

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

VICTOR AUGUSTO DINIZ MOREIRA

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO LIBERTÁRIO

BELO HORIZONTE
2021

VICTOR AUGUSTO DINIZ MOREIRA

INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO LIBERTÁRIO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Geografia, do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial para obtenção do título de licenciado em Geografia.

Orientadora: Prof. Dra. Larissa Alves de Lira

BELO HORIZONTE

2021

“Há tanta coisa a querer ser a minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria, e finalmente até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que a minha causa seja a causa de *mim mesmo!*”

Max Stirner – O Eu e a Propriedade

RESUMO

O trabalho que se segue consiste em um esforço de compreender uma realidade que cada vez mais se afirma presente, contudo, ainda pouco investigada no âmbito acadêmico. A esse objeto de estudo o conceituamos libertarianismo, e cientes que esse conceito representa um recorte momentâneo de algo maior, buscaremos aqui, investigar o pensamento libertário no intuito de abarcar não somente a atual expressão desse movimento, mas também a sua gênese. E por afirmar tal intuito de pesquisa assim devemos nos ater tanto aos aspectos recentes que se mostram latentes em debates no campo da política, quanto também aos fundamentos filosóficos que precedem esse movimento que atualmente se aflora. Desse modo, assumimos pertinente investigar para além daquilo que se têm falado a respeito desse assunto em veículos de mídia, portanto, caberá também, tomarmos ciência sob um amplo referencial bibliográfico a respeito dos autores e das principais ideias que alicerçam o referido objeto dessa pesquisa. Por fim, esperamos levantar aqui questões introdutórias, para quem sabe, fundamentar com maior aporte o pensamento libertário nas preocupações da academia científica, seja para aceitá-lo, refutá-lo, ou ao menos para tomarmos ciência de sua pertinência.

Palavras-Chave: Anarcocapitalismo; Escola Austríaca; Ética; Praxeologia; Princípio da Não-Agressão; Libertarianismo; Livre-arbítrio.

ABSTRACT

The work that follows consists of an effort to understand a reality that is increasingly present, however, still little investigated in the academic field. We regard this object of study as libertarianism, and aware that this concept represents a momentary cut of something greater, we will seek here, to investigate libertarian thought in order to encompass not only the current expression of this movement, but also its genesis. And for affirming such a research intention, we must stick to both the recent aspects that are latent in debates in the field of politics, as well as the philosophical foundations that precede this movement that is currently emerging. In this way, we assume it is pertinent to investigate beyond what has been said about this subject in media outlets, therefore, it will also be up to us to take science under a broad bibliographic reference regarding the authors and the main ideas that underlie the referred object of this research. Finally, we hope to raise introductory questions here, for those who know, to base more libertarian thinking on the concerns of the scientific academy, whether to accept it, refute it, or at least to become aware of its pertinence.

Keywords: Anarcho-capitalism; Austrian School; Ethic; Free Will; Libertarianism; Libertarianism; Praxeology; Non-Agression Principle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. DA CIÊNCIA DA MORAL E SEU OBJETO DE ESTUDO	39
1.1. A diferenciação entre <i>éthos</i> e <i>êthos</i> no estudo da moralidade	40
1.2. As preocupações iniciais do movimento libertário	42
1.3. A ética aristotélica e sua hierarquia política	43
1.4. As primeiras incursões libertárias no entendimento da ação humana	47
1.5. Os momentos históricos em aspectos da legalidade e da moralidade	50
2. DA CONSTRUÇÃO DE UMA FILOSOFIA LIBERTÁRIA E SUA VALIDADE <i>A PRIORI</i>	58
2.1. Mises e o axioma da ação humana	63
2.2. A escolha humana: da escola austríaca ao método praxeológico	68
2.3. As implicações lógicas da Lei da Utilidade Marginal Decrescente	74
2.4. A complexidade da liberdade de escolha	86
2.5. Estruturas dissipativas e instituições sociais	96
2.6. A escolha na ética de Rand	101
2.7. A liberdade econômica e o aumento na qualidade de vida	105
3. DOS LIMITES ÉTICOS À LIBERDADE HUMANA	107
3.1. A propriedade privada em Rand	108
3.2. A propriedade privada em Menger	110
3.3. A propriedade privada em Rothbard e o Princípio da Não-Agressão	112
3.4. A propriedade privada em Hoppe e a Ética Argumentativa	117
4. DAS CONCEPÇÕES DE UMA SOCIEDADE LIBERTÁRIA	123
4.1. As teorias de justiça libertária	123
4.2. O diagrama de Nolan e a inserção política do libertarianismo	134
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
BIBLIOGRAFIA	144

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa traz à tona uma realidade por muitos ainda desconhecida, mas que de modo acelerado vem atingindo significativa expressão no contexto cultural de variados países incluindo Brasil, em que aqui daremos maior enfoque. Suscitando questionamentos profundos acerca dos arranjos políticos, econômicos e jurídicos, e de modo geral sobre o próprio imaginário social a respeito do papel e até da legitimidade do Estado, a saber, tratamos aqui do libertarianismo. Movimento este, filosófico e político, iniciado ao menos de forma atuante desde início da década de 1970 com o surgimento do Partido Libertário nos Estados Unidos, conforme expõe um de seus fundadores, David Nolan¹, em artigo *The Case for a Libertarian Political Party*, publicado em agosto de 1971 pela revista *The Individualist*, o movimento representa uma coalisão de agentes sociais favoráveis ao individualismo e ao livre mercado, desde “randistas, miseistas e elementos da velha ‘direita radical’ de todo país”² que se reuniram para promover de forma estruturada e coesa uma força política em defesa da liberdade.

De lá para cá, muito já se discutiu a respeito da filosofia libertária, porém, a exemplo do Partido Libertário, mesmo que desde sua fundação não tenha conseguido se estabelecer de maneira decisiva na agenda política estadunidense, ainda assim vem propiciando um ambiente de pensamento e debate que contribui para o atual cenário político, influenciando até mesmo aqui em terras brasileiras, onde a defesa da liberdade está sendo cada vez mais colocada em pauta.

¹ David Fraser Nolan (23 de novembro de 1943 - 21 de novembro de 2010) foi um ativista e político americano. Ele foi um dos fundadores do Partido Libertário (Estados Unidos), tendo sediado a reunião em 1971 na qual o Partido foi fundado. Nolan mais tarde serviu ao partido em uma série de funções, incluindo Presidente Nacional, editor de boletins informativos e presidente de Estatuto, Judiciário e Presidente do Comitê de plataforma. (Tradução nossa). Disponível em: <https://libertarianism.fandom.com/wiki/David_Nolan>. Acesso 19 de Março, 2021.

² Para especificar os termos empregados por Nolan na citação em questão quando diz respeito aos randistas refere-se aos adeptos da filosofia objetivista da escritora Ayn Rand; quanto aos miseistas refere-se aos adeptos do pensamento de Ludwig von Mises, principalmente no que tange seu impacto na consolidação da Escola Austríaca de Economia; e sobre a velha direita radical refere-se aos adeptos do liberalismo clássico.

O trabalho segue dividido em seis seções, sendo esta primeira em que consiste da introdução na qual faremos uma breve abordagem tendo como objetivo introdutório delinear o objeto de pesquisa evidenciando a pertinência de seu estudo. Ao final dessa primeira seção buscaremos extrair alguns questionamentos sobre o tema, que uma vez colocados se tornarão os objetivos específicos que darão rumo ao desenvolvimento da pesquisa. Quanto a esse desenvolvimento compete às quatro seções seguintes investigar de forma mais aprofundada e sistemática como surgiu e em quais prerrogativas se baseia o pensamento libertário. De maneira específica ficará a cargo da segunda e terceira seções a abordagem teórica, momento em que investigaremos a Ciência da Moral e seu objeto de estudo, quanto também da construção da filosofia libertária e do papel fundamental do conhecimento *a priori* para suas premissas básicas; já a respeito da quarta e quinta seções caberá compreender o pensamento libertário em sua manifestação prática a partir da investigação sobre os limites éticos da liberdade humana e das concepções de sociedade libertária. Quanto a sexta e última seção serão expostas as considerações finais nas quais buscaremos evidenciar em que medida o libertarianismo se coloca frente às questões da atualidade. Desse modo, a pesquisa em questão pode ser classificada como essencialmente bibliográfica, tendo caráter exploratório, de natureza básica e com abordagem qualitativa.

De início, portanto, concerne a nós a tarefa de apresentar esse atual cenário político, evidenciando o que se tem falado sobre o libertarianismo, seus adeptos e seus principais pensadores. Nessa introdução utilizaremos como referencial desde fontes voltadas ao público geral, destacando alguns canais de notícia e de divulgação cultural com significativa expressão no âmbito brasileiro, quanto pelo uso de trabalhos acadêmicos dando ênfase à tratativa desse tema no âmbito das ciências humanas. Quanto à construção textual deixaremos apresentado logo de início que as fontes investigadas serão expostas em sequência compartimentada e que as citações utilizadas se reportarão aos autores de cada uma dessas fontes e trabalhos, não havendo assim referências específicas a cada trecho citado.

Começando pela matéria escrita por Diego Norte, intitulada Estado mínimo e direitos individuais: libertarianismo cresce na política dos EUA, publicada pela Veja em julho de 2014, é apresentado um panorama geral sobre a concepção do movimento libertário e a situação, à época, do Partido Libertário no tocante as estratégias e aos impactos no contexto político

estadunidense. Logo no primeiro parágrafo o autor destaca que “em linhas gerais, são estes os pilares do libertarianismo: Estado mínimo e defesa incondicional da propriedade privada e dos direitos individuais”. Em uma primeira reflexão cabe ressaltar que tais propostas definidas como pilares do libertarianismo são historicamente defendidas ou ao menos relacionadas aos adeptos do Partido Republicano no cenário estadunidense, assim, nesse momento já é questionável se tal movimento de fato se faz autêntico ou se trata de uma nova roupagem das mesmas ideias conservadoras, algo que talvez caberia identidade com o termo neoliberal. E quanto a essa questão logo são apresentados alguns indicativos de sua originalidade. Uma vez que fundamentalmente tal movimento busca garantir as liberdades individuais, logo, seus adeptos não assumem rédeas as ações individuais que, assim julgam, não geram inerentemente agressão a terceiros. Portanto, conforme destaca o autor, se por um lado existe alinhamento com a direita quanto a defesa do livre mercado, também há alinhamento com a esquerda em temas como descriminalização das drogas e do aborto³, posições que costumam ser fortemente rejeitadas por conservadores.

Ao longo da matéria Norte trata de aspectos relacionados ao termo libertário⁴, ressaltando que se nos Estados Unidos tal termo historicamente esteve associado até meados do século XX a correntes anarquistas de inclinação política à esquerda, que de modo geral enxergavam a luta pela liberdade via a eliminação do Estado enquanto entidade legitimadora do capitalismo. Hoje, a luta que esse movimento libertário trava é exatamente contra esse mesmo aparato estatal, porém, visto enquanto empecilho ao funcionamento do próprio capitalismo. Norte ainda destaca que tal mudança de paradigma se deve por pensadores como Ludwig von Mises e Ayn Rand que se destacaram como fortes opositores ao poder do Estado sobre o indivíduo e pela conseguinte defesa do livre mercado trazendo à tona a reflexão de que é o capitalismo a vítima do poder estatal, e não o contrário.

³ Fica uma observação momentânea, que à frente será melhor abordada, sobre a noção de agressão no pensamento libertário. Por ora é possível adiantar que, primeiro, não é unânime a defesa do aborto dentro do movimento libertário, e segundo, o raciocínio normalmente utilizado para esta defesa não assume que o aborto caracteriza uma agressão ao feto.

⁴ O termo ‘libertário’ foi usado pela primeira vez no final do século XVIII, em debates na Grã-Bretanha opondo o livre arbítrio contra o determinismo. Nos Estados Unidos, o libertarianismo tem raízes que remontam ao século XIX, quando era uma bandeira dos anarquistas que propagandeavam seus conceitos em movimentos alinhados com a esquerda, como ativismo sindical, feminismo, luta contra a segregação racial ou mesmo no pacifismo. Ao longo do século XX, a ascensão de ideias socialistas e comunistas levou os libertários a uma aliança com os conservadores para combater inimigos comuns, os vermelhos. (NORTE, 2014)

Quanto ao impacto do libertarianismo na política dos Estados Unidos, Norte menciona haver um significativo aumento na visibilidade e adesão ao movimento a partir de 2008, condição que pode ser visível nos números de votos ao candidato pelo Partido Libertário, Gary Johnson, à corrida presidencial de 2012 onde pela primeira vez na história do partido um candidato superou a marca de 1 milhão de votos⁵. E mais que isso, já nas eleições presidenciais de 2016, o mesmo candidato, obteve mais de 4 milhões de votos, quadruplicando seus adeptos e reforçando o Partido Libertário como a terceira força na política estadunidense⁶. A esse intenso crescimento do libertarianismo, tal autor acrescenta que o apelo visto ao movimento que vem conquistando eleitores anteriormente republicanos e democratas possui diversas origens sendo possível destacar a “desilusão dos estadunidenses com os dois principais partidos e a própria ideologia libertária, que possui elasticidade suficiente para ser absorvida por cidadãos mais à esquerda e mais à direita do espectro político”.

Agora, se nos Estados Unidos a popularização do termo libertário vem ganhando destaque há algumas décadas e atualmente possui um partido político estruturado e atuante, no Brasil tal expressão somente entrou em circulação na grande mídia nos últimos anos. Porém, antes de adentrarmos a abordagem do tema sob a ótica da política brasileira, fica um adendo que já há um movimento libertário atuante no Brasil desde ao menos meados da década de 2000, mesmo que ainda de maneira acanhada. Aconselhamos como referência introdutória a matéria de Filipe Celeti⁷ intitulada A história do movimento libertário brasileiro, publicada em fevereiro de 2014 pelo Instituto Mercado Popular. Celeti relembra já terem sido fundadas no Brasil variadas organizações em defesa do individualismo e do livre mercado, sobre diferentes campos de atuação, a exemplos do

⁵ Depois de oito anos da desastrosa administração George. W. Bush e de mais de seis anos do decepcionante governo Barack Obama, a terceira força na política americana conquistou mais de 1,2 milhão de votos. Embora o número represente somente 0,99% do total do eleitorado, as ideias libertárias vêm sendo cada vez mais apropriadas e assimiladas na política americana, sobretudo entre o público jovem, fazendo do libertarianismo uma ideologia líquida, que se infiltra nos discursos dos dois maiores partidos do país. (NORTE, 2014)

⁶ Para o cientista político Munger, a ideologia libertária tem uma função inovadora ao arejar a velha dicotomia entre republicanos e democratas. “Uma terceira força política nos EUA teria um papel importante. Ela pode influenciar os partidos existentes, ameaçando tirar seus votos se eles não abraçarem algumas ideias libertárias”. (NORTE, 2014)

⁷ Felipe Celeti é bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e mestre em Educação, Arte e História da Cultura pela mesma instituição. Disponível em: <<https://www.mises.org.br/SearchByAuthor.aspx?id=174>>. Acesso 19 de Março, 2021.

Instituto Liberal, do Instituto de Estudos Empresariais e do Instituto Mises Brasil que se destacam pela tradução e publicação de livros como também pela promoção de debates sobre o potencial das práticas de mercado como solução de problemas sociais; cita grupos de estudos e de formação estudantil como Sociedade Hayek, Grupo de Estudos da Escola Austríaca e Estudantes Pela Liberdade, grupos com destaque pela popularização dos ideais liberais entre os jovens e pela promoção da atuação política dentro do ambiente estudantil; pontua também a fundação do Partido Libertários na intenção de inaugurar uma corrente política brasileira autenticamente libertária; e por fim cita blogs, programas de rádio, canais de notícias, comunidades de debates, como também personalidades singulares que surgiram principalmente via redes sociais. Mas, apesar de significativo crescimento representado no surgimento das organizações citadas, devemos salientar que o alcance do movimento libertário não era muito maior do que dentre as pessoas que já estavam envolvidas nessa inclinação política.

Já nos últimos anos as propostas libertárias passaram a ser divulgadas não só por aqueles ativistas que produzem conteúdo de dentro do movimento, mas até por grandes jornais da mídia tradicional que se vêem sujeitos a assumir o debate. Entretanto, como veremos adiante apesar do libertarianismo ter ganhado maior visibilidade nestes últimos anos precisamos lidar com algumas especificidades surgidas na abordagem desse tema no contexto brasileiro. Primeiro, o termo anarcocapitalismo, relacionado a uma corrente libertária mais radical, passa a ter maior popularidade do que o termo libertarianismo, algo contrário ao ocorrido nos Estados Unidos. Segundo, dado que a liberdade econômica nunca teve forte adesão em terras brasileiras, o debate se torna muito mais caricato e pejorativo, e em certas ocasiões bastante descoladas das questões levantadas em discussão pelos adeptos do movimento. Vejamos alguns exemplos a seguir.

A começar pelo texto de Fábio Zanini⁸ intitulada Quem são os libertários e anarcocapitalistas, que pregam o fim do Estado, publicada pela Folha de São Paulo em agosto de 2019. Logo de início os adeptos ao movimento são descritos como descrentes de

⁸ Fábio Zanini é jornalista formado pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), com mestrado em Relações Internacionais pela *School of Oriental and African Studies*, da Universidade de Londres. Foi repórter de política e correspondente da Folha de S. Paulo em Londres e Johannesburgo, além de editor de internacional. Atualmente é editor de política no mesmo veículo. [...] Pela Contexto é autor do livro *Euforia e Fracasso do Brasil Grande*. Disponível em: <<https://www.editoracontexto.com.br/categoria/autores/f1/fabio-zanini>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

“utopias estatizantes e coletivistas, libertários e anarcocapitalistas sonham com um mundo de comunidades autônomas com serviços organizados pela esfera privada, sem a intervenção de um poder central”. Ao longo da matéria Zanini pontua algumas semelhanças e diferentes entre libertários e anarcocapitalistas. Conforme o autor destaca o libertário em certa medida aceita o Estado, porém, enquanto um Estado mínimo, tão somente para garantir as condições essenciais ao funcionamento do livre mercado, tais como segurança, justiça e fronteiras. Já os “anarcocapitalistas (ou ‘ancaps’), um subgrupo libertário, nem isso aceitam. Para eles, todos os serviços, inclusive a segurança, devem ser privados. ‘Imposto é roubo’ é o grito de guerra de todos”. Porém, conforme Zanini aborda mesmo que os ancaps partam da concepção de abolição do Estado, fato é que o estado existe e diante desse quadro que se impõe, enquanto ao posicionamento político tendem a atuar de maneira similar aos demais libertários, onde preferem posicionar pelo Estado mínimo mesmo que abertamente manifestem interesse pela sua extinção. A respeito das origens dos movimentos libertário e anarcocapitalista o autor destaca pensadores influentes dentre esses alguns membros da Escola Austríaca de Economia, a exemplos de Ludwig von Mises, Friedrich Hayek e Murray Rothbard, como também a escritora Ayn Rand.

Outra temática levantada por Zanini diz respeito a relação do anarcocapitalismo com o anarquismo de esquerda⁹, algo similar ao que já relatamos sobre o conceito libertário. Apesar de haver uma semelhança nítida em que ambos os movimentos defendem um ideal anarquista, proveem, porém, de princípios distintos. Enquanto o anarquismo proposto pela corrente de esquerda deriva de uma versão alinhada ao comunismo, onde se assume como premissa básica a coletivização da propriedade. Já no anarcocapitalismo parte-se da premissa oposta, reconhecendo não só o direito de propriedade privada, mas que todos os serviços atualmente fornecidos pelo Estado sejam realizados em um sistema de livre mercado. Zanini ainda menciona outra diferença entre os anarcocapitalistas e os anarquistas de esquerda, onde enquanto os primeiros propõem mudanças pacíficas, já os segundos são conhecidos por apelo a revoluções, mesmo que violentas.

⁹ Há ecos no anarcocapitalismo de seu primo talvez mais famoso, o anarquismo de esquerda. O principal, obviamente, é a negação do Estado moderno, uma invenção do século XVII surgida do Tratado de Vestfália (1648), que pôs fim a uma série de guerras religiosas na Europa e reconheceu a soberania de um monarca sobre seu território. (ZANINI, 2019)

Mais à frente o autor aborda que o crescimento do movimento libertário já se mostra presente até mesmo no atual governo federal, de Jair Bolsonaro, onde há importantes cargos ocupados pelos assim considerados ultraliberais. A exemplo, menciona o ministro mais alinhado ao mercado “a ocupar uma pasta econômica desde Roberto Campos, Paulo Guedes levou para sua equipe uma vasta gama de liberais, e os libertários e anarcocapitalistas não foram excluídos”. Dois desses são Gianluca Lorenzon, à época, diretor de Desburocratização do Ministério da Economia e principal redator da MP da Liberdade Econômica e André Ramos, titular do Departamento de Registro Empresarial e Integração do Ministério da Economia. A respeito de Lorenzon, são transcritos trechos de sua entrevista à Folha no qual ressalta a importância de haver posições radicais em ambos os espectros políticos, e nesse contexto, ao declarar oposição a políticas adotadas por partidos que julga de extrema esquerda deixa evidente que se posiciona politicamente como extrema direita. Zanini ainda destaca outra fala de Lorenzon em que diz conseguir separar suas convicções ideológicas de seu papel enquanto membro do governo, em que pontua ser o libertarianismo sua filosofia de vida, mas que no tocante a seu trabalho busca implantar as pautas em conformidade com a visão e as diretrizes estabelecidas pelo ministério. Quanto à Ramos, que se denomina anarcocapitalista, menciona que este “não vê contradição em ser alguém que trabalha no Estado e ao mesmo tempo defende seu fim”. Devemos ressaltar que essa estratégia não é novidade dentro do movimento libertário, cabe relembrar o artigo de Nolan, já citado na abertura dessa introdução, que relata haver ao menos quatro categorias de atuação libertária, sendo uma dessas os chamados infiltrados¹⁰.

Em outro texto veiculado na Folha, de edição da Revista Piauí de maio de 2019, A escolinha anarcocapitalista do Ancapistão, escrita por Vitor Brandalise¹¹, é destacado na capa “vacina e cinto de segurança são inimigos eleitos pelos ancaps, que já têm representante no governo Bolsonaro”. Nessa matéria, o autor utiliza como principal porta voz do movimento o administrador de empresas e fotógrafo Solimar Mackowiak. Logo no

¹⁰ Os Infiltradores, cuja estratégia é levar os libertários aos assentos do poder (a academia, a mídia, os centros de estudos, as organizações políticas existentes) na esperança de que, por uma espécie de Fabianismo reverso, possamos desfazer os erros do passado e “reverter as coisas”. (NOLAN, 1971, tradução nossa).

¹¹ Jornalista formado pela UFSC, foi editor digital na revista Piauí, repórter e editor no jornal O Estado de S. Paulo, e tem passagem pela BBC Brasil. Tem mestrado em Comunicação pela Universidade de La Coruña e formação em roteiro pela Academia Internacional de Cinema. É autor de dois livros de não ficção e ganhou doze prêmios de reportagem, entre eles o Petrobras de Jornalismo 2013 e o Vladimir Herzog de Jornalismo e Direitos Humanos 2016. Disponível em: <<https://www.radionovelo.com.br/member/vitor-hugo-brandalise/>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

primeiro parágrafo Brandalise traz o destaque da capa e especifica que para Mackowiak e sua turma, referindo-se aos demais adeptos do movimento ancap, tanto a vacinação quanto o uso do cinto de segurança obrigatório seriam exemplos de “opressão estatal”. Apesar do autor não ter especificado o porquê do uso das aspas para a expressão opressão estatal, já fica aqui uma dúvida, será que os ancaps julgam opressão estatal por serem contrários ao uso do cinto de segurança e da vacina ou talvez por serem contrários a obrigatoriedade imposta pelo Estado?

Agora, sobre a idealização do movimento Brandalise expõe em linhas gerais que:

No mundo dos ancaps – o Ancapistão, como costumam resumir –, saúde, educação e Justiça ficam a cargo de empresas privadas. Mobilidade urbana, energia elétrica, saneamento básico, correios, todos os serviços seriam prestados pelo mercado, [...] para os ancaps, a solução para tudo está na livre concorrência: se a empresa não oferece um serviço de qualidade, será trocada por outra.

Porém, em referência a esse mundo ideal, Brandalise critica tal posição como uma confiança exagerada em um sistema que até então não produziu em lugar algum do mundo experiência prática. Critica também os argumentos defendidos pelos anarcocapitalistas ao levantarem exemplos para a solução de livre mercado frente aos serviços estatais citando câmaras arbitrais e tribunais desportivos privados, condomínios com policiamento próprio e a vigilância dentro de *shopping centers*, em que, contudo, o autor problematiza que não demonstram preocupação em mostrar como poderia ser o funcionamento dessas iniciativas em escalas mais abrangentes. Ou seja, pretende colocar em xeque se tais exemplos podem de fato servir de modelos para uma proposta de ordenamento social considerando a sociedade como um todo. Em outra passagem Brandalise desaprova novamente os argumentos ancaps quando dizem que imposto é roubo, porém, fazem uso dos serviços estatais. Chega a afirmar que estes, apesar de negarem os impostos usam os serviços financiados com o pagamento desses mesmos impostos¹².

Seguindo os textos introdutórios inserimos agora a matéria “O Estado é inútil e imposto é roubo”: saiba o que pensam os anarcocapitalistas, escrita por Luan Sperandio¹³ e

¹² A maioria dos ancaps acredita na formulação ultraliberal de que “imposto é roubo”. Apesar disso, o fotógrafo paranaense radicado há 14 anos em São Paulo utiliza serviços oferecidos pelo Estado no dia a dia, financiados com o pagamento dos impostos. Ele usa o metrô com frequência, às vezes circula de ônibus, e busca atendimento na rede pública de saúde quando precisa. (BRANDALISE, 2019)

¹³ Luan Sperandio é graduando em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e faz MBA em Liderança e Desenvolvimento Humano na Fucape Business School. Atualmente, é vice-presidente da

publicada no jornal Gazeta do Povo em junho de 2019. Logo de entrada o texto traz algumas questões que pretende levar o leitor à reflexão:

Cansado de pagar impostos? Enojado da política? Ninguém lhe representa? Insatisfeito com a prestação de serviços públicos? Você acha que o Estado não deveria se intrometer no seu bolso, tampouco no que você faz em sua vida privada, desde que você não agrida ninguém? Talvez você seja um libertário ou um anarcocapitalista. O cenário de crise econômica, política e institucional vivida pelo Brasil nos últimos anos e que resultou em mais uma década perdida se tornou um ambiente frutífero para essa ideologia um tanto extrema.

Sobre o anarcocapitalismo o autor salienta que tal movimento tem como ideal uma sociedade baseada no voluntarismo, ou seja, na ausência de coerção, o que inevitavelmente leva a negação do Estado, uma vez que essa entidade assume por prerrogativa o uso legítimo da violência. Mas, a despeito de uma primeira impressão errônea, Sperandio menciona que para os anarcocapitalistas uma sociedade sem Estado não significa uma sociedade sem regras, destaca assim que “a governança existiria, mas seria privada e voluntária, com indivíduos concordando previamente em se submeter a todas as normas presentes”. Em referência ao crescimento do libertarianismo e do anarcocapitalismo Sperandio ressaltava algumas organizações importantes para a divulgação da causa, a exemplos do *Mises Institute* e da *Foundation for Economic Education*, ambas sediadas nos Estados Unidos, como também de entidades brasileiras como o Instituto Mises Brasil, *Students for Liberty Brasil* e o Clube Farroupilha.

Ainda nessa matéria, ao se referir ao anarcocapitalismo em específico, o autor detalha que não há uma homogeneidade de pensamento e traz duas correntes atualmente em voga. À primeira dessas, denominada jusnaturalista, introduz como referência o *youtuber* Raphael Lima, considerado um dos maiores expoentes defensores do libertarianismo no Brasil. Para este, conforme expõe o autor, a propriedade privada é vista como direito natural e inviolável, dessa forma, fundamenta o próprio conceito de ética, derivando a partir dessa fundamentação que qualquer atentado à propriedade alheia deve ser considerado antiético.

Quanto as diferenças do funcionamento de uma sociedade com e sem o Estado coercitivo, Sperandio transcreve algumas falas de Raphael Lima que deixam mais claro esse

aspecto ao posicionar que enquanto em um arranjo libertário parte-se da rejeição a qualquer agressão como forma de se resolver os problemas, assim, assumindo como legítimas, tão somente as soluções que proveem de consentimentos livres e voluntários, já por outro lado, ao chamado estatismo, em que se refere as organizações sociais via Estado, parte-se do pressuposto em que se os indivíduos não conseguem resolver um problema por cooperação, disso deriva que o Estado, via seus representantes políticos, pode obrigar as pessoas a fazer ou deixar de fazer algo por assim julgarem. A essa corrente, ainda cita autores como Murray Rothbard e Hans-Hermann Hoppe, ambos ligados à Escola Austríaca de Economia.

A segunda corrente é a denominada utilitarista, a essa o autor salienta similaridade entre e os utilitaristas liberais e os anarcocapitalistas. Aos primeiros destaca nomes como o ganhador do Nobel de economia de 1976, Milton Friedman e do filósofo Joel Pinheiro da Fonseca. Já entre os segundos destaca o economista David Friedman, filho de Milton Friedman e do já citado Gianluca Lorenzon. A essa corrente de caráter utilitarista se percebe uma mudança de foco de uma preocupação com a ética para com a eficiência. De início o autor traz à tona os princípios do liberalismo clássico desde Adam Smith quanto da preocupação com a eficiência econômica. Para Smith, partindo de uma explicação simples, podemos julgar mais eficiente um ambiente de trocas voluntárias a trocas coercitivas uma vez que na premissa de serem livres serão também do interesse de ambos. Porém, ressalta que apesar dos benefícios promovidos pela eficiência da sociedade de mercado, há aqueles que apontam que ainda assim existem problemas quanto à manutenção da ordem sem a presença do Estado. Desses, Milton Friedman destaca em uma de suas obras, conforme transcreve Sperandio, que "assim como nenhuma sociedade funciona inteiramente sob o princípio do comando, nenhuma funciona inteiramente sob cooperação voluntária". Quanto a Joel Pinheiro, menciona que este chegou a flertar com o anarcocapitalismo, mas que atualmente rejeita a ideia da possibilidade de funcionamento de uma sociedade sem ter ao menos um mínimo de coerção, em suas falas expõe que "sempre há alguém querendo dominar outros. Então algum nível de coerção sempre vai existir", daí a legitimidade do Estado.

Em contraponto aos utilitaristas liberais, podemos ressaltar algumas falas de Raphael Lima, transcritas nessa matéria, quando traz a discussão alguns exemplos que servem de

experiência para modelos de governança privada. Dentre esses exemplos aborda a *Liberland*, um micropaís fundado em 2015 pelo libertário tcheco Vit Jedlicka. Apesar desse país ainda não ter sido oficialmente reconhecido pelos governos dos atuais Estados nacionais, encontra-se em processo de “aprovação”. Trata-se de uma ilha no rio Danúbio, com aproximadamente 7km² de área, localizado entre as fronteiras da Sérvia e da Croácia, onde Vit Jedlicka percebeu não ser reconhecida por governo de Estado algum, momento que alegou posse da área. *Liberland* já conta com constituição, com programa de cidadania e já possui até uma criptomoeda própria. Outra iniciativa é a *Free Private Cities*, projeto do alemão Titus Gebel que pretende promover a criação de cidades privadas. Esse projeto propõe uma parceria público-privada onde o governo de determinado país pode ceder certa área para a iniciativa privada desenvolver uma cidade, algo próximo ao conceito de zonas de liberdade econômica, porém com autonomia total de gestão. Cita também o projeto de Patri Friedman, neto do já citado Milton Friedman, que desenvolveu a iniciativa *Seastending*, que consiste na concepção de habitações permanentes sobre a água. Tal iniciativa tanto pode explorar parcerias público-privadas, ao considerar a liberação por parte de um Estado do uso das águas dentro da faixa litorânea de gestão desse governo, quanto da construção independente em alto mar.

Já quanto aos utilitaristas anarcocapitalistas, Sperandio aponta como David Friedman discorda de seu pai ao assumir errônea a ideia de que cabe ao arranjo estatal, inevitavelmente, assumir as funções que julga serem impraticáveis por indivíduos em livre mercado ou por envolverem relações não voluntárias, a exemplos de segurança e justiça, além da defesa nacional. David Friedman argumenta que tanto seria possível sim, uma sociedade organizada apenas pela propriedade privada quanto também sustenta que esse arranjo ofereceria maior acesso e qualidade dos serviços oferecidos à população. Logo, para este anarquista a validade do anarcocapitalismo, e por sua vez a negação ao Estado, não consiste, em princípio, considerar tal entidade antiética como alegam os jusnaturalistas, mas por considerar o livre mercado o sistema de produção e trocas que possibilita a melhor condição de satisfação das necessidades humanas e consequente aumento na qualidade de vida das pessoas.

Nessa mesma linha o autor insere Lorenzon ao declarar que se considera um anarcocapitalista utilitarista por reconhecer que o Estado é uma instituição que apresenta

mais problemas do que soluções, e que assim, vislumbra ser possível o livre mercado ter maior eficiência em atender as demandas humanas, o que gradativamente substituiria o aparato estatal. Porém, ressalta que “começar a imaginar como seria nossa vida sem ele, ou como orientaríamos nossos pressupostos jurídicos e as relações econômicas, é simplesmente uma engenharia social”. A essa fala Lorenzon acrescenta, em tom crítico, que aqueles que sonham com o ancapistão podem estar muito próximos aos socialistas, uma vez que “eles estão literalmente imaginando um modelo social e tentando impor este modelo sobre os outros”. Assim, declara que ao assumir o caráter utilitarista, parte do pressuposto de um ideal de liberdade que aceita a condição de escolha dos indivíduos, onde se assim desejarem viver sob um Estado, não lhe cabe julgar.

Sperandio ainda aborda outro tema muito controverso no campo libertário ao trazer a discussão o sentido de dizer que imposto é roubo. A começar pelas colocações de Pinheiro, ressalta que para este, imposto pode sim ser visto como roubo e que filosoficamente considera rico e válido tal questionamento, mas, no tocante ao fato concreto dos atuais Estados democráticos de direito julga ser errônea a comparação do imposto, enquanto ato “previsível, organizado e aplica regras que, em alguma medida, preenchem um ideal de justiça daquela sociedade”, aos atos praticados por “gangue de bandidos que assaltam as pessoas indiscriminadamente”. Salienta que o imposto é fruto de processo democrático, sendo o cidadão um agente social capaz de influenciar em alguma medida as decisões que a organização estatal toma. Pinheiro acrescenta outra crítica direcionada aos jusnaturalistas, conforme expõe Sperandio, por negarem qualquer argumento que se sustente pela eficiência, estes, “rejeitam qualquer ideia de imposto, mesmo que fosse comprovado que a cobrança de 0,5% de imposto teria um efeito social enorme”. Ainda sobre a questão da eficiência, Pinheiro destaca também que apesar de ser viável o direito de propriedade privada sem a regência de um Estado em algumas situações, problematiza que já em outras “a propriedade privada da qual depende nosso modo de vida contemporâneo inclui definições muito abstratas para poder manter a existência do mercado financeiro e suas complexidades, [...] isso tudo exige um Estado e acordos entre Estados”.

Ao final da matéria Sperandio ainda menciona contrapontos a alegação de imposto ser roubo trazendo resultado de duas pesquisas de opinião no contexto brasileiro, onde atesta que o “Instituto da Democracia e da Democratização da Comunicação mostrou que,

na cabeça do brasileiro, a economia deve ser regulada mais pelo Estado do que pelo mercado”, e em outro estudo sobre a opinião pública o “Instituto Data Popular mostrou que, em 2014, 81% deles [brasileiros] preferem ter serviços públicos melhores a pagar menos impostos.” E de tal maneira o autor coloca a crítica se de fato o sentimento negativo pela cobrança de imposto pode ser considerado predominante.

Dando sequência trazemos agora o texto MPs e Libertarismo, escrito por José Faria¹⁴ e publicado pelo jornal Estadão em novembro de 2019. Nessa matéria Faria apresenta inicialmente que, uma vez estando a trabalho na Europa, recorda-se de presenciar um ato público de estudantes de economia manifestando interesse em propor mudanças de currículo e de abordagem pedagógica. Faria relata que de modo geral, os estudantes pediam mais adequação do currículo do curso de economia com as reais demandas das questões econômicas vigentes. E mais à frente Faria utiliza dessa passagem para exemplificar sua crítica as medidas provisórias propostas pelo governo federal de Bolsonaro, a citar as MPs da Liberdade Econômica e da Carteira Verde e Amarelo. Destaca que “o denominador de ambas é o desejo de remover o que estaria impedindo a recuperação econômica, mediante redução da intervenção regulatória estatal e incentivo à auto regulação e à arbitragem”, entretanto declara que os membros da equipe do Ministério da Economia erroneamente denominam tais políticas como liberais. E é aqui quando faz paralelo entre a situação relatada no início do texto e a atuação econômica do governo federal. Segundo o autor tais políticas não podem ser consideradas liberais, mas libertárias, conforme pretende argumentar há um descolamento entre a proposta de economia liberal, proferida por parte do governo de Bolsonaro, e como de fato o governo está atuando. Sobre esse aspecto ainda questiona:

Mas que liberalismo é esse que, sob a justificativa de estimular a contratação de jovens de 18 a 29 anos, desonera as empresas e, para compensar o dinheiro que deixará de entrar no Tesouro, taxa quem recebe o seguro-desemprego, [...] pode ser liberal quem, relegando a importância do diálogo político, afirma não haver alternativas de combate à crise fiscal, a não ser as que promovem a transferência de seus custos para a sociedade? [...] Confundindo liberalismo com libertarismo, a equipe econômica relega o fato de que é o Estado que garante o funcionamento do mercado e assegura equilíbrio nas relações sociais.

¹⁴ Professor titular do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Professor da Fundação Getúlio Vargas (FGV-Direito). Um dos ganhadores do Prêmio Jabuti (área direito), em 2012. Prêmios Esso de Jornalismo (1974 e 1976). Disponível em: <<https://www.institutomillennium.org.br/author/jose-eduardo-faria/>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

Em outro trecho aponta um dos principais erros desse ideal político quando “ignorando que o direito à propriedade privada e o cumprimento dos contratos só são efetivos pela força do Estado, a equipe econômica não percebe que, para funcionar bem, o jogo da oferta e da procura exige uma complexa urdidura de regras jurídicas”, e acrescenta em tom incrédulo que “é como se, por sua simples existência, o Estado fosse um mal em si e tudo o que dele viesse fosse ilegítimo”.

Contudo, se até então já foram apresentadas muitas críticas ao movimento libertário e anarcocapitalista, a matéria de João Filho e Alexandre Andrada: Até anarcocapitalistas ganham espaço no governo Bolsonaro, e na folha de S. Paulo também, publicada na agência de notícias The Intercept Brasil em maio de 2019, pretende ser ainda mais enfática. Logo em seu primeiro parágrafo o texto traz a seguinte declaração:

O mercado das ideias alucinógenas anda saturado. É terraplanismo, é negacionismo climático, é movimento anti-vacina, é olavismo. Há groselhas para todos os gostos no submundo do pensamento. O mais novo hit é o anarcocapitalismo, um engodo teórico que vem fazendo sucesso na internet entre os jovens de direita, entre empresários e no governo Bolsonaro. Há o incrível caso de um diretor no Ministério da Economia que ganha dinheiro do Estado, veja só, para defender o fim do... Estado.

Conforme o fragmento acima destaca, os autores manifestam forte oposição a esse ideal e ao longo da matéria expõem suas principais críticas. A começar pelo conceito anarcocapitalista julgam ser uma “tentativa esquizofrênica de misturar a teoria política do anarquismo individualista, de esquerda, com a teoria econômica ultraliberal da Escola Austríaca de Ludwig von Mises”. Nesse sentido os autores se posicionam abertamente pela negação do caráter anárquico ao movimento em questão, manifestam ser uma contradição em si alegar anarquia e defender o capitalismo, enquanto o anarquismo clássico buscou exatamente suprimir tal sistema. Na descrição dos autores “o estereótipo do anarcocapitalista é o adolescente de classe média revoltado com o preço dos *games* encarecidos pela taxa, que sai pelas redes sociais repetindo o bordão ‘imposto é roubo’”.

Outra crítica proferida ao anarcocapitalismo consiste em salientar que apesar de não ser assunto relevante no debate acadêmico, ainda assim, vem ganhando espaço no contexto brasileiro, o que se dá, na declaração dos autores, pela constatação de que há “sempre ricos dispostos a financiar e propagar a ideia de que a única forma de tornar o mundo melhor é deixar os ricos viverem em paz, sem impostos, sem regras, sem aborrecimentos”.

Um desses ricos, como destacado na matéria, é Hélio Beltrão Filho, sócio herdeiro do Grupo Ultra, fundador do Grupo Millenium e presidente do Instituto Mises Brasil, ambas instituições “ligadas a Atlas Network, organização financiada pelos irmãos Koch e pelo Departamento de Estado dos EUA, cuja missão é espalhar o libertarianismo empresarial pelo mundo”. Em outra passagem assinalam que:

[...] os ancaps costumam se sentir bem ao lado de conservadores de extrema direita em todo lugar do mundo. O pai do anarcocapitalismo, Murray Rothbard, elogiou o então candidato ao senado David Duke, o homem mais conhecido da Ku Klux Klan. O mesmo que declarou simpatia por Bolsonaro no ano passado.

No que se refere a questão estritamente econômica os autores afirmam que o bom senso liberal fora jogado no lixo. Assim, argumentam que mesmo liberais “pé no chão” a exemplo do já citado Friedrich Hayek, reconhecem que para o adequado funcionamento da concorrência de mercado é preciso certos tipos de intervenção, de tal maneira admitindo formas de ação governamental. Em certa passagem relembram que o liberalismo que nasceu “como ‘coisa’ na Revolução Gloriosa de 1688 na Inglaterra e como ‘rótulo político’ nas cortes espanholas em 1810 se opunha ao absolutismo, à tirania do Estado. Mas os liberais queriam regular, não extinguir o Estado”. Ao final trazem uma questão crucial que sintetiza a descrença no anarcocapitalismo.

Quando, por qualquer motivo, ocorre o desaparecimento do Estado, o que vemos não é o reino da paz e das liberdades. Ao contrário, é o império do caos, da violência, do medo. Basta pensar no que ocorre em regiões de países em conflito, como Somália, Iraque e Síria. Ou ainda, basta ver o cotidiano de pessoas que, desassistidas pelo Estado, vivem sob o comando de traficantes e milícias pelas periferias do Brasil.

É nessa linha de preocupação que parece inserir a proposta de lei de Carlos Junior, Criminalização da Apologia ao Liberalismo e Libertarianismo, disponível no portal eletrônico oficial no Senado Federal¹⁵. Tal proposta de lei não foi aceita uma vez que deveria receber ao menos 20 mil votos até novembro de 2017, mas recebeu apenas 518 votos. Mas, tal proposta de lei trazia em seu resumo uma completa indignação aos preceitos liberais, tanto ao liberalismo quanto ao libertarianismo, conforme pode se ler.

Assim como a Lei já prevê o "Crime de Divulgação do Nazismo", a apologia ao LIBERTARIANISMO E AO LIBERALISMO econômico e seus símbolos tem que ser

¹⁵ Criminalização da Apologia ao Liberalismo e Libertarianismo. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/ecidadania/visualizacaoideia?id=80115#:~:text=Assim%20como%20a%20Lei%20j%C3%A1,a%20mis%C3%A9ria%20dos%20seres%20humanos.>>. Acesso em: 19 de Maio, 2021.

proibidos no Brasil, como já acontece cada vez mais em diversos países, pois essa ideologia genocida preda a miséria dos seres humanos. [...] O art. 20 da Lei 7.716/89 estabeleceu o "Crime de apologia ao Nazismo" e seus símbolos. O liberalismo econômico é tão nocivo quanto, pois ilude milhões de incautos que visam preda a miséria alheia sob pretextos de liberdades que visam exclusivamente diminuir a soberania econômica nacional em detrimento de grandes empresas transnacionais.

Porém, se há posicionamentos com clara divergência a respeito de tais ideais políticos, há também simpatizantes. Esse parece ser o caso da matéria de Ronald Hillbrecht¹⁶: Com o que sonham os libertários, publicada em julho de 2015 pela revista gaúcha Zero Hora. O autor argumenta que o libertarianismo enquanto filosofia política em prol da liberdade já se manifesta há séculos, mesmo que por diferentes povos e sobre diferentes contextos. Hillbrecht destaca que “libertários acreditam que o respeito pela liberdade individual é o requisito central de justiça”, acrescenta ainda que “eles advogam uma sociedade livre baseada em cooperação, tolerância e respeito mútuo”, o que a seu ver parte dos pressupostos fundamentados ao longo dos séculos XVII e XVIII por pensadores como John Locke, David Hume, Adam Smith, John Stuart Mill e Thomas Jefferson. O autor nos propõe refletir sobre como as maiores conquistas da humanidade recente foram baseadas nesses ideais, tais como:

a abolição da escravidão; o estabelecimento de tolerância religiosa; a progressiva extensão da dignidade às mulheres, gays e minorias étnicas e religiosas; a substituição da superstição pela ciência; a subordinação de monarcas a parlamentos eleitos; a proteção de direitos à propriedade para todos; a substituição do mercantilismo por mercados e a substituição de governos arbitrários pelos constitucionalmente limitados, estão todas intimamente vinculadas às ideias de liberdade e dignidade individual.

Hillbrecht faz contraponto a essas conquistas do indivíduo frente ao Estado ao analisar ideologias políticas de cunho coletivistas a exemplos do marxismo, socialismo e fascismo. Em suas colocações tais ideologias “assumem que se pode tratar os outros como escravos, servos ou crianças, sendo que a discordância entre estas é quem deve ser tratado desta forma”. De tal modo o autor busca mostrar como a visão de uma entidade estatal acima dos indivíduos, inevitavelmente os condena como incapazes, como se fossem escravos, servos ou crianças, seres inferiores que por não saberem se guiar sozinhos precisam ser guiados pelo Estado. Ao final do texto o autor traz a posição teórica de que há duas grandes vertentes do libertarianismo. A primeira, em que caracteriza ser mais focada

¹⁶ Economista e professor do PPGE-UFRGS. (HILLBRECHT, 2015)

em direitos, cita desde John Locke à pensadores recentes a exemplos de Ayn Rand, Robert Nozick, Douglas Rasmussen e David Schmidtz. Nessa linha de pensamento destaca a forte defesa aos direitos naturais como vida, propriedade e liberdade, assumindo ser devido ao Estado tão somente garantir tais direitos. Já a segunda, de cunho consequencialista, cita nomes ligados a economia desde Adam Smith, Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek e Milton Friedman. Para essa outra linha de pensamento o que mais chama a atenção é o efeito da ordem espontânea de mercado em contraponto as intervenções do governo. Assim, reconhecem que mais urgente que um arranjo estatal para garantia desses direitos fundamentais é assumir a legitimidade e os benefícios da famosa mão invisível do mercado¹⁷ que por consequência possibilita uma estrutura social compatível com tais direitos naturais.

Já no âmbito estritamente acadêmico a temática libertária ainda se encontra em seus primeiros passos, não sendo muitos os trabalhos provenientes de instituições educacionais ou de revistas científicas. Entretanto, cabe destacar que a divulgação de textos sobre essa abordagem vem crescendo nos últimos anos, evidenciando ao menos um aumento na preocupação de pesquisadores em geral em introduzir este debate. É possível assim encontrar artigos relacionados ao libertarianismo, sendo majoritariamente, nos campos de pesquisa em direito, economia, filosofia política e ciências sociais.

A começar pelas pesquisas nas áreas de direito e filosofia política são comuns as tratativas do libertarianismo sob a ótica das teorias de justiça, sendo o principal autor libertário citado nessa linha investigativa Robert Nozick, do qual a partir de sua obra *Anarquia, Estado e Utopia*¹⁸, de 1974, ganhou fama mundo afora. Normalmente a figura de

¹⁷ Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. [...] Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo. (SMITH, 1996, p. 438)

¹⁸ Com este conjunto de ensaios, Robert Nozick, professor de filosofia da Universidade de Harvard, elaborou uma das análises mais sérias e inovadoras em matéria de filosofia política, recebendo o *National Book Award* quando de sua publicação nos Estados Unidos. Neste brilhante tratado teórico sobre a função do Estado moderno, o autor contesta as teses políticas e sociais mais apaixonadamente defendidas em nosso tempo – a liberal, a socialista e a conservadora – e expõe uma nova teoria sobre justiça distributiva, um modelo utópico de Estado que se presta a experimentação, sob o novo conceito de *Estado mínimo*, assim como uma proposta de integração entre ética, filosofia moral e teoria econômica. (NOZICK, 1991, contracapa).

Nozick é seguida à de John Rawls e sua obra Uma teoria da Justiça¹⁹, de 1971. Dado o tamanho impacto destas no universo político durante as décadas de 1970 e 1980, ainda hoje servem como parte do arcabouço teórico em muitas escolas de direito e ciências políticas.

Iniciando por Maria Fonseca²⁰ e Maria Ferreira²¹, em artigo As Teorias Da Justiça: Um Contraponto entre as Concepções de John Rawls e Robert Nozick, destacam sob a premissa básica de Nozick que o cerne do pensamento libertário consiste na dignidade humana, a ponto de não poder ser restringida em nome de necessidade coletiva alguma (FONSECA e FERREIRA, 2016). Ademais, salientam que para os adeptos do libertarianismo não é possível compreender o que seja uma sociedade livre sem antes formular um sistema coerente de direitos de propriedade, haja vista, que a liberdade humana consiste em poder fazer o que desejar, sendo para isto, indispensáveis os direitos de propriedade pois somente assim é possível alcançar esse ideal (FONSECA e FERREIRA, 2016).

Interessante perceber que embora Nozick tenha se tornado famoso por sua defesa do libertarianismo, Fonseca e Ferreira (2016) sustentam que durante seus anos de ensino médio e graduação foi um socialista engajado. Contudo, apesar de parecer contra intuitivo que um potencial socialista possa se tornar um fiel defensor dos direitos de propriedade privada, ainda assim, essa realidade se reafirma para uma grande parcela de expoentes do pensamento liberal e até mesmo libertário, a citar temos figuras como Thomas Sowell, Hoppe, Walter Block, Hayek, dentre muitos outros. Outra virada de jogo para Nozick diz respeito a sua posição perante a existência do Estado. Apesar de inicialmente querer construir nesta obra uma defesa da soberania completa do indivíduo, estado este em que

¹⁹ O filósofo de Harvard John Rawls é um dos membros do clube dos grandes pensadores do contrato liberal, que incluiu entre outros T. Hobbes, J.J. Rousseau, J. Locke e I. Kant. Em 1971, publicou o seu primeiro trabalho “A Teoria da Justiça”. Neste trabalho, citado extensivamente nas áreas da filosofia, política e economia, que gerou mais discussões que qualquer outro trabalho de filósofos do séc. XX, Rawls desenvolve os princípios da justiça, que deveriam estruturar uma sociedade liberal. Inicia o seu trabalho criando uma situação hipotética, a que chama a “posição original”: Os participantes têm que definir os princípios e linhas orientadoras da sua vida futura a nível político económico-social ao longo de uma discussão onde estão cobertos pelo véu da ignorância. O véu da ignorância impede as pessoas de conhecer qualquer informação, incluindo que lhe diz respeito, relativamente à posição na sociedade, posse de matérias primas, sexo, crenças religiosas, ranking social, etc. (FIGUEIRA e GARCIA, 2015 apud FONSECA e FERREIRA, 2016, p. 604).

²⁰ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/21015/pdf>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

²¹ Doutora em Ciências Humanas e Docente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social Stricto Sensu da Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/21015/pdf>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

afirma anarquia, acaba proclamando sua impossibilidade prática, fazendo surgir o inevitável estatuto de um Estado mínimo, condição na qual descreve que:

[...] da anarquia gerada por grupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, pressões do mercado, economias de escala e auto interesse racional surge algo que se assemelha muito a um Estado mínimo ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos. (NOZICK, 1991 apud FONSECA e FERREIRA, 2016, p. 611)

Seguindo por este campo de pesquisa Rodrigo Brandão²² traz já no primeiro parágrafo de seu trabalho *Entre a Anarquia e o Estado do Bem-Estar Social: Aplicações do Libertarianismo à Filosofia Constitucional*, uma sucinta descrição desse cenário político que distanciou Nozick de seu passado socialista e que lhe motivou a pensar algo novo. Nas palavras de Brandão (2019, p. 495):

O século XX parece ter sido o século do poder estatal. Após uma progressiva afirmação da liberdade a partir da sua solene proclamação como direito natural do indivíduo nas Revoluções Burguesas (séculos XVII e XVIII), o século passado foi marcado por coletivismos dos mais diversos matizes: do comunismo de Stalin e do fascismo de Mussolini e Salazar ao nacional-socialismo de Hitler; das ditaduras militares latino- americanas e africanas aos Estados do Bem-Estar Social altamente burocratizados na Europa, etc. A crença nutrida nos anos seguintes ao segundo pós-guerra a respeito do potencial de a intervenção estatal propulsionar a economia e construir uma rede de seguridade social foi substituída, no final dos anos setenta, pela difusão da noção de que um Estado amplo fracassara, resultando em inflação, estagnação econômica e desemprego.

Conforme aponta, a partir desse enfraquecimento do Estado de bem-estar social já nos anos 1970, ganhou força uma nova direita, que ao final daquela década na Inglaterra e na posterior nos Estados Unidos, foi a partir daí galgando conquistas políticas até que na década de 1990 chega de maneira majoritária em vários países latino-americanos como também europeus. Essa mudança de posicionamento político promoveu governos mais abertos a pautas de privatizações, desburocratizações, flexibilização da administração pública e, principalmente, diminuição dos déficits público. E a partir desse contexto o libertarianismo se incorporou a uma nem tão nova filosofia de vida, assumindo que “todo indivíduo tem o direito de viver a vida de acordo com as suas resoluções pessoais, desde que as suas atitudes não conflitem com igual direito de outrem” (BRANDÃO, 2019, p. 496),

²² Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Estado do Rio de Janeiro (2000). Mestrado (2006) e Doutorado (2011) em Direito Público pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente é Professor-Adjunto de Direito Constitucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Procurador do Município do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Teoria Constitucional, Direito Constitucional, Administrativo e Tributário. Disponível em: <<http://www.direito.uerj.br/teacher/rodrigo-brandao-viveiros-pessanha/>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

afirma assim ter chegada a hora de reencontrarmos com a clássica tradição liberal. Mais à frente Brandão relembra que conforme salientado há muito por Locke e Hume, o intuito libertário quer apenas “salientar que a sociedade é composta por indivíduos, não sendo um organismo dotado de existência própria; ao revés, o verdadeiro propósito da sua criação é a proteção e a promoção do bem-estar do indivíduo” (BRANDÃO, 2019, p. 947).

Nessa mesma linha de argumentação John Meadowcroft²³, apresenta em seu trabalho *Libertarianism*, que um modo de vida livre ao qual associa ao libertarianismo é assim visto como um processo através do qual vários experimentos na vida social acontecem simultaneamente enquanto as pessoas exploram variados estilos de vida e práticas alternativas. E o primeiro contato da proposta libertária perante o quadro das políticas tradicionais encontra-se entre duas visões de organização social, nas quais classifica que (a) uma sociedade justa descreve uma comunidade em que todos os membros subscrevem um conjunto acordado de valores morais, como liberdade de expressão, tolerância religiosa e liberdade de reunião, e (b) uma sociedade justa descreve um conjunto de princípios dentro dos quais diferentes valores morais podem coexistir, de modo que diferentes grupos podem seguir estilos de vida que refletem diferentes valores morais, seja a estrita observância cristã, libertinagem ou outras normas, e aqui, entende-se que o movimento libertário corresponde à segunda dessas duas visões, na qual descreve uma estrutura mínima de direito dentro da qual diferentes valores morais podem coexistir (MEADOWCROFT, 2013).

Outra questão que tal autor ressalta a respeito da filosofia libertária é quanto serem essencialmente individualistas e éticas. Em específico, por serem individualistas implicam “que não existe tal coisa como ‘sociedade’ além da soma dos indivíduos que a compõem” (MEADOWCROFT, 2013, p. 5), compreendendo, em contrapartida, que sociedade é uma instituição resultante das ações dos indivíduos, surgindo espontaneamente enquanto traz eficiência na manutenção das condições de vida em geral. Segundo ainda afirma Meadowcrof (2013), a ética individualista implica também na concepção de que os indivíduos são moralmente independentes e que ninguém poderá ser culpado por resultados que não tenha sido proveniente de sua própria ação, logo, libertários sustentam

²³ John Meadowcroft é Leitor de Políticas Públicas no Departamento de Economia Política do *King's College London*. John ingressou na *King's* em 2006 e foi membro fundador do Departamento de Economia Política em 2010, atuando como Chefe de Departamento em 2013 e 2014. (Tradução nossa). Disponível em: <<https://www.kcl.ac.uk/people/dr-john-meadowcroft>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

que não há qualquer tipo de dívida histórica, como se a uma dada classe de pessoas haveria culpa por atos de outras a que por alguma razão tenha relação étnica ou de qualquer outra natureza.

Ademais, não é legítimo julgar que a felicidade de alguém pode ser sacrificada pela felicidade de outros. Os indivíduos podem se sacrificar a fim de maximizar suas próprias felicidades, mas a mesma lógica de maximização não pode ser replicada a ordenamentos sociais (MEADOWCROFT, 2013). Usar uma dessas pessoas para o benefício de outras, é perverso e reprovável. Os indivíduos não são, como Nozick colocou “recursos para os outros”, mas são entidades distintas com seus próprios fins, e nesse sentido, o libertarianismo reflete o princípio Kantiano básico de que os indivíduos devem ser considerados como fins em si mesmos, não como meios para os fins de outras pessoas (NOZICK, 1974, apud MEADOWCROFT, 2013, p. 7). Segue-se, então, que a felicidade humana requer que os indivíduos busquem suas próprias concepções pessoais da vida boa, mesmo que os outros não compartilhem de sua visão do valor de suas escolhas.

E embora possamos não aprovar as escolhas que outras pessoas fazem, temos forçosamente que assumir condição na qual apenas o indivíduo pode saber sobre seus desejos, gostos e preferências e, portanto, não podemos escolher pelos outros porque não sabemos seus próprios desejos. E por reforçar esta concepção de independência moral acarreta que não caberá a outras pessoas, tanto políticos, burocratas ou filósofos, interpor suas perspectivas de altruísmo impositivo entre demais indivíduos e suas capacidades de realização (MEADOWCROFT, 2013). Por fim, ainda enfatiza que esse entendimento de independência das pessoas e suas visões de vida não implica que estas são semelhantes a átomos que existem isolados uns dos outros, intocados por outras pessoas e pelo mundo externo, pelo contrário, uma sociedade de mercado deve intrinsecamente ser mantida por relações constantes.

Retomando agora as questões relativas ao direito e justiça, Lara Floriani²⁴ e Marcia Ribeiro²⁵ em Para além da abstração da posição original: uma proposição a partir de Nozick e

²⁴ Doutoranda e Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR); Docente do Curso de Graduação em Direito do Centro Universitário de Maringá (UniCesumar). Disponível em: <<https://www.unifafibe.com.br/revista/index.php/direitos-sociais-politicas-pub/about/editorialTeamBio/137>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

Sandel, também trazem o embate entre Nozick e Rawls e concebem a partir deste, os principais fundamentos edificados na concepção da filosofia libertária, e seus principais pontos dissonantes daquela defendida por Rawls.

A teoria de Nozick contrasta com a de Rawls, não somente pelo caráter libertário que, por si só, refuta a segunda parte do princípio da diferença, por não admitir a intervenção das instituições para redistribuição dos recursos, como também pelo caráter estruturalista, o qual, segundo o autor, não leva em conta questões históricas. Isso também resultaria em interferência que a perspectiva libertária toma como violadora do direito fundamental à liberdade. (FLORIANI e RIBEIRO, 2018, p. 104)

Para além dessas diferenças iniciais, especificam também os fundamentos da teoria libertária e a importância dos principais pilares apresentados por Nozick que com o tempo vieram a sustentar muito do que o libertarianismo é hoje. O libertarianismo assim, sustenta-se em três pilares, sendo o primeiro o da aquisição inicial das propriedades, ou seja, o da apropriação das coisas não possuídas; o segundo quanto da transferência de propriedades de um indivíduo para o outro, que abrange questões gerais de troca voluntária, doação, fraude e de referências a aspectos pertinentes a cada sociedade em concreto, e por fim, o terceiro tópico, do qual trata da reparação da injustiça na propriedade, que exige para tal a utilização de informações históricas a respeito de situações anteriores e de injustiças nelas praticadas (FLORIANI e RIBEIRO, 2018).

Ainda a respeito do papel de Nozick para o libertarianismo e a sua inserção no debate da filosofia política, Joel Klein²⁶ traz contrapontos em Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana. Neste artigo Klein apresenta que a teoria libertariana, aqui entendido enquanto sinônimo ao libertarianismo, sustenta duas teses fundamentais, sendo a primeira, “que o mercado se autorregula de acordo com uma sábia e eficiente ‘mão invisível’ e que toda a interferência externa ao mercado apenas

²⁵ Doutora em Direito das Relações Sociais pela UFPR. Mestre em Direito Privado pela UFPR. Professora Titular de Direito Societário da PUCPR. Pós-doutorado pela Escola de Direito da Fundação Getúlio Vargas de São Paulo. Pós-doutorado pela Faculdade de Direito de Lisboa. Pós-doutorado pela Universidade Paris 1 Panthéon/Sorbonne. Professora Associada de Direito Empresarial na UFPR. Pesquisadora Convidada na Universidade de Montréal (2007). Advogada. Diretora de Regulação Econômica da AGEPAR - Agência Reguladora do Paraná. Disponível em: < <https://www.pucpr.br/escola-de-direito/docente/marcia-carla-pereira-ribeiro/> >. Acesso em: 19 de Março, 2021.

²⁶ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) 2005; mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), 2008; doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2012; e professor de Filosofia Moderna na Universidade Federal de Santa Catarina desde janeiro de 2018. Disponível em: < <https://fil.cfh.ufsc.br/joel-thiago-klein/> >. Acesso em: 19 de Março, 2021.

dificulta e atrapalha a produção e distribuição de riquezas e capital”, e uma segunda, que perante a atuação do Estado tanto na redistribuição de renda quanto no oferecimento de serviços sociais “é imoral, pois isso é feito à custa de impostos cobrados injustamente daqueles que possuem capital e riquezas, por conseguinte, por meio de um ataque direto aos direitos dos indivíduos à propriedade” (KLEIN, 2017, p. 66).

Contudo, Klein busca a partir da apresentação de seu trabalho evidenciar que estes pilares não são lá muito resistentes. A começar pela premissa da eficiência do livre mercado, contesta seus supostos benefícios argumentando junto à Piketty “que quando os mercados foram deixados desregulados eles acentuaram a concentração de renda o que, por sua vez, conduziu a crises econômicas e à estagnação da própria economia” (KLEIN, 2017, p. 66), e isso se dá, em grande medida a partir da falha histórica no entendimento legal de apropriação, que desde os liberais clássicos configuram lacunas jurídicas que permitem manutenção de privilégios. Outra falha da teoria de Nozick, ainda segundo Klein, configura-se a partir de uma falácia que ainda se mantém viva segundo a qual “o trabalho pode converter algo sem dono em algo possuído (KLEIN, 2017, p. 72)”. Conforme argumenta, “para Kant, esse modelo de teoria é equivocado, pois o trabalho não gera em si e por si mesmo direito de propriedade, [...] o equívoco de se acreditar que se pode derivar o ‘dever ser’ do ‘ser’, derivar os direitos daquilo que acontece” (KLEIN, 2017, p. 72). Acrescenta ainda que o trabalho é simplesmente um ato, a constatação de algo que acontece, e que a observação da realidade não pode em momento algum configurar fundamento normativo. E em tom sarcástico nos coloca a pensar ao dizer que senão, do fato de que ocorrem furtos, assim poderíamos da mesma forma legitimar o direito ao roubo.

Ao aspecto da distribuição de riquezas, Klein (2017) enfatiza que sua gênese procede para Nozick a partir da legítima transferência de títulos, ao passo em que o princípio de transferência estabelece que qualquer transferência e produção de bens que pode ocorrer no contexto de uma sociedade civil, ou mesmo ainda no contexto do estado de natureza, é legítima desde que tenha respeitado as titularidades dos indivíduos envolvidos na transação. Entretanto, o problema é que a tradução dessa tese para situações concretas, conforme destaca, “mostra o quanto seus pressupostos são frágeis e moralmente questionáveis. Isso fica mais claro quando se precisa responder à pergunta: o que significa uma coerção que comprometa a liberdade da transferência” (KLEIN, 2017, p. 87). E a esse respeito a teoria de

Nozick apenas nega legitimidade para aquelas ações, das quais configuram roubo, atentado à integridade física de outro, fraude, dentre outras, que de forma mais óbvia são excluídas pelas construções deontológicas especificadas pela teoria, todavia, não possui, por exemplo, um critério objetivo que distinga uma transferência feita com base na chantagem entre outra feita por interesse próprio (KLEIN, 2017).

Além do mais, tal falta de critério para se distinguir as transferências de titularidades dos indivíduos não atinge apenas as relações de chantagem, “afeta até mesmo as relações de dignidade e salubridade dos contratos de trabalho” (KLEIN, 2017, p. 87). Assim, critica-se ausência de humanidade nos pressupostos libertários uma vez que ao defender que é imoral que o Estado interfira nas relações de trabalho e que estabeleça regras de segurança ou mesmo um salário mínimo, tal quadro que emerge acaba acarretando uma injustiça na condição de que mesmo em plena livre escolha, ainda assim, o suposto trabalhador livre se verá na condição de aceitar um trabalho com salário miserável ou morrer de fome, apesar de nesse processo ter sido absolutamente respeitado o direito de propriedade de transação (KLEIN, 2017).

Em outro artigo, igualmente preocupado com as implicações sociais do projeto libertário, Luis Miguel²⁷ traz à cena seu trabalho *Utopias Do Pós-socialismo: Esboços e projetos de reorganização radical da sociedade*. Em seu texto Miguel busca apresentar algumas teorias por ele consideradas radicais, e dentre estas encontra-se o libertarianismo, mais estritamente o anarcocapitalismo. Para se remeter ao “Mercado sem Estado” enfatiza sua relação com o liberalismo clássico ao qual já destaca que um dos traços fundantes do pensamento liberal, em suas várias vertentes, “é a contraposição entre o espaço das relações impositivas (o Estado) e o espaço das trocas consensuais entre agentes livres (o mercado)” (MIGUEL, 2006, p. 94), e aceitando tal fundamento, segue-se que o Estado deve ser minimizado, na medida em que seja capaz de garantir a continuidade da vida social na melhor condição possível. Acrescenta ainda que os anarcocapitalistas chegam à conclusão de que o próprio Estado pode ser abolido, e não como no sonho de anarquistas clássicos e comunistas, que promoviam a concepção de uma nova organização social a partir da livre

²⁷ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professor titular do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília (UnB). Disponível em: < <https://www2.boitempoeditorial.com.br/autor/luis-felipe-miguel-257>>. Acesso em 19 de Março, 2021.

associação dos produtores, mas pela substituição das funções do Estado pela sociedade de mercado (MIGUEL, 2006). Contudo, Miguel ironiza que “o raciocínio subjacente às suas propostas é de uma simplicidade estonteante” (MIGUEL, 2006, p. 95), contrapondo uma declaração de David Friedman ao qual julga que o anarcocapitalismo é simplesmente derivar algumas afirmações já familiares da retórica política às suas conclusões naturais, indica ser esse é um dos males desse pensamento que ignora quaisquer efeitos colaterais indesejáveis, e ademais, já se mostraram não estarem dispostos a ceder perante um reduzido número de princípios.

Desses princípios, o primeiro a que Miguel dá atenção é quanto ao paternalismo, do qual “se expressa na crença absoluta na máxima utilitarista de que cada um é o melhor juiz de seus próprios interesses – isto é, qualquer medida que implique uma proteção externa às pessoas é inaceitável” (MIGUEL, 2006, p. 95). Assim, libertários se cegam ao fato de que certas proibições têm circunstâncias sociais positivas na medida em que pode evitar que ações irresponsáveis sobre consumo de bebidas ou drogas, direção perigosa, a gastos financeiros sem compromissos, inevitavelmente provoque efeitos para além da pessoa responsável diretamente pelo ato. Continuando, já um pensador liberal considerado mais sofisticado como Stuart Mill, “debate-se com o problema das consequências sociais das decisões individuais, o que o leva a buscar o melhor equilíbrio entre o máximo de liberdade pessoal e a manutenção do bem-estar coletivo” (MIGUEL, 2006, p. 95), e, portanto, destaca o aspecto negativo dessa visão atomística da sociedade, por parte dos anarcocapitalistas.

Mais à frente Miguel salienta as possíveis problemáticas operacionais desse sistema utópico a partir do elemento crucial que fez florescer o contrato social para aqueles teóricos do liberalismo clássico, a questão da segurança. E mais uma vez lhe parece que os anarcocapitalistas não são capazes de enxergar que a complexidade social não pode ser assim resumida a poucos princípios rígidos. Nessa questão da segurança retrata como Murray Rothbard e David Friedman mostram-se bastante confiantes da capacidade de agências de segurança privada agir em defesa dos indivíduos em condições de mercado, até mesmo do risco de guerra entre as agências de proteção também é desconjurado graças às virtudes intrínsecas do mercado. Alegam estes, conforme Miguel (2006) descreve, que empresas iriam preferir eleger árbitros privados para resolverem seus conflitos do que apelar à guerra, evitando os enormes prejuízos de um possível conflito armado. E mais uma

vez, por haver liberdade de mercado julgam que haverá também concorrência positiva entre diferentes árbitros e sistemas legais de justiça, ao passo em que ao indivíduo surgiria um leque de opções com custos e benefícios para cada condição financeira (MIGUEL, 2006).

Entretanto, Miguel enfatiza que as deficiências do modelo são evidentes como a exemplo da “possibilidade de as agências tiranizarem seus clientes, ‘vendendo’ proteção à maneira da Máfia” (2006, p. 96), e acrescenta que erroneamente creem que as ações honestas serão sempre preferíveis as criminosas. E destaca que mesmo no mercado ideal de livre concorrência, como da maneira cogitada, seria ainda insustentável haja vista a desigualdade material que representa uma séria limitação das possibilidades de ação para os que estão no seu polo negativo, constringendo-os ao engajamento em trocas que, em outras circunstâncias, não aceitariam (MIGUEL, 2006).

Por fim, outro ponto observado por Miguel diz respeito a falta de empatia dos autores libertários com o choque social de uma mudança tão drástica de sociedade, onde aponta que enquanto os teóricos liberais se preocupavam pela construção de uma ordem social estável, fruto da experiência acumulada de gerações, e, portanto, da necessidade da maior cautela ao alterá-la, já os anarcocapitalistas não se preocupam com a questão da transição das sociedades atuais para se chegar na utopia, tal caráter é ainda evidenciado pela afirmação de Rothbard em que “como o pior que pode acontecer é ter que reestabelecer o Estado, nada se perderia tentando” (MIGUEL, 2006, p. 97).

Agora, se até aqui vimos alguns trabalhos focados na questão do aparato teórico do libertarianismo, já as próximas três pesquisas apresentam majoritário enfoque nas questões sociais pela linha da análise do discurso, sendo o principal aspecto a que já podemos destacar consiste nas semelhanças de seus resultados pelos quais se observa uma similar construção narrativa de como essas correntes de pensamento chegaram no âmbito político brasileiro e qual o possível impacto para com nossa atual sociedade. Thiago de Andrade Romeu Alexandre²⁸ – Instituto Millenium e os Intelectuais da “Nova Direita” no Brasil; Denise Barbosa Gros²⁹ – Institutos Liberais e o Neoliberalismo no Brasil da Nova República; e

²⁸ Bacharel em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2013). Graduando e Mestrando em Ciências Sociais pela mesma instituição. Disponível em: < <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/5860>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

²⁹ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1978), Mestre em Sociologia Industrial pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1987) e Doutora em Ciências

Raphael Almeida Dal Pai³⁰ – Instituto Ludwig Von Mises Brasil: Os arautos do anarcocapitalismo, trazem uma mesma leitura desse processo, em que entidades centrais pró forças do capital mundial, provenientes de investimentos de grandes empresários, imbricam por diversos setores sociais e cooptando majoritariamente jovens, buscam assim, pôr em marcha um projeto hegemônico neoliberal a contragosto dos desejos democráticos do povo brasileiro.

A começar pelo trabalho de Alexandre (2017). Dado um breve recuo histórico no qual esse pesquisador se apoia faz possível enxergar os principais movimentos dos agentes neoliberais que exemplificam o quadro que se segue. Em suas palavras:

[...] alguns anos atrás, poucos eram aqueles que se diziam de direita no Brasil. Conservada a memória de duas décadas de regime militar no país, era natural que a classe política quisesse se afastar de termos e ideias que remetessem ao período autoritário, [entretanto] vários países da América Latina, entre eles o Brasil, enfrentando crise econômica e financeira na última década do século XX, o socorro às nações em desenvolvimento pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial veio acompanhado de uma série de medidas imperativas de matiz neoliberal, entre elas, a que limitava o investimento público para a criação de superávit a serviço da dívida externa. [...] Galgando relativo sucesso no plano econômico, no plano social as consequências de tais medidas foram desastrosas. [...] Em 2005, a despeito do sucesso que as políticas do petista começavam a produzir, um importante ponto de resistência foi instalado na região central do Rio de Janeiro. Aquilo que posteriormente viria a se chamar de Instituto Millenium e a congregar mais de 300 membros, dentre as personalidades mais importantes do país nas áreas econômica, política, empresarial e de mídia, começou de forma tímida pela iniciativa de alguns poucos intelectuais dispostos a difundir ideias neoliberais na plena vigência do lulismo. (ALEXANDRE, 2017, pp. 6-7)

Tais organizações, a exemplo do Instituto Millenium, comumente chamadas pelos liberais de *think tanks*, representam, conforme salienta Alexandre, a ponte entre aqueles teóricos neoliberais e a nossa realidade política de ascensão de uma “nova direita”. E a respeito dessas instituições, ainda afirma que:

[...] se enquadram naquilo que Gramsci chamou de “aparelhos privados de hegemonia” que compõem a sociedade civil. São organizações privadas, em geral apartidárias e sem fins lucrativos, especializadas ou não em alguma área ou setor, que atuam por meio do trabalho de pessoal especializado na realização de

Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2002). Disponível em: < <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280951>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

³⁰ Graduado em Licenciatura Plena em História pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2011); Especialista em Tecnologias da Informação e da Comunicação aplicadas à Educação pela Faculdade São Braz (2018) e Mestre pelo programa de pós-graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), área de concentração: História, Poder e Práticas Sociais (2017). Disponível em: < <http://tede.unioeste.br/handle/tede/3160>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

pesquisas, na elaboração de políticas, defesas de ideias ou de *lobby*, com vistas a influenciar a opinião pública e os gestores públicos na realização social de um receituário político-ideológico específico. De origem anglo-saxã, apresentam amplo crescimento a partir dos anos 1970, constituindo uma extensa rede transnacional de apoio operacional, *know-how* e financiamento, com papel de destaque nos momentos de crise ou transição política em vários países e regiões do globo. Situam-se, de acordo com Rocha (2015), num espectro que vai de um profissionalismo politicamente desinteressado até um ativismo político orientado ideologicamente, o que altera substancialmente suas estratégias de persuasão e convencimento. (ALEXANDRE, 2017, pp. 7-8)

Passando agora pelo trabalho de Gros (2002), segue-se, de modo similar, uma leitura histórica ao apresentar a problemática que se observou durante o período de crise da economia capitalista, momento propício que possibilitou desabrochar essa nova direita política. De acordo com a pesquisa levantada:

A partir da crise da economia capitalista dos anos 70, as ideias neoliberais começaram a ganhar terreno (Anderson, 1995, p.10). Segundo Hayek e seus colegas liberais, a crise era consequência do excessivo poder do movimento operário, pois as reivindicações salarial e de gastos sociais feitas pelos sindicatos haviam comprometido a acumulação capitalista. A solução, para os liberais, estava em medidas como a estabilidade monetária, a diminuição dos gastos sociais e a restauração da taxa de desemprego para quebrar o poder dos sindicatos. Como se vê, a reação conservadora vem envolvida numa aliança simbiótica com o pacote ideológico neoliberal e suas propostas econômicas, sociais e políticas para enfrentar a crise. [...] Todo o movimento ideológico neoliberal que vinha desenvolvendo-se há várias décadas na Inglaterra encontrou afinal a conjuntura política adequada para desabrochar. [...] O colapso do mundo comunista foi não só uma vitória do capitalismo, mas o triunfo de um tipo especial de capitalismo liderado por Reagan e Thatcher nos anos 80 (GROS, 2002, pp. 27,35).

Esse ambiente de crise observado nos países de capitalismo avançado já na década de 1970, somente veio a ocorrer no terceiro mundo a partir da década de 1980, tendo seu auge nos anos iniciais de 1990. Igual ocorreu na Inglaterra, aqui no Brasil, já estavam a postos organizações neoliberais prontas para avançar seus projetos de hegemonia, e diante desse quadro Gros (2002, pp. 14-15,17) ressalta sua intenção de pesquisa:

Essa tese trata da ação dos Institutos Liberais, que foram criados por empresários no Rio de Janeiro em 1983 com o objetivo de difundir a ideologia neoliberal no Brasil. [...] Transformados em rede nacional depois da instauração da Nova República, com sedes no Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília, Porto Alegre, Belo Horizonte, Salvador e Recife, os institutos liberais dedicam-se a atividade política e ideológica de preceitos do liberalismo. Foram criados por um grupo de grandes empresários que se propuseram a realizar uma missão de longo prazo: divulgar as ideias liberais entre as elites brasileiras. Sustentados por alguns dos maiores grupos econômicos nacionais e estrangeiros em operação no país, desenvolvem um trabalho de dupla natureza: de doutrinação ideológica entre seus pares e nos meios formadores de opinião – universitários, jornalísticos, políticos, militares, jurídicos e intelectuais em geral; e de formulação de estudos e propostas de projetos de políticas públicas de cunho liberal. As atividades desenvolvidas pela

rede de institutos liberais para implementar essas estratégias incluem edição e divulgação de livros de autores liberais nacionais e estrangeiros, a promoção de conferências e cursos para públicos selecionados, e a elaboração de estudos e sugestões de projetos de lei. Diferentemente de outras organizações mantidas por empresários, cuja atuação visa prioritariamente a defesa de interesses frente ao Estado, a ação dos institutos liberais é dirigida aos segmentos dominantes da sociedade, para a divulgação do liberalismo, e aos políticos, para promover as suas propostas de políticas públicas. [...] Para a análise a que nos propomos, a concepção de burguesia é a que melhor se adapta, pois ela permite mobilizar as concepções teóricas de hegemonia, de elites orgânicas e de *think tank* para explicar a ação da burguesia. [...] O conceito de hegemonia burguesa envolve a noção de dominação pelo consenso e não pela força: “a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos: como dominação e como direção intelectual e moral. Um grupo social é dominante dos grupos adversários, que tende a liquidar ou a submeter inclusive com força armada, e é dirigente dos grupos afins e aliados” (Gramsci, 1989).

E por fim, Pai (2017) traz à cena sua preocupação perante a atuação desse tipo de entidade hegemônica na influência de jovens estudantes, principalmente, pela sua ligação com empresários e figuras das elites brasileiras. Mais uma vez, podemos observar a conjuntura de uma crise do capitalismo atrelado a atuação segmentada de grupos de interesse para buscar uma contraofensiva aos benefícios sociais advindos dos programas populares no período dos governos petistas, mas que conforme Pai (2017) analisa, sem uma adequada leitura histórica a retórica neoliberal se perde em insuficiências.

O Instituto Ludwig von Mises Brasil (IMB) surge em 2007 em meio a um período de intensos questionamentos sobre a forma de organização e reprodução metabólica do capital, desencadeados pela crise financeira de 2007/2008. [...] A data e os acontecimentos ligados ao fato são relevantes para o surgimento do IMB, pois não há indícios de que sua criação em meio a um cenário de forte contestação do modelo neoliberal seja mera coincidência, [...] ao alcançar a presidência, o PT já havia passado por um processo de transformismo no início dos anos de 1990, como bem ressalta David Maciel, [...] durante o período de segundo mandato de Lula na presidência, já se havia pulverizado quaisquer resquícios de uma contestação da forma de reprodução do capital, condizentes com um projeto contra hegemônico. Maciel ainda demonstra que sua submissão à ordem foi recompensada com um exponencial crescimento institucional do partido durante seus dois mandatos. [...] Portanto, a conjuntura da ascensão do PT à presidência da república não se configura enquanto uma ameaça à ordem neoliberal. Pelo contrário, “podemos afirmar que sob o governo Lula a hegemonia neoliberal, instalada no país desde os anos 90, viveu um processo de qualificação e aperfeiçoamento”. Significa dizer que não se pode atribuir o crescimento de uma militância ultraliberal nos moldes das premissas defendidas pelo IMB, a partir da chamada Escola Austríaca de Economia, à uma conjuntura de ataque ao neoliberalismo por parte de uma vitória eleitoral e o exercício do mandato presidencial por um candidato originário de movimentos sociais e partidos de esquerda no Brasil, como vociferam ideólogos ultraliberais no Brasil. (PAI, 2017, pp. 26-27)

Mais uma vez, Pai irá assim evidenciar, baseado em sua pesquisa, que as redes de entidades como a IMB estão desde cedo cooptando novos integrantes, principalmente

jovens desiludidos, para fazer reinar novamente a opressão burguesa, donde as crises estruturais do capitalismo atrelado a movimentos localizados de intelectuais e demais figuras políticas em defesa do neoliberalismo não podem ser vistos como eventos distintos.

A presente dissertação procura apresentar um estudo sobre o Instituto Ludwig von Mises Brasil, suas principais influências teórico/metodológicas e formas de atuação na realidade concreta. [...] Para a historiografia, não são novidade estudos que têm por foco a ação dos setores dominantes no Brasil. Tais pesquisas parecem muito ligadas com a retomada da leitura dos escritos de Gramsci durante a década de 1980, bem como os livros, aqui publicados, de autoria do brasileiro René Armand Dreifuss tanto sobre a ditadura civil-militar brasileira quanto acerca da articulação da direita no Brasil. [...] A partir do mapeamento dos organizadores do Instituto e suas relações com a burguesia brasileira, é possível obter maiores dados sobre como se relacionam com outras entidades mundiais. [...] Estudo da atuação de aparelhos privados na produção do consenso não é novidade, muito menos sua importância para a manutenção do poder hegemônico dos dominantes sobre os dominados. Antes mesmo do brilhantismo de Gramsci em aprofundar a discussão sobre intelectuais, Marx percebia o importante papel do intelectual para a burguesia. (PAI, 2017, pp. 13,17)

Certos de que há muito a ser debatido sobre as problemáticas levantadas até então, relembremos que temos como intuito inicial trazer à tona a necessidade de compreensão e debate perante as pautas elencadas. Assim, após essa breve introdução do tema, cientes de que começamos apenas a tatear o objeto de estudo, destacamos algumas questões latentes que servirão mais à frente para nortear o desenvolvimento da pesquisa. Tendo base no que já foi visto cabe questionarmos o que de fato é libertarianismo. Será que há um mínimo de consenso entre os libertários? Enquanto posição política caberia classificar como extrema direita ou como uma terceira via? Qual o limite da liberdade no entendimento libertário? Como definir propriedade privada e sua legitimidade? O que pode ou não pode ser considerado agressão? Imposto é necessariamente roubo ou pode ser válido pelos benefícios sociais a este atrelado? Será que anarquismo é necessariamente anticapitalista? O que o pensamento libertário entende por anarquia e por capitalismo? O que é a Escola Austríaca de Economia, quem foram seus principais pensadores e de que maneira influenciaram o desenvolvimento do libertarianismo? E o que diz o objetivismo de Ayn Rand? Pode ser considerado libertário o governo de Jair Bolsonaro? E quanto a atuação na estrutura estatal, é legítimo ao libertário ocupar cargo no Estado? E quanto a usar serviços públicos e ainda assim criticar a existência de imposto. Será que o movimento libertário é de fato apoiado e talvez até orquestrado por entidades tanto privadas quanto estatais ligadas a difusão do capitalismo? Que relação o libertarianismo assume com os movimentos anti-

vacina, terraplanismo, dentre outros que invadem a era da informação rápida e barata? Por fim, será que temos que combater esse mal ou talvez devemos integrar esse projeto? Essas são as principais questões que lançamos luz para dar eixo à construção desse trabalho de conclusão de curso.

De forma abrangente o objetivo central da pesquisa é exatamente investigar o pensamento libertário, enquanto movimento filosófico e político, posicionando-o no atual cenário cultural, tanto em nível brasileiro quanto global. E pôr fim a partir desse panorama responder ao menos duas questões que julgamos ainda mais emergentes. De onde surge tal pensamento? E para onde ele nos leva?

Sobre a motivação da pesquisa salientamos que diante do crescimento do libertarianismo, tanto em número de adeptos quanto em presença política, destacamos a necessidade de se dialogar seriamente sobre o tema. É perceptível que esse assunto já alcança variados setores sociais e de maneira acelerada vem levando muitos a refletirem e colocarem em discussão tais projetos de sociedade. Contudo, criticamos a imaturidade acadêmica e jornalística no contexto brasileiro em assumir o debate, haja vista que a ausência da filosofia libertária na educação institucional em grande medida negligenciou o contato com essa temática no período de formação de profissionais como jornalistas, professores, cientistas políticos e intelectuais em geral, que no momento são forçados a debater sobre um tema que, até ontem, desconheciam³¹.

³¹ Tive conhecimento da existência do Instituto Ludwig von Mises Brasil (IMB) quando lecionava em uma escola particular como professor de História e Filosofia em 2012. Dentre meus alunos da época, um em particular, de uma turma de 8º ano, despertou minha curiosidade. Ele era muito participativo nas aulas, principalmente quando se discutia sobre economia e política. Mas o ponto realmente curioso não era sua participação ativa nas aulas, mas sim o conteúdo de suas intervenções e argumentações. Suas falas eram direcionadas sempre em defesa da propriedade privada e do capitalismo como modo de produção de forma geral. As argumentações deste aluno, em sua grande maioria sempre eram baseadas livros e artigos lidos por ele. Neste sentido, é um tanto evidente minha curiosidade, pois me pareceu de uma peculiaridade muito grande um aluno, de sua faixa de escolaridade, ter interesse por ler obras e artigos de intelectuais neoliberais. Inclusive, o aluno em questão se autodenominava “libertário”, mas não se remetendo aos intelectuais do anarquismo (Mikhail Bakunin ou mesmo Pierre-Joseph Proudhon, por exemplo), mas a algo chamado pelos intelectuais estudados por ele como anarcocapitalismo. [...] Nestas conversas, ele acabou me apresentando a fonte de onde se originara seu conhecimento sobre os temas. Ele me passou o *link* do site do IMB, do qual, tinha posse de livros publicados, e era leitor assíduo. [...] Aliás, a partir dessa tomada de conhecimento do IMB, percebi também que, ao longo de um curto período (aproximadamente dois anos), o número de pessoas defendendo as posições neoliberais abertamente cresceu, e continua crescendo, rapidamente. (PAI, 2017, p. 13)

Assim, pretendemos com este trabalho lançar bases introdutórias mais claras e coesas no intuito de promover uma abordagem sistemática sobre o assunto. Julgamos ainda que em vista a crescente presença, que ano após ano se mostra de maneira mais concreta, mais uma vez afirmamos a demanda pela inclusão da filosofia libertária na formação acadêmica, especialmente nas ciências humanas, considerando talvez, como David Boaz³² sustenta, “o verdadeiro potencial libertário parece ainda estar por vir” (BOAZ, 1998, p. 113).

³² David Boaz é o vice-presidente executivo do Cato Institute e desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do Cato Institute e do movimento libertário. [...] A edição anterior de *The Libertarian Mind*, intitulada *Libertarianism: A Primer*, foi descrita pelo *Los Angeles Times* como “um manifesto bem pesquisado de ideias libertárias”. Seus outros livros incluem *The Politics of Freedom* e o *Cato Handbook for Policymakers*. (Tradução nossa). Disponível em: <<https://www.libertarianism.org/people/david-boaz>>. Acesso em 19 de Março, 2021.

1. DA CIÊNCIA DA MORAL E SEU OBJETO DE ESTUDO

Conforme já apresentado na introdução desse trabalho investigaremos o libertarianismo sobre duas perspectivas, sendo uma teórica e outra prática. Tais perspectivas, apesar de partirem de problemáticas distintas tendem a convergência, ponto de encontro que sintetiza o pensamento libertário. Essa distinção, por sua vez, assume tanto pretensão didática quanto de sistematização filosófica. E para tal investida recorreremos inicialmente a Immanuel Kant em seu livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Logo nos primeiros parágrafos dessa obra Kant (2007) discorre sobre a antiga filosofia grega em que todo conhecimento racional material, referentes a objetos do mundo, dividia-se em dois campos da ciência na qual uma tratava das leis da natureza aplicáveis a objetos quaisquer, denominada Física, e outra que tratava das leis da liberdade, assim denominada Ética, na qual se aplicava à conduta humana³³. Para além dessa classificação mais generalista Kant (2007) ainda expõe que tanto no estudo da Física quanto da Ética há partes em que se alicerçam sobre fontes empíricas como também partes em que se utilizam tão somente da razão pura, e a essas últimas denominou respectivamente de metafísica da natureza e metafísica dos costumes.

Agora, retomando o desenvolvimento desta pesquisa será de nosso interesse tratar especificamente da ética, uma vez que o pensamento libertário busca investigar tais leis da liberdade, sendo que estas, ao menos até então nunca se mostraram redutíveis aos métodos das ciências naturais. Ademais, de modo delimitado, quando assumimos nesta segunda e terceira seções uma abordagem teórica partimos da razão pura e nos apoiamos naquilo que Kant chamou de metafísica dos costumes ou mais precisamente ciência da moral, e quando já na quarta e quinta seções falaremos da parte prática partiremos da realidade concreta, o que contempla também os elementos contingentes culminado assim na ética geral que envolve tanto a ciência da moral quanto o que Kant assumiu como antropologia prática.

³³ A crítica da separação platônica entre mundo sensível e mundo das Ideias abre para Aristóteles a perspectiva do tratamento das atividades humanas cada uma em sua especificidade. Destas, algumas merecem a denominação de ciência em todo o rigor da expressão: é o caso da Filosofia Primeira. Outras, que tematizam a ação naquilo que tem de livre e contingente, não compartilham o mesmo estatuto teórico das ciências rigorosas, mas adaptam seu método às flutuações do objeto: é o caso da Ética. (ARISTÓTELES, 1991, contracapa)

1.1. A diferenciação entre *éthos* e *êthos* no estudo da moralidade

Outra colocação primordial para um bom entendimento do trabalho aqui exposto é quanto a diferenciação entre os significados da palavra ética, utilizando-se das grafias *éthos* e *êthos* e a relação dessas com o termo moral. Conforme Spinelli (2009) salienta essa distinção registra-se desde a Grécia Antiga. Embora muitos significados tenham sido atribuídos a cada uma dessas formas de escrita, Spinelli apresenta ser possível traçar uma referência em Aristóteles ao lidarmos com o estudo da ética nas línguas latinas, onde aponta que:

Também os latinos evidenciaram a distinção entre *éthos* e *êthos* concebida pelos gregos. O *éthos* (com epsilon), eles o traduziram por *suetus*, termo que resultou em português no nosso *consueto* (no que é tido como costumeiro, usual, corriqueiro); já o *êthos* com eta (certamente por influência de Aristóteles) verteram-no em *mos*, *moris*: termo que deu origem ao que, no tempo deles, digamos, de Lucrécio e de Cícero, veio a ser denominado de *moral*. [...] Por moral (mores) em sentido amplo, os latinos entendiam o cultivo do caráter, (cultivo das “boas” qualidades cívico-patricias), e, não, a rigor, uma disposição ética no sentido de promover princípios racionais orientadores da conduta de excelência. [...] Além do termo mores, Cícero se vale também de *virtutis* e *honestatis*, com os quais indica, em sentido ético, o exercício do caráter (a prática do que é valioso na ação), e, por ele, o que é equitativo: reto, justo, etc. (SPINELLI, 2009, pp. 28-29)

Nessa mesma linha de raciocínio Aristóteles discorre sobre essa distinção quando especifica o tratamento à natureza das virtudes em sua obra *Ética a Nicômaco*. Em linhas gerais tal autor assim estabelece que:

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; e entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança. Com efeito, ao falar do caráter de um homem não dizemos que ele é sábio ou que possui entendimento, mas que é calmo ou temperante. No entanto, louvamos também o sábio, referindo-nos ao hábito; e aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes. [...] Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome por uma pequena modificação da palavra (hábito). (ARISTÓTELES, 1991, Livro I, p. 13)

A partir dos trechos citados deixamos explicitado que nessa pesquisa ao utilizarmos da palavra ética nos referimos ao conceito derivado de *êthos*, ao qual atribuímos a moralidade enquanto estudo do cultivo do caráter, das disposições virtuosas, da honestidade e das qualidades cívicas, como destacados na citação de Spinelli (2009). Já a

ética grafada de *éthos*, trataremos aqui por sabedoria prática, dos usos gerais do conhecimento, do qual contempla o estudo da conduta humana à parte da moralidade.

Por fim, surge ainda mais outro aspecto que precisamos assumir claramente quanto a caracterização linguística conceitual. Quando lidamos com a ciência da moral adotamos a moralidade ancorada na razão pura, na medida do possível neutra e objetiva, desvinculada de aspectos particulares. Já quando lidamos com o objeto dessa ciência, tratamos da moral prática, aquela do senso comum, a moralidade como se observa no mundo. E a diferença que surge é que essa moral prática não é puramente racional, ela se constitui na verdade enquanto um combinado de tradições, costumes e contextos sociais variados, de tal modo que não há somente uma moral, mas uma pluralidade de padrões morais, que varia de sociedade para sociedade como também para uma mesma sociedade ao longo do tempo (KANT, 2007). Daí a predisposição científica do estudo na ciência da moral em tentar investigar aqueles elementos *a priori* que permeiam as diferentes culturas e quiçá postular assim princípios morais absolutos.

Fazendo agora um apanhando introdutório, devemos ter em mente que quando tratamos da filosofia libertária o ponto de partida se constitui uma investigação ética em que se assume, necessariamente, uma busca por princípios morais. Tão logo, somos levados a nos questionar será que de fato existe moral? O que é moral? Como provar que moral existe? Porque existir moral em lugar de não existir? E se assumimos sua existência quais são as possíveis regras que regem a conduta humana? É preciso haver religião para haver moral? Quais os parâmetros do que seja certo ou errado de se fazer? Como compreender o alcance da nossa liberdade? Cabe a cada sociedade desenvolver sua própria moral ou haverá uma moral objetiva? Quem ou o que define tais regras? Serão dadas por natureza ou compete ao próprio ser humano as estabelecer? Qual o papel do Estado perante a moralidade? É necessário que haja Estado para haver regras sociais, para haver justiça? E aparentemente, foram sobre tais questionamentos que iniciaram os estudos dentre aquelas figuras que mais tarde se tornariam referências para o movimento libertário.

1.2. As preocupações iniciais do movimento libertário

Conforme destaca Holmes (2020), atualmente, haverá uma gama de possibilidades sobre como certo sujeito teve contato com o libertarianismo, desde familiares, amigos e colegas de trabalho, entre livros e revistas ou até pela imensidão de conteúdos sobre o assunto espalhados por variados *sites* na internet, porém, em meados do século passado essa realidade era bem diferente. Apesar de não ter sido estabelecido um marco exato para o surgimento do movimento libertário é reconhecido que em 1960 poucos intelectuais se autodeclaravam libertários no sentido individualista e orientado para o livre mercado, dentre esses, destaca dois principais nomes para o movimento, sendo o economista e historiador Murray Rothbard, que à época se dedicava em formar um grupo de estudos focados nas obras de Ludwig von Mises, como também a escritora Ayn Rand, que desde final dos anos 1950 aglutinava admiradores e se dedicava a sistematizar sua filosofia objetivista.

Holmes (2020) destaca ser certo que durante algum tempo daquela década esses pensadores estiveram próximos, momento em que Rothbard participou de encontros juntos à Rand e seus adeptos, conhecidos por “estudantes do objetivismo”. Porém, em poucos anos já havia um desalinhamento de propostas entre os assim chamados randistas ou objetivistas e aqueles que mais tarde assumiriam o termo libertário. Apesar de ambos os grupos defenderem fortemente o individualismo e o livre mercado, o principal ponto de divergência eclodia sobre a posição frente as liberdades de costumes, enquanto o grupo voltado à Mises apoiava maiores liberdades sociais, já os randistas viam a necessidade de maior rigidez sobre certos hábitos que julgavam nocivos ao ser humano, diga-se de passagem, o que também ficou marcado pela liderança autoritária da própria Ayn Rand. Conforme enfatiza, essa divergência levou por parte de Rand a critica-los abertamente chegando a chamá-los de “*hippies* de direita”, enquanto que Rothbard acusava que esses encontros não pretendiam estudo sério, mas serviam de pretexto para cultuá-la (HOLMES, 2020).

A despeito do tempo evidenciar que objetivistas e libertários se tornariam grupos distintos é reconhecível que grande parte dos libertários ainda enxergavam na filosofia de

Rand alicerces importantes, de tal maneira que Jerome Tuccille³⁴ registrou em seu livro o título *Usually Begins With Ayn Rand*³⁵.

Com o surgimento do libertarianismo propriamente dito, já na década de 1970, Holmes (2020) destaca que seus membros apoiavam largamente as liberdades sociais, o que acabou criando um ambiente simpático tanto aos adeptos da direita que não se encaixavam na tradicional moralidade conservadora até aos ativistas ligados à esquerda política, que passaram a se unir aos libertários em pautas como descriminalização das drogas e das relações homo afetivas, das políticas de abertura de fronteiras e no pacifismo muito em voga na época pela forte crítica ao conflito armado entre Estados Unidos e Vietnã.

E justamente sobre esse primeiro grupo de temas polêmicos retomamos aos questionamentos levantados anteriormente. Usar drogas deve ser considerado uma conduta ética? Caberá a cada sociedade estabelecer suas regras particulares ou será que existem princípios morais absolutos que regem a liberdade humana quanto ao uso de drogas? E sobre as relações homo afetivas? E sobre o controle de fronteiras? E sobre os conflitos armados? Como estabelecer o que é certo ou errado? E para responder essas questões sobre o ponto de vista libertário precisamos recorrer a um referencial tanto do pensamento de Rothbard quanto de Rand, a ética aristotélica.

1.3. A ética aristotélica e sua hierarquia política

Conforme Aristóteles apresenta logo nas primeiras linhas de sua obra já citada:

³⁴ Jerome Tuccille, que escreveu um dos primeiros manifestos do movimento libertário americano e a primeira biografia de Donald J. Trump, morreu em 16 de fevereiro em sua casa em Severna Park, Maryland. Ele tinha 79 anos. Tuccille envolveu-se fortemente com os libertários radicais que, rompendo com os conservadores William F. Buckley Jr. por causa do recrutamento militar e da intervenção estrangeira, organizaram uma greve na convenção Jovens Americanos pela Liberdade em 1969. (Tradução nossa). Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2017/02/24/books/jerome-tuccille-dead.html>>. Acesso em 19 de Março, 2021.

³⁵ Normalmente começa com Ayn Rand (Tradução nossa). O que é isso? Bem, pretende ser uma visão geral do movimento libertário moderno, em termos de personalidades e não de ideias. É contada por Tuccille de maneira ideológica numa espécie de autobiografia ideacional, com capítulos se desdobrando aproximadamente em ordem cronológica, refletindo as mudanças de humor e posições de Tuccille. Disponível em: <<https://reason.com/1972/06/01/it-usually-begins-with-ayn-ran/>>. Acesso em 19 de Março, 2021.

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem, [...] se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra, [...] evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem. (ARISTÓTELES, 1991, Livro I, p. 1)

A partir dessa reflexão introdutória Aristóteles propõe assumirmos que tratar de ética é tratar daquilo que entendemos por bem. E uma vez entendido o bem como aquilo para qual todas as coisas tendem, por derivação lógica, fazer o bem é atingir com excelência nossa finalidade, daí que a virtude moral não deve mirar o excesso e nem a deficiência, mas aquela justa medida adequada a cada finalidade. Afirma assim que se em tudo que existe há uma finalidade, e para toda finalidade há uma justa ação, logo, haverá o olho, a mão e até o pé virtuosos, na medida em que possuem fins específicos e podem ser assim julgados bons ou maus em função de sua adequada aplicação (ARISTÓTELES, 1991). Conforme Filho e Meucci apresentam em seu livro *A vida que vale a pena ser vivida*, nesse primeiro grande referencial ético da história do pensamento filosófico, a excelência dos nossos talentos serve como a indicação mais adequada da moralidade do ser, e assim posto, a questão decisiva que nos provoca refletir será, portanto, qual a nossa finalidade? E a isso Aristóteles acrescenta “[se] nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade” (ARISTÓTELES, 1991, Livro I, p. 7).

Precisamente, para Aristóteles, as práticas humanas ao qual podemos atribuir a qualidade ética serão aquelas que nos levam à felicidade, condição do que nos faz bem. Disso deriva a *Eudaimonia*, a expressão do estado de felicidade que evidencia a excelência dos nossos talentos. A felicidade vista não como um meio para algo, mas como fim último, nossa justa adequação ao ordenamento do cosmos. Contudo, eis que Filho e Meucci (2010) erguem aí a problemática central da ética aristotélica, não há uma felicidade objetiva, não há um gabarito oficial do que seja a vida boa, um mesmo padrão de vida para um e para outro não implica que ambos terão a mesma felicidade. Entretanto, como Aristóteles trata essa questão? Pois vejamos, se retomarmos sua investigação ética, argumentará que:

Ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza. [...] Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior

dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. [...] Por este motivo, também se pergunta se a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma outra espécie de adestramento, ou se ela nos é conferida por alguma providência divina, ou ainda pelo acaso. [...] Mas, se é preferível ser feliz dessa maneira [pela razão] a sê-lo por acaso, é razoável que os fatos sejam assim, [...] confiar ao acaso o que há de melhor e de mais nobre seria um arranjo muito imperfeito. (ARISTÓTELES, 1991, Livro I, pp. 3-4, 9)

Ressaltamos como Aristóteles reconhece que apesar de haver certa homogeneidade de pensamento em que se classifica a felicidade como a finalidade última da vida humana, ainda assim, não há certeza do que caracteriza de fato esse bem viver. E é sobre essa diferença entre o saber do homem comum e o saber dos sábios, que Aristóteles pressupõe uma hierarquia política. Daí que para este, dentre outros filósofos gregos de seu tempo, a boa conduta humana tem especial atenção naquilo que o homem tem de mais genuíno, a sua razão, e uma vez que são os sábios que a utilizam da forma mais adequada, disso deriva que se não há um gabarito oficial da vida boa, ao menos é nosso dever acatar que o melhor exemplo do bem viver será por excelência correspondente a vida sábia. Ainda, mais do que uma busca pessoal, Aristóteles (1991) deixa claro que a ética se destina ao bem comum e assim justifica que:

Ninguém duvidará de que o seu estudo [da ética] pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto, [...] como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. [...] Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-estados. Tais são, por conseguinte, os fins visados pela nossa investigação, pois que isso pertence à ciência política numa das acepções do termo. (ARISTÓTELES, 1991, Livro I, p. 2)

A partir do fragmento citado é perceptível como Aristóteles concebe a natureza da política. Para tal pensador a legitimidade do que é certo e do que é errado, daquilo que devemos ou não devemos fazer, parte do Estado e sua política, entendida para este como a arte que se utiliza dos demais campos do saber e a estes se direciona no intuito de nos guiar ao devido fim. E utilizando de algumas passagens de seu livro *Metafísica*, podemos reconstituir como Aristóteles concebe a lógica que lhe justificaria tal hierarquia política, ao passo em que assume o seguinte raciocínio:

Os empíricos conhecem o puro dado de fato, mas não seu porquê; ao contrário, os outros conhecem o porquê e a causa. [...] Por isso consideramos os que têm a direção nas diferentes artes mais dignas de honra e possuidores de maior conhecimento e mais sábios do que do os trabalhadores manuais. [...] Daí resulta que, quando já se tinham constituído todas as artes desse tipo, passou-se à descoberta das ciências que visam nem ao prazer nem às necessidades da vida, e isso ocorreu primeiramente nos lugares em que primeiro os homens se libertaram de ocupações práticas. [...] Por isso as artes matemáticas se constituíram pela primeira vez no Egito. De fato, lá era concedida essa liberdade à custa dos sacerdotes, [...] de fato, o sábio não deve ser comandado, mas comandar, nem deve obedecer a outros, mas a ele deve obedecer quem é menos sábio. (ARISTÓTELES, 2002, Livro A, pp. 5-7-9)

Mais uma vez, é constatável que para Aristóteles os fins sociais devem ser considerados acima dos individuais, algo de maior interesse e de maior prestígio, quer a atingir, quer a preservar. Devemos ainda ter em mente que a virtude social, por assim dizer o apelo aos costumes e tradições, era tão significativo naquela época que o uso do termo indivíduo, assim retratado, é bastante anacrônico, uma vez que tal conceito como atualmente conhecemos, conforme destacado por Philippe Nemo, só viria a produzir raízes no período helenístico com o desenvolvimento do direito romano, e de maneira mais concreta somente com a filosofia moderna (NEMO, 2005).

No mais, retomando Aristóteles (2002), este postula assim um ideal de bem comum que de tal maneira subjuga o indivíduo perante à autoridade da *polis*, em que como diz, os trabalhadores manuais devem seus esforços a “libertar” os sábios a se dedicarem àquilo que estes fazem de melhor. E é a partir dessa relação de subordinação em sua concepção política que os princípios morais assim devem se dar “de cima para baixo”, partindo do Estado e as impondo, por legitimidade política, aos demais indivíduos no intuito de a partir da excelência dos sábios adestrar-los aos então considerados bons hábitos da *polis*.

Posto isso, trazemos agora os autores fundamentais da teoria libertária, indicando principalmente, em que medida ocorre uma negação à ética aristotélica e em que medida esta é resgatada.

1.4. As primeiras incursões libertárias no entendimento da ação humana

A iniciar por Ludwig von Mises, referência primeira de Rothbard, em sua obra *Ação Humana* de 1949, este autor desenvolve a sistematização do chamado método praxeológico, método este que dentre seus pressupostos assume uma visão contrária à Aristóteles, e nesse sentido evade da questão moral. Para Mises (2010), uma adequada investigação sobre a ação humana deve primeiramente dar um passo atrás, antes mesmo de dizermos algo sobre a moral, precisamos entender em essência o que é o agir humano. A exemplo, Mises assim aponta que normalmente dizemos que alguém é feliz quando este consegue atingir seus fins, porém, salienta que “uma descrição mais adequada deste estado seria dizer que está mais feliz do que estava antes” (MISES, 2010, p. 38). E nessa observação Mises pretende tornar explícito que não enxerga a felicidade como algo definitivo, mas como um estado de maior satisfação por comparação a outro, que por ora, esteja em condição de menor satisfação. Ao sugerir essa descrição mais adequada, acrescenta ainda que:

[...] devemos evitar equívocos geralmente aceitos por todos. O objetivo final da ação humana é, sempre, a satisfação do desejo do agente homem. Não há outra medida de maior ou menor satisfação, a não ser o julgamento individual de valor, diferente de uma pessoa para outra, e para a mesma pessoa em diferentes momentos. O que faz alguém sentir-se desconfortável, ou menos desconfortável, é estabelecido a partir de critérios decorrentes de sua própria vontade e julgamento, de sua avaliação pessoal e subjetiva. Ninguém tem condições de determinar o que faria alguém mais feliz. (MISES, 2010, p. 38)

Conforme exposto, Mises se preocupa essencialmente com aquilo que entendemos por sabedoria prática, e nesse sentido, a boa conduta é vista como aquela que consegue ter êxito em atingir seus fins. Porquanto, reconhece assim a felicidade como uma finalidade geral da ação humana, entretanto, subjetiva o conteúdo dessa felicidade, e assume que somos tão somente levados a ela, mas emprega o termo em sentido meramente formal. Ademais, Mises afirma que não lhe cabe julgar moralmente a finalidade da ação alheia, mas apenas julgar que dada a finalidade pretendida haverá meios adequados ou não, e daí ser considerado no meio libertário um pensador consequencialista.

É neste sentido que nos referimos ao subjetivismo da ciência geral da ação humana. Esta ciência [Praxeologia] considera os objetivos finais escolhidos pelo agente homem como dados, é inteiramente neutra em relação a eles e se abstém de fazer julgamentos de valor. O único padrão que utiliza é o de procurar saber se os meios escolhidos para a obtenção dos fins pretendidos são ou não os mais adequados. Se o eudemonismo fala em felicidade, se o utilitarismo e a economia

falam em utilidade, devemos interpretar estes termos subjetivamente, como sendo aquilo que o agente homem procura obter porque, a seu juízo, considera desejável. (MISES, 2010, p. 46)

Agora, em contraponto a essa subjetivação da finalidade na conduta humana, tanto Ayn Rand quanto Murray Rothbard, cada qual a sua maneira, discordaram de Mises e reaproximaram de Aristóteles. Ayn Rand, em seu livro *A Virtude do Egoísmo* de 1964, já questiona logo de entrada, será a ética um luxo subjetivo ou uma necessidade objetiva? E a isso problematiza que:

Um tipo de erro similar é cometido pelo indivíduo que declara que, já que o homem deve ser guiado por seu próprio julgamento independente, qualquer ato que ele escolha realizar é moral, contando que ele o faça. Nosso próprio julgamento independente, é o meio pelo qual nós devemos escolher nossos atos, mas não é um critério, nem uma justificativa moral: somente a referência a um princípio demonstrável pode validar nossas escolhas. Assim como o homem não pode sobreviver por quaisquer meios aleatórios, mas deve descobrir e praticar os princípios que sua sobrevivência requer, assim tampouco pode o auto interesse do homem ser determinado por desejos cegos ou caprichos arbitrários. [...] Nenhum filósofo deu uma resposta racional, objetivamente demonstrável e científica, à pergunta do porquê o homem precisa de um código de valores. Enquanto essa pergunta permanece sem resposta, nenhum código de ética objetivo, racional e científico pôde ser descoberto ou definido. O maior de todos os filósofos, Aristóteles, não considerava a ética como uma ciência exata; ele baseou seu sistema ético em observações a respeito do que os homens sábios e nobres de seu tempo escolhiam para fazer, deixando sem respostas as perguntas: por que eles escolhiam fazê-lo, e por que ele os considerou nobres e sábios. (RAND, 1991, pp. 18, 21)

Sobre essa ótica, Rand deixa evidente que a completa formalidade frente a finalidade da ação humana não pode de tal maneira relativizar a moralidade, e com isso traz à tona um dos principais pilares do pensamento libertário, dada a afirmação de que a justificativa moral deve existir desde o começo, e mais que isso, que deve basear-se em princípios demonstráveis. Rand assim postula que a ética, enquanto ciência, trata exatamente da descoberta deste código de valores morais que guiam as escolhas e ações humanas aos devidos fins. E para isso nos propõe a questionar o que sustenta o próprio entendimento de que precisamos de uma moral, será o conceito de valor, reconhecido aqui como bem ou mal, uma invenção do ser humano, sem qualquer embasamento em fatos da realidade objetiva e que existe tão somente por uma adequação a costumes arbitrários, ou será que não? (RAND, 1991). E para clarear as questões postas Rand discorre sobre o papel de Kant ao propor assumir o princípio da razão pura como critério central da discussão ética.

A maioria dos filósofos consideravam a ética um dado histórico, por consequente, suas maiores preocupações estavam relacionadas as circunstâncias de cada época e sociedade e não a uma explicação causal metafísica. Assim, antes de Kant trazer a importância de uma ética puramente racional a visão majoritária reconhecia o surgimento dos princípios morais algo mais irracional do que racional, ao julgar que ou demanda da fé crer em certo código moral religioso, ou demanda de sujeitar-se a tradições e costumes sem questionar o porquê em si fazer segui-las, assim, criaram as sociedades guiadas por Deus ou por um tipo de espírito do povo. (RAND, 1991, p. 22)

Cabe agora destacar que mesmo Aristóteles (1991) sustentava que apesar de apoiar um critério ético baseado na justa medida, contudo, descrevia alguns atos que fugiam a aplicação de seu critério e em tais casos julgava assertivo que a estes se pudesse *a priori* estabelecer preceitos morais. Em suas palavras descreve que:

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassinio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. (ARISTÓTELES, 1991, Livro II, p. 6)

Seguindo por esta linha de raciocínio Murray Rothbard, já em 1973, traz à cena sua obra *Ética da Liberdade*, a propósito, um dos principais referenciais libertários. E neste livro, assumindo uma releitura de Mises frente aos questionamentos de Rand, assim Rothbard defende que:

[...] 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 à 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 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. (2010, p. 71)

Perante tal declaração devemos nos ater que Rothbard postula a existência de ao menos três grandes fontes da legitimidade moral, sendo tais fontes: (a) as tradições, (b) os governantes e (c) a razão. E a partir de tal concepção Rothbard nos propõe refletir que se a definição do que é certo ou errado provêm, em primeiro, da conformidade aos costumes, devemos reconhecer assim que qualquer conduta que ora seja costume, será correta, o que tanto inviabilizaria mudanças quanto legitimaria qualquer atrocidade que por ventura seja

comum em dada sociedade. De modo similar, em segundo, se assim for por vontade dos governantes, conclui-se a tirania, condição em que qualquer coisa que daí venha deverá ser julgada legítima pelo poder da autoridade.

Contudo, se por razão qualquer os governantes ou os costumes tradicionais não forem acatados por uma data população a eles submetidos, talvez por não constituírem bons argumentos, veremos aí a terceira fonte legal vir à tona. E diante dessa situação devemos assumir que existe aí uma razão que precede tais instâncias legais, e assim, encontramos outro pilar do pensamento libertário no qual se assume que o método racional é ao mesmo tempo o mais compatível ao desenvolvimento pacífico humano quanto o mais revolucionário por ser o único que fornece, de fato, mecanismo legal de mudança. Tal foi a segurança de Rothbard em reconhecer a razão como a legítima fonte da moral, que este chegou a declarar que:

Todo o meu trabalho tem girado em torno da questão central da liberdade humana. Pois tenho a convicção de que, enquanto cada disciplina tem sua própria autonomia e integridade, em última análise todas as ciências e disciplinas da ação humana estão correlacionadas, e podem ser integradas em uma “ciência” ou disciplina da liberdade individual. (ROTHBARD, 2010, p. 51)

1.5. Os momentos históricos em aspectos da legalidade e da moralidade

Agora, a partir desse raciocínio propomos refletir que se em tempo passados, em sociedades relativamente simples, desde tribos de caçadores e coletores à pequenas aldeias ou até mesmo as *poleis* da Grécia Antiga, constituídas por indivíduos que já são herdeiros de uma mesma tradição de valores e costumes fica mais fácil emergir um padrão moral dominante que determine as condutas dos indivíduos em questão e projete sobre estes um ideal de bem viver. Sociedades desta natureza, não tão comum atualmente, mas ainda existentes a exemplo de tribos indígenas aqui no território brasileiro, tem por característica assentar a noção de certo e errado na tradição e nos costumes da comunidade. E nesse quadro social haverá uma certa coincidência entre aquilo que é considerado legal e moral.

Todavia, já para as sociedades multiculturais, muito comuns na atualidade, não é mais possível que seus cidadãos sejam guiados apenas por tradições, uma vez que tradições

diversas fatalmente levará a situações de discordância entre as partes, o que a propósito, culminou no conceito abarcado pelo cosmopolitismo³⁶. Portanto, tentar estabelecer uma forma de resolução de conflitos entre tradições discordantes, e assim, elevar uma fonte legal perante diferentes moralidades, consiste em uma preocupação não só dos teóricos libertários, mas desde pelo menos as formulações jurídicas da Roma Antiga até praticamente qualquer Estado de Direito atual. E é nesse sentido que a doutrina libertária assume como ponto de partida a necessidade de se discutir tais princípios morais.

Por sua vez a busca por uma ética objetiva, que possa valer de modo antecedente a qualquer instituição social de poder deve, por derivação lógica, visar aquilo que podemos chamar de lei natural. Ou seja, uma lei que em primeiro lugar não emana da vontade humana e com isso não precise levar em conta as tradições, mas que a estas se impõe por meio da razão; e em segundo, que seja reflexo de nossa própria natureza, comum a qualquer ser humano e, portanto, capaz de se reconhecer legítima em qualquer tempo e lugar. Assim, sendo tanto necessária quanto universal. E sobre o principal desafio que Rothbard (2010) encarou ao propor essa ciência da liberdade com a lei natural em seu alicerce diz respeito ao demérito da investigação da natureza humana frente aos atuais pressupostos das ciências sociais. Em suas palavras assim expõe que, atualmente:

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. [...] Em consequência, a ideia de uma lei natural fundamentada na razão e na investigação racional foi quase totalmente abandonada. [...] Nós temos visto ao longo de nossa análise que a doutrina da lei natural — a visão de que uma ética objetiva pode ser estabelecida através 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

³⁶ O cosmopolitismo é um conceito importante para o século XXI [...], todavia, o cosmopolitismo não é algo novo na teoria e tampouco na prática, por mais que esta última instância seja passível dos mais diversos questionamentos e críticas. Como veremos neste capítulo, este ideal remonta à Antiguidade greco-romana e se mantém com maior ou menor repercussão ao longo da história. À época, o senso de pertencimento a grupos como a família e a cidade era fundamental por uma questão de sobrevivência. [Entretanto]. As campanhas de Alexandre o Grande, tiveram um grande impacto no mundo mediterrâneo e no Oriente Próximo. [...] A experiência da realeza macedônica, somada ao sistema administrativo presente no império persa, acaba por expandir o estado para além da experiência das cidades-estados gregas, o que, de acordo com Reale (2003), torna as teorias políticas de Platão e Aristóteles insuficientes para pensar a política do mundo helenístico. [...] Assim sendo, o cosmopolita é aquele que se vê parte de algo maior. O vínculo com a sua pátria ou pólis, aquele que possuía caráter identitário, se expande para além dos muros e do território compartilhado por uma determinada comunidade ou grupo social. (NETO, 2018, pp. 39-40)

homem deve obter sua ética a partir de uma emoção ou capricho arbitrário. (ROTHBARD, 2010, p. 57)

Agora, para compreendermos melhor o conceito de lei natural dentro do libertarianismo devemos recordar que após o declínio da filosofia grega antiga, tal concepção foi retomada e desenvolvida ao longo do período helenístico, sendo o principal jurista romano a investigar a fundo esse conceito, ao menos em sintonia aos pressupostos do pensamento libertário que aqui nos importa, fora Cícero. Conforme nos narra Igor Moraes Santos em sua dissertação *A Res Publica* entre a ideia e a história: filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero, torna-se evidente que a principal preocupação de Cícero no campo da ética consistia exatamente no reestabelecimento dos costumes ancestrais, dos quais julgava necessários para a estabilidade do governo romano frente aos desafios de sua época, de uma Roma cada vez mais abrangente e multiétnica (SANTOS, 2018). E servindo-se deste conceito Cícero buscou reintroduzir esses costumes para a adequada aplicação da legislação romana a esse novo contexto social.

Em sua definição de lei natural, Cícero a entendia enquanto ordenamento eterno e incompatível a modificações, pelo que descreve “podemos até não obedecer a lei natural, mas não podemos evitá-la ou trocá-la” (SANTOS, 2018, p. 190), entretanto, reconhecia que já a lei humana modifica-se perante o quadro histórico, social e político, a ser apreendido adequadamente pela prudência dos governantes. De tal modo Cícero reconhece assim que os hábitos e tradições dos povos se fundamentam naturalmente via reconhecimento pela razão daqueles que assumem essa autoridade, a qual fica responsável por avaliar aquelas condutas que nos levam o justo bem. E utilizando das palavras de Santos, podemos resumir essa concepção ciceroniana a partir de alguns fragmentos de seu texto no qual destacamos que:

Com efeito, há uma diferença fundamental entre as leis serem elas próprias naturais e serem espelhadas na lei natural. As leis propostas não são a lei natural em si mesma, quer dizer, a ordem do mundo, porque é criação do homem, que é parte dela. Ele é dotado de razão, caractere natural que lhe é peculiar. Para realizar o seu fim próprio, que é a harmonia com a natureza, cumpre ao homem desenvolver a sua natureza, quer dizer, desenvolver a sua racionalidade. Aqueles que conseguem um grau de aprimoramento racional que faz com que se aproximem da perfeição, são dotados de reta razão, ou seja, razão capaz de guiar, de orientar para o agir virtuoso, seu e dos demais, em direção à razão natural perfeita. [...] As leis elaboradas pelo homem, portanto, devem ser fruto da razão e expressar racionalidade, conduzindo o homem para a sua própria natureza. Para

tanto, o homem sábio, que não é o inatingível sábio estoico, mas o homem político prudente, deve considerar os fatores de tempo e de espaço, tão cambiantes. [...] Assim, qualquer comunidade política e todo homem sábio, não apenas os romanos, serão capazes de assentir que tais normativas são racionalmente as mais justas, ou a expressão da verdadeira justiça, e adotá-las para as suas próprias organizações sociais. E isso aceitando que as manifestações culturais de cada povo possam exigir adaptações. (SANTOS, 2018, p. 212)

Já retomando os estudos de Rothbard em vista os fragmentos citados, este, igualmente julga adequado assumir que apesar das leis humanas não serem naturais, têm por meta a busca da perfeição em um alinhamento entre o entendimento racional e a devida lei natural. Agora, sobre essa busca da perfeição o principal erro jurídico apontado por Rothbard (2010) fora tais pensadores clássicos terem recorrentemente concebido o Estado como a entidade responsável para este fim. E quanto a esse aspecto, salienta que a problemática na concepção de lei natural advinda desde a Grécia Antiga e ainda permanente nas sociedades de nosso tempo, consiste exatamente em:

[...] 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. (ROTHBARD, 2010, p. 75)

Nesse sentido, busca colocar em debate um dos maiores pontos de divergência entre libertários e estatistas, onde julga assertivo reconhecer o ser humano enquanto um animal social na medida em que se realiza plenamente em sociedade, contudo, nega insistentemente a ideia de que ordem social seja igual Estado (ROTHBARD, 2010). E ao longo de seu livro Rothbard procura apontar que a questão central parte desse inadequado entendimento de que para haver sociedade organizada necessita haver Estado, como se a inexistência deste derivasse a selvageria, o caos ou a desordem. Ainda segundo argumenta, em tais concepções estatistas de sociedade, seus teóricos assim sustentam que a legitimidade do Estado e por conseguinte a lei humana por este advinda necessita partir de um soberano que a institui e a governa, seja esse soberano reconhecido pelos costumes, pela força, pela vontade de Deus ou pelo voto popular (ROTHBARD, 2010). Entretanto, é sabido que muitas das instituições sociais ainda fortemente constitutivas de nossas sociedades foram fundadas muito antes dos Estados, a exemplos da linguagem, do comércio e da família, e Rothbard (2010) fielmente defende que se fosse dada a possibilidade da

liberdade humana para novos fins veríamos leis espontâneas naturalmente surgirem por costumes e acordos livres entre indivíduos.

Para mais, cabe ressaltar que desde o processo de expansão do cristianismo pelo Império Romano até ao menos final do século XVIII, a Igreja assumiu a primazia da moralidade, e assim, serviu de referencial amplo às boas condutas, serviu como a “ponte” entre a lei natural e a lei humana (NEMO, 2005). E com isso fez surgir novamente uma aproximação entre a legalidade e a moralidade. Nesse grande período da história do mundo ocidental, particularmente europeu, já não eram mais os sábios filósofos os guias morais, muito menos a Eudaimonia uma meta da vida plena. Quem agora regia sobre a vida boa, sobre quem deveria ditar as regras e os limites de seu poder, eram assim os representantes da Igreja, da legítima vontade de Deus. Entretanto, cabe destacar junto à Rothbard (2010) que a instituição religiosa em si, pouco exerceu de fato o governo civil, das funções administrativas, de defesa ou de justiça, estas sempre, salvo raras exceções, estiveram nas mãos dos representantes do que naquela época poderíamos chamar de Estado. Nesse cenário em que se registra similaridade com a Idade Média o que era lei partia dos senhores feudais e mais tardiamente dos reis absolutistas, sendo que por sua vez, estes, somente eram por serem reconhecidos pela própria Igreja.

Contudo, a partir do século XVIII essa função de guia moral, após surgimento e expansão da filosofia moderna em muito atrelado aos ideais iluministas, deixou cada vez mais o âmbito religioso e passou em larga medida à cargo das constituições, também chamadas de contratos sociais (ROTHBARD, 2010). A partir de então, gradativamente, quem passava a reger sobre quem governa e como governa era a vontade do povo. Agora, a legalidade já não se fundamenta mais na moralidade cristã, o absoluto sobre o que seja certo ou errado é colocado em suspenso, qualquer padrão moral pode vir a ser justificativa de lei, bastando para com isso ser aquela que legitimamente vença a disputa política (NEMO, 2005). Mais uma vez, lembramos que não devemos nos perder de que apesar dessa figura de voto popular ter ganho significativo destaque, ainda foi mantido o aparato estatal como a instituição de exercício do poder. Nesse novo cenário, situação atual na maior parte do mundo, o que é lei continua partindo dos agentes do Estado, sendo que por sua vez aquele que o exerce somente o faz na prerrogativa de ser em virtude da vontade do povo.

Com esse novo formato de poder político, em que se desvincula a moralidade cristã da legalidade, vemos vir à tona ainda mais pluralidade cultural, o que pressiona o ordenamento jurídico estatal a assumir cada vez mais uma pretensão objetiva na formulação de suas leis, capazes de estabelecer regras gerais aceita por todos e ao mesmo tempo oferecer certa garantia de liberdade de escolhas aos seus cidadãos. Assim, a meta política que nos impomos atualmente consiste exatamente em estabelecer tanto um referencial comum do que seja certo e errado quanto permitir aflorar os tantos costumes e tradições que permeiam a diversidade cultural de uma dada sociedade. E aqui, devemos nos questionar dada essa linha de pesquisa, será, portanto, que a legislação constitucional poderá alçar os preceitos éticos de uma lei humana necessária e universal?

E para ilustrar esse contexto político, e talvez responder essa questão, podemos utilizar de regimento legal estabelecido aqui no território brasileiro para apontar alguns traços dessa pretensão de aplicação universal do código de leis instituído pelo governo federal. Conforme estabelece nosso código penal são atos ilegítimos condutas de homicídio³⁷, roubo³⁸ e sequestro³⁹. São alguns exemplos que estabelecem proibições gerais sobre a ação humana, sem por isso nos limitar a liberdade de agir. Sobre essas condutas prescritas no código penal o que é estabelecido pela lei se aplica a todos os indivíduos abarcados pelo código em questão, de tal modo não é reconhecidamente válido o argumento de que certo indivíduo pode assassinar outro justificando que isso é certo porque diz respeito a sua cultura, alegando que é hábito comum onde vive, ou talvez legitimando sua ação por textos religiosos. Para a lei brasileira, independente dessas alegações a proibição se aplica da mesma maneira. Assim, apesar de pessoas tentarem justificar um ato de homicídio por julgarem se tratar de uma conduta moral como para defender a honra ou para fazer justiça com as próprias mãos, a ilegalidade de tais atos permanece sendo mantida

³⁷ Título I - Dos Crimes Contra a Pessoa, Capítulo I - Dos Crimes Contra a Vida. Homicídio: Art. 121. Matar alguém. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

³⁸ Título II - Dos Crimes Contra o Patrimônio, Capítulo II – Do Roubo e da Extorsão. Roubo: Art. 155 - Subtrair, para si ou para outrem, coisa alheia móvel. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

³⁹ Título I - Dos Crimes Contra a Pessoa, Capítulo IV – Dos Crimes Contra a Liberdade Individual, Seção I Dos Crimes Contra a Liberdade Pessoal. Sequestro e cárcere privado: Art. 148 - Privar alguém de sua liberdade, mediante sequestro ou cárcere privado. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

pelo Estado, por serem considerados atentados que pressupõem preceitos universais acima de particularidades morais.

Agora, já ao considerarmos a exemplo atos como o consumo de bebida alcoólica por um indivíduo adulto ou a prática de relações homossexuais por um casal em livre acordo, são ambos reconhecidamente legais pela constituição brasileira. Não há crime em beber cerveja ou participar voluntariamente de relações com pessoa de mesmo sexo, nesses casos cabe tão somente ao julgamento individual fazer ou não fazer tais atos. Contudo, a partir desses exemplos podemos constatar que apesar de tratarem de condutas legais, não serão necessariamente morais. E tanto poderíamos assumir possível quanto há pessoas que abertamente condenam tais condutas e julgam como imorais, mesmo que para a lei federal brasileira sejam atos legais.

Conforme procuramos assim retratar, nesse novo entendimento jurídico, proveniente em grande medida dos regimentos constitucionais, não há um alinhamento entre a natureza da moralidade e da legalidade. Por vezes podem coincidir e uma dada pessoa julgar errado algo condenado tanto por seu padrão moral quanto pela lei estatal a este imposta, porém, em muitos casos há uma completa discordância, momento esse que conforme Frédéric Bastiat descreve em seu livro *A Lei*, por sinal, citação muito prestigiada no meio libertário, “quando a lei e a moral estão em contradição, o cidadão se acha na cruel alternativa de perder a noção de moral ou de perder o respeito à lei, duas infelicidades tão grandes tanto uma quanto a outra e entre as quais é difícil escolher” (BASTIAT, 2010, p. 16).

Em hipótese, se uma pessoa qualquer julgar moralmente correto fazer uso de drogas, não é porque a lei estatal a proíbe que essa pessoa irá respeitar a lei, e sobre isso não precisamos nem nos aprofundar em dados ou estatísticas para constatar tal realidade. Da mesma maneira se uma pessoa julga condenável o uso de drogas não será pela ocasião do Estado legalizar o seu uso que esta passará agora a aceitar moralmente. Da mesma maneira podemos replicar a situação para as questões políticas no tocante ao reconhecimento das relações homossexuais, do controle de fronteiras como também dos conflitos armados. Nesse sentido, conforme Rothbard e Rand pretendem argumentar, a lei natural ao qual as pessoas seguem e respeitam porque julgam assim correta e necessária, não é aquela imposta através dos meios políticos, seja proferida por representantes dos deuses ou por

representantes do povo, mas aquela que advém naturalmente pela razão, e tornadas legítimas por via de reconhecimento voluntário entre os próprios indivíduos. E essa se constitui em uma das principais críticas libertárias à ineficiência da legalidade dos atuais Estados de Direito.

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 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”. (ROTHBARD, 2010, p. 72)

2. DA CONSTRUÇÃO DE UMA FILOSOFIA LIBERTÁRIA E SUA VALIDADE *A PRIORI*

E é nesse viés de reflexão que trazemos agora as principais preocupações de Kant postuladas no decorrer de suas obras maduras, ao qual mostram-se pertinentes ao desenvolvimento da teoria libertária. A começar pela Crítica da Razão Pura, Kant (2001) nos propõe refletir sobre as possibilidades e limites do conhecimento, e no decorrer de sua investigação estabelece que tais questões tradicionalmente tratadas pela metafísica, ao qual cabe o estudo da moral, não devem ser abordadas como ciência, uma vez que não se permitem objetivação pelos métodos científicos⁴⁰. Mas, reconhece que na medida em que nos afetam tornam-se objetos de nosso intelecto e nesse sentido nos impelem a agir, e assim, fazem compatíveis a compreensão pela razão pura⁴¹.

Portanto, ao lidar com o entendimento da ética Kant rompe tanto com a filosofia grega antiga quanto com a cristã assumindo que os princípios morais, por se tratarem de pretensões necessárias e universais, não podem ser encontrados pela experiência, como algo externo aos sujeitos, pois caso assumíssemos que assim fosse, somente seriam possíveis de entendimento enquanto fenômenos, o que nunca se observou efetivamente serem. Em contrapartida, Kant assume que somente poderemos adentrar por este campo da investigação humana através da compreensão pela razão pura, capaz de apreender os princípios do conhecimento de maneira absolutamente *a priori*⁴².

⁴⁰ [...] precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, estes problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, a liberdade e a imortalidade e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se metafísica. O seu proceder metódico é, de início, dogmático, isto é, aborda confiadamente a realização de tão magna empresa, sem previamente examinar a sua capacidade ou incapacidade. (KANT, 2001, III. A3)

⁴¹ Em certo sentido, contudo, esta espécie de conhecimento também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. (KANT, 2001, VI. B21)

⁴² Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir *a priori* a objetos, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como atos do pensamento puro, e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a ideia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*. (KANT, 2001, II. B82)

E agora, para compreendermos melhor o que diferencia o conhecimento *a priori* e em contraponto o *a posteriori*, devemos ter em mente que estes se referem a validade do conhecimento perante as nossas experiências, sendo o *a priori*, também denominado puro, aquele capaz de ser formulado e validado anteriormente a experiência e o *a posteriori*, também chamado empírico, por sua vez aquele dependente desta, tanto na formulação quanto na validação. Outra questão que nos facilita a percepção da natureza desses conhecimentos diz respeito aos conceitos de universal e necessário, intrinsecamente ligados ao conhecimento *a priori*, e no outro extremo os conceitos de particular e contingente, atribuídos por sua vez ao conhecimento *a posteriori*.

De maneira didática podemos entender se certa afirmação sobre a realidade do mundo é ou não dependente da experiência quando partimos do método usado para sua validação. Suponhamos um juízo sobre o mundo no qual afirma que: existe um total de 48 prédios na Avenida Paulista da cidade de São Paulo. Se tivermos agora que investigar se tal afirmação é verdadeira ou falsa o que teríamos de fazer? Certamente teríamos de ter alguma experiência do mundo para essa constatação. Seja indo fisicamente à Avenida Paulista para então contar quantos prédios há, seja por imagens de satélite, seja por catálogos de endereços ou até mesmo conversando com alguém que lá resida ou trabalhe. Não importando de qual maneira for, seguramente, não é possível dizer se tem ou não 48 prédios se não tivermos experiência alguma. Nessa situação teremos a certeza de estarmos diante de um conhecimento *a posteriori*. E a outra constatação é que a realidade na qual exista 48 prédios na Avenida Paulista é objetivamente particular e contingente, uma vez que essa afirmação não pretende situarmos perante uma necessidade e nem tem pretensão universal.

Agora, e se nos atermos a um juízo sobre o mundo que sustente a afirmação de que: havendo prédios na Avenida Paulista, sejam quantos forem, a quantidade de prédios poderá ser expressa por um número natural. E aí, será que para julgarmos certo ou errado tal afirmativa precisamos ter experiência? Será que precisamos ir a Avenida Paulista? Será que temos de contar quantos prédios são e depois checar se corresponde à algum número natural? E seguramente que não. Não precisamos disso. E saberemos que esse conhecimento é *a priori*, necessário e universal. Mesmo que, vale lembrar, os conceitos de prédio, de Avenida Paulista e de número natural não são em si mesmos *a priori*. Entretanto,

mesmo que o raciocínio apriorístico trabalhe conceitos que já estão presentes na nossa linguagem, a exemplo, não quer dizer que não possibilite o avançar do conhecimento sobre a realidade do mundo. E esse foi o ponto principal que Kant precisou lidar na formulação de sua crítica a razão pura.

Apesar de nem todo filósofo empirista desmerecer o conhecimento *a priori*, a exemplo de David Hume, figura a quem Kant enxergou forte contraponto, ainda assim, era entendimento majoritário para aqueles empiristas que a validade de tal conhecimento somente dá conta de lidar com ideias e conceitos já concebidos pela experiência, cabendo tão somente a qualidade de conhecimento analítico⁴³. Assim, apesar do conhecimento analítico *a priori* ainda ter seu campo de aplicação, como no caso da matemática, ficaria restrito aos exercícios de reflexão sobre conhecimentos já adquiridos. Enquanto, por sua vez, o método científico experimental traz a segurança de poder avançar o conhecimento adicionando informações sobre o mundo e surgindo daí o conhecimento sintético *a posteriori*.

E utilizando da própria descrição de Kant, os conhecimentos sintéticos são aqueles que relacionam predicados à sujeitos mesmo que tais predicados não sejam derivados destes. Enquanto os conhecimentos analíticos concebem uma relação entre predicados e sujeitos, do qual possibilitamos a partir apenas do raciocínio sustentar essa relação, uma vez que o conceito daquele sujeito já abriga o predicado. Contudo, Kant irá sustentar exatamente que ainda é possível termos conhecimentos sintéticos *a priori*, de que podemos pela razão pura obtermos conhecimentos que avançam sobre o entendimento do mundo, que deem conta de adicionar relações de predicados e sujeitos mesmo que estes primeiros não estejam abarcados pelos segundos. E para exemplificar a validade destes juízos diante dos conceitos até então abordados faremos uso de alguns exemplos ilustrativos.

No primeiro caso pensamos sobre a seguinte afirmação: o restaurante abre às 10 horas. Se quisermos julgar a validade de tal afirmativa teremos certeza que precisamos fazer uso de experiência, e nessa condição estaremos diante de um juízo sintético *a posteriori*.

⁴³ [...] talvez a maior parte da atividade da nossa razão, consiste em análises dos conceitos que já possuímos de objetos. Isto fornece-nos uma porção de conhecimentos que, não sendo embora mais do que esclarecimentos ou explicações do que já foi pensado nos nossos conceitos (embora ainda confusamente), são apreciados, pelo menos no tocante à forma, como novas intelecções, embora, no tocante à matéria ou ao conteúdo, não ampliem os conceitos já adquiridos, apenas os decomponham. (KANT, 2001, III. B10)

Porque o predicado “abre às 10 horas” não está contido no sujeito “restaurante”, e somente a experiência nos possibilitará a relação entre eles. E da mesma maneira sabemos que este conhecimento é particular e contingente, sendo que tal afirmação não diz respeito aos restaurantes como um todo, mas somente a um dado restaurante. Como também, o fato de abrir às 10 horas não é necessário, sendo que poderia abrir em qualquer outro horário. Daí o porquê qualquer conhecimento empírico será essencialmente particular e contingente.

Agora, se afirmarmos: o restaurante que abre às 10 horas tem dois estados possíveis, um aberto e outro fechado. A validade dessa afirmação já não estará mais a cargo da experiência, porque pelo próprio raciocínio analítico podemos derivar o predicado “tem dois estados possíveis, um aberto e outro fechado” do sujeito “o restaurante que abre às 10 horas”. Contido no próprio sujeito temos o termo “abre” que implica em si o conceito de “fechado”.

Porém, o juízo sintético *a priori* vai além, e para observarmos sua gênese afirmamos mais uma vez: o restaurante que abre às 10 horas estará aberto desse horário em diante. Nesse último juízo, temos primeiro, de que se trata de conhecimento *a priori*, uma vez que não precisamos ter experiência para julgar tal sentença verdadeira ou falsa, e segundo, de que é um conhecimento sintético, dado que acrescenta informação ao sujeito que não estava contido neste. O predicado “estará aberto desse horário em diante” não está implícito no sujeito “o restaurante que abre às 10 horas”. E tanto neste último quanto no exemplo passado estamos diante de uma condição de universalidade e de necessidade.

Agora, cientes de não termos esgotado o assunto, retomamos a pesquisa tendo em vista ao menos que já introduzimos conceitos fundamentais que serão tratados posteriormente. Assumidos os desafios assim colocados, para Kant o ponto central da ética, desenvolvido na Crítica da Razão Prática, diz respeito a questão do que devemos fazer, uma vez que não podemos conhecer os princípios morais enquanto fenômenos cientificamente mensuráveis, dado que devem ser necessários e universais, e tão pouco podemos negar a sua existência. Por conseguinte reconhece a ética enquanto código moral que parte do indivíduo para o mundo e não o contrário, e assim, busca exatamente os preceitos obtidos

pela razão pura, pelo sujeito que pensa, afim de encontrar algum requisito moral precedente a quaisquer condições particulares⁴⁴.

E conforme sabemos Kant julga tê-lo encontrado e apresenta seus argumentos a partir de seu postulado imperativo categórico. Tal postulado pauta os julgamentos da boa conduta não pela consequência, como os legisladores e utilitaristas assim faziam, nem mesmo pela conveniência do agente, como os religiosos costumavam fazer, mas a partir do dever que emana do próprio indivíduo, enquanto lei precedente, capaz de ser aplicada a qualquer pessoa em qualquer tempo e lugar (KANT, 2004).

Nessa construção lógica, Kant assume em uma de suas sentenças, aparentemente a mais conhecida, que a moralidade aplicasse a aquele que “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, §7º). Logo, se questionarmos pelo referencial kantiano se é certo usar drogas, caso respondermos que sim, disso deriva que para ser lei universal não podemos julgar como inadequado qualquer um que assim o faça. Agora, se respondermos que talvez, que depende da pessoa ou do momento, fatalmente tal conduta não poderá ser elevada a princípio absoluto, pois lhe faltaria o caráter universal. Porém, cabe destacar que apesar do significativo impacto do postulado de Kant para a sistematização da Ética, ainda assim, constatamos que se apresenta incompleta uma vez que reconhecemos haver uma impossibilidade prática desse método por não responder satisfatoriamente situações de conflito, dos quais Kant já havia manifestado preocupação⁴⁵.

Utilizando agora o exemplo do controle de fronteiras para elucidar um problema concreto a que estamos envolvidos, se considerarmos que determinado indivíduo pode julgar correto a completa abertura de fronteiras, e se questionado da possibilidade de elevá-la a lei universal dizer que sim, que julga certo para todos que transitem livremente entre qualquer país, da mesma maneira podemos imaginar um outro sujeito que julga correto estabelecer critérios para controle da mesma fronteira, aplicáveis tanto para si quanto para

⁴⁴ Suposta uma vontade livre, encontrar a única lei apta a determiná-la necessariamente. (KANT, 2004, §6.º - Problema II)

⁴⁵ Um ser racional não deve conceber as suas máximas como leis práticas universais, podendo apenas concebê-las como princípios que determinam o funcionamento da vontade, não segundo a matéria, mas sim pela forma. [...] Qualquer inteligência, por vulgar que seja, pode distinguir na máxima, qual a forma que se capacita para a legislação universal e qual não se encontra apto para isso. (KANT, 2004, §4º- Teorema III)

qualquer outro. E mesmo que ambos sejam legitimados pelo critério da universalidade, continuamos com um imbróglio legal a resolver. Devemos fechar ou abrir as fronteiras? E de tal maneira não corresponderá ao requisito da necessidade.

Essa ausência de um referencial comum na razão prática de Kant levou Jürgen Habermas a problematizar o fundamento da racionalidade filosófica em sua obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Habermas (1989) sustentou que há de fato um aspecto fundamental da razão transcendental como abrigo das ciências, porém, julga que para além da racionalidade estrutural, ou técnica, existe também uma racionalidade comunicativa não desenvolvida por Kant, que serve de intermédio para o mundo social e consequentemente para uma adequada aplicação do imperativo categórico, como um reajuste das condutas individuais perante demais indivíduos em sociedade. Dessa maneira, Habermas pontua que a ideia de um sujeito solipsista, como retratado por Kant, falha por não permitir a passagem de um agir ético subjetivo, arraigado no campo pessoal, para o aspecto interpessoal no qual culmina em sua investigação com o desenvolvimento da ética do discurso (HABERMAS, 1989).

Cabe destacar que mais à frente trataremos novamente do impacto da ética do discurso na sistematização da filosofia libertária a partir de Hans-Hermann Hoppe, porém no momento, devemos ainda nos ater as origens do pensamento libertário.

2.1. Mises e o axioma da ação humana

Pois bem, voltando aos primeiros, ainda sobre o impacto de Mises, trazemos agora um aspecto essencial do pensamento praxeológico que serviu para Rothbard sistematizar sua ética da liberdade, e ainda mais tarde Hoppe produzir sua ética argumentativa, a saber, tratamos do axioma da ação humana. Dentre os fundamentos da Praxeologia, Mises (2010) argumenta que aquilo de mais elementar que podemos julgar verdade sobre o ser humano é que o ser humano age. E é aqui, que o pensamento libertário começa a imbricar na razão pura, e em alguma medida retomar a ação aristotélica. Assim, Mises estabelece que o princípio de qualquer investigação sobre o ser humano deve partir, primordialmente, dessa sentença.

Salientamos que tal movimento de regresso aos princípios do agir humano serve para avançar o conhecimento em que tanto dê conta de produzir juízos sintéticos *a priori* quanto também não perca o contato com as reais faculdades do conhecimento, como Kant já havia dado reconhecido cuidado⁴⁶.

Retomando o axioma da ação humana, este postulado afirma em linhas gerais ser auto evidente que o ser humano age. Uma verdade apodítica. Agora, avançando na formulação de juízos sem perder referência à realidade, podemos deduzir que toda ação por definição visa um propósito, que por sinal dá sentido as nossas ações. Assim, o predicado “propósito” é relacionado de modo universal e necessário ao sujeito “ação humana”, mesmo que este primeiro não esteja contido analiticamente no segundo. Toda ação parte, portanto, de uma necessidade, da ausência daquilo que a ação pretende alcançar, assim visa uma finalidade e opera obrigatoriamente por meios, meios os quais são necessários à sua realização. E aos conceitos predicativos de “necessidade”, “meios” e “finalidade”, igualmente poderemos afirmar que se somam ao sujeito “ação humana”, sem, contudo, estarem neste contido.

Conclui-se daí que nenhuma necessidade no que tange a ação humana pode ser instantaneamente superada, uma vez que se assim fosse, a ação já não existiria, existiria a própria realização. Logo, toda ação humana manifestasse necessariamente pelo emprego de meios visando atender a uma necessidade e assim atingindo um resultado. Esse resultado é efeito tanto da necessidade que motivou a ação quanto da operacionalização dos meios que envolvem diversos fatores, a exemplos do conhecimento, da destreza, do tempo e da incerteza. Logo, a ação humana tanto pode ter sucesso em satisfazer a necessidade que a motivou como pode falhar e não satisfazer ou satisfazer em partes o propósito em questão. E para todos os conceitos predicativos aqui abordados podemos relacionar à ação humana adicionando cada vez mais juízos sintéticos *a priori*.

⁴⁶ Seduzido por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites. A leve pomba, ao sulcar livremente o ar, cuja resistência sente, poderia crer que no vácuo melhor ainda conseguiria desferir o seu voo. Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos e, nas asas das ideias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não logravam abrir caminho, porque não tinha um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as suas forças para mover o entendimento. (KANT, 2001, III. B9)

Conforme exposto, salientamos a impossibilidade de negação desse axioma e seus derivados lógicos, e daí seu caráter verdadeiro *a priori*, sendo que qualquer raciocínio ou experimento que vise negar tal postulado fará exatamente aquilo que este deduz. Como exemplo, em uma argumentação contrária, um indivíduo partirá de uma necessidade, que pode ser vista como a própria vontade de refutar o axioma, utilizará para isto meios, que podem ser argumentos, dados ou qualquer outro, e obterá um resultado que se mostrará condicente ou não com o propósito, e assim, fazendo exatamente o que o axioma da ação humana postula, o que reconhecidamente recai na contradição performativa, termo cunhado por Habermas e aplicado posteriormente por Hoppe (2010) na análise do axioma em pauta. Cabe ressaltar, conforme pontua Hoppe (2010), que mesmo Kant já havia em alguma medida postulado o princípio da autocontradição⁴⁷, o que a propósito respondia satisfatoriamente alguns problemas postulados por empiristas como John Locke⁴⁸.

Dessa maneira, devemos reconhecer que os pressupostos libertários retomam o racionalismo, retomam o princípio de que é possível conceber ideais inatas, auto evidentes, e a partir destas deduzir uma linha de pensamento que possibilite o avançar do conhecimento sobre a realidade. Agora, ainda de acordo com as premissas da razão pura, as quais até então estamos completamente alinhados, Hoppe problematiza a seguinte questão:

Pois, como Kant diz, se proposições sintéticas *a priori* verdadeiras são proposições sobre como nossas mentes funcionam e como devem necessariamente funcionar, como é possível explicar que tais categorias mentais se conformam com a realidade? Como é possível explicar que, por exemplo, a realidade se conforma com o princípio da causalidade se este princípio deve ser entendido como um princípio ao qual a operação de nossa mente deve se conformar? Não teríamos que assumir a absurda suposição idealística de que isso só é possível porque, na verdade, a realidade foi criada pela mente? Antes que eu seja mal interpretado, eu não considero que este tipo de acusação contra o kantianismo tenha fundamento. Entretanto, em partes de suas formulações, não há dúvidas de que Kant dá margem a estas acusações. (HOPPE, 2010, p. 18)

⁴⁷ O que faz com que estes axiomas sejam auto evidentes? Kant responde que não é porque eles são evidentes em um sentido psicológico, neste caso estaríamos automaticamente cientes de suas existências e condições. [...] Eles são auto evidentes porque ninguém pode negar suas validades sem se autocontradizer; isto é, na tentativa de negá-los, alguém estaria na realidade admitindo sua validade. (HOPPE, 2010, p. 16)

⁴⁸ Supor algo impresso na mente sem que ela o perceba parece-me pouco inteligível. Se, portanto, as crianças e os idiotas possuem almas, possuem mentes, dotadas destas impressões, devem inevitavelmente perceber-las, e necessariamente conhecer e assentir com estas verdades; se, ao contrário, não o fazem, tem-se como evidente que essas impressões não existem. Se estas noções não estão impressas naturalmente, como podem ser inatas? E se são noções impressas, como podem ser desconhecidas? (LOCKE, 1999, p. 38)

E então? Se nossa mente, enquanto o aparato cognitivo de apreensão da realidade possível nos propõe assumirmos que aquilo que pensamos somente pensamos a partir das nossas categorias do entendimento junto as intuições puras, como ocorre o diálogo entre o que é real e o que é condição de nosso pensamento? E Hoppe responde que “temos que reconhecer que estas verdades necessárias não são simplesmente categorias de nossa mente, mas também levar em conta o fato de que nossa mente está incorporada em pessoas que agem” (2010, p. 18), logo, é sobre o nosso agir que ocorre a comunicação entre a estrutura de nossa cognição e por assim dizer, a estrutura do mundo, tal qual existe para além de nós. “Como categorias de ação, elas devem ser coisas mentais tanto quanto elas são características da realidade. Pois é através de ações que a mente e a realidade entram em contato” (HOPPE, 2010, p. 19).

E é por isso que podemos afirmar: o restaurante que abre às 10 horas estará aberto desse horário em diante. É por agirmos que sabemos intuitivamente que o verbo abrir implica em uma realidade que parte do presente e se estende ao um futuro possível, e nunca o contrário. Da mesma maneira, segue-se o raciocínio a respeito do axioma da ação humana. Se derivamos os predicados “propósito”, “necessidade”, “meios” e “finalidade” do sujeito “ação humana”, isso só se faz possível por sermos seres que agem. E contrariando as conclusões de Hume, Mises (2010) e seguidamente Hoppe (2010) afirmaram de maneira categórica que se vemos propósito na ação humana isso se dá pela necessidade e não por uma contingência constante que nos leva a ilusão desta. Nesse sentido, o conceito de ação humana, ou de maneira sistematizada em juízos, o axioma da ação humana, não é um entendimento derivado da experiência, mas é condição lógica do próprio ato.

Assim podemos retomar Hoppe (2010) de que nossa observação nos permite afirmar apenas que existem corpos em movimento, porém, não nos possibilita inferir que exista o propósito na ação humana. A causalidade, como Kant (2001) estabeleceu na analítica transcendental, diz respeito a uma categoria do nosso entendimento, e toda e qualquer coisa pensada deve por necessidade se aplicar à causalidade. Entretanto, o propósito da ação humana não é explicado pela causalidade, e nem tão pouco a moral o é. Causalidade implica em uma relação de causa e efeito eficiente, não implica liberdade, uma vez que se assim fosse julgaríamos todo acontecimento causal igualmente livre. A liberdade da ação humana e por conseguinte nosso julgamento moral se justifica enquanto deliberação,

enquanto uma concepção de que a ação livre se dirige àquilo que o ser humano deseja, e não meramente a um resultado eficiente de causas e efeitos. A essa diferença entre a natureza dos fenômenos naturais e humanos levou Mises a produzir um dos principais alicerces de seu método, ao qual denomina dualismo metodológico⁴⁹.

E é a partir desse conceito de propósito, incumbido ao agente humano, que precisamos ainda nos ater a algumas questões cruciais, aliás, parte significativa da ética de Aristóteles. De onde derivamos a ideia de liberdade? Em que se sustenta a noção de que escolhemos como agir e não somos meramente determinados? Como identificar os limites que separam as ações voluntárias das involuntárias, das ações que devemos censurar ou louvar das que devemos perdoar? E sobre essa problemática Aristóteles discorre que:

Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. [...] São, pois, consideradas involuntárias aquelas coisas que ocorrem sob compulsão ou por ignorância; e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão. [...] Tendo sido delimitados desta forma o voluntário e o involuntário, devemos passar agora ao exame da escolha, que, para os espíritos discriminadores, parece estar mais estreitamente ligada à virtude do que as ações. A escolha, pois, parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário. O segundo conceito tem muito mais extensão. Com efeito, tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos. [...] Além disso, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios. Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que "escolhemos" ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder. (ARISTÓTELES, 1991, Livro III. pp. 1-2)

Assim, Aristóteles nos propõe assumir que, de início, nosso propósito (finalidade) é desejo involuntário, porém, cabe ao ser racional deliberar (escolher) sobre os meios, e a partir do sucesso ou insucesso da ação julgar aquelas condutas adequadas ou não para atingir nossos fins, ao qual fazemos uso da sabedoria prática. Uma vez que insistimos em certos atos escolhemos cultivar certos hábitos. Dado que esses hábitos podem ser virtuosos ou viciosos em vistas a adequada aplicação, tornarmo-nos bons ou maus. Dado que nos

⁴⁹ O dualismo metodológico evita fazer qualquer proposição a respeito de essências e constructos metafísicos; ele apenas leva em conta o fato de que não sabemos como os eventos externos – físicos, químicos e fisiológicos – afetam os pensamentos, ideias e julgamentos de valor humanos. Esta ignorância divide o reino do conhecimento em dois campos separados, o reino dos eventos externos, comumente chamado de natureza, e o reino do pensamento e da ação humana. (MISES, 2014, p. 17)

tornamos bons ou maus passaremos a agir (desejar) com inclinações boas ou más. E dessa maneira, tornarmos bons ou maus os fins a que desejamos.

Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, [...] logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos. (ARISTÓTELES, 1991, Livro III. p. 5)

Contudo, apesar da grande relevância de sua teoria ética, fato é que Aristóteles não estabeleceu parâmetros objetivos do que cabe ou não às nossas escolhas, como também, não há uma definição clara de quando uma ação é ou não voluntária, uma vez que tais forças internas ou externas, como mencionadas, não são objetivamente mensuráveis. Ademais, não é claro quando uma ação é livre e quando já é força do hábito. Como podemos julgar que certo indivíduo fumando um cigarro estará este exercendo um ato de escolha ou estará escravizado pelo hábito?

Por essas dentre outras problemáticas trazemos novamente Mises que estabeleceu uma definição de escolha bem mais clara e objetiva, e que de tal maneira ainda serve de principal alicerce para o pensamento libertário enquanto teoria pura. E é neste momento que os princípios libertários se encontram com os fundamentos da Escola Austríaca de Economia, sendo que para compreendermos como surge e em que se aplica tal conceito de escolha devemos agora entender um pouco mais sobre essa escola de pensamento.

2.2. A escolha humana: da escola austríaca ao método praxeológico

Para a elucidação da escolha como anunciado o primeiro ponto de inquestionável importância se pauta nas postulações a partir do paradigma marginalista de valor, ou também denominado subjetivista. Esse revolucionário paradigma foi emancipado por pensadores, em especial economistas, e apresentado em diversos trabalhos ao longo do século XIX. Alguns dos principais nomes do desenvolvimento teórico desse novo pensamento, citados em larga revisão bibliográfica, são o inglês William Stanley Jevons, o

austriaco Carl Menger e o francês Léon Walras. Esses pensadores e seus respectivos trabalhos fundamentaram sobre diferentes enfoques uma nova onda de postulados econômicos. Dado o foco e a natureza do trabalho não nos cabe adentrar com maiores detalhes nos registros históricos sobre a formulação do paradigma em questão, porém, cabe por pertinência apresentar o contexto que promoveu sua elaboração e o impacto por este causado.

Ressaltamos que para os fins de compreensão da escolha como requisito da ação humana colocamos em destaque Carl Menger pela importância na construção de uma teoria de valor marginal sobre bases da razão pura. Importante salientar que Menger é considerado por tantos como o fundador da conhecida Escola Austríaca, berço de muitos dos autores que irão a seus tempos contribuir para o pensamento libertário⁵⁰.

Agora, fazendo um breve recuo histórico, devemos ter em mente que com o desenvolvimento cada vez mais consolidado do método científico e seus avanços para as ciências naturais, visto durante o século XIX, com a formulação de leis precisas e coesas juntamente com o importante papel da matemática como linguagem científica universal, uma pressão cada vez mais forte condicionava praticamente todos os pensadores das chamadas ciências do espírito a buscarem tal progresso. Momento de forte apelo ao positivismo. Assim, o contexto científico desse século fora marcado não só para os estudos em economia, como também para demais campos das disciplinas humanas, como um momento de consolidação de objetos e métodos experimentalmente definidos, em sistematizações de pesquisas com vistas à formulação de leis absolutas. Para tal, era pertinente à economia uma teoria geral de valor, precisamente matemática, que se justificasse enquanto instrumental à sua consolidação de ciência positivista (MENER, 1983). E disso resultou o conhecido paradigma do valor absoluto.

Para mais, destacamos que à época a economia ainda não se havia constituído como ciência independente, sendo tradicionalmente tratada como economia política, desenvolvia-

⁵⁰ Entre os historiadores não pode haver dúvida alguma de que a posição quase única da Escola austríaca no decurso dos últimos sessenta anos, com referência à evolução da Economia Política, se deve quase integralmente às bases lançadas por Carl Menger. O renome da Escola fora da Áustria e o ulterior desenvolvimento de partes importantes do sistema devem-se aos esforços de seus brilhantes seguidores - Eugen von Boehm-Bawerk e Friedrich von Wieser. [...] O que é comum aos seguidores da Escola austríaca, o que faz a sua peculiaridade e o que tornou possíveis as posteriores contribuições científicas desses autores foi a adoção da doutrina de Carl Menger. (MENER, 1983, p. 13. Introdução por Frederick Hayek, Londres, 1934)

se mais em disciplinas práticas do que formais. Seus estudos se davam na esfera política, era assim conhecida como assunto para governantes e industriais. Até então, mostrava-se dispersa em áreas de conhecimento voltadas às variadas interações econômicas já experienciadas, e não a uma construção teórica pura (MISES, 2010).

Com o avançar das escolas clássicas de economia o movimento de emancipação desse campo de conhecimento se distanciou em alguma medida do caráter político, porém, ainda se preocupando bastante com os aspectos macroeconômicos, como enriquecimento de nações, balança comercial, investimento público, produção em escala, formação dos preços entre outros exemplos que evidenciavam a sociedade como foco da preocupação dos estudos econômicos da época.

Através dos trabalhos de economistas como Adam Smith⁵¹, David Ricardo⁵², John Stuart Mill⁵³, dentre outros clássicos, as abordagens sobre o valor de uma determinada mercadoria se apoiavam em uma limitada teoria de valor absoluto na qual se baseava quase inteiramente nos custos de produção por trabalho, as então chamadas teorias de valor-trabalho. Assim, utilizando de uma comparação aos estudos no campo da física, é como se esses pensadores da economia clássica enxergassem que o valor de certa mercadoria fosse tão preciso quanto a massa de um determinado objeto para o estudo da física, capaz de ser redutível a matemática e principalmente capaz de ser mensurado e fixado em um mesmo

⁵¹ Para Smith “no estágio antigo e primitivo que precede ao acúmulo de patrimônio ou capital e à apropriação da terra, a proporção entre as quantidades de trabalho necessárias para adquirir os diversos objetos parece ser a única circunstância capaz de fornecer alguma norma ou padrão para trocar esses objetos uns pelos outros. Por exemplo, se em uma nação de caçadores abater um castor custa duas vezes mais trabalho do que abater um cervo, um castor deve ser trocado por — ou então, vale — dois cervos. É natural que aquilo que normalmente é o produto do trabalho de dois dias ou de duas horas valha o dobro daquilo que é produto do trabalho de um dia ou uma hora”. (SMITH, 1996, p. 101)

⁵² Na tradição de Smith, Ricardo defendia a teoria do valor-trabalho, segundo a qual o valor de todas as mercadorias é determinado pela quantidade de trabalho incorporada nelas. É o trabalho e não a utilidade ou escassez, segundo a outra vertente de teoria do valor existente na época, que pode aquilatar o quanto uma mercadoria vale em comparação com as demais. [...] O trabalho é a contribuição efetivamente social do homem sobre as dádivas da natureza e, portanto, a única fonte real de todo o valor. (RICARDO, 1996, p. 12)

⁵³ Quanto a Mill, “dois são os requisitos para a produção: o trabalho e objetos naturais apropriados. O trabalho pode ser corporal ou mental; ou então, para expressar a diferença de maneira mais compreensiva, muscular ou nervoso, [...] quanto ao outro requisito — objetos naturais apropriados —, importa notar que alguns objetos existem ou crescem espontaneamente, de tipo adequado para o atendimento das necessidades humanas. Há cavernas e árvores ocas capazes de oferecer abrigo; há frutas, raízes, mel silvestre e outros produtos naturais, dos quais o homem pode haurir sustento; mesmo aqui, porém, geralmente se requer um volume notável de trabalho, não para criá-los, mas para encontrá-los e apropriar-se deles. Em todos os casos, exceto nos poucos e (a não ser no próprio início da sociedade humana) irrelevantes casos citados acima, os objetos fornecidos pela Natureza só têm condições de atender às necessidades humanas depois de passarem por algum grau de transformação mediante atividade humana”. (MILL, 1996, p. 79)

valor para qualquer pessoa. Objetivo este que nunca se concretizou, o que a propósito veio a justificar a posição da Economia dentre as ciências sociais e não dentre as exatas. Mas, o que estava errado nas teorias de valor absoluto?

Inicialmente podemos já conceber a partir desses autores que a condição de valor a dada coisa somente poderia partir de sua utilidade, e assim podendo afirmar que tudo que tem utilidade tem valor, dá-se ponto pacífico que fez surgir o conceito de valor de uso. Por esse entendimento, se um lápis tem utilidade, logo, tem valor; igualmente se um sapato tem utilidade tem valor; se um antídoto de cobra tem utilidade tem valor; e se um casaco de frio tem utilidade tem valor. Mas, apesar de reconhecermos seguramente que existe tal valor em função do uso, como deveríamos proceder para mensurar o valor de algo, e principalmente, para estabelecer relações de troca entre mercadorias distintas? E ao analisar a realidade econômica com base nesse viés se chegava a problemáticas insolúveis, como o conhecido paradoxo do valor de uso. Tal paradoxo, conforme destaca Mises (2010) parte da observação que há coisas com grande utilidade que são absurdamente menos valorizadas do que outras quase triviais as necessidades humanas, a exemplos do ferro e do ouro, ou da água e do diamante.

E assim, a utilidade não poderia ser a resposta, porque se todos têm utilidade todos são igualmente úteis. Basta refletirmos sobre o quanto vale um lápis, um sapato, um antídoto de cobra ou um casaco de frio. Não temos como responder sem ter de antemão a utilidade pretendida. Poderíamos muito bem retrucar questionando o quanto vale para quê? Não há uma referência comum, poderíamos assumir que todos valem igualmente, cada qual adequado à sua utilidade. Entretanto, a um fato inquestionável, existe troca, existe comércio. Então, como surge o valor enquanto mecanismo de troca? E daí que emergiu o entendimento de que o valor de troca de certa mercadoria se refere ao custo de produção, que conforme destacado por Marx, é o único elemento comum a qualquer mercadoria⁵⁴.

⁵⁴ O mesmo ocorre com os valores de troca das mercadorias: tem-se que reduzi-los a algo comum, do qual eles representam um mais ou um menos. Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades corpóreas só entram em consideração à medida que elas lhes conferem utilidade, isto é, tornam-nas valor de uso. Por outro lado, porém, é precisamente a abstração de seus valores de uso que caracteriza evidentemente a relação de troca das mercadorias. Dentro da mesma um valor de uso vale exatamente tanto como outro qualquer, desde que esteja disponível em proporção adequada. [...] Deixando de lado então o valor de uso dos

Assim, cogitavam que para compreender o valor de algo devemos assumir primeiro que este nos seja útil, ademais, para ter valor de troca deverá possuir aquele denominador comum a todas as demais mercadorias, o custo de produção⁵⁵.

Porém, como medir tal custo de produção? Surgiu então o entendimento que o custo envolveria o trabalho empregado mais os insumos utilizados. Todavia, como todo insumo pressupõe um trabalho inicial, seja no beneficiamento, no transporte ou pela extração bruta na natureza, de forma geral o valor de troca era assim concebido como o somatório de todo o trabalho humano despendido na produção. Tais postulados emanciparão o pressuposto de que as relações de troca entre mercadorias deveriam ser compreendidas matematicamente como as relações entre seus custos. Portanto, se a mercadoria A tivesse custo de produção X e a mercadoria B tivesse custo de produção 2X, logo, a mercadoria B deveria ser trocada pelo dobro da mercadoria A. E isso se afirma independente da maneira como cada um desses clássicos mensurava o valor-trabalho.

Contudo, tais postulados nunca se mostravam condicentes em determinar de forma absoluta o valor dos tantos produtos em mercado e assim comprovar sua veracidade tanto em cenários cotidianos quanto em situações hipotéticas. E conforme Mises (2010) destaca, um dos principais empecilhos era referente ao valor da produção em escalas o que influi significativamente no valor unitário. Quanto mais se produz mais barato é produzir. Todavia, a produção em escala não responde por si só, para haver consumo tem de haver consumidor. Assim, por lógica, não se pode produzir em grandes volumes tão somente para reduzir os custos porque se não houver comprador o custo da produção excedente irá impactar diretamente sobre os ganhos. E tais problemáticas os levaram a se depararem com uma dada questão, se a demanda também interfere nos custos, o que condiciona a própria demanda?

corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é a de serem produtos do trabalho. (MARX, 1996, p. 167)

⁵⁵ Ressaltamos aqui que ao utilizar da expressão “custo de produção” temos o intuito de simplificar em um mesmo conceito, ao menos, todas as quatro teorias de valor-trabalho vinculadas aos clássicos citados nesse tópico, a saber: Smith, Ricardo, Mill e Marx. Ademais, não negligenciamos o fato de que cada um destes desenvolveu abordagens próprias sobre, principalmente, o método apropriado de mensuração desse valor-trabalho. Contudo, assumimos que apesar destas divergências, todas as teorias próprias daí oriundas, podem ser por nós generalizadas em um conceito que vincula matematicamente o valor de troca à alguma medida de custo de produção.

Pertinente relembrar que sobre esse momento histórico as principais correntes econômicas ainda se preocupavam com a construção de uma ciência econômica do todo para o indivíduo, portanto, o valor de uso ainda estava fortemente atrelado a noção de sociedade e de nação, enquanto entidades da demanda, e não os próprios indivíduos. E é sobre exatamente esse contexto que surgem assim as primeiras abordagens explicativas da demanda sobre o paradigma marginalista do valor destacando a importância do indivíduo e de seu caráter subjetivo, condicionante considerável no processo econômico⁵⁶.

Nas palavras de Menger o erro crucial da economia clássica fora negligenciar que por mais que as ciências naturais tenham avançado em suas teorias determinísticas para o campo dos fenômenos naturais, contudo, tentar replicar esse método aos estudos em economia se mostrava algo insistentemente falho.

Se nossa época dispensa um reconhecimento tão geral e caloroso aos progressos verificados no campo das ciências naturais, enquanto tão pouca atenção é dispensada à nossa ciência e tanto se contesta seu valor nos setores aos quais deveria servir de base, principalmente da atividade prática, nenhuma dúvida pode restar ao observador ingênuo quanto ao motivo pelo qual isso ocorre. [...] As tentativas até agora feitas no sentido de transferir pura e simplesmente as características do método das ciências naturais para a pesquisa no setor da Economia Política têm levado aos mais graves erros metodológicos, como comparar os fenômenos da Economia Política com os das ciências naturais em bases analógicas puramente externas. (MENGER, 1983, p. 239)

Mas, poderíamos já nos questionar, se o método científico das ciências naturais não possibilita um desenvolvimento seguro para as teorias econômicas, a que método recorrer? E para entendermos melhor a saída de Menger trataremos em linhas sucintas os questionamentos que promoveram o surgimento do que posteriormente ficou conhecido por Lei da Utilidade Marginal Decrescente, e sua passagem ao conceito de escolha como o alicerce do pensamento praxeológico.

⁵⁶ Os economistas clássicos, nas suas investigações, esbarraram num obstáculo que não conseguiram superar: o aparente paradoxo de valor. Sua teoria do valor era defeituosa e os forçou a restringirem o escopo de sua ciência. Até o final do século XIX a economia política permaneceu uma ciência dos aspectos “econômicos” da ação humana, uma teoria da riqueza e do egoísmo. Lidava com a ação humana apenas na medida em que esta fosse impelida pelo que era – muito insatisfatoriamente – considerada como motivação pelo lucro, e acrescentava que existiam outras ações humanas cujo estudo era tarefa de outras disciplinas. A transformação do pensamento que os economistas clássicos haviam iniciado só foi levada às suas últimas consequências pela moderna economia subjetivista, que transformou a teoria dos preços do mercado numa teoria geral da escolha humana. (MISES, 2010, p. 22)

2.3. As implicações lógicas da Lei da Utilidade Marginal Decrescente

Dentre as principais observações a respeito da formulação dessa lei, destacamos inicialmente que Menger parte de um contexto de ciência econômica, que conforme já vimos, coloca como meta a busca por um valor absoluto. Entretanto, Menger logo contesta que tal valor absoluto pudesse de fato ser reduzido ao valor-trabalho e contra argumenta que o ponto central no entendimento do valor deve partir do reconhecimento da possibilidade de satisfação das necessidades dos indivíduos. Assim, Menger (1983) assume que se um indivíduo dá valor a algo é porque existe conhecimento de que há alguma razão de por que esse lhe é útil, o que corresponderá a condição de satisfação de sua necessidade. Logo, a demanda por algo não parte da coisa em si, não é um produto ou mercadoria que de algum modo se demanda, mas é o sujeito na condição de necessidade que demanda algo para sua satisfação. De tal modo Menger entende que todo valor, sendo em mercadoria, produto ou serviço, somente o é por atender à necessidade humana, e a essa qualidade definiu como bem. Contudo, se o bem corresponde a qualidade da coisa capaz de atender as nossas necessidades, como isso resulta em um valor? Porque existem bens de valores diferentes? Como mensurar tal valor?

Vejamos agora, se imaginarmos uma situação onde um dado indivíduo, acompanhando a folia em um bloco de carnaval, percebe-se com sede e compra assim uma garrafa de água mineral à R\$ 2,00, tal ocorrência nos parecerá bastante plausível. Mas, se logo após saciar sua sede, este mesmo indivíduo encontre agora outro vendedor de água mineral comercializando igual mercadoria a um custo de R\$ 0,20, também parecerá plausível que esse dado indivíduo não compre outra garrafa de água, uma vez que já satisfizesse sua necessidade. E como pode ser possível que o mesmo indivíduo sobre o mesmo tipo de mercadoria e, praticamente, sobre o mesmo tempo e lugar julgue o valor da garrafa de água de maneira tão distinta? Pois, se retomamos Menger, em sua concepção assim estabeleceu que ao tomarmos o valor de certo bem como atrelado a sua capacidade de satisfação das nossas necessidades, concluiu-se daí que o valor não diz respeito a um estado absoluto de algo, mas a uma condição relativa entre duas situações a que dado indivíduo esteja submetido, e que por ora almeje utilizar-se de tal bem como uma possibilidade de mudança

de um estado de necessidade para um estado de satisfação. Na condição de não haver necessidade será adequado supor que não haverá demanda.

E quanto à natureza dos bens Menger introduz que:

Todas as coisas são regidas pela lei da causa e do efeito. Esse grande princípio não sofre exceção; seria inútil procurar algum exemplo contrário no âmbito empírico. O progresso do desenvolvimento humano não tende a anular ou enfraquecer esse princípio, mas antes a confirmar sempre mais sua validade, ampliando cada vez mais o âmbito de sua aplicação. [...] Se, portanto, quisermos passar do estado de necessidade para o estado de satisfação dessa necessidade, deve haver causas suficientes que levem a essa mudança de estado, em outros termos: ou esse estado de necessidade é eliminado pelas forças existentes em nosso próprio organismo, ou então agem sobre nós coisas externas e por sua natureza são aptas a colocar-nos naquele estado que denominamos satisfação de nossas necessidades. As coisas capazes de serem colocadas em nexos causais com a satisfação de nossas necessidades humanas denominam-se utilidades, denominam-se bens na medida em que reconhecemos esse nexo causal e temos a possibilidade e capacidade de utilizar as referidas coisas para satisfazer efetivamente às nossas necessidades. (Menger, 1983, p. 243)

Ademais, Menger ainda concebe ao menos quatro requisitos para validar a condição de bem a uma dada coisa.

Para que uma coisa se transforme em um bem, ou, em outros termos, para que uma coisa adquira a qualidade de bem, requer-se, portanto, a convergência dos quatro pressupostos seguintes: 1. A existência de uma necessidade humana. 2. Que a coisa possua qualidades tais que a tornem apta a ser colocada em nexo causal com a satisfação da referida necessidade. 3. O reconhecimento, por parte do homem, desse nexo causal entre a referida coisa e a satisfação da respectiva necessidade. 4. O homem poder dispor dessa coisa, de modo a poder utilizá-la efetivamente para satisfazer à referida necessidade. (Menger, 1983, p. 244)

Nesse sentido, Menger procurou evidenciar como o valor de algo não pode ser tão somente atribuído ao custo de produção, uma vez que existe uma gama de variáveis que igualmente interferem no valor dado a algo por certo indivíduo. E na condição de cada sujeito dispor desses quatro pressupostos de maneiras distintas, logo, torna-se relativo o valor concebido por cada um. Ainda sobre essa problemática Menger discorre que:

Se é certo que a existência de necessidades humanas por atender constitui o pressuposto indispensável para que uma coisa seja um bem, [...] essas coisas perdem sua qualidade de bem no próprio momento em que desaparecem as necessidades específicas para cujo atendimento serviam até agora. [...] Além dessa diferença, porém, existe outra, de extrema importância, entre o dispor imediatamente de um bem e o dispor do mesmo de maneira indireta e mais remota. [...] Essa outra diferença nos leva às seguintes considerações. Quem possui 100 medidas de trigo, dispõe desse bem, no tocante à quantidade e qualidade, com a certeza que só a posse imediata dos bens é capaz de garantir. Ao contrário, quem dispõe dessa quantidade em terra, sementes, adubo, serviços, equipamentos

agrícolas etc., de que se necessita normalmente para produzir 100 medidas de trigo, tem que contar com a eventualidade de, ao final, colher uma quantidade maior ou menor do que a acima especificada, não se excluindo nem mesmo a possibilidade de um fracasso completo na hora da colheita; ao mesmo tempo, também sobre a qualidade do produto pesará certa margem de incerteza. Essa incerteza representa um dos elementos essenciais da incerteza econômica dos homens e, como veremos a seguir, reveste-se da máxima importância prática para a economia humana. (Menger, 1983, pp. 249, 255)

Diante disso, devemos ter em mente que a possibilidade de pessoas distintas julgarem certa coisa com mesmo valor é praticamente improvável. Contudo, improvável não é impossível, e assim, poderíamos ainda argumentar que apesar do valor absoluto não derivar tão somente do valor-trabalho seria teoricamente possível obtê-lo de maneira precisa, caso fôssemos capazes de mensurar tais condições retratadas nestes pressupostos.

Entretanto, diante desse quadro tão complexo, como estabelecer critérios objetivos para mensurar o valor dado por cada indivíduo? Como reduzir ao cálculo do valor questões como gostos, incertezas, conhecimentos e habilidades? E após muito pensar, provavelmente, é neste ponto que Menger abandona definitivamente o valor absoluto e aceita que valor é algo subjetivo⁵⁷. Porém, apesar desse entendimento ser compatível a incapacidade de reduzirmos a valoração econômica em cálculos matemáticos, ainda assim, não apresenta explicação para além da simples intuição de que valor é subjetivo. De certa maneira parece ser uma resposta que evade a questão, algo como: se não consigo determinar o valor é porque é subjetivo. Mas, diante de tal reflexão, Menger não se viu preso, ao contrário viu abrir as portas de um método realmente eficaz para compreensão da ação humana.

E para entendermos melhor os caminhos que Menger percorre podemos ilustrar a seguinte lógica. Se pudéssemos questionar Menger sobre qual o valor de certo bem a um dado indivíduo, este, teria provavelmente respondido que não há qualquer forma de mensurar tal valor. Todavia, podemos seguramente assumir que caso o indivíduo fizesse uma troca, e nessa troca cedesse esse bem em vistas a outro, logo, poderíamos afirmar que

⁵⁷ Hayek escreve que o objetivo primordial de Menger em seu livro *Princípios da Economia Política*, era “desenvolver uma teoria homogênea sobre o preço, [...] todavia, mais da metade do volume se ocupa com assuntos que só preparam o caminho para essa tarefa principal que imprimiu à nova Escola sua característica peculiar, ou seja, a concepção de valor, em seu sentido subjetivo e pessoal. E a esse ponto ele só chega após revisão profunda dos conceitos fundamentais que se impõem ao trabalho de análise dos fenômenos da vida econômica”. (Menger, 1983, p. 17)

independente de qual seja o valor dado ao bem cedido, por lógica, esse deve ser menor do que o valor do bem visado. E tenhamos que considerar que aparentemente isso faz sentido.

Agora, como atestar a veracidade dessa afirmação? Porque esse pensamento estaria correto? E Menger nos teria respondido que aquilo que assegura a verdade na economia, diferente do método experimental das ciências naturais, é o próprio raciocínio. Assim sendo, assumimos pela razão pura que diante da opção de adquirir diferentes bens a um mesmo custo, o indivíduo que escolhe adquirir determinado bem frente a outros é porque necessariamente valora mais o bem adquirido em contraposição aos demais. E tal afirmação será seguramente necessária e universal. Essa deve ser a premissa básica para todo o estudo em economia.

E diante desse desafio, a sistematização do pensamento econômico proposto por Menger parte da realidade de que a economia se constitui em bens, valores e escolhas, e assim, fazer economia é escolher bens com base em nossos próprios julgamentos de valor. Mas, ainda assim, para além da constatação de que o indivíduo escolhe no sentido daquilo que dá mais valor, como podemos a partir disso entender a economia? E nessa linha de questionamento, Menger (1983) propõe assumirmos como recurso didático que ao lidarmos com valor temos que ter em nossa mente algo como duas colunas, uma primeira coluna contendo as nossas necessidades, e uma segunda coluna contendo nossos bens. Nessa primeira coluna a ordem em que essas necessidades estão dispostas, da primeira à última, corresponderá à ordem valorativa que dado indivíduo concede a elas. Quanto maior o valor que damos a certa necessidade, igualmente maior será o valor que daremos aos bens capazes de satisfazer tal necessidade.

Tomemos a exemplo, uma pessoa chamada João, em que no momento possua uma série de necessidades a atender como: tomar água, descansar, limpar a casa, comprar um chinelo novo, dentre tantas outras possíveis. Paralelo a essa primeira coluna, temos a segunda, onde estão dispostos os bens que João possui para uso como: R\$ 30,00 em dinheiro, uma mochila, uma caneta, um celular, ou qualquer outra coisa que se possa imaginar que João tenha.

Agora, vem a questão do julgamento de valor e como isso resulta em escolha. Se João tiver sede e para saciá-la precisar comprar uma garrafa de água ele terá que dispor de

algum dinheiro, mas lembramos de que tem também a necessidade de comprar um chinelo novo, o qual demandará mais dinheiro. Se tiver dinheiro suficiente poderá comprar tanto a garrafa de água quanto o chinelo. E nessa condição de ligeira abundância financeira João não terá que escolher e poderá se satisfazer plenamente. Mas, e se não tiver recursos suficientes para ambas às coisas? E mais, mesmo que João possa ter dinheiro para as duas compras como ficam as demandas futuras? Será que independente do quanto gastar agora, sempre terá dinheiro a mais? Outras questões envolvem até mesmo o tempo e o espaço. João pode ter dinheiro de sobra, mas será que tem tempo para comprar as duas coisas? Será que João consegue se satisfazer plenamente não sendo possível estar em todos os lugares ao mesmo tempo?

Essas, dentre outras questões exemplificam o real significado da economia. Só precisamos economizar quando diante de escassez. Quando diante de um inevitável desconforto por sabermos que aquilo que temos como recursos à nossa satisfação podem simplesmente não nos ser suficientes. Essa noção de escassez é tão pertinente que nos evidencia com bastante clareza porque não costumamos dar valor a coisas tão úteis quanto o ar, a exemplo, por mais vital que este nos seja, passa longe de nos ser escasso, e assim, não tomamos por bem econômico, não se constitui recurso a ser economizado. E é essa escassez que nos fará ter de escolher entre duas ou mais demandas mutualmente excludentes. Daí que o valor frente a escassez como concebida pelos pensadores austríacos, sucessores de Menger, não diz respeito àquela escassez que os economistas clássicos tratavam por raridade. Escassez aqui deve ser compreendida como condição da realidade humana que nos sujeita à escolha. Nas palavras de Mises, a respeito da lei da utilidade marginal e de sua relação intrínseca com a escassez:

A ação ordena e prefere; a princípio conhece apenas os números ordinais e não os cardinais. Mas o mundo exterior ao qual o agente homem tem que ajustar sua conduta é um mundo de definições quantitativas, onde entre causa e efeito existem relações quantitativas. Se não fosse assim, se determinadas coisas pudessem render serviços ilimitados, elas não seriam escassas e não seriam consideradas como meios. (MISES, 2010, p. 155)

E se questionarmos, será que João dará prioridade em comprar a garrafa de água ou o chinelo? Provavelmente diria Menger que não temos como responder de antemão essa questão, mas nem por isso somos incapazes de emitir juízos de valor, pois, saberemos

depois da escolha feita por João que aquilo que for escolhido, necessariamente, será aquilo que julgara de maior valor.

E se supormos agora a relação de João e Marcus, este último, vendedor da garrafa de água. Marcus também terá a sua escala de necessidades e sua escala de bens disponíveis. Se Marcus possui garrafa de água à venda, não sabemos como está sua sede, mas sabemos que ele está disposto a ceder essa mercadoria ao menos naquele momento pelo valor estipulado no preço. Portanto, se João que deseja comprar a garrafa de água pagar o preço estabelecido por Marcus, isso significa que Marcus julgou de maior valor ceder a garrafa e adquirir o dinheiro enquanto João preferiu ceder o dinheiro em função da garrafa de água. E poderemos nos questionar, isso significa que Marcus dá menos valor à sede do que João? Não, necessariamente. E diria Menger, o que está em jogo não é a mesma coisa para um e para outro. Aquele que está com sede deseja trocar o dinheiro pela necessidade de satisfazê-la de modo urgente, porque se está disposto a pagar é porque não tem, logo escassez. Enquanto aquele que está vendendo, podemos imaginar que já tenha saciado a sua sede, ou ao menos se tiver certo estoque poderá vender parte deste e se tiver sede ainda poderá satisfazer com o que lhe restar.

Agora, e se pensarmos porque Marcus vende a garrafa de água. Se partimos do pressuposto de que sede é uma necessidade constante, portanto, poderia manter posse da garrafa e consumir posteriormente quanto tiver sede. Contudo, tal possibilidade somente seria viável se Marcus pudesse simplesmente adquirir tudo que desejasse e ainda assim ter a posse da garrafa de água. Possivelmente, nessa hipótese assim faria. Mas, se está disposto a vender possivelmente deseja converter sua venda em dinheiro e a partir dessa renda adquirir bens que julga, ao menos naquele momento, serem mais úteis a ele.

Esses foram alguns exemplos para começarmos a elucidar a ideia por detrás do pensamento austríaco. Ademais, de modo formal podemos enumerar as seguintes premissas derivadas do raciocínio lógico demonstrado até então. Tais premissas, assim como abordarmos, constituem juízos *a priori*, sendo da primeira à quinta premissa juízos analíticos e da sexta à décima primeira juízos sintéticos, estes últimos, em que ao mesmo tempo adicionam conhecimento sobre o mundo e não demandam da experiência para atestar seu valor verdade.

(Premissa 1). Todo indivíduo possui necessidades para além do que seu próprio organismo consegue diretamente satisfazer.

(Premissa 2). Todo meio de satisfação indireta constitui utilidade.

(Premissa 3). Toda utilidade a que temos conhecimento efetivo de seu nexo causal com nossas satisfações constitui um bem.

(Premissa 4). Todo bem a que temos que submeter ato de escolha constitui um bem econômico.

(Premissa 5). Todo bem econômico implica valor econômico.

(Premissa 6). Todo valor econômico implica uma relação comparativa entre bens econômicos em potencial capazes de satisfazer as necessidades dos indivíduos que agem em virtude destas.

Assim, podemos inferir que o valor econômico atribuído por certo indivíduo a um bem corresponderá a possibilidade efetiva deste em satisfazer a necessidade do indivíduo que visa obtê-lo, e o mecanismo de valoração do bem em questão corresponderá a ordem de preferência que este indivíduo dará as suas necessidades. Logo, podemos deduzir juntamente à Menger (1983) que não há valor absoluto, não há mensuração de valor em abstrato. Valor é ato real que implica em realidade específica em que indivíduos valoram como bens em potencial podem ser transacionados com indivíduos em potencial a fim de atender a necessidades que por ora aqueles envolvidos darão maior ou menor importância.

De tal forma, o valor de um bem não se refere à essência desse bem, nem ao trabalho despendido em sua produção, e nem ao seu uso geral pela sociedade, mas ao diferencial entre a satisfação do indivíduo atendida pelos bens adquiridos na troca em relação à satisfação possível com os bens cedidos nesta mesma troca. Devemos assumir assim que o valor econômico dos bens em uma troca corresponderá a sua utilidade marginal, aquela que no momento da troca simboliza o quanto o indivíduo estará disposto a ceder em função do que irá adquirir. Daí o termo utilidade marginal. Ademais, o ato de preferir ou rejeitar, portanto, a escolha, não significa uma medição, “[...] a ação não mede a utilidade ou o valor, simplesmente escolhe entre alternativas. É inconcebível o conceito de utilidade total ou valor total” (MISES, 2010, p. 158).

Agora, continuando com a cadeia de raciocínio.

(Premissa 7). Toda troca econômica é de natureza produtiva, sendo um jogo de ganha-ganha, uma vez que ambos os envolvidos estão ganhando com a troca.

Se questionarmos do porquê há troca econômica em lugar de não haver, podemos perceber que tal manifestação humana surge naturalmente a partir de um alinhamento de interesses entre pessoas que querem se satisfazer. Em uma interação econômica ambos estão a partir da troca adquirindo um novo bem ou conjunto de bens que servirá para satisfazer necessidades de maior ordem do que aquelas possíveis pelos itens cedidos. Consequentemente, todo bem passível de troca somente o é por ter valores inversamente consideráveis pelos indivíduos em interação, sendo que estes valores se referem ao diferencial entre as necessidades atendidas pelos bens a adquirir e as necessidades atendidas com os bens em posse, que na condição de troca se evidenciam diametralmente opostas.

(Premissa 8). Toda troca econômica é pacífica.

Como exemplos para elucidar essa premissa voltamos às problemáticas envolvendo os indivíduos João e Marcus na comercialização da garrafa de água. Se afirmamos que somente haverá troca quando os envolvidos considerarem que seu ganho supera sua perda, observamos claramente que tal situação respeita, e somente se mostra possível em conformidade com a legitimidade de posse desses meios. Portanto, se para João vale a pena comprar uma garrafa de água a R\$ 5,00 e se para Marcus vale a pena vender a esse mesmo preço, tal relação somente se mostra válida por ambos aceitarem que possuem aquilo que de fato têm, sendo que o tomar posse de bem alheio somente respeitará a ética, portanto, legítima, se ambos aceitarem, de forma livre e voluntária frente as condições da troca.

Nessa situação se imaginarmos que João não aceita o valor proposto por Marcus e assim pega a garrafa de água sem transação em comum acordo, isso não se trata de troca econômica, se trata de roubo. E assim será, mesmo que João ao pegar a garrafa sem consentimento de Marcus deixar em troca o valor de R\$ 2,00 que corresponde ao que João entende como justo. Se não há acordo voluntário não há troca, será apropriação ilegítima.

(Premissa 9). Todo juízo de valor está submetido no momento da troca, assim, não sendo válido considerar qualquer justificativa de valor como fator externo ao valor considerado pelos indivíduos em questão no ato da interação econômica.

Portanto, em hipótese, se considerarmos falha a lei da utilidade marginal alegando que João somente comprou alimento de Marcus para ajuda-lo, uma vez que tem por este, grande afeição, e não por ter fome, tal afirmação se mostrará inválida uma vez que esse sentimento de afeição já estará incluso no valor da troca, não podendo ser arbitrariamente considerado algo externo a esta. Em termos práticos, se João julgar que vale a pena pagar pelo alimento, mesmo sem ter fome suficiente, por conjuntamente ajudar Marcus, estará validando a lei de utilidade marginal da mesma maneira.

(Premissa 10). Os bens podem, e somente podem ser considerados como de um mesmo tipo se estes forem completamente substituíveis.

Um exemplo simples dessa premissa são os bens fungíveis, como é o dinheiro. Normalmente, o dinheiro é visto apenas como o valor significativo que há para intermédio de trocas e não um valor em si, dado ser aquele específico objeto e não outro. Assim, uma moeda de R\$ 1,00 tem o mesmo valor que outra moeda de R\$ 1,00. Um outro exemplo é um certo volume de água. Um litro de água comercializado em uma garrafa tem o mesmo valor que outro litro de água igualmente comercializado em outra garrafa. Vale ressaltar, porém, que se uma garrafa de água está gelada e outra quente e para um certo indivíduo a priorização de satisfação se dê por água gelada, logo, não serão consideradas de um mesmo tipo, uma vez que a garrafa gelada e a garrafa quente não serão para este indivíduo a mesma coisa.

(Premissa 11). Quando qualquer indivíduo passa a ter unidades adicionais de um mesmo bem econômico as satisfações atendidas por estas unidades adicionais serão sempre menos urgentes, assim, tais unidades adicionais terão sempre menor valoração.

Em exemplo, 1 litro de água disponível para uma pessoa pode ser demandado para um alto grau de necessidade, utilizado para talvez satisfazer a sua sede. Já 1.000 unidades de 1 litro de água possivelmente servirão para necessidades além da satisfação da sede. Podemos considerar que em circunstâncias de abundância de unidades de litros de água

diversas necessidades menos urgentes como higiene pessoal ou até mesmo limpeza da casa e utensílios domésticos sejam satisfeitas. Contudo, dificilmente podemos considerá-lo plausível que um indivíduo em uma situação de extrema escassez de água utilize essa para lavar sua casa ao invés de saciar sua sede. Dessa forma a utilidade marginal decrescente diz respeito a ideia de que quanto mais unidades de um mesmo bem forem adicionadas ao leque de opções de um indivíduo, tais bens adicionais atenderão cada vez necessidades menos urgentes, de menor valoração, e daí o termo decrescente.

Diante das constatações lógicas exemplificadas em tais premissas Hoppe (2010) pretende deixar claro que as conclusões daí provenientes, assumidas em especial por economistas austríacos, são incontestavelmente válidas, uma vez que se sustentam por um sólido raciocínio dedutivo a partir de proposições axiomáticas⁵⁸.

Retomando agora mais cenários hipotéticos, se João, optar por abrir mão de R\$ 2,00 por uma garrafa de água por motivo de sede na venda perto de sua casa, indica que nessas circunstâncias uma garrafa de água vale, para ele, mais que R\$ 2,00. Sendo assim, a utilidade marginal de uma garrafa de água se mostrará maior que a utilidade marginal de R\$ 2,00. Enquanto que para Marcus, vendendo a garrafa de água, o valor correspondente aos R\$ 2,00 valerá mais do que o valor do item comercializado. Relembrando sempre que se assim não fosse, tanto para um quanto para ambos, a troca não seria realizada.

Porém, se alterarmos as condições da troca e imaginarmos que a garrafa de água estivesse ofertada ao valor de R\$ 5,00, João poderia recusar a troca procurando outra venda com valor compatível a sua expectativa ou até mantendo a sede até chegar em casa.

⁵⁸ Voltemo-nos agora para algumas típicas proposições econômicas. Considere o processo de validação de uma proposição como esta: Sempre que duas pessoas “A” e “B” se envolvem em uma troca voluntária, ambas devem esperar se beneficiar através dela. [...] Ou considere esta: Sempre que uma troca não é voluntária e ocorre através da coerção, uma parte se beneficia às custas da outra. [...] Ou a lei da utilidade marginal: Sempre que a oferta de um bem aumenta em uma unidade, contanto que cada unidade seja considerada idêntica em utilidade por uma pessoa, o valor agregado a esta unidade deve diminuir. [...] Ou pegue a lei da associação ricardiana: Entre dois produtores, se “A” é mais eficiente do que “B” na produção de dois tipos de bens, eles ainda podem participar de uma divisão de trabalho mutuamente benéfica. [...] Ou outro exemplo: Sempre que leis de salário mínimo são impostas obrigando os salários a serem maiores do que os salários existentes no mercado, desemprego involuntário será o resultado. Ou um último exemplo: Sempre que a quantidade de moeda é aumentada enquanto a demanda por moeda para ser mantida em encaixe não é alterada, o poder de compra da moeda irá diminuir. Considerando estas proposições, o processo de validação para estabelecê-las como verdadeiras ou falsas é do mesmo tipo que o para estabelecer uma proposição nas ciências naturais? [...] Temos que testar continuamente estas proposições econômicas diante observações? [E] é totalmente evidente – exceto para a maioria dos economistas dos últimos quarenta anos – que a resposta a estas questões é um claro e sonoro não. (HOPPE, 2010, pp. 14-15)

Persistindo nesses exemplos, caso João estivesse em um evento, como um jogo, um concerto de música, ou um filme no cinema, entre outros cenários possíveis, este já poderia valorar vantajoso a troca de R\$ 5,00 na garrafa de água, uma vez que tais circunstâncias limitariam sua capacidade de escolha. Analisando mais detalhadamente tanto no jogo, quanto no concerto de música, quanto no cinema seria possível que o indivíduo em questão pudesse se deslocar a procura de um vendedor com preços menores, que pudesse barganhar com o vendedor que encontrasse ou que pudesse até manter a sede, contudo, nessas condições seu prazer frente ao jogo, ao concerto de música ou ao cinema ficariam prejudicadas em ter de trocar momentos de prazer com o trabalho de ter que procurar outros vendedores ou abrir mão de saciar sua sede de maneira urgente.

Podemos imaginar uma circunstância em que João, estando com sede e tendo R\$ 10,00 para gastar decidiu ceder R\$ 5,00 para comprar uma garrafa de água. Com o desenrolar do evento fica com sede novamente e se depara com o mesmo valor de R\$ 5,00 a garrafa. Mas, como ainda necessita voltar para casa e o custo da condução é de R\$ 4,50, terá que optar agora entre gastar o dinheiro para saciar a sede e arrumar outra forma de voltar para casa ou manter a sede e garantir a condução. Porém, se ainda problematizarmos que essa segunda garrafa de água estivesse agora em promoção e seu valor estivesse em R\$ 1,00, João ainda assim irá se deparar com a mesma questão, gastar com a garrafa de água ou garantir a condução. Portanto, nessa situação mesmo o valor da garrafa de água sendo cinco vezes menor do que o valor pago anteriormente, o mesmo João pode considerar que o valor de R\$ 1,00 não compensa, dada as circunstâncias.

Ainda com os exemplos relativos à valoração de uma garrafa de água podemos imaginar bastante plausível que em uma situação de escassez extrema na qual João estivesse perdido em uma área desértica e sua necessidade por água atingisse níveis altíssimos, que pagasse R\$ 100,00 ou ainda valores maiores, possivelmente todo o valor do qual disponha, na troca por uma garrafa de água. Agora, sem nos perder de que esses poucos exemplos não cessam a complexidade do tema, aquilo que assumimos decisivo para compreender esse fenômeno de escolha será dado pela Lei da Utilidade Marginal Decrescente.

Por fim, ressaltamos que esses exemplos servem apenas para elucidar as premissas já abordadas, não cabendo, para os fins desse trabalho, adentrar nas tantas implicações econômicas. No tocante à pesquisa evidenciamos, mais uma vez, que a revolução marginalista da maneira proposta por Menger (1983) constituiu um importante método de correlação de valor e resposta comportamental, sendo fundamental tanto para a Escola Austríaca quanto para o desenvolvimento do libertarianismo. Somente com a teoria de valor marginal foi possível desenvolver um estudo completo, em bases puramente racionais, que abordasse sobre uma mesma perspectiva e método de veracidade as problemáticas econômicas aparentemente independentes.

E diante desse legado, um dos principais pensadores austríacos a formular um vasto trabalho de sistematização desses conhecimentos econômicos foi exatamente Mises. Ao longo das primeiras décadas do século XX, Mises (2006, 2008) abordou as relações econômicas testando a aplicabilidade da Lei da Utilidade Marginal Decrescente frente as diversas problemáticas à época, dentre estes trabalhos ressaltamos ao menos duas significativas contribuições, quanto aos problemas do cálculo econômico nos modelos de economia socialista e ao entendimento dos ciclos de crises econômicas explicando a gênese por detrás do antes e após a grande depressão de 1929. Tais trabalhos de sistematização consolidou a importância e solidez dessa proposta metodológica, evidenciando sua eficácia, e abrindo o caminho para surgimento da Praxeologia.

Para entendermos melhor o pensamento de Mises por detrás desse processo, podemos assim ilustrar ao recorrermos os exemplos anteriores, que podemos perceber que João diante da dúvida de gastar com a garrafa de água R\$ 1,00 dos seus R\$ 5,00 ou manter o valor para gastar R\$ 4,50 com a condução para casa, tinha mais do que apenas interação econômica em jogo. É pertinente imaginar que poderia gastar com a garrafa de água e voltar para a casa a pé, se possível. Ou também poderia tentar uma carona. Ou quem sabe fazer um investimento, poderia comprar 5 garrafas de água ao custo de R\$ 1,00, se possível fosse, e revendê-las posteriormente a R\$ 1,50 cada, o que talvez conseguisse até um valor maior que o necessário para pagar a condução. Dando seguimento em suas análises Mises percebeu assim, como demonstramos sucintamente ao longo desses exemplos, que a teoria de valor marginal se mostrava tão válida as relações econômicas enquanto trocas, quanto a qualquer ação humana enquanto escolha. Qualquer que seja nossa ação, quando proposital,

é uma escolha na qual podemos operar de diferentes formas a depender da valoração subjetiva dos resultados esperados em cada ação. Mises (2010) então apresenta a teoria de valor marginal sobre um novo patamar, não só, como método de análise econômica, mas como método da ciência geral da ação humana, a Praxeologia.

2.4. A complexidade da liberdade de escolha

Assim, conforme postulado por Mises (2010) a ação humana é um comportamento propositado, é a vontade posta em funcionamento, transformada em força motriz. Nesse sentido, ressalta-se a separação pertinente entre o estudo das ações humanas não intencionais, pesquisadas pelas ciências naturais, dentre as motivações fisiológicas e/ou psicológicas do ser, com o estudo das ações intencionais, àquelas resultantes da escolha. De tal modo, o método praxeológico não desmerece o conhecimento proveniente da neurociência, da biologia, e em geral das ciências experimentais. Assume, contudo, que tais conhecimentos são insuficientes para responder sobre os mecanismos da escolha humana, por não captarem a essência da tomada de decisão, o propósito da ação. Salienta Mises (2010) mesmo que os conhecimentos das ciências naturais nos mostrem com significativa precisão as relações causais que antecedem a ação humana, não apresentam validade sobre as relações futuras, ou seja, há um abismo entre o que determina a condição inicial da ação humana e o que a ação humana de fato desencadeia. Assim, chegamos a um dado irreduzível, uma relação causal não determinada.

O objeto da Praxeologia é delimitado assim como a própria operacionalização da ação, é a ação como tal, inicia-se e finaliza em si. A escolha humana, conforme investigamos, não é um fenômeno redutível ao método científico, mas uma manifestação *a priori* da forma como pensamos e julgamos. E para exemplificar algumas ponderações feitas por Mises seguem trechos introdutórios à ação humana.

Existem fenômenos que não podem ser analisados nem ter sua origem rastreada até outros fenômenos. Estes são os dados irreduzíveis. O progresso da pesquisa científica pode conseguir demonstrar que algo até então considerado como um dado básico pode ser subdividido em componentes. Mas haverá sempre alguns fenômenos irreduzíveis, indivisíveis, algum dado irreduzível. [...] A praxeologia não é uma ciência histórica, mas uma ciência teórica e sistemática. [...] Sua percepção é

meramente formal e geral, e não se refere ao conteúdo material nem às características peculiares de cada ação. Seu objetivo é o conhecimento válido para todas as situações onde as condições correspondam exatamente àquelas indicadas nas suas hipóteses e inferências. Suas afirmativas e proposições não derivam da experiência. São como a lógica e a matemática. Não estão sujeitas a verificação com base na experiência e nos fatos. São tanto lógicas como temporalmente anteriores a qualquer compreensão de fatos históricos. (MISES, 2010, pp. 41-42)

Agora, lembrando as preocupações de Kant, como podemos avançar no entendimento sobre a natureza humana a partir da razão pura sem nos perder em um racionalismo descolado da realidade? E sobre tal desafio Mises nos leva a questionar sobre o que podemos definir de modo *a priori* sobre a ação humana. E em resposta elabora algumas definições introdutórias a respeito das principais condicionantes do seu método de análise em que postula que para qualquer ação humana precisamos lidar ao menos com três pré-requisitos.

Em primeiro, uma situação de necessidade condicional, ou como Mises apresenta, uma situação de desconforto. Esse primeiro pré-requisito se mostra como o elemento motivador da ação, o estímulo primário. Esse estímulo pode ser evidenciado por condições fisiológicas, neurológicas, psicológicas, dentre outras. A respeito do método praxeológico não cabe a este responder o porquê a necessidade surge e qual é sua motivação, mas, uma vez que há necessidade, como o indivíduo age. Um segundo pré-requisito é a capacidade de vislumbrar uma situação em resposta a necessidade, da possibilidade de inferir mentalmente uma situação de satisfação ou ao menos de menor desconforto. Esse segundo pré-requisito não pode ser atestado cientificamente porque não é um fenômeno observável, se trata de uma ideia, impossível até então de ser captada objetivamente, existe tão somente na mente daquele que pensa. E um terceiro pré-requisito é a própria execução da ação, seu propósito em prática.

Toda ação é propositada, sendo o seu propósito a satisfação da necessidade que a motiva. Para tal, temos de assumir que a ação humana somente é viável se capaz de incorrer no curso dos acontecimentos e trazer à tona a satisfação pretendida. Assim, quando não há possibilidades de mudança nas condições de desconforto, quando não há ao menos vislumbre em como agir frente ao rumo dos acontecimentos, nenhuma ação teria propósito. Toda ação é, em expectativa, propositada. Quanto a esse terceiro pré-requisito podemos

nos referir como sendo os meios da ação, a efetiva intervenção do agente humano no mundo, o que de fato podemos perceber enquanto mudança.

E como entender a escolha a partir desses pressupostos? Mises então discorre sobre a escolha e assim deixa estabelecido que:

Escolher é selecionar um entre dois ou mais modos de conduta e descartar os outros. Sempre que um ser humano se encontra numa situação em que se vê diante de diversos modos de comportamento mutuamente excludentes, ele escolhe. Assim, a vida implica uma sequência infindável de atos de escolha. A ação é a conduta guiada pelas escolhas. [...] No sentido estrito do termo, o homem que age tem como meta apenas um único fim último, a obtenção de uma situação que lhe seja mais apropriada que as alternativas. (MISES, 2014, p. 24)

Nesse sentido podemos perceber claramente o que distingue no método praxeológico uma ação voluntária de uma involuntária. Conforme Mises afirma a ação humana proposital, aquela consciente e voluntária, é guiada pela escolha. E isto porque existem dois ou mais modos de conduta mutualmente excludentes. Assim, caso cogitássemos uma situação onde houvesse apenas um modo de conduta não haveria motivação lógica do porquê raciocinar sobre a ação, não haveria motivo de lidarmos com a noção de escolha. Se há somente uma maneira possível de agir, logo, essa inevitavelmente será a ação tomada. A exemplo, o batimento cardíaco é uma ação inconsciente, isso porque o corpo humano já possui os mecanismos necessários para satisfação, portanto, não precisamos pensar a respeito, o corpo não necessita que a mente recaia atenção sobre seu funcionamento uma vez que não temos que fazer escolha sobre os meios. Os meios suficientes já existem e são inconscientemente colocados em operação. De forma semelhante ocorre ao ato da respiração. Interessante perceber que apesar de nosso corpo possuir todo o sistema respiratório suficiente, não possui o ar em si mesmo. O ar que respiramos é externo ao corpo, mas mesmo assim esse ar não nos é insuficiente uma vez que nossa natureza o fornece em abundância. Portanto, mesmo sendo um elemento externo ao agente o ar nos encobre e na prática nos atende de forma inconsciente.

Agora, basta imaginarmos que o sistema cardíaco ou o sistema respiratório não tenham mais os meios suficientes para satisfação dessas necessidades que imediatamente veremos vir à consciência. Porquanto, dessa maneira fica postulado que somente aos meios escassos existe escolha, porque existe uma incompletude do processo da ação. Somente pela escassez dos meios é que a ação se torna intencional. Se tomarmos como exemplo a

sede, podemos facilmente aceitar que esta nos impõe necessidade. Se não tivermos condição à mão para saciar a sede, logo, tomará urgência para nossa satisfação. Assim, percebemos que não possuímos os meios necessários e precisamos conscientemente intervir no mundo para tornar possível nossa satisfação.

Porém, até mesmo se considerarmos que já temos em mãos uma garrafa com água para saciar a sede, ainda assim, essa ação pode ser voluntária. Isso se deve ao fato de que se temos uma quantidade limitada de água e sabemos racionalmente que ela não atenderá infinitamente nossa sede, daí, precisamos pensar ainda sobre como economizar a quantidade de água disponível afim de satisfazer não só a sede momentânea, mas também a condições futuras. E aqui nos vemos em uma situação onde não há uma resposta certa sobre como agir, podemos administrar uma determinada quantidade de água de variadas maneiras, sendo mutualmente excludente agirmos de modo a beber toda a água que possuímos em mãos e economizar metade para futura necessidade. Esse exemplo mostra a diferença com relação a respiração. Quando respiramos não precisamos economizar ar, porque independente do quanto necessitamos desse no exato instante, partimos do pressuposto que no instante seguinte continuaremos tendo ar suficiente.

Nesse sentido, a escolha humana consiste em um artifício do nosso aparato biológico diante das nossas necessidades que não podem ser inconscientemente atendidas, o que por sua vez nos leva a condição de deliberar sobre modos mutualmente excludentes. Essa escassez, aparentemente, torna-se consciente como um recurso do corpo para nos chamar à atenção, para colocarmos a razão em operação de modo a economizar os meios ou talvez intervir no mundo para propiciar a aquisição desses. E podemos ilustrar a natureza da escolha não só imaginando ações impulsivas que se tornam intencionais, como também imaginando o inverso.

A exemplo, um a dado indivíduo que trabalhe na parte administrativa de uma empresa lhe foi encarregado a função de separar alguns envelopes, e assim, foi explicado que o procedimento consistia em pegar um envelope por vez, checar três informações básicas, se (1) o destinatário está correto e realmente se destina ao setor administrativo da empresa. Se (2) o envelope é uma devolução, e se (3) a entrega for urgente. Considerando os possíveis cenários partimos que o indivíduo deverá checar primeiro se o destinatário está

correto, caso não, deixar na gaveta A. Caso sim, deverá checar o passo dois. Se é uma devolução deverá deixar na gaveta B, se não, deverá checar o passo três. Se é urgente deverá deixar sobre a mesa e se não, deverá deixar na gaveta C. Bom, diante desses passos básicos podemos presumir que logo a ação do empregado passará a ser um tanto automática, sendo possível imaginar que com o tempo, enquanto trabalhe sua mente poderá estar um tanto distante. Nessas circunstâncias percebemos que os meios para a ação são suficientes, assim, não necessitando deliberação. Mas, caso a situação mude e o indivíduo tenha que lidar com um envelope rasurado ou sem informação, e aí? Como proceder? Logo, essa função tão trivial virá a mente e agora o empregado terá que escolher o que fazer.

Em outra situação hipotética basta assumirmos alguém conduzindo um carro. O ato de direção costuma ser automatizada pelo indivíduo após já ter adquirido certo hábito, de tal modo podemos considerar que para alguém que costuma dirigir é algo praticamente involuntário, quase inconsciente. Agora, caso esse indivíduo tenha que pisar no freio e perceba que o freio não deu resultado, não dá mais para deixar em “piloto automático”, terá que escolher o que fazer, e é nesse exato instante que a ação se torna consciente e voluntária. E à essas situações de deliberação chamamos aqui por “eventos críticos”.

Portanto, toda ação humana é uma necessidade que visa uma finalidade e que para tal utiliza meios escassos para sua realização. Sobre esse conjunto de relações de causalidade damos o conceito de propósito. Assim, na concepção praxeológica desenvolvida por Mises (2010, 2014), a escolha na ação humana se processa por uma força diferente das forças elementais trabalhadas nas ciências naturais. Tratamos no método praxeológico de uma força caracterizada pela autonomia de nosso julgamento de valor. Tal julgamento de valor ordena as finalidades que por conseguinte ordena uma decisão técnica sobre os meios a serem empregados e que ordena em última análise as necessidades a serem atendidas⁵⁹.

Logo, quando postulado que a ação humana se dá em resposta a escolha dos indivíduos, tal afirmação somente tem validade ao definirmos que a ação é condicionada pela ordem de satisfação das necessidades (escala de satisfação), que por sua vez é dada

⁵⁹ Os atos mentais que determinam o conteúdo de uma escolha se referem aos fins últimos ou aos meios para se obter os fins últimos. Os primeiros são chamados de julgamentos de valor; os últimos são decisões técnicas, derivadas de proposições factuais. (MISES, 2014, p. 24)

pela valoração subjetiva (julgamento de valor). Portanto, ao observamos a execução da ação humana como fruto de uma escolha inferimos que tal execução poderia ser tanto de um jeito quanto de outro, a escolha em si se dá apenas em pensamento, sendo a ação, sua manifestação.

Todavia, ao passo em que podemos com certa validade mostrar a natureza da escolha como a necessidade de deliberação frente a meios insuficientes, ainda nos cabe questionar por que tal condição seria especificamente humana. Pois lembramos agora, se estamos até então tentando estabelecer as bases de uma ética capaz de lidar com a liberdade humana, partindo-se do pressuposto de que somente ao ser humano é concebido o livre-arbítrio, o que nos garante de veracidade dessa afirmativa?

Podemos assumir que um animal não humano também deve lidar com eventos críticos, e, portanto, deliberar. Se podemos inferir que para um cachorro a respiração é normalmente algo não intencional, a insuficiência de meios para tal também lhe exigirá uma ação além do comum. Se a insuficiência de meios não lhe fosse de alguma forma motivadora de uma ação proposital deveríamos esperar que frente a essa situação de evento crítico o cachorro se mantivesse invariável. Podemos cogitar que teria talvez duas opções, agir normalmente com indiferença ao fato de que agora não consegue mais respirar ou iria parar totalmente de agir, considerando que encontraria uma situação de impossível ação. Mas, não é isso que observamos ou ao menos podemos imaginar, de forma semelhante ao ser humano um animal em tais circunstâncias também emitiria impulsos diversos em um típico padrão de desespero, afim de conseguir saciar sua necessidade de ar.

Como não podemos inferir diretamente sobre a escala de satisfação, quanto menos ao julgamento de valor humano, pois lembramos que esses recursos mentais não têm intensão de afirmar sobre a estrutura física do cérebro, também não podemos inferir se um animal possui um julgamento de valor próprio que desencadeie sua própria ordem de satisfação. Não podemos saber se ao urinar na árvore tal cachorro estaria escolhendo assim fazer ou se seria uma ação inevitável de seu organismo. De fato, nossas experiências nos mostram que um cachorro pode abdicar de uma necessidade primária como a alimentação para atender a necessidade de nos obedecer, o que de certa maneira nos atesta que seu comportamento não seja instinto puro. Ademais, podemos considerar até que praticamente

todos os seres vivos compartilham dessa condição crítica. Dificilmente um ser vivo não tenha que lidar com meios insuficientes, uma vez que para todo ser vivo, a morte, uma hora é de chegar. Se um ser vivo possui meios suficientes para se manter vivo é ilógico que esse morra. A morte é evidência de que ao menos algum meio se tornou insuficiente.

Contudo, de modo geral, conforme Yuval Noah Harari nos conta em seu livro *Sapiens Uma Breve História da Humanidade*, o avanço no conhecimento das ciências biológicas mostrou com significativa validade que os comportamentos dos seres biológicos atendem majoritariamente a ordenamentos naturais estruturados. Assim, desde os primeiros passos do consagrado estudo das “ervilhas de Mendel” muito se avançou ao ponto de podermos decodificar as estruturas biológicas a partir do método científico, diga-se de passagem, essencial a esse campo do conhecimento, e percebemos como as condições genéticas conseguem responder de forma substancial sobre a evolução dos organismos vivos, desde os processos de seleção natural aos consequentes estados comportamentais (MATURANA e VARELA, 2001).

Por isso, mesmo que não consigamos saber efetivamente se algum animal tenha em seu processo mental algo similar ao que pensamos quando julgamos escolher, ainda podemos conceber suas ações por padrões naturais. Podemos conceber assim comportamentos pré-estabelecidos sobre estratégias de caçada em manada, ou sobre rituais de acasalamento, cuidados familiares, dentre vários outros aspectos da vida. Porém, cabe ressaltar que apesar do conhecimento advindo das ciências biológicas serem bastante condicentes com os fenômenos comportamentais não humanos, ao menos em evidenciar tendências seguramente observadas, ainda não podemos compreender o comportamento humano de tal forma (MATURANA e VARELA, 2001).

Nessa questão evolutiva, possivelmente, o que acaba definindo se um indivíduo qualquer irá se adaptar melhor ou não as condições ambientais, assim propomos cogitar, não será o comportamento frente às funções automáticas, não nos parece ser o código padrão de funcionamento em eventos pré-concebidos, mas poderá ser exatamente o comportamento deliberado frente a eventos críticos, sendo estes atos escolhas ou não. Uma vez que os impulsos deliberados, na abordagem de uma espécie animal como um todo, produzem reações diversas, que podem ser satisfatórios para alguns indivíduos enquanto

para outros não, logo, as boas decisões mantêm por mais tempo aqueles vivos, o que por sua vez possibilita maiores chances de reprodução e por fim manutenção de suas cargas genéticas em curso, contribuindo para a constante seleção natural e talvez até incorporando esses modos de agir não programados em novas instruções básicas para futuros indivíduos daquela referida espécie. E nesse sentido podemos perceber talvez como o modo de operar frente a insuficiência de meios tem todo sentido biológico, ou mais precisamente, evolutivo.

Esse parece ser um sentido razoavelmente lógico de como a deliberação surge, como opera e como seus resultados são passados pela própria seleção natural o que mostra com validade o porquê somente seres vivos conseguem, pelo que podemos perceber até então, evoluir. E assim, podemos afirmar que átomos não evoluam e um hidrogênio pode ser o mesmo há bilhões de anos porque para esse os meios nunca são insuficientes, nunca precisa deliberar sobre como agir. É como se seu código de vida, ou algo próximo a isso, já possuísse todos os passos que precisa seguir. Ou então não. Se considerarmos que o conhecimento da física presume que nem sempre houve átomos e que os átomos são formados, talvez poderíamos dizer que os átomos também evoluem. E se a evolução pressupõe ter que lidar com eventos críticos, sendo um desses eventos a própria morte, o que os átomos têm de passar no interior de maciças estrelas para se fundirem naturalmente são eventos que, definitivamente, podemos considerar críticos.

Logo, ainda ficamos com uma dúvida latente, se não podemos de fato pressupor que somente os seres humanos podem escolher frente a eventos críticos que envolvem o uso de meios escassos, o que nos dá a impressão de que nosso comportamento é um tanto diferente? Se todos os seres vivos também podem deliberar o que caracteriza realmente a ação humana? Será a racionalidade a simples sensação de lidar com a escolha? Será apenas uma ilusão que nosso cérebro nos propicia? Assim, podemos imaginar se talvez a nossa deliberação por mais que nos parece proposital é na verdade definida pelo nosso próprio código genético, e as escolhas que temos a impressão de ter podem ser na verdade definidas precisamente pelos impulsos instintivos do nosso corpo?

Contudo, retomando os postulados da ação humana Mises (2010) ainda acrescenta condições a operacionalização dos meios, que nos cabe agora reflexão. Uma primeira condição se pauta no conceito de causalidade. Como Menger (1983) já havia abordado, toda

a realidade pode ser observada como efeito de algo, sendo possível afirmar que até então a mente humana nunca captou um fenômeno qualquer que fosse possível conceber sem a noção de causa e efeito, mesmo que estas ainda sejam desconhecidas. Como aborda Mises “ação requer e pressupõe a existência da causalidade. Só pode agir o homem que percebe o mundo à luz da causalidade” (MISES, 2010, p. 47), assim, o agente humano somente agirá quanto tiver, além dos pré-requisitos, conhecimento a respeito das condições de causalidade que regem o curso dos acontecimentos. Logo, podemos pressupor que o indivíduo somente age quando tem expectativa real de que sua ação pode mudar o curso dos acontecimentos e quem sabe se concretizar na realização pretendida. A escolha se mostra assim como instrumental de criação da ordem espontânea da ação, da criação de sua própria cadeia de eventos.

Essa característica já evidencia em certo grau o caráter de incerteza da ação humana, uma vez que seu resultado, portanto, a satisfação real da necessidade humana somente se mostrará possível pela adequada percepção e emprego dos meios. Ademais, devemos levar em conta além do conhecimento a ser utilizado na operacionalização dos meios da ação ainda haveremos de contar com fatores externos imprevisíveis, como a ação de outros indivíduos que por sinal podem incorrer em interferências frente ao nosso propósito. Uma vez que nossa capacidade de agir advém da nossa capacidade de conceber os efeitos da nossa ação no curso dos acontecimentos, talvez o que efetivamente nos diferenciaria dos demais seres vivos é que nossas deliberações são mais complexas, porque envolvem um maior leque de intervenção.

Assim, quando o ser humano age, quando o cachorro age ou até quando uma bactéria age, todos podem de certa forma deliberar sobre eventos críticos, porém, o sucesso ou não de cada decisão se dará pelo conhecimento das causalidades possíveis e suas capacidades de intervenção. Assim, o progresso do ser humano pode razoavelmente ser condizente com a percepção de uma complexidade singular de causalidades somente observado na razão humana. Tal reflexão parece condizer com nossos conhecimentos científicos a respeito do tamanho proporcional do cérebro humano e da sua capacidade de processamento de informações (HARARI, 2015).

Porém, será que o caráter diferenciador da ação humana se responde somente por um aspecto quantitativo? Será que somente a complexidade de percepção causal pode responder a grande diferença percebida na ação humana perante os demais seres vivos? Se de fato nosso cérebro pode processar e guardar mais informações e assim responder como podemos intervir de formas mais diversificadas, isso responderia somente como essa diferença entre escolha humana e deliberação não humana opera, mas não responde sobre a natureza dessa especificidade.

Como já abordamos, dado o conhecimento construído pelas ciências biológicas podemos inferir que as relações causais que nos tornam o que hoje somos se dão em grande medida pela concepção evolutiva. O desenvolvimento de qualquer ser vivo, em aspectos corporais ou cognitivos e até mesmo comportamentais se explicam em grande medida pelo conhecimento no campo da biologia e da química (MATURANE e VARELA, 2001). A descoberta das estruturas genéticas propiciou o entendimento da evolução da vida como um rearranjo cada vez maior de modelos de informação e agrupamentos químicos que no tocante ao sucesso na seleção natural são assim reproduzidos e perpetuados (HARARI, 2015).

Contudo, ao mesmo tempo em que tais percepções avançaram na determinação dos comportamentos biológicos, tais estudos evolutivos da vida a partir da concepção de ordenamentos espontâneos, desenvolvidos mais intensamente no último século, de certa maneira contrariava o entendimento das leis universais até então percebidas, as quais proviam deduzir que o universo tenderia sempre ao caos (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015). E em resposta as essas novas formas de encarar os processos biológicos, recentes teorias de sistemas caóticos em ciências naturais, como em física, química e biologia, fortalecem ainda mais a percepção de que o surgimento e o desenvolvimento de estruturas ordenadas, contrárias ao natural desenvolvimento da desordem, se dão em causalidades singulares ou também denominados eventos críticos, propondo assim, refletirmos como o universo aparentemente caótico cria ordem espontaneamente sob tais eventos (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015). Mas, em que se consiste tais modelos caóticos?⁶⁰ E para adentrarmos melhor nesse campo de pesquisa partiremos de uma das

⁶⁰ A teoria geral dos sistemas foi originalmente apresentada como um novo paradigma para tratar sistemas complexos em todos os campos do conhecimento. Assim, por exemplo, a biologia não tem que se

principais teorias sobre tais ordenamentos espontâneos, em que assumimos como ponto de partida “[...] que o conceito de estrutura dissipativa é essencial para uma compreensão adequada da sociedade como um sistema evolutivo” (NETO, 2008, p. 15).

2.5. Estruturas dissipativas e instituições sociais

Nesse campo de estudo, inicialmente apresentado por Ilya Prigogine⁶¹ e seguido por diversos pesquisadores ao longo do final do século passado, foi observado que dadas as condições atípicas de dissipação de energia em sistemas abertos, tais sistemas podem ordenar estruturas espontâneas visando criar melhores condições de prover tal dissipação (MASSONI, 2008). Uma das estruturas dissipativas bem retratadas são os furacões. Essas estruturas que se formam naturalmente, apesar de demandar energia para se formar, o que aparentemente não teria causa natural, criam um vórtice que acelera a liberação de energia por melhor atender a necessidade de troca de calor entre camadas de ar paralelas horizontalmente. Muitas das estruturas dissipativas como no exemplo dos furacões se continuam de gases e líquidos e se perdem após o processo, porém, quando constituídos em estruturas sólidas, a exemplo dos cristais, tais estruturas se mantêm após o processo cessar, mesmo após não mais atenderem a necessidade de dissipação de energia dos agentes que a formaram.

ocupar somente com os níveis físico-químico ou molecular, mas também com níveis superiores e mais complexos de organização da matéria viva. Os fenômenos sociais devem ser considerados como sistemas, não obstante as dificuldades e imprecisões que apresentam as definições e interações em entidades socioculturais. (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015, p. 2314.5)

⁶¹ Ilya Prigogine (1917-2003).

Prigogine nasceu em Moscou e faleceu em Bruxelas, com 86 anos de idade. Estudou Física e Química na Universidade Livre de Bruxelas, Bélgica, para onde seus pais se mudaram quando ele tinha 4 anos, e obteve nacionalidade belga. Ganhou o prêmio Nobel de Química em 1977 por suas contribuições na termodinâmica de não-equilíbrio e pela teoria das estruturas dissipativas. Foi diretor dos Institutos Solvay de Física e Química, em Bruxelas, e diretor do Centro Ilya Prigogine de Mecânica Estatística, Termodinâmica e Sistemas Complexos de Austin, Texas. Suas ideias inovadoras nos levam a repensar o papel do nosso tempo, a nossa visão sobre o conhecimento e, particularmente, sobre as leis fundamentais da física que buscam explicar o universo. Seu enfoque centra-se em que sistemas instáveis (de não-equilíbrio) estão na base da descrição microscópica do universo e, com isso, as leis dinâmicas precisam ser formuladas em nível estático, aonde a irreversibilidade e a seta do tempo surgem como elementos fundamentais e indissociáveis dos sistemas instáveis. (MASSONI, 2008, p. 2308.1)

Tamanho o sucesso desse tipo de abordagem que pesquisas posteriores vieram buscar relações entre essas estruturas dissipativas e as estruturas biológica, e assim, puderam inferir que o próprio DNA e seus componentes básicos são estruturas espontaneamente ordenadas em sistemas abertos encontrados em ambientes caóticos (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015). Desde o conhecimento dos elementos primordiais necessários ao surgimento da vida, como aminoácidos, as proteínas, dentre outros, diversas pesquisas buscaram reconstruir possíveis ambientes de formação desses elementos e consequente organização em sistemas biológicos mais complexos (HARARI, 2015).

Assim, a vida pode ser percebida como um resultado ocasional de eventos ordenados espontaneamente pela necessidade de dissipação de energia e a decorrente construção de estruturas dissipativas que melhor atendem essa necessidade. E os seres vivos podem ser percebidos como formas complexas constituídas por estes padrões de estruturas em que cada vez mais demandam energia para se constituir e em sequência liberam mais energia aumentando a eficiência desses sistemas. Nesse processo de construção do DNA, esta estrutura se torna um mecanismo passível de cópia, reprodução e seleção com competição pela eficácia na obtenção e processamento de energia, e o desenvolvimento das estruturas dissipativas biológicas, que por consequência propiciam relações cada vez mais complexas, consumindo mais recurso e processando mais energia, possibilitando que “complexidade, auto-organização e informação aparecem como ligadas, pelo menos parcialmente, tanto em aspectos conceituais como teórico-práticos” (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015, p. 2314.2).

Sobre essa abordagem podemos perceber o grau de correlação entre os seres vivos e aquilo que podemos chamar do código da vida (HARARI, 2015). Em analogia ao exemplo do passo a passo de destinação dos envelopes em um escritório, o DNA se mostra como o passo a passo natural dos seres vivos, como o código de programação para todas as decisões conhecidas⁶². Entretanto, interessante refletir que a partir dessa concepção podemos julgar

⁶² O DNA armazena a informação necessária para construir e operar o organismo. Um aspecto do mistério da ordem biológica pode consequentemente ser expresso pela questão já mencionada anteriormente, de onde é que informação biológica provém? A solução do problema poderia mais uma vez ser achada no fato de que um organismo não é um sistema fechado. O conteúdo de informação de uma célula viva pode surgir se a informação no meio circundante cai. Outra forma de expressar isto é de que informação flui do meio

que em dada espécie biológica todos os indivíduos teriam a mesma programação de como lidar frente a eventos conhecidos, quase como se fossem réplicas. Contudo, quanto aos eventos críticos, aqueles para além desse código de programação comum, podemos aí cogitar que constituem as especificidades de cada indivíduo, talvez em analogia aos programas de computação, seriam as linhas de comando específicas, constituindo o diferenciador entre cada um, mesmo dentre indivíduos de uma mesma espécie. Mas, mesmo que cada indivíduo pudesse ter liberdade frente esses eventos críticos, devemos ainda nos questionar o que torna a realidade da ação humana tão distinta dos demais seres vivos?

E talvez o que nos diferencia conforme destaca Harari (2015) seja a nossa singular capacidade de criar objetos externos como meios da nossa ação. Assim, podemos refletir que quando um animal não humano se defronta com um evento crítico e precisa deliberar, sua escolha, ou o que assemelhe a isso, se dará de forma instintiva uma vez que seus meios restringem a praticamente seu corpo, praticamente aos meios que podemos inferir determinados por sua configuração genética. Dessa forma ao deliberar em uma situação crítica um cachorro não terá muito mais a fazer do que aquilo de seu código genético lhe determina uma vez que, de modo geral, somente seu corpo será empregado na ação. Já no caso da ação humana, o uso cada vez mais intenso e constante de objetos externos transformou nossa execução de meios cada vez mais instrumentalizado construindo assim o conceito de objetos técnicos, objetos que não existem por si mesmos, mas existem em função de meio técnico dado pela ação humana. Tal habilidade pode ser percebida como um combinado de fatores, a exemplo, nossa capacidade bípede que liberou o uso das mãos para manusear objetos, como também a presença do famoso dedo opositor que possibilitou maior destreza e capacidade de pegar objetos (HARARI, 2015).

Uma vez que tais objetos são coisas externas ao corpo humano, logo, não se mostra condicente imaginar que o uso desses seja creditado ao código genético. Porquanto, nossas deliberações necessitam lidar tanto em função dos instintos de nossos corpos, quanto sobre o uso de objetos técnicos. E vale ressaltar que há registros significativos do uso de técnicas

ambiente para o organismo. Isto seria o que essencialmente queria significar Schroedinger ao afirmar que um organismo “ganha a vida bebendo ordem”. A vida evita o decaimento via a segunda lei importando informação de suas vizinhanças. (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015, p. 2314.21)

por seres humanos há dezenas de milhares de anos, seja para o uso do fogo, de lanças, de pedras lascadas, dentre outros objetos (MATURANA e VARELA, 2001). Se nós humanos conseguimos manipular o fogo e utilizá-lo para defesa, para cozimento e para prover até um novo mecanismo de seleção natural, devemos considerar que tais usos em nada se explicariam pela programação genética, não faz sentido concebê-los assim.

Contudo, apesar de sermos inquestionavelmente a espécie animal que mais produz objetos técnicos, ainda assim, não podemos dizer que esse seja um aspecto singularmente humano. Tantas outras espécies também fazem uso de objetos como utilizam recursos do ambiente como meio de suas ações (HARARI, 2015). Logo, somos levados a questionarmos se a natureza da escolha humana não se dá somente por um elemento, mas por um conjugado. A qualidade da escolha humana poderia não se restringir a um aspecto específico, mas a um evento complexo de singularidade. Talvez uma nova forma de código da vida.

E nesse aspecto, podemos cogitar que o ser humano atingiu com o processo evolutivo uma característica singular a que chamamos de cultura. De tal modo, a configuração das estruturas dissipativas biológicas podem ter atingido na ação humana uma dimensão externa ao próprio código genético. Daí, podemos assumir que passamos a produzir padrões de registro e de replicação de informação a partir da linguagem, dos mitos, da escrita, das canções, das ferramentas, e de modo geral dos hábitos, assim criando uma forma própria de estrutura, passível de cópia, reprodução e competição para além do regimento biológico.

Essa abordagem de estruturas dissipativas como os mecanismos culturais de desenvolvimento da vida em sociedade, como um processo de adaptação aos constantes eventos críticos, ao incessante processo de produção e apropriação de meios escassos, faz todo o sentido praxeológico, uma vez que o próprio Menger (1983) já havia postulado que ao agir nós não só geramos como efeito a satisfação das necessidades, mas geramos também, como efeito não intencional, as chamadas instituições sociais. Essas instituições sociais se encaixam perfeitamente na analogia das estruturas dissipativas. Para agirmos podemos escolher formas, padrões. Esses padrões são copiados, reproduzidos e disputados em um sistema de competição por eficiência, à medida que certas formas de agir ganham

destaque por satisfazerem melhor as condições dos agentes, espera-se logicamente que mais indivíduos são levados a replicar tais formas.

Estes sistemas complexos, e adaptativos, consistem em um grande número de agentes individuais – moléculas, vírus, genes, investidores –, que podem mudar seu comportamento com base na informação que recebem sobre o que os outros agentes no sistema estão fazendo. A interação entre estes agentes pode levar a produção de padrões de comportamento do sistema como um todo, os quais não podem ser compreendidos ou mesmo preditos com base somente no conhecimento que podemos ter dos indivíduos. (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015, p. 2314.3)

Assim, de maneira similar ao processo de seleção natural, os padrões de conduta são colocados a escolha dos indivíduos que a partir de seus julgamentos irão optar sobre a maneira de agir que melhor atenda suas necessidades. Como efeito colateral da ação, esses padrões geram estruturas espontâneas como a linguagem, o comércio, o casamento, as cidades, as artes, as profissões, as ciências, os Estados, como tantas outras manifestações culturais. Dessa maneira, podemos inferir como a linguagem surge de forma espontânea, apesar de demandar uma estrutura complexa e ordenada⁶³. Ao se comunicar, os indivíduos não têm por interesse criar a linguagem, mas tão somente passar a informação pretendida. Com o tempo se percebe que algumas formas de expressão resultam em efeitos melhores, com melhor custo-benefício⁶⁴.

Sobre essa perspectiva podemos cogitar uma capacidade de mudança qualitativa entre o processo evolutivo do ser humano frente a qualquer outro ser. Quando nascemos, podemos dizer que já estamos programados geneticamente a agir de determinada forma dadas determinadas situações. Mas, evoluímos para além dessa programação básica, e podemos nos compreender agora como seres constantemente submetidos a adaptação pelos padrões de cultura. E como a cultura não é uma informação inscrita de forma

⁶³ Os processos de organização resultantes de interações descentralizadas entre os componentes do próprio sistema, e não por meio de forças externas ao sistema, são o que se denomina auto-organização. Os processos de organização dos sistemas ecológicos e sociais são, essencialmente, processos de auto-organização. (NETO, 2008, p. 17)

⁶⁴ A física clássica tem enfatizado estabilidade e permanência. Vemos hoje que, no máximo, tal qualificação aplica-se somente a aspectos muito limitados. Para onde olhemos, descobrimos processos evolucionários levando para a diversificação e crescente complexidade. [...] Isto nos leva a lembrar que uma área onde este tipo de questão se apresenta mais vivamente é na biologia. Certamente os sistemas biológicos são sistemas complexos por antonomásia, e dentre eles o cérebro humano é o sistema mais complexo que podemos conceber. [...] Como consequência se diz que é um dos milagres universais da Natureza que tal enorme conjunto de partículas, sujeitas somente as leis cegas da Natureza, sejam, não obstante, capazes de organizar-se em padrões de atividade cooperativa. (VASCONCELLOS, RODRIGUES e LUZZI, 2015, pp. 2314.4-6)

determinada nos sujeitos, como os genes, a forma de agir pela cultura parte da escolha destes mesmos sujeitos. Assim, podemos pressupor que o grande diferencial, o salto qualitativo do ser humano para as demais formas biológicas, opera sobre a evolução em vida do indivíduo. Dessa forma, o agente humano não apenas representa a evolução de uma espécie como também vivencia ao longo de sua vida uma evolução em caráter individual.

Ponderamos que as reflexões feitas a respeito das estruturas dissipativas são tão somente, reflexões. O intuito desse trabalho não é sustentar a comprovação de que estruturas dissipativas são fielmente análogas as instituições sociais. O que temos a salientar é que esse entendimento de como estruturas ordenadas podem emanar de sistemas caóticos, provenientes do método científico, em nada desestabiliza o pensamento praxeológico, ao contrário, tais evidências reforçam a validade deste método de pensamento. Pois, se podemos a partir da derivação lógica do axioma da ação humana chegar em conclusões tão próximas ao que as ciências naturais igualmente apresentam, de fato, esse método possui competência para produzir juízos sintéticos *a priori*, e quem sabe assim conseguir encontrar os princípios morais que até então estamos investigando.

Vale ressaltar que não é intenção encerrar o entendimento do que seja a escolha humana, e nem de longe tentar reproduzir os cálculos e modelos matemáticos trabalhados em teorias similares nas ciências naturais. O que esse referencial teórico-metodológico propõe a refletir é a possibilidade de se conceber mentalmente um cenário próprio onde a escolha humana se justifique *a priori* e torne condicente com a experiência constante de sermos agentes finais de nossos destinos. E que mesmo utilizando de um racionalismo ancorado na razão pura, podemos chegar a entendimentos sobre a realidade do mundo tão bem quanto pelos métodos científicos, respeitando por óbvio, as condições pertinentes a aplicação da Praxeologia.

2.6. A escolha na ética de Rand

Porém, devemos lembrar que a filosofia libertária não parte apenas de Mises e aqui precisamos lidar sobre como Rand encara a escolha humana e qual o seu papel no desenvolvimento do pensamento libertário. Pois vejamos, o fundamento primeiro sobre sua

investigação, conforme argumenta, deve partir da constatação já estabelecida por Aristóteles que para tudo que existe há somente duas possibilidades futuras, a existência ou a inexistência. Se para certas coisas, o que envolve objetos inanimados, não há competência para reger sobre sua existência, dessa forma dependem quase exclusivamente de eventos externos. Já para outros, desde seres vivos mais simples aos mais complexos, ao qual inclui o ser humano, há uma diversidade de mecanismos internos de busca pela própria sobrevivência que atuam muitas vezes na contramão destes eventos externos.

Assim, Rand (1991) pressupõe que qualquer julgamento de valor na ação humana deve ser entendido como a preferência do indivíduo em vista da própria manutenção da vida. Mais à frente Rand ainda discorre como certo que para cada ser vivo que existe há um grupo de necessidades a serem atendidas, como também um grupo de recursos passíveis de serem utilizados, um tipo de ambiente natural susceptível a seu desenvolvimento, dentre por fim outros fatores de possibilidades e limitações. Disso deriva que seres vivos irão inevitavelmente demandar mais ou menos recursos, mas qualquer um precisará de mais do que aquilo que já tem por natureza. Reforçando essa ideia Rand problematiza que caso cogitássemos que um organismo já tivesse em si mesmo tudo que fosse demandado para sua sobrevivência esse ser não teria motivação para agir. Todo ser que age, age em função primordial da manutenção de sua vida. Dessa maneira, podemos relacionar o postulado da manutenção da vida na teoria de Rand com o desconforto assim colocado por Mises, mostrando serem teorias complementares.

Não obstante, antes mesmo de Rand iniciar a investigação específica da ação humana, questiona de modo geral como um ser vivo pode saber se aquilo que fez ou que lhe aconteceu foi algo bom ou ruim? E daí propõe partimos do entendimento de que a capacidade de sentir dor e prazer são os indicativos do próprio organismo se certa conduta está correta ou não. E nesse sentido, assume novamente a teoria aristotélica que há um sistema de níveis de sensibilidade e percepção entre os seres vivos, dos mais primitivos até o ser humano. Para Rand (1991) é certo que todo ser vivo é capaz de agir e assim podemos compreender sua ação através de respostas aos estímulos que entendemos pelos conceitos de dor e prazer, todavia, se todos possuem essa competência, nem todos possuem a consciência desse mecanismo.

Os organismos mais simples, como plantas, agem tão somente por reflexos automáticos, porém, a complexidade das ações requeridas para sobrevivência dos organismos superiores é mais ampla, passa a ser em alguma medida proporcional a complexidade da nossa consciência. Enquanto os organismos conscientes inferiores tão somente têm a faculdade da sensação, o que lhes permite reagir aos estímulos provenientes do mundo exterior, ainda assim, não tem consciência de serem conscientes. [...] Já os organismos superiores possuem uma forma muito mais potente de consciência que possibilita a faculdade da percepção, enquanto mecanismo de reter sensações. [...] Os animais a que se enquadra essa definição não são guiados meramente por sensações imediatas, mas sim dirigidas por uma consciência integrada da realidade perceptual com que se confronta. Porém, tal complexidade ainda se mantém presa a um código de valores automáticos. O animal não tem escolha, não tem a possibilidade de negar um conhecimento adquirido, não tem capacidade de transmitir por escolha esse conhecimento. O animal não pode conscientemente dirigir-se a ampliar ou evadir seu conhecimento. [...] Já o ser humano não tem um código automático de sobrevivência. O ser humano não tem um conjunto automático de valores para lhe guiar de modo determinado. A responsabilidade do ser humano vai muito além, um processo de pensamento não é automático, nem “instintivo”, nem involuntário e nem infalível. O homem deve inicia-lo, sustenta-lo e assumir responsabilidade por seus resultados. A natureza não lhe dá garantia automática de seu esforço mental. [...] Em termos psicológicos, a questão da sobrevivência do homem não confronta sua consciência como uma questão de vida ou morte, mas como uma questão de felicidade ou sofrimento. (RAND, 1991, pp. 24-30)

Rand assume assim que a nós seres humanos existe um nível de consciência tamanha que de algum modo passa a ter consciência de si mesma, enquanto entidade que sente e age. E ao ter essa consciência do agir desenvolve um novo critério de julgamento de valor, aquilo que entendemos por felicidade e sofrimento. Portanto, ao reconhecermos que podemos intervir no mundo e afetarmos o curso dos acontecimentos de tal maneira a obtermos sucesso, a produzir as circunstâncias que nos trarão prazer ou dor, de termos ciência que não somos meramente determinados, sentimos por vezes angústia em saber que podíamos estar em uma situação melhor se nós tivemos agido diferente ou talvez se outros não nos tivesse feito sofrer. Mas também podemos sentir orgulho e saber que estamos disfrutando de uma felicidade não por ser algo aleatório, mas por ser resultado de nosso empenho. Então para Rand, felicidade e sofrimento não são categorias da percepção aplicadas a sensibilidade do corpo humano em contato com o mundo, mas são categorias da consciência humana as quais cabe a competência de julgar nossos hábitos em vista ao entendimento daqueles que proporcionarão condições à felicidade ou ao sofrimento.

Assim como o mecanismo de prazer-dor do corpo humano é um indicador automático do bem-estar de seu organismo, um barômetro de sua alternativa básica entre vida ou morte, temos o mecanismo emocional da consciência do homem que está associado de forma similar, onde as emoções de alegria e sofrimento surge como indicativos dos juízos de valores que adotamos ao agir. As

emoções são estimativas daquilo que promove ou ameaça o que damos valor.
(RAND, 1991, p. 30)

Dessa maneira Rand interpreta a escolha a partir da premissa de que não temos um indicador automático para responder de maneira objetiva como lidar com as questões que envolvem os sentimentos de felicidade e sofrimento. Esses são aspectos dos quais não nascemos sabendo de antemão como funcionam. Não temos instinto para lidar com isso, pelo contrário o nosso instinto por vezes nos mostra que não é em nada adequado para fazer julgamento de valor em condições de apelo emocional.

Os homens que tentam sobreviver, não por meio da razão, mas utilizando da força, estão utilizando o método de sobrevivência dos animais. Mas, assim como os animais não são capazes de sobreviver utilizando o método das plantas, nós também não seremos eficientes utilizando um método que não seja o nosso, e se a curto prazo pode parecer não ter tanta diferença, a longo prazo a tendência é destruir tudo aquilo que a evolução humana produziu e nos fez descolarmos da natureza selvagem. Insistir nesse erro é retornar a selvageria. (RAND, 1991, p. 34)

A respeito desse curto prazo Rand deixa explícito que nossa consciência nos faz lidar não somente com o aqui-agora, como uma resposta imediata as sensações momentâneas de prazer e dor. Temos, por intermédio da razão, a capacidade de projetar nossas ações em um futuro, em economizar, em cultivar, em apreender, em saber que não basta eliminar o incomodo momentâneo, cabe, porém, criar na medida do possível as condições de nossa realização futura.

Agora, já que não temos determinado em nós quais são os hábitos corretos a serem cultivados é imprescindível que tenhamos a liberdade de escolha para descobrimos quais são. Daí a necessidade de livre julgamento pressupondo que se temos de agir em função primordial da nossa sobrevivência, e por sabermos que nem todo hábito propicia as melhores condições de sobrevivência, logo, haverá hábitos bons e hábitos ruins, e caberá aos valores morais nos indicar quais devemos manter e quais devemos censurar. Dessa maneira, entender nosso mecanismo de valorização é compreender que aquilo que nos torna genuinamente humanos, e que nos move ao agir livre implica na nossa percepção de longo prazo, na percepção de que para nós, enquanto seres racionais, não cabe tão somente a satisfação no aqui-agora, mas está em nosso alcance garantir na medida do possível as condições futuras de satisfação, das quais sempre teremos incertezas.

2.7. A liberdade econômica e o aumento na qualidade de vida

E sobre esse desafio humano de descobrir os melhores hábitos com vistas a garantir as condições de satisfação futuras, e consequente aumento na qualidade de vida, está o impacto no desenvolvimento humano proveniente da liberdade econômica observada de maneira mais difundida a partir das condições sociais existentes nas revoluções industriais. E tanto para Menger, Mises e Rand, como também para qualquer libertário, a liberdade econômica constituída por livre associação, livre iniciativa e livre comércio, mostram-se aspectos fundamentais não somente para o aperfeiçoamento da produção de bens materiais, mas para o desenvolvimento da própria condição humana.

Nas palavras de Menger, a respeito dos primórdios da economia clássica e seu significativo apelo ao valor-trabalho:

[...] Adam Smith fez da divisão progressiva do trabalho o ponto nevrálgico do progresso econômico humano, e isso em decorrência do alto significado que atribui ao fator trabalho na Economia. Acreditamos, todavia, que o exímio pesquisador, em seu capítulo sobre a divisão do trabalho, mostrou apenas uma das causas do aumento do bem-estar humano, escapando-lhe à atenção as outras causas, não menos importantes. Se um povo, em lugar de dedicar-se simplesmente a atividades mais primitivas, - isto é, limitando-se apenas a juntar e utilizar os bens disponíveis de ordem inferior (nos estágios mais primitivos, em geral os bens de primeira e de segunda ordem), - começar a trabalhar com bens de terceira e quarta ordem, ou de outras ordens superiores, e para atender às suas necessidades recorrer sempre mais ao processamento de bens de ordem cada vez mais elevada, sobretudo se aplicar uma boa divisão do trabalho, certamente chegará àquele aumento de bem-estar que Adam Smith atribui exclusivamente à divisão do trabalho. (MENER, 1983, p. 256)

A partir desse trecho é constatável que Menger sustenta ser imprescindível para o aumento da qualidade de vida dos indivíduos de dada sociedade aplicar-se cada vez mais ao desenvolvimento de bens ordem superior, por conseguinte especialização do trabalho e ampliação das cadeias de produção. Por ordem inferior e superior, Menger (1991) assume por definição que um bem de primeira ordem é aquele que diretamente nos satisfaz, a exemplo de um alimento. Já um bem que não nos atende diretamente, mas que nos é útil para o beneficiamento de alimento, a exemplo de uma panela de cozinha, será um bem de ordem superior. Se tal bem de ordem superior será considerado de segunda, terceira ou quarta ordem ficará a cargo do quão distante, por assim dizer, está a panela para o alimento. O ponto principal que Menger (1991) assim pretende levantar é que se em certa sociedade

os indivíduos não estiverem dispostos a produzir bens de ordens superiores, o que na prática envolve fazer economia, fazer inovações, intensificar a especialização e divisão do trabalho, mais provável que as condições de sobrevivência desses indivíduos estarão inevitavelmente atreladas ao acaso.

Os bens de consumo, que antes eram simplesmente o resultado de uma coincidência casual das condições de seu surgimento, passam a ser, no momento em que os homens assumirem o controle do processo, um produto da vontade humana (dentro dos limites impostos pela natureza), e as quantidades de bens disponíveis só encontrarão um limite: a compreensão do nexo causal entre as coisas e fatores, mais o domínio e controle desse processo por parte dos homens. O conhecimento progressivo do nexo causal das coisas com o bem-estar humano e o domínio progressivo das condições mais remotas dos mesmos conseguiram portanto, levar a humanidade do estágio primitivo e de miséria extrema para o estágio atual de cultura e bem-estar; conseguiram transformar grandes áreas habitadas por poucas pessoas, - trabalhando duramente e no entanto vivendo em pobreza extrema - em terras densamente povoadas; e não resta dúvida alguma de que, também no futuro, é dessa forma que se dará o progresso econômico da humanidade. (Menger, 1983, p. 257)

3. DOS LIMITES ÉTICOS À LIBERDADE HUMANA

Tendo em vista do que já vimos até então, precisamos agora retomar o principal imbróglio que o estudo da ética pretende lidar. Responder essencialmente à questão de como podemos definir os limites da liberdade humana. Como estabelecer as regras do jogo para que os indivíduos garantam em harmonia as condições futuras de satisfação de suas necessidades? E é nesse momento que precisamos adentrar a noção de direito e justiça, e para com estas a lei natural.

Atualmente, muitas são as questões que permeiam esse assunto e servem para acalorados debates políticos. Será que é justo que uns possam agir livremente mesmo que afetando negativamente os demais? Será justo que alguns tenham muitos e outros tenham tão pouco? Será justo que alguns possam cometer crimes e ainda assim permanecerem impunes? Será que toda lei proferida pelo Estado é justa? Quando lidamos com a justiça será que cabe a cada sociedade fazer valer a sua justiça ou haveria uma justiça neutra e objetiva?

E para compreender como os principais pensadores libertários lidam com tais questões devemos assumir um dos mais conhecidos ditados populares, proveniente talvez de um dos grandes filósofos do liberalismo clássico, conforme Herbert Spencer defendia, “a liberdade de cada um deve terminar assim que começa a do outro” (SPENCER, 1960, p. 176). Mas, para além da elegância dessa frase, como determinar de modo objetivo tal limite? Qual parâmetro possui a competência de fornecer uma saída justa para essa questão? E se há convergência entre os pensadores até então abordados sobre a defesa da liberdade econômica, igualmente concordarão que o fundamento primeiro a ser reconhecido pela justiça é a propriedade privada. Compreender o libertarianismo pressupõe por princípio reconhecer o direito de propriedade privada como o alicerce da liberdade, da justiça e da própria ética. Mas, como assim? Devemos nos questionar. Como se justifica a propriedade privada e como esse conceito pode ser estabelecido como critério ético?

Para adentrar esse novo campo de nossa pesquisa utilizaremos como suporte teórico as explicações de quatro dos principais pensadores já abordados nesse trabalho, sendo estes Rand, Menger, Rothbard e Hoppe. Lembramos que cada um desses elaborou a importância e a validade da propriedade privada de maneiras diferentes, sendo que cada libertário poderá

simpatizar mais por uma do que outras, mas no geral, são teorizações que se complementam, solidificando ainda mais esse referencial comum. Outra observação é que destes quatro, somente Rothbard e Hoppe se consideraram declaradamente libertários. E uma segunda observação é que destes somente Hoppe é reconhecidamente aceito por sistematizar o conceito de propriedade privada nas bases da razão pura, tendo os demais atribuídos premissas provenientes de dados contingentes, como de caráter histórico e ou econômico.

3.1. A propriedade privada em Rand

Em primeiro lugar já trazemos Rand, e a esse campo de discussão tal filósofa pretende redefinir os parâmetros do conceito de egoísmo e sua relação com a propriedade privada, de tal maneira a alça-la como a delimitação natural dos limites do agir humano. Rand (1991) introduz o problema trazendo a reflexão de que o termo egoísmo da maneira coloquialmente empregada, erroneamente atrela seu sentido ético à própria noção de imoralidade, e em contrapartida, deixa a cargo do altruísmo qualquer ação virtuosa⁶⁵.

Contudo, a seu ver as ações em vistas do auto interesse podem tanto ser boas quanto más, porém, o egoísmo em si não é nem mal e nem bom. Na verdade, reconhecer o egoísmo é para ela aceitar a natureza humana. É aceitar que todos nós somos levados a agir frente nossas preferências uma vez que naturalmente todos nós temos como princípio básico a busca da própria felicidade. E é nesse aspecto que o axioma da ação humana de Mises e a virtude do egoísmo de Rand se apoiam. Ao assumirmos que a ação humana é uma resposta racional do indivíduo pela sua sobrevivência ou ao menos para afastar seu desconforto, o auto interesse não só é algo natural como é essencialmente o instrumento que temos para escolhermos como agir. Disso, Rand (1991) argumenta como a ideia da ação altruísta de ajudar ao próximo é essencialmente inválida como princípio ético. Se parece boa, à primeira vista, a ideia de um indivíduo querer fazer algo para ajudar o outro, temos que ter em mente que esse tipo de ação é necessariamente uma invasão à vida alheia. E isso

⁶⁵ [...] o altruísmo declara que qualquer ação praticada em benefício dos outros é boa, e qualquer ação praticada em nosso benefício é má. Assim, o beneficiado da ação é o único critério de valor moral – e contando que o beneficiário seja qualquer um, salvo nós mesmos, tudo passa a ser válido. (RAND, 1991, p. 15)

porque quando assumimos fazer algo em função do próximo, mesmo sem notarmos partimos da premissa de que como queremos seu bem, logo, temos direito a isso, e julgamos que não há qualquer impedimento moral em agir sobre a vida alheia. Entretanto, um dos grandes problemas dessa forma de lhe dar, é que a pessoa que intervém não tem como saber o que o outro de fato deseja, simplesmente porque são pessoas diferentes, que sentem o mundo de maneiras diferentes, que têm conhecimentos diferentes, que têm expectativas diferentes da vida boa, e que frente tantas possibilidades de divergência, muito possivelmente a atitude desse suposto altruísta pode ir na contramão do que aquele “ajudado” desejaria.

Apesar de Rand não trazer em suas referências as obras de Max Stirner, faz pertinente elencar algumas considerações feitas por este que são essenciais para entender a crítica em que aqui estamos tecendo:

Onde começa o altruísmo? Precisamente no ponto em que um fim deixa de ser o nosso fim e a nossa propriedade, com a qual, proprietários que somos, podemos fazer o que quisermos; no ponto em que ele se torna uma finalidade ou uma... ideia fixa, onde começa a entusiasmar-nos, a fanatizar-nos, em suma, no ponto em que ele degenera em obsessão e se transforma... em nosso senhor. [...] Que significa então, neste sentido, altruísmo? Significa ter apenas um interesse ideal, perante o qual cai por terra o respeito pela pessoa! (STIRNER, 2004, p. 68).

Por isso, reconhecer nesse referencial de que somos egoístas não é assumir que podemos agir da maneira como quisermos sem nos preocupar se estamos ou não afetando outros, mas é assumir como limite de nossa liberdade de que somente cabe decidirmos sobre nossas vidas, e não sobre a vida alheia. E a definição clara e objetiva do que a nós temos direito, é para Rand, precisamente a propriedade privada, aquilo que legitimamente está em nosso alcance, e, portanto, sobre esse fundamento torna-se estabelecido o pilar de sua filosofia:

O princípio político básico da ética Objetivista é que ninguém pode iniciar o uso de força física contra outro. Nenhum homem, ou sociedade ou governo possui a legitimidade de iniciar agressão a terceiros, tão somente será válido o uso de violência quando se tratar de legítima defesa. O único propósito moral adequado de um governo é proteger os direitos do homem, o que significa protegê-lo da violência física – proteger seu direito a sua própria vida, sua própria liberdade, sua própria propriedade e a busca de sua própria felicidade. Sem os direitos de propriedade, nenhum outro é possível. (RAND, 1991, p. 44)

3.2. A propriedade privada em Menger

Em segundo lugar, retomando os textos de Menger, este se empenhou a seguinte meta:

Cabe-nos mostrar agora de que maneira (com base nos conhecimentos assim adquiridos) as pessoas utilizam as quantidades disponíveis de bens (meios de consumo e meios de produção) para o atendimento mais completo possível de suas necessidades. Três podem ser os resultados da indagação acima com referência à demanda existente e à quantidade disponível de bens: a) que a demanda seja maior que a quantidade de bens disponível; b) que a demanda seja menor que a quantidade de bens disponível; c) que a demanda e a quantidade disponível de bens sejam equivalentes. (MENER, 1983, p. 269)

Lembramos de antemão que a economia, por sua concepção, consiste exatamente na atividade humana de gestão de recursos escassos. Sendo assim, tal definição fatalmente nos leva a constatação que independentemente de haver os três resultados possíveis, somente caberá ao estudo dos processos econômicos e, por conseguinte da ação humana, a situação em que a demanda seja maior que a quantidade de bens disponíveis. E isso pode ser constatável pela própria lógica do comércio. Se alguém está disposto a ceder algum bem que possua em troca de ter outro, é porque esse outro bem não está disponível. Aos outros dois cenários possíveis não dizem respeito à economia, tanto porque, a exemplo da respiração como já visto, não nos preocupamos sobre como outras pessoas estão respirando como nem mesmo nos damos conta, na maior parte do tempo, de que nós respiramos, ao menos é claro enquanto esse não se mostrar escasso.

Ocorrendo a relação quantitativa vista acima [...]; é absolutamente certo que, em tal situação, parte dos indivíduos da sociedade verá suas necessidades desatendidas, ou atendidas parcialmente. É aí então que entra em jogo o instinto egoístico do homem; nesse caso em que a quantidade disponível não é suficiente para todos, cada indivíduo se empenhará em atender, da maneira mais completa possível, sua própria necessidade, com exclusão dos outros. (MENER, 1983, p. 270)

Importante frisar nessa linha de raciocínio que não se aplica julgamento moral a ação egoísta, no sentido daquela que visa o próprio bem do indivíduo, porque conforme visto, esse é em essência o instinto do agir humano, não é matéria de deliberação. Menger diria, e certamente Rand, que não é condição nem de louvor e nem de censura, mas é tão somente o recurso que temos para lidar com a inevitável condição de escassez. E aqui nos é possível retomar a lógica da lei natural, necessária e universal. Nosso instinto de sobrevivência nos

leva a ação e tentar negar tal instinto é ir de encontro à nossa própria natureza. Mas, e quanto as pessoas que se privam em função da felicidade do outro? Questionam alguns. E será certeza para qualquer libertário que se dado indivíduo se coloca a ajudar o próximo é porque, seguramente, ajuda-lo é aquilo que este julga de maior valor, e assim terá agido, como sempre se deduz, em função de seu próprio julgamento de valor.

E conforme Menger (1991) insiste o grande despertar da liberdade econômica consistiu exatamente no reconhecimento da possibilidade de um aumento na qualidade de vida geral a partir do empenho cada vez maior em atividades de bens de produção. Aqui, devemos nos ater que quanto maior e mais intensificado for a divisão do trabalho, mais pessoas estarão atuando em atividades distantes da produção dos bens de consumo⁶⁶. E sobre essa ótica, podemos afirmar que isso não faz mal aos indivíduos, isso não provoca escassez. Pelo contrário, quanto maior o dispêndio em atividades focadas em bens de ordem superior, via de regra, maior a eficiência e inovação tecnológica de dada sociedade, o que por decorrência impacta diretamente no aumento da produção destes mesmos bens de consumo (SMITH, 1996).

Porém, por mais que o avanço da produção em massa produza significativos e crescentes volumes de bens econômicos, ainda assim, nunca teremos uma situação de satisfação completa. Enquanto a produção precisa de tempo, empenho e muito trabalho para crescer, a demanda não tem “freio”, é literalmente infinita (MENGER, 1983). E lembrando Rand, caso certo indivíduo se recuse a usar o método de sobrevivência do ser humano, enquanto ser livre e racional, e escolher o método dos animais inevitavelmente conflitos de utilidade e ocupação se tornaram reais. Diante desse quadro assim Menger entende o surgimento da propriedade privada.

Com isso surge a necessidade de uma previdência que a sociedade assegure proteção legal aos indivíduos que conseguiram apossar-se legitimamente da referida parcela de bens, contra os ataques dos demais indivíduos. Chegamos assim

⁶⁶ Quanto mais os homens avançam na evolução cultural, tanto mais se verifica um fato característico nos países em que existe alto grau de divisão do trabalho: pessoas isoladas produzem individualmente grandes quantidades de bens de ordem superior, ficando-se na suposição (via de regra, correta) de que outras pessoas produzirão as correspondentes quantidades de bens complementares. Esse esforço particular de cada um resultará em graus de êxito diversos em cada caso. Qualquer que seja o reparte dos bens que se colocam nas relações acima referidas, a demanda de parte dos membros da sociedade não será coberta, ou o será apenas em parte, de modo que esses indivíduos terão um interesse que, com referência à quantidade parcial de bens disponível, é diametralmente oposto ao interesse daqueles indivíduos que já se apropriaram dessa parcela de bens. (MENGER, 1983, pp. 314-315)

à origem econômica de nossa ordem jurídica atual: a proteção à propriedade, que constitui o fundamento da propriedade privada. [...] Consequentemente, a Economia humana e a propriedade têm origem econômica comum, pois ambas encontram seu fundamento último no fato de haver bens cuja oferta é menor do que a respectiva demanda; [...] é, pois, impossível eliminar a instituição da propriedade; isso só seria possível eliminando-se a causa que necessariamente levou a instituir-se a propriedade; em outros termos, a instituição da propriedade só poderia ser eliminada se, ao mesmo tempo, fôssemos capazes de aumentar a quantidade de todos os bens econômicos ao ponto de se poder atender por completo à demanda de todos os membros da sociedade, ou então, se fôssemos capazes de diminuir as necessidades humanas até o ponto em que as quantidades disponíveis desses bens fossem suficientes para atender plenamente a todos. (MENGES, 1983, p. 271)

Agora, se o reconhecimento do direito de propriedade privada parte de uma ordem jurídica que a legitima, devemos então nos questionar de onde parte a legitimidade da própria ordem jurídica? Se esse ordenamento jurídico estabelece a quem é legítimo o direito de propriedade, quem ou o que garantirá a justiça desse sistema? E aqui começamos a nos aprofundar no principal teórico do libertarianismo, em que conforme atesta Barnett (2011), embora nenhum dos alicerces que Rothbard incorporou em sua teoria fosse inteiramente original, é justo dizer que sua combinação original de economia austríaca, ética da lei natural aristotélica, direitos naturais lockianos, não intervencionismo e anarquismo individualista constituíram um distinto princípio que motivou os primeiros simpatizantes do movimento libertário.

3.3. A propriedade privada em Rothbard e o Princípio da Não-Agressão

Para entendermos a propriedade privada em Rothbard, devemos inicialmente retomar sua consideração a respeito da tradição da teoria de direitos naturais. E nesse aspecto discorre que muitos foram os pensadores que teorizaram sobre a noção de propriedade privada como direito que emana da própria natureza humana, o que de modo geral fazia-se supor ser tanto naturalmente observado quanto constituir relações elementares em qualquer sociedade. Rothbard (2010) aponta que se observarmos em praticamente qualquer sociedade os julgamentos das ações humanas fazem recair sobre os indivíduos as consequências de seus atos, tanto boas quanto más. Tão logo, se a ação de um indivíduo desencadeia consequências que são suas, logicamente este possui o único e

legítimo direito sobre o resultado delas, tanto mediante censura quanto louvor (ARISTÓTELES, 1991).

Porém, tais perspectivas de justiça em muito defendidas por aristocratas em geral, uma vez que legitimavam com isso suas posses, legitimavam indiretamente as estruturas sociais existentes à época dessas formulações. Acabavam inevitavelmente sendo vistas como explicações de por que nobres têm o “direito” de serem nobres e pobres têm o “direito” de serem pobres (STIRNER, 2004). Tais teorias foram assim alvos constantes de críticas tendo sido contestadas e repelidas, e infelizmente caindo em descrença também o lado ético no sentido natural do direito (ROTHBARD, 2010).

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. Como o teórico americano de direitos naturais do século XIX Elisha P. Hurlbut colocou: 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. (ROTHBARD, 2010, p. 76)

E retomando os teóricos dos direitos naturais, Rothbard assume de início que cada indivíduo tem direito sobre aquilo que lhe é próprio, seu corpo, seu trabalho e qualquer resultado útil proveniente de seu empenho na transformação de recursos escassos em bens legítimos. E tudo aquilo que lhe é próprio é sua legítima propriedade privada. Contudo, reconhece que uma teoria de justiça como aquela proveniente dos direitos naturais do liberalismo clássico deve se ater mais do que somente a existência da propriedade privada, cabe também descrever com competência a gênese por detrás desse direito, e com isso demonstrar com critérios objetivos do que, de fato, concede legitimidade de tal direito a certo indivíduo, considerando para isto as três esferas de resolução de conflitos, tanto no ato de aquisição, quanto da transferência de títulos, quanto pôr fim da agressão, punição e ou restituição (ROTHBARD, 2013). E a essa busca de critérios objetivos, assim estabeleceu que:

O credo libertário está baseado num axioma central: o de que nenhum homem ou grupo de homens pode cometer uma agressão contra a pessoa ou a propriedade de qualquer outro. Ele pode ser chamado de “axioma da não-agressão”. “Agressão” é definida como o uso ou ameaça de violência física contra a pessoa ou propriedade de qualquer outro indivíduo. Agressão, portanto, é um sinônimo de invasão. [Ademais] O núcleo central do credo libertário, portanto, é estabelecer o direito absoluto de todo homem à propriedade privada; primeiro, de seu próprio corpo, e, segundo, dos recursos naturais que até então não foram usados e que ele transformou através de seu trabalho. Estes dois axiomas, o direito à auto-propriedade e o direito à “apropriação original”, formam o conjunto completo de princípios do sistema libertário. A doutrina libertária inteira se torna, portanto, a extensão e a aplicação de todas as implicações desta doutrina central. (ROTHBARD, 2013, pp. 37,56)

A chave da teoria de liberdade é assim, segundo Rothbard, o estabelecimento dos direitos de propriedade privada, pois, conforme sustenta o campo justificado da ação livre de cada indivíduo “[...] só pode ser demonstrado se seus direitos de propriedade forem analisados e estabelecidos. Então ‘crime’ será devidamente analisado e definido como uma invasão ou agressão violenta contra a propriedade justa de outro indivíduo” (ROTHBARD, 2010, p. 52). Logo, para Rothbard a questão deve se voltar a o que podemos considerar direito de propriedade, e conseqüentemente ao que deve ser considerado crime. Diversos problemas difíceis, mas de importância vital, podem ser assim examinados minuciosamente, incluindo dentre estes os direitos das crianças, da teoria de contratos como também de transferência de títulos de propriedade, da espinhosa questão da imposição e da punição, e muitos outros (ROTHBARD, 2010).

É importante agora frisar o que devemos ter em mente ao referirmos a agressão no sentido da filosofia libertária de Rothbard. Não temos por intuito apenas aplicar o senso comum a respeito do conceito de agressão. Agressão, aqui, deve ser considerado qualquer impedimento deliberado por parte de outro indivíduo que direta ou indiretamente interponha entre a liberdade de escolha deste ser humano e sua plena capacidade de realização. Assim, compreende-se uma relação invasiva entre um indivíduo, portador de necessidades e de sua legítima propriedade para com seu direito natural de atingir seus fins, e outro indivíduo devidamente concebido por agressor.

De modo específico, se um dado indivíduo na expectativa de satisfação de suas necessidades vier a fazer uso de bem alheio, causará a outro o cerceamento de suas plenas condições de satisfação. Nesse cenário consideramos uma agressão direta. Essa seara jurídica é bastante comum quando lidamos mesmo nos ordenamentos estatais atualmente

em voga com crimes de roubo, sequestro ou estupro. Em todos esses casos existe um agressor que é aquele que faz uso de propriedade alheia seja quando toma posse ilegítima de pertences ou até mesmo quando toma posse do corpo de outra pessoa, impossibilitando esta de usá-lo para suas próprias satisfações. Em outra instância, quando dado indivíduo faça uso daquilo que lhe for legítimo, mas como resultado de sua ação implique em igualmente cerceamento das plenas condições de satisfação de demais agentes, será também visto como agressão, sendo nesse caso, indireta, aquilo que conveniou tipificar de “externalidade negativa”. Sobre essa seara temos os casos de poluição, desmatamento, dentre outros. Importante atermos que na filosofia rothbardiana, contrária aos regimentos jurídicos estatais, somente há crime quando há vítima. Logo, casos de poluição a exemplo somente implicariam configuração de agressão quando houver provas de que um dado indivíduo ou grupo de indivíduos forem afetados pela poluição de um agressor específico.

Assim, um sujeito que possua certa propriedade rural na qual passa um rio e percebeu diminuir drasticamente sua vazão, mesmo já sabendo que condições naturais modificam constantemente o volume ou a qualidade da água, a presença de peixes ou resíduos de erosão, poderá alegar agressão se for devidamente constatado que à montante, por exemplo, um culpado tenha desmatado mata ciliar e isso indiretamente provocou a seca do rio. Agora, precisa haver uma vítima, um agressor e uma explicação racional válida, a ser devidamente provada em processo judicial, ou talvez até por flagrante, como já ocorre nas legislações estatais. Mas, uma alegação de que as ações de pessoas difusas geram efeitos difusos para a sociedade, já não são aceitas no meio libertário. Tanto porque, basicamente, qualquer ação de qualquer pessoa poderá acarretar uma infinidade de consequências para praticamente todos os indivíduos em sociedade. A questão da agressão é provar que por agente específico houve cerceamento das condições plenas de realização de certa pessoa perante aqueles bens que lhe são legítimos (ROTHBARD, 2013).

Então, quando dizemos em propriedade privada para o pensamento de Rothbard, estamos nos referindo ao mecanismo natural de legitimidade do uso exclusivo de recursos escassos que representam nexos causais entre as necessidades individuais e suas respectivas satisfações. E ao direito de propriedade privada como aquele que lida com a escassez dos meios à realização humana, Rothbard (2013) nos demonstra com bastante clareza como

esse princípio é tão verdadeiro e real que permanece de maneira fundamental em nossas sociedades mesmo que nem tenhamos consciência imediata disso.

Por exemplo, se atermos ao direito de liberdade de expressão como também investigado por Rothbard, é garantido no caso do Estado brasileiro, amparado no artigo 5º da Constituição, parágrafo “IV – é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato”⁶⁷, mas, então, se temos direito de liberdade de expressão significa que podemos dizer o que quisermos e onde quisermos, contando que respeitamos apenas o não anonimato? E veremos claramente que não. Podemos nos expressar livremente utilizando para isso nosso corpo, assim podemos falar, nos pintar, até nos mutilar para fazer expressar nossas inquietações. Mas, isso significa que posso forçar alguém a falar o que quero? Posso forçar alguém a ter seu corpo pintado ou mutilado porque quero me expressar? Obviamente que não. O direito de expressão é completamente aderente ao direito de propriedade privada, seja propriedade do próprio corpo ou de objetos escassos. A exemplo, posso fazer valer meu direito de expressão utilizando para isso recursos alheios, seja uma caneta e uma cartolina? Seja um spray e um muro? Seja um pincel e uma tela? Novamente, não. Então, o que me possibilita ação e ao mesmo tempo me limita agir é a própria propriedade privada.

Da mesma maneira podemos expandir as questões anteriores para o direito de ir e vir. Conforme artigo 5º parágrafo “XV – é livre a locomoção no território nacional em tempo de paz, podendo qualquer pessoa, nos termos da lei, nele entrar, permanecer ou dele sair com seus bens”⁶⁸, daí questionamos, podemos entrar na casa de qualquer pessoa, em qualquer empresa, em qualquer repartição pública? Como funciona essa lei na prática? Mesmo sem necessidade de conhecimento jurídico erudito temos a nítida impressão de que não temos direito de ir e vir para onde quisermos. Há um limite para tal ação. E qual a natureza desse limite? Se questionarmos, pode um indivíduo ir e vir sem restrições em sua casa? Obviamente que sim. Pode um indivíduo ir e vir sem restrições em sua empresa? Sim. Porém, e se for empregado da empresa, poderá livremente ir e vir? Depende. Depende de quê? A empresa em questão irá estipular os horários e os locais permitidos, caso seja estipulado limites, estes logo serão restrições legítimas. E a um espaço público? Podemos ir

⁶⁷ Constituição da República Federativa Do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

⁶⁸ Constituição da República Federativa Do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

e vir sem restrições em um parque público, em uma repartição pública, em uma rua pública? Depende. Há regras? Foi estipulado horários de funcionamento, áreas restritas a funcionários e visitantes, áreas de proteção ambiental, áreas de risco? Se forem estabelecidos limites, serão restrições aí aplicadas. E quem define esses critérios de um espaço público? O Estado, aquela entidade reconhecidamente proprietária daquele espaço. A partir desses exemplos podemos perceber nitidamente que não há efetivo direito de ir e vir. O direito que existe é o direito de propriedade privada. Em que se um dado indivíduo tem propriedade de um espaço ele terá livre circulação, senão, dependerá do aval e das condições a este imposta pelo proprietário do espaço em questão, seja em uma residência, em uma escola, em uma empresa, ou até em espaços públicos administrados pelo governo.

Com poucos exemplos já é possível ter uma significativa evidência do quão real é o direito de propriedade privada, direito esse natural e independente de um aparato estatal dizendo o que pode ou que não pode (ROTHBARD, 2013). Direito esse que surge e é regulado por ordem espontânea em uma sociedade. O direito de propriedade é legítimo em si mesmo. Se nos questionarmos, posso subir em um muro, a resposta é lógica. Sim, se for seu. Posso usar óculos de sol à noite? Sim, se for seu. Posso plantar uma rosa? Sim, se for sua, e assim, de forma incontável. Mesmo ciente que este assunto possui uma infinidade de desdobramentos, expressamos em linhas sucintas o suficiente para pavimentar o caminho à formulação da justiça libertária em bases estritamente racionais, o qual como já anunciado ganhará seu atual auge a partir da teoria proposta por Hoppe.

3.4. A propriedade privada em Hoppe e a Ética Argumentativa

E por fim quanto ao quarto e último autor, utilizamos agora da ética argumentativa de Hoppe e sua extraordinária contribuição à causa libertária. Em sua teoria Hoppe postula uma variante do axioma da ação humana, que justifica em bases puramente racionais o direito de propriedade privada, concebendo o então conhecido axioma da argumentação. Conforme descreve em seu livro *Economia e Ética da Propriedade Privada*:

Vou começar minha explicação introduzindo um segundo axioma *a priori* e esclarecendo sua relação com o axioma da ação. Tal entendimento é a chave para

resolver nosso problema. O segundo axioma é o chamado "*a priori* da argumentação", que afirma que os humanos são capazes de argumentação e, portanto, sabem o significado da verdade e validade. Como no caso do axioma da ação, este conhecimento não é derivado da observação: há apenas comportamento verbal para ser observado empiricamente e uma cognição prévia é necessária para interpretar tal comportamento como argumentos significativos. A validade do axioma, como aquele do axioma de ação, é indiscutível. É impossível negar que se possa argumentar, já que a própria negação já seria um argumento. Na verdade, não se pode nem mesmo dizer silenciosamente a si mesmo "não posso argumentar", sem, portanto, se contradizer. Não se pode argumentar que não se pode discutir. Nem se pode contestar saber o que significa fazer uma afirmação de verdade ou validade sem reivindicar implicitamente a negação desta proposição para ser verdade. (HOPPE, 2006, p. 41)

Para Hoppe, a compreensão ética deve partir do seguinte raciocínio lógico, que (a) da existência de meios escassos implica conflito, que por sua vez (b) implica em mecanismos de solução, que (c) implica em argumentação e que inegavelmente assume (d) a auto propriedade. O direito de auto propriedade é assim, o mais básico dos direitos, pois é uma pré-condição para a própria argumentação, que por sua vez, é uma pré-condição para a resolução de conflito, e que finalmente constitui a própria fundamentação ética (HOPPE, 2006).

Enquanto para qualquer resolução de conflitos sobre meios escassos em um mundo animal os agentes irracionais incorrem majoritariamente no uso de violência, já para os agentes humanos, ao longo do desenvolvimento de nossa espécie, tal resolução de conflitos passou cada vez mais para o nível argumentativo, de tal forma que somente ao ser humano percebemos a racionalidade na ação (HOPPE, 2006). Tal mudança de comportamento nos seres humanos, como exposto no desenvolvimento da pesquisa, reflete em grande medida na capacidade de julgarmos os diversos padrões de utilização dos meios da ação, e assim, naturalmente replicar aqueles comportamentos mais eficazes, ou também chamados bons hábitos, naquilo que entendemos por ordem espontânea. E diante de tal ordenamento fica evidente que se o indivíduo não puder incorrer em violência para fazer sua vontade, a única maneira para tal é no convencimento pacífico, no diálogo. Daí a derivação de sua teoria proveniente da ética do discurso de Habermas. Ao ser humano incorrer em solução de conflitos, naturalmente a argumentação se evidencia como ordenamento espontâneo de maior eficácia. Conclui Hoppe (2006), portanto, que para a existência de um direito é necessária a capacidade de argumentação e para a capacidade de argumentação é necessária a propriedade de si mesmo.

Sobre este aspecto Hoppe (2010) demonstrou por outras vias a completa incoerência da negação ao direito de propriedade privada, em que conforme destaca, na hipótese de não haver tal realidade, para que qualquer ação humana existisse deveríamos assumir uma em duas possibilidades, e ambas insolúveis. Em primeiro, a partir da tese de que ninguém tem o direito de privar outro de uso de qualquer recurso, logo, devemos concluir que qualquer pessoa a qualquer momento e lugar poderá usar aquilo que lhe for preferível, sendo que não haverá regra alguma que especifique condição de uso, uma vez que se regras existirem, e tais regras privarem o uso de um sobre o outro, logicamente recairá sobre o conceito de propriedade privada. Em segundo, se cogitássemos a coletivização da propriedade significaria que o uso legítimo demandaria do consentimento de todos. Disso deriva que a ação humana somente poderia se tornar válida, nesses moldes, se respeitasse a vontade exposta de todos. Porém, tal postulado é completamente incompatível com a realidade, segundo Hoppe (2006), temos que considerar que no momento em que certo indivíduo dá a si o direito de pensar e de se manifestar em favor de uma preferência, isso já é fazer uso de sua propriedade. E para justificar esse conceito basta considerar que se o uso do próprio corpo para pensar não fosse fazer uso de propriedade privada, poderíamos então cogitar correto que outro sujeito lhe force a trabalhar ao invés de pensar. Se ao primeiro caberia o direito de dizer ao agressor que não lhe é concedido direito de definir o que fazer com seu corpo, por definição lógica estará aí invocando o direito de propriedade privada. Logo, se esse indivíduo somente pudesse utilizar de seu corpo mediante concordância de todos, esse teria que de alguma maneira pedir a todos permissão, mas como poderá pedir permissão se ao fazer isso já estará agindo em seu benefício, sem o prévio consentimento de todos? Conclui-se, portanto, que se toda ação humana deve ocorrer em resposta a concordância, logo, ação alguma é possível.

Cabe ressaltar as ponderamos feitas por Hoppe (2006) de que lidamos de modo natural e espontâneo com o surgimento da propriedade privada sem nem mesmo percebermos, como já demonstramos a partir de algumas reflexões de Rothbard. E para exemplificar esse processo podemos ilustrar algumas circunstâncias na vida cotidiana. Se tomarmos, por exemplo, o ambiente de uma sala de espera de um consultório pediátrico, poderemos imaginar algumas crianças e sua relação com o direito de propriedade. Tal consultório pode oferecer a seus clientes um ambiente de distração, assim, podem ter

brinquedos disponíveis para as crianças em espera. Uma primeira observação lógica do direito de propriedade é que os pais, em geral, sabem que os brinquedos pertencem ao consultório, logo, somente é autorizado o uso e controle durante o período que ali estiverem. Mas talvez se possa argumentar, de que isso não advém do surgimento espontâneo da propriedade privada, mas já se estrutura a partir de um sistema social ao qual as pessoas fazem parte e interiorizam os hábitos válidos. De certa forma é pertinente esse pensamento, nestas circunstâncias a conduta que respeita à propriedade privada pode ser mais proveniente de uma construção social do que, de fato, surgimento espontâneo.

Porém, e se analisarmos as crianças. E se essas crianças tiverem três anos, será que o direito de propriedade surgiria a elas também por uma construção social? Primeiro fato a ser considerável é que o espaço para brincar e os brinquedos são recursos escassos, logo, cabível de propriedade como também de conflito. Se cada criança se apropria de um brinquedo diferente e com esse satisfaz suas necessidades, não há conflito. Porém, se tentarem brincar sozinhas utilizando de um mesmo brinquedo já terão problemas. E como resolver tais problemas? Uma criança não é um ser humano plenamente consciência com características sociais já formadas, logo, a primeira tentativa é de resolver os conflitos a força. Primeira implicação lógica nessa situação é os pais intervirem e explicarem (na medida do possível) as crianças que se um já está com algum brinquedo esse tem naturalmente o direito de uso desse brinquedo, cabendo ao outro tomar posse de outros brinquedos disponíveis. Mas, tal procedimento talvez já retomaria nossa noção de construção social. Porém, e se imaginarmos o desenrolar da situação sem intervenção dos pais e as crianças tendo por si só terem de resolver o conflito, logicamente a propriedade igualmente surgirá. Como? Uma hora a energia de conflito irá cessar, as crianças, independentemente da idade, irão escolher não mais brigar. Terá um momento em que não se mostra mais viável para ambos continuar brigando porque simplesmente o gasto de energia não compensa. O exato momento em que as crianças se olharem e de alguma forma transmitirem sinal de que pretendem paz, nesse exato momento terá surgido naturalmente a propriedade privada. E a partir do momento em que houve um acordo de paz, qualquer incursão violenta de um sobre a propriedade do outro será considerada por este um ato de agressão.

Podemos imaginar sobre o mesmo cenário do consultório em como os adultos resolvem conflitos sobre a escassez de poltronas para espera do atendimento. Ao chegarem

no consultório as poltronas estão livres para utilização, porém, devemos considerar que são recursos escassos. Se a poltrona aparenta estar livre e um sujeito assenta se apropriando desse recurso, logo, em seu entendimento tal recurso é seu por direito. Lembrando que esse direito se limita ao período em que estiver no consultório, ter assentado primeiro não significa que pode levar a poltrona para casa. Se um segundo indivíduo se dirigir ao primeiro alegando ter propriedade sobre a poltrona esse ato já evidencia por si só o direito de propriedade. Porque? Como já explicado qualquer forma ética de resolução de conflitos envolve argumentação, e a argumentação envolve reconhecimento de propriedade do outro. Ou seja, se as poltronas são numeradas e o segundo indivíduo sabe que ele tem o direito específico sobre tal poltrona, ao argumentar com o primeiro ele mostra que reconhece a auto propriedade desse primeiro indivíduo, sendo que para resolver o conflito parte do pressuposto que haja acordo entre as partes.

Caso esse segundo indivíduo não reconhecesse a auto propriedade do outro não iria argumentar com este, iria simplesmente retirá-lo a força. Se imaginarmos que houvesse ali um jornal, uma caneta ou um relógio, nada disso iria ter auto propriedade. O segundo indivíduo em questão poderia se sentir livre em retirar o objeto do assento, arrastando para a poltrona ao lado, e assentando em seguida. Porém, isso não se mostra válido quando aquele que ocupa a poltrona é um ser humano, nessas circunstâncias já não pode simplesmente arrastar a pessoa. Nessa situação a única forma ética de resolução de conflitos é a propriedade privada onde cada um assumirá primeiro, que cada qual tem propriedade sobre si mesmo, e tentarão a partir disso argumentar racionalmente em vistas a dar razão a sua causa.

Devemos perceber que o direito de propriedade não diz respeito apenas ao reconhecimento por parte do indivíduo que alega a propriedade, porém, surge como reconhecimento social, de um ordenamento espontâneo (HOPPE, 2006). Se nesse consultório as pessoas em exemplo já tiverem se instalado, no decorrer do tempo para atendimento um indivíduo se levanta para ir ao banheiro, nesse momento, seu assento se torna materialmente vago, porém, no consenso lógico dos ali presentes não. Se alguém for assentar na poltrona em que o indivíduo nitidamente se ausentou apenas para ir ao banheiro será fato social que esse indivíduo ausente tem direito sobre tal poltrona e em uma situação de conflito o normal é tomarem partido deste indivíduo que ali estava inicialmente.

Porém, no momento em que um indivíduo se levanta e sai do consultório já abdica do direito de propriedade, ao não ser que expressamente comunique aos demais, a exemplo de sair para ir comprar uma refeição na lanchonete ao lado do consultório.

Assim, fica evidenciada que a auto propriedade como toda sua derivação se constitui no entendimento libertário lei natural, e enquanto lei natural deve ser compreendida com uma força, necessária e universal (HOPPE, 2006). Usando como analogia a lei da gravidade, sabemos que no ambiente da superfície da Terra, essa lei implica que há uma aparente força que puxa os objetos para baixo, no sentido ao centro do planeta. Essa lei não impossibilita que haja movimento em sentido oposto, ou seja, que algo possa subir ao invés de cair. Porém, tal movimento contrário a gravidade somente se torna possível por haver uma força aplicada nesse sentido. Portanto, como lei natural, a propriedade privada não impossibilita haver agressão, apenas implica que qualquer agressão é força aplicada em contramão a lei natural, e como disso decorre uma ética espontânea, a tendência é que caso a força de agressão cesse a propriedade privada volte a sua naturalidade.

4. DAS CONCEPÇÕES DE UMA SOCIEDADE LIBERTÁRIA

Entrando agora na penúltima sessão dessa pesquisa, devemos reconhecer que se o direito de propriedade privada é basilar para qualquer libertário, por sua vez, os princípios de legitimidade da apropriação original e consequente estatuto legal de sistemas jurídicos levaram a uma cisão entre as correntes libertárias, ponto em que ramifica os jusnaturalistas como Rothbard e Block, os jusracionalistas como Hoppe e Kinsella, e os consequencialistas ou utilitaristas advindos de Mises e Hayek (BARNETT, 2011; DOMINIAK, 2017).

4.1. As teorias de justiça libertária

Retomando Rothbard (2013), este, assenta sua teoria nos direitos naturais partindo de Locke, o qual descreve que ao indivíduo sempre que ele retira seja o que for do estado em que a natureza o colocou, e aí o deixou, misturou o seu trabalho com este objeto e acrescentou-lhe algo que lhe é próprio, converte-o em sua propriedade. Conforme Jóni Coelho apresenta logo no primeiro capítulo de sua tese Os fundamentos filosóficos do anarcocapitalismo rothbardiano, os direitos de propriedade assim derivados dos direitos naturais são elementares para a constituição da teoria política libertária e aponta para introdução desse debate quatro figuras clássicas, a saber, Locke e Hume enquanto liberais clássicos pró-direitos de propriedade e Rousseau e Proudhon na contraofensiva.

Começamos pela constatação de que seja ponto pacífico tanto para Locke quanto para Hume, que o direito de propriedade se faz através tão somente do Estado, de um Estado soberano e justo, que ao mesmo tempo nos retira da condição de selvageria e devidamente nos guia à ordem social. Diferem, entretanto, pelo jusnaturalismo de Locke que concede importante apelo à título de Deus e direitos naturais, por um empirismo arraigado nas convenções e acordos típicos da filosofia de Hume (COELHO, 2019). Contudo, em matéria de justiça, embora Locke assuma que a origem da propriedade é antecedente ao Estado, ao passo que para Hume esta somente existiria como um resultado de seu sistema de justiça, ambos concordam que o mecanismo legal de sua constituição partirá de um adequado ordenamento jurídico.

Contudo, antes de avançar nas teorias de justiça libertária, precisamos primeiro lidar com uma diferença crucial no tocante aos conceitos de posse e propriedade. Tais relações conceituais frente à apropriação de objetos externos, no sentido daqueles que não se confundem ao próprio corpo humano, devem obedecer a certos princípios, ao qual tentaremos demonstrar sua validade. Quanto à posse, tratamos de um conceito descritivo, já pela propriedade, tratamos de um conceito normativo. Pela posse de uma coisa, concebemos sempre a condição, na qual não apenas o próprio lidar com a coisa é fisicamente possível, mas que seu uso, intrinsecamente, provoque a exclusão de posse para qualquer outra pessoa. Nesse sentido, nos referimos aqui quanto ao controle do manuseio de um martelo, a exemplo, em que a pessoa que efetivamente o tenha em mãos, terá naturalmente a posse de tal objeto. Em tais circunstâncias o caráter descritivo da posse diz respeito a intenção de proferir um estado da realidade do mundo onde se verifica um tripé factual entre a pessoa com poder de ação efetiva sobre o objeto, o objeto enquanto posse deste, e todos os demais indivíduos fisicamente excluídos dessa relação de controle (DOMINIAK, 2017).

Já quanto à propriedade, não temos em vista o efetivo controle, mas o reconhecimento do direito de posse. Nesse sentido, a relação entre proprietário e propriedade não se dará na esfera estritamente física, mas na jurídica. Assim, mesmo que certo indivíduo esteja distante de um dado bem que lhe é próprio, terá o direito de lhe reivindicar perante os demais, enquanto no outro extremo aquele que tenha posse, mas não tenha o legítimo direito jurídico, apesar de poder fisicamente reter tal objeto, não poderá reivindicá-lo enquanto legitimamente seu. Portanto, a propriedade de algo já diz respeito a uma relação de direito entre um dado ordenamento jurídico, um objeto qualquer e seu legítimo dono⁶⁹. E como Kinsella defende a propriedade é o direito de controlar, de usar ou de possuir, enquanto a posse é o seu controle real (DOMINIAK, 2017).

⁶⁹ [...] uma análise etimológica do termo propriedade permite-nos afirmar que “[...] o substantivo Propriedade deriva do adjetivo latino ‘proprius’ e significa ‘que é de um indivíduo específico (nesse caso, equivale a: típico daquele objeto, a ele pertencente), sendo apenas seu’. A etimologia oferece traços de uma oposição entre um indivíduo ou um objeto específico e o resto de indivíduos e de objetos, como categoria que se excluem reciprocamente” [...], o seu aspecto jurídico e, neste sentido, face ao monopólio semântico exercido pelo Direito, desde então, pode compreender-se que o seu significado não apresenta grandes transformações com o correr do tempo. “O conceito que jurídica: ‘direito de possuir alguma coisa’, ou seja ‘de dispor de alguma coisa de modo pleno, sem limites’. A implicação jurídica surge logo: ela é, com efeito, um elemento essencial do conceito de Propriedade, dado que todas as línguas distinguem, como já fazia o direito

Entretanto, faz-se pertinente trazer agora as colocações de Rousseau e Proudhon a respeito deste assunto. Para Rousseau, conforme descreve, não existe afronta maior para com o bem social do que a instituição da propriedade privada (COELHO, 2019). Em sua perspectiva de análise a propriedade privada nada mais faz do que legitimar a desigualdade entre os homens, mais precisamente entre aqueles mais fortes e mais habilidosos para com os demais, dotados daquilo que mais à frente Habermas chamaria de racionalidade técnica. E sobre o pensamento de Rousseau e seu impacto no entendimento da constituição do Estado capitalista, escreve este que:

Foi a época de uma primeira revolução que formou o estabelecimento e a distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade, de onde já nasceram, talvez, muitas rixas e combates. Entretanto, como os mais fortes foram, provavelmente, os primeiros a fazer alojamentos que se sentiam capazes de defender, é de se acreditar que os fracos tenham achado mais simples e mais seguro imitá-los do que tentar desalojá-los: e, quanto aos que já tinham cabanas, cada qual pouco procurou apropriar-se da do vizinho, menos porque lhe não pertencia do que lhe era inútil, não podendo apossar-se dela sem se expor a um combate muito vivo com a família que a ocupava. (ROUSSEAU, 1991, p. 51)

E conforme Rousseau pretende argumentar, o impacto do direito de propriedade privada para o com as condições gerais de sobrevivência fez destruir irremediavelmente a liberdade natural, “fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (1991 apud COELHO, 2019, p. 10). Quando o primeiro homem tomou uma propriedade como sua, ele inevitavelmente obrigou a partir desse ato a outros fazerem o mesmo, e isso porque do contrário, eles teriam de se submeter aos proprietários de terra, como muitos fizeram depois. Quando as leis foram assim promulgadas para regular o direito à propriedade, elas condenaram outros a se adaptar a esse ordenamento, criando as instituições do Estado e adotando um modelo de sociedade hierárquico. Não entendiam à época que a quantidade de território tende a refletir em poder social, riqueza pessoal e influência, e o território que foi tomado de “ninguém” depois foi utilizado como ferramenta de dominação e controle sobre as pessoas que não o tinham, criando assim uma relação de servidão.

romano, entre posse (manter de fato alguma coisa em seu poder, independente da legitimidade de o fazer) e Propriedade (ter o direito de possuir alguma coisa, mesmo independentemente da posse de fato). (MENDES, 1994, p. 53)

Nessa mesma linha crítica, Proudhon (1975, p. 13) enfatiza a contradição de assumir a propriedade privada como direito natural, ao lado de “segurança, igualdade e liberdade”. Conforme argumenta, direito natural reivindica uma condição humana inalienável, posição esta em que o ataque a qualquer um desses direitos é virtualmente análoga à escravidão, em que pontua “se a propriedade é direito natural, como o que quer a declaração de 93, tudo o que me pertence em virtude desse direito é tão sagrado como a minha pessoa: é o meu sangue, a minha vida, sou eu próprio” (PROUDHON, 1971 apud COELHO, 2019, p. 10). Contudo, o direito de propriedade tanto se origina de diversas matizes quanto igualmente circula pelas mãos de diferentes pessoas. E como poderíamos julgá-lo direito à vida, se podemos vender, comprar ou doar? Aceitariam os mesmos, continua Proudhon, vender, comprar ou doar a própria liberdade?

E diante dessas questões Rothbard salienta que uma acusação frequente é a de que esta economia de mercado se baseia na perversa doutrina de que o trabalho “é tratado como uma mercadoria” (2010, p. 99), porém, afirma que a realidade natural é que o serviço é de fato uma mercadoria, pois, como no caso das propriedades tangíveis, o serviço de uma pessoa pode sim ser alienado e trocado por outros bens e serviços. Ademais, enfatiza que o trabalho de uma pessoa é alienável, mas não a sua vontade. Logo, o livre mercado é uma sociedade de trocas voluntárias que, portanto, respeita as vontades individuais, e por derivação, mutuamente benéficas.

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 poderiam ser comprados por seus semelhantes. (ROTHBARD, 2010, p. 99)

Isto posto, na sociedade livre que estamos descrevendo a partir da concepção libertária, no final das contas, toda propriedade origina-se da propriedade que cada ser humano tem sobre si mesmo, que lhe é dada naturalmente, e dos recursos da terra que transformamos e convertemos em produtos (ROTHBARD, 2010). Entretanto, Dominiak (2017) problematiza tal princípio como método exclusivo de apropriação utilizando de recurso didático alguns registros de disputas jurídicas envolvendo tal seara. Já houve disputas, por estranho que pareça, entre aqueles que reclamavam o direito de propriedade

diante uma justificativa de trabalho de caça pelo ferimento e até pelo cansaço da presa. Foram levadas as cortes locais ao menos essas duas situações atípicas. No primeiro caso um caçador chegou a disparar e acertar um animal, levando a um ferimento, e por meio deste facilitou o trabalho de outro que em seguida o abateu. Em um segundo caso, um indivíduo reivindica que correu atrás de sua presa e após um tempo de corrida, esta, foi pega por outro que se aproveitou da fadiga deste animal (DOMINIAK, 2017). Nesses dois casos os tribunais em questões tiveram de lidar com situações um tanto inusitadas, embora não seja tão distante do nosso cotidiano. Até que ponto o trabalho de dado indivíduo sobre certo recurso escasso lhe concede direito de uso exclusivo?

Em outra contestação frente esse princípio se assumirmos que ao misturar nosso trabalho sobre dado recurso passamos a ter direito sobre este, o porquê não poderíamos assumir o inverso e considerar que ao se trabalhar em certo recurso o sujeito é quem cederia seu trabalho o qual seria incorporado ao objeto, e assim, aquele que futuramente o possuísse teria direito não só sobre o objeto original como também sobre o trabalho empregado neste (DOMINIAK, 2017). Para exemplificar essa questão basta imaginarmos alguém exercendo trabalho frente às ondas do mar, será que nesta dada situação o indivíduo passa a ter direito sobre o mar ou será o mar que passa a ter em incorporado em si o trabalho daquele sujeito, sem, contudo, tornar-se sua propriedade?

Já outra justificação para a apropriação original, que tem por interesse sanar os problemas que o princípio do trabalho trouxe à tona, é quanto o argumento da primeira posse. Nesse cenário, aquilo que concede a legitimidade do direito de propriedade é dado seguramente por aquele que apresentar comprovação de ter sido o primeiro a de fato ter tido posse de algo. Cabe ressaltar, conforme Dominiak (2017) aponta, que nesse princípio já temos incluso a alegação de trabalho, uma vez que somente poderá trabalhar sobre algo aquele que igualmente tenha tido sua posse. Como também o direito de propriedade somente se tornará válido se o trabalho empregado em certo recurso for condição de primeira posse. Assim, se certo indivíduo alegar direito de uso sobre dada colheita da qual consegue comprovação de efetivo trabalho, ainda caberá questionar se aquela terra ou aquelas sementes, e tudo o mais que tenha sido necessário para gerar a colheita, foram utilizados pela primeira vez por esse mesmo indivíduo. Todavia, se o princípio da primeira posse resolve alguns problemas, surgem novos. E podemos nos questionar por quanto

tempo a primeira posse permanece legítima. Será que na condição de dado indivíduo for comprovadamente o primeiro possuidor de certo objeto a partir então para o todo sempre aquilo será seu?

Em contraste as teorias de apropriação original, de cunho moral, que procuram oferecer um critério rígido e objetivo em vistas exclusivamente do indivíduo, a análise consequencialista ou utilitarista toma partido dos interesses em um sentido social, e assim pode ser compreendida como fundamentada na esfera pública, nos interesses comuns (BARNETT, 2011). Embora a análise consequencialista seja muitas vezes expressa em termos de como a sociedade enxerga as consequências das ações individuais, esta metáfora pode ser evitada dizendo que consequencialistas concebem as ações dos indivíduos a partir da perspectiva de outras pessoas com quem estes vivam em sociedade. Porque, a princípio, todos nós somos afetados pelas ações de outros indivíduos, e igualmente temos grande preocupação em ações de terceiros que possam nos afetar.

Essa tensão entre direitos morais e utilitaristas reflete o ponto central da filosofia liberal clássica que o projeto libertário atual busca se apoiar. Por um lado, o liberalismo sempre buscou proteger a dignidade da pessoa comum, ou seja, reconhecer que todos os indivíduos enquanto seres humanos são alçados a condição de detentoras de direitos naturais perante a vida, propriedade e busca da felicidade. Enquanto por outro lado, o liberalismo igualmente reconheceu a necessidade de estabelecer e prevenir quais ações de alguns podem afetar os interesses dos demais, considerando assim que não existe critério certo ou errado que acima de qualquer demanda popular seja por esta imune.

O ponto forte das teorias consequencialistas consiste no sentido evolucionista da justiça. Assim, as decisões jurídicas que não atendem facilmente as tipologias rígidas de direitos de propriedade, são aquelas denominadas por Barnett de “casos difíceis” (2011, p. 59), casos estes que nos exigem reconsiderar nossas análises ou refinar ainda mais nossas técnicas de julgamento. Nesse ponto de vista o consequencialista se pauta na noção da própria evolução das práticas jurídicas. E na verdade, conforme atesta a história jurídica daqueles sistemas que atualmente denominamos *common-law*, conseguiram desenvolver doutrinas que muitas vezes superem os direitos morais pré-estabelecidos (BARNETT, 2011). E o que tornou isso possível? Questiona Barnett. Devemos nos ater que as decisões judiciais

na prática são quase sempre casuísticas. Portanto, a necessidade de resolver uma infinidade de disputas reais, cada qual com seus próprios fatos peculiares, tornou-se o motor que impulsionou a evolução jurídica desse tipo de sistema, e que possibilitou vir à tona a noção de jurisprudência como mecanismo natural de legitimidade das boas decisões (HAYEK, 2010).

Contudo, Soto (2013) traz à tona algumas preocupações do consequencialismo, no qual primeiro ao sustentar que é possível julgar os atos humanos tendo em vistas custos e benefícios sociais amplos acabam alimentando no meio jurídico uma falha já evidenciada pela economia, do qual ao lidarmos com cenários casuísticos é impossível obter as informações necessárias decorrentes de cada ação individual, e com isso absurdamente distante ficarão os modelos estatísticos de comportamentos para com a devida realidade. Basta pensarmos um pouco em meteorologia, a exemplo, se nesse tipo de estudo, em que a propósito nem envolva agentes conscientes, já há bastante discrepância ao tentar prever as condições de tempo em poucos dias, como imaginar possível que saibamos de fato como ações individuais poderão impactar na sociedade como um todo. Essa dinâmica dos fenômenos humanos, premissa da economia marginalista, baseia-se exatamente em nossa inata capacidade criativa, que continuamente está descobrindo novos meios e fins, e com isso até reformulando nossas necessidades, dando origem assim a um fluxo de novas informações e conhecimentos, reafirmando assim a necessidade de tratarmos a sociedade enquanto um sistema aberto. Além disso, o colapso do socialismo real, entendido aqui como a ambiciosa experiência de engenharia social, desferiu um golpe devastador nas pretensões dessa doutrina (SOTO, 2013).

No entanto, apesar das críticas a cada uma das formulações sobre os princípios de justiça, é tão notório o impacto dessas doutrinas que atualmente todo Estado possui um combinado de ordenamentos jurídicos que reconhecem ao menos, em alguma medida, algo dos três formatos abordados. Importante frisar que a sociedade libertária igualmente reconheceria um combinado de arranjos que melhor consiga lidar com a pluralidade de conflitos, haja vista, que dado o princípio da não agressão, o que se pede é tão somente soluções pacíficas, o que em si não determina qual sistema jurídico deverá nos atender (NOZICK, 1991). Ademais, lembramos que sobre qualquer dessas teorias de justiça o intuito primário é a resolução de conflitos e, por conseguinte, o estabelecimento de uma

comunidade de agentes em que possam se realizar de maneira justa e pacífica. Conforme Barnett (2011) destaca, as discussões envolvendo esses princípios estiveram bastante presentes nas primeiras décadas do movimento e levaram a muitas rixas, entretanto, atualmente o libertarianismo se manifesta de modo muito mais coerente e alinhado.

O regime de liberdade genuína – a sociedade libertária – pode ser descrito como uma sociedade onde *nenhum título de propriedade é “distribuído”*, onde, em resumo, nenhuma propriedade do homem sobre sua pessoa ou sobre bens tangíveis é molestada, violada ou prejudicada por qualquer outro homem, [...] 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. 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. 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. (ROTHBARD, 2010, p. 100)

Assim, qualquer entidade deliberativa que se imponha às plenas condições de satisfação dos indivíduos será necessariamente agressiva e, portanto, ilegítima, haja vista a relevante indagação de Bastiat (2010, p. 24) em que pontua “eu não consigo sinceramente entender como a fraternidade pode ser legalmente forçada, sem que a liberdade seja legalmente destruída e, em consequência, a justiça legalmente pisada”, o que nos leva a questionar se algo é inquestionavelmente bom o porquê é impositivo? E dito isto, podemos entender o conceito de anarquia como empregado no meio libertário. Anarquia é reconhecer que somente ao indivíduo cabe soberania sobre as decisões de sua vida, sobre suas escolhas de trabalho, de educação, de moradia e de hábitos de vida, pois se sua felicidade dependente do seu empenho e, principalmente, de seu julgamento de valor, é indispensável que este mesmo indivíduo possa ter a condição plena de tomar decisão por si mesmo. E considerando que ao agir não agrida ao próximo, seja diretamente ou indiretamente, qualquer ação humana deve respeitar os limites da propriedade privada, e nas condições de conflito que daí emerja somente poderemos ter soluções éticas se estas forem pacíficas (HOPPE, 2006).

Mas, conforme já adiantamos, há problemas teóricos ainda em aberto no meio libertário sobre a legitimidade ou não do aparato estatal, e aqui, retomando Hayek, este sustenta que “não há razão para que, numa sociedade que atingiu um nível geral de riqueza como o da nossa, a primeira forma de segurança não seja garantida a todos sem que isso ponha em risco a liberdade geral” (2010, p. 128). Ainda acrescenta que determinar um padrão que assegure a dignidade mínima a todos é um problema de difícil solução, contudo, afirma que “não há dúvida de que, no tocante a alimentação, roupas e habitação, é possível garantir a todos um mínimo suficiente para conservar a saúde e a capacidade de trabalho” (HAYEK, 2010, p. 128).

Quanto a esse ideal de Estado mínimo, destacamos que a condição basilar desse tipo de concepção parte do sentido de delimitar a atuação do governo de maneira permanente, ou em outras palavras, de forma que mesmo com o tempo não ultrapasse suas próprias barreiras de controle evitando seu crescimento contínuo o que, por ventura, aumenta gradativamente seu poder sobre seus cidadãos. Acontece que, conforme já observado muitas vezes, dentre os formatos jurídicos elaborados cujo propósito fosse disciplinar e conter o exercício do poder, mecanismos estes criados por autores que se debruçaram sob o estudo das teorias de soberania, não há um Estado qualquer que ao longo do tempo não tenha se desviado completamente de seu propósito e acabado por fortalecer seu próprio exercício de poder soberano (ROTHBARD, 2012). Neste sentido, Rothbard aponta, baseando-se em Charles Black, que o governo estatal “se colocou no papel de juiz de sua própria causa, violando assim o princípio jurídico básico de se procurar chegar a decisões justas, [ademais] ele nega peremptoriamente a possibilidade de qualquer alternativa” (2012, p.29).

Nessa linha de constatação Rothbard ainda problematiza sobre a legitimidade do poder estatal argumentando que:

[...] 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”. (2010, p. 251)

Tal imposição vertical é especialmente manifesta na forma da cobrança de impostos em que consiste no confisco por parte dos agentes do poder público perante o cidadão pacífico, enquanto, por sua vez, o governo impositivo repreende criminalmente um cidadão que se põe a “confiscar” rendas alheias, deixando claro não haver nenhuma pretensão de reciprocidade neste sentido (STIRNER, 2004).

Entretanto, devemos lembrar que nem todo libertário é anarquista. E aqui, podemos nos questionar, caso legitimarmos nossas ações e ordenamentos jurídicos sob a égide da propriedade privada, será possível haver ordem social capaz dessa competência sem com isso ter poder coercitivo sobre seus cidadãos? Se estivermos inevitavelmente à mercê de ações de terceiros sobre nossas propriedades, mesmo que saibamos que estarão agindo de modo criminoso, como poderemos nos defender? Como teremos garantia das condições mínimas de segurança, de justiça e de vida? E haverá aqueles libertários que defenderão a inevitável realidade de um Estado. De um Estado mínimo que ao menos nos assegure das condições elementares da vida em sociedade. Enquanto haverá também aqueles que assumem o anarcocapitalismo e defendem assim que qualquer ordem social válida deve igualmente partir de relações livres e voluntárias em contratos assumidos por indivíduos pacíficos.

Agora, apesar de desde o ponto de partida desta investigação evidenciarmos a busca por principais morais absolutos, salientamos, que estes não têm por intuito, dado o que vimos, encerrarem em si as condições de vida em sociedade. Assim, o princípio da não agressão não busca resumir toda a ordem social, não busca dizer qual o jeito correto de se viver, como se vestir ou como falar, mas apenas deixar explícito que há um mínimo ético necessário a ser respeitado, capaz de tanto nos possibilitar agir com liberdade perante nossos desejos e morais próprias, quanto também nos proporcionarmos segurança de não termos nossas vidas agredidas. Portanto, em contraste com o moralismo tradicionalista das abordagens conservadoras que inevitavelmente buscam moldar certo jeito correto de ser,

quanto também com a negação de direitos naturais das correntes progressistas, que nos lançam em uma sociedade de emoções e caprichos, os libertários se sobressaem como uma terceira via, em que tanto reconhecem um sistema social que não nega princípios morais, como assume que possamos viver de diferentes maneiras, contando apenas que não nos cerceamos.

Podemos de tal maneira estabelecer que falar em uma sociedade libertária é reconhecer que existem alicerces imperantes à ação humana que podem ser devidamente derivados pela razão pura, e que nos possibilitarão garantias sobre a adequada maneira de pensarmos como viver em sociedade. Uma vez que assumimos o axioma da ação humana podemos conceber uma verdade inegável, de que todo ser humano age. E uma vez que toda ação humana envolve uso de meios escassos, as possibilidades e limites da liberdade serão assim devidamente ancorados no conceito de propriedade privada. Dessa maneira, agir em sociedade é buscar atender as necessidades levando em conta que nos cabe uso daquilo que possamos atestar como nossa legítima propriedade, e somente poderemos avançar em uma sociedade livre e pacífica se assumirmos o diálogo e o respeito, elementos essências da ética argumentativa (COELHO, 2019).

Contudo, para conceber uma sociedade libertária na atualidade temos que reconhecer de antemão que o Estado existe, e que existe não somente para garantir o convívio pacífico, mas que nos impõe lidar com isso seja na consideração jurídica do que é considerado ato legal ou ilegal, na obrigação do voto, na emissão de documentos, nas licenças de alvará, no alistamento militar obrigatório, na cobrança de tributos para financiamento de projetos ambientais, educacionais ou esportivos, dentre tantas outras formas. E nos cabe reconhecer sobre esse referencial que tal realidade se afirma não apenas para nós aqui no contexto brasileiro, como para praticamente qualquer pessoa. Para todas essas e outras esferas da convivência social o Estado se faz presente. Logo, não é pelo simples reconhecimento que poderíamos talvez viver em outro arranjo institucional, livre e voluntário, ou ao menos não tão invasivo, que possamos pedir ao Estado que nos deixem em paz. Não é porque temos discordâncias sobre o que nos leva à felicidade, sobre quais hábitos louvamos ou censuramos, ou sobre qual sistema econômico nos atende, que poderíamos talvez viver cada qual no ordenamento jurídico que lhe for preferível, mesmo que sem

agredir ao próximo. Independentemente do quão discrepante o indivíduo possa se sentir perante o Estado, este não se arredará um metro sequer (NOZICK, 1991).

4.2. O diagrama de Nolan e a inserção política do libertarianismo

Agora, para compreendermos melhor o libertarianismo em sua inserção política devemos partir inicialmente de que vivemos sobre um regime estatal impositivo. De uma concepção social em que se evidencia um regime no qual existe uma entidade que se interpõe entre os sujeitos e suas capacidades de realização, dizendo a estes, o que é certo e o que é errado, e que se prorroga no legítimo direito do uso de violência mesmo que contra cidadãos pacíficos (ROTHBARD, 2013). Um regime do qual não nos foi oferecida condição de negociação, do qual não houve contratado assinado, como os próprios teóricos do contratualismo já concebiam, e do qual não podemos abrir mão de participar (NOZICK, 1991). E é por isso que o libertarianismo político teve surgimento. Seu objetivo primordial é conseguir levar a causa da plena liberdade humana ao debate político, na esperança de que ao menos com tempo, diálogo e persistência, um dia talvez ainda possamos nos ver livre da coerção estatal (BOAZ, 1998).

E aqui, propomos retomar as falas de John Hospers⁷⁰ em seu panfleto *What is Libertarianism* de 1974:

A filosofia política que é chamada de libertarianismo (do latim *libertas*, liberdade) é a doutrina de que cada pessoa é dona de sua própria vida e que ninguém é dono da vida de outra pessoa; e que, consequentemente, todo ser humano tem o direito de agir de acordo com suas próprias escolhas, a menos que essas ações infrinjam a igual liberdade de outros seres humanos de agir de acordo com suas escolhas. (HOSPERS, 1974, p. 1, tradução nossa)

⁷⁰ John Hospers foi o primeiro candidato presidencial nas eleições presidenciais de 1972 do Partido Libertário. Ele também pode ser considerado um dos fundadores do Partido Libertário por causa de seu livro, *"Libertarianism, a Political Philosophy for Tomorrow"*, o primeiro estudo completo da filosofia libertária moderna publicado em 1971. John Hospers não teve uma vida longa no libertarianismo. Ele foi convertido à filosofia libertária por Ayn Rand durante o final dos anos 1950 e início dos anos 1960. [...] Antes de se aposentar, ele atuou como professor de filosofia na *University of Southern California* durante grande parte de sua carreira acadêmica. (Tradução nossa). Disponível em: <https://www.newnetherlandinstitute.org/history-and-heritage/dutch_americans/john-hospers/>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

John Hospers assim relembra os ideais liberais como um dos principais pilares do movimento, e sustenta como requisito básico a defesa dos direitos individuais, tanto perante o governo quanto aos demais indivíduos em sociedade. E disso deriva que a única função que possa ser legítima ao aparato estatal, ao qual ficou definida como proposta política do Partido Libertário, será a de que caberá ao governo tão somente proteger esses direitos. Logo, libertários costumam se manifestar que se não lhes é dada a possibilidade de secessão ao menos que tenham de lidar com um Estado mínimo.

Agora, cabe destacar que no contexto político estadunidense do início dos anos 1970, conforme Lew Rockwell apresenta em seu manifesto *The Case for PaleoLibertarianism* de 1990, o principal embate político que os primeiros libertários se viram envolvidos consistia mais em enfrentar os conservadores do que os próprios progressistas, o que à primeira vista parecia contrassenso uma vez que os conservadores igualmente partiam de referências aos clássicos liberais. Contudo, Rockwell (1990) argumenta que a grande dicotomia em que o libertarianismo se infiltrava não se dava na oposição direita contra esquerda, mas principalmente dentre aqueles tanto de direita quanto de esquerda que viam nos planos de governo e nas propostas políticas conservadoras daquela época algo mais próximo das ideologias socialistas do que das liberais.

Os conservadores estavam tão arraigados no intervencionismo estatal e menciona que enquanto dois de cinco aplaudiam as políticas de liberdade econômica, três de cinco aplaudiam as políticas de bem-estar social (ROCKWELL, 1990). Dentre os principais pontos que libertários daquela época combatiam na política americana centrava nas crescentes intervenções do governo na economia via banco central e sua política de moeda fiduciária, nas relações exteriores via políticas de regulação e protecionismo alfandegário, e principalmente, no constante e crescente militarismo em uma ideia de que caberia ao governo americano servir como um tipo de polícia do mundo. Ao qual, diga-se de passagem, até hoje ainda vemos acontecer. E Rockwell (1990) pretendia, a partir de seu manifesto, deixar explícito que o principal embate político libertário se dava, principalmente, no eixo entre individualistas contra coletivistas.

E diante desse quadro político em que os libertários não conseguiam se encaixar seguramente nem com os republicanos e nem com os progressistas, tiveram que emancipar

com esse novo partido, igualmente uma nova maneira de enxergar e debater a política. E para compreendermos melhor essa inserção do Partido Libertário na política americana recorreremos ao que ficou bastante conhecido por Diagrama de Nolan⁷¹.

David Nolan foi um dos pioneiros do libertarianismo político, tendo recebido em sua casa as primeiras reuniões dos poucos interessados que havia naquela época. E esse diagrama veio a atender o intuito de explicar o libertarianismo para aqueles que não se interessariam tanto em aprofundar no entendimento filosófico, ou que estariam preocupados talvez em saber apenas como as políticas propostas pudessem impactar diretamente sobre suas vidas, e de maneira geral servia para propagar essa proposta política, até mesmo em campanhas de âmbito nacional.

Na concepção desse diagrama devemos imaginar inicialmente um quadrado subdividido em quatro quadrantes. No qual da esquerda para direita e de baixo para cima, ordenamos estes de 1º a 4º. Essa divisão tem por intenção apresentar de forma didática os quatro grandes grupos de tendências políticas, a partir de dois parâmetros centrais, sendo estes a liberdade econômica e a liberdade de costumes, ou também referida como pessoal. Para a concepção dessa abordagem o intuito de Nolan foi conceber que a principal diferença entre as várias posições políticas, daquilo que fundamentalmente define no que uma pessoa acredita politicamente que seja legítimo ao Estado, parte da quantidade de controle governamental que se aceita sobre a ação humana, traduzidas a partir desses dois parâmetros (BOAZ, 1998).

E conforme Nolan descreve o parâmetro "econômico" inclui o que as pessoas fazem como produtores e consumidores, no tocante ao que se pode comprar, vender ou produzir, das escolhas em que trabalham, de quem contratam e de modo geral do que fazem com o dinheiro. Exemplos de atividades econômicas enquadrados nesse parâmetro são desde a abertura de empresa, da compra de uma casa, da construção de um edifício e mesmo do trabalho em um escritório. Já o parâmetro "pessoal" inclui o que as pessoas fazem nos seus relacionamentos, na livre expressão e, em geral, o que fazem com seus próprios corpos e

⁷¹ David Nolan publicou pela primeira vez a versão atual do gráfico em um artigo chamado "Classificando e analisando sistemas político-econômicos" na edição de janeiro de 1971 de *The Individualist*, a revista mensal da *Society for Individual Liberty* (SIL). Em dezembro de 1971, ele ajudou a formar o grupo que se tornaria o Partido Libertário. (BOAZ, 1998, p. 67)

mentes. Exemplos de atividades pessoais são o casamento, a escolha dos livros que leem ou dos filmes que assistem, de quais alimentos decidem ingerir, de quais medicamentos e drogas decidem consumir, dos esportes que escolhem praticar, das suas escolhas religiosas, das organizações às quais aderem e com quem, de modo geral, escolhem se associar (BOAZ, 1998).

E para nos posicionar neste quadro precisamos encontrar um ponto de encontro utilizando valores desses dois parâmetros anteriormente mencionados. Temos, portanto, um eixo horizontal contendo o grau de liberdade econômica, em que se dividirmos esse eixo pela metade teremos 50% para cada lado. De modo similar temos o eixo vertical com o grau de liberdade pessoal, no qual igualmente dividindo pela metade temos assim 50% na porção de cima e 50% na porção de baixo.

Contando da esquerda para direita e de baixo para cima, teremos o 1º quadrante no qual condiciona os valores de 0% a 50% de liberdade para ambos os eixos. Já no 2º quadrante temos os valores de 50% a 100% em liberdade econômica e 0% a 50% em liberdade pessoal. O 3º quadrante será aquele que representa os valores máximos de liberdade, contendo de 50% a 100% tanto em liberdade econômica quanto em liberdade pessoal. E por fim, temos o 4º quadrante, que por sua vez, será aquele que contempla os valores de liberdade pessoal entre 50% e 100% e 0% a 50% em liberdade econômica.

Para a escala de gradação de ambos os parâmetros podemos concebê-las começando em zero (controle de Estado total) e indo até 100% (sem controle de Estado). Se o ponto que converge 0% em ambos os parâmetros representa o máximo de coerção estatal, o ponto que converge 100% de ambos, representa assim a ausência completa do Estado. Logo, enquanto a velha linha esquerda-direita tentava medir a política ao longo de um eixo unidimensional, o Diagrama de Nolan já tornou possível uma abordagem bidimensional.

Retomando agora esses quadrantes, começando pelo primeiro, temos os estatistas mais arraigados, daqueles que defendem as mais rígidas ditaduras. Esse tipo de posicionamento político apresenta simpatia aos regimes totalitários, condição onde o governo exerce controle total, tanto na área pessoal quanto na econômica. Uma das principais características dessa posição política é a aderente ao que vemos a partir dos discursos daqueles que elevam um líder supremo, aquele detentor de toda virtude, de toda

sabedoria e capaz de guiar sua população à devida salvação. Nesse cenário, não somente os aspectos da legalidade como também da moralidade passam a encarnar a própria figura desse líder, posto em que recebe a unção máxima de uma dada coletividade.

Já no segundo quadrante temos os conservadores ou o que no contexto brasileiro consideramos tipicamente os adeptos da direita. Conforme costumam se posicionar, estes adeptos proclamam serem liberais na economia, mas conservadores nos costumes. E como isso interfere na vida política? Nessa concepção temos mais liberdades nas áreas econômicas, a exemplos de menor regulamentação sobre contratos de trabalho, sobre burocracias sindicais, sobre investimentos e capitalização em geral. Assim, diriam estes que se em dada atividade econômica seus envolvidos não estejam cometendo crimes contra propriedade alheia, a exemplos de roubo, fraude ou extorsão, que problema teria a liberdade de inovar, de contratar, de gerir seus próprios negócios? (BOAZ, 1998).

Entretanto, no tocante as liberdades pessoais costumam enxergar de maneira mais cautelosa e julgam assim que os hábitos pessoais necessitam em alguma medida respeitar os costumes tradicionais, e seria imperante ao Estado fazer uso de seu poder coercitivo para regular aqueles costumes que assim sejam considerados inadequados àquela sociedade. Por exemplo, se considerarmos um hábito comum em certa sociedade de que apenas mulheres usem saia, apesar de um homem ao usar, poder fazer isto sem cometer crime algum, ainda assim, conservadores poderiam muito bem julgar ofensivo e pedir regulação sobre isso (BOAZ, 1998). Talvez não dissessem que a um homem ficaria proibido o uso de saia, mas poderiam dizer a este que pudessem fazer uso em suas próprias casas. Vemos isso constantemente quando lidamos com questões de homossexualidade, em exemplo, na sociedade brasileira.

Agora, no quarto quadrante, aquele oposto aos conservadores, temos os progressistas, socialdemocratas e partidários à esquerda em geral. Nessa concepção política reconhecem liberdades sociais, mas as negam as práticas econômicas (BOAZ, 1998). Nessa linha política costumamos ver defesas em função do legítimo direito perante as relações homo afetivas, da descriminalização das drogas e do aborto, na defesa dos indivíduos desfavorecidos perante a guerra as drogas, de maior aceitação perante os refugiados, dentre tantas outras proteções sociais. No entanto, ao lidar com questões econômicas tal pretensão

política julga haver uma harmonia de interesses sociais que devem ser respeitadas para além dos direitos individuais. Assim defendem salário mínimo, controle de taxa de juros, controle sobre participação de capital estrangeiro em empresas ou tipos de contrato de trabalho, mesmo que nessas relações contratuais, os envolvidos possam voluntariamente aceitar condições diferentes daquelas regidas pelo código de legal (BOAZ, 1998).

E por fim, já no terceiro quadrante aparece exatamente o libertarianismo, aquele posicionamento político oposto ao totalitário, que reconhece a liberdade tanto nas questões econômicas quanto nos costumes, e que reconhecem assim que caberá tão somente ao governo garantir o mínimo necessário para que aqueles princípios éticos sejam respeitados. E assim, tendo legitimidade de ação tão somente naquilo que for devidamente reconhecido crime. Já, quanto às práticas econômicas ou pessoais que não infringirem agressão, fica imprescindível liberdade de escolha ao qual caberá tão somente o indivíduo reger sobre o que queira ou não fazer (BOAZ, 1998).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, retomamos nestas considerações finais os principais pontos observados a respeito do libertarianismo, bem como de suas divergências para com o anarcocapitalismo. Uma primeira constatação a ser exposta é que podemos seguramente dizer que todo anarcocapitalista é libertário, mas não podemos dizer o oposto. Isso porque, ser anarcocapitalista é inevitavelmente assumir a completa soberania do indivíduo, e ao ponto em que a proposta anarquista não rompe com as bases lógicas do libertarianismo, suas divergências tem início na transposição da teoria para prática e consequente choque ao lidar com a sociedade concreta. Daí o porquê filosoficamente essas correntes ainda não terem sido separadas. Em contrapartida haverá os libertários que reconhecem em alguma medida aquela noção de que a cada indivíduo caberia ceder parte de sua liberdade em função da segurança, e assim, fazendo surgir um contrato social comum. Em tal concepção minarquista o Estado organizado por meio do direito de coação é necessário, servindo a propósitos estabelecidos a rigor em textos constitucionais redigidos de maneira clara e objetiva, devendo a organização estatal ater, em suma, “[...] a organização coletiva do direito individual de legítima defesa” (BASTIAT, 2010, p. 11). Trata-se, portanto, de um modo similar ao Estado em formatos já propostos desde o liberalismo clássico, sendo o governo aquele responsável tanto por proteger qualquer cidadão contra os crimes tipificados em sua carta magna quanto da efetividade de contratos específicos assumidos por indivíduos em comum acordo.

Ademais, é essencial constatar que o movimento libertarianismo não busca estabelecer um ordenamento completo e fixo de regras. Mesmo que desde o início do trabalho busquemos encontrar princípios morais absolutos, devemos nos ater que estes servem tão somente para evidenciar o mínimo ético, cabendo para os demais aspectos da vida social vigorar os regimentos baseados em contratos livres entre indivíduos pacíficos. Todavia, há alguns pontos similares na política libertária como um todo coeso em questões das quais podemos destacar o apreço pela liberdade individual e pela eficácia e legitimidade das práticas em livre mercado, quanto por um ceticismo generalizado às organizações governamentais impositivas. Assim sendo, conforme salienta Nozick (1991) dada a variedade de percepções de vida boa, ou das tantas utopias sociais possíveis, cabe ao Estado ideal nada

mais do que proporcionar a possibilidade destas diversas pessoas se organizarem em comunidades que melhor atendem a seus ideais, contando, por óbvio, que não devem impor suas próprias concepções à terceiros.

Em resumo, podemos retomar Boaz (1998) em que julga possível enumerar ao menos oito fundamentais conceitos-chave que exemplificam o pensamento libertário e de tal maneira nos possibilita posicionarmos melhor perante esse movimento filosófico e político. A começar pelo individualismo, libertários tendem a concordar com uma premissa primordial do liberalismo clássico, de que somente indivíduos agem racionalmente. Em outras palavras, somente indivíduos fazem escolhas e disso deriva que somente aos indivíduos cabe julgamento moral por suas ações. Como são os indivíduos que agem, são os indivíduos que criam as instituições sociais e não o contrário. Assim, assumir o individualismo contempla no entendimento libertário reconhecer que o indivíduo é anterior a sociedade, anterior as instituições sociais, e principalmente, anterior ao Estado.

Seguido do individualismo, temos por extensão os direitos individuais defendidos desde a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 4 de julho de 1776, como também da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, para citar ao menos dois exemplos (BOAZ, 1998). Por nos reconhecermos enquanto entidades livres e autônomas temos o direito de estar seguros em vida, liberdade e propriedade. E esses direitos não são concedidos pelo governo ou pela sociedade, mas são inerentes à nossa natureza enquanto seres humanos, daí libertários os reconhecerem enquanto direitos naturais. Assim, devemos destacar que o direito natural não é reconhecido porque foi positivado pelo poder de Estado, por algum legislador ter escrito que assim o é, mas porque reconhecemos racionalmente que sempre tivemos direitos, e para constituirmos uma sociedade justa precisamos continuar tendo. Dessa maneira, reivindicar tais direitos não é pedir aos agentes do Estado que nos dê, mas é exigir que não nos retirem.

Em outro ponto destacamos como a progressiva extensão da dignidade humana, vivenciada no mundo ocidental nestes últimos séculos, a exemplos do reconhecimento ao legítimo direito político das mulheres ou das pessoas de diferentes religiões e etnias são uns dos grandes triunfos do pensamento liberal frente as legislações que anteriormente imperavam de forma majoritária. Ressaltamos assim como essa mudança de postura em

certa medida corresponde ao respeito que libertários têm sobre o que podemos chamar de ordem espontânea, em que se entende que o desenvolvimento socioeconômico, tecnológico, e até humanístico, não se deve pelas ações governamentais, mas surgem de uma maneira espontânea e natural na sociedade, na medida em que as relações humanas se tornam mais livres e voluntárias e, por conseguinte, mais eficientes e pacíficas⁷².

Mencionamos também que devemos nos ater que há uma diferença entre libertarianismo e libertinagem. Assim podemos assumir que o ideal libertário não prega que cada indivíduo tem o direito de fazer o que bem quiser, não propõe uma sociedade sem leis, mas propõe que os indivíduos em sociedade devam respeitar a lei natural, manifestada através de relações livres e espontâneas entre estes mesmos indivíduos. Outra derivação dos direitos naturais assim sustentados pelos liberais clássicos, diz respeito ao livre mercado. A noção libertária de economia, em muito advinda da Escola Austríaca, reconhece que para sobreviver e florescer os indivíduos precisam se engajar na atividade econômica, e para isso o direito de propriedade implica no direito de liberdade de compra e venda para qualquer mercadoria ou serviço, caso sob acordo mútuo. Dessa maneira, libertários sustentam que o livre mercado inevitavelmente atenderá melhor as necessidades humanas uma vez que o mecanismo de escolha está nas mãos dos próprios indivíduos perante suas possibilidades de negócios.

Atrelada ao ideal de livre mercado, ainda ressaltamos a virtude da produção, no sentido de que aqueles que ficaram conhecidos enquanto burguesia, entre estes os comerciantes e os trabalhadores autônomos das cidades livres também chamadas burgos, fizeram suas riquezas não por cobrança de impostos, saques ou guerras como fora feito pelas monarquias e aristocracias em geral que viviam do trabalho produtivo de outras pessoas, mas para aqueles primeiros suas riquezas se davam por servir ao próximo, por servir aos demais indivíduos com serviços e produtos que eram voluntariamente adquiridos por estes (BOAZ, 1998).

⁷² As instituições mais importantes da sociedade humana - linguagem, lei, dinheiro e mercados - todas se desenvolveram espontaneamente, sem direção central. A sociedade civil - a complexa rede de associações e conexões entre as pessoas - é outro exemplo de ordem espontânea; as associações dentro da sociedade civil são formadas com um propósito, mas a própria sociedade civil não é uma organização e não tem um propósito próprio. (Boaz, 1998, p. 83)

Outro importante preceito libertário decorre do reconhecimento de uma harmonia natural de interesses. Os libertários assim julgam que existe uma harmonia entre pessoas pacíficas e produtivas em uma sociedade justa. Esse pensamento advém fortemente desde os benefícios já postulados por Adam Smith⁷³. Como libertários argumentam, não é porque o padeiro tem um interesse altruísta de alimentar as pessoas que por isso faz pão, mas é porque tem interesse de a partir da venda desse pão atender uma demanda que lhe retornará em renda. Da mesma maneira não é do interesse dos clientes desse padeiro dar dinheiro pela simples vontade de enriquecê-lo, mas na verdade assim o fazem por reconhecerem que vale mais a pena pagar pelo pão do que ter de produzi-lo.

Por último, trazemos a ideia libertária da constante busca da paz. A guerra e de modo geral os conflitos armados são mal vistos pelos libertários tanto pelo aspecto econômico de se mostrar ser uma tragédia para a produção e circulação de mercadorias, mesmo das mais básicas como as alimentícias, quanto pelo sentido ideológico na medida em que historicamente todos os grandes conflitos armados não se deram por disputas legítimas entre povos, mas por disputas entre governantes, entre pessoas que detêm o poder político de seus Estados e literalmente jogam sobre os cidadãos comuns a obrigação de arcar com os custos da guerra, tanto pelo alistamento militar obrigatório quanto pelos volumosos impostos extorquidos destas populações (BOAZ, 1998).

Por fim, podemos perceber que o libertarianismo e mesmo o anarcocapitalismo possuem bases complexas que remontam variados campos do conhecimento desde a ciência da moral, a epistemologia, a filosofia política e de modo geral impacta em praticamente toda disciplina em ciências humanas. Apesar de parecer um tipo radical de pensamento devemos salientar conforme visto que possuem alicerces não muito distantes do senso comum, e nem por isso, vazia de conteúdo. Reafirmamos assim a necessidade de se pesquisar sobre esse assunto, de inteirarmos das propostas que a cada vez parece tomar mais espaço dentro dos ambientes acadêmicos, e principalmente, dentro dos debates políticos.

⁷³ É isto o que faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer — esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. (SMITH, 1996, p. 70)

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDRE, Thiago de Andrade Romeu. **Instituto Millenium e os Intelectuais da "Nova Direita" no Brasil**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências humanas. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, 2017.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARNETT, Randy E. The Moral Foundations of Modern Libertarianism. This essay is forthcoming as a chapter in Peter Berkowitz, ed., *Varieties of Conservatism in America*, Stanford, CA: **Hoover Press**, cap. 3, pp. 49-74, 2004.

BASTIAT, Frédéric. **A Lei**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

BOAZ, David. **Libertarianism**: a primer. New York: The Free Press, 1998.

BRANDALISE, Vitor Hugo. A escolinha anarcocapitalista do Ancapistão. **Revista Piauí**. 2019. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/escolinha-anarcocapitalista-do-ancapistao/>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

BRANDÃO, Rodrigo. Entre a Anarquia e o Estado do Bem-Estar Social: Aplicações do Libertarianismo à Filosofia Constitucional. **Revista da Escola de Magistratura do Estado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro: vol. 21, n. 3, pp. 494-555, 2019.

CELETI, Felipe. A história do movimento libertário brasileiro. **Instituto Mercado Popular**. 2014. Disponível em: <<https://mercadopopular.org/politica/a-historia-do-movimento-libertario-brasileiro/>>. Acesso em: 19, de março, 2021.

COELHO, Jóni Cardoso. **Os fundamentos filosóficos do anarcocapitalismo rothbardiano**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2019.

DOMINIAK, Łukasz. Libertarianism and Original Appropriation. **Historia i Polityka**. Toruń: n. 22 (29), pp. 43–56, 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/322270617_Libertarianism_and_Original_Appropriation>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

FARIA, José Eduardo. MPs e Libertarismo. **Estadão**, 2019. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/mps-e-libertarismo/>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

FILHO, Clóves de Barros; MEUCCI, Arthur. **A vida que vale a pena ser vivida**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

FILHO, João; ANDRADA, Alexandre. Até anarcocapitalistas ganham espaço no governo Bolsonaro e na folha de S. Paulo também. **The Intercept Brasil**. 2019. Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/05/05/anarcocapitalismo-bolsonaro-folha-ancaps/>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

FLORIANI, Lara Bonemer Rocha; RIBEIRO, Marcia Clara Pereira. Para além da abstração da posição original: uma proposição a partir de Nozick e Sandel. **Trans/formação**, Marília: n. 4, pp. 91-114, 2018.

FONSECA, Maria Fernanda Soares; FERREIRA, Maria da Luz Alves. As Teorias Da Justiça: Um Contraponto entre as Concepções de John Rawls e Robert Nozick. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, vol. 11, n. 2, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/revistadireito/article/view/21015>>. Acesso em: 19 de Março, 2021

GROS, Denise Barbosa. **Institutos Liberais e o Neoliberalismo no Brasil da Nova República**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens Uma Breve História da Humanidade**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2015.

HAYEK, Friedrich. **O caminho da servidão**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

HERSCOVICI, Alain. Historicidade, Entropia e Não-Linearidade: algumas aplicações possíveis na Ciência Econômica. **Revista de Economia Política**, vol. 25, n. 3 (99), pp. 277-294, 2005.

HILLBRECHT, Ronald. Com o que sonham os libertários. **Zero Hora**. 2015. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2015/07/ronald-hillbrecht-com-o-que-sonham-os-libertarios-4805614.html>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

HOLMES, Mike. **A Review: Digital Archeology of the Modern American Libertarian Movement**. *Studia Humana*, vol. 9, pp. 90-99, 2020. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/343957714_A_Review_Digital_Archeology_of_the_Modern_American_Libertarian_Movement>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

HOPPE, Hans-Hermann. **The Economics and Ethics of Private Property**. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.

HOPPE, Hans-Hermann. **A Ciência Econômica e o Método Austríaco**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HOSPERS, John. What Libertarianism Is. **The Libertarian Alternative**, ed. by Tibor R. Machan, 1974.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: 5ª Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. eBook, Fonte Digital. 2004. Digitalização da edição em papel da Edições e Publicações Brasil Editora, São Paulo, 1959.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KLEIN, Joel Thiago. Considerações críticas acerca do libertarianismo de Nozick à luz da filosofia moral kantiana. **Revista Latinoamericana de Filosofia**, vol. XLIII n. 1, pp. 65-104, 2017.

LOCKE, John. **Ensaio A cerca do E ntendimento H umano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**. Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MASSONI, Neusa Teresinha. Ilya Prigogine: uma contribuição à filosofia da ciência. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, vol. 30, n. 2, p. 2308, 2008.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MEADOWCROFT, John. **Libertarianism**. London: Department of Political Economy, King's College London. 2013.

MENDES, João Augusto Ribeiro. **O conceito de propriedade**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.

MENGER, Carl. **Princípios de Economia Política**. São Paulo: Victor Civita, 1983.

MIGUEL, Luis Felipe. Utopias do Pós-socialismo: Esboços e projetos de reorganização radical da sociedade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 21 n. 61, pp. 91-104, 2006.

MILL, John Stuart. **Princípios de Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MISES, Ludwig von. **Epistemological Problems of Economics**. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2003.

MISES, Ludwig von. **The Causes of the Economic Crisis and Other Essays Before and After the Great Depression**. Auburn: The Ludwig von Mises Institute, 2006.

MISES, Ludwig von. **Economic Calculation in the Socialist Commonwealth**. Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2008.

MISES, Ludwig von. **Ação Humana: Um Trata do de Economia**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

MISES, Ludwig von. **Teoria e História: Uma Interpretação da Evolução Social e Econômica**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2014.

NEMO, Philippe. **O Que É O Ocidente?** Lisboa, Edições 70, 2005.

NETO, Benedito Silva. Desenvolvimento Sustentável: uma abordagem baseada em sistemas dissipativos. **Ambiente & Sociedade Campinas**, v. XI, n. 1, pp. 15-31, 2008.

NETO, Roberto Torviso. **O Cosmopolitismo Helenístico: Origens E Interpretações Possíveis**. Niteroi: Universidade Federal Fluminense, 2018.

NOLAN, David. The Case For a Libertarian Political Party. **The Individualist**. 1971. Disponível em: <<http://elfsoft2000.com/politics/nolan.htm>>. Acesso 19 de Março, 2021.

NORTE, Diego Braga. Estado mínimo e direitos individuais: libertarianismo cresce na política dos EUA. **Veja**, 2014. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/mundo/estado-minimo-e-direitos-individuais-libertarianismo-cresce-na-politica-dos-eua/>>. Acesso 19 de Março, 2021.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

PAI, Raphael Almeida Dal. **Instituto Ludwig Von Mises Brasil: Os arautos do anarcocapitalismo**. Marechal Cândido Rondon: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2017.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade**. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

RAND, Ayn. **A Virtude do Egoísmo**. Porto Alegre: Ortiz, 1991.

RICARDO, David. **Princípios de Economia Política e Tributação**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ROCKWELL, Lew. The Case for Paleolibertarianism. **Liberty Magazine**. New York: 1990

ROTHBARD, Murray. **A Ética da Liberdade**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

ROTHBARD, Murray. **Anatomia do Estado**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012.

ROTHBARD, Murray. **Por uma nova liberdade: O manifesto libertário**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: Ensaio sobre a origem das Línguas, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SANTOS, Igor Moraes. **A res publica entre a ideia e a história: Filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações: Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SOTO, Jesús Huerta. A Ética do Capitalismo. **Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia**, pp. 33-43, 2013.

SPENCER, Helbert. **The Man versus The State**. Caldwell: The Caxton Printers, 1960.

SPERANDIO, Luan. “O Estado é inútil e imposto é roubo”: saiba o que pensam os anarcocapitalistas. **Gazeta do Povo**, 2019. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/ideias/estado-e-inutil-e-imposto-e-roubo-saiba-o-que-pensam-anarcocapitalistas/>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.

SPINELLI, Miguel. **On the differences between Ethos with epsilon and Ethos with eta**. Trans/Form/Ação, São Paulo: v. 32(2), pp. 9-44, 2009.

STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Editores Refratários, 2004.

VASCONCELLOS, Áurea; RODRIGUES, Clóves; LUZZI, Roberto. Complexidade, auto-organização e informação em sistemas dinâmicos. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, vol. 37, n. 2, p. 2314, 2015.

ZANINI, Fábio. Quem são os libertários e anarcocapitalistas, que pregam o fim do estado.

Folha de São Paulo, 2019. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/08/quem-sao-os-libertarios-e-anarcocapitalistas-que-pregam-o-fim-do-estado.shtml>>. Acesso em: 19 de Março, 2021.