos pelos consumidores individuais.

A atitude grotesca do típico conservador, conclamando o governo a impingir definições conservadoras de "moralidade" (e.g., por meio da criminalização da suposta imoralidade da pornografia), é, dessa forma, completamente revelada. À parte de outros sólidos argumentos contra a imposição da moralidade (e.g., que nenhuma ação que não tenha sido escolhida livremente possa ser considerada "moral"), é certamente grotesco confiar a função de guardião da moralidade pública ao mais extensivo (e, portanto, o mais imoral) grupo criminoso da sociedade – o Estado.

23. As contradições inerentes do Estado

Um dos principais problemas existentes nas discussões sobre a necessidade do governo é o fato de que todas essas discussões acontecem necessariamente num contexto de séculos de existência e de controle do Estado – controle a que o público habituou-se. A união irônica da dupla certeza encontrada no ditado popular; "neste mundo só existem duas coisas certas, a morte e os impostos" demonstra que o público conformou-se com a existência do Estado como se ela fosse uma força da natureza perversa, porém inescapável, para a qual não existe alternativa. A força do hábito como o cimento do controle estatal foi identificada já no século XVI, nos escritos de de La Boetie. Porém, logicamente, para nos desvencilharmos das escalas do costume, não devemos comparar meramente um Estado existente com uma quantidade desconhecida, mas começar do ponto zero da sociedade, na ficção lógica do "Estado natural", e comparar os argumentos relativos a favor do estabelecimento do Estado àqueles que defendem uma sociedade livre.

Vamos presumir, por exemplo, que um número considerável de pessoas chegue de repente à Terra e que eles agora têm que considerar sob que tipo de arranjo social eles irão viver. Uma pessoa ou grupo de pessoas argumenta o seguinte (i.e., o típico argumento pelo Estado): *"Se a cada um de nós for permitido*

permanecer livre em todos os aspectos, e particularmente, se a cada um de nós for permitido o porte de armas e o direito de autodefesa, então irá acontecer uma guerra de todos contra todos e a sociedade será destruída. Portanto, vamos todos entregar nossas armas e todo o nosso poder de tomada de decisão final e o poder de definir e fazer valer nossos direitos para a família Gomes. A família Gomes irá nos proteger de nossos instintos predatórios, manter a paz social e zelar pela aplicação da justiça". Seria possível imaginar que alguém (excetuando-se talvez a própria família Gomes) iria sequer levar em consideração este esquema claramente absurdo? O apelo para a questão de "*quem irá nos proteger da família Gomes, especialmente quando formos privados de nossas armas?*" seria o suficiente para calar um plano desses. E, no entanto, este é precisamente o tipo de argumento ao qual aderimos agora cegamente, devido a simples razão de que a "família Gomes" tem governado por tanto tempo que este fato "legítima" seu domínio. Empregar o modelo lógico do Estado natural ajuda a nos livrar das algemas do hábito para enxergar o Estado como ele é – e enxergar que o rei, de fato, está nu.

Se de fato analisarmos friamente, pautados pela lógica, a teoria do "governo limitado", enxergaremos que se trata de uma verdadeira quimera, devido à "Utopia" inconsistente e irrealista que ela apresenta. Em primeiro lugar, não há razões para acreditar que um monopólio compulsório da violência, uma vez adquirido pela "família Gomes" ou por qualquer governante do Estado, irá se "limitar" à proteção da pessoa e da propriedade. Com certeza, historicamente nenhum governo permaneceu "limitado" desta forma por muito tempo. E há excelentes razões para supor que isso nunca irá acontecer. Primeiro, uma vez que o princípio canceroso da coerção – do monopólio compulsório da violência e dos rendimentos coercivos – é estabelecido e legitimado no próprio âmago da sociedade, temos todos os motivos para supor que este precedente será expandido e adornado. Em particular, é do interesse econômico dos governantes do Estado trabalhar ativamente para esta expansão. Quanto mais os poderes coercitivos do Estado são expandidos além dos limites apreciados pelos teóricos do *laissez-faire*, maior o poder e a riqueza que se acumulam para a casta dominante que opera o aparato estatal. Consequentemente, a casta dominante, ansiosa por

REFLEXÕES XVI

maximizar seu poder e sua riqueza, irá expandir o poder do Estado – e irá encontrar apenas uma oposição pífia, dada a legitimidade que ele e os seus aliados intelectuais estão ganhando, e dada a falta de qualquer canal institucional de livre mercado de resistência ao monopólio governamental de coerção e de tomada de decisão final. No livre mercado, o fato de que a maximização da riqueza de uma pessoa ou grupo resulta no benefício de todos é algo favorável; mas, no campo político, no campo do Estado, uma maximização de receita e de riqueza só pode caber ao Estado e a seus governantes à custa do resto da sociedade.

Os defensores de um governo limitado frequentemente apresentam como exemplo o ideal de um governo superior a rixas, que se abstém de tomar partido ou de pender para algum lado, um "juiz" arbitrando imparcialmente no meio de facções competidoras na sociedade. Contudo, por que razão o governo faria isso? Dado o incontrolado poder do Estado, o Estado e seus governantes irão agir para maximizar seus poderes e riquezas e, portanto, irão inexoravelmente expandir além dos supostos "limites". O ponto crucial é que na Utopia do governo limitado e de *laissez faire*, não existem mecanismos institucionais para manter o Estado limitado. É certo que o histórico sanguíneo dos Estados ao longo da história deveria ter dado provas suficientes de que qualquer poder, uma vez concedido ou adquirido, será usado e, por conseguinte, abusado. O poder corrompe, conforme observou tão sabiamente o libertário Lord Acton.

Além do mais, à parte da ausência de mecanismos institucionais para manter o supremo tomador de decisões e detentor de força "limitado" à proteção dos direitos, há uma grave contradição interna inerente ao próprio ideal de um Estado neutro ou imparcial. Pois não pode existir uma coisa como um imposto "neutro", um sistema tributário que será neutro para o mercado como seria uma ausência de impostos. Como John C. Calhoun mostrou diretamente no início do século XIX, a própria existência do imposto nega qualquer possibilidade de tal neutralidade. Pois, dado qualquer nível de taxação, o mínimo que irá acontecer será a criação de duas classes sociais antagônicas: as classes "governantes", que ganham impostos e vivem por meio deles, e as classes "governadas", que pagam os impostos. Resumindo, classes conflitantes de pagadores líquidos de impostos e de consumidores líquidos de impostos. No mínimo, os

REFLEXÕES XVI

burocratas do governo serão necessariamente consumidores líquidos de impostos; os outros serão aquelas pessoas e grupos subsidiados pelas inevitáveis despesas do governo. Como Calhoun colocou:

[O]s agentes e empregados do governo constituem a parcela da comunidade que é formada pelos recebedores exclusivos dos benefícios dos impostos. Qualquer quantia que é tirada da comunidade sob a forma de impostos, se não for perdida, vai para eles sob a forma de gastos e de desembolsos. Os dois – desembolsos e impostos – constituem a ação fiscal do governo. Eles são correlativos. O que se tira da comunidade sob o nome de impostos é transferido, sob a forma de desembolsos, para a parcela da comunidade que são os recebedores. Porém, como os recebedores constituem apenas uma parcela da comunidade, segue-se que, considerando juntas as duas partes do processo fiscal, as ações dos pagadores dos impostos e dos recebedores de seus rendimentos têm de ter resultados desiguais. E isto não pode acontecer de outra maneira; a menos que o que for coletado de cada indivíduo em forma de impostos retorne para ele na forma de desembolsos, o que tornaria o processo nugatório³² e absurdo. . . .

Então, o resultado necessário da ação fiscal desigual do governo é a divisão da sociedade em duas grandes classes: uma é formada por aqueles que, na realidade, pagam os impostos, e, obviamente, carregam sozinhos o fardo de sustentar o governo; e a outra por aqueles que são os recebedores dos seus rendimentos por meio dos desembolsos, e que são, de fato, sustentados pelo governo; ou, em poucas palavras, dividir a sociedade em pagadores de impostos e consumidores de impostos.

Mas o efeito disso é colocar ambas as classes em relações antagônicas no que se refere à ação fiscal do governo – e toda a ação política associada a isso. Pois, quanto maiores forem os impostos e os desembolsos, maiores serão os ganhos de uma classe e as perdas da outra, e vice-versa. . . . O efeito, então, de todo aumento fiscal é enriquecer e fortalecer uma parte e empobrecer e enfraquecer a outra.

³² **Nugativo:** em que há nuga(s); frívolo, inútil.

REFLEXÕES XVI

Calhoun demonstra posteriormente que uma Constituição não é capaz de manter o governo limitado; pois, dado o monopólio da Suprema Corte escolhida pelo mesmíssimo governo, e confirmado o poder de tomador de decisão final, os donos da posição de poder político sempre irão favorecer uma interpretação "tolerante" ou frouxa das palavras da Constituição servindo para expandir os poderes do governo sobre o conjunto dos cidadãos; e, com o passar do tempo, os donos dessas posições de poder tenderão inexoravelmente a triunfar sobre a minoria dos "sem poder", que irão brigar em vão por uma interpretação "rigorosa" que limite o poder do Estado.

Mas existem outras inconsistências e erros fatais no conceito do governo *laissez faire* limitado. Em primeiro lugar, é geralmente aceito pelos filósofos políticos do governo limitado, entre outros, que o Estado é necessário para a criação e o desenvolvimento do direito. Porém isto é historicamente incorreto. Pois a maior parte do direito, especialmente as partes mais libertárias do direito, não emergiu do Estado, mas de instituições não estatais: costume tribal, juízes e tribunais de direito consuetudinário³³, o direito mercante nas cortes mercantis ou o direito marítimo nos tribunais estabelecido pelos próprios transportadores navais. Os juízes de direito consuetudinário concorrentes, assim como os anciões das tribos, não se ocupavam da elaboração de leis, mas em descobrir a lei nos princípios existentes e comumente aceitos e então em aplicar esta lei a casos específicos ou a novas condições tecnológicas ou institucionais. A mesma coisa ocorria no direito privado romano. Além disso, na antiga Irlanda, uma sociedade que existiu por mil anos até ser conquistada por Cromwell, "não havia traços de justiça administrada pelo Estado"; as escolas concorrentes de juristas profissionais interpretavam e aplicavam o corpo comum do direito consuetudinário, com a execução ficando a cargo de *tuathas*, ou agências de seguro concorrentes e voluntariamente mantidas. Ademais, estas regras consuetudinárias não eram casuais ou arbitrárias, mas conscientemente enraizadas na lei natural, que pode ser descoberta pela razão humana.

³³ **Consuetudinário:** que se pratica repetidamente, como um costume; usual, costumeiro, habitual.

REFLEXÕES XVI

Contudo, somando-se a incorreção histórica da visão de que o Estado é necessário para o desenvolvimento da lei, Randy Barnett brilhantemente chamou a atenção para o fato de que o Estado, pela sua própria natureza, não pode obedecer a suas próprias regras legais. Mas, se o Estado não pode obedecer a suas próprias regras legais, então ele é necessariamente deficiente e autocontraditório como um promotor de leis. Em uma explicação crítica do influente trabalho de Lon L. Fuller, *A Moralidade da Lei*, Barnett repara que o professor Fuller enxerga no pensamento corrente de positivismo legal um erro contínuo: *"a suposição de que a lei deveria ser vista como uma . . . projeção unilateral de autoridade, originando-se no governo e se impondo sobre o cidadão"*. Fuller observa que a lei não é simplesmente "vertical" – uma ordem vinda de cima, vinda do Estado para os cidadãos –, mas também é "horizontal", surgindo entre as próprias pessoas e aplicada mutuamente por elas. Fuller cita o direito internacional, a lei tribal, as regras privadas, etc. como exemplos difundidos destas leis "recíprocas" e não estatais. Fuller vê que o erro positivista deriva da falha em reconhecer o princípio crucial da lei correta, ou seja, que o legislador deveria obedecer às regras que ele mesmo dita a seus cidadãos, ou, nas palavras de Fuller, *"que a própria lei, quando decretada, pressupõe um comprometimento da autoridade governamental com o cumprimento de sua própria regra ao lidar com seus objetos"*.

Mas Barnett observa corretamente que Fuller comete um erro significativo ao não aplicar o seu próprio princípio mais profundamente: ele limita o princípio às "normas [processuais] pelas quais as leis são promulgadas" em vez de aplicá-lo à substância das próprias leis. Por não levar seus princípios a suas conclusões lógicas, Fuller não consegue enxergar a profunda contradição inerente ao Estado na condição de legislador. Como diz Barnett,

Fuller fracassa em sua tentativa porque ele não desenvolveu suficientemente os seus próprios princípios. Se ele tivesse feito isso, teria visto que o sistema legal do Estado não obedece ao princípio de congruência oficial com suas próprias regras. É pelo fato de os positivistas verem que o Estado inerentemente viola as suas próprias regras que eles concluem, de certo modo corretamente, que a lei feita pelo Estado é sui generis.

REFLEXÕES XVI

No entanto, Barnett acrescenta que, se o princípio de Fuller fosse levado adiante até o ponto de afirmar que o "legislador tem que obedecer à substância de sua própria lei", então Fuller veria *"que o Estado, pela sua natureza, obrigatoriamente viola este comprometimento"*.

Pois Barnett mostra corretamente que as duas características exclusivas e essenciais do Estado são seu poder de impor taxas – de adquirir seus rendimentos por meio da coerção e, conseqüentemente, por meio de roubo – e de impedir que seus súditos contratem qualquer outra agência de defesa (monopólio compulsório da defesa). Porém, ao fazer isso, o Estado viola as próprias leis que impõe a seus súditos. Como Barnett explica,

Por exemplo, o Estado diz que os cidadãos não podem tirar o que pertence ao outro pela força e contra a vontade dele. E o Estado, não obstante, por meio de seu poder de impor taxas, faz de maneira "legítima" exatamente isso. . . . Mais essencialmente, o Estado diz que uma pessoa pode usar a força contra outra somente em defesa própria, i.e., somente como uma defesa contra outra que inicia o uso da força. Ir além do direito de autodefesa de alguém seria agredir os direitos dos outros, uma violação do dever legal de alguém. E, contudo, o Estado, por meio de seu suposto monopólio, impõe forçosamente a sua jurisdição sobre as pessoas que podem não ter feito nada errado. Ao fazer isso, ele agride os direitos dos cidadãos, algo que suas regras dizem que os cidadãos não podem fazer.

Resumindo, o Estado pode roubar quando os seus súditos não podem e pode agredir (iniciar o uso da força) os seus súditos ao passo que os proíbe de exercer o mesmo direito. É para isto que os positivistas olham quando dizem que a lei (tendo em vista a lei feita pelo Estado) é um processo unilateral vertical. É isto que desmente qualquer pretensão de verdadeira reciprocidade.

Barnett conclui que, quando interpretado consistentemente, o princípio de Fuller significa que, em um sistema legal verdadeiro e justo, o legislador deve *"seguir todas as suas regras, tantas as processuais quanto as substanciais"*. Portanto, *"na medida em que ele não segue e não pode seguir as suas regras, ele não é e não pode ser um sistema legal e ele age fora da lei. O Estado, portanto, é um sistema ilegal"*.

Outra contradição inerente à teoria do governo *laissez-faire* está mais uma vez relacionada ao imposto. Pois, se o governo deve se limitar à "proteção" da pessoa e da propriedade, e o imposto deve se "limitar" a prover apenas este serviço, então como o governo deve decidir o quanto de proteção deve fornecer e o quanto de impostos deve cobrar? Pois, ao contrário do que diz a teoria do governo limitado, a "proteção" não é "algo" mais coletivo, global e indivisível do que qualquer outro bem ou serviço na sociedade. Suponha, por exemplo, que apresentemos uma teoria concorrente que diz que o governo deveria se "limitar" a fornecer vestuário grátis para todos os cidadãos. Mas isto dificilmente seria algum tipo de limite viável, sem considerar outras falhas da teoria. Pois quanto vestuário, e a que custo? Todos, por exemplo, devem receber Balenciagas originais? E quem deve decidir o quanto e qual a qualidade do vestuário que cada pessoa deve receber? Na verdade, a "proteção", em teoria, pode significar qualquer coisa, desde um policial para um país inteiro até o fornecimento de um guarda-costas armado e um tanque de guerra para cada cidadão – uma proposta que levaria a sociedade à falência rapidamente. Mas quem é que deve decidir a quantidade de proteção, já que é inegável que todas as pessoas estariam melhor protegidas de furtos e de assaltos se um guarda-costas armado fosse fornecido a elas do que se nada fosse fornecido? No livre mercado, as decisões sobre o quanto e sobre qual a qualidade de qualquer bem ou serviço que deveria ser fornecido para cada pessoa são tomadas por meio das compras voluntárias de cada indivíduo; mas qual critério pode ser aplicado quando a decisão é tomada pelo governo? A resposta é absolutamente nenhum critério, e tais decisões governamentais só podem ser completamente arbitrárias.

Segundo, ninguém irá encontrar na literatura dos teóricos do *laissez-faire* uma teoria de impostos convincente: não apenas o quanto de imposto deve ser cobrado, mas também quem deve ser forçado a pagar. A teoria comumente aceita da "capacidade de pagamento" é, como foi mencionado pelo libertário Frank Chodorov, a filosofia do ladrão de estrada: retirar da vítima o máximo que ele consiga carregar – dificilmente uma filosofia social convincente, e, logicamente, em total discrepância com o sistema de pagamento do livre mercado. Pois, se todo mundo fosse forçado a pagar por todos os bens e serviços em proporção a seus

REFLEXÕES XVI

rendimentos, então não haveria sistema de preços algum e nenhum sistema de mercado poderia funcionar. (David Rockefeller, por exemplo, pode ser obrigado a pagar \$1 milhão por uma fatia de pão).

Ademais, nenhum escritor *laissez-faire* jamais forneceu uma teoria do tamanho do Estado: se o Estado deve ter um monopólio compulsório da força em certa extensão territorial, quão grande deve ser esta área? Estes teóricos não deram muita atenção ao fato de que o mundo sempre viveu em uma "anarquia internacional", sem nenhum governo, ou monopólio compulsório de decisão, entre os vários países. E ainda, as relações internacionais entre os cidadãos privados de diferentes países geralmente acontecem tranquilamente, a despeito da ausência de um único governo sobre eles. Desta forma, uma disputa contratual ou civil entre um cidadão da Dakota do Norte e um de Manitoba normalmente ocorre de maneira bem tranquila, na maioria das vezes com o reclamante processando ou fazendo queixas em seu tribunal, e o tribunal do outro país reconhecendo o resultado. As guerras e os conflitos geralmente ocorrem entre governos de vários países, e não entre cidadãos privados,

Porém, aprofundando mais, será que um defensor do *laissez-faire* reconheceria o direito da região de um país de se separar deste país? É legítimo que a Ruritânia do Oeste se separe da Ruritânia? Se não, por que não? E, se sim, então como pode haver um ponto de parada lógico para esta onda de secessão? Não será possível que uma pequena região separe-se, depois uma cidade, depois uma parte dessa cidade, depois um quarteirão e depois, finalmente, um indivíduo? Uma vez admitido algum direito de secessão, seja ele qual for, não há nenhum ponto de parada lógico até o direito de secessão individual, o que logicamente acarreta o anarquismo, já que os indivíduos podem se separar e contratar as suas próprias agências de defesa, o que ocasionaria o desmantelamento do Estado.

Finalmente, existe uma incompatibilidade crucial no próprio critério de *laissez-faire* oferecido: limitar o governo à proteção da pessoa e da propriedade. Pois, se é legítimo para o governo recolher impostos, por que não recolher impostos de seus súditos para prover outros bens e serviços que podem ser úteis para os

consumidores: por que o governo não poderia, por exemplo, construir siderúrgicas de aço, fornecer calçados, represas, serviço postal, etc.? Pois cada um desses bens e serviços é útil para os consumidores. Se os defensores do *laissez-faire* contestam que o governo não deveria construir siderúrgicas de aço ou fábricas de sapato e fornecê-los aos consumidores (de graça ou vendendo) porque a coerção dos impostos foi utilizada na construção dessas fábricas, bem, então a mesma objeção pode logicamente ser feita para os serviços governamentais de polícia e de justiça. Do ponto de vista do *laissez-faire*, o governo não estaria agindo de forma mais imoral quando proviesse moradia ou aço do que quando proviesse proteção policial. O governo limitado à proteção, então, não pode ser sustentado nem dentro do próprio ideal *laissez-faire*, muito menos a partir de qualquer outra consideração. É verdade que o ideal *laissez-faire* ainda poderia ser empregado para prevenir estas atividades coercitivas de "segundo-grau" do governo (i.e., coerção além da coerção inicial do imposto) como o controle de preços ou a proibição da pornografia; mas os "limites" nessas circunstâncias tornaram-se de fato inconsistentes, e podem ser expandidos praticamente até o completo coletivismo, no qual o governo não faz nada além de fornecer bens e serviço, contudo, fornece todos eles.

24. O status moral das relações com o Estado

Se o Estado é então um vasto instrumento de agressão e de crime institucionalizado, a "organização dos meios políticos" para a obtenção de riqueza, então isto quer dizer que o Estado é uma organização criminosa, e que, portanto, seu *status* moral é radicalmente diferente do que o de qualquer um dos proprietários justos que examinamos neste volume. E isto quer dizer que o *status* moral dos contratos com o Estado, os compromissos assumidos com ele e por ele, diferem radicalmente também. Isto significa, por exemplo, que não é moralmente necessário que alguém obedeça ao Estado (exceto desde que o Estado simplesmente ratifique o direito de uma propriedade privada justa contra uma agressão). Pois, por ser uma organização criminosa com todos os seus ativos derivados do crime do imposto, o Estado não pode possuir nenhuma propriedade justa. Isto significa que não pode ser injusto ou imoral deixar de pagar os impostos ao Estado, nem se apoderar da

REFLEXÕES XVI

propriedade do Estado (a qual está nas mãos de um agressor), recusar-se a obedecer as ordens do Estado, ou quebrar contratos com o Estado (já que não pode ser injusto quebrar contratos com criminosos). Por exemplo, do ponto de vista da filosofia política adequada, "roubar" do Estado é, moralmente, remover uma propriedade de mãos criminosas e é, em certo sentido, se "apropriar originalmente" da propriedade, salvo que, em vez de se apropriar de terras nunca usadas, a pessoa está removendo a propriedade do setor criminoso da sociedade – um bem positivo.

Uma exceção parcial pode ser feita aqui se o Estado claramente roubou a propriedade de uma pessoa específica. Suponha, por exemplo, que o Estado confisque as joias pertencentes a Buarque. Se então Rossi rouba as joias do Estado, do ponto de vista da teoria libertária, ele não está cometendo uma ofensa criminosa. No entanto, as joias ainda não são dele, e seria justificável que Buarque usasse a força para se reapropriar das joias, ora com Rossi. Na maioria dos casos, logicamente, os confiscos do Estado, que ocorrem sob a forma de impostos, são misturados em um bolo comum e é impossível identificar os donos específicos de suas específicas propriedades. Quem é que possui propriamente, por exemplo, uma represa ou uma agência de correios? Então, na maioria desses casos, o roubo ou a "apropriação original" de Rossi daquilo que estava sob controle do Estado seria tanto legítimo quanto não criminoso, e conferiria a Rossi um título de propriedade justo, apropriado originalmente.

Mentir para o Estado também se torna então *a fortiori* moralmente legítimo. Do mesmo modo que não é moralmente exigido que ninguém responda honestamente a um ladrão quando ele pergunta se há algum objeto de valor na casa, não pode ser moralmente exigido que alguém responda honestamente a questões similares perguntadas pelo Estado, e.g., ao fazer a declaração de imposto de renda.

Claro que isso não significa que devemos aconselhar ou requerer desobediência civil, não pagamento de impostos ou que se minta ou se roube do Estado, pois estas ações podem ser altamente insensatas, considerando a *force majeure* possuída pelo aparato estatal. Mas o que estamos dizendo é que estas ações são justas e moralmente lícitas. As relações com o Estado, então, tornam-se

REFLEXÕES XVI

considerações puramente prudenciais e pragmáticas para os indivíduos específicos envolvidos, que devem tratar o Estado como um inimigo que, no momento, possui um poder maior.

Muitos libertários fazem confusão quanto a relações específicas com o Estado, mesmo quando eles reconhecem a imoralidade ou a criminalidade geral das ações ou das intervenções do Estado. Assim, existe a questão da inadimplência, ou mais amplamente, do repúdio da dívida do governo. Muitos libertários declaram que o governo é moralmente obrigado a pagar suas dívidas, e que, portanto a inadimplência ou o repúdio devem ser evitados. O problema neste caso é que estes libertários estão fazendo um paralelo com a tese perfeitamente correta de que as pessoas ou as instituições privadas deveriam manter seus contratos e pagar suas dívidas. Mas o governo não possui dinheiro próprio e o pagamento de suas dívidas significa que os pagadores de impostos sofrerão mais uma coerção para pagar aos portadores de títulos. Esta coerção jamais pode ser lícita do ponto de vista libertário. Pois um aumento no imposto não significa apenas um aumento na coerção e na agressão contra a propriedade privada, mas também que o portador de título aparentemente inocente revela-se sob um aspecto bem diferente quando consideramos que o comprador de um título do governo está simplesmente fazendo um investimento no futuro produto de um roubo de imposto. Como um ávido investidor num roubo futuro, então, o portador de títulos mostra estar em uma posição moral muito diferente daquela em que geralmente se assume que ele esteja.

Outra questão para ser colocada sob um novo prisma seria o problema da quebra de contratos com o Estado. Explicamos anteriormente nossa alegação de que, já que contratos executáveis são apropriadamente os que envolvem transferências de títulos, não "promessas", então, na sociedade livre, seria legítimo desertar de um exército, não obstante a assinatura de um contrato voluntário envolvendo um alistamento de longa duração. Mas, independentemente de qual teoria de contratos se adote, estas considerações aplicam-se apenas a exércitos privados no livre mercado. Uma vez que os exércitos do Estado são agressores criminosos – tanto em suas ações como em seus meios de obter receita – seria moralmente lícito abandonar a qualquer momento o exército do Estado, independentemente dos termos do

REFLEXÕES XVI

alistamento. Fazer isso é moralmente direito do indivíduo, embora, novamente, se tal ação é prudente ou não é completamente outra questão.

Consideremos sob este prisma a questão do suborno de funcionários do governo. Vimos anteriormente que, em uma sociedade livre ou num livre mercado, o subornador está agindo legitimamente, enquanto é o subornado que defrauda³⁴ alguém (e.g., um empregador) e que, por essa razão, merece um processo. Mas e quanto ao suborno de funcionários públicos? Deve ser feita aqui uma distinção entre suborno "agressivo" e "defensivo"; o primeiro deve ser considerado inapropriado e ilícito, enquanto o segundo deve ser considerado adequado e legítimo. Considere um típico "suborno agressivo": um chefe da máfia suborna um oficial da polícia para excluir outro operador de cassino concorrente de um determinado território. Neste caso, o mafioso age em conjunto com o governo para coagir proprietários de cassinos concorrentes. O mafioso é, neste caso, um iniciador, e instigador, de agressão governamental contra seus concorrentes. Por outro lado, um "suborno defensivo" possui um *status* moral radicalmente diferente. Neste caso, por exemplo, Nunes, vendo que os cassinos são ilegais em determinada área, suborna o policial para permitir que seu cassino opere – uma resposta perfeitamente legítima em uma situação infeliz.

Na verdade, o suborno defensivo desempenha uma importante função social em todo o mundo. Pois, em muitos países, os negócios simplesmente não poderiam ser conduzidos sem o lubrificante do suborno; desta forma, as extorsões e as legislações impeditivas e destrutivas podem ser evitadas. Então, um "governo corrupto" não é necessariamente algo ruim; se comparado com um "governo incorruptível", em que os funcionários públicos impõem as leis com mais severidade, a "corrupção" pode ao menos possibilitar um florescimento parcial de transações e ações voluntárias em uma sociedade. Obviamente, em nenhum dos casos as legislações ou proibições, ou a imposição dos próprios funcionários do governo, são justificáveis, uma vez que nem eles e nem as suas extorsões deveriam sequer existir.

³⁴ **Defraudar**: esbulhar (alguém ou algo) por meio de fraude; fraudar.

REFLEXÕES XVI

Em algumas regiões, confirma-se nas leis e opiniões existentes uma distinção fundamental entre as pessoas privadas e os funcionários do governo. Deste modo, o "direito à privacidade" ou o direito de se manter em silêncio que um indivíduo privado possui não é e nem deveria ser aplicado a funcionários do governo, cujos registros e operações deveriam ser abertos ao conhecimento e à avaliação pública. Existem dois argumentos democráticos para se negar o direito à privacidade dos funcionários do governo, que, embora não sejam exatamente libertários, têm seu valor até certo ponto: a saber (1) que, em uma democracia, o público só pode decidir sobre questões públicas e votar em representantes públicos se eles tiverem total conhecimento das operações do governo; e (2) que, uma vez que os pagadores de impostos pagam as contas do governo, eles deveriam ter o direito de saber o que o governo está fazendo. O argumento libertário acrescentaria que, uma vez que o governo é uma organização violadora dos direitos e das pessoas de seus cidadãos, logo a completa transparência de suas operações seria no mínimo um direito que seus súditos poderiam arrebatá-lo do Estado, e que eles poderiam utilizar para resistir ao poder do Estado ou para reduzi-lo.

Outra área em que a lei atual faz distinção entre cidadãos privados e funcionários públicos é a lei de difamação. Sustentamos anteriormente que as leis de difamação são ilegítimas. Porém, mesmo ao se admitirem leis contra a difamação, é importante distinguir entre difamar um cidadão privado e um funcionário ou uma agência do governo. Durante o século XIX, felizmente nos livramos da perniciosa lei comum do "libelo sedicioso", que foi usada como um porrete para reprimir praticamente qualquer crítica ao governo. Atualmente, as leis de difamação felizmente foram enfraquecidas quanto a sua aplicação, não apenas ao governo *per se*, mas também aos políticos ou funcionários públicos.

Muitos libertários anarquistas afirmam que é imoral votar ou se engajar em atividades políticas – argumentando que, ao tomar parte deste modo das ações do Estado, o libertário dá a sua sanção moral ao aparato estatal. Mas uma decisão moral deve ser uma decisão livre e o Estado colocou os indivíduos da sociedade em um ambiente que não é livre, em uma matriz geral de coerção. O Estado – infelizmente – existe, e as pessoas necessariamente têm que começar por esta matriz para tentar remediar suas condições.

REFLEXÕES XVI

Como Lysander Spooner destacou, em um ambiente de coerção estatal, votar não implica em consentimento voluntário. Na verdade, se o Estado nos concede uma escolha periódica de um soberano, por mais limitada que esta escolha possa ser, certamente não pode ser considerado imoral fazer uso dessa escolha limitada para tentar reduzir ou se livrar do poder do Estado.

O Estado, então, não é simplesmente uma parte da sociedade. O ímpeto desta seção do presente volume é, na verdade, demonstrar que o Estado não é, como a maioria dos economistas utilitaristas de livre mercado gosta de pensar, uma instituição social legítima que tende a ser falha e ineficiente na maioria de suas atividades. Pelo contrário, o Estado é uma instituição inerentemente ilegítima de agressão organizada e de crime organizado e regularizado contra as pessoas e as propriedades de seus súditos. Em vez de necessário para a sociedade, ele é uma instituição profundamente antissocial que subsiste parasitariamente, fora das atividades produtivas dos cidadãos privados. Moralmente, ele tem de ser considerado ilegítimo e situado do lado de fora do sistema legal libertário habitual (tal como esboçado na Parte II), que delimita e garante os direitos e as propriedades justas dos cidadãos privados. Deste modo, do ponto de vista da justiça e da moralidade, o Estado não pode possuir nenhuma propriedade, nem exigir nenhuma obediência ou impingir nenhum contrato firmado com ele; na verdade, ele não pode sequer existir.

Uma defesa comum do Estado declara que o homem é um "animal social", que ele tem que viver em sociedade, e que os individualistas e os libertários acreditam na existência de "indivíduos atomísticos", alheios e não influenciados por seus semelhantes. Mas nenhum libertário jamais alegou que os indivíduos seriam átomos isolados; ao contrário, todos os libertários reconheceram a necessidade e as enormes vantagens de se viver em sociedade e de participar da divisão social de trabalho. O grande *non sequitur*³⁵ cometido pelos defensores do Estado, incluindo os aristotélicos clássicos e os filósofos tomistas, é pular da necessidade de sociedade diretamente

³⁵ **No sequitur:** inferência ou conclusão que não é consequência lógica das premissas; **2** assertiva sem nenhuma referência lógica ao que foi dito anteriormente.

para a necessidade do Estado. Ao contrário, como indicamos, o Estado é um instrumento antissocial, que debilita as trocas voluntárias, a criatividade individual e a divisão de trabalho. "Sociedade" é um rótulo conveniente para as inter-relações dos indivíduos em trocas pacíficas e no mercado.

Aqui podemos destacar a perspicaz distinção de Albert Jay Nock entre o "poder social" – os frutos das trocas voluntárias na economia e na civilização – e o "poder estatal", a interferência e a exploração coercivas destes frutos. Sob este prisma, Nock mostrou que a história humana é basicamente uma disputa entre o poder estatal e o poder social, entre os frutos benéficos da produção e da criatividade pacíficas e voluntárias por um lado, e a debilitante e parasitária influência maligna do poder do Estado sobre o processo social voluntário e produtivo. Todos aqueles serviços que comumente são considerados dependentes do Estado – da cunhagem da moeda à proteção policial e ao desenvolvimento da lei na defesa dos direitos à pessoa e à propriedade – podem ser, e vem sendo, fornecidos de maneira muito mais eficiente, e com certeza muito mais moral, por pessoas privadas. Em nenhum sentido o Estado é necessário para a natureza do homem; muito pelo contrário.

25. As relações entre Estados

Cada Estado possui um monopólio declarado do uso da força em uma determinada extensão territorial, de diferentes tamanhos, que variam de acordo com as diferentes condições históricas. A política exterior, ou as relações exteriores, podem ser definidas como as relações existentes entre um específico Estado, **a**, e outros Estados, **b**, **c**, **d** e os habitantes de cada um deles. Em um mundo moral ideal não existiria nenhum Estado e, conseqüentemente, nenhuma política externa. No entanto, dada a existência dos Estados, será que existem princípios morais que o libertarianismo pode considerar como critérios para políticas externas? A resposta é praticamente a mesma que no caso dos critérios morais libertários relativos à "política doméstica" dos Estados, ou seja, reduzir o máximo possível o grau de coerção exercido pelos Estados sobre os indivíduos.

Antes de entrar em análises das atividades entre os diferentes

REFLEXÕES XVI

Estados, retornemos por um instante ao mundo sem Estados puramente libertário, no qual os indivíduos e as agências de proteção privadas contratadas por eles confinam o uso da força estritamente à defesa de suas pessoas e propriedades contra a violência. Suponha que, neste mundo, Pérez descubra que ele ou a sua propriedade estão sofrendo agressões por parte de Silva. Como já vimos, é legítimo que Pérez rechace esta invasão utilizando violência defensiva. Porém agora a pergunta é: faz parte dos direitos de Pérez cometer um ato de violência agressiva contra a pessoa e a propriedade de terceiros inocentes no decurso de sua legítima defesa da agressão de Silva? Evidentemente a resposta é não. Pois a regra que proíbe o uso de violência contra as pessoas inocentes e suas propriedades é absoluta; ela vale independentemente dos motivos subjetivos da agressão. É errado, e criminoso, violar a propriedade ou a pessoa de outro indivíduo, mesmo que ele seja um Robin Hood, ou que esteja faminto, ou que esteja se defendendo contra o ataque de terceiros. Podemos até entender as razões envolvidas e simpatizar com elas em muitos destes casos e em situações extremas. Podemos (ou melhor, a vítima pode, ou os seus herdeiros) depois mitigar o castigo se o criminoso for levado a julgamento para ser punido, mas não podemos escapar do veredicto de que a agressão ainda é um ato criminoso, que a vítima tem todo o direito de repelir, recorrendo ao uso de violência se necessário. Em suma, se **a**, por estar sendo ameaçado ou agredido por **b**, faz uso de violência contra **c**, podemos entender que a "maior" responsabilidade neste caso inteiro é de **b**, porém ainda consideramos a agressão de **a** contra **c** um ato criminoso, o qual **c** tem todo o direito de repelir com o uso da força.

Para ser mais preciso, se Pérez descobre que sua propriedade está sendo roubada por Silva, Pérez tem o direito de repeli-lo e de tentar detê-lo, porém Pérez não tem o direito de repeli-lo bombardeando um edifício, causando a morte de pessoas inocentes, ou de detê-lo disparando uma rajada de metralhadora contra uma multidão de pessoas inocentes. Se ele fizer isto, ele é tão (ou mais) agressor criminoso que o próprio Silva.

O mesmo critério deve ser aplicado no caso de Silva e Pérez terem cúmplices, i.e., se uma "guerra" inicia-se entre Silva e seus seguidores e Pérez e seus guarda-costas. Se Silva e um grupo de seguidores ataca Pérez, e Pérez e seus guarda-costas perseguem o

REFLEXÕES XVI

bando de Silva até seu covil, podemos aplaudir o esforço dele; e podemos, juntamente com o resto da sociedade interessada em repelir agressões, contribuir financeira ou pessoalmente à sua causa. Mas Pérez e seus homens não têm o direito, nem tampouco tem Silva, de agredir qualquer outra pessoa no decorrer de sua "guerra justa". Eles não têm o direito de roubar as propriedades dos outros para financiar sua empreitada, nem de obrigar outros, mediante o uso da violência, a integrar seu bando, nem de matar outros durante as operações que visam a deter as forças de Silva. Se Pérez e seus homens fizessem alguma destas coisas, eles seriam tão criminosos quanto Silva, e também estariam sujeitos a sofrer todas as punições previstas para a criminalidade. Na verdade, se o crime de Silva foi roubo, e se Pérez recorresse ao alistamento obrigatório para detê-lo, ou matasse pessoas inocentes no decorrer da perseguição, então Pérez seria muito mais criminoso do que Silva, pois matar ou escravizar é um crime muito mais grave do que roubar.

Suponha que Pérez, no decorrer de sua "guerra justa" contra os saqueadores de Silva, mate algumas pessoas inocentes; e suponha que ele declare, em defesa de seus atos de assassinatos, que ele estava simplesmente agindo de acordo como slogan, **liberdade ou morte**. Logo de imediato percebe-se o absurdo desta "defesa", pois a questão não era se Pérez estava disposto a arriscar sua vida em sua guerra defensiva contra Silva; a questão é se ele estava disposto a matar pessoas inocentes para alcançar seu objetivo legítimo. Pois Pérez estava na verdade agindo de acordo com o indefensável slogan: **Minha liberdade ou a morte de outros** – certamente, um grito de guerra muito menos nobre.

Então, a guerra, mesmo sendo uma guerra defensiva justa, só é apropriada se o uso da violência é direcionado única e exclusivamente contra os criminosos. Nós mesmos podemos avaliar quantos conflitos e guerras ocorridos na história seguiram este critério.

Tem sido frequentemente afirmado, principalmente por conservadores, que o desenvolvimento de armas modernas de destruição em massa (ogivas nucleares, mísseis, armas biológicas, etc.) apresenta apenas uma diferença de grau, não de tipo, em relação às armas mais simples de épocas passadas. Logicamente,

REFLEXÕES XVI

nossa resposta é que, quando este grau diz respeito ao número de vidas humanas, a diferença é enorme. Porém, uma réplica genuinamente libertária diria que, enquanto o arco e flecha ou o rifle podem apontar direta e unicamente para os verdadeiros criminosos se isto for desejado, as armas nucleares modernas não podem. Aqui está uma diferença crucial de tipo. Claro que o arco e flecha podem ser usados com objetivos agressivos, mas ele pode ser apontado apenas para os agressores. As armas nucleares, ou mesmo as bombas aéreas "convencionais", não podem. Estas armas são *ipso facto* mecanismos de destruição em massa indiscriminada. (A única exceção seriam casos extremamente raros em que todos os habitantes de uma grande extensão territorial fossem criminosos). Portanto, devemos concluir que o uso de armas nucleares ou similares, ou a ameaça do uso destas armas, é um crime contra a humanidade para o qual não pode existir justificativa.

Esta é a razão pela qual não tem mais validade o velho clichê de que não são as armas e sim a pretensão de usá-las que são determinantes na hora de se decidir entre a guerra e a paz. Pois a característica básica destas armas modernas é precisamente que não é possível fazer um uso seletivo delas, que elas não podem ser usadas da maneira libertária. Portanto, a simples existência destas armas deve ser condenada e o desarmamento nuclear torna-se um bem que deve ser buscado por si só.

De fato, sob todos os aspectos da liberdade, este desarmamento torna-se o mais elevado fim político do mundo moderno. Pois assim como o assassinato é um crime mais odioso do que o roubo, o assassinato em massa – na verdade um assassinato numa escala tão grande que é capaz de ameaçar a civilização humana e a própria sobrevivência da raça humana – é o pior crime que algum homem poderia cometer. E, hoje em dia, este é um crime possível de ser cometido. Ou será que os libertários irão se indignar diante do controle de preços e do imposto de renda, e dar de ombros ou mesmo defender o crime maior do assassinato em massa?

Se a guerra nuclear é totalmente ilegítima mesmo para indivíduos que se defendam contra agressões criminosas, uma guerra nuclear entre Estados, ou até mesmo uma "convencional", é muito mais!

Introduzamos agora o Estado em nossa análise. Uma vez que cada

REFLEXÕES XVI

Estado arroga para si próprio um monopólio da violência em uma extensão territorial, contanto que as suas depredações e extorsões continuem sem oposição, é dito que a "paz" reina dentro deste território, já que a única violência é contínua e unidirecional, direcionada ao povo pelo Estado, de cima para baixo. Os conflitos abertos nesta área só surgem nos casos de "revoluções", nos quais as pessoas resistem ao uso do poder estatal contra elas. Tanto o caso pacífico da ausência de resistência frente ao Estado quanto o caso de revolução declarada podem ser chamados de "violência vertical": violência do Estado contra seu povo e vice-versa.

No mundo atual, cada região do planeta é dominada por uma organização estatal, com certo número de Estados espalhados sobre a superfície terrestre, cada um com um monopólio da violência sobre seu território. Não existe nenhum superestado que tenha um monopólio da violência sobre o mundo inteiro; e, portanto, existe um estado de "anarquia" entre os diferentes Estados. Deste modo, excetuando-se as revoluções, que apenas ocorrem esporadicamente, a violência declarada e os conflitos bilaterais no mundo só se dão entre dois ou mais Estados, i.e., o que é chamado de "guerra internacional" ou "violência horizontal".

Mas existem diferenças cruciais e vitais entre as guerras entre Estados de um lado e as revoluções contra o Estado ou os conflitos entre indivíduos privados do outro. Em uma revolução, o conflito ocorre dentro dos limites de um território: tanto os asseclas do Estado como os revolucionários vivem na mesma área. As guerras entre diferentes Estados, por sua vez, ocorrem entre dois grupos que possuem um monopólio sobre sua própria extensão territorial, i.e., elas ocorrem entre habitantes de territórios diferentes. A partir desta diferença, derivam-se algumas consequências importantes:

(1) Nas guerras entre Estados, o escopo para o uso de armas modernas de destruição em massa é muito maior. Pois, se a escalada armamentista em um conflito intraterritorial adquire proporções muito grandes, cada um dos lados em um conflito tentará aumentar a capacidade das armas direcionadas contra o adversário. Nem um grupo revolucionário, nem um Estado combatendo uma revolução, por exemplo, podem usar armas nucleares. Porém, quando cada um dos lados conflitantes habita um território diferente, o escopo para o uso de armas modernas

REFLEXÕES XVI

amplia-se enormemente e todo arsenal de destruição em massa pode vir a ser usado.

Uma segunda consequência lógica (2) é que, enquanto é possível que revolucionários mirem seus alvos e confinem suas ações aos inimigos estatais, deste modo evitando agressões contra pessoas inocentes, esta meticulosidade é muito mais difícil em uma guerra entre Estados. Isto é verdade até para as armas mais antigas; e, logicamente, com armas modernas não pode haver nenhuma delimitação específica de vítimas.

Ademais, (3) já que cada Estado pode mobilizar todos os habitantes e todos os recursos de seu território, o outro Estado pode vir a considerar que todos os cidadãos do país inimigo são, ao menos temporariamente, seus inimigos, e tratá-los como tais, estendendo a guerra a eles. Deste modo, tem-se como consequência quase inevitável das guerras entre Estados que cada grupo combatente irá agredir a população inocente – as pessoas privadas – do grupo oposto. Esta inevitabilidade torna-se absoluta com as armas modernas de destruição em massa.

Se uma das características específicas das guerras entre Estados é a interterritorialidade, outro atributo exclusivo delas é que cada um dos Estados sobrevive dos impostos que são cobrados de seus súditos. Por conseguinte, qualquer guerra de um Estado contra outro implica em um aumento e ampliação da agressão da cobrança de impostos contra seu próprio povo. Os conflitos entre pessoas privadas podem ser, e geralmente são, travados e financiados voluntariamente pelas partes envolvidas. As revoluções podem ser, e frequentemente são, financiadas e travadas por meio de contribuições voluntárias das pessoas. Porém as guerras dos Estados só podem ser financiadas por meio da agressão contra os contribuintes.

Portanto, todas as guerras estatais envolvem um aumento da agressão do Estado sobre os pagadores de impostos, e praticamente todas as guerras estatais (todas as guerras modernas) envolvem a máxima agressão (assassinato) contra civis inocentes dominados pelo Estado inimigo. Por outro lado, as revoluções são frequentemente financiadas voluntariamente e podem circunscrever minuciosamente seus atos de violência contra os governantes; e os conflitos privados podem confinar sua violência aos verdadeiros

criminosos. Logo, devemos concluir que, enquanto algumas revoluções e alguns conflitos privados podem ser legítimos, as guerras dos Estados devem ser condenadas sempre.

Alguns libertários poderiam objetar da seguinte maneira: *"Por mais que também deploremos a utilização dos impostos para financiar guerras, e o monopólio estatal dos serviços de defesa, temos que admitir que estas condições existem, e enquanto elas continuarem existindo, temos que apoiar o Estado nas guerras defensivas justas"*. De acordo com a nossa discussão anterior, a réplica seria da seguinte maneira: *"Sim, o Estado existe, e enquanto for assim, a atitude libertária diante do Estado deveria ser a de dizer: 'Muito bem, você existe, mas, enquanto continuar existindo, ao menos restrinja suas atividades às áreas em que impõe seu monopólio'"*.

Em suma, os libertários estão interessados em reduzir o máximo possível as áreas de agressão do Estado contra os indivíduos privados, sejam eles "estrangeiros" ou "nacionais". A única maneira de fazer isso, em assuntos internacionais, é fazendo com que o povo de cada país pressione seus respectivos governos para que restrinjam suas atividades a áreas que eles monopolizem e com que não levem a cabo agressões contra outros Estados monopolistas – mais especificamente, contra as pessoas dominadas pelos outros Estados. Resumindo, o objetivo dos libertários é confinar qualquer Estado existente ao menor nível possível de invasão das pessoas e das propriedades. E isto significa uma rejeição total a guerras. Os povos devem pressionar os "seus" respectivos Estados a não atacar outros, e, se um conflito se inicia, deve-se pressionar para que haja a negociação da paz ou uma declaração de cessar-fogo o mais rápido possível.

Suponha agora que tenhamos o raro caso em que um Estado esteja realmente tentando defender a propriedade de seus cidadãos. Um cidadão do país **a** viaja ao país **b**, ou investe nele, e então o país **b** agride a sua pessoa ou confisca seus bens. Certamente, nosso libertário crítico pode argumentar que este é um caso claro em que o Estado **a** deve ameaçar ou iniciar uma guerra contra o Estado **b** a fim de defender a propriedade de "seus" cidadãos. Uma vez que, continua o argumento, o Estado arrogou para si próprio o monopólio da defesa de seus cidadãos, ele tem a obrigação de entrar em guerra para ajudar qualquer cidadão e os libertários devem

REFLEXÕES XVI

apoiar tal guerra justa.

Porém, a questão mais uma vez é que cada Estado possui um monopólio da violência, e, portanto, da defesa, somente sobre sua própria extensão territorial. Ele não possui este monopólio – na verdade não possui poder algum – sobre qualquer outro território. Por conseguinte, se um habitante do país **a** se mudar ou investir no país **b**, os libertários devem argumentar que ele, com isso, assume um risco em relação ao Estado monopolista do país **b**, e que seria imoral e criminoso que o Estado **a** recolhesse impostos dos que vivem no país **a** e matasse muitos inocentes do país **b** a fim de defender a propriedade do viajante ou do investidor.

Também deve ser mencionado que não existe nenhuma defesa contra armas nucleares (atualmente a única "defesa" é a ameaça de "destruição mútua assegurada") e, portanto, que o Estado não pode proporcionar nenhum tipo de função de defesa internacional enquanto estas armas existirem.

O objetivo libertário, então, deve ser, independentemente das causas específicas de algum conflito, pressionar os Estados a não desencadearem guerras contra outros Estados e, se uma guerra se inicia, pressionar os Estados a buscar a paz e a negociar um cessar-fogo e um tratado de paz o mais rápido possível. Este objetivo, diga-se de passagem, estava inscrito nas antigas leis internacionais dos séculos XVIII e XIX, i.e., o ideal de que nenhum Estado deveria invadir o território de outro – aquilo que é hoje em dia chamado de "coexistência pacífica" dos Estados.

No entanto, suponha que, apesar da oposição libertária, uma guerra iniciou-se e os Estados beligerantes não estão negociando a paz. Qual deveria ser a posição libertária? Evidentemente, seria a de reduzir ao mínimo possível o escopo dos ataques contra civis inocentes. As antigas leis internacionais dispunham de dois excelentes instrumentos para este propósito: as "leis para tempos de guerras" e as "leis de neutralidade" ou "direito de neutralidade". As leis de neutralidade visavam a manter todas as guerras iniciadas estritamente confinadas aos próprios Estados beligerantes, para não haver agressões contra outros países, e, particularmente contra as pessoas de outras nações. Daí a importância dos antigos e ora esquecidos princípios americanos de "liberdade dos mares" ou de limitações severas impostas aos direitos dos países beligerantes de

REFLEXÕES XVI

reprimir o comércio neutro com os países inimigos. Resumindo, a posição libertária é a de induzir os Estados beligerantes a respeitar totalmente os direitos dos cidadãos neutros.

As "leis para tempos de guerra" foram elaboradas visando a limitar o máximo possível as violações dos direitos das populações civis dos países beligerantes. Conforme o jurista britânico F.J.P. Veale:

O princípio fundamental deste código era que as hostilidades entre povos civilizados deveriam se limitar às forças armadas que entram em combate. . . Ele estabelecia uma distinção entre combatentes e não combatentes ao afirmar que o único objetivo dos combatentes era lutar entre si e que, conseqüentemente, os não combatentes deviam ser excluídos do escopo das operações militares.

Ao condenar todas as guerras, independentemente do motivo, os libertários sabem que podem muito bem existir diferentes graus de culpa entre os Estados envolvidos em uma guerra específica. Mas a consideração primordial é a condenação de qualquer participação estatal em guerras. Assim se explica a sua política de exercer pressão sobre todos os Estados a não iniciar ou entrar em uma guerra, a cessar uma que tenha iniciado, e a reduzir o escopo dos danos que são causados pelas guerras à população civil neutra ou de qualquer um dos lados do conflito.

Um corolário da política libertária de coexistência pacífica e da não intervenção entre Estados é a abstenção rigorosa de qualquer tipo de apoio internacional, de ajuda de um Estado a outro. Pois qualquer apoio dado pelo Estado **a** ao Estado **b** (1) aumenta a agressão do imposto contra a população do país **a**, e (2) agrava a repressão do Estado **b** sobre seu próprio povo.

Vejamos como a teoria libertária aplica-se ao problema do imperialismo, que pode ser definido como a agressão do Estado **a** contra a população do país **b**, e a subsequente manutenção desta dominação estrangeira. Este domínio pode ser exercido direta ou indiretamente sobre o país **b**, convertendo-o em um Estado subsidiário de **a**. A revolução do povo de **b** contra o domínio imperial de **a** (seja ela diretamente contra **a** ou contra o Estado subsidiário **b**) certamente é legítima, contanto, mais uma vez, que os ataques revolucionários sejam exclusivamente contra os

REFLEXÕES XVI

governantes. Tem sido frequentemente afirmado pelos conservadores – e até mesmo por alguns libertários – que o imperialismo ocidental sobre países subdesenvolvidos deveria ser apoiado, pois respeita muito mais os direitos de propriedade do que qualquer um dos regimes nativos sucessores. Mas, primeiro, julgar o que pode vir a suceder o *status quo* é pura especulação, ao passo que a opressão dos dominadores imperialistas atuais sobre a população de **b** é extremamente real e condenável. E, segundo, esta análise negligencia os danos que o imperialismo causa aos contribuintes ocidentais, obrigando-os a pagar a fatura das guerras de conquista e, depois, a manutenção da burocracia imperial. Esta segunda razão sozinha já é o suficiente para que os libertários condenem o imperialismo.

Será que uma oposição a todas as guerras entre Estados significa que o libertário jamais aprovaria mudanças de fronteiras geográficas – e que ele condena o mundo à perpetuação de regimes territoriais injustos? Certamente não. Suponha, por exemplo, que o Estado hipotético da "Walldavia" ataque a "Ruritânia" e anexe a parte ocidental do país. Os ruritanos ocidentais desejam se reunir com seus irmãos ruritanos das outras regiões (talvez porque desejem falar o idioma ruritano sem serem perturbados). Como conseguir isto? Existe, obviamente, o caminho das negociações pacíficas entre os dois poderes; mas suponha que os imperialistas da Walldavia mantenham uma postura inflexível. Neste caso, os libertários walldavianos podem pressionar seus Estados a abandonar a sua conquista em nome da justiça. Porém, suponha que isto também não funcione. O que fazer então? Devemos continuar insistindo que a guerra desencadeada por Walldavia contra o Estado da Ruritânia é ilegítima. Os caminhos legítimos para uma mudança geográfica são (1) a insurreição revolucionária do povo oprimido da Ruritânia Ocidental, e (2) a ajuda dos grupos privados ruritanos (ou, a propósito, de amigos da causa ruritana em outros países) aos rebeldes ocidentais – na forma de armamentos ou voluntarismo pessoal.

Finalmente, devemos nos lembrar da tirania doméstica que inevitavelmente acompanha as guerras entre Estados, uma tirania que normalmente se prolonga por muito tempo depois que a guerra acaba. Randolph Bourne percebeu que *"a guerra é o alimento do Estado"*. É na guerra que o Estado realmente mostra como ele é:

inchando seu poder, seu tamanho, sua arrogância, seu domínio absoluto sobre a economia e a sociedade. A raiz mitológica que permite que o Estado engorde com as guerras é a ficção de que, por meio da guerra, ele defende seus súditos. A realidade é exatamente o contrário. Pois, se a guerra é o alimento do Estado, ela é também a sua maior ameaça. Um Estado só pode "morrer" por uma derrota militar ou uma revolução. Na guerra, o Estado mobiliza freneticamente as pessoas para que lutem contra outro Estado, sob o pretexto de que é ele que está lutando por elas. A sociedade torna-se militarizada e estatizada, ela se converte em um rebanho, procurando matar seus supostos inimigos, arrancando as raízes e suprimindo toda a divergência do esforço de guerra oficial, traindo alegremente a verdade em benefício de um suposto interesse público. A sociedade passa a ser um grupo armado, com os valores e a moral – como Albert Jay Nock escreveu – de um "exército em marcha".

26. Economia de livre mercado utilitarista

a) Introdução: Filosofia social utilitarista- A economia emergiu timidamente como ciência ou como disciplina independente no século XIX, e, por isso, infelizmente o seu desenvolvimento coincidiu com a dominância do utilitarismo na filosofia. Logo, a filosofia social dos economistas, fosse do credo *laissez-faire* do século XIX ou do estatismo do XX, era quase que invariavelmente fundamentada na filosofia social utilitarista. Mesmo hoje a política econômica está cheia de discussões de comparações dos "custos sociais" e "benefícios sociais" nas decisões sobre políticas públicas.

Não podemos nos envolver aqui em uma crítica do utilitarismo enquanto uma teoria ética. Aqui, estamos interessados em analisar certas tentativas de se usar uma ética utilitarista para fornecer um princípio fundamental que sustente a ideologia libertária ou de *laissez-faire*. Então, nossa breve crítica se concentrará no utilitarismo na medida em que ele tem sido usado como fundamento para uma filosofia política libertária, ou quase libertária.

Em resumo, a filosofia social utilitarista considera que uma "boa" política é aquela que produz o "maior bem-estar para o maior

REFLEXÕES XVI

número de pessoas": uma prática em que cada pessoa conta como uma na composição deste número e na qual "o bem-estar" é considerado a mais completa satisfação dos desejos puramente subjetivos dos indivíduos na sociedade. Os utilitaristas, como economistas (veja mais abaixo), gostam de se considerar "científicos" e "livres de juízo de valor", e a doutrina deles supostamente permite que eles adotem uma postura praticamente livre de juízo de valor; pois aparentemente eles não estão impondo seus próprios valores, mas simplesmente recomendando a maior satisfação possível dos desejos e preferências da maioria da população.

Porém, esta doutrina dificilmente pode ser considerada científica e de maneira alguma ela pode ser considerada livre de juízo de valor. Antes de qualquer coisa, por que o "maior número"? Por que é eticamente melhor atender os desejos do maior número em vez de os desejos do menor número? O que o "maior número" tem de tão bom?

Suponha que a grande maioria das pessoas em uma sociedade odeie e maltrate os ruivos, e que ela gostaria muito de assassiná-los; suponha também que existam apenas poucos ruivos em qualquer momento. Devemos dizer então que é "bom" para a grande maioria massacrar os ruivos? E se não, por que não? Então, no mínimo, o utilitarismo não oferece argumentos convincentes para defender a tese da liberdade e do *laissez-faire*. Como diz ironicamente Felix Adler, os utilitaristas

proclamam que a maior felicidade do maior número de pessoas é o objetivo social, embora eles não deixem claro por que a felicidade do maior número de pessoas deveria ser convincente como um objetivo para aqueles que porventura pertençam ao menor número.

Segundo, qual é a justificativa para cada pessoa contar como uma? Por que não é melhor um sistema de atribuição de pesos? Isto também parece ser um item de fé no utilitarismo que não foi examinado e que, portanto, não é científico.

Terceiro, por que "o bem-estar" resume-se a satisfazer os desejos emocionais e subjetivos de cada pessoa? Por que não pode haver nenhuma crítica suprassubjetiva destes desejos? Na verdade, o

utilitarismo presume implicitamente que estes desejos subjetivos são uma pré-condição absoluta a qual os técnicos sociais são obrigados a tentar satisfazer de alguma maneira. Porém, é conhecimento humano comum que os desejos individuais não são absolutos e invariáveis. Eles não estão hermeticamente isolados de uma possível persuasão, seja ela racional ou não; a experiência e outros indivíduos podem persuadir e convencer as pessoas a mudar seus valores, e é o que acontece. Mas por que isso é assim já que todos os desejos e valores individuais são pré-condições absolutas e, portanto, não estão sujeitos a alterações pelas persuasões intersubjetivas dos outros? Porém, se estes desejos não são dados, e se eles são mutáveis por meio de persuasão de argumentos morais, pareceria então que os princípios morais intersubjetivos realmente existem, que podem ser discutidos e que podem ter um impacto sobre outras pessoas.

Por mais estranho que pareça, enquanto o utilitarismo presume que moralidade, o bem, é puramente subjetivo para cada indivíduo, ele presume, por outro lado, que estes desejos subjetivos podem ser adicionados, subtraídos e calculados por meio de diferentes indivíduos na sociedade. Ele presume que as utilidades e os custos individuais subjetivos podem ser somados, subtraídos e medidos de modo que se chegue a uma "utilidade social líquida" ou "custo" social, permitindo assim que o utilitarista aconselhe a favor ou contra determinada política social.

A economia de bem-estar social moderna é em particular adepta a chegar em estimativas de "custos sociais" e de "utilidade social" (mesmo que sejam quantitativas e supostamente precisas). Todavia, a economia não nos informa que os princípios morais são subjetivos, mas corretamente nos informa que as utilidades e os custos são de fato subjetivos: as utilidades individuais são puramente subjetivas e ordinais, e, portanto, é completamente ilegítimo somá-las ou compará-las para se chegar a qualquer estimativa de utilidade ou de custo "social".

b) Os princípios da unanimidade e da compensação- Os economistas utilitaristas mostram-se mais ávidos que seus colegas filosóficos por fazer pronunciamentos "científicos" e "livres de juízo de valor" sobre políticas públicas. No entanto, ao acreditar que a ética é puramente arbitrária e subjetiva, como então podem os

economistas tomar posições políticas? Este capítulo irá explorar as maneiras pelas quais os economistas utilitários de livre mercado deixam que um livre mercado seja favorecido enquanto tentam abster-se de tomar posições éticas.

Uma das mais importantes variantes utilitaristas é o **Princípio da Unanimidade**, baseado no critério de "ótimo de Pareto" em que uma política pública é "boa" se uma ou mais pessoas estão "numa situação melhor" (em termos de satisfazer utilidades) em consequência desta política enquanto ninguém está "em pior situação". Uma versão rigorosa do ótimo de Pareto implica unanimidade: que todas as pessoas concordam com uma ação governamental e acreditam que ela melhorará a sua situação ou ao menos não irá fazê-la piorar. Nos últimos anos, o **Princípio da Unanimidade**, como sendo o fundamento para um mercado livre de acordos voluntários e contratuais, tem sido enfatizado pelo professor James Buchanan. O **Princípio da Unanimidade** tem grande apelo para economistas "livres de juízo de valor", ávidos por emitir juízos políticos, muito mais do que no caso da simples regra da maioria; certamente o economista pode defender com segurança uma política que todos na sociedade apoiem. Enquanto à primeira vista o **Princípio da Unanimidade** pode parecer atrativo para os libertários, existe em seu âmago uma falha fundamental e irredimível: a bondade dos contratos livres ou das mudanças na situação atual unanimemente aprovadas depende completamente da bondade ou da justiça da própria situação atual. Todavia, nem o Ótimo de Pareto nem a sua variante do **Princípio da Unanimidade** tem algo a dizer a respeito da bondade ou da justiça do *status quo* existente, já que eles se concentram tão somente nas mudanças a partir daquela situação, ou no ponto zero.

Além disso, a exigência de aprovação unânime das mudanças necessariamente congela o *status quo* existente. Se o *status quo* é injusto ou repressor, então o **Princípio da Unanimidade** é uma imensa barreira à justiça e à liberdade em vez de um baluarte a seu favor. O economista que advoga o **Princípio da Unanimidade** como um pronunciamento aparentemente livre de juízo de valor em prol da liberdade está na verdade fazendo um juízo de valor pesado e totalmente insustentável em favor de se congelar o *status quo*.

A variante comumente aceita do ótimo de Pareto, o **Princípio da**

REFLEXÕES XVI

Compensação, contém todas as falhas do Princípio da Unanimidade estrito, e também adiciona muitas outras dele mesmo. O Princípio da Compensação declara que uma política pública é "boa" se os que ganham (em utilidade) com ela compensam os que perdem e ainda desfrutam de ganhos líquidos. De modo que, enquanto a princípio existem perdedores em utilidade em consequência desta política, estes perdedores deixam de existir depois que as compensações ocorrem. Porém, o Princípio da Compensação presume que seja conceitualmente possível adicionar e subtrair utilidades interpessoalmente, e, por meio disso, medir ganhos e perdas; ele também presume que os ganhos e perdas de cada indivíduo podem ser estimados de maneira precisa. Mas a ciência econômica nos ensina que a "utilidade" e consequentemente os ganhos e as perdas em utilidade são conceitos puramente subjetivos e psíquicos, e que é impossível para observadores externos calculá-los ou mesmo estimá-los. Os ganhos e as perdas em utilidade, portanto, não podem ser adicionados, medidos ou calculados entre si, e muito menos se pode descobrir as compensações precisas. A suposição comum dos economistas é medir perdas psíquicas em utilidade por meio de preços monetários de um ativo; deste modo, se uma ferrovia prejudica a terra de um fazendeiro por causa da fumaça, os compensacionistas assumem que a perda do fazendeiro pode ser calculada por meio do preço de mercado da terra. Porém, esta suposição ignora o fato de que o fazendeiro pode muito bem ter uma ligação psíquica com a terra que é muito maior do que o preço de mercado, e que, além disso, é impossível descobrir qual é a ligação psíquica do fazendeiro com a terra. Perguntar ao fazendeiro é inútil, uma vez que ele pode dizer, por exemplo, que a sua ligação com a terra é muito maior do que o preço de mercado, mas ele pode muito bem estar mentindo. O governo, ou outro observador externo, não dispõe de meios para descobrir a verdade. Além disso, a existência de um único militante anarquista na sociedade, cujo descontentamento psíquico em relação ao governo é tanto que ele não pode ser recompensado pela sua desutilidade psíquica provocada pela existência ou atividade do governo, é por si só suficiente para destruir a causa do Princípio da Compensação para qualquer ação governamental que seja. E, com certeza, existe pelo menos um destes anarquistas.

Um ótimo exemplo, porém não atípico, das falácias e da injusta

REFLEXÕES XVI

devoção ao *status quo* do Princípio da Compensação foi proporcionado pelo debate sobre a abolição da escravidão no Parlamento Britânico durante o começo do século XIX. Os primeiros partidários do Princípio da Compensação estavam lá defendendo que os senhores de escravos deveriam ser recompensados pela perda de seus investimentos em escravos. Até o ponto em que Benjamin Pearson, um membro da libertária Escola de Manchester, declarou que ele "*achava que eram os escravos que deveriam ter sido recompensados*". Precisamente! Aí está um impressionante exemplo da necessidade, ao se advogarem políticas públicas, de se possuir algum sistema ético, algum conceito de justiça. Aqueles de nós eticistas que acreditam que a escravidão é criminosa e injusta iriam sempre se opor à ideia de se compensar os senhores, e de preferência pensariam em termos de exigir que os senhores compensassem os escravos pelos anos de opressão. Mas o "economista livre de juízo de valor", baseando-se nos Princípios da Unanimidade e da Compensação, está, ao contrário, sancionando implicitamente o *status quo* injusto com seus valores arbitrários e contraditórios.

Em uma fascinante troca de opiniões com um crítico do Princípio da Unanimidade, o professor Buchanan admite que

Eu estou defendendo o status quo . . . não porque eu goste dele, eu não gosto. . . . Contudo a minha defesa do status quo deriva-se de minha relutância, na verdade incapacidade, de discutir mudanças se não aquelas que na realidade são contratuais. Claro que eu posso formular minhas próprias noções. . . . Mas, para mim, isto é simplesmente uma perda de tempo.

Deste modo, Buchanan, tragicamente, ao admitir que sua ideia de ética é uma de "noções" puramente subjetivas e arbitrárias, ainda quer promulgar o que só pode ser uma noção igualmente subjetiva e arbitrária de acordo com seus próprios fundamentos – uma defesa do *status quo*. Buchanan admite que o seu procedimento:

permite-me dar um curto passo em direção a hipóteses ou juízos normativos, ou seja, sugerir que as mudanças pareçam ser potencialmente convenientes para todos. As mudanças eficientes de Pareto devem incluir compensações. O critério, no meu esquema, é o acordo.

Porém qual é a justificação para este "curto passo"? O que há de tão bom em um acordo quando se trata de mudanças de um *status quo* possivelmente injusto? Este curto passo também não seria uma "noção" arbitrária para Buchanan? E, se ele está disposto a dar este passo tão curto, por que não dar um passo mais largo e questionar o *status quo*?

Buchanan defende depois que:

[N]ossa tarefa é na verdade . . . a de tentar encontrar, localizar, inventar, esquemas que possam obter consentimento unânime ou quase unânime e propô-los. [O que viria a ser uma "quase unanimidade"?) Uma vez que as pessoas discordam em tantas coisas, estes esquemas podem ser muito limitados, e isto pode lhe dar a impressão de que poucas mudanças são possíveis. Consequentemente, o status quo é defendido indiretamente. O status quo não tem nenhuma propriedade, salvo sua existência, e isto é tudo que ele tem. O ponto que eu sempre enfatizo é que nós começamos a partir daqui e não a partir de qualquer outro lugar.

Muito tempo se passou desde aquela nobre citação de Lord Acton: "O liberalismo anseia por aquilo que deveria ser, independentemente daquilo que é". A crítica de Buchanan, embora longe de ser uma crítica libertária ou liberal de livre mercado, tem aqui, adequadamente, a última palavra: "Eu certamente não me oponho totalmente a buscar soluções contratuais; mas eu realmente acho que elas não podem ser planejadas em um vácuo que permita a estrutura de poder do status quo manter-se sem ser mencionada e examinada".

c) Ludwig von Mises e o *laissez faire* "livre de juízo de valor"- Voltemos agora à posição de Ludwig von Mises sobre toda a questão da praxeologia, dos julgamentos de valor e da defesa de políticas públicas. O caso de Mises é particularmente interessante, pois ele, dentre todos os economistas do século XX, foi ao mesmo tempo o mais descompromissado e apaixonado partidário do *laissez faire* e o mais rigoroso e descompromissado defensor da economia livre de juízo de valor e adversário de qualquer tipo de ética objetiva. Então como foi que ele tentou conciliar estas duas posições?

REFLEXÕES XVI

Mises ofereceu duas soluções distintas e bem diferentes para este problema. A primeira é uma variante do Princípio da Unanimidade. Essencialmente, esta variante afirma que um economista *per se* não pode dizer que determinada política governamental é "boa" ou "ruim". No entanto, se determinada política terá consequências, conforme explicado pela praxeologia, que serão consideradas ruins por todos os apoiadores desta política, então justifica-se que o economista livre de juízo de valor chame a política de uma política "ruim". Deste modo, Mises escreve:

*Suponhamos que um economista investigue se uma medida **a** pode produzir um resultado **p** para cuja realização foi recomendada; e que chegue à conclusão de que **a** não resultará em **p**, mas em **g**, um efeito que mesmo os que propõem a medida **a** consideram indesejável. Se esse economista enunciar o resultado de sua investigação dizendo que **a** é uma medida "má", não formulará um juízo de valor. Estará apenas dizendo que, do ponto de vista dos que desejam atingir o resultado **p**, a medida **a** é inadequada.*

E mais uma vez:

A ciência econômica não afirma que a interferência do governo nos preços de apenas uma ou de várias mercadorias seja injusta, nociva ou inviável. Afirma que tal interferência produz resultados que são o oposto dos pretendidos; que a situação piora, em vez de melhorar, do próprio ponto de vista do governo e dos que apoiam suas medidas intervencionistas.

Esta é com certeza uma tentativa engenhosa de permitir aos economistas pronunciamentos de que algo é "bom" ou "ruim" sem fazerem juízos de valor; pois se supõe que o economista seja apenas um praxeologista, um técnico, mostrando a seus leitores ou ouvintes que eles irão considerar uma política "ruim" assim que ela revelar toadas³⁶ as suas consequências. Mas, apesar de muito engenhosa, a tentativa fracassa totalmente. Pois, como Mises sabe o que os defensores de determinada política consideram desejável? Como ele sabe quais são suas escalas de valor agora ou quais serão elas quando as consequências da medida aparecerem? Uma das grandes

³⁶ **Toada:** notícia vaga; rumor, boato.

REFLEXÕES XVI

contribuições da ciência econômica praxeológica é que o economista reconhece que ele não sabe quais são as escalas de valor de ninguém, com exceção de quando essas preferências de valor são demonstradas por meio de uma ação concreta da pessoa. O próprio Mises enfatiza que:

não devemos nos esquecer de que a escala de valores ou de necessidades só se manifesta na realidade da ação. Estas escalas não têm uma existência real, distinta do comportamento efetivo dos indivíduos. A única fonte da qual deriva nosso conhecimento em relação a estas escalas é a observação das ações do homem. Toda ação está sempre perfeitamente ajustada à escala de valores ou de necessidades, porque estas escalas nada mais são do que um instrumento para interpretar a ação do homem.

Então, dada a própria análise de Mises, como o economista pode saber quais são realmente as motivações para se defender diversas políticas, ou como as pessoas estimarão as consequências destas políticas?

Deste modo, Mises, *qua*³⁷ economista, mostra que o controle de preços (para usar seu exemplo) conduzirá a uma inesperada escassez do produto para os consumidores. Mas como é que Mises sabe que alguns defensores do controle de preços não querem uma escassez de produtos? Eles podem, por exemplo, ser socialistas, ansiosos para usar os controles como um passo em direção à coletivização total. Alguns podem ser igualitaristas que preferem a escassez de produtos porque assim os ricos não serão capazes de usar seu dinheiro para comprar mais do que as pessoas pobres. Alguns podem ser niilistas, ávidos para verem uma escassez de produtos. Outros podem fazer parte de alguma das numerosas legiões de intelectuais contemporâneos que reclamam eternamente da "abundância excessiva" de nossa sociedade, ou dos grandes "desperdícios" de energia; todos eles podem deleitar-se com a escassez de produtos. E, ainda, outros podem ser a favor do controle de preços, mesmo depois de aprender sobre a escassez, porque eles, ou seus aliados políticos, irão usufruir de poder ou de empregos muito bem remunerados na burocracia do controle de preços. Todos estes tipos de possibilidades existem,

³⁷ *Qua*: aqui.

REFLEXÕES XVI

e nenhuma delas é compatível com a declaração de Mises, na qualidade de economista livre de juízo de valor, de que todos os proponentes do controle de preços – ou de qualquer outra intervenção governamental – devem consentir, depois de aprenderem a ciência econômica, que a medida é ruim. Na verdade, uma vez que Mises admite que mesmo um único defensor do controle de preços ou de qualquer outra medida intervencionista pode estar ciente das consequências econômicas e ainda assim apoiá-la, por qualquer razão que seja, então Mises, por ser um praxeologista e um economista, não pode continuar dizendo que estas medidas são "ruins" ou "boas", e nem mesmo "apropriadas" ou "inapropriadas", sem inserir em seus pronunciamentos sobre política econômica os mesmos julgamentos de valor que o próprio Mises diz serem inadmissíveis para um cientista da ação humana.

Pois então ele não mais está sendo um informante técnico para todos os defensores de certa política, mas ele mesmo passa a ser um defensor tomando partido em um dos lados de um conflito de valor.

Além disso, há outra razão fundamental para os defensores de políticas "inapropriadas" se recusarem a mudar de ideia mesmo depois de ouvirem e compreenderem a cadeia praxeológica de consequências. Pois a praxeologia pode de fato mostrar que todos os tipos de políticas governamentais terão consequências que ao menos a maioria das pessoas tenderá a abominar; no entanto, (e esta é uma limitação imprescindível) a maioria destas consequências leva certo tempo para ocorrer, algumas delas levam muito tempo. Nenhum economista fez mais do que Ludwig von Mises para elucidar a universalidade da preferência temporal nas atividades humanas – a lei praxeológica de que todas as pessoas preferem obter determinada satisfação mais cedo do que mais tarde. E, certamente, Mises, como um cientista livre de juízo de valor, jamais ousaria criticar a taxa de preferência temporal de alguém, dizendo que a de **a** é "muito elevada" ou a de **b** "muito baixa". Contudo, neste caso, o que se diz das pessoas da sociedade com alta preferência temporal que podem retrucar ao praxeologista: *"talvez estes impostos elevados e esta política de subsídios resultem em um declínio de capital; talvez o controle de preços leve à escassez de produtos, mas eu não me importo. Como tenho uma alta preferência temporal, eu valorizo mais os subsídios em curto prazo, ou o prazer momentâneo de comprar bens a preços mais*

REFLEXÕES XVI

baixos, do que a possibilidade de sofrer as consequências futuras". E Mises, como um cientista livre de juízo de valor e adversário de qualquer conceito de ética objetiva, não pode dizer que eles estão errados. Não existe nenhuma maneira pela qual ele possa afirmar a superioridade em longo prazo sobre o curto sem ignorar os valores das pessoas de alta preferência temporal; e isto não pode ser feito de modo convincente sem o abandono de sua própria ética subjetivista.

Em relação a isto, um dos argumentos básicos de Mises em favor do mercado livre é que existe no mercado uma "harmonia dos interesses corretamente entendidos de todos os membros da sociedade de mercado". A partir da sua argumentação, fica claro que ele não se refere meramente a "interesses" depois de aprender as consequências praxeológicas da atividade do mercado ou da intervenção governamental. Ele também, especialmente, refere-se aos interesses em "longo prazo" das pessoas, pois, como diz Mises, "*Por interesses 'corretamente entendidos' poderíamos também dizer interesses 'em longo prazo'*". Mas, e quanto àquele público de alta preferência temporal que prefere levar em consideração seus interesses em curto prazo? Como o longo prazo pode ser considerado "melhor" que o curto prazo; por que o "entendimento correto" deve ser necessariamente o de longo prazo? Vemos, portanto que a tentativa de Mises de defender o *laissez-faire* enquanto permanece livre de juízo de valor, ao assumir que todos os defensores da intervenção econômica irão abandonar suas posições assim que eles aprenderem a respeito de suas consequências, fracassa completamente.

Entretanto, há outra forma muito diferente pela qual Mises tenta conciliar sua defesa apaixonada do *laissez faire* com a liberdade de valor absoluta do cientista. Isto sim é tomar uma posição muito mais compatível com a praxeologia: reconhecer que o economista *qua* economista somente pode traçar cadeias de causa e efeito e não pode se envolver em julgamentos de valor ou defender políticas públicas. Este caminho de Mises reconhece que o cientista econômico não pode defender o *laissez faire*, mas então acrescenta que ele, enquanto cidadão, pode. Mises, na qualidade de cidadão, propõe então um sistema de valor, porém um sistema curiosamente limitado. Pois neste momento ele encontra-se em um dilema. Como um praxeologista, ele sabe que não pode (na

condição de cientista econômico) pronunciar juízos de valor ou defender políticas; porém, ele tampouco pode deixar de ter e de difundir seus juízos de valor arbitrários. Então, como um utilitarista (pois Mises, ao lado da maioria dos economistas, é de fato um utilitarista em ética, embora um kantiano em epistemologia), limita-se a fazer somente um juízo de valor restrito: que ele deseja satisfazer os objetivos da maioria do público (felizmente, nesta formulação, Mises não pressupõe conhecer os objetivos de todo mundo).

Conforme Mises explica, em sua segunda variante:

O liberalismo. . . [i.e., liberalismo laissez faire] é uma doutrina política. . . . Como doutrina política, o liberalismo (em contraste com a ciência econômica) não é neutro em relação a valores e fins últimos que se pretendem alcançar pela ação. Pressupõe que todos, ou pelo menos a maioria das pessoas, deseja atingir certos objetivos, e lhes informa sobre os meios adequados para a realização de seus planos. Os defensores das doutrinas liberais sabem perfeitamente que os seus ensinamentos só têm validade para as pessoas que estejam comprometidas com essa escolha de valores. Enquanto a praxeologia e, portanto, também a economia empregam os termos felicidade e diminuição do desconforto num sentido puramente formal, o liberalismo lhes confere um significado concreto. Pressupõe que as pessoas preferem a vida à morte, a saúde à doença, . . . a abundância à pobreza. Indica ao homem como agir em conformidade com essas valorações.

Nesta segunda variante, Mises conseguiu se livrar da autocontradição de ser um praxeologista livre de juízo de valor defendendo o *laissez faire*. Certificando-se de que, nesta variante, o economista não pode fazer tal defesa, ele assume sua posição, como "cidadão", de que deseja proferir juízos de valor. Mas ele não deseja apenas declarar um juízo de valor *ad hoc*; presumivelmente ele percebe que a valorização de um intelectual deve apresentar algum tipo de sistema ético para justificar estes juízos de valor. Porém, como um utilitarista, o sistema de Mises é um sistema altamente desalmado; mesmo com a valorização do *laissez-faire* liberal, ele somente quer fazer um único juízo de valor, o juízo de que ele junta-se à maioria das pessoas apoiando a paz, a prosperidade e a fartura comuns. Neste sentido, por ser um

REFLEXÕES XVI

opositor da ética objetiva, e, como não poderia deixar de ser, por ficar pouco à vontade quanto a proferir juízos de valor mesmo como cidadão, ele faz o menor grau possível desses juízos. Fiel à sua posição utilitarista, seu juízo de valor é o desejo de satisfazer os objetivos subjetivamente escolhidos da maior parte da população.

Algumas questões podem ser levantadas aqui para criticar esta posição. Em primeiro lugar, enquanto a praxeologia pode de fato demonstrar que o *laissez faire* resultará em harmonia, em prosperidade e em abundância, ao passo que a intervenção governamental resulta em conflito e empobrecimento, e enquanto provavelmente é verdade que a maioria das pessoas valoriza muito mais o primeiro, não é verdade que estes sejam seus únicos objetivos e valores. O grande analista das escalas de valores ordenados e da utilidade marginal decrescente deveria ter dado maior atenção a estes valores e objetivos concorrentes. Por exemplo, muitas pessoas, seja por inveja ou por uma teoria de justiça inapropriada, podem preferir muito mais a igualdade de renda do que a renda que seria obtida no livre mercado. Muitas pessoas, acompanhando os intelectuais mencionados anteriormente, podem querer menos abundância a fim de reduzir nossa fartura supostamente "excessiva". Outras, conforme supracitado, podem preferir saquear o capital dos ricos ou dos empresários em curto prazo, ao mesmo tempo em que conhecem os efeitos nocivos em longo prazo, mas não se importam com eles pois têm um alta preferência temporal. Provavelmente poucas dessas pessoas irão querer levar adiante as medidas estatais até o ponto do empobrecimento e destruição totais – embora isto possa perfeitamente ocorrer. Mas uma coalizão da maioria de todos estes casos pode muito bem optar por certa redução da riqueza e da prosperidade em favor destes outros valores. Eles podem muito bem decidir que vale a pena sacrificar uma quantidade módica de riqueza e de eficiência de produção pelo alto custo de oportunidade de não serem capazes de usufruir de uma mitigação da inveja, ou de uma cobiça pelo poder ou submissão ao poder, ou, por exemplo, a emoção da "unidade nacional" de que desfrutariam após uma crise econômica (de curta duração).

O que é que Mises pode responder a uma maioria do público que de fato levou em conta todas as consequências praxeológicas e que, mesmo assim, prefere um pouquinho – ou, diga-se de passagem, até

REFLEXÕES XVI

mesmo imensamente mais – de estatismo a fim de atingir alguns de seus objetivos concorrentes? Por ser um utilitarista, ele não pode discutir a natureza ética dos objetivos escolhidos por eles, pois, por ser um utilitarista, ele deve se restringir ao juízo de valor único de que a maioria deve atingir seus objetivos escolhidos. A única resposta que Mises pode dar, sem sair de seu próprio sistema, é mostrar que a intervenção governamental tem um efeito cumulativo, que eventualmente a economia deve se mover ou em direção ao livre mercado ou em direção ao socialismo total, o que a praxeologia mostra que irá trazer caos e empobrecimento drástico, pelo menos para uma sociedade industrial. Porém esta, também, não é uma resposta inteiramente satisfatória. Enquanto muitos ou a maioria dos programas de intervenção estatal – especialmente o controle de preços – são de fato cumulativos, outros não o são. Além disso, o impacto cumulativo leva tanto tempo para aparecer que as preferências temporais da maioria podem muito bem levá-la a ignorar o efeito, mesmo estando totalmente ciente das consequências. E então?

Mises tentou utilizar o argumento cumulativo para responder a controvérsia de que a maioria do público prefere medidas igualitárias mesmo sabendo que isso acontece à custa de parte de suas riquezas. A explicação de Mises foi que o "fundo de reservas" estava a ponto de ser exaurido na Europa, e que, portanto, qualquer medida igualitária adicional teria que sair diretamente do bolso das massas por meio de um aumento de impostos. Mises presumiu que, quando isto ficasse claro, as massas não iriam mais apoiar medidas intervencionistas. Porém, em primeiro lugar, este não é um argumento forte contra as medidas igualitárias antecedentes, nem em favor da revogação das mesmas. Contudo, em segundo lugar, enquanto as massas podem muito bem ser convencidas, certamente não existe certeza apodítica na questão; e as massas certamente apoiaram de maneira consciente as medidas estatistas igualitárias no passado, e, presumivelmente, irão continuar a apoiá-las conscientemente no futuro, além de outras em favor de seus outros objetivos, a despeito de terem ciência de que seus rendimentos e riquezas serão reduzidos.

Assim, Dean Rappard mostrou em sua ponderada crítica da posição de Mises:

REFLEXÕES XVI

O eleitor britânico, por exemplo, apoia a taxaçoão confiscatória das altas rendas basicamente na esperança de que isto reverter-se-á em vantagens materiais, ou na certeza de que isto tende a reduzir desigualdades sociais indesejadas e irritantes? Em geral, a ânsia por igualdade em nossas democracias modernas não é frequentemente mais forte do que o desejo de aumentar a própria fortuna material?

E, sobre seu próprio país, a Suíça, Dean Rappard mostrou que a maioria urbana industrial e comercial repetidamente endossou, muitas vezes em referendos populares, medidas de subsídio para a minoria de fazendeiros em um esforço deliberado para retardar a industrialização e o crescimento de seus próprios rendimentos.

Rappard observou que a maioria urbana não fez isso sob a "crença absurda de que eles estariam, por meio disso, aumentando suas rendas reais". Em vez disso,

de uma maneira um tanto quanto explícita e deliberada, os partidos políticos têm sacrificado a riqueza material imediata de seus membros a fim de impedir, ou ao menos de retardar de alguma maneira, a industrialização completa de seu país. Uma Suíça mais agrícola, embora mais pobre, este é o desejo dominante do público suíço hoje.

A questão aqui é que Mises, não apenas como um praxeologista, mas mesmo como um liberal utilitarista, não pode fazer nenhuma crítica a estas medidas estatistas já que a maioria do público levou em consideração suas consequências praxeológicas e as escolheram mesmo assim, em favor de objetivos diferentes da riqueza e da prosperidade.

Além disso, existem outros tipos de intervenções estatistas que claramente possuem pouco ou nenhum efeito cumulativo, e que podem até ter uma influência muito pequena na diminuição da produção e da prosperidade. Vamos presumir mais uma vez, por exemplo, que – e esta suposição não é muito distante da realidade tendo em vista os registros da história humana – a grande maioria de uma sociedade odeie e maltrate os ruivos. Vamos presumir também que existem muito poucos ruivos na sociedade. Então esta imensa maioria decide que adoraria matar todos os ruivos. Aqui temos a seguinte situação; o assassinato dos ruivos é importante na

escala de valores da grande maioria do público; existem poucos ruivos, portanto, em produção no mercado, a perda será pequena. De que maneira Mises pode refutar esta política proposta como um praxeologista ou como um liberal utilitarista? Eu argumento que ele não pode.

Mises faz mais uma tentativa de estabelecer sua opinião, mas ela é ainda menos bem-sucedida. Ao criticar os argumentos pela intervenção estatal em prol da igualdade e de outras preocupações morais, ele os rejeita como "discurso emocional". Depois de reafirmar que "a praxeologia e a ciência econômica... são neutras em relação a quaisquer preceitos morais", e declarar que *"o fato de que uma imensa maioria dos homens prefere uma oferta de bens materiais mais abundantes a uma menos abundante é um dado histórico; não deve ocupar nenhum lugar na teoria econômica"*, ele conclui insistindo que *"aquele que discorda dos ensinamentos da ciência econômica deveria refutá-los por meio da razão discursiva, não por meio... do apelo a padrões arbitrários supostamente éticos"*.

Mas eu argumento que isto não procede. Pois Mises tem que reconhecer que ninguém pode decidir a respeito de nenhuma política, seja ela qual for, a menos que seja feito um juízo definitivo de valor ou ético. Mas, já que isso é assim, e já que, de acordo com Mises, todos os juízos de valor ou padrões éticos definitivos são arbitrários, então como pode ele censurar estes específicos juízos éticos por serem "arbitrários"? Ademais, não é muito apropriado para Mises rejeitar estes juízos por serem "emocionais", já que, para ele, na qualidade de utilitarista, a razão não pode estabelecer princípios éticos definitivos; os quais, por essa razão, só podem ser estabelecidos por meio de emoções subjetivas. Não faz sentido que Mises exija que seus críticos usem a "razão discursiva", já que ele mesmo nega que a razão discursiva possa ser utilizada para estabelecer valores éticos definitivos. Além disso, o homem cujos princípios éticos definitivos seriam capazes de fazê-lo apoiar o livre mercado deveria também ser censurado por Mises por ser igualmente "arbitrário" e "emocional", mesmo caso ele tenha levado em consideração as leis da praxeologia antes de tomar definitivamente as suas decisões éticas. E nós vimos acima que, muito frequentemente, a maioria do público possui outros objetivos que ele julga, pelo menos até certo nível, serem mais

importantes do que o seu próprio bem-estar material.

Assim, enquanto a teoria econômica praxeológica é extremamente útil para fornecer dados e compreensão para a formulação de políticas econômicas, ela não pode ser suficiente por si só para capacitar o economista a fazer qualquer pronunciamento de valor ou defender qualquer política pública que seja. Mais especificamente, nem a ciência econômica praxeológica nem o liberalismo utilitarista de Ludwig von Mises são suficientes para defender o *laissez faire* e a economia de livre mercado. Para fazer tal defesa, é necessário ir além da ciência econômica e do utilitarismo para estabelecer uma ética objetiva que afirme o valor predominante da liberdade e que condene moralmente todas as formas de estatismo, do igualitarismo ao "assassinato de ruivos", bem como aqueles objetivos como a cobiça pelo poder e a satisfação da inveja. Para que seja feita a defesa satisfatória da liberdade, não se pode ser um escravo metodológico de qualquer objetivo que a maioria do público por acaso deseje.

27. A liberdade negativa de Isaiah Berlin

Um dos mais conhecidos e influentes tratados atuais sobre a liberdade é o de Sir Isaiah Berlin. Em seu *Two Concepts of Liberty*, Berlin defende o conceito de "liberdade negativa" – ausência de interferência dentro da esfera de ação de uma pessoa – em oposição à "liberdade positiva", que não se refere à liberdade nenhuma, mas ao poder efetivo de um indivíduo ou ao domínio sobre si mesmo ou seu ambiente. Superficialmente, o conceito de liberdade negativa de Berlin parece similar à tese do presente livro: que a liberdade é a ausência de invasões ou de interferências fisicamente coercitivas da pessoa ou da propriedade de um indivíduo. No entanto, infelizmente, a falta de clareza do conceito de Berlin leva à confusão e à ausência de uma doutrina libertária sistemática e válida.

Uma das falácias e confusões de Berlin é reconhecida pelo próprio em um artigo e em uma edição posterior de seu livro original. Em seu *Two Concepts of Liberty*, ele havia escrito que "*Normalmente se diz que eu sou livre quando nenhum ser humano interfere em minha atividade. A liberdade política, neste sentido, é simplesmente a área na qual um homem pode fazer o que ele quiser*". Ou, conforme Berlin afirmou posteriormente, "*Na versão*

original de Two Concepts of Liberty, eu me refiro à liberdade como a ausência de obstáculos à realização dos desejos de um homem". Mas, como depois ele reconheceu, um problema grave com esta formulação é que um homem pode ser considerado "livre" à medida que suas vontades e desejos são extintos, por exemplo, por condições externas. Como especifica Berlin em seu artigo corretivo, Se medidas de liberdade fossem uma função da satisfação de desejos, eu poderia aumentar a liberdade com a mesma eficácia tanto ao eliminar desejos quanto ao satisfazê-los; eu poderia tornar os homens (incluindo eu mesmo) livres ao condicioná-los a esquecer seus desejos originais que eu decidi não satisfazer.

Em sua última versão (1969), Berlin eliminou a passagem ofensiva, alterando a primeira declaração acima para que dissesse: "A liberdade política, neste sentido, é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros". Porém, ainda permanecem problemas graves com esta última abordagem de Berlin. Pois Berlin explica agora que liberdade para ele é "a ausência de obstáculos a escolhas e a atividades possíveis", sendo os obstáculos colocados lá por "práticas humanas alteráveis". Mas isto aproxima-se, como observa o professor Parent, da confusão de "liberdade" com "oportunidade", em resumo, de desfazer o próprio conceito de liberdade negativa de Berlin e substituí-lo pelo conceito ilegítimo de "liberdade positiva". Deste modo, conforme indica Parent, suponha que **x** se recusa a contratar **y** porque **y** é um ruivo e **x** não gosta de ruivos; certamente **x** está diminuindo o campo de oportunidades de **y**, mas não se pode dizer que ele está invadindo a "liberdade" de **y**. Na verdade, Parent continua chamando a atenção para uma reiterada confusão de Berlin entre liberdade e oportunidade; assim, Berlin escreve que "a liberdade a qual me refiro é oportunidade para ação" (xlii) e identifica aumentos de liberdade com a "maximização de oportunidades" (xlviii). Conforme Parent destaca, "Os termos 'liberdade' e 'oportunidade' têm significados distintos"; alguém, por exemplo, pode não ter a oportunidade de comprar um ingresso para um *show* por inúmeras razões (e.g., ele está muito ocupado) e, não obstante, ele ainda estaria, de todos os modos significativos, "livre" para comprar tal ingresso.

Assim, o erro fundamental de Berlin foi deixar de definir a liberdade

negativa como a ausência de interferência física na pessoa ou na propriedade de um indivíduo, nos direitos de propriedade justos amplamente definidos. Por não ter conseguido chegar a esta definição, Berlin confundiu-se e acabou praticamente abandonando a própria liberdade negativa que tentou estabelecer e caindo, a contragosto, no campo da "liberdade positiva". Mais do que isto, Berlin, magoado pelas críticas que o acusavam de defender o *laissez-faire*, passou a fazer ataques frenéticos e autocontraditórios ao *laissez-faire*, como se de alguma forma ele fosse algo prejudicial à liberdade negativa. Por exemplo, Berlin escreve que os "*males do laissez-faire irrestrito... conduzem a violações brutais da liberdade 'negativa'... incluindo da liberdade de expressão ou associação*". Uma vez que o *laissez-faire* significa exatamente a total liberdade da pessoa e da propriedade, incluindo obviamente a liberdade de expressão e de associação como uma subdivisão dos direitos de propriedade privada, Berlin está dizendo disparates. E, em uma história parecida sem fundamento, Berlin escreve sobre

o destino da liberdade pessoal durante o reinado do individualismo econômico irrestrito – sobre a condição da maioria prejudicada, principalmente nas cidades, que tinham os seus filhos destruídos nas minas ou nas fábricas, enquanto seus pais viviam na pobreza, na doença e na ignorância, uma situação em que o gozo dos direitos legais pelos pobres e oprimidos... se tornou uma zombaria abominável.

Como seria de se esperar, Berlin ataca posteriormente aqueles libertários *laissez-faire* puros e coerentes, como Cobden e Spencer, e favorece aqueles liberais clássicos confusos e incoerentes, como Mill e de Tocqueville.

Existe uma série de problemas graves e básicos com as críticas espalhafatosas de Berlin. Uma é a sua completa ignorância em relação aos historiadores modernos da **Revolução Industrial**, tais como Ashton, Hayek, Hutt e Hartwell, que haviam demonstrado que a nova indústria aliviou a pobreza e a fome anteriores dos trabalhadores, incluindo os operários infantis, em vez de acontecer o contrário. Mas, em um nível conceitual, também existem vários problemas. Primeiro, é autocontraditório e absurdo declarar que o *laissez-faire* ou o individualismo econômico poderiam prejudicar a liberdade pessoal; e, segundo, Berlin está na verdade

abandonando explicitamente o próprio conceito de liberdade "negativa" em favor de conceitos de riqueza e de poder positivos.

Berlin alcança o ápice (ou o fundo do poço) de sua abordagem quando ele ataca diretamente a liberdade negativa por ela ter sido

usada para... armar o forte, o brutal e o inescrupuloso contra o humano e o fraco... A liberdade para os lobos tem significado frequentemente a morte para as ovelhas. Não é necessário insistir, em nossos dias, na história manchada de sangue do individualismo econômico e da competição capitalista desenfreada.

Aqui a falácia crucial de Berlin é identificar insistentemente a liberdade e a economia de livre mercado com os seus opostos – com a agressão coercitiva. Repare o seu uso frequente de termos como "armar", "brutal", "lobos e ovelhas", e "manchado de sangue"; todos são aplicáveis somente à agressão coercitiva tal como tem sido universalmente empregada pelo Estado. Além disso, ele identifica então estas agressões com o seu oposto – o processo voluntário e pacífico de trocas livres na economia de mercado. O individualismo econômico irrestrito conduz, ao contrário, a trocas pacíficas e harmoniosas, que beneficiam mais precisamente os "fracos" e as "ovelhas"; são estes últimos que não sobreviveriam na lei da selva estatista, são estes que tiram maior proveito dos benefícios da economia livremente competitiva. Até mesmo um conhecimento superficial da ciência econômica, e em particular da Lei de Vantagens Comparativas ricardiana, teria esclarecido este ponto vital ao Sir Isaiah.

28. F.A. Hayek e o conceito de coerção

Em seu monumental trabalho *Os Fundamentos da Liberdade*, F.A. Hayek tenta estabelecer uma filosofia política sistemática em prol da liberdade individual. Ele começa muito bem, definindo a liberdade como a ausência de coerção, defendendo, deste modo, a "liberdade negativa" de forma mais convincente do que Isaiah Berlin. Infelizmente, a falha grave e fundamental no sistema de Hayek aparece quando ele começa a definir "coerção". Pois, em vez de definir coerção como se faz neste livro, como o uso invasivo de violência física ou a ameaça da mesma contra a pessoa ou propriedade (justa) de outro, Hayek define coerção de maneira

REFLEXÕES XVI

muito mais confusa e desorganizada: e.g., como o "o controle exercido sobre uma pessoa por outra em termos de ambiente ou de circunstâncias, a ponto de, para evitar maiores danos, aquela ser forçada a agir para servir aos objetivos desta e não de acordo com um plano coerente que ela própria"; e novamente: "A coerção ocorre quando um indivíduo é obrigado a colocar suas ações a serviço da vontade de outro, não para alcançar seus próprios objetivos, mas para buscar os da pessoa a quem serve."

Para Hayek, "coerção" inclui, logicamente, o uso agressivo de violência física, porém, infelizmente, o termo também engloba ações pacíficas e não agressivas. Deste modo, Hayek declara que "a ameaça do uso de força ou violência é a mais importante forma de coerção. Eles não são, entretanto, sinônimos de coerção, pois a ameaça de força física não é a única forma pela qual a coerção é exercida".

Então quais as outras "formas" não violentas pelas quais Hayek acredita que a coerção pode ser exercida? Algumas delas são formas de interação puramente voluntárias, como a de "um marido rabugento" ou de "uma esposa irritante", que podem tornar "a vida de alguém insuportável a menos que todas as suas vontades sejam obedecidas". Neste ponto, Hayek admite que seria um absurdo defender a condenação legal do mau humor ou do aborrecimento; mas ele o faz baseando-se no falho fundamento de que esta condenação implicaria em uma "coerção ainda maior". Mas a "coerção", na verdade, não é uma grandeza cumulativa; como é que podemos comparar quantitativamente os diferentes "graus" de coerção, principalmente quando eles envolvem comparações entre diferentes pessoas? Será que não há nenhuma diferença qualitativa fundamental, uma diferença de tipo, entre uma esposa irritante e o uso do aparato da violência física para condenar ou restringir este aborrecimento? Parece claro que o problema fundamental é que Hayek usa o termo "coerção" como um termo *portmanteau*³⁸ para englobar não só a violência física como também as ações voluntárias, não violentas e não invasivas, como o aborrecimento. Logicamente, a questão é que a esposa ou o marido é livre para deixar o parceiro ofensivo, e que permanecer junto é

³⁸ **Portmanteau:** termo jumbo. Serve para qualquer coisa.

REFLEXÕES XVI

uma escolha voluntária de parte dele ou dela. O aborrecimento pode ser estética ou moralmente deplorável, mas ele certamente não é "coercivo" em um sentido similar ao uso da violência física. Tratar os dois tipos de ação juntos apenas causa confusão.

Todavia, não somente confusão, mas também autocontradição, pois Hayek engloba no conceito de "coerção" não só a violência física invasiva, i.e., uma ação ou troca compulsória, mas também certas formas pacíficas e voluntárias de recusa de se realizar trocas. Com certeza, a liberdade de realizar uma troca implica necessariamente na liberdade equivalente de não realizar uma troca. Não obstante, Hayek cognomina de "coercivas" certas formas de recusa pacífica de se realizar uma troca, aglutinando-as, deste modo, com trocas compulsórias. Hayek afirma especificamente que

Há, inegavelmente, ocasiões em que as condições do mercado de trabalho criam oportunidades de verdadeira coerção. Em períodos de desemprego generalizado, a ameaça de demissão pode ser utilizada para compelir o empregado a desempenhar tarefas diferentes das estipuladas no contrato original. Numa pequena cidade mineira, o gerente da mina pode exercer por capricho uma pressão arbitrária sobre alguém com quem não simpatize.

Entretanto, a "demissão" é simplesmente uma recusa do empregador dono do capital de realizar quaisquer trocas adicionais com uma ou mais pessoas. Um empregador pode se recusar a realizar tais trocas por muitas razões e não existe nenhum critério que não seja subjetivo que possibilite a Hayek o uso do termo "arbitrário". Por que seria uma razão mais "arbitrária" que a outra? Se Hayek quis insinuar que qualquer razão diferente da maximização do lucro monetário é "arbitrária", então ele ignora a revelação da Escola Austríaca de que as pessoas, mesmo nos negócios, agem para maximizar seus lucros "psíquicos" em vez de monetários e que estes lucros psíquicos podem englobar todos os tipos de valores, nenhum dos quais é mais ou menos arbitrário do que o outro. Além disso, Hayek parece estar insinuando que os empregados possuem algum tipo de "direito" a continuar empregado, um "direito" que está em evidente contradição com os direitos de propriedade dos empregadores sobre seu próprio dinheiro. Hayek reconhece que a demissão normalmente é não "coerciva"; então por que ela haveria de ser coerciva em condições

REFLEXÕES XVI

"críticas de desemprego" (em nenhum caso, criadas pelo empregador) ou em uma cidade de mineração? Mais uma vez, os mineiros mudaram-se voluntariamente para a cidade mineradora e são livres para irem embora a qualquer hora que desejarem.

Hayek comete um erro parecido quando lida com a recusa de troca feita por um "monopolista" (o possuidor exclusivo de um recurso). Ele admite que *"se... eu quisesse muito ser retratado por um famoso artista e se ele se recusasse a me retratar por menos de uma taxa muito elevada [ou se recusasse completamente?], claramente seria um absurdo dizer que eu estou sendo coagido"*. Entretanto, ele de fato aplica o conceito de coerção em um caso onde o monopolista possui a água em um Oásis. Suponha, diz ele, que as pessoas *"se instalassem no local, supondo que a água tivesse sempre disponível a um preço razoável"*, que então as outras fontes de água secaram, e que as pessoas *"não teriam outra escolha, para sobreviver, senão aceitar todas as condições impostas pelo dono da fonte. Este seria um caso evidente de coerção"*, já que o bem ou serviço em questão é *"crucial para a vida deles"*. Porém, já que o dono da nascente não envenenou agressivamente as nascentes concorrentes, ele certamente não está sendo "coercivo"; na verdade, ele está fornecendo um serviço vital e deveria ter o direito tanto de se recusar a vender quanto de cobrar qualquer coisa que os consumidores pagassem. A situação pode muito bem ser lastimável para os consumidores, assim como são muitas situações na vida, mas o fornecedor de um serviço extremamente vital e escasso está longe de ser "coercivo" ao se recusar a vender ou por estabelecer um preço que os compradores não estão dispostos a pagar. As duas ações estão dentro de seus direitos enquanto homem livre e enquanto dono de uma propriedade justa. O dono do Oásis é responsável somente pela existência de suas próprias ações e de sua própria propriedade; ele não é responsável pela existência do deserto ou pelo fato de que as outras nascentes secaram.

Avaliemos outra situação. Suponha que exista apenas um médico em uma comunidade e que uma epidemia se alastre; somente ele pode salvar a vida de muitos de seus concidadãos – com certeza uma ação crucial para a vida deles. Será que ele os estaria "coagindo" caso (a) se recusasse a fazer qualquer coisa, ou deixasse a cidade; ou caso (b) cobrasse um preço muito alto pelos seus

REFLEXÕES XVI

serviços médicos de cura? Com certeza não. Antes de qualquer coisa, não há nada errado em um homem cobrar de seus consumidores o valor de seus serviços, i.e., aquilo que eles estão dispostos a pagar. Ademais, ele tem todo o direito de se recusar a fazer qualquer coisa. Embora ele possa ser criticado moral ou esteticamente, como um autoproprietário de seu próprio corpo ele tem todo o direito de se recusar a curar ou de fazer isso por um preço alto; dizer que ele está sendo "coercivo" é além de tudo insinuar que é apropriado e não coercivo que seus clientes ou seus representantes forcem o médico a tratar deles: resumindo, isso é justificar a sua escravidão. Contudo, com certeza a escravidão, o trabalho forçado, deve ser considerada "coerciva" em qualquer significado sensato que o termo possa ter.

Tudo isto realça a natureza gravemente autocontraditória de se incluir uma troca ou atividade forçada e a recusa de alguém realizar uma troca no mesmo sentido de "coerção".

Conforme escrevi em outro lugar:

Um tipo bem conhecido de "coerção privada" é o impreciso, porém ameaçador, "poder econômico". Um dos exemplos prediletos do exercício deste "poder" é o caso de um trabalhador demitido de seu emprego...

Analisemos minuciosamente esta situação. O que exatamente o empregador fez? Ele se recusou a continuar a realizar determinada troca, a qual o trabalhador preferia ter continuado a realizar. Mais especificamente, **a**, o empregador, recusa-se a vender certa quantia de dinheiro em troca da compra dos serviços do trabalho de **b**. **b** gostaria de realizar certa troca; **a** não gostaria. O mesmo princípio pode ser aplicado a todas as trocas que a economia abrange...

O "poder econômico", então, é simplesmente o direito de se recusar livremente a realizar uma troca. Todo homem tem este poder. Todo homem tem igualmente o direito de realizar uma troca oferecida.

Assim sendo, deveria ficar claro que o estatista do "caminho do meio", que reconhece o mal da violência, mas que acrescenta que, às vezes, a violência do governo é necessária para contrabalançar a "coerção privada do poder econômico", cai em uma contradição

REFLEXÕES XVI

inescapável. **A** recusa-se a realizar uma troca com **b**. O que deveríamos dizer, ou o que o governo deveria fazer, se **b** brandisse uma arma e ordenasse que **a** realizasse a troca? Esta é a questão crucial. Há somente dois posicionamentos que podemos assumir nesta questão: ou **b** está cometendo um ato de violência e deveria ser impedido imediatamente, ou é perfeitamente justificável que **b** tome esta atitude porque ele está simplesmente "contrabalançando a coerção sutil" do poder econômico exercida por **a**. Ou a agência de defesa deve se apressar em defender **a**, ou deve se recusar deliberadamente a fazer isso, talvez até ajudando **b** (ou executando a tarefa de **b** por ele). Não existe meio termo!

B está cometendo um ato de violência; não há dúvidas em relação a isso. Nos termos das duas doutrinas (da argumentação "do poder econômico" e da libertária), esta violência ou é invasiva e, por conseguinte, injusta, ou defensiva e, por conseguinte, justa. Se adotarmos o argumento do "poder econômico", devemos escolher o segundo posicionamento; se o rejeitarmos, devemos adotar o primeiro. Se selecionarmos o conceito de "poder econômico", devemos utilizar violência para combater qualquer recusa de troca; se o rejeitarmos, utilizamos a violência para impedir qualquer imposição violenta de troca. Não há como escapar dessas duas escolhas, é uma ou outra. Os estatistas "do caminho do meio" não possuem maneiras lógicas de dizer que existem "muitas formas" de coerção injustificável. Ele deve escolher uma ou outra e tomar sua posição pelo mesmo critério. Ou ele deve dizer que existe apenas uma forma de coerção ilegal – a violência física manifesta – ou ele deve dizer que existe apenas uma forma de coerção ilegal – a recusa de troca.

Além disso, criminalizar a recusa de se trabalhar equivale a criar uma sociedade de escravidão generalizada. Consideremos outro exemplo que Hayek apressadamente rejeita por ser não coercivo: "*Não haverá coerção, por exemplo, se um convite para uma festa estiver condicionado a determinados padrões de conduta ou de indumentária*". No entanto, como o professor Hamowy demonstrou, este caso pode muito bem ser considerado "coerção" segundo o próprio critério de Hayek. Pois,

pode ser que eu seja uma pessoa extremamente apegada à minha reputação social e minha ausência nesta festa ameaçaria muito

minha posição social. Ademais, meu paletó está na lavanderia e não ficará pronto nesta semana... porém, a festa é amanhã. Sob estas condições, não poderia ser dito que a atitude do anfitrião de exigir que eu use os meus trajes formais como o preço para entrar em sua casa é, na verdade, uma atitude coerciva, visto que ela claramente ameaça a preservação de uma das coisas que eu mais valorizo, o meu prestígio social?

Além disso, Hamowy indica que, caso o anfitrião demandasse, como um preço para ser convidado à festa, "que eu limpasse toda a prataria e a louça usadas na festa", Hayek, ainda mais evidentemente, teria que chamar este contrato voluntário de "coercivo" segundo seu próprio critério.

Numa tentativa de refutar a crítica incisiva de Hamowy, Hayek acrescentou posteriormente que "para constituir coerção, também seria necessário que a ação do repressor colocasse o coagido em uma posição que ele considere pior do que aquela em que estaria sem aquela ação". Porém, conforme salienta Hamowy em sua resposta, isto não salva a recusa ilógica, por parte de Hayek, em adotar o óbvio disparate de se chamar um convite condicional a uma festa de "coercivo". Pois,

o caso que acabou de ser descrito parece igualmente satisfazer essas condições; pois, enquanto é verdade que, em certo sentido, o meu suposto anfitrião expandiu o meu campo de alternativas por meio de seu convite, a situação como um todo (que deve incluir a minha incapacidade de adquirir um traje formal e a minha consequente frustração) do meu ponto de vista é pior do que a situação que prevalecia antes do convite, com certeza pior do que a que prevalecia antes de o meu suposto anfitrião decidir dar uma festa exatamente naquela data.

Consequentemente, Hayek e o resto de nós somos obrigados a fazer uma de duas coisas: ou restringir rigorosamente o conceito de "coerção" à invasão da pessoa ou propriedade de outro por meio do uso ou ameaça de violência física; ou riscar completamente do mapa o termo "coerção" e simplesmente definir "liberdade" não como a "ausência de coerção", mas como a "ausência de violência física agressiva ou da ameaça dela". Hayek de fato reconhece que "a coerção pode ser de tal modo definida que se transforma em um fenômeno universal e inevitável". Infelizmente, sua deficiência "de

caminho do meio" de não restringir a coerção estritamente à violência provoca uma rachadura que se espalha por todo o seu sistema de filosofia política. Ele não pode salvar este sistema ao tentar distinguir, apenas quantitativamente, entre formas de coerção "suaves" e "mais severas".

Outra falácia fundamental do sistema de Hayek não é só a sua definição de coerção além do campo da violência física, mas também não ter conseguido distinguir entre coerção ou violência "agressiva" e "defensiva". Há toda uma diferença de gênero entre violência agressiva – assalto ou roubo – contra outra pessoa e o uso de violência para alguém se defender ou defender sua propriedade dessa agressão. A violência agressiva é criminosa e injusta; a violência defensiva é totalmente justa e apropriada; a primeira invade os direitos da pessoa e de propriedade, a segunda defende contra esta invasão. Porém, Hayek mais uma vez deixa de fazer esta crucial distinção qualitativa. Para ele, existem apenas graus relativos, ou quantidades, de "coerção". Deste modo, Hayek declara que *"a coerção, de qualquer modo, não pode ser completamente evitada porque a única maneira de impedi-la é pela ameaça de coerção"*.

A partir disso, ele continua agravando o erro ao acrescentar que *"A sociedade livre tem resolvido esse problema conferindo o monopólio da coerção ao Estado e tentando limitar esse poder a circunstâncias em que a ação do Estado é necessária para impedir a coerção exercida pelos indivíduos"*. Todavia, não estamos comparando aqui diferentes graus de uma massa indefinida que pode ser chamada de "coerção" (mesmo se a definirmos como "violência física"). Pois nós podemos evitar completamente a violência agressiva prevenindo-a por meio da compra de serviços de agências de defesa que são autorizadas a usar somente a violência defensiva. Nós não ficaremos abandonados aos martírios da "coerção" se definirmos tal coerção somente como violência agressiva (ou, alternativamente, se abandonarmos o termo "coerção" por completo e mantivermos a distinção entre violência agressiva e defensiva).

A segunda frase crucial de Hayek no parágrafo acima agrava muito mais o seu erro. Em primeiro lugar, em todo e qualquer acontecimento histórico, a "sociedade livre" nunca "conferiu"

REFLEXÕES XVI

qualquer monopólio de coerção ao Estado; jamais existiu qualquer forma de "contrato social" voluntário. Em todos os acontecimentos históricos, o Estado se apoderou, por meio do uso da violência agressiva e da conquista, deste monopólio da violência na sociedade. E mais, o que o Estado tem não é tanto um monopólio de "coerção", mas sim de violência agressiva (assim como defensiva), e este monopólio é estabelecido e mantido por meio do emprego sistemático de duas formas específicas de violência agressiva: imposto para a obtenção da renda do Estado e a criminalização compulsória de agências de violência defensivas concorrentes dentro da extensão territorial conquistada pelo Estado. Então, uma vez que a liberdade requer a eliminação da violência agressiva na sociedade (ao passo que preserva a violência defensiva contra possíveis invasores), jamais se pode justificar que o Estado é um defensor da liberdade. Pois o Estado sobrevive em virtude de seu emprego predominante e duplo da violência agressiva contra a verdadeira liberdade e propriedade dos indivíduos que ele supostamente deveria defender. O Estado é qualitativamente injustificado e injustificável.

Deste modo, a justificação de Hayek para a existência do Estado bem como o seu uso do imposto e outras medidas de violência agressiva baseiam-se em sua indefensável eliminação da distinção entre violência agressiva e defensiva e em sua aglutinação de todas as ações violentas com a rubrica única de graus variados de "coerção". Mas isto não é tudo. Pois, no decorrer da elaboração de sua defesa do Estado e da ação estatal, Hayek não apenas amplia o conceito de coerção para além da violência física; ele também limita injustificadamente o conceito de coerção de modo a excluir certas formas de violência física agressiva. A fim de "limitar" a coerção do Estado (i.e., para justificar a ação do Estado dentro destes limites), Hayek declara que a coerção é minimizada ou até mesmo deixa de existir se os decretos sustentados na violência não são pessoais e arbitrários, mas se são promulgados sob a forma de regras gerais e universais, conhecidas por todos com antecedência (o "império da lei"). Assim, Hayek afirma que

A coerção que um governo ainda precisará usar... é reduzida ao mínimo, tornando-se tão inócua quanto possível, graças às restrições impostas por normas gerais conhecidas, de maneira que um indivíduo, na maioria das vezes, nunca precisará sofrer

REFLEXÕES XVI

coerção, a não ser que se coloque numa situação em que saiba que será coagido. Mesmo quando não se pode evitar a coerção, ela é privada de seus efeitos mais prejudiciais quando se restringe a deveres limitados e previsíveis ou, pelo menos, quando é independente da vontade arbitrária de outra pessoa. Tornando-se essa coerção impessoal e dependente de normas gerais abstratas, cujos efeitos sobre os indivíduos não podem ser previstos na época em que as normas são estabelecidas, até os atos coercivos do governo se transformam em dados pelos quais o indivíduo pode pautar seus próprios planos.

O critério da "possibilidade de ser evitada" de Hayek para ações alegadamente "não coercivas", embora violentas, é exposto sem rodeios como se segue:

Desde que tenha prévio conhecimento de que, ao agir de determinada maneira, sofrerei coerção, e desde que possa evitar tal conduta, nunca serei coagido. Pelo menos na medida em que as normas coercitivas não visem à minha pessoa, mas sejam formuladas de modo a ser igualmente aplicáveis a todos os cidadãos em situações semelhantes, elas não se distinguem de qualquer obstáculo natural que possa afetar meus planos.

Mas, conforme o professor Hamowy salienta vigorosamente:

Resulta disso que, se o Senhor **x** me avisa que ele irá me matar se eu comprar alguma coisa do Senhor **y**, e se os produtos disponíveis na loja do Senhor **y** também estão disponíveis em outro local (provavelmente na loja do Senhor **x**), esta ação da parte do Senhor **x** não é coerciva!

Pois comprar do Senhor **y** é "evitável". Hamowy continua:

A possibilidade de se evitar a ação é suficiente, de acordo com este critério, para estabelecer uma situação teoricamente idêntica a uma em que uma ameaça simplesmente não ocorre. A parte ameaçada não está menos livre do que ela estava antes de a ameaça ter sido feita se ela pode evitar a ação daquele que o ameaçou. De acordo com a estrutura lógica deste argumento, "ameaçar coerção" não é uma ação coerciva. Assim, se eu sei com antecedência que serei atacado por uma gangue se eu passar por certa vizinhança, e se eu posso evitar aquela vizinhança, então eu nunca fui coagido pela gangue... Consequentemente, alguém

REFLEXÕES XVI

poderia considerar a vizinhança dominada pela gangue... algo similar a um pântano infestado por pragas, ambos obstáculos evitáveis, nenhum visando pessoalmente a mim . . .

— e portanto, para Hayek não "coercivos".

Deste modo, o critério da "possibilidade de ser evitada" de Hayek para determinar se existe ou não coerção leva a um enfraquecimento evidentemente absurdo do conceito de "coerção" e à inclusão de ações agressivas e evidentemente coercivas sob uma rubrica não coerciva benigna. E, mesmo assim, Hayek está até disposto a excluir o seu próprio critério deficiente da "possibilidade de ser evitada" em relação ao governo; pois ele reconhece que o imposto e o serviço militar, por exemplo, são, e deveriam ser, "inevitáveis". Mas eles também se tornam "não coercivos" porque:

Tais atos são pelo menos previsíveis, visto que o Estado os impõe independentemente de outros planos que o indivíduo tenha quanto ao emprego de suas energias; o que os isenta, em grande parte, da natureza malévola da coerção. Se a conhecida necessidade do pagamento de certa porcentagem de impostos se tornar um parâmetro pelo qual eu possa traçar meus planos, se o serviço militar for um período previsível de minha existência, então poderei programar minha vida e ser tão independente da vontade de outros indivíduos quanto se tornou possível em sociedade.

O disparate de se considerar regras gerais, universais ("igualmente aplicáveis") e previsíveis como sendo um critério, ou uma defesa para a liberdade individual, quase nunca foi revelada tão incisivamente. Pois isto significa que, e.g., se existe uma lei governamental geral em que todas as pessoas devem ser escravizadas por um ano a cada três anos, então esta escravidão universal não é de forma alguma "coerciva". Então, em que sentido as regras gerais hayekianas são superiores ou mais libertárias do que qualquer caso concebível de normas impostas por caprichos arbitrários? Vamos pressupor, por exemplo, duas possíveis sociedades. Uma é regida por uma vasta rede de leis gerais hayekianas, igualmente aplicáveis a todos, e.g., leis como: todos devem ser escravizados a cada três anos; ninguém pode criticar o governo, sob pena de morte; ninguém pode beber bebidas alcoólicas; todos devem se ajoelhar virados para Meca três vezes ao

dia em determinadas horas; todos devem usar determinado uniforme verde, etc. É evidente que esta sociedade, embora satisfaça totalmente o critério de Hayek de um império da lei não coercivo, é completamente despótica e totalitária. Em contraste, vamos pressupor uma segunda sociedade que é totalmente livre, onde toda pessoa é livre para empregar sua pessoa e propriedade, realizar trocas, etc. da maneira que ela achar melhor, exceto que, uma vez por ano, o monarca (que não faz absolutamente nada o resto do ano), comete um ato de invasão arbitrária contra um indivíduo que ele escolhe. Qual sociedade deve ser considerada mais livre, mais libertária?

Assim, vemos que Os Fundamentos da Liberdade de Hayek não podem de maneira alguma fornecer o critério ou o princípio fundamental para um sistema de liberdade individual. Além das definições de "coerção" gravemente defeituosas, uma falha fundamental na teoria de direitos individuais de Hayek, como salienta Hamowy, é que eles não se originam em uma teoria moral ou em "algum acordo social não governamental independente", mas, ao contrário, eles emanam do próprio governo. Para Hayek, o governo – e o seu império – da lei cria direitos, em vez de ratificá-los ou defendê-los. Não é de se admirar que, no decorrer de seu livro, Hayek endosse uma longa lista de ações governamentais que claramente invadem os direitos e as liberdades dos cidadãos individuais.

29. Robert Nozick e a concepção imaculada do Estado

Anarquia, Estado e Utopia de Robert Nozick é uma variante do tipo "mão invisível" de uma tentativa contratualista lockeana de justificar o Estado, ou, ao menos, um Estado mínimo limitado às funções de proteção. Partindo de um Estado da natureza de livre mercado anarquista, Nozick retrata o Estado como algo que surge por meio de um processo de mão invisível que não viola os direitos de ninguém, primeiramente como uma agência de proteção dominante, depois como um Estado "ultramínimo", e depois, finalmente, como um Estado mínimo.

Antes de embarcar em uma crítica detalhada dos vários estágios nozickianos, contemplemos as várias falácias graves contidas na própria concepção de Nozick; cada uma delas seria por si só

REFLEXÕES XVI

suficiente para impugnar a sua tentativa de justificar o Estado. Primeiro, a despeito da tentativa de Nozick de disfarçar o seguinte fato, é altamente relevante verificar se a engenhosa construção lógica de Nozick ocorreu alguma vez de verdade na realidade histórica: ou seja, se algum Estado, ou a maioria, ou todos os Estados, de fato se desenvolveu da maneira nozickiana. É um grave defeito por si só, por se tratar de uma instituição muito bem fundamentada na realidade histórica, que Nozick tenha deixado de fazer uma única menção ou referência à história de Estados reais. Na verdade, não existe sequer uma evidência de que algum Estado tenha sido fundado ou desenvolvido da maneira nozickiana. Pelo contrário, as evidências históricas mostram que as coisas evoluíram de outra maneira: pois todos os Estados cujos fatos estão acessíveis originaram-se por meio de um processo de violência, de conquista e de exploração: resumindo, de uma maneira que, o próprio Nozick teria que admitir, violou os direitos individuais. Como Thomas Paine escreveu em *Common Sense*, sobre a origem das monarquias e do Estado:

Se pudéssemos retirar a cobertura turva da antiguidade e rastrear o princípio de suas origens, não encontraríamos nada melhor que o principal rufião de alguma quadrilha irrequieta cujos modos selvagens ou astúcia superior lhe valeram o título de chefe entre os saqueadores e que, ao aumentar seu poder e estender o campo de suas depredações, intimidou as pessoas pacíficas e indefesas a comprar a sua salvação em troca de tributos frequentes.

Repare que o "contrato" envolvido na explicação de Paine era da natureza de uma "máfia de proteção" compulsória em vez de alguma coisa que o libertário identifique com um acordo voluntário.

Uma vez que a justificação de Nozick para os Estados existentes – contanto que eles sejam ou se tornem mínimos – baseia-se na suposta concepção imaculada deles, e uma vez que não existe nenhum desses Estados, então não se pode justificar a existência de nenhum deles, mesmo se eles vierem a se tornar mínimos. Para ir além, podemos dizer que, na melhor das hipóteses, o modelo de Nozick pode justificar unicamente um Estado que de fato tenha se desenvolvido por meio de seu método da mão invisível. Portanto, é da incumbência de Nozick juntar-se aos anarquistas e pedir a abolição de todos os Estados existentes, e então relaxar e esperar

REFLEXÕES XVI

que a sua suposta mão invisível aja. O único Estado mínimo, então, que Nozick pode justificar, na melhor das hipóteses, é um que irá se desenvolver a partir de uma futura sociedade anarco-capitalista.

Segundo, mesmo que um Estado existente tenha sido concebido imaculadamente, isto ainda não justificaria a sua existência atual. Uma falácia básica é endêmica a todas as teorias de contrato social do Estado, a saber, a que diz que qualquer contrato baseado em uma promessa é obrigatório e executável. Se, então, todo mundo – por si só uma suposição heroica – em um Estado natural renunciou a todos ou a alguns de seus direitos em favor de um Estado, os teóricos de contrato social consideram esta promessa obrigatória para todo o sempre.

No entanto, uma teoria de contratos correta, chamada por Williamson Evers de teoria da "transferência de títulos", declara que os únicos contratos válidos (e, portanto, obrigatórios) são aqueles que renunciam àquilo que é, de fato, filosoficamente alienável, e que apenas os títulos específicos de propriedade são, então, alienáveis, de modo que as suas posses possam ser cedidas a alguma outra pessoa. Enquanto, ao contrário, os outros atributos do homem – mais especificamente, a sua autopropriedade sobre seu próprio corpo e sua própria vontade – são "inalienáveis" e, conseqüentemente, não podem ser entregues em um contrato obrigatório. Então, se ninguém pode entregar sua própria vontade, seu corpo ou seus direitos em um contrato executável, *a fortiori* ele não pode entregar as pessoas ou os direitos de suas gerações futuras. É isto que os pais fundadores queriam dizer ao afirmarem que os direitos são "inalienáveis", ou, como George Mason expressou em sua Declaração de Direitos da Virginia:

[T]odos os homens nascem igualmente livres e independentes, têm direitos certos, essenciais e naturais dos quais não podem, por nenhum contrato, privar nem despojar sua posteridade.

Assim, vimos (1) que nenhum Estado existente foi concebido imaculadamente – muito pelo contrário; (2) que, portanto, o único Estado mínimo que talvez pudesse ser justificado seria um que emergisse depois que um mundo anarquista de livre mercado tivesse sido estabelecido; (3) que, portanto, Nozick, segundo a sua própria fundamentação, deveria se tornar um anarquista e então esperar a mão invisível nozickiana agir na sequência, e, finalmente,

REFLEXÕES XVI

(4) que, mesmo se algum Estado tivesse sido fundado imaculadamente, as falácias da teoria do contrato social significariam que nenhum Estado atual, nem mesmo um mínimo, poderia ser justificado.

Vamos agora adiante para examinar os estágios nozickianos, especificamente a suposta necessidade e a moralidade das maneiras pelas quais os vários estágios se desenvolvem a partir do estágio precedente. Nozick começa presumindo que toda agência de proteção anarquista age moral e pacificamente, isto é, *"tenta de boa-fé agir dentro dos limites da lei natural de Locke"*.

Primeiramente, Nozick presume que cada agência de proteção exigiria que cada um de seus clientes renunciasse ao direito de retaliação privada contra agressão, por meio de uma recusa de protegê-los frente à contrarretaliações. Talvez sim, talvez não. A decisão caberia às várias agências de proteção presentes no mercado e com certeza não é autoevidente. Mesmo não considerando que seja algo provável, é certamente possível que elas fossem superadas por outras agências que não restringissem os seus clientes dessa maneira.

Nozick então segue adiante, passando a examinar as disputas entre clientes de agências de proteção diferentes. Ele oferece três cenários de como elas poderiam proceder. Porém, dois desses cenários (e parte do terceiro) envolvem batalhas físicas entre as agências. Em primeiro lugar, estes cenários contradizem a própria suposição de Nozick da existência de um comportamento não agressivo e de boa-fé de cada uma de suas agências, já que, evidentemente, em qualquer combate, pelo menos uma das agências estaria cometendo uma agressão. Além disso, economicamente, seria um absurdo esperar que as agências de proteção batalhassem fisicamente umas com as outras; estes combates alienariam clientes e seriam extremamente caros para que fosse útil de alguma maneira. É um absurdo pensar que, no mercado, as agências de proteção deixariam de fazer acordos antecipadamente com arbitradores ou tribunais de apelação privados a quem recorreriam quando desejassem solucionar qualquer disputa. Na verdade, uma parte vital do serviço judicial ou de proteção que um tribunal ou uma agência privada ofereceriam a seus clientes seria o fato de eles terem acordos para que as disputas fossem entregues a um

REFLEXÕES XVI

determinado tribunal de apelação ou a um determinado arbitrador ou grupo de arbitradores.

Voltemos então ao crucial cenário 3 de Nozick, sobre o qual ele escreve:

As duas agências... concordam em escolher e acatar as decisões de um terceiro juiz ou tribunal a que podem recorrer, quando diferentes seus respectivos juízos. (Ou podem estabelecer regras dispendo sobre que agência exerce jurisdição e em que circunstâncias.)

Até aqui tudo bem. Mas então ele dá um salto gigantesco: "*Dessa maneira emerge um sistema de cortes de apelação e regras acordadas sobre jurisdição e conflito de leis. Embora operem diferentes agências, há um sistema judiciário unificado, do qual todas elas são componentes*". Eu argumento que o "dessa maneira" é totalmente ilegítimo e que o resto é um *non sequitur*. O fato de que todas as agências de proteção terão acordos com todas as outras para submeter disputas a específicos tribunais de apelação ou arbitradores não implica em "um sistema judiciário unificado".

Pelo contrário, pode muito bem existir, e provavelmente existiriam, centenas, até milhares, de arbitradores ou de juízes de apelação que poderiam ser escolhidos e não existe razão para considerá-los parte de um único "sistema judiciário". Não existe razão, por exemplo, para imaginar ou para estabelecer um Supremo Tribunal unificado para resolver disputas. Uma vez que toda disputa tem duas e somente duas partes, só precisa haver uma terceira parte, um juiz ou arbitrador; existe atualmente nos Estados Unidos, por exemplo, mais de 23.000 arbitradores profissionais, e, presumivelmente, existiriam muitos milhares a mais se o sistema atual de tribunal governamental fosse abolido. Cada um desses arbitradores poderia fornecer um serviço de apelação ou de arbitragem.

Nozick alega que, a partir da anarquia, seria inevitável a emergência, como se fosse algo guiado por uma mão invisível, de uma agência de proteção dominante em cada extensão territorial, em que "praticamente todas as pessoas" daquela área estão incluídas. Porém, vimos que seu principal fundamento para esta conclusão é totalmente inválido. Os outros argumentos de Nozick para esta proposição são igualmente inválidos. Ele diz, por

REFLEXÕES XVI

exemplo, que, *"ao contrário dos outros bens que são avaliados comparativamente, serviços concorrentes de proteção máxima não podem coexistir"*. Por que não podem (certamente uma afirmação muito forte)?

Primeiro, porque "a natureza do serviço coloca... diferentes agências em violentos conflitos entre si" em vez de numa simples competição por consumidores. Porém, vimos que essa suposição de conflito é incorreta; primeiro, de acordo com os próprios fundamentos de Nozick de que cada agência agiria de modo não agressivo e, segundo, de acordo com seu próprio cenário 3, em que cada agência irá entrar em acordo com as outras para resolver disputas pacificamente. O segundo argumento de Nozick para essa alegação é que *"uma vez que o valor de menos que o produto máximo declina desproporcionalmente com o número dos que o compram, os clientes não se satisfarão tranquilamente com o bem inferior e companhias concorrentes serão colhidas em uma espiral declinante"*. Mas por quê? Aqui Nozick está fazendo afirmações a respeito da economia de um mercado de proteção que são completamente infundadas. Por que existe esta "economia de escala" nos negócios de proteção que, na opinião de Nozick, conduz inevitavelmente a um monopólio praticamente natural em cada área geográfica? Isto certamente não é autoevidente.

Pelo contrário, todos os fatos – e neste ponto os fatos empíricos da história contemporânea e antiga são de novo diretamente relevantes – mostram exatamente o oposto. Existem, como foi mencionado acima, dezenas de milhares de arbitadores profissionais nos EUA; existem também dezenas de milhares de advogados e juízes, e um grande número de agências de proteção privadas que fornecem seguranças, guardas-noturnos, etc. sem um único sinal sequer de um monopólio geográfico natural em algum desses campos. Então por que teria para agências de proteção sob o anarquismo?

E, se analisarmos as aproximações a sistemas de proteção e a tribunais anarquistas na história, mais uma vez vemos uma grande quantidade de evidências da falsidade da alegação de Nozick. Por centenas de anos, as feiras de Champagne foram o principal centro comercial da Europa. Vários tribunais, dos comerciantes, nobres, da Igreja, etc. competiam por clientes. Não apenas jamais surgiu alguma agência dominante, como também elas sequer sentiram a

REFLEXÕES XVI

necessidade de tribunais de apelação. Durante mil anos, a antiga Irlanda, até ser conquistada por Cromwell, desfrutou de um sistema de muitos juristas e escolas de juristas, e de muitas agências de proteção, que competiam dentro de áreas geográficas sem nenhuma se tornar dominante. Depois da queda de Roma, várias tribos bárbaras que coexistiam pacificamente adjudicavam suas disputas dentro dos limites de cada área, com cada membro da tribo encontrando-se sob sua própria lei e com adjudicações pacíficas combinadas entre estes tribunais e leis. Além disso, nos dias de hoje, de moderna tecnologia e de transporte e comunicação de baixo custo, a competição por meio de fronteiras geográficas seria até mais fácil; as agências de proteção "Metropolitana", "Imparcial", "Prudente", por exemplo, poderiam facilmente manter filiais em grandes áreas geográficas inteiras.

Na verdade, existem argumentos muito melhores para que os seguros fossem considerados um monopólio natural vez da proteção, já que um grande consórcio de seguros tenderia a reduzir os prêmios; e, mesmo assim, existe claramente muita competição entre as companhias seguradoras e haveria muito mais se elas não fossem limitadas por regulamentações estatais.

A alegação de Nozick de que uma agência dominante iria se desenvolver em cada área geográfica, então, é um exemplo de uma tentativa *a priori* ilegítima de se concluir o que o livre mercado faria, e é uma tentativa que insulta o conhecimento institucional e histórico concreto. Com certeza uma agência de proteção dominante poderia possivelmente surgir em uma determinada área geográfica, porém isto não é muito provável. E, como Roy Childs mostra em sua crítica a Nozick, mesmo se isto acontecesse, provavelmente não seria um "sistema judiciário unificado". Childs também afirma corretamente que juntar todas as agências de serviço de proteção e chamar isto de um monopólio unificado não é mais legítimo do que juntar todos os plantadores e produtores de alimentos do mercado e dizer que eles têm um "monopólio" ou "sistema" coletivo de produção de comida.

Além disso, a lei e o Estado são separáveis tanto historicamente quanto conceitualmente, e a lei se desenvolveria em uma sociedade de mercado anarquista sem nenhuma forma de Estado. Mais especificamente, a forma concreta de instituições legais anarquistas

REFLEXÕES XVI

– juízes, arbitradores, métodos processuais para resolver disputas, etc. – de fato floresceriam por um processo de mão invisível do mercado, enquanto que o Código de Leis básico (requerendo que ninguém invada a pessoa e a propriedade de ninguém) teria que ser consentido por todas as agências judiciais, assim como todos os juízes concorrentes uma vez consentiram em aplicar e estender os princípios básicos da lei comum ou consuetudinária. Porém, isto, novamente, não implicaria em nenhum sistema legal unificado ou em nenhuma agência de proteção dominante. Quaisquer agências que transgredissem o código libertário básico seriam ilegais e agressoras e o próprio Nozick reconhece que, desprovidas de legitimidade, estas agências provavelmente não se dariam muito bem em uma sociedade anarquista.

Vamos presumir agora que uma agência de proteção dominante tenha surgido, por mais improvável que isso seja. Como então progredimos, sem violação dos direitos de ninguém, para o Estado ultramínimo de Nozick? Nozick fala sobre a situação em que se encontra a agência dominante quando ela vê as agências independentes, com seus procedimentos duvidosos, retaliando imprudente e irresponsavelmente contra os seus próprios clientes. Será que a agência dominante deveria ter o direito de defender os seus clientes contra estas ações imprudentes? Nozick alega que a agência dominante possui um direito de proibir procedimentos que coloquem seus clientes em risco, e que, com isso, esta proibição estabelece o "Estado ultramínimo", no qual uma agência coercivamente obriga todas as outras agências a respeitar os direitos dos indivíduos.

Logo de início há dois problemas aqui. Em primeiro lugar, o que aconteceu com a resolução pacífica de disputas que caracterizou o cenário 3? Por que a agência dominante e as independentes não podem concordar em arbitrar ou adjudicar as suas disputas, de preferência antecipadamente? Ah, mas aqui encontramos a curiosa cláusula "portanto" de Nozick, que incorporou aqueles acordos voluntários em um sistema judiciário federal unificado. Em resumo, toda vez que a agência dominante e as agências independentes formulam suas disputas antecipadamente, Nozick chama isso de "uma agência", então, por definição, ele elimina o acordo pacífico de disputas sem um movimento progressivo em direção ao monopólio compulsório do Estado

ultramínimo.

Porém, suponha, apenas para dar seguimento à argumentação, que concedemos a Nozick sua definição circular de "uma só agência". Seria justificável que a agência dominante criminalizasse seus concorrentes? Certamente não, mesmo se ela desejasse evitar combates. Pois, e quanto aos muitos casos em que as agências independentes impõem justiça a seus próprios clientes, que não têm relação alguma com os clientes da agência dominante? Por meio de qual direito concebível a agência dominante pode se intrometer para criminalizar as adjudicações e as arbitragens pacíficas entre os próprios clientes das agência independentes, sem influência nenhuma em seus clientes? A resposta é absolutamente nenhum direito, de modo que a agência dominante, ao criminalizar concorrentes, está agredindo seus direitos e os direitos de seus clientes atuais ou potenciais. Além disso, como Roy Childs enfatiza, esta decisão de impor seu monopólio certamente não é a ação de uma mão invisível; é uma decisão consciente, altamente visível, e deve ser tratada em conformidade com isso.

A agência dominante, afirma Nozick, tem o direito de impedir atividades "de risco" empreendidas pelas independentes. Mas e o que dizer das independentes? Elas têm o direito de impedir as atividades de risco da dominante? E não deve novamente surgir uma guerra de todos contra todos, em violação ao cenário 3, e também necessariamente incorrendo em alguma agressão contra direitos no curso dos enfrentamentos? Então, onde estão as atividades morais do Estado da natureza presumidas desde o começo por Nozick? Além disso, como mostra Childs, o que dizer do risco de se ter uma agência de proteção de monopólio compulsório? Como diz Childs:

O que vai restringir seu poder? O que acontece caso ela assuma ainda mais poder? Uma vez que ela tenha um monopólio, qualquer disputa a respeito de suas funções são resolvidas e julgadas exclusivamente por ela mesma. Uma vez que procedimentos processuais criteriosos são caros, temos todas as razões para presumir que, sem concorrência, isto se tornará menos criterioso e, mais uma vez, somente ela pode julgar a legitimidade de seus próprios processos, conforme Nozick claramente nos diz.

REFLEXÕES XVI

As agências concorrentes, seja esta concorrência real ou potencial, não apenas asseguram proteção de alta qualidade por um menor preço em comparação a um monopólio compulsório, mas elas também fornecem o genuíno sistema de freios e contrapesos do mercado contra qualquer agência única que ceda às tentações de ser uma "criminososa", isto é, de agredir contra as pessoas e propriedades de seus clientes ou não clientes. Se uma agência, entre muitas, torna-se criminosa, existem outras por perto para lutar contra ela em favor dos direitos de seus clientes; mas quem protege alguém do Estado, seja ele ultramínimo ou mínimo?

Se nos é permitido recorrer mais uma vez ao registro histórico, os terríveis anais de crimes e de assassinatos do Estado no decorrer da história geram muita desconfiança quanto à pretensão de não ser perigosa a natureza de suas atividades. Eu argumento que os riscos da tirania do Estado são muito maiores do que os riscos de se preocupar com um ou dois procedimentos duvidosos de agências de defesa concorrentes.

Porém, isto está longe de ser tudo. Pois, uma vez que seja permitido fazer algo além da defesa contra um ato evidente de agressão real, uma vez que alguém possa usar a força contra alguém por causa de suas atividades "arriscadas", o céu é o limite, e, na prática, não existem restrições para a agressão contra os direitos dos outros. Uma vez que se permita que o "medo" de atividades "arriscadas" dos outros leve à ação coerciva, então qualquer tirania é justificada, e o Estado "mínimo" de Nozick rapidamente se torna o Estado "máximo". Eu defendo, de fato, que não há nenhum ponto de parada nozickiano entre o seu Estado ultramínimo e o Estado totalitário máximo. Não existe ponto de parada para a pretensa restrição ou detenção preventiva. Certamente a sugestão grotesca de Nozick de "compensações" sob a forma de "reuniões em centros de reabilitação" não é suficiente para repelir o fantasma do totalitarismo.

Alguns exemplos: talvez o grupo social mais criminoso hoje nos Estados Unidos seja o de adolescentes masculinos negros. O risco de os membros deste grupo cometerem crimes é muito maior do que em qualquer outro grupo de idade, sexo ou cor. Por que então não trancafiar todos os adolescentes masculinos negros até que atinjam uma idade de risco menor? E, imagino eu, poderíamos

REFLEXÕES XVI

então "compensá-los" dando comida saudável, roupas, diversões, e os capacitando para uma ocupação útil no campo de detenção "resort". Se não, por que não? Exemplo: o principal argumento a favor da Lei Seca foi o fato indubitável de que as pessoas cometem muito mais crimes, mais atos de negligência nas estradas, quando estão sob a influência de álcool do que quando estão totalmente sóbrias. Então por que não proibir o álcool, e com isso reduzir o risco e o medo, talvez "compensando" as infelizes vítimas da lei com o fornecimento gratuito, financiado por impostos, de saudáveis sucos de uva? Ou então o infame plano do Dr. Arnold Hutschneker de "identificar" supostos criminosos futuros na escola primária, e então trancafiá-los e submetê-los a lavagens cerebrais adequadas? Se não, por que não?

Em cada um dos casos, eu argumento que existe apenas um por que não, e ele não deveria ser novidade para os libertários que presumivelmente acreditam na inalienabilidade dos direitos individuais: ou seja, ninguém tem o direito de coagir qualquer pessoa que não esteja diretamente empenhada em um ato evidente de agressão contra direitos. Permitir um mínimo afrouxamento deste critério, para incluir coerção contra "riscos" remotos, é sancionar agressões inadmissíveis contra os direitos dos outros. Além disso, qualquer afrouxamento deste critério é um passaporte para o despotismo ilimitado. Qualquer Estado fundado sobre estes princípios foi concebido, não imaculadamente (i.e., sem interferir nos direitos de ninguém), mas por meio de um ato selvagem de violação.

Deste modo, mesmo se o risco fosse mensurável, mesmo se Nozick pudesse nos fornecer um ponto limite onde as atividades passam a ser "muito" arriscadas, seu ritual de passagem da agência dominante para o Estado ultramínimo ainda seria agressivo, invasivo e ilegítimo. Mas, além disso, conforme Childs mencionou, não há como mensurar a probabilidade de tal "risco", isso sem falar do medo (ambos os quais são puramente subjetivos). O único risco que pode ser medido é encontrado naquelas raras situações – tais como uma loteria ou uma roleta – em que os eventos individuais são randômicos, estritamente homogêneos e repetidos um número muito grande de vezes. Em quase todos os casos de ação humana real, estas condições não se aplicam, e, portanto, não há nenhum ponto limite de risco mensurável.

REFLEXÕES XVI

Isto nos leva ao conceito extremamente útil de Williamson Evers da "assunção racional de riscos". Vivemos em um mundo de imensuráveis e inevitáveis variedades de incertezas e de riscos. Em uma sociedade livre, com direitos individuais plenos, a assunção racional de riscos é feita pelo indivíduo em relação a sua própria pessoa e a sua propriedade justamente adquirida. Ninguém, então, tem o direito de coagir qualquer outra pessoa a reduzir seus riscos; esta hipótese de coerção é uma agressão e uma invasão que deve ser de fato impedida e punida pelo sistema legal. Logicamente, em uma sociedade livre, qualquer um pode tomar medidas para reduzir riscos que não invadam os direitos e propriedade de ninguém; por exemplo, ao fazer um seguro, operações de cobertura, compromissos de desempenho, etc. Mas tudo isto é voluntário, e nenhuma dessas ações envolve cobrança de impostos ou monopólio compulsório. E, como afirma Roy Childs, qualquer intervenção coerciva nos dispositivos para riscos do mercado distancia o dispositivo social para riscos do ideal, e consequentemente, aumenta o risco para a sociedade.

Um exemplo da sanção de Nozick à agressão contra os direitos de propriedade é a sua preocupação com um proprietário privado de terras cercados por outros proprietários inimigos que não permitem que ele saia. À resposta libertária que diz que qualquer proprietário de terras racional teria primeiro adquirido os direitos de acesso dos proprietários à área ao redor de suas terras, Nozick introduz o problema de se estar rodeado por um conjunto tão numeroso de inimigos que ele, mesmo assim, não seria capaz de ir a lugar nenhum. Todavia, a questão é que este não é simplesmente um problema de propriedade de terras. Não apenas na sociedade livre, mas mesmo agora, suponha que um homem é tão detestado por todo mundo que ninguém irá negociar com ele ou permitir que ele entre em sua propriedade. Bem, então a única resposta é que esta é sua própria assunção racional de risco. Qualquer tentativa de romper este boicote voluntário por meio da coerção física é uma agressão ilegítima contra os direitos dos boicotadores. É preferível que este indivíduo faça alguns amigos, ou ao menos adquira aliados, o mais rápido possível.

Então como é que Nozick parte de seu Estado "ultramínimo" para o "mínimo"? Ele afirma que o Estado ultramínimo é obrigado a "compensar" os supostos compradores de serviços das

REFLEXÕES XVI

independentes que foram impedidos, fornecendo a eles serviços de proteção – e a partir disso surge o Estado mínimo ou o "guarda noturno". Em primeiro lugar, esta também é uma decisão consciente e visível, certamente não é o processo de uma mão invisível. Porém, mais relevantemente, o princípio da compensação de Nozick apresenta um aspecto filosófico ainda pior, se é que isto é possível, do que sua teoria de riscos. Pois, primeiro, a compensação, na teoria de punição, é simplesmente um método de se tentar recompensar a vítima de um crime; ela não deve sob nenhuma hipótese ser considerada uma sanção moral para o próprio crime.

Nozick questiona se os direitos de propriedade significam que as pessoas têm a permissão de executar ações invasivas "contanto que elas compensem a pessoa cujos limites foram ultrapassados". Em contraposição a Nozick, a resposta deve ser não, em todos os casos. Como Randy Barnett afirma em sua crítica a Nozick, *"Contrariamente ao princípio da compensação de Nozick, todas as violações dos direitos devem ser proibidas. Isto é o que direito significa"*. E, *"enquanto se pagar voluntariamente um preço de compra torna uma troca admissível, a compensação não torna uma agressão admissível ou justificada"*. Os direitos não devem ser violados, ponto final, e a compensação é apenas um método de restituição ou de punição posterior ao fato; não deve ser permitido que eu soberbamente invada a casa de alguém e quebre sua mobília simplesmente porque estou preparado para "compensá-lo" mais tarde.

Segundo, não há como saber, em cada caso, qual deveria ser a compensação. A teoria de Nozick depende de as escalas de utilidade das pessoas serem constantes, mensuráveis, e reconhecíveis a observadores externos, o que não acontece em nenhum dos casos. A teoria subjetiva do valor austríaca mostra-nos que as escalas de utilidade das pessoas estão sempre sujeitas a mudanças e que elas não podem ser medidas nem reconhecidas por qualquer observador externo. Se eu compro um jornal por 15 centavos, então tudo que podemos dizer a respeito de minha escala de valor é que, no momento da compra, o jornal valia mais para mim do que os 15 centavos, e isto é tudo. Esta avaliação pode mudar amanhã, e com certeza nenhuma outra parte de minha escala de utilidade é reconhecível para outros. (Um ponto secundário: o uso pretensioso

REFLEXÕES XVI

de Nozick do conceito de "curva de indiferença" não é nem necessário neste caso, e ele acrescenta ainda mais falácias, pois a indiferença, por definição, jamais é mostrada em uma ação, em trocas reais, e é, portanto, desconhecida e objetivamente sem significado. Além disso, uma curva de indiferença postula dois eixos de *commodity* – e quais são os eixos da suposta curva de Nozick?) Mas se não há como saber o que fará uma pessoa estar em melhor condição antes de qualquer troca específica, então não há como um observador externo, tal como o Estado mínimo, descobrir quanta compensação é necessária.

A Escola de Chicago tenta solucionar este problema simplesmente presumindo que uma perda de utilidade da pessoa é medida pelo preço da perda em dinheiro; então, se alguém retalha o meu quadro e observadores externos determinam que ele poderia ter sido vendido por \$2,000, então esta é minha compensação apropriada. Mas, primeiro, ninguém sabe realmente qual teria sido o preço de mercado, já que o mercado de amanhã pode muito bem ser diferente do mercado de ontem; e, segundo, e mais importante, a minha ligação psíquica com o quadro pode valer muito mais para mim do que o preço em dinheiro, e não existe nenhuma maneira de alguém determinar o quanto pode valer a ligação psíquica; perguntar é inútil já que não há nada que me impeça de mentir exageradamente a fim de aumentar a "compensação".

Além disso, Nozick não fala nada a respeito das indenizações que a agência dominante deveria conceder a seus próprios clientes por ter impedido as suas oportunidades de mudar suas contratações para as agências concorrentes. Contudo, suas oportunidades foram cerceadas compulsoriamente, e, além do mais, eles podem muito bem se dar conta de que se beneficiam com o empecilho que a concorrência fornece para os possíveis impulsos tirânicos da agência dominante. Porém, como deve ser determinada a extensão desta compensação? Além disso, se a compensação aos clientes despojados da agência dominante é esquecido por Nozick, o que dizer dos dedicados anarquistas no Estado natural anárquico? O que dizer a respeito dos seus traumas ao verem o surgimento nada imaculado do Estado? Quanto deve ser pago a eles? Na verdade, a existência de um único anarquista fervoroso que não teria como ser compensado pelo trauma psíquico infligido nele pelo surgimento do Estado é suficiente por si só para carbonizar o modelo

REFLEXÕES XVI

supostamente não invasivo de Nozick da origem do Estado mínimo. Para este anarquista absolutista, nenhuma quantidade de compensação bastaria para aplacar sua aflição.

Isso nos leva a outra falha do sistema nozickiano: o estranho fato de que a compensação paga pela agência dominante é paga não em dinheiro, mas na extensão de seus serviços, muitas vezes duvidosos, aos clientes de outras agências. E, não obstante, os defensores do princípio da compensação demonstraram que o dinheiro – que deixa os recebedores livres para comprar o que quiserem – é muito melhor do ponto de vista deles do que qualquer outro tipo de compensação. Porém, Nozick, ao postular a extensão da proteção como forma de compensação, nunca leva em consideração a alternativa do pagamento em dinheiro. Na verdade, para o anarquista, esta forma de "compensação" – a instituição do próprio Estado – é uma autêntica ironia repulsiva. Como demonstra Childs convincentemente, Nozick

deseja nos proibir de recorrer a qualquer uma das muitas agências concorrentes que não seja a agência de proteção dominante. O que ele pretende nos oferecer como compensação por termos sofrido esta proibição? Ele é excessivamente generoso: ele irá nos dar nada mais nada menos do que o Estado. Deixe-me ser o primeiro a rejeitar publicamente esta oferta reconhecidamente generosa. Mas... a questão é que nós não podemos rejeitá-la. Ela é impingida sobre nós, quer gostemos ou não, quer estejamos ou não dispostos a aceitar o Estado como compensação.

Além disso, não há nenhuma garantia sequer, mesmo de acordo com os próprios termos de Nozick, de que o Estado mínimo compensará todo mundo uniformemente, conforme ele postula; com certeza, não existe nenhuma probabilidade de as escalas de valor de todos serem idênticas. Mas então como as diferenças devem ser descobertas e as compensações diferentes, pagas?

Mesmo se nos confinamos às pessoas compensadas de Nozick – os ex ou pretendentes a clientes das agências concorrentes – quem são elas? Como elas podem ser identificadas? Pois, de acordo com os próprios termos de Nozick, somente aqueles clientes atuais ou pretendentes a clientes das agências concorrentes necessitam de compensação. Mas como distinguir, conforme deveria fazer a compensação apropriada, entre aqueles que foram impedidos de

REFLEXÕES XVI

recorrer à agência concorrente que desejavam e que, por conseguinte merecem compensação, e aqueles que não teriam sido clientes das independentes de jeito nenhum, i.e., que, por conseguinte, não necessitam compensação? Ao não fazer estas distinções, o Estado mínimo de Nozick sequer se compromete com as compensações apropriadas, segundo os próprios termos de Nozick.

Childs levanta outra excelente questão sobre a forma de compensação prescrita pelo próprio Nozick – as terríveis consequências para o Estado mínimo do fato de que o pagamento destas compensações necessariamente elevaria os custos, e, portanto, os preços cobrados pela agência dominante. Conforme Childs declara:

Se o Estado mínimo deve proteger a todos, mesmo aqueles que não podem pagar, e se ele deve compensar a todos aqueles a quem proíbe ações arriscadas, então isto tem que significar que ele irá cobrar de seus clientes originais mais do que ele cobraria no caso do Estado ultramínimo. Porém, isto aumentaria, ipso facto, o número daqueles que, devido a suas curvas de demanda, teriam escolhido as agências não dominantes... em vez da agência dominante transformada em Estado ultramínimo. Será que o Estado mínimo então deve protegê-los sem nenhuma cobrança, ou compensá-los por tê-los impedido de recorrerem a outras agências? Se sim, então, mais uma vez, ele deve ou aumentar o preço cobrado dos clientes remanescentes, ou reduzir seus serviços. Em qualquer um dos casos, isto novamente causa o aumento do número daqueles que, dada a natureza e o formato de suas curvas de demanda, teriam escolhido as agências não dominantes no lugar da agência dominante. Será que então estes devem ser compensados? Se sim, então o processo se arrasta até o ponto em que ninguém, a não ser alguns ricos fanáticos defensores de um Estado mínimo, estaria disposto a pagar por serviços muitíssimo reduzidos. Se isto acontecesse, há razões para crer que, em pouco tempo, o Estado mínimo seria jogado na lata de lixo da história, coisa que, em minha opinião, é imensamente merecida.

Um ponto tangencial, porém importante, a respeito da compensação: adotando o infeliz "proviso" de Locke, na apropriação original de direitos de propriedade em terras nunca usadas, Nozick

REFLEXÕES XVI

declara que ninguém pode se apropriar de terras nunca usadas se a população restante que deseja ter acesso à terra ficar em "situação pior". Porém, novamente, como sabemos se eles estão em situação pior ou não? Na verdade, o proviso de Locke pode levar à criminalização de toda a posse privada de terra, já que alguém pode sempre dizer que a redução de terras disponíveis deixa todas as outras pessoas que poderiam ter se apropriado da terra em situação pior. Na realidade, não existe nenhum modo de medir ou saber quando elas estão em situação pior ou não. E mesmo se eles estivessem, eu argumento que esta, também, é a assunção racional de risco deles. Todo mundo deveria ter o direito de se apropriar de terras ou de outros recursos previamente sem dono. Se os que chegarem depois estiverem em situação pior, bem, então esta é a assunção racional de risco deles neste mundo livre e incerto. Não existe mais uma vasta região inexplorada nos Estados Unidos e não há motivos para lamentar esse fato. Na verdade, podemos geralmente obter tanto "acesso" quanto for desejado a estes recursos pagando um preço de mercado por eles; mas, mesmo se os donos se recusarem a vender ou alugar, isto deveria ser o direito deles em uma sociedade livre. Ali quando *dormitat et Locke*.

Chegamos agora em outro ponto crucial: quando Nozick afirma que é possível criminalizar as atividades arriscadas de alguém, contanto que lhe seja oferecida uma indenização, ele baseia-se em sua alegação de que ninguém tem o direito de se engajar em atividades ou trocas "não produtivas" (incluindo arriscadas), e que, portanto, elas podem ser legitimamente proibidas. Pois Nozick reconhece que, se as atividades arriscadas dos outros fossem legítimas, então a proibição e a compensação não seriam válidas, e que então seria exigido que nós "em vez disso que negociássemos um contrato com elas, mediante o qual concordamos em não praticar o ato de risco em questão. Por que deveríamos oferecer-lhes um incentivo, contratá-las, ou suborná-las para que não pratiquem o ato?" Resumindo, se não fosse pela falaciosa teoria de atividades "não produtivas" ilegítimas, ele teria que admitir os direitos de as pessoas de se engajarem nestas atividades, os princípios da compensação e da proibição de risco cairiam por terra e nem o Estado ultramínimo de Nozick nem o seu Estado mínimo seriam justificados.

E aqui chegamos ao que nós podemos chamar de princípio da

REFLEXÕES XVI

"morte súbita" de Nozick. Pois, em seu critério de troca "produtiva", cada parte estaria em melhor situação se a outra jamais tivesse existido, pois se considera que, em uma troca "não produtiva", uma parte estaria em melhor situação se a outra morresse de repente. Deste modo, "se lhe pago para não me prejudicar, nada ganho que já não possuiria se você não existisse absolutamente ou existisse sem nada ter a ver comigo." O "princípio da compensação" de Nozick afirma que uma atividade "não produtiva" pode ser proibida contanto que a pessoa seja compensada pelos benefícios de que ele foi forçado a abrir mão com a imposição da proibição.

Vamos ver então como Nozick aplica o seu critério de compensação e de "não produtividade" ao problema da chantagem. Nozick tenta restaurar a criminalização da chantagem declarando que contratos "não produtivos" deveriam ser ilegais, e que um contrato de chantagem é não produtivo porque um chantageado está em pior situação por causa da simples existência do chantagista. Resumindo, se o chantagista Smith morresse subitamente, Jones (o chantageado) estaria em melhor situação. Ou, em outras palavras, Jones não está pagando para Smith deixá-lo em uma situação melhor, mas para não deixá-lo em uma situação pior. Contudo, certamente o último também é um contrato produtivo, porque Jones ainda está em uma situação melhor ao fazer a troca do que estaria caso ela não fosse realizada.

Contudo, esta teoria coloca Nozick em águas muito turvas, como ele mesmo admite (embora não completamente). Ele reconhece, por exemplo, que a sua argumentação para declarar a chantagem ilegal o obrigaria também a declarar o seguinte contrato ilegal: Brown vai até seu vizinho do lado Green e faz a seguinte proposição: eu pretendo construir um edifício cor-de-rosa em minha propriedade de tal maneira (coisa que ele sabe que Green acha horrível). No entanto, eu não vou construir este edifício se você me pagar x em dinheiro. Nozick reconhece que, em seu modelo, este também teria que ser um contrato ilegal, porque Green estaria pagando a Brown para não ficar em pior situação, e, deste modo, o contrato seria "não produtivo". Em essência, Green estaria em melhor situação se Brown caísse morto.

Entretanto, é difícil para um libertário inserir esta criminalização em qualquer teoria plausível de direitos de propriedade, ainda mais

REFLEXÕES XVI

na que foi exposta neste livro. Ademais, analogamente ao exemplo anterior da chantagem, Nozick reconhece que seria legal, em seu modelo, que Green, ao descobrir sobre o projeto do edifício cor-de-rosa de Brown, fosse até ele e oferecesse um pagamento a ele em troca de ele não dar seguimento a seu projeto. Mas por que esta troca seria "produtiva" simplesmente por ter sido Green quem fez a oferta? Que diferença faz quem faz a oferta nesta situação? Será que Green ainda não estaria em melhor situação se Brown morresse subitamente? E, novamente, seguindo a analogia, será que Nozick consideraria ilegal que Brown recusasse a oferta de Green e então pedisse um valor maior? Por quê? Ou, mais uma vez, será que Nozick consideraria ilegal que Brown sutilmente fizesse que Green ficasse sabendo a respeito do seu projeto do edifício cor-de-rosa, digamos, por exemplo, ao anunciá-lo no jornal e ao mandar para ele uma edição, e então, deixar que as coisas acontecessem naturalmente? Este não seria um ato de cortesia? E por que uma simples propaganda deveria ser ilegal?

Nitidamente, quanto mais analisamos as implicações da teoria de Nozick, mais débil se torna a sua defesa. Nozick, além disso, deixou mesmo de considerar a múltiplas implicações de seu princípio da "morte súbita". Se ele está dizendo, aparentemente, que **a** está "coagindo" ilegitimamente **b**, se **b** se encontrar em melhor situação caso **a** morra, consideremos o seguinte caso: Brown e Green estão disputando lance a lance um quadro em um leilão. Já não resta mais ninguém disputando com os dois. Será que Green estaria em melhor situação se Brown caísse morto? Brown, portanto, não está de alguma forma coagindo ilegalmente Green, e, portanto, será que a participação de Brown no leilão deveria ser criminalizada? Ou, *per contra*, Green não está coagindo Brown da mesma maneira; não seria então a participação de Green no leilão que deveria ser criminalizada? Se não, por que não? Ou suponha que Brown e Green estão disputando a mão da mesma garota; será que cada um deles não ficaria em melhor situação se o outro morresse, e a participação de um dos dois ou de ambos no cortejo não deveria, portanto, ser considerada ilegal? As ramificações são praticamente ilimitadas.

Nozick atola-se ainda mais na lama quando acrescenta que uma troca de chantagem não é "produtiva" porque uma das partes (o chantageado) não se encontra em situação pior se a troca for

declarada ilegal. Mas isto, logicamente, não é verdade: como o professor Block destaca, criminalizar um contrato de chantagem significa que o chantagista perde o incentivo de não disseminar a informação a respeito da parte chantageada, até então secreta e indesejada. Não obstante, depois de ter afirmado duas vezes que a vítima não estaria "em situação pior" com a criminalização da troca de chantagem, Nozick admite imediata e illogicamente que "as pessoas valorizam o silêncio do chantagista, e por isso pagam por ele". Neste caso, se o chantagista é proibido de cobrar pelo seu silêncio, ele não precisa mantê-lo e, conseqüentemente, esta proibição deixa o pagador da chantagem pagar em situação pior!

Nozick acrescenta, sem fundamentar a sua afirmação, que "permanecer em silêncio não é uma atividade produtiva". Por que não? Aparentemente porque "suas vítimas estariam em uma situação tão boa quanto a que estariam se o chantagista jamais tivesse existido".

Voltamos ao princípio da "morte súbita". Mas, então, contrariando sua própria linha de pensamento, Nozick acrescenta – de forma incoerente com sua própria declaração de que o silêncio do chantagista não é produtivo – que *"De acordo com o ponto de vista que assumimos aqui, o vendedor de tal silêncio poderia legitimamente cobrar apenas por aquilo a que renuncia com o silêncio. O que renuncia não inclui o pagamento que poderia ter recebido para abster-se de revelar suas informações"*. Nozick acrescenta que, enquanto um chantagista pode cobrar a quantia de dinheiro que ele teria recebido por revelar a informação, *"ele não poderia cobrar o melhor preço que pudesse obter do comprador de seu silêncio"*.

Assim, com sua inconsistente indecisão entre declarar a chantagem ilegal e permitir somente um preço que o chantagista poderia receber vendendo a informação, Nozick se sujou com um conceito inaceitável de "preço justo". Por que não é lícito cobrar o preço anterior? Por que não cobrar qualquer preço que o chantageado esteja disposto a pagar? Em primeiro lugar, ambas as transações são voluntárias e estão compreendidas dentro dos limites dos direitos de propriedade das duas partes. Segundo, ninguém sabe, tanto conceitualmente quanto na prática, qual preço o chantagista teria conseguido no mercado por seu segredo. Ninguém é capaz de

REFLEXÕES XVI

predizer um preço de mercado antes da troca realmente ocorrer. Terceiro, o chantagista pode não só apenas estar ganhando dinheiro com a troca; ele pode também ganhar satisfação psíquica – talvez ele não goste do chantageado, ou talvez ele goste de vender segredos e, por conseguinte, possa "ganhar" da venda para terceiros mais que apenas um retorno financeiro. Aqui Nozick trai a sua própria causa ao reconhecer que o chantagista *"que sente grande prazer em revelar segredos poderia cobrar de modo diferente"*. Porém, neste caso, que agência externa de execução legal será capaz de descobrir qual a extensão do prazer do chantagista em revelar segredos e, portanto, qual preço ele pode legalmente cobrar da "vítima"? Em termos mais gerais, é conceitualmente impossível descobrir a existência ou a extensão de seu prazer subjetivo ou de quaisquer outros fatores psíquicos que possam entrar em sua escala de valor e, portanto, em sua troca.

E em quarto lugar, suponha que tenhamos o pior caso de Nozick, de um chantagista que não encontre nenhum preço monetário para seu segredo. Porém, se a chantagem fosse criminalizada, seja totalmente ou na versão de "preço justo" de Nozick, o chantagista frustrado iria simplesmente disseminar o segredo de graça – ele doaria a informação (o "fofoqueiro ou linguarudo" de Block). Ao fazer isso, o chantagista estaria simplesmente exercendo o seu direito de usar seu corpo, neste caso, a sua liberdade de expressão. Não pode existir um "preço justo" para restringir este direito, pois ele não tem um valor objetivamente mensurável. Seu valor é subjetivo ao chantagista, e não é justo restringir o seu direito. E, além disso, a vítima "protegida" com certeza fica, neste caso, em uma situação pior devido à proibição da chantagem.

Devemos então concluir que, com a moderna teoria econômica pós-medieval, o único "preço justo" para qualquer transação é o preço voluntariamente consentido por ambas as partes. Ademais, e de modo mais geral, temos que nos juntar à moderna teoria econômica classificando todas as trocas voluntárias como "produtivas", admitindo que as duas partes ficam em situação melhor ao realizar a troca. Todo bem ou serviço comprado voluntariamente por um usuário ou consumidor o beneficia e, portanto, do ponto de vista dele, é "produtivo". Consequentemente, todas as tentativas de Nozick de justificar a criminalização da chantagem ou a sua limitação a algum tipo de preço justo de chantagem (bem como para

REFLEXÕES XVI

todos os outros contratos que negociem a inatividade de uma pessoa) desmoronam completamente. Mas isto também significa que sua tentativa de justificar a proibição de todas as atividades "não produtivas" – incluindo risco – falham do mesmo modo, e, conseqüentemente, só por esta razão, já falham as suas tentativas de justificar o seu Estado ultramínimo (e mínimo).

Ao aplicar esta teoria às atividades arriscadas "não produtivas" e geradoras de medo das agências independentes que supostamente justificam a imposição do monopólio coercivo do Estado ultramínimo, Nozick concentra-se em sua afirmação de "direitos processuais" de cada indivíduo, que ele diz ser o *"direito de que sua culpa seja determinada pelos procedimentos conhecidos menos perigosos para apurá-la, isto é, pelos que têm menor probabilidade de julgar culpada uma pessoa inocente."* Aqui Nozick acrescenta aos habituais direitos naturais substantivos – ao uso da própria pessoa e das propriedades justamente adquiridas sem recorrer à violência – supostos "direitos processuais", ou direitos a certos processos para determinar a inocência ou a culpa.

Mas uma distinção vital entre um "direito" genuíno e um espúrio é que o primeiro não exige nenhuma ação positiva de ninguém a não ser a não interferência. Deste modo, um direito à pessoa ou propriedade não depende de tempo de espaço nem do número ou da riqueza das outras pessoas na sociedade; Crusoé pode ter este direito em relação à Sexta-feira como qualquer um pode tê-lo nas sociedades industriais avançadas. Por outro lado, um suposto direito "a um salário digno" é um direito espúrio, já que seu cumprimento exige uma ação positiva por parte de outras pessoas, bem como a existência de um número suficiente de pessoas com renda ou riqueza suficiente para satisfazer esta reivindicação. Portanto, tal "direito" não pode ser independente de tempo, de lugar ou da quantidade ou condição das outras pessoas da sociedade.

Porém, um "direito" a um processo que implique os menores riscos certamente exige ações positivas de um número suficiente de pessoas especializadas para poder atendê-lo; logo, este não é um direito genuíno. Além disso, este direito não pode ser deduzido a partir do direito básico de autopropriedade. Pelo contrário, todo mundo possui o direito absoluto de defender a sua pessoa e a sua

REFLEXÕES XVI

propriedade de invasões. Por sua vez, o criminoso não tem nenhum direito de defender os seus bens adquiridos de maneira ilícita. Contudo, a escolha do procedimento que será adotado pelo grupo de pessoas para defender seus direitos – seja, por exemplo, a autodefesa pessoal ou o uso de tribunais ou agências de arbitragem – dependerá do conhecimento e da habilidade dos indivíduos em questão.

Presumivelmente, um livre mercado tenderá a induzir a maioria das pessoas a optar por se defender por meio daquelas instituições privadas e agências de proteção cujos procedimentos sejam os mais atraentes para as pessoas da sociedade. Em resumo, as pessoas preferem guiar suas decisões por meio dos métodos mais práticos de se determinar quem, em cada caso concreto, é culpado e quem é inocente. Porém, tudo isto está relacionado com o processo de descobrimento utilitarista de mercado como o meio mais eficaz de se chegar à autodefesa, e não implica qualquer conceito falacioso tais como "direitos processuais".

Finalmente, em um *tour de force* brilhante, Roy Childs, após demonstrar que cada um dos estágios do Estado nozickiano era completado por uma decisão visível em vez de por uma "mão invisível", demonstra a falsidade radical da argumentação de Nozick ao mostrar que a mão invisível, de acordo com seus próprios termos, conduziria diretamente do Estado mínimo ao anarquismo. Childs diz:

Admitamos a existência do Estado mínimo. Uma agência que copia os procedimentos de um Estado mínimo surge, permitindo que o Estado tome parte em seus julgamentos, processos, e assim por diante. Nesta situação, não se pode dizer que esta agência ofereça mais "riscos" que o Estado. Se ela ainda é muito perigosa, então temos razão suficiente para dizer que o Estado é muito perigoso, e para proibir suas atividades, contanto que compensem aqueles que são prejudicados por esta proibição. Se seguirmos esta linha, o resultado é a anarquia.

Se não, então a "agência dominante", transformada em Estado mínimo, encontra-se em uma posição de concorrência com outra agência supostamente vigiada. Mas espere: a segunda agência espionada e oprimida descobre que pode cobrar um preço menor por seus serviços, já que o Estado mínimo tem que compensar

REFLEXÕES XVI

aqueles que teriam preferido agências que utilizam procedimentos arriscados. Ele também tem que pagar os custos de espionar a nova agência.

Uma vez que a obrigação de conceder estas compensações é apenas moral, é provável que elas cessem sob graves pressões econômicas. Isto inicia dois processos: as pessoas já indenizadas, porque poderiam ter escolhido outras agências em vez do Estado, apressam-se em contratar a agência independente, confirmando assim suas antigas preferências. Além disso, outro passo decisivo foi dado: o Estado mínimo, antes orgulhoso, tendo cessado as compensações, converte-se em um humilde Estado ultramínimo.

Mas o processo não pode ser parado. A agência independente deve estabelecer, e estabelece, um bom retrospecto, para tirar clientes do Estado ultramínimo. Ela oferece uma grande variedade de serviços, joga com preços diferentes, e geralmente se torna uma alternativa mais atraente, deixando o tempo todo o Estado vigiá-la, controlando seus métodos e procedimentos. Outros nobres empreendedores seguem seu exemplo. Logo, o antes humilde Estado ultramínimo torna-se uma mera agência dominante, que descobre que outras agências estabeleceram um retrospecto notável, com procedimentos seguros e sem riscos, e param de espioná-las, optando por acordos menos custosos. Pela falta de concorrência, seus executivos se tornaram indolentes e preguiçosos; seus cálculos em relação a quem proteger, como proteger, por quais alocações de recursos e destinados a quais fins... se veem afetados negativamente porque eles mesmos se distanciaram de um sistema de preços de mercado verdadeiramente competitivo. A agência dominante cresce de maneira ineficiente se comparada às novas agências dinâmicas e aperfeiçoadas.

Logo – pasmem! – a mera agência de proteção dominante torna-se somente uma agência entre muitas em uma rede legal de mercado. O sinistro Estado mínimo é reduzido, por meio de uma série de passos moralmente admissíveis que não violam os direitos de ninguém, a meramente uma agência dentre muitas. Em suma, a mão invisível contra-ataca.

*Alguns pontos finais breves, porém importantes. Nozick, junto com todos os outros teóricos do governo limitado *laissez-faire*, não*

REFLEXÕES XVI

possui nenhuma teoria de impostos: de quanto ele deve ser, de quem deve pagá-lo, de qual tipo deve ser, etc. Na verdade, na progressão nozickiana das etapas até o Estado mínimo, quase não há menções a impostos. Dir-se-ia que o Estado mínimo de Nozick só poderia cobrar impostos dos clientes que ele teria tido antes de se tornar um Estado, mas não daqueles que seriam clientes das agências concorrentes. Contudo, é claro que o Estado atual cobra impostos de todos, independentemente de qual agência eles teriam escolhido, e de fato é difícil imaginar como ele poderia tentar descobrir e separar estes hipotéticos grupos diferentes.

Nozick, igualmente a seus colegas partidários do governo limitado, analisa a "proteção" – pelo menos quando provida por seu Estado mínimo – como um agregado coletivo. Porém, quanta proteção deve ser fornecida, e à custa de quais recursos? E qual critério deve decidir isso? Pois, afinal, podemos conceber que quase todo o produto nacional seja destinado ao fornecimento de um tanque e de um soldado armado para cada pessoa; ou apenas um policial e um juiz para um país inteiro. Quem decide o grau de proteção, e por meio de qual critério? Pois, em contraste, todos os bens e serviços no mercado privado são produzidos tendo por base as demandas relativas e os custos ao consumidor. No entanto, não existe este critério para proteção no Estado mínimo ou em qualquer outro Estado.

Além do mais, conforme indica Childs, o Estado mínimo que Nozick tenta justificar é um Estado de posse de uma firma dominante privada; a teoria de Nozick ainda carece de explicações ou justificações para a forma moderna de eleição, democracia, freios e contrapesos, etc.

Finalmente, uma falha grave permeia toda a argumentação de direitos e do governo no livro de Nozick, a saber, que, por ser um institucionalista kantiano, ele não possui nenhuma teoria de direitos. Os direitos são instituídos apenas emocionalmente, sem nenhuma fundamentação na lei natural – na natureza do homem e do universo. No fundo, Nozick não possui nenhum argumento para a existência de direitos.

Para concluir: (1) nenhum Estado existente foi concebido imaculadamente, e, portanto, Nozick, de acordo com a sua própria argumentação, deveria defender o anarquismo e então esperar seu

Estado desenvolver-se; (2) mesmo se algum Estado tivesse sido concebido desta maneira imaculada, os direitos individuais são inalienáveis e, portanto, nenhum Estado poderia ser justificado; (3) cada um dos passos do processo de mão invisível nozickiano é inválido: o processo todo é claramente consciente e visível, e os princípios do risco e da compensação são falaciosos e são um passaporte para um despotismo ilimitado; (4) não há nenhuma justificativa, mesmo segundo os próprios argumentos de Nozick, para que a agência de proteção dominante criminalize os procedimentos das agências independentes que não prejudiquem seus próprios clientes, e, portanto, ela não pode chegar a ser um Estado ultramínimo; (5) a teoria de trocas "não produtivas" nozickiana é inválida, de modo que a proibição de atividades arriscadas e, conseqüentemente, o Estado ultramínimo, já somente por esta razão, desmoronam; (6) contrariando Nozick, não existem "direitos processuais" e, portanto, não existem maneiras de, partindo de sua teoria de riscos e de trocas não produtivas, chegar-se ao monopólio compulsório do Estado ultramínimo; (7) não existe nenhuma justificativa, nem mesmo aceitando o raciocínio do próprio Nozick, para o Estado mínimo cobrar impostos; (8) na teoria de Nozick não há argumentos que justifiquem o sistema de eleições e os procedimentos democráticos de nenhum Estado; (9) o Estado mínimo nozickiano justificaria igualmente, seguindo seu próprio raciocínio, um Estado máximo; e (10) o único processo de "mão invisível", de acordo com os próprios termos de Nozick, faria com que a sociedade voltasse do Estado mínimo ao anarquismo.

Deste modo, a tentativa mais importante deste século de se refutar o anarquismo e de se justificar o Estado falha por completo e em cada uma de suas partes.

30. A estratégia da liberdade

A elaboração de uma teoria sistemática de liberdade já é algo muito raro, mas a exposição de uma teoria de estratégia para a liberdade praticamente nunca existiu. Na verdade, não só para a liberdade, as estratégias voltadas para alcançar qualquer tipo de objetivo social desejado têm sido consideradas geralmente uma questão de experimentos casuais, de tentativa e erro, algo como "agarre o quanto puder". Todavia, se a filosofia pode estabelecer diretrizes teóricas para uma estratégia para a liberdade, certamente ela tem a

responsabilidade de descobrir quais são elas. Mas o leitor deveria ser avisado que estamos desbravando caminhos inexplorados.

A responsabilidade da filosofia de lidar com estratégias – com o problema de como ir do Estado confuso de coisas atual (qualquer atual) para o objetivo da liberdade consistente – é de especial importância para um libertarianismo baseado na lei natural. Pois, como percebeu o historiador libertário Lord Acton, a teoria da lei natural e dos direitos naturais fornece um sólido referencial para se julgar – e para se encontrar falhas em – qualquer espécie existente de estatismo. Em contraste com o positivismo legal ou com as várias espécies de historicismo, a lei natural fornece uma lei moral e política "superior" para julgar os decretos do Estado. Como vimos anteriormente, a lei natural, interpretada de maneira apropriada, é "radical" em vez de conservadora, pois implica a busca do reino dos princípios ideais. Conforme declarou Acton, *"O Liberalismo [Clássico] anseia por aquilo que deveria ser, independente daquilo que é"*. Consequentemente, como Himmelfarb escreve sobre Acton, *"não se concedia nenhuma autoridade ao passado, exceto quando ele estava de acordo com a moralidade"*. Além disso, Acton distinguiu posteriormente o Whignismo do Liberalismo, e, de fato, a adesão conservadora ao *status quo* do libertarianismo radical:

O Whig é governado pelo acomodamento. O Liberal institui o reino das ideias.

Como distinguir os Whigs dos Liberais? Um é pragmático, gradual, sempre pronto para ceder. O outro pratica princípios filosóficos. Um é um político visando a uma filosofia. O outro é um filósofo buscando uma política.

O libertarianismo, então, é uma filosofia em busca de uma política. Mas o que mais uma filosofia libertária pode dizer a respeito de estratégia, a respeito de "política"? Em primeiro lugar, com certeza – novamente nas palavras de Acton – ela deve dizer que a liberdade é o "mais elevado fim político", o objetivo prioritário da filosofia libertária. O mais elevado fim político não significa, logicamente, o "mais elevado fim" para o homem em geral. Na verdade, todo indivíduo possui uma variedade de fins pessoais e de diferentes hierarquias de importância para estes objetivos em suas escalas de valores pessoais. A filosofia política é a subdivisão da

REFLEXÕES XVI

filosofia ética que lida especificamente com políticas, isto é, com o papel apropriado da violência na vida humana (e a consequente explicação de conceitos como crime e propriedade). Na verdade, um mundo libertário seria um em que ao menos cada indivíduo seria livre para encontrar e buscar seus próprios fins – para "buscar a felicidade", na oportuna frase jeffersoniana.

Pode-se pensar que o libertário, a pessoa comprometida com o "sistema natural de liberdade" (na frase de Adam Smith), quase que por definição assegura o objetivo da liberdade como seu mais elevado fim político. Porém, frequentemente, não é isto que se verifica; para muitos libertários, o desejo de autoafirmação, ou de testemunhar a verdade sobre a excelência da liberdade, frequentemente se sobrepõe ao objetivo do triunfo da liberdade no mundo real. Entretanto, com certeza, como será visto mais adiante, a vitória da liberdade nunca acontecerá a não ser que o objetivo da vitória no mundo real se sobreponha a fatores mais estéticos e passivos.

Se a liberdade deveria ser o mais elevado fim político, então qual é a fundamentação para este objetivo? Deveria estar claro depois deste livro que, acima de tudo, a liberdade é um princípio moral, fundamentado na natureza do homem. Particularmente, ela é um princípio de justiça, da abolição da violência agressiva nos afazeres dos homens. Por esta razão, para ser fundamentado e buscado adequadamente, o objetivo libertário deve ser perseguido com o espírito de uma devoção total à justiça. Porém, para possuir tal devoção naquilo que pode muito bem ser um caminho longo e penoso, o libertário deve possuir uma paixão pela justiça, uma emoção originada e canalizada por sua percepção racional dentro daquilo que a justiça natural exige. A justiça, e não os discursos débeis ditados pela mera utilidade, tem que ser a força motriz caso se queira alcançar a liberdade.

Se a liberdade deve ser o fim político mais elevado, isto implica então que deve se buscar a liberdade por intermédio dos meios mais eficientes, i.e., aqueles meios que irão possibilitar que se chegue mais rápida e plenamente ao objetivo. Isto quer dizer que o libertário deve ser um "abolicionista", i.e., ele deve desejar atingir o objetivo da liberdade o mais rápido possível. Se ele hesita em seu abolicionismo, então ele não está mais defendendo a liberdade

REFLEXÕES XVI

como o mais elevado fim político. Portanto, o libertário deveria ser um abolicionista que, se pudesse, aboliria instantaneamente todas as invasões de liberdade. Acompanhando o liberal clássico Leonard Read, que defendia a abolição completa e imediata do controle de preços e salários após a Segunda Guerra Mundial, podemos chamar isto de "teste do botão". Deste modo, Read afirmou que *"se houvesse um botão nesta tribuna que liquidasse todos os controles de preços e salários, para isso bastando ser pressionado, eu colocaria meu dedo nele e o apertaria!"* O libertário, então, deveria ser uma pessoa que apertaria um botão, se ele existisse, para a abolição imediata de todas as invasões de liberdade – não só daquelas, diga-se de passagem, que algum utilitarista diz que deveriam ser suprimidas.

Antilibertários, e geralmente antirradicais, caracteristicamente argumentam que este abolicionismo é "impraticável"; ao argumentarem desta maneira, eles irremediavelmente confundem o objetivo desejado com uma estimativa estratégica do possível caminho em direção ao objetivo. É essencial que se faça uma distinção bem definida entre o objetivo supremo e a estimativa estratégica de como alcançar este objetivo; resumindo, o objetivo deve ser formulado antes de as questões estratégicas ou de o "pragmatismo" entrarem na jogada. O fato de que este botão mágico não existe, e provavelmente nunca existirá, é irrelevante para a conveniência do abolicionismo propriamente dito. Temos que concordar, por exemplo, com o objetivo da liberdade e a conveniência do abolicionismo em benefício da liberdade. Mas isto não significa que acreditamos que a abolição será de fato alcançável em um futuro próximo ou distante.

Os objetivos libertários – incluindo a abolição imediata de invasões à liberdade – são "praticáveis" no sentido de que eles poderiam ser alcançados se um número suficiente de pessoas concordasse com eles, e que, se alcançados, o sistema libertário resultante seria viável. O objetivo da liberdade imediata não é impraticável, irrealista ou "utópico" porque – ao contrário de objetivos como a "eliminação da pobreza" – a sua realização é inteiramente dependente da vontade do homem. Se, por exemplo, todo mundo repentina e imediatamente concordasse com as vantagens predominantes da liberdade, então a liberdade total seria alcançada imediatamente. A estimativa estratégica de como deve ser trilhado

REFLEXÕES XVI

o caminho que leva à liberdade é, logicamente, uma questão completamente distinta.

Assim, o libertário abolicionista da escravidão William Lloyd Garrison não estava sendo "irrealista" quando, na década de 1830, levantou a bandeira do objetivo da imediata emancipação dos escravos. Seu objetivo era o objetivo libertário e moral propriamente dito e não estava vinculado ao "pragmatismo" ou à probabilidade de sua realização. Na verdade, o pragmatismo estratégico de Garrison foi expressado pelo fato de que ele não esperava que o fim da escravidão acontecesse imediatamente ou em um golpe só. Como Garrison cuidadosamente distinguiu: *"Defendendo com o maior rigor possível a abolição imediata, porém, diabos!, no fim das contas teremos uma abolição gradual. Nós nunca dissemos que a escravidão seria derrubada de uma só vez; mas que ela deveria ser, nós sempre afirmaremos"*. De outra forma, conforme alertado diretamente por Garrison, *"Gradualismo na teoria é perpetuidade na prática"*.

De fato, o gradualismo na teoria enfraquece totalmente o próprio objetivo prioritário da liberdade; ele não implica, portanto, apenas uma estratégia, mas sim uma oposição ao próprio fim e, conseqüentemente, é inadmissível que ele seja uma parte de uma estratégia voltada para a liberdade. A razão é que, uma vez que o abolicionismo imediato é abandonado, o objetivo cai então para o segundo ou terceiro lugar, sendo substituído por outras considerações antilibertárias, pois estas considerações são colocadas acima da liberdade. Deste modo, suponha que o abolicionista da escravidão tivesse dito: "Eu defendo o fim da escravidão –, mas somente daqui a cinco anos". Isto implicaria que a abolição dentro de quatro ou três anos, ou *a fortiori* imediata, seria errada, e que, portanto, é melhor que a escravidão continue por mais tempo. Porém, isto significaria que as considerações de justiça foram abandonadas e que o próprio objetivo deixou de ser o mais elevado na escala de valor política do abolicionista (ou do libertário). Na realidade, isto significaria que o libertário defendeu a continuação do crime e da injustiça.

Portanto, uma estratégia para a liberdade não pode conter nenhum meio que enfraqueça ou que contradiga o seu próprio fim – algo que o gradualismo na teoria claramente faz. Será que estamos dizendo

REFLEXÕES XVI

então que "os fins justificam os meios"? Esta é uma acusação comum, porém totalmente falaciosa, direcionada frequentemente a qualquer grupo que defenda mudanças sociais fundamentais ou radicais. Pois o que mais, se não um fim, poderia possivelmente justificar quaisquer meios? O próprio conceito de "meios" implica que esta ação é meramente um instrumento para se alcançar um fim. Se alguém está com fome e come um sanduíche para aliviar sua fome, o ato de comer um sanduíche é meramente um meio para um fim; sua única justificativa provém de seu uso em relação a um fim pelo consumidor. Por qual outra razão se comeria o sanduíche ou, prolongando a argumentação, se compraria o sanduíche ou os seus ingredientes? Longe de ser uma doutrina sinistra, que os fins justificam os meios é uma simples verdade filosófica, implícita na própria relação entre "meios" e "fins".

Então o que é que os críticos de o "fim justifica os meios" querem realmente dizer quando dizem que "meios ruins" só podem levar a "fins ruins"? O que eles estão realmente dizendo é que os meios em questão irão violar outros fins que os críticos julgam ser mais importantes ou mais valiosos do que o objetivo do grupo que está sendo criticado. Assim, suponha que os comunistas defendam que o assassinato é justificável se ele levar a uma ditadura do partido de vanguarda do proletariado. Os críticos deste assassinato (ou desta defesa de assassinato) não estão afirmando realmente que os "fins não justificam os meios", mas que o assassinato viola um fim mais valioso (para dizer o mínimo), ou seja, o fim de "não cometer assassinato", ou da ausência de agressão contra pessoas. E, logicamente, do ponto de vista libertário, os críticos estariam corretos.

Por esta razão, o objetivo libertário, a vitória da liberdade, justifica os meios mais rápidos possíveis para se alcançar o objetivo, mas estes meios não podem contradizer, e com isso enfraquecer, o próprio objetivo. Já vimos que o gradualismo na teoria é um meio altamente contraditório. Outro meio contraditório seria cometer agressão (e.g., assassinato ou roubo) contra pessoas ou propriedades justas a fim de alcançar o objetivo libertário da não agressão. Empregar este meio seria igualmente um meio autodestrutivo e inadmissível, pois o uso de tal agressão iria violar diretamente o próprio objetivo de não agressão.

REFLEXÕES XVI

Se o libertário então deve pedir a abolição imediata do Estado enquanto instrumento organizado de agressão, e se o gradualismo na teoria é contraditório ao fim prioritário (e, portanto, inadmissível), que outra postura estratégica um libertário deveria adotar em um mundo em que os Estados continuam mantendo uma forte presença? Será que o libertário deve necessariamente se confinar à defesa da abolição imediata? As reivindicações transitórias, os passos em direção à liberdade na prática, são, portanto, ilegítimos? Certamente não, já que, de modo realista, não haveria então nenhuma esperança de se alcançar o objetivo final. Portanto, cabe ao libertário, ansioso para atingir o seu objetivo o mais rápido possível, pressionar o regime cada vez mais em direção a este objetivo. Claramente, este caminho é difícil, pois o perigo de se desviar do rumo do objetivo supremo da liberdade, ou mesmo de enfraquecê-lo, sempre existe. Mas trilhar este caminho, dado o Estado do mundo no passado, presente e futuro próximo, é vital se algum dia quisermos que a vitória da liberdade seja alcançada. As reivindicações transitórias, então, devem ser estruturadas de modo que elas (a) sempre exponham o objetivo supremo da liberdade como o fim desejado do processo transitório; e (b) nunca deem passos, ou usem meios, que explícita ou implicitamente contradigam o objetivo.

Consideremos, por exemplo, uma reivindicação transitória apresentada por vários libertários: a de que a receita do governo seja reduzida em 10% a cada ano durante dez anos, depois dos quais o governo terá desaparecido. Esta proposta pode ter valor heurístico ou estratégico, contanto que os proponentes sempre deixem totalmente claro que estas são reivindicações mínimas, e que de fato não haveria nada errado – na verdade, seria muito melhor – intensificar os cortes da receita para 25% por ano, ou, melhor ainda, cortar em 100% imediatamente. O perigo surge ao implicar, direta ou indiretamente, que qualquer intensificação maior que os 10% seria errada ou indesejável.

Um perigo ainda maior de natureza similar aparece com a ideia que muitos libertários têm de estabelecer um programa de transição planejado e abrangente para a liberdade total, e.g., que, no ano 1, a lei **a** deve ser revogada, a lei **b** modificada, o imposto **c** cortado em 20% etc.; no ano 2, a lei **d** deve ser revogada, o imposto **c** deve receber um corte adicional de 10%, etc. O plano abrangente é muito

REFLEXÕES XVI

mais desorientador do que o simples corte da receita, porque ele implica fortemente que, por exemplo, a lei **d** não deveria ser revogada até o segundo ano deste programa planejado. Consequentemente, a armadilha do gradualismo filosófico, do gradualismo na teoria, iria incorrer em uma escala gigantesca. Os aspirantes a planejadores libertários estariam praticamente consentindo, ou parecendo consentir, uma posição de oposição a um ritmo mais rápido em direção à liberdade.

Na realidade, existe outro erro grave na ideia de um programa abrangente e planejado voltado para a liberdade. Pois o próprio ritmo cauteloso e estudado, a própria natureza de total abrangência do programa, implica que o Estado não é realmente o inimigo da humanidade, que é possível e desejável que se use o Estado para executar um movimento planejado e calculado em direção à liberdade. Por outro lado, a percepção de que o Estado é o inimigo eterno da humanidade conduz a um panorama estratégico muito diferente: a saber, que os libertários pressionam por, e aceitam com entusiasmo, qualquer redução do poder do Estado ou da atividade estatal em qualquer ramo; qualquer uma destas reduções a qualquer hora é uma redução no crime e na agressão e é uma redução da perversidade parasítica com a qual o poder do Estado dirige e confisca o poder social.

Por exemplo, libertários podem muito bem pressionar por uma redução drástica, ou revogação, do imposto de renda; mas eles não poderiam jamais fazer isso enquanto defendem ao mesmo tempo a sua substituição por um imposto sobre vendas ou outra forma de imposto. A redução ou, melhor, a abolição de um imposto é sempre uma redução não contraditória do poder do Estado e um passo em direção à liberdade; mas a sua substituição por um imposto novo, ou por um aumento em outro lugar, faz exatamente o contrário, pois isto representa uma imposição nova e adicional do Estado em alguma outra frente. A imposição de um novo imposto é um meio que contradiz o próprio objetivo libertário.

Da mesma forma, nesta época de *déficits* federais constantes, deparamo-nos com o seguinte problema: deveríamos concordar com um corte de impostos, mesmo que isto possa significar um aumento no *déficit*? Os conservadores, a partir de suas perspectivas particulares de defenderem o orçamento equilibrado como um fim

REFLEXÕES XVI

mais elevado, opõem-se invariavelmente, ou votam contra, um corte de impostos que não seja estritamente acompanhado de um corte equivalente ou maior nas despesas do governo. Mas, uma vez que a cobrança de impostos é um ato maligno de agressão, deixar de dar as boas-vindas com entusiasmo a um corte de impostos enfraquece e contradiz o objetivo libertário. A hora de se opor aos gastos do governo é quando o orçamento está sendo considerado ou votado, momento este em que o libertário deveria igualmente exigir cortes drásticos nas despesas. A atividade governamental deve ser reduzida onde e quando se conseguir; qualquer oposição a uma específica redução de impostos – ou gastos – é inadmissível, pois ela contradiz os princípios libertários e o objetivo libertário.

Será que isto significa que o libertário não pode jamais estabelecer prioridades, que não pode concentrar suas energias nos temas políticos que considera de maior importância? Claro que não, pois, uma vez que a energia e o tempo de todos são necessariamente limitados, ninguém pode dedicar o mesmo tempo a cada aspecto específico do abrangente credo libertário. Um orador ou escritor de assuntos políticos deve necessariamente estabelecer prioridades, as quais dependam, ao menos parcialmente, das circunstâncias e dos temas concretos da época. Assim, embora um libertário do mundo de hoje certamente defenda a privatização dos faróis, muito dificilmente ele daria mais prioridade à questão dos faróis em relação à da obrigatoriedade do serviço militar ou à da revogação do imposto de renda. O libertário deve usar a sua inteligência estratégica e os seus conhecimentos dos temas da época para estabelecer as suas prioridades políticas. Por outro lado, logicamente, se alguém vivesse em uma ilha pequena, com ocorrência frequente de neblina e com dependência de transporte marítimo, a questão do farol poderia muito bem ter uma prioridade maior em uma agenda política libertária. E, além disso, se por alguma razão surgir a oportunidade de se privatizar os faróis mesmo na América atual, ela certamente não deveria ser desprezada pelo libertário.

Concluimos então esta parte da questão da estratégia afirmando que a vitória da liberdade total é o mais elevado fim político; que a fundamentação apropriada para este objetivo é uma paixão moral pela justiça; que o fim deveria ser buscado por intermédio dos meios mais rápidos e eficazes possíveis; que se deve sempre manter

REFLEXÕES XVI

o fim em vista e alcançá-lo o mais rapidamente possível; e que os meios escolhidos nunca devem contradizer o objetivo – seja ao defender o gradualismo, ao empregar ou defender alguma agressão contra a liberdade, ao defender o planejamento de programas elaborados, ao deixar de agarrar qualquer oportunidade de reduzir o poder do Estado ou ao permitir que o aumentem em qualquer área.

O mundo, pelo menos em longo prazo, é governado por ideias; e parece óbvio que o libertarianismo somente terá chances de triunfar se as ideias se espalharem e forem adotadas por um número significativamente grande de pessoas. E assim a "educação" se torna uma condição necessária para a vitória da liberdade – todos os tipos de educação, das teorias sistemáticas mais abstratas até os dispositivos capazes de capturar a atenção e de despertar o interesse de convertidos em potencial. A educação é, de fato, a teoria estratégica característica do liberalismo clássico.

Porém, é importante mencionar que as ideias não vagueiam livremente por si só no meio do nada; elas só têm capacidade de influência à medida que são adotadas e passadas adiante pelas pessoas. Então, para a ideia da liberdade triunfar, deve existir um grupo ativo de libertários dedicados, pessoas com grande conhecimento da causa da liberdade e dispostas a difundir a mensagem para outras. Em suma, deve existir um movimento libertário ativo e autoconsciente. Isto pode parecer óbvio, mas tem sido observada uma relutância curiosa de muitos libertários em se considerarem parte de um movimento deliberado e progressivo, ou de se envolver nas atividades do movimento. Todavia, consideremos o seguinte: houve alguma disciplina, ou algum conjunto de ideias do passado, seja o budismo ou a física moderna, que foi capaz de avançar por si só e de obter aceitação sem a existência de um "núcleo" dedicado de budistas ou de físicos?

A menção dos físicos chama a atenção para outro requisito necessário ao sucesso do movimento: a existência de profissionais, de pessoas que dediquem todo o seu tempo e o máximo de atenção ao movimento ou à disciplina em questão. Nos séculos XVII e XVIII, quando a física moderna surgiu como uma nova ciência, surgiram sociedades científicas que eram basicamente compostas de amadores interessados, que podem ser chamados de "Amigos da

REFLEXÕES XVI

Física", que criaram uma atmosfera de estímulo e de apoio para a nova disciplina. Mas, com certeza, a física não teria avançado muito se não fosse pelos físicos profissionais, pessoas que fizeram da física uma carreira de tempo integral, e que, por isso, puderam dedicar toda a sua energia ao fomento e ao avanço da disciplina. A física certamente continuaria a ser um mero passatempo para amadores se a profissão de físico não tivesse surgido. Ainda assim, existem poucos libertários, apesar do espetacular crescimento das ideias e do movimento nos últimos anos, que reconhecem a enorme necessidade do desenvolvimento da liberdade como uma profissão, como um núcleo central para o progresso tanto da teoria como das condições da liberdade no mundo real.

Toda nova ideia e toda nova disciplina começam necessariamente com uma ou poucas pessoas, e, a partir daí, difundem-se para um núcleo mais amplo de convertidos e de partidários. Mesmo em sua plenitude, devido à grande variedade de interesses e de capacidades dos homens, o movimento libertário estará inevitavelmente vinculado a uma minoria de profissionais. Então não há nada de sinistro ou de "antidemocrático" em postular um grupo de "vanguarda" de libertários, pois isto seria a mesma coisa que falar em uma vanguarda de budistas ou de médicos. Esperamos que esta vanguarda ajude a fazer com que uma maioria ou uma minoria altamente influente da população adira (se não se dedicarem totalmente) à ideologia libertária. A presença de uma maioria libertária entre os revolucionários norte-americanos, e na Inglaterra do século XIX, comprova que esta proeza não é impossível.

Nesse meio tempo, enquanto se percorre o caminho em direção ao objetivo, podemos imaginar que a adoção do libertarianismo é como uma escada ou uma pirâmide, com vários indivíduos ou grupos em diferentes degraus da escada, subindo do total coletivismo ou estatismo até o topo da pura liberdade. Se os libertários não podem "despertar a consciência das pessoas" para que elas subam ao degrau mais alto da pura liberdade, então eles ainda podem alcançar um objetivo menor, mas ainda importante, de ajudá-las a subir alguns degraus da escada.

Com esse propósito, o libertário pode muito bem considerar proveitoso se aliar com não libertários para a realização de alguma atividade *ad hoc*. Deste modo, o libertário, de acordo com as suas

REFLEXÕES XVI

prioridades e com a atual situação social, pode se dedicar a estas atividades de "forças unidas" com os conservadores para revogar o imposto de renda ou com movimentos civis para acabar com o serviço militar obrigatório ou com a criminalização da pornografia ou de discursos "subversivos". Ao unir forças por meio destas alianças em temas *ad hoc*, o libertário pode alcançar dois objetivos de uma só vez: (a) multiplicar consideravelmente a sua própria capacidade de influência ao trabalhar em prol de um objetivo libertário específico – já que muitos não libertários se mobilizariam para cooperar nestas ações; e (b) "despertar a consciência" dos colegas da aliança, mostrando a eles que o libertarianismo é um sistema interconectado completo e que o alcance pleno de seu objetivo particular requer a adoção do modelo libertário total. Assim, o libertário pode mostrar aos conservadores que os direitos de propriedade ou o livre mercado só podem ser maximizados e realmente protegidos se as liberdades individuais forem defendidas ou restauradas; e podem mostrar aos ativistas civis a relação inversa. É de se esperar que estas demonstrações façam com que alguns desses aliados *ad hoc* subam alguns degraus na escada libertária.

Conforme os marxistas descobriram, no decorrer de qualquer movimento dedicado a mudanças sociais radicais, i.e., para ir de uma situação social real para um sistema ideal, podem surgir tipos contrastantes de "desvios" da linha estratégica adequada: aquilo que os marxistas chamaram de "oportunismo de direita" e de "sectarismo de esquerda". Estes desvios, frequentemente atrativos à primeira vista, são tão fundamentais que podemos considerar como sendo uma regra teórica a afirmação de que uma ou ambas irão inevitavelmente surgir, distorcendo assim o movimento nas diferentes fases de sua evolução. Entretanto, qual tendência prevalecerá em um movimento não pode ser determinado por nossa teoria; o resultado dependerá do entendimento estratégico subjetivo das pessoas comprometidas com o movimento. O resultado, então, é uma questão de livre arbítrio e de persuasão.

O oportunismo de direita, na sua busca por vantagens imediatas, tende a abandonar o objetivo social final e a mergulhar em ganhos menores e de curto prazo, algumas vezes em total contradição com o próprio objetivo final. No movimento libertário, os oportunistas estão mais dispostos a se juntar ao *establishment* estatal do que a

REFLEXÕES XVI

lutar contra ele, e estão dispostos a renunciar o objetivo final em prol de ganhos em curto prazo: e.g., declarando que *"enquanto todos sabem que devemos ter impostos, a situação econômica exige uma redução de 2% da carga tributária"*. Por sua vez, o sectarismo de esquerda fareja "imoralidade" e "traição de princípios" em qualquer uso de inteligência estratégica para a obtenção de demandas que fazem parte de um caminho para liberdade, mesmo aquelas que ajudam a alcançar o objetivo final e que não o contradizem. Os sectários encontram "princípios morais" e "princípios libertários" em toda parte, mesmo em questões meramente estratégicas, táticas ou de organização. Estes sectários provavelmente levantariam a acusação de "abandono de princípios" diante de qualquer tentativa de se ir além da mera reiteração do objetivo social ideal e de se selecionar e analisar temas políticos mais específicos e prioritários. No movimento marxista, o partido Social Trabalhista, que encara todos os temas políticos sempre com a reiteração de que "o socialismo e somente o socialismo resolverá o problema", é um exemplo clássico do ultrassectarismo em ação. Assim, o libertário sectário despreza um apresentador de televisão ou um candidato político que, diante da necessidade de escolher temas prioritários, enfatiza a revogação do imposto de renda e a abolição do serviço militar obrigatório, enquanto "negligencia" o objetivo da privatização dos faróis.

Deve ficar claro que tanto o oportunismo de direita como o sectarismo de esquerda são igualmente prejudiciais à tarefa de se alcançar o objetivo social final: pois os oportunistas de direita abandonam o objetivo enquanto alcançam ganhos em curto prazo, e, com isso, fazem com que estes ganhos sejam inúteis; ao passo que os sectários de esquerda, ao se cobrirem com um manto de "pureza", frustram o seu próprio objetivo final ao denunciar todos os passos estratégicos necessários para alcançá-lo.

É muito curioso que o mesmo indivíduo alterne algumas vezes entre uma e outra variação, afastando com desdém em cada caso o caminho correto e apumado. Assim, desesperado após anos de reiteração fútil de sua pureza que não resultaram em nenhum avanço no mundo real, o sectário de esquerda pode mergulhar de cabeça no oportunismo de direita para tentar conquistar algum avanço em curto prazo, mesmo à custa do objetivo final. Ou o oportunista de direita, cada vez mais decepcionado com

REFLEXÕES XVI

as concessões – pessoais ou de seus colegas – de integridade moral e do objetivo final, pula para o lado do sectarismo de esquerda e despreza todo tipo de prioridade estratégica direcionada aos objetivos mencionados. Deste modo, as duas variações opostas se alimentam e se fortalecem mutuamente, e ambas são destrutivas para a tarefa principal de alcançar eficazmente o objetivo libertário.

Os marxistas perceberam corretamente que dois conjuntos de condições são necessários para a vitória de qualquer programa de mudança social radical; elas foram denominadas por eles de condições "objetivas" e "subjetivas". As condições subjetivas resumem-se à existência de um movimento consciente e deliberado dedicado ao triunfo de um ideal social específico – condições estas que mencionamos anteriormente. As condições objetivas se referem à existência real de uma "situação de crise" no sistema vigente, uma crise grave suficiente para ser notada por todos, e para ser entendida como uma falha do próprio sistema. Pois as pessoas são de tal maneira que elas não se interessam em explorar os defeitos do sistema enquanto ele parecer estar funcionando toleravelmente bem. E, mesmo se algumas se interessarem, elas tendem a considerar todo o problema como um problema abstrato, irrelevante para suas vidas cotidianas e, portanto, não como um imperativo para a ação – até a crise perceptível estourar. É este estouro que estimula uma busca imediata por novas alternativas sociais – e é aí que o núcleo do movimento alternativo (as "condições subjetivas") deve estar pronto para fornecer a alternativa, para relacionar a crise com os defeitos inerentes ao próprio sistema, e para mostrar que o sistema alternativo resolveria a atual crise e evitaria que crises similares ocorressem no futuro. É de se esperar que o núcleo alternativo tenha providenciado um registro histórico que demonstre que eles já haviam previsto a crise atual e alertado quanto a ela.

Na realidade, se examinarmos as revoluções do mundo moderno, descobriremos que, sem exceção, cada uma delas (a) foi aproveitada por um núcleo pré-existente de ideólogos aparentemente proféticos do sistema alternativo, e (b) foi precipitada por um colapso do sistema vigente. Durante a **Revolução Americana**, um núcleo abrangente e uma massa de libertários dedicados estavam preparados para resistir aos abusos da Grã-Bretanha em sua tentativa de acabar com o sistema de "negligência salutar" das

REFLEXÕES XVI

colônias e de voltar a impor os grilhões do Império Britânico; na Revolução Francesa, os filósofos libertários haviam preparado a ideologia com a qual enfrentar um aumento repentino do fardo absolutista sobre o país causado pela crise fiscal do governo; na Rússia, em 1917, a derrota bélica provocou o colapso do sistema czarista a partir de seu interior, colapso para o qual os ideólogos radicais estavam preparados; no período após a Primeira Guerra Mundial, na Itália e na Alemanha, as derrotas militares e a crise econômica do pós-guerra criaram as condições para o triunfo das alternativas do fascismo e do nacional-socialismo; na China, em 1949, a combinação de uma guerra longa e devastadora com a crise econômica causada pela inflação galopante e o controle de preços possibilitou a vitória dos rebeldes comunistas.

Tanto os marxistas quanto os libertários, de maneiras muito diferentes e contrastantes, acreditam que as contradições internas do sistema atual (para os primeiros o "capitalismo", para os segundos o estatismo e as intervenções estatais) conduzirão inevitavelmente a um colapso em longo prazo. Ao contrário do conservadorismo, que, sem esperanças, não enxerga nada além do desaparecimento em longo prazo dos "valores ocidentais" de séculos passados em um processo ininterrupto de declínio, tanto o marxismo quanto o libertarianismo são credos profundamente otimistas, pelo menos em longo prazo. O problema, obviamente para qualquer ser vivo, é quanto tempo será necessário esperar para que este longo prazo chegue. Os marxistas, ao menos no mundo ocidental, têm tido de enfrentar um adiamento indefinido de suas expectativas em longo prazo. Os libertários tiveram que encarar um século XX que foi de um sistema quase libertário do século XIX para um sistema muito mais estatista e coletivista – retornando sob vários aspectos ao mundo despótico de antes da revolução liberal clássica dos séculos XVII e XVIII.

No entanto, existe um número suficiente de boas razões para que os libertários fiquem otimistas em relação ao curto e ao longo prazos, e para que acreditem que a vitória da liberdade pode estar próxima.

Porém, antes de qualquer coisa, por que os libertários deveriam ficar otimistas mesmo em relação ao longo prazo? Afinal, os anais históricos são uma crônica de séculos de formas variadas de despotismo, de estagnação e de totalitarismo, civilização após

REFLEXÕES XVI

civilização. Não seria possível que a grande confiança na liberdade do período após o século XVII tenha sido apenas o forte brilho de um relâmpago no horizonte, seguido de um retorno à penumbra cinzenta e permanente do despotismo?

Todavia, este desânimo, compreensível superficialmente, negligencia um ponto fundamental: as condições novas e irreversíveis introduzidas pela Revolução Industrial no final do século XVIII e no começo do XIX, que foi uma consequência das revoluções políticas liberais clássicas. Pois os países agrícolas da era pré-industrial haviam se fixado indefinidamente em um nível de subsistência; os reis déspotas, os nobres e os membros mais altos da hierarquia social podiam cobrar impostos dos camponeses e lhes deixar apenas com o suficiente para sobreviver. Enquanto estas classes privilegiadas levavam uma vida opulenta graças aos excedentes, estes camponeses continuavam trabalhando até a exaustão e levando uma vida nos níveis de subsistência durante séculos. Este sistema era profundamente imoral e exploratório, porém "funcionava" no sentido de que foi capaz de se manter indefinidamente (na condição de o Estado não ser ganancioso demais a ponto de matar a galinha dos ovos de ouro).

Mas, para a sorte da causa da liberdade, a ciência econômica mostrou que uma economia industrial moderna não pode sobreviver indefinidamente sob tais condições draconianas. Uma economia industrial moderna requer uma ampla rede de trocas de livre mercado e a divisão do trabalho, uma rede que só pode florescer com a liberdade. Dado o comprometimento das massas humanas com esta economia industrial e com os padrões de vida modernos que necessitam desta indústria, então o triunfo de uma economia de livre mercado e o fim do estatismo tornam-se inevitáveis em longo prazo.

O final do século XIX e especialmente o século XX presenciaram muitas formas de retorno ao estatismo da era pré-industrial. Estas formas (particularmente o socialismo e os vários tipos de "capitalismo de Estado"), em contraste com o conservadorismo europeu abertamente anti-industrial e reacionário do começo do século XIX, tentaram preservar e até ampliar a economia industrial enquanto fugiam das próprias exigências políticas dela (a liberdade e o livre mercado) que, em um longo prazo, são necessárias para a

REFLEXÕES XVI

sua sobrevivência. O planejamento estatal, a burocracia, os controles, os impostos altos e paralisantes, a inflação de papel-moeda, tudo isto deve conduzir inevitavelmente ao colapso do sistema econômico estatista.

Se o mundo então está inexoravelmente comprometido com a industrialização e com o seu concomitante padrão de vida, e se a industrialização requer liberdade, então o libertário deve ficar otimista em relação ao longo prazo, pois o triunfo libertário vai ocorrer em algum momento. Mas por que ficar otimista em relação ao curto prazo, no momento atual? Porque, felizmente, a verdade é que várias formas de estatismo impostas ao mundo ocidental durante a primeira metade do século XX estão agora em processo de colapso eminente. O longo prazo agora é curto. Por meio século, a intervenção estatal pôde levar a cabo as suas depredações sem provocar crises e desarticulações evidentes, porque a industrialização *quase-laissez-faire* do século XIX havia criado um resistente anteparo contra estas depredações. O governo pôde impor travas ou inflação ao sistema e parecer que não estava causando consequências ruins. Mas agora o estatismo avançou tanto e tem estado no poder há tanto tempo que o anteparo, ou a gordura, exauriu-se. Como o economista Ludwig von Mises salientou, o "fundo de reservas" criado pelo *laissez faire* foi "esgotado", e o que quer que o governo fizer agora vai provocar reações negativas imediatas que são evidentes para os que anteriormente eram indiferentes e até mesmo para muitos dos mais ardentes defensores do estatismo.

Nos países comunistas do leste europeu, os próprios comunistas têm percebido cada vez mais que o planejamento central socialista simplesmente não funciona, especialmente para uma economia industrial. Por esta razão, tem-se observado nos últimos anos o rápido abandono do planejamento central e todo o leste europeu tem se voltado para o livre mercado, principalmente a Iugoslávia. No mundo ocidental, igualmente, o capitalismo de Estado está passando em toda parte por um período de crise, enquanto fica evidente que, literalmente falando, os governos consumiram todo seu dinheiro: que o aumento de impostos paralisará irremediavelmente as indústrias e os incentivos, enquanto a crescente impressão de papel moeda (seja diretamente ou por meio do sistema bancário controlado pelo governo) causará

REFLEXÕES XVI

uma inflação galopante desastrosa. E assim é cada vez mais frequente se ouvir falar na "necessidade de reduzir as expectativas depositadas no governo" até mesmo vindo daqueles que já foram os mais ardentes defensores do Estado. Na Alemanha Ocidental, o partido social democrata abandonou há muito tempo o clamor pelo socialismo. Na Grã-Bretanha, afetada por uma economia paralisada pelos impostos e por uma grave inflação, o partido Tory, por anos nas mãos de estatistas inveterados, é agora controlado por sua facção orientada ao mercado livre, ao passo que até mesmo o partido trabalhista começou a se retirar da defesa do caos planejado do estatismo desenfreado.

Nos Estados Unidos, as condições são particularmente promissoras; pois lá, nos últimos anos, tem acontecido coincidentemente (a) um colapso sistemático do estatismo nas políticas econômica, exterior, social e moral; e (b) um surgimento grande e crescente de um movimento libertário e da difusão das ideias libertárias por toda a população, entre os formadores de opinião e os cidadãos comuns. Examinemos cada um destes conjuntos de fatores necessários para um triunfo libertário.

É de se surpreender que possamos indicar uma data praticamente exata do colapso sistemático do estatismo nos Estados Unidos: os anos de 1973-1974. O colapso foi especialmente notório na esfera econômica. Do outono de 1973 até 1975, a América do Norte experimentou uma depressão inflacionária, na qual a pior recessão do mundo no pós-guerra coincidiu com uma grave inflação de preços. Após quarenta anos de políticas keynesianas que supostamente "ajustavam" a economia de modo a eliminar os ciclos econômicos de inflação e de depressão, os Estados Unidos tiveram que enfrentar ambos os fenômenos simultaneamente – um acontecimento que não pode ser explicado pela teoria econômica ortodoxa. A economia ortodoxa entrou em parafusos, e tanto economistas como leigos estão cada vez mais propensos a se voltar à alternativa "austriaca" de livre mercado, tanto no âmbito dos paradigmas teóricos como no dos programas políticos. A concessão do Prêmio Nobel de Economia a F.A. Hayek em 1974 por sua teoria austriaca dos ciclos econômicos, há muito esquecida, foi uma espécie de sinal das novas correntes que começavam a reaparecer após décadas sendo menosprezadas. E, mesmo com a economia recuperada da depressão, a crise econômica não acabou, já que a

REFLEXÕES XVI

inflação só fez acelerar, enquanto o desemprego manteve-se alto. Somente um programa de livre mercado que renuncie à inflação monetária e que corte os gastos governamentais irá acabar com a crise.

A inadimplência parcial da dívida do governo da cidade de Nova Iorque em 1975 e a vitória da Proposição 13 na Califórnia em 1978 realçaram para todo o país o fato de que os fundos de reserva metropolitanos e estaduais haviam se esgotado, e que o governo finalmente deveria iniciar cortes drásticos em suas atividades e gastos. Pois os impostos mais elevados expulsariam de qualquer região os negócios e os cidadãos de classe média, e, portanto, a única maneira de evitar a inadimplência seria um corte radical dos gastos. (Se ocorrer um calote, o resultado será o mesmo, e mais drástico, já que no futuro o acesso ao mercado de títulos de renda fixa pelos governos estaduais e municipais seria impossível).

Também fica cada vez mais claro que a combinação de décadas de impostos altos e paralisantes sobre a renda, a poupança e os investimentos, com distorções inflacionárias nos cálculos empresariais, causou uma escassez cada vez maior de capital, e gerou um risco iminente de se consumir o estoque vital de equipamentos de capital dos Estados Unidos. Por esta razão, percebe-se que a redução de impostos é uma necessidade econômica. Também é evidentemente necessário diminuir as despesas do governo para se evitar "o efeito de expulsão" de investimentos e de empréstimos privados nos mercados de capital provocados por *déficits* devastadores do governo federal.

Há uma razão em particular que reforça a esperança de o público e os formadores de opinião aderirem à solução libertária adequada para esta grave e contínua crise econômica: o fato de que é conhecimento geral que o Estado tem controlado e manipulado a economia pelos últimos quarenta anos. Quando as políticas intervencionistas e o crédito do governo ocasionaram a Grande Depressão de 1930, o mito de que a década de 1920 tinha sido uma era de *laissez faire* prevaleceu, e então parecia razoável dizer que "o capitalismo falhou", e que a prosperidade e o progresso econômico precisavam de um grande salto em direção ao estatismo e ao controle estatal. Porém, a crise atual ocorre após muitas décadas de estatismo, e a sua natureza é tal que o público pode hoje

corretamente perceber que o culpado é o governo.

Ademais, todas as variedades de estatismo já foram testadas e fracassaram. Na virada do século XX, os empresários, os políticos e os intelectuais de todo o mundo ocidental começaram a se voltar para um "novo" sistema de economia mista regulada pelo Estado, em substituição ao relativo *laissez faire* do século anterior. Estas panaceias novas e aparentemente excitantes como o socialismo, o Estado corporativo, o Estado de bem-estar social, etc., foram todas testadas e notoriamente reprovadas. O clamor pelo socialismo ou pelo planejamento central é agora o apelo por um sistema antiquado, desgastado e fracassado. O que nos resta tentar além da liberdade?

No âmbito social, uma crise similar ocorreu nos últimos anos. O sistema de educação pública, que outrora era considerado uma parte sagrada da tradição americana, é hoje crescente e severamente criticado por pessoas de todas as orientações ideológicas. Está ficando claro (a) que as escolas públicas não educam adequadamente seus alunos; (b) que elas são caras, ineficientes e exigem altos impostos; e (c) que a homogeneidade do sistema de educação pública gera conflitos sociais profundos e insolúveis em importantes assuntos educacionais – temas como integração contra segregação, métodos modernos contra métodos tradicionais, religião contra laicismo, educação sexual, e o conteúdo ideológico do aprendizado. Qualquer que seja a decisão que a escola pública tome em qualquer uma dessas áreas, uma maioria ou uma minoria substancial de pais e alunos será irremediavelmente prejudicada. Além disso, está ficando cada vez mais evidente que as leis de frequência obrigatória colocam crianças infelizes ou desmotivadas à força em uma prisão que não reforma nem a elas nem a seus pais.

No campo das políticas morais, as pessoas estão cada vez mais convencidas que o proibicionismo desmedido da política governamental – não apenas no âmbito do álcool, mas também em assuntos como pornografia, prostituição, práticas sexuais entre "adultos de comum acordo", drogas, e aborto – é uma invasão imoral e injustificada do direito de cada indivíduo fazer as suas próprias escolhas morais, e não pode, por conseguinte, ser imposto na prática. As tentativas de implantá-lo só produzem

REFLEXÕES XVI

adversidades e um Estado policial autêntico. Está próximo o tempo em que as pessoas irão reconhecer que o proibicionismo nestas áreas de moralidade pessoal é totalmente injusto e ineficaz, como ocorreu no caso da proibição das bebidas alcoólicas.

Como consequência do caso Watergate, ocorre também uma crescente conscientização quanto aos perigos para a privacidade e para a liberdade individual, para a liberdade de discordar do governo, envolvidos em ações e em atividades habituais dos governos. Neste ponto, também podemos esperar uma pressão pública para evitar que o governo realize seu antigo desejo de invadir a privacidade e de reprimir os dissidentes.

Talvez o melhor sinal de todos, a indicação mais favorável do colapso da mística do Estado, tenha sido as revelações do caso Watergate de 1973-74. Pois este caso promoveu uma mudança radical na atitude de todo mundo – independentemente de sua ideologia explícita – em relação ao próprio governo. O caso Watergate de fato alertou o público sobre as invasões das liberdades pessoais promovidas pelo governo. E, mais importante, ao provocar o impeachment do presidente, retirou permanentemente a áurea sacrossanta que envolvia um cargo que era até então considerado pelo povo americano quase que como o de um soberano. Mas, mais relevante ainda, o próprio governo perdeu em grande medida a sua áurea sacrossanta. Ninguém confia mais em nenhum político ou funcionário público; todo o governo é encarado com permanente receio e hostilidade, retornando deste modo àquela saudável desconfiança do governo que marcou o povo americano e os revolucionários americanos do século XVIII. Depois de Watergate, hoje em dia ninguém ousaria entoar que "o governo somos nós", e que, portanto todos os funcionários eleitos podem agir correta e legitimamente. Para o sucesso da liberdade, a condição mais importante que deve ser obtida é o fim da santificação, a revelação da falta de legitimidade do governo aos olhos do povo; e o caso Watergate nos deu isto.

Assim, as condições objetivas para o triunfo da liberdade começaram a aparecer nos últimos anos, pelo menos nos Estados Unidos. Além disso, esta crise sistêmica é de tal natureza que agora é o governo que é percebido como culpado; não podemos nos livrar da crise a não ser que nos voltemos decididamente em direção à

REFLEXÕES XVI

liberdade. Portanto, o que é basicamente necessário agora é o desenvolvimento das "condições subjetivas", das ideias libertárias e, particularmente, de um dedicado movimento libertário para promover a difusão destas ideias no fórum público. Certamente, não é coincidência que foi precisamente durante estes anos – a partir de 1971, e com maior firmeza desde 1973 – que estas condições subjetivas registraram seus avanços mais notórios do século. Pois o colapso do estatismo incitou muito mais pessoas a se tornarem parcialmente ou completamente libertárias, e conseqüentemente as condições objetivas ajudaram a criar as subjetivas. Ademais, ao menos nos Estados Unidos, a esplêndida tradição de liberdade e de ideias libertárias, remetendo aos tempos revolucionários, jamais foi perdida completamente. Os libertários dos dias de hoje, portanto, possuem uma base histórica sólida para se fundamentar.

Nos últimos anos, o rápido crescimento das ideias e dos movimentos libertários penetrou muitos campos do mundo acadêmico, especialmente entre os jovens universitários, e em algumas áreas do jornalismo, da mídia, dos negócios e da política. Por causa da persistência das condições objetivas, parece evidente que esta eclosão do libertarianismo em locais novos e inesperados não se trata de uma moda passageira incitada pelos meios de comunicação, mas sim de uma resposta inevitável e crescente às condições visíveis da realidade objetiva. Dada a existência do livre arbítrio, ninguém pode prever com precisão que o clima libertário, que se alastra cada vez mais pela América do Norte, irá se consolidar em um curto espaço de tempo e fará uma pressão constante até que a vitória do programa libertário se concretize. Mas, com certeza, tanto a teoria quanto as análises das condições históricas atuais levam a concluir que as perspectivas atuais para a liberdade, mesmo em curto prazo, são extremamente animadoras. ●

Murray N. Rothbard: (1926-1995) foi um decano da Escola Austríaca e o fundador do moderno libertarianismo. Também foi o vice-presidente acadêmico do Ludwig von Mises Institute e do Center for Libertarian Studies.