

MURRAY N. ROTHBARD



# A ÉTICA DA LIBERDADE

INSTITUTO LUDWIG VON MISES BRASIL

MURRAY N. ROTHBARD



# A ÉTICA DA LIBERDADE

INSTITUTO LUDWIG VON MISES BRASIL

A ÉTICA DA LIBERDADE  
Murray N. Rothbard  
2ª edição



**MISES** BRASIL

Título do Original em Inglês:  
The Ethics of Liberty

Editado por:  
Instituto Ludwig von Mises Brasil  
R. Iguatemi, 448, cj. 405 – Itaim Bibi  
CEP: 01451-010, São Paulo – SP  
Tel.: +55 11 3704-3782  
Email: contato@mises.org.br  
www.mises.org.br

Impresso no Brasil/Printed in Brazil  
ISBN: 978-85-62816-48-2

2ª Edição

Tradução:  
Fernando Fiori Chiocca

Revisão:  
Priscila Catão  
Tatiana Villas Boas Gabbi

Capa:  
Neuen Design  
Projeto gráfico  
André Martins

Imagens da capa:  
Mdesignstudio/Shutterstock Ficha Catalográfica elaborada pelo bibliotecário  
Sandro Brito – CRB8 – 7577

Revisor: Pedro Anizio  
R845e Rothbard, Murray N.

A Ética da Liberdade / Murray N. Rothbard. – São Paulo:  
Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

Bibliografia

1. Ética
  2. Liberdade
  3. Propriedade Privada
  4. Socialismo
  5. Direitos Humanos I. Título.
- CDU – 178:32

## Sumário

Capa

Sumário

Introdução

Agradecimentos

Prefácio

Rodapé

Parte I: Introdução: A Lei Natural

A lei natural e a razão

Rodapé

A lei natural como “ciência”

Rodapé

Lei Natural versus Lei Positiva

Rodapé

Lei natural e direitos naturais

Rodapé

A tarefa da filosofia política

Rodapé

Parte II: Uma teoria de liberdade

Uma filosofia social de Crusoe

Rodapé

Relações interpessoais: troca voluntária

Rodapé

Relações interpessoais: propriedade e agressão

Rodapé

Propriedade e criminalidade

Rodapé

O problema do roubo de terras

Rodapé

O monopólio de terras: passado e presente

Rodapé

Defesa própria

Rodapé

Punição e proporcionalidade

Rodapé

As crianças e seus direitos

Rodapé

Os “direitos humanos” como direitos de propriedade

Rodapé

Informação verdadeira e informação falsa

Rodapé

O suborno

O boicote

Rodapé

Os direitos de propriedade e a teoria dos contratos

Rodapé

Situações de vida ou morte

Rodapé

Os “direitos” dos animais

Rodapé

Parte III: Estado versus liberdade

A natureza do estado

Rodapé

As contradições inerentes ao estado

Rodapé

O status moral das relações com o estado

Rodapé

As relações entre estados

Rodapé

Parte IV: Modernas teorias alternativas de liberdade

Economia de livre mercado utilitarista

A. Introdução: Filosofia social utilitarista

B. Os princípios da unanimidade e da compensação

C. Ludwig von Mises e o laissez faire “livre de juízo de valor”

Rodapé

A liberdade negativa de Isaiah Berlin

Rodapé

F.A. Hayek e o conceito de coerção

Rodapé

Robert Nozick e a concepção imaculada do estado

Rodapé

Parte V: A estratégia da liberdade

A estratégia da liberdade

Rodapé

À MEMORIA DE FRANK CHODOROV, F.A. "BALDY" HARPER e meu  
pai DAVID ROTHBARD

“A razão nos mostra que todos nascem naturalmente iguais, i.e., com igual direito à suas pessoas, e também com igual direito à sua preservação. . . e dado que todo homem é proprietário de sua própria pessoa, o trabalho de seu corpo e de suas mãos é propriamente seu, ao qual ninguém tem direito a não ser ele mesmo; portanto se segue que quando remove qualquer coisa do estado que a natureza proveu e deixou, ele mistura seu trabalho a ela e acrescenta algo a ela que era seu, e assim a torna sua propriedade. . . . Portanto, todo homem tendo o direito natural à (ou sendo o proprietário de) sua própria pessoa e suas próprias ações e seu trabalho, o que nós chamamos de propriedade, certamente se segue que nenhum homem pode ter o direito à pessoa ou à propriedade de outro: E se todo homem tem o direito à sua pessoa e propriedade; ele também tem o direito de defendê-las . . . e assim tem o direito de punir toda afronta a sua pessoa e sua propriedade.”

Reverendo Elisha Williams (1744)



## Introdução

---

Por Hans-Hermann Hoppe

Em uma época de hiperespecialização intelectual, Murray N. Rothbard foi o grande construtor de sistemas. Economista por profissão, Rothbard foi o criador de um sistema de filosofia política e social fundamentado em uma base de economia e ética. Por séculos, economia e ética (filosofia política) distanciaram-se de sua origem comum e tornaram-se disciplinas intelectuais aparentemente desconexas. A economia passou a ser uma ciência neutra “positiva”, e a ética (se é que era uma ciência) uma ciência “normativa”. Como resultado desta separação, o conceito de propriedade foi gradativamente desaparecendo de ambas as disciplinas. Para os economistas, propriedade soava normativo demais, e para os filósofos políticos, propriedade tinha um requinte de economia mundana. A contribuição sem paralelo de Rothbard é a redescoberta da propriedade e dos direitos de propriedade como alicerces comuns da ciência econômica e da filosofia política, e a reconstrução sistemática e integração conceitual da moderna economia marginalista e da filosofia política da lei natural em uma ciência moral unificada: o libertarianismo.

Seguindo seu venerado professor e mentor, Ludwig von Mises, os professores de Mises, Eugen von Böhm-Bawerk e Carl Menger, e uma tradição intelectual remetendo aos escolásticos espanhóis tardios e além, a economia rothbardiana parte de um simples e inegável fato e experiência (um simples axioma incontestável): que o homem age, i.e., que os humanos sempre e invariavelmente buscam seus fins (objetivos) mais altamente valorizados utilizando-se de meios escassos (bens). Combinada com algumas suposições empíricas (como a que trabalho implica em desutilidade), toda uma teoria econômica pode ser deduzida deste ponto de partida incontestável, portanto elevando tais proposições ao status de apodícticas, exatas ou verdadeiras leis empíricas a priori e estabelecendo a ciência econômica como uma lógica da ação (praxeologia). Rothbard elaborou seu primeiro magnum opus, *Man, Economy, and State*<sup>1</sup> a partir do monumental *Ação Humana* de Mises.<sup>2</sup> Nele, Rothbard desenvolveu todo o corpo da teoria econômica – da teoria da utilidade e a lei da utilidade marginal à teoria monetária e a teoria dos ciclos econômicos – juntamente com linhas praxeológicas, sujeitando todas as variáveis da economia empírica-quantitativa e matemática a refutações lógicas e críticas, e reparando as poucas inconsistências remanescentes no sistema misesiano (como sua teoria dos preços monopolísticos, do monopólio do governo e da produção de segurança governamental). Rothbard foi o primeiro a apresentar a defesa completa de uma economia de puro-mercado ou anarquismo de propriedade-privada como sendo sempre e necessariamente

otimizadora da utilidade social. Na sequência, *Power and Market*<sup>3</sup>, Rothbard ainda desenvolveu uma tipologia e analisou os efeitos econômicos de toda forma concebível de interferência do governo no mercado. Neste meio tempo, *Man, Economy, and State* (incluindo *Power and Market* como seu terceiro volume) se tornou um clássico moderno e situa-se ao lado de *Ação Humana* como uma das grandes realizações da Escola Austríaca de economia.

Ética, ou mais especificamente filosofia política, é o segundo pilar do sistema rothbardiano, rigorosamente separada da ciência econômica, mas igualmente baseada na natureza humana e complementando-a para formar um sistema unificado de filosofia social racionalista. A *Ética da Liberdade*, originalmente publicada em 1982, é o segundo magnum opus de Rothbard. Nele, ele explica a integração da economia com a ética através do conceito agrupado de propriedade; baseado no conceito de propriedade e combinado com algumas observações empíricas gerais (biológicas e físicas) ou suposições, Rothbard deduziu o corpus da lei libertária, desde a lei da apropriação até a dos contratos e da punição.

Mesmo nos mais brilhantes trabalhos de economia, incluindo *Ação Humana*, o conceito de propriedade havia atraído pouca atenção até Rothbard estourar no cenário intelectual com *Man, Economy, and State*. Ainda, como Rothbard destacou, tais termos econômicos comuns como troca direta e indireta, mercado e preços de mercado, bem como agressão, invasão, crime e fraude, não podem ser definidos ou compreendidos sem uma prévia teoria de propriedade. Nem é possível estabelecer os teoremas econômicos bem conhecidos relacionados a estes fenômenos sem uma noção implícita de propriedade e direitos de propriedade. Uma definição e uma teoria de propriedade precisam preceder a definição e o estabelecimento de todos os outros termos e teoremas econômicos.<sup>4</sup>

No momento que Rothbard restaurou o conceito de propriedade à sua posição central dentro da economia, outros economistas – Ronald Coase, Harold Demsetz e Alchian mais destacadamente – também começaram a redirecionar atenção profissional ao tema da propriedade e dos direitos de propriedade. No entanto, a resposta e as lições tiradas da redescoberta simultânea da centralidade da ideia da propriedade por Rothbard por um lado, e Coase e Alchian por outro, foram categoricamente diferentes.

O último, assim como outros membros da influente Escola de Chicago de direito e economia, geralmente eram desinteressados e não familiarizados com filosofia em geral, e com filosofia política em particular. Eles aceitavam passivamente o dogma positivista dominante no qual uma ética racional não era possível. Ética não era e não poderia ser uma ciência,

e economia era e poderia ser uma ciência somente à medida em que fosse uma economia "positiva". Consequentemente, para eles a redescoberta do papel indispensável da ideia de propriedade para a análise econômica significava apenas que o termo propriedade tinha que ser desconectado de todas as conotações normativas associadas a ele nas discussões "não científicas" do cotidiano. À medida em que a escassez exista, e consequentemente potenciais conflitos interpessoais também, toda sociedade requer um conjunto de direitos de propriedade bem definido. Mas nenhuma forma absoluta – universal e eternamente válida – correta e apropriada ou falsa e inapropriada, de definir ou designar um conjunto de direitos de propriedade existia; e não existiam tais coisas como direitos absolutos ou crimes absolutos, mas apenas sistemas alternativos de atribuição legal de direitos de propriedade definindo diferentes atividades como certas e erradas. Na ausência de qualquer padrão ético absoluto, a escolha entre sistemas alternativos de atribuição de propriedade seria feita – e, em casos de conflitos interpessoais, deveria ser feita por juízes governamentais – baseada em considerações utilitárias e cálculos; ou seja, direitos de propriedade seriam determinados e redeterminados de modo que o valor monetário da produção fosse assim maximizado, e em todos os casos de conflito reivindicados, juízes do governo deveriam então determiná-los.

Profundamente interessado e familiarizado com filosofia e a história das ideias, Rothbard reconheceu esta reação inicial como somente uma variante do antigo e autocontraditório relativismo ético. Ao afirmar que questões éticas estão fora do escopo da ciência e então sustentando que direitos de propriedade sejam determinados por considerações de custo-benefício utilitárias ou por juízes do governo, estar-se-ia também propondo uma ética. Esta é a ética do estatismo, em uma ou em ambas as formas: equivale à defesa do status quo, qualquer que ele seja, pela razão de que regras, normas, leis, instituições e outras adotadas há tempos, devem ser eficientes, caso contrário já teriam sido abandonadas; ou equivale à proposta de que conflitos são resolvidos e direitos de propriedade determinados por juízes do estado baseados em tais cálculos utilitários.

Rothbard não contestou o fato de que direitos de propriedade são e historicamente têm sido determinados de várias maneiras, obviamente, ou que as diferentes maneiras pelas quais eles têm sido determinados e redeterminados claramente possuem consequências econômicas diferentes. Na verdade, *Power and Market* é provavelmente a mais abrangente análise econômica de sistemas de direitos de propriedade existente. Nem tampouco contestou a possibilidade ou a importância do cálculo monetário e da avaliação de sistemas alternativos de direitos de propriedade em termos de moeda. À bem da verdade, por ser franco crítico do socialismo e um teórico monetário, como poderia? O que Rothbard contestou foi a aceitação

sem base argumentativa, da parte de Coase e da tradição (de direito e economia) de Chicago, do dogma positivista em relação à impossibilidade de uma ética racional (e por implicação, o estatismo deles) e sua má vontade de ao menos considerar a possibilidade de que o conceito de propriedade pode ser um conceito normativo não erradicável que poderia fornecer as bases conceituais para uma reintegração sistemática entre a economia livre de juízo de valor e a ética normativa.

Não havia quase nada na moderna e contemporânea filosofia política em que Rothbard poderia se basear para auxiliar em tal argumentação. Devido à dominância do credo positivista, a ética e a filosofia política há muito haviam desaparecido como “ciências” e degenerado para uma mera análise semântica dos conceitos e discursos normativos. E quando a filosofia política finalmente teve seu retorno no começo da década de 1970 com o surgimento de John Rawls e seu Uma Teoria de Justiça<sup>5</sup>, estavam visivelmente ausentes o reconhecimento da escassez como condição humana fundamental, e da propriedade privada e dos direitos de propriedade privada como instrumento para coordenação das ações dos indivíduos restringidos pela escassez. Nem “propriedade” e nem “escassez” apareciam no elaborado índice de Rawls enquanto, por exemplo, “igualdade” aparecia algumas dúzias de vezes.

Na verdade Rawls, a quem a categoria dos filósofos conferiu neste meio tempo a posição de principal eticista de sua época, era o exemplo de alguém completamente desinteressado naquilo que a ética humana deve cumprir: responder à questão de o que se tem permissão de fazer aqui e agora, visto que não se pode deixar de agir dado que se esteja vivo e desperto, e dado que os meios e bens que se deve utilizar são sempre escassos, de modo que pode haver conflitos interpessoais a respeito de seu uso. Ao invés de responder esta questão, Rawls tratou de uma completamente diferente: quais regras poderiam ser consideradas “justas” ou “legítimas” pelas “partes situadas sob o véu da ignorância”? Obviamente, a resposta a essa questão depende crucialmente da descrição da “posição original” das “partes sob o véu da ignorância”. Como então essa situação era definida? De acordo com Rawls, sob o véu da ignorância “ninguém sabe seu lugar na sociedade, sua classe ou status social; nem sabe qual é sua parte na distribuição dos recursos naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante... No entanto, sabe-se ao certo que eles têm conhecimento sobre as características gerais da sociedade humana. Eles entendem os assuntos políticos e os princípios da teoria econômica; eles sabem o básico da organização social e das leis da psicologia humana.”<sup>6</sup>

Enquanto se imagina que a escassez seja um fato universal tanto da sociedade como da teoria econômica, as “partes” como definidas por Rawls,

que supostamente têm conhecimento da escassez, estranhamente não eram influenciadas por esta condição. Na elaboração da “posição original” de Rawls, não havia o reconhecimento de que a escassez deve ter sua existência admitida. Mesmo deliberando sob o véu da ignorância, ainda assim se deve fazer uso de meios escassos – ao menos do corpo físico e do local onde tal indivíduo se encontra, i.e., trabalho e terra. Portanto, mesmo antes de qualquer deliberação ética, então, a fim de torná-las possíveis, a propriedade privada ou exclusiva nos corpos e um princípio relativo à apropriação privada ou exclusiva de locais já deve estar implícita. Em um contraste distinto a esta característica geral da natureza humana, as partes morais de Rawls não eram constrangidas por nenhum tipo de escassez e, portanto, não se qualificavam como humanos reais e sim como almas penadas flutuando livremente por aí. Tais seres, concluiu Rawls, podem tão somente “reconhecer a igual distribuição (de todos os recursos) como o fundamental princípio de justiça. De fato, este princípio é tão óbvio que pode-se esperar que ele ocorra imediatamente a qualquer um.”<sup>7</sup> Correto; se for assumido que as “partes morais” não são os agentes humanos e sim almas penadas, a noção de propriedade privada deve realmente parecer estranha. Como Rawls admitiu com uma franqueza fascinante, ele simplesmente “definiu a posição original de modo que nós obtivéssemos os resultados desejados”.<sup>8</sup> As partes imaginárias de Rawls não tinham semelhança alguma com os seres humanos, mas, epistemologicamente, eram almas penadas; desta forma, sua teoria de justiça socialista-igualitária não se qualifica como uma ética humana, sendo algo completamente diferente.

Se há algo de útil em Rawls particularmente, e na filosofia política contemporânea de modo geral, é tão somente o reconhecimento do antigo princípio da universalização contido na chamada Regra de Ouro assim como no Imperativo Categórico kantiano: de que todas as leis que pretendem ser leis justas devem ser leis gerais, aplicáveis e válidas para todos sem exceção.

Rothbard procurou e encontrou suporte para sua argumentação a respeito da possibilidade de uma ética racional e da reintegração da ética e da economia baseada na noção de propriedade privada nos trabalhos dos escolásticos tardios e, influenciados por estes, nos teóricos do direito natural como Grotius, Pufendorf e Locke. Elaborando sobre seus trabalhos, no A Ética da Liberdade Rothbard dá a seguinte resposta para a questão de o que me é permitido fazer aqui e agora: toda pessoa é a proprietária de seu próprio corpo físico assim como todos os recursos naturais que ela coloca em uso através de seu corpo antes que qualquer um o faça; esta propriedade implica no seu direito de empregar estes recursos como lhe convém até o ponto que isto afete a integridade física da propriedade de outro ou delimite o controle da propriedade de outro sem seu

consentimento. Mais especificamente, uma vez que um bem foi apropriado pela primeira vez ou “homesteaded”<sup>9</sup> através da “mistura do trabalho de alguém” com ele (frase de Locke), então a propriedade deste bem só pode ser adquirida por meios de transferência voluntária (contratual) do título desta propriedade do anterior para o próximo proprietário. Estes direitos são absolutos. Qualquer violação deles estará sujeita a um processo legal movido pela vítima desta violação ou por seu representante, e é litigável de acordo com os princípios de responsabilidade estrita e da proporcionalidade da punição.

Tomando seus exemplos daquelas mesmas fontes, Rothbard então ofereceu a seguinte prova definitiva de estas leis serem justas: se uma pessoa A não fosse proprietária de seu corpo físico e de todos os bens apropriados originalmente, produzidos ou adquiridos voluntariamente por ela, restariam apenas duas alternativas. Ou outra pessoa, B, deve então ser considerada a proprietária de A e dos bens apropriados, produzidos ou contratualmente adquiridos por A, ou ambas as partes, A e B, devem ser consideradas proprietários iguais dos corpos e bens de ambos.

No primeiro caso, A seria escrava de B e sujeita a exploração. B seria proprietária de A e dos bens apropriados originalmente, produzidos ou adquiridos por A, mas A não seria proprietária de B e dos bens originalmente apropriados, produzidos ou adquiridos por B. Com esta lei, duas classes distintas de pessoas seriam criadas – exploradores (B) e explorados (A) – às quais seriam aplicadas “leis” diferentes. Portanto, esta lei não passa no “teste de universalização” e é descartada de imediato até mesmo como uma potencial ética humana, pois para uma “lei” poder reivindicar ser uma lei (justa), é necessário que tal lei seja universalmente (igualmente) válida para todos.

No segundo caso de coproprietários universais, o requerimento de direitos iguais para todos é obviamente preenchido. Mas esta alternativa padece de uma falha fatal, visto que toda atividade de uma pessoa requer o uso de bens escassos (ao menos do seu corpo e do local em que ele se encontra). Mesmo assim, se todos os bens fossem propriedade coletiva de todo mundo, então ninguém, em nenhuma hora e em nenhum lugar, poderia jamais fazer coisa alguma, a não ser que ele tenha permissão prévia de todos os outros coproprietários. E como pode tal permissão ser concedida se nem mesmo se é proprietário do próprio corpo (e das cordas vocais)? Se se seguisse a lei da propriedade coletiva total, a raça humana morreria instantaneamente. O que quer que isto seja, não é uma ética para humanos.

Consequentemente, o que nos resta são os princípios iniciais de autopropriedade e apropriação original (homesteading). Eles passam no

teste de universalização – são válidos para todos igualmente – e eles podem ao mesmo tempo assegurar a sobrevivência da raça humana. Eles, e apenas eles são portanto verdadeiras leis éticas e direitos humanos absolutos ou não hipotéticos.

Rothbard obviamente não afirmou que esses princípios fundamentais de conduta justa ou ação apropriada fossem novos ou descobertos por ele. Dotado de íntimo conhecimento enciclopédico estendendo-se sobre todo o campo das ciências do homem, ele sabia que – ao menos dentro do escopo das ciências sociais – existe pouca coisa nova no mundo. No campo da ética, e mais especificamente, no da economia, que formam a pedra fundamental do sistema rothbardiano, e que tratam de verdades não hipotéticas, deve-se presumir que a maior parte do nosso conhecimento consiste de “antigas” revelações, descobertas há muito tempo. Novas descobertas de verdades não hipotéticas, embora possíveis, são acontecimentos intelectuais raros, que quanto mais novos forem, mais suspeitos são. Dever-se-ia presumir que a maior parte das verdades não hipotéticas já foram descobertas e compreendidas muito tempo atrás e apenas precisam ser descobertas e compreendidas novamente por cada geração consecutiva. E dever-se-ia esperar também que o progresso científico na ética e na economia, e em outras disciplinas que tratam de proposições e relações não hipotéticas como a filosofia, lógica e matemática, seja extremamente lento e diligente. O perigo não é que a nova geração de intelectuais não possa contribuir com algo novo ou melhor para o estoque de conhecimento herdado do passado, mas sim que ela não irá, ou irá apenas de forma incompleta, reaprender o conhecimento que já existe, e, ao invés disso, irá incorrer em velhos erros.

Consequentemente, Rothbard se viu no papel de um filósofo político e também de um economista defensor e mantenedor de antigas verdades herdadas, e sua reivindicação por originalidade, assim como a de Mises, estava entre as mais modestas. Como Mises, sua façanha foi reafirmar e se sustentar nos conhecimentos estabelecidos há tempos e reparar alguns erros contidos numa estrutura intelectual fundamentalmente completa. Entretanto, como Rothbard sabia muito bem, essa era na realidade a mais rara e elevada realização intelectual possível. Pois, como Mises observou uma vez a respeito da economia e que é igualmente válido para ética, “Nunca viveram ao mesmo tempo mais que uma vintena de pessoas cuja contribuição à ciência econômica pudesse ser considerada essencial”.<sup>10</sup> Rothbard foi um desses raros indivíduos que conseguiram contribuir tanto para a ética quanto para a economia.

Isto está ilustrado em A Ética da Liberdade. Todos os elementos e princípios – todos os conceitos, ferramentas analíticas e procedimentos lógicos – da ética da propriedade privada de Rothbard são bem conhecidos e

admitidamente antigos. Mesmo os mais toscos ou crianças compreendem intuitivamente a validade moral do princípio de autopropriedade e da apropriação original. E de fato, a lista de predecessores intelectuais conhecidos de Rothbard remete à antiguidade. Entretanto, dificilmente se encontra qualquer pessoa que tenha concebido uma teoria com mais facilidade e clareza do que Rothbard. Mais importante, devido à consciência metodológica precisa derivada de sua familiaridade íntima com o método lógico axiomático-dedutivo, Rothbard estava apto a fornecer provas mais rigorosas das intuições morais da autopropriedade e da apropriação original como princípios éticos irrevogáveis ou “axiomas”, e desenvolver uma doutrina ética ou código de direito mais sistemático, compreensivo e consistente do que qualquer um antes dele. Por isso tudo que A Ética da Liberdade representa uma realização próxima do antigo desideratum da filosofia racionalista de prover a raça humana com uma ética que, como Hugo Grotius buscou há mais de 300 anos atrás, “nem mesmo a vontade de um ser onipotente pode mudar ou anular”, e que “mantenha seus objetivos válidos mesmo se pudéssemos assumir – per impossibile – que não existe Deus ou que Ele não se importa com os afazeres humanos”.

Quando A Ética da Liberdade surgiu em 1982, inicialmente atraiu pouca atenção no meio acadêmico. Dois fatores foram responsáveis por esta negligência. Primeiro, havia as implicações anarquistas da teoria, e o seu argumento que a instituição do governo – o estado – é incompatível com os princípios fundamentais de justiça. Como definido por Rothbard, o estado é uma

organização que possui uma ou ambas (na realidade, via de regra ambas) das seguintes características: (a) adquire seus rendimentos através de coerção física (impostos); e (b) exerce um monopólio compulsório do uso da força e do poder de tomada de decisões finais em uma determinada extensão territorial. Estas duas atividades essenciais do estado necessariamente constituem agressão criminosa e devastação dos justos direitos de propriedade privada de seus súditos (incluindo a autopropriedade). Pois a primeira institui e organiza roubo em uma enorme escala; enquanto a segunda proíbe a livre competição de defesa e de agências de tomadas de decisões dentro de uma determinada extensão territorial – proibindo a compra e venda voluntária de serviços judiciais e de defesa. (pág. 244).

“Destituído de justiça,” assim como Santo Agostinho fez antes dele, Rothbard concluiu, “o estado não é nada além de um bando de ladrões.”

O anarquismo de Rothbard não era do tipo de anarquismo que seu professor e mentor Mises havia rejeitado por ser extremamente ingênuo, claro. “Os anarquistas,” escreveu Mises,



afirmam que uma ordem social na qual ninguém tivesse privilégios às custas de seus concidadãos poderia existir sem necessidade de qualquer compulsão ou coerção para impedir ações prejudiciais à sociedade... Os anarquistas deixam de perceber o fato inegável de que algumas pessoas são muito limitadas intelectualmente ou muito fracas para se ajustar espontaneamente às condições da vida social... Uma sociedade anarquista estaria à mercê de qualquer indivíduo. A sociedade não pode existir sem que a maioria das pessoas esteja disposta a impedir, pela ameaça ou pela ação violenta, que minorias venham a destruir a ordem social.[11](#)

De fato, Rothbard concordou sinceramente com Mises que sem recorrer à compulsão, a existência da sociedade estaria ameaçada e que por trás de regras de conduta, cujas observâncias são necessárias para assegurar a cooperação pacífica entre os homens, deve haver a ameaça da força, caso contrário toda a estrutura da sociedade fica à mercê de qualquer um de seus membros. Deve-se estar na posição de compelir uma pessoa que não respeite as vidas, saúde, liberdade pessoal ou propriedade privada dos outros a se sujeitar às regras da vida em sociedade.[12](#)

Particularmente inspirado pelos teóricos políticos anarquistas do século XIX, Lysander Spooner e Benjamin Tucker e pelo economista belga Gustave de Molinari, desde o início o anarquismo de Rothbard tomou como certo que sempre existirão assassinos, ladrões, matadores etc., e que a vida em sociedade seria impossível se eles não fossem punidos através da força física. Como um reflexo deste realismo fundamental – anti-utopismo – de seu anarquismo de propriedade privada, Rothbard diferentemente da maioria dos filósofos políticos contemporâneos, concedeu importância central ao tema da punição. Para ele, propriedade privada e o direito de defesa física eram indissociáveis. Ninguém pode dizer-se proprietário de alguma coisa se a ele não for permitido defender sua propriedade através de violência física contra possíveis invasores e invasões. “Seria,” pergunta Rothbard, “permitido a alguém ‘fazer justiça com as próprias mãos’? Seria permitido à vítima, ou a um amigo da vítima, cobrar justiça pessoalmente do criminoso?” e ele responde, “é claro que Sim, já que todos os direitos de punição derivam dos direitos de autodefesa da vítima.” (pág. 150). Portanto, a questão não é se o mal e a agressão existem, e sim como lidar justa e eficientemente com suas existências, e é apenas na resposta a essa questão que Rothbard chega a conclusões que o qualificam como um anarquista.

A resposta liberal-clássica, da Declaração de Independência americana à Mises, era atribuir a indispensável tarefa de proteger a vida, liberdade e propriedade ao governo, como sua única função. Rothbard rejeitou esta conclusão como um non sequitur (já que o governo era definido por seus

poderes de taxar e de supremo juiz [monopólio territorial de jurisdição]). Posse de propriedade privada, sendo resultado de atos de apropriação original, produção ou troca do anterior para o próximo proprietário, implica no direito de jurisdição exclusiva do proprietário em relação à sua propriedade. Na verdade, o único propósito da propriedade privada é estabelecer domínios de exclusiva jurisdição delimitados fisicamente (assim como evitar possíveis conflitos referentes ao uso de recursos escassos). É impossível que um possuidor de propriedade privada possa renunciar a seu direito de suprema jurisdição e de defesa física de sua propriedade à alguma outra pessoa – a não ser que ele tenha vendido ou transferido sua propriedade (neste caso alguma outra pessoa teria exclusiva jurisdição sobre ela). Ou seja, até que algo tenha sido abandonado, seu proprietário deve ser considerado detentor destes direitos. No que diz respeito a relação com terceiros, todo possuidor de propriedade pode ainda participar das vantagens da divisão do trabalho, da busca de melhorias e da proteção aperfeiçoada de seus direitos imutáveis através da cooperação com outros proprietários e suas propriedades. Todo possuidor de propriedade pode vender para, comprar de, ou adquirir de outra maneira, de qualquer outro, qualquer coisa relativa à proteção suplementar da propriedade, bem como produtos e serviços de segurança. Ainda, todo possuidor de propriedade pode também interromper unilateralmente, a qualquer momento, quaisquer dessas cooperações com terceiros ou alterar suas próprias associações. Por isso, para satisfazer a demanda por proteção e segurança entre possuidores de propriedade privada, é admissível e possível que existirão especialistas ou agências fornecendo proteção, seguros e serviços de arbitragem por uma remuneração, para compradores ou não compradores, de forma voluntária. No entanto, é inadmissível para tais firmas ou agências compelirem alguém a se dirigir exclusivamente a ela para proteção, ou impedir qualquer outra agência de, da mesma maneira, oferecer serviços de proteção; ou seja, nenhuma agência de proteção pode ser financiada por impostos ou ser isentada da competição (“livre concorrência”).

Em evidente contraste, um monopólio territorial de proteção e jurisdição – um estado – apoia-se desde o início em um ato inadmissível de expropriação, e assegura ao monopolista e seus agentes uma licença para promover expropriações (taxação). Isto implica que todo possuidor de propriedade fica proibido de interromper sua relação com seu suposto protetor, e que ninguém, à exceção do monopolista, pode exercer suprema jurisdição sobre sua propriedade. Mais especificamente, todos (exceto o monopolista) perdem seu direito à proteção física e à defesa contra possíveis invasões para o estado e deste modo ficam indefesos vis-à-vis às ações de seu alegado protetor. Consequentemente, o preço da justiça e da proteção tem um aumento contínuo e a qualidade da justiça e da proteção cai continuamente. Uma agência de proteção financiada por impostos é uma contradição em termos – “um protetor invasivo” – que, se permitido,

resulta em mais impostos e ainda menos proteção. Igualmente, a existência de um monopólio judicial leva à uma constante deterioração da justiça. Porque se não se pode recorrer à justiça a não ser através do estado e de seus tribunais e juízes, a justiça será constantemente corrompida em favor do estado, até que a ideia de leis de conduta humana imutáveis finalmente desapareça e seja substituída pela ideia da lei como uma legislação positiva criada pelo estado. Baseado nestas análises, Rothbard considerou a solução liberal-clássica ao fundamental problema humano da proteção – de um estado mínimo ou vigia-noturno, ou governo “limitado constitucionalmente” – como uma ideia extremamente ingênua e confusa. Todo estado mínimo tem a tendência inerente a tornar-se um estado máximo, uma vez que ao permitir-se à uma agência coletar qualquer imposto, por menor que seja ou para qualquer propósito, esta tenderá naturalmente a aplicar os rendimentos de seu imposto atual na coleta de futuros impostos ainda maiores, para os mesmos e/ou outros propósitos. Semelhantemente, uma vez que uma agência possua qualquer monopólio judiciário, ela tenderá naturalmente a servir-se de sua posição privilegiada para uma nova expansão de sua extensão de jurisdição. Constituições, no fim das contas, são constituições estatais, e eventuais limitações que possam conter – o que é ou não constitucional – são julgadas pelos tribunais e juízes estatais. Portanto, não existe outra maneira possível de se limitar o poder do estado a não ser eliminando-se o estado completamente e, em conformidade com a justiça e os ensinamentos da ciência econômica, estabelecendo um mercado livre de serviços de proteção e segurança.

Logicamente, o anarquismo de Rothbard mostrou-se ameaçador a todos os estatistas, e mais especificamente, seu anarquismo de direita – isto é, de propriedade privada – não poderia fazer nada além de ofender todos os tipos de socialistas. Entretanto, suas conclusões anarquistas não eram suficientes para explicar porque *A Ética da Liberdade* foi negligenciado pelo meio acadêmico. O principal obstáculo de Rothbard era um obstáculo bem pior. Ele não apenas chegou à conclusões nada ortodoxas, pior, ele as alcançou através de meios intelectuais pré-modernos. Ao invés de sugerir, criar hipóteses, ponderar ou confundir, Rothbard apresentou argumentos axiomáticos e provas. Na época do igualitarismo democrático e do relativismo ético, isto constituía o maior pecado acadêmico: absolutismo, extremismo e intolerância intelectuais.

A importância deste segundo fator metodológico pode ser ilustrada ao contrastar-se as aceitações de *A Ética da Liberdade* de Rothbard por um lado, e de *Anarquia, Estado e Utopia*<sup>13</sup> de Robert Nozick por outro. O livro de Nozick foi lançado em 1974, três anos depois da publicação do *Uma Teoria de Justiça* de Rawls. Do dia para noite Nozick ficou internacionalmente conhecido, e até hoje, no campo da filosofia política,

Anarquia, Estado e Utopia encontra-se provavelmente atrás apenas do livro de Rawls em termos de reconhecimento acadêmico. Entretanto, enquanto Rawls era um socialista, Nozick era um libertário. Na verdade, Nozick foi fortemente influenciado por Rothbard. Ele havia lido as obras anteriores de Rothbard *Man, Economy, and State, Power and Market* e *For a New Liberty*,<sup>14</sup> e nos agradecimentos de seu livro ele mencionou que “foi uma longa conversa de cerca de seis horas com Murray Rothbard que estimulou meu interesse pela teoria anarquista individualista.” Sem dúvida, as conclusões a que Nozick chegou eram menos radicais que as de Rothbard. Ao invés de chegar a conclusões anarquistas, as principais conclusões de Nozick

sobre o estado é que um estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que qualquer estado mais intrusivo do que isso violará o direito dos indivíduos de não serem forçados a fazerem o que não desejam, e é injustificado; e que o estado mínimo é tanto inspirador quanto certo.<sup>15</sup>

Entretanto, ao alegar “que o estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem outros, ou para proibir atividades que os cidadãos realizem para seu próprio bem ou proteção”<sup>16</sup>, Nozick posicionou-se muito distante do mainstream político-filosófico. Por que então, em evidente contraste com a indiferença à obra libertária de Rothbard *A Ética da Liberdade*, a obra libertária *Anarquia, Estado e Utopia* teve estuendo sucesso acadêmico? A resposta está no método e no estilo.

Rothbard era acima de tudo um pensador sistemático. Ele partiu do problema e da situação humana mais elementar – a ética de Crusoé – e assim prosseguiu meticulosamente, justificando e provando cada passo e argumento rumo a problemas e situações cada vez mais complexos. Além disso, sua linguagem era caracterizada por uma clareza inigualável. Em distinto contraste, Nozick era um pensador não sistemático, associacionista e até impressionista, e sua linguagem era complicada e obscura. Nozick foi claro a respeito de seu próprio método. Seus trabalhos, declarou, eram

no estilo de muitos trabalhos filosóficos contemporâneos em epistemologia e metafísica: havia argumentos elaborados, afirmações refutadas por contraexemplos improváveis, teses surpreendentes, enigmas, condições estruturais abstratas, desafios de encontrar uma outra teoria que se ajuste a um conjunto específico de casos, conclusões surpreendentes, e assim por diante... Uma das opiniões sobre como escrever um livro de filosofia defende que um autor deveria pensar em todos os detalhes da visão que ele apresenta e seus problemas, polindo e refinando sua visão

para apresentar ao mundo um conjunto elegante, finalizado e completo. Esta não é a minha opinião. De qualquer forma, eu acredito que também há um lugar e uma função em nossa avançada vida intelectual para um trabalho menos completo, contendo apresentações incompletas, conjecturas, problemas e questões em aberto, precedentes, relações secundárias, assim como uma linha de argumentação central. Existe espaço para outras palavras que não sejam últimas palavras.17

Portanto, metodologicamente, Nozick e Rothbard eram pólos opostos. Mas por que as “explorações” éticas não sistemáticas de Nozick encontrariam tanto mais eco no meio acadêmico do que o tratado ético sistemático de Rothbard, especialmente quando suas conclusões mostravam-se estar em grande medida em harmonia? Nozick tocou na questão quando ele manifestou a esperança de que seu método “despertasse interesse e instigação intelectual.”18 Mas no máximo isto era metade da resposta, pois A Ética da Liberdade também era um livro altamente interessante e instigante, repleto de exemplos, casos e cenários que iam desde o conjunto completo de experiências do dia-a-dia, até situações extremas – de vida ou morte – temperadas com muitas conclusões surpreendentes, e mais importante de tudo, soluções, ao invés de meramente dar sugestões para os problemas e confundir.

O método de Nozick pretendia despertar um tipo particular de interesse e excitação. A Ética da Liberdade de Rothbard consistia basicamente de um argumento elaborado, e sucessiva e sistematicamente prolongado, e portanto requeria máxima atenção de seus leitores. No entanto, um leitor do livro de Rothbard possivelmente poderia ficar tão empolgado que ele não ia querer largá-lo até que o tivesse terminado. O excitação provocado por Anarquia, Estado e Utopia era de um tipo muito diferente. O livro continha algumas dúzias de argumentos díspares e desconexos, conjecturas, enigmas, contraexemplos, experimentos, paradoxos, reviravoltas inesperadas, mudanças repentinas espantosas, lampejos intelectuais e alvoroço e, portanto, requeria de seus leitores apenas uma atenção curta e intermitente. Ao mesmo tempo, poucos ou nenhum dos leitores desse livro sentirão o ímpeto de o ler de uma só vez. Em vez disso, a leitura de Nozick tinha a característica de ser intermitentemente, não sistematicamente em partes, e de pouquinho em pouquinho. O excitação provocado por Nozick era intenso, curto e passageiro; e o sucesso de Anarquia, Estado e Utopia se deu pelo fato de que em todas as épocas, e principalmente sob condições democráticas, existem muito mais intelectuais de alta preferência temporal – intelectuais que se guiam pela emoção – do que pensadores pacientes e disciplinados.19

Apesar de suas conclusões politicamente incorretas, o libertarianismo

de Nozick era considerado respeitável pelas massas acadêmicas e trouxe à tona incontáveis comentários e réplicas, porque ele não era comprometido metodologicamente; isto é, Nozick não reivindicou que suas conclusões libertárias tivessem provado qualquer coisa. Ainda que poder-se-ia pensar que ética é – e deveria ser – um assunto intelectual altamente prático, Nozick não reivindicou que suas “explorações” éticas tivessem qualquer implicação prática. Elas pretendiam ser não mais do que um passatempo intelectual fascinante, divertido ou sugestivo. Desta maneira, o libertarianismo não representava nenhuma ameaça a classe intelectual socialdemocrata dominante. Por conta de seu método não sistemático – seu pluralismo filosófico – Nozick era tolerante vis-à-vis o meio intelectual dominante (apesar de suas conclusões contrárias a este meio intelectual dominante). Ele não insistiu que suas conclusões libertárias fossem corretas – e, por exemplo, as conclusões socialistas fossem falsas – e, que portanto exigiam suas implementações práticas imediatamente. (isto é, a abolição imediata do estado de bem-estar social democrático incluindo toda a educação e pesquisa públicas financiadas por impostos). Mais precisamente, o libertarianismo não era, e nem reivindicava ser, nada além de apenas uma ideia interessante. Ele não pretendeu causar nenhum dano sério às ideias de seus oponentes socialistas. Ele só quis jogar uma ideia interessante no debate intelectual democrático e aberto, ao passo que qualquer coisa real, tangível e física poderia continuar inalterada, e todos poderiam seguir com suas mesmas vidas e opiniões.

Após a publicação de Anarquia, Estado e Utopia, Nozick tomou medidas adicionais para firmar sua reputação de “tolerante”. Ele nunca replicou os incontáveis comentários e críticas a respeito de seu livro, inclusive os de Rothbard, que constituem o capítulo 29 deste livro. Isto veio a confirmar que ele levou a sério seu método descompromissado – por qual razão então, alguém deveria responder à suas críticas se nem mesmo ele estava comprometido com a precisão de suas próprias opiniões? Além disso, no seu livro seguinte, *Philosophical Explanations*, Nozick afastou todas as dúvidas remanescentes quanto à sua suposta tolerância não extremista. Ele fez mais do que meramente reafirmar seu comprometimento com o descompromisso metodológico:

Então não tentem encontrar aqui um argumento decisivo que diga que há algo errado com argumentos decisivos, o argumento decisivo que irá acabar com todas argumentações decisivas. Isto não irá fazer com que você se convença da conclusão, mesmo para diminuir a importância total da apresentação do argumento. Nem eu posso dar a entender que eu possuo o argumento decisivo mesmo que eu não o apresente.<sup>20</sup>

Ademais, numa mudança repentina realmente espantosa, Nozick começou a dizer que o uso de argumentos decisivos seria coerção e que,

portanto, eram moralmente ofensivos:

A terminologia da arte filosófica é coercitiva: Argumentos são mais poderosos e melhores quando eles são decisivos, argumentos forçam você a uma conclusão, se você acredita nas premissas você tem que ou é obrigado a acreditar na conclusão, alguns argumentos já não tem tanta força, e assim por diante. Um argumento filosófico é uma tentativa de convencer alguém de alguma coisa, este querendo ou não ser convencido. Um argumento filosófico eficiente, um argumento forte, obriga alguém a se convencer... Por que os filósofos estão determinados a obrigar os outros a se convencer de coisas? Está é uma boa maneira de se comportar frente a alguém? Eu acho que não podemos aperfeiçoar as pessoas dessa maneira... Argumentação filosófica, tentando convencer alguém de alguma coisa, ele querendo ou não ser convencido, não é, como eu venho defendendo, uma boa maneira de se comportar frente a alguém; também, isto não é apropriado à motivação original de se estudar ou se iniciar em filosofia. Esta motivação é a perplexidade, a curiosidade, um desejo de entender, não um desejo de gerar uniformidade de opinião. A maioria das pessoas não deseja se tornar policiais de ideias. O objetivo filosófico da explicação, além de comprovadamente ser moralmente melhor, está mais de acordo com as motivações filosóficas de alguém. Tal objetivo altera também como se proceder filosoficamente; no nível macro... leva à construção da torre filosófica; no nível micro, altera quais "movimentos" filosóficos são legítimos em diferentes pontos.[21](#)

Com esta surpreendente redefinição do raciocínio sistemático axiomático-dedutivo como "coerção", Nozick acabou de vez com o que restava de seu libertarianismo. Se até mesmo a tentativa de se provar (ou demonstrar) a impermissibilidade e injustiça ética do socialismo democrático constituía "mal" comportamento, o libertarianismo foi essencialmente desarmado e a ordem existente e seus guarda-costas acadêmicos ganharam invulnerabilidade intelectual. Como alguém poderia deixar de ser gentil com alguém tão gentil quanto Nozick? Não é de se espantar que o meio intelectual anti-libertário dominante recebeu com satisfação um libertarianismo tão gentil e meigo como o dele e elevou Nozick à posição de principal filósofo do libertarianismo.[22](#)

O interesse despertado bem como a influência exercida pelo libertarianismo de Rothbard e de A Ética da Liberdade eram significativamente diferentes: vagarosos, intensivamente crescentes, duradouros, afetando e chegando ao meio acadêmico por fora (ao invés de ser escolhido por este e, do alto da torre de marfim, transmitido ao público não acadêmico de cima para baixo).

Rothbard, como qualquer leitor do tratado a seguir irá rapidamente perceber, era o protótipo de um “filósofo coercitivo” (na assustadora definição de coerção de Nozick). Ele requereu e apresentou provas e respostas precisas e completas ao invés de tentativas de explicações, conjecturas e respostas em aberto. A respeito de Anarquia, Estado e Utopia, Nozick escreveu que “alguém poderia ter a impressão de que a verdade sobre ética e filosofia política é muito importante e séria para ser obtida por um instrumento tão superficial.”<sup>23</sup> Esta certamente era a convicção de Rothbard. Porque o homem não pode deixar de agir contanto que ele esteja vivo, e ele deve utilizar bens escassos para tanto, ele deve também escolher permanentemente entre a conduta certa e a errada. A questão fundamental da ética – o que eu tenho e não tenho o direito de fazer aqui e agora – é portanto a mais permanente, importante e urgente preocupação confrontando o homem. Onde e quando quer que alguém aja, um agente deve estar apto a determinar e distinguir instantânea e precisamente o certo do errado. Deste modo, qualquer ética eficiente precisa – praxeologicamente – ser “coercitiva”, porque apenas provas e argumentos definitivos podem fornecer tais respostas exatas. O homem não pode suspender suas ações temporariamente; por isso, conjecturas experimentais e questões em aberto simplesmente não servem o propósito de uma ética humana.

A filosofia “coercitiva” de Rothbard – sua insistência de que ética deve ser um sistema axiomático-dedutivo, uma ética mais geométrica – não era nada novo ou incomum, claro. Como já mencionado, Rothbard compartilhou esta visão em relação à natureza da ética com toda a tradição da filosofia racionalista. Esta foi a visão dominante do racionalismo cristão e do Iluminismo. Rothbard também não reivindicou a infalibilidade de sua ética. De acordo com a tradição da filosofia racionalista ele apenas sustentou que argumentos axiomáticos-dedutivos podem ser atacados e possivelmente refutados exclusivamente por outros argumentos do mesmo status lógico (exatamente como sustentar – sem por causa disso reivindicar a infalibilidade de especialistas em lógica e matemáticos – que provas lógicas e matemáticas possam ser atacadas apenas por outros argumentos lógicos e matemáticos).

Na época do socialismo democrático, no entanto, tais reivindicações antiquadas – certamente quando feitas em conjunção com ética e especialmente se tal ética se mostrar libertária – eram geralmente rejeitadas e dispensadas pelo meio acadêmico. Ao contrário do moderno Nozick, Rothbard estava convencido de que ele provou que o libertarianismo – anarquismo de propriedade privada – está moralmente justificado e correto e que todos os planos estatistas e socialistas eram errados. Portanto, ele advogou uma imediata e contínua ação. “Libertarianismo,” Rothbard escreveu,



é uma filosofia que busca uma política... O libertário deve possuir paixão pela justiça, uma emoção originada e canalizada por sua percepção racional que a justiça natural exige. A justiça, e não discursos débeis ditados por mera utilidade, deve ser a força motriz se para alcançar a liberdade... (e) isto quer dizer que o libertário deve ser um "abolicionista", i.e., ele deve desejar atingir o objetivo da liberdade o mais rápido possível... [Ele] deveria ser um abolicionista que, se pudesse, aboliria instantaneamente todas as invasões de liberdade. (pág. 337)

Para a classe intelectual subsidiada por impostos e especialmente para o meio intelectual estabelecido, só podia ser classificado com extremista, sendo melhor ignorá-lo e excluí-lo do discurso acadêmico do mainstream.<sup>24</sup>

O libertarianismo "indelicado" e "intolerante" de Rothbard fez sucesso primeiro entre o público não acadêmico: entre profissionais, empresários e leigos estudados em qualquer assunto. Ao passo que o libertarianismo "gentil" de Nozick jamais teve penetração fora do meio acadêmico, Rothbard e seu libertarianismo "extremista" se tornaram a fonte e o núcleo teórico intransigente de um movimento ideológico. Rothbard se tornou o criador do libertarianismo americano moderno, o resultado radical do liberalismo clássico, que, ao longo de cerca de três décadas passou de um punhado de proponentes para um genuíno movimento intelectual e político. Naturalmente, no decorrer deste desenvolvimento e transformação, Rothbard e seu libertarianismo não deixaram de ser contestados e disputados e houve altos e baixos na carreira institucional de Rothbard: de alinhamentos e realinhamentos institucionais. Ainda assim, até seu falecimento, Rothbard permaneceu sem dúvida alguma a mais importante e respeitada autoridade moral de todo o movimento libertário, e seu libertarianismo racionalista – axiomático-dedutivo, praxeológico ou "austríaco" – fornece até os dias de hoje o ponto de referência intelectual do libertarianismo a partir do qual indivíduos e ideias são definidos e posicionados.

O que se mostrou ser inaceitável para o meio acadêmico – o método pré-moderno de raciocínio axiomático-dedutivo e de construção de sistema de Rothbard – encontrou eco entre vários. Mesmo que os acadêmicos modernos, liberados da obrigação de terem que fornecer uma justificação prática para suas atividades, possam se engajar em "conversas" não sistemáticas e sem limites, pessoas comuns, e em especial as bem sucedidas, tem que agir e pensar sistematicamente e metodologicamente; e tais pessoas planejadoras, dotadas de pretensões e baixa preferência temporal provavelmente não irão se satisfazer com respostas não sistemáticas e metodológicas a suas preocupações morais práticas.

Adicionalmente, o radicalismo político explícito de Rothbard não constituía um sério problema de aceitação entre tais pessoas de sucesso e de orientação independente. Ainda que crescentemente marginalizados, vestígios significativos da tradição original americana do libertarianismo radical ainda existiam junto ao público estudado. Na verdade, a Revolução Americana foi grandemente inspirada pelas ideias libertárias e radicais lockeanas. E a Declaração da Independência, e em particular seu autor Thomas Jefferson, refletiram e expressaram o mesmo espírito racionalista do Iluminismo e da até mais antiga tradição de direito natural que também caracterizou Rothbard e sua filosofia política:

Nós sustentamos que estas verdades são autoevidentes; que os homens são criados iguais e dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis; que entre estes se encontram o Direito à Vida, à Liberdade e à Busca da Felicidade. Que é para garantir estes direitos que os governos são instituídos entre os homens, derivando os seus justos poderes do consentimento dos governados. Que, sempre que alguma forma de governo se torne destrutiva destes fins, é direito do povo alterá-la ou aboli-la, e instituir um novo governo, estabelecendo suas bases em tais princípios, e organizando seus poderes de tal forma que lhe pareça mais provável alcançar a segurança e a felicidade. Quer a prudência, com efeito, que governos estabelecidos há muito tempo não sejam modificados por causas ligeiras e transitórias; e, de acordo com o que a experiência tem mostrado, a humanidade está mais disposta a tolerar males, enquanto toleráveis, do que a corrigi-los, abolindo as formas a que está acostumada. Mas quando uma longa série de abusos e usurpações, perseguindo invariavelmente o mesmo objetivo, indica o propósito de submetê-la a um despotismo absoluto, é seu direito, é seu dever, derrubar esse governo e providenciar novos guardiões para sua futura segurança.

Rothbard, à parte de seu trabalho teórico como um economista e como um filósofo político, também foi um notável historiador. Em sua obra da história da América colonial, de quatro volumes, *Conceived in Liberty*,<sup>25</sup> forneceu uma narrativa detalhada a respeito da predominância do pensamento libertário no princípio da América, e em muitos ensaios sobre episódios críticos da história dos Estados Unidos, ele apontou seguidamente a importância contínua do espírito libertário original americano. De fato, o ímpeto radical-libertário original, que conduziu à Revolução Americana e à Declaração da Independência, subsequentemente sofreu sucessivos reveses: com a vitória dos Federalistas sobre os anti-Federalistas e a transição da Confederação original para a União; com a abolição de facto da constituição da União por Abraham Lincoln ao longo e como resultado da destruição da separatista Confederação do Sul; com o começo do Progressivismo, com o New Deal de Franklin D. Roosevelt; com a Grande Sociedade de Lyndon B. Johnson; e assim por diante com os presidentes Carter, Reagan, Bush e

Clinton. Ainda que sucessivamente derrotada, de qualquer modo, a tradição do libertarianismo individualista radical não poderia ser erradicada da consciência do povo americano. Referindo-se explicitamente à Jefferson e à tradição jeffersoniana, Rothbard penetrou em um ainda muito comum, embora oculto, grupo de ativistas e de camadas intelectuais; e graças à clareza, ao rigor lógico, ao caráter sistemático e abrangente e a paixão de suas escritas, conseguiu, praticamente sozinho, revigorar, radicalizar e canalizar seus sentimentos em um movimento político-filosófico uniformizado.

Foi apenas sob a luz de acontecimentos “externos” – o surgimento e o avanço de um movimento libertário e o papel principal protagonizado por Rothbard neste movimento – e com um atraso considerável, que Rothbard e A Ética da Liberdade deixaram de ser negligenciados pelo meio acadêmico. Não surpreendentemente, ainda assim a reação geral foi fria. Não obstante, havia um satisfatório e crescente número de tratados acadêmicos de filosofia política, altamente respeitosos e reconhecedores,<sup>26</sup> e ao redor do The Journal of Libertarian Studies – um periódico escolar interdisciplinar que Rothbard fundou em 1977 e no qual serviu como editor até seu falecimento, Rothbard reuniu um formidável número de discípulos. Mas em geral, a reação acadêmica à Rothbard e ao seu libertarianismo foi nula ou de má compreensão, rejeição indignada, ou até mesmo de hostilidade direta.

Em parte, isto se deveu certamente ao uso da independente linguagem de direitos naturais de Rothbard. Esta foi a linguagem da Declaração da Independência; a mesma linguagem de direitos naturais preservada até os dias de hoje pela Igreja Cristã, em particular a Católica, e também adotada por alguns filósofos contemporâneos.<sup>27</sup> Entretanto, a maioria das discussões acadêmicas sobre “direitos naturais” era, nas palavras de Jeremy Bentham, nada além que “bobagens sem sentido”. Na verdade, e sendo mais direto ao ponto, direitos naturais eram incompatíveis com o poder absoluto do estado, e que não se ajustavam bem à democracia e ao socialismo. Consequentemente, ao longo da transformação do mundo ocidental de um sistema aristocrático ou monárquico para uma moderna democracia de massas dentro dos últimos 100 anos, o ensino de direitos naturais tem sido sucessivamente retirado do currículo filosófico aprovado oficialmente e substituído por doutrinas positivistas modernas. Confrontados com uma linguagem grandemente desconhecida, até mesmo muitos filósofos bem intencionados foram confundidos ou irritados pelo trabalho de Rothbard. De fato, Rothbard deixou de dar destaque à sua própria concordância com a teoria clássica dos direitos naturais, e de enfatizar adequadamente suas próprias ilustres contribuições de importar e aplicar o método misesiano da praxeologia na ética, e assim intencionalmente agravou um problema já existente.

Típicas e ao mesmo tempo instrutivas foram as reações como aquelas de Peter D. McClelland, por exemplo, no livro sobre justiça econômica intitulado O Mercado Justificado: Confusões do Direito. “Murray Rothbard”, McClelland observou:

é um dos líderes intelectuais entre os libertários contemporâneos, um grupo que, pelos padrões americanos, está situado à extrema direita. Suas ideias são interessantes para o propósito desta discussão por duas razões. Primeiro fornecem uma cuidadosa defesa bem fundamentada da distribuição de renda gerada pelo mercado, que não faz distinção entre os recebedores. Segundo, sua defesa provém de certas premissas, e uma conclusão que se presume ser universalmente aplicável a qualquer situação onde a justiça do sistema econômico esteja em jogo. Assim, fornece um exemplo clássico de como não se deve raciocinar sobre justiça econômica. Colocando o segundo ponto em outras palavras, a abordagem de Rothbard não respeita pontos-chave elaborados em capítulos anteriores: que para os problemas de justiça econômica há um grande número de valores a serem honrados; esses valores podem ser e são conflitantes; quando conflitos surgem, conciliações entre os valores rivais devem ser feitas; regras gerais para fazer tais conciliações são difíceis de serem formuladas; e portanto, julgamentos a respeito da justiça econômica são difíceis de serem feitos de forma independente do contexto. Ou, sendo mais claro, ao se tomar decisões a respeito de justiça econômica em situações concretas, geralmente não confiamos em regras universais para determinar o que é “certo” ou “errado”.<sup>28</sup>

Ao todo, McClelland considera que os argumentos de Rothbard são “um tanto estranhos... o ponto de vista de Aquino menos a teologia” – e assim os repudia sumariamente pela razão que:

para a maioria dos americanos, muitos dos pontos [de Rothbard] são exagerados ou simplistas, ou ambos, e o argumento em sua totalidade é mais curioso do que convincente. A melhor evidência disso é a insignificante importância do Partido Libertário na política americana... [a “redução” de Rothbard dos dilemas morais em um ou poucos princípios básicos] é sujeita a objeções precisamente porque é alcançada ignorando-se muito do que é importante – ou no mínimo muito do que é importante para a grande maioria dos americanos.<sup>29</sup>

Muitas objeções e questões ao comentário acima surgem imediatamente, começando pelo fato verdadeiramente estranho de que o autor aparentemente acredita que fatos empíricos, como o de que alguns acreditam em p, tem alguma relação com a questão de se p é ou não verdadeiro, válido ou justificado. Ele também faria objeção a provas

matemáticas e lógicas porque a maioria das pessoas é incapaz de compreendê-las? Além disso, admitir que “quando conflitos surgem, conciliações entre valores rivais devem ser feitas”, a questão decisiva é, quem é que deve decidir como devem ser feitas essas conciliações? Conflitos de valores invariavelmente implicam em opiniões incompatíveis – mutuamente exclusivas – de ao menos dois agentes a respeito do uso de algum recurso escasso. Então obviamente, nenhuma dessas duas partes pode decidir como deveriam ser essas conciliações (afinal, seus respectivos valores são incompatíveis), e sim apenas um ou o outro. Mas como pode uma parte ser selecionada, e não a outra, a não ser que se tenha uma teoria de propriedade? E se não se pode “confiar em regras universais para determinar a escolha ‘certa’ ou ‘justa’” e tudo depende do “contexto da situação”, como então nosso crítico pode considerar que seja possível se saber ex ante, se uma ação qualifica-se ou não como justa, antes de empreendê-la? Ou ele acredita que a justiça só pode ser determinada ex post? Como tal teoria de justiça poderia qualificar-se como uma ética humana?

Contudo, todas essas preocupações podem ser postas de lado porque o erro elementar da crítica de McClelland – e por contraste a singular contribuição rothbardiana para a ética – ocorre no estágio logicamente anterior, quando McClelland afirma que o método reducionista – isto é, axiomático dedutivo – de Rothbard, “não respeita” a existência de um “grande número de valores a serem honrados”.

McClelland não explica por que isto deveria ser assim. Ele nem conseguiria, mesmo se tivesse tentado. A princípio, com certeza Rothbard não deixaria de perceber a existência de um grande número de valores rivais. Na verdade é difícil imaginar que alguém deixe escapar este fato. Porém esta observação não é nada além do que o ponto de partida do raciocínio ético e moral. Se nenhum conflito de valores existisse, então, por definição, todas as ações estariam em perfeita harmonia umas com as outras. Todos sempre agiriam da forma que todos os outros considerassem que eles deveriam agir. Neste caso, de harmonia pré-estabilizada de todos os interesses, não há necessidade de uma ética, que portanto jamais viria a existir. Consequentemente, a existência de valores rivais não apresenta absolutamente nenhum problema para a ética de Rothbard (ou qualquer outra ética, neste ponto). Mais propriamente, este é o princípio tido como certo, e ética é a única resposta para este eterno e universal dilema humano. Ademais, se existem conflitos e se estes podem ser resolvidos completamente, então tal solução é impossível de ser encontrada a não ser por meio de um método “reducionista”, i.e., a subordinação de casos específicos ou situações de conflito a regras ou princípios gerais e abstratos. A ideia de Rothbard a esse respeito não é essencialmente diferente daquela da maioria dos outros filósofos morais e políticos: ética,

se é que isso é possível, não deve e não pode jamais ser algo que não "reducionista".

Apenas para prosseguir a argumentação, assumindo que nenhuma outra divergência exista, a acusação de McClelland só pode significar o seguinte: mesmo ao seguir-se tal estratégia reducionista, esta não permitiria um só princípio (ou uma só série de princípios internamente consistentes) que abrangesse e resolvesse todos os casos de conflito. Em outras palavras, mesmo que algumas divergências possam ser resolvidas por referência a regras e princípios cada vez mais gerais e abstratos, (muitas) outras divergências permanecerão insolúveis porque, segundo fatos empíricos, mesmo em se tratando de regras e princípios abstratos, divergências ainda existem e inescapavelmente resultam em inconsistências e incompatibilidades (e levam a um certo ceticismo moral). Esta linha de raciocínio é de fato característica de uma vasta ordem de filósofos políticos (incluindo Rawls) que, enquanto eles possam discordar entre eles próprios sobre o grau em que conflitos podem ou não podem ser resolvidos desta maneira, todos têm em mente que princípios éticos são o resultado (consequência) de acordos ou contratos.

É aqui que reside o erro fundamental, onde a contribuição sem paralelo de Rothbard para a ética entra em campo. A ética – a validade do princípio de autopropriedade e de apropriação original – é demonstravelmente independente de acordos ou contratos; e a reivindicação de universalidade associada ao libertarianismo de Rothbard não é nem um pouco afetada pela circunstância de que debatedores morais podem ou não podem chegar sempre a um acordo ou contrato. A ética é mais a pressuposição lógica – praxeológica – na terminologia kantiana: die Bedingung der Moeglichkeit – do que o resultado de acordos ou contratos. Os princípios de autopropriedade e de apropriação original tornam os acordos e os contratos – incluindo a faculdade de não acordar e não contratar – possíveis. Colocados em prática e estimulados pela experiência universal de conflitos, a discussão e o argumento moral podem descobrir, reconstruir, explicar e formular os princípios de autopropriedade e de apropriação original, mas suas validades não dependem de forma alguma de se este é ou não é o caso, e, se for, se estas formulações encontram ou não encontram aceitação universal.

A ilustre contribuição de Rothbard para a tradição do direito natural é sua reconstrução dos princípios de autopropriedade e de apropriação original como a pré-condição praxeológica – Bedingung der Moeglichkeit – da argumentação, e seu reconhecimento de que o que quer que deva ser pressuposto como válido a fim de tornar a argumentação possível, não pode por sua vez ser contestado argumentativamente sem que se caia em uma autocontradição prática.<sup>30</sup>

Como Rothbard explicou em uma passagem, infelizmente resumida mas centralmente importante, do A Ética da Liberdade:

uma proposição se eleva ao status de um axioma quando aquele que a negar recorre precisamente a ela no decorrer da suposta refutação. Pois bem, qualquer pessoa que participa de qualquer tipo de discussão inclusive sobre valores, está, em virtude desta participação, vivo e ratificando a vida. Pois se realmente fosse contrário à vida, não teria interesse algum na discussão ou mesmo em continuar vivo. Consequentemente, o suposto opositor da vida está realmente ratificando-a no próprio curso de sua argumentação, e por isso a preservação e proteção da vida de alguém assumem a categoria de um axioma incontestável. (págs. 41-42)

Como uma implicação imediata desta revelação do status dos princípios de autopropriedade e de apropriação original como axiomas éticos, Rothbard rejeitou e classificou de absurdos todos os conceitos de “direitos dos animais”. Animais são incapazes de se engajarem em trocas intencionais com humanos. Na verdade, é esta incapacidade que os define como irracionais e os distingue categoricamente dos homens. Incapazes de se comunicar, e sem raciocínio, animais são pela sua própria natureza incapacitados de reconhecer ou deter qualquer direito. Rothbard mencionou,

Há na verdade uma certa justiça no ditado popular que diz que “nós reconheceremos os direitos dos animais assim que eles o solicitarem”. O fato de que animais obviamente não podem requerer seus “direitos” é parte de sua natureza, e parte da razão pela qual claramente não são equivalentes aos seres humanos, e não possuem os mesmos direitos. (pág. 227)

Ao invés de serem agentes morais legítimos, animais são na verdade objeto de possível apropriação e controle humano. Assim Rothbard confirmou a declaração bíblica que ao homem foi concedido domínio sobre todo ser vivo, do mar, da terra e do céu.

Como o meio acadêmico tinha pouco a fazer quanto ao sucesso de Rothbard em criar e dar forma a um movimento político-filosófico de massa, suas reações atrasadas e em geral negativas pouco fizeram para alterar o crescente status de Rothbard como filósofo popular. Muito pelo contrário. O curso de acontecimentos históricos – o colapso retumbante do “grande experimento socialista” na União Soviética e na Europa Oriental de 1989-91, e a evidente e crescente crise dos estados de bem estar social ocidentais – forneceram ainda mais suporte para as revelações libertárias elementares. Somente seu professor Mises deu um relato mais preciso das ineficiências econômicas do socialismo e da social democracia, e ninguém explicou mais claramente os riscos morais e as deturpações criadas pelo

socialismo e pela social democracia do que Rothbard. Embora os acontecimentos na Europa Oriental e a crise econômica e moral dos estados ocidentais – de estagnação e queda da renda real, dívida pública inacreditável, falência iminente de sistemas de seguridade social, desintegração social e da família, degeneração moral progressiva e crime – fossem um óbvio constrangimento e uma derrota intelectual absoluta para o meio acadêmico social-democrático dominante<sup>31</sup>, eles forneceram uma dramática confirmação empírica para Rothbard e seu trabalho teórico. Desta forma, o libertarianismo, e mais particularmente a influência de Rothbard, poderiam apenas crescer e ganhar proeminência. Em meados dos anos 1990, o papel de Rothbard como *spiritus rector* de um movimento libertário revolucionário “ameaçador” e regularmente crescente chegou à mídia.<sup>32</sup>

Nem a rejeição do meio acadêmico provocou qualquer impressão visível em Rothbard ou no subsequente desenvolvimento de sua teoria libertária. A Ética da Liberdade foi publicado em um ponto baixo da carreira de Rothbard. Embora fosse um dos fundadores do Cato Institute, Rothbard foi obrigado pelo principal patrocinador financeiro a deixá-lo por ser muito “extremista” e “intransigente”. Apesar destas circunstâncias externas desfavoráveis e sem nenhum fomento institucional, o livro estabeleceu-se rapidamente como o trabalho individual mais competente e completo da teoria libertária. Muito depois de o livro estar esgotado nos EUA, ele foi traduzido para o francês, o espanhol, o italiano e o alemão, assegurando mais ainda seu status de um clássico permanente da filosofia política. Ironicamente, 1982 foi também o ano de fundação do Ludwig von Mises Institute, para o qual serviu como diretor acadêmico até seu falecimento. Junto com uma nova posição acadêmica na Universidade de Nevada, Las Vegas, estes provariam ser os anos de maior sucesso profissional de Rothbard.

Depois da publicação original de A Ética da Liberdade e até seu falecimento em 1995, Rothbard estava trabalhando em uma abrangente e completa história do pensamento econômico e político. Dois volumes substanciais de seu projeto incompleto de três volumes foram publicados postumamente, sob os títulos de *Economic Thought Before Adam Smith* e *Classical Economics*.<sup>33</sup> Baseado em seu trabalho teórico anterior – com a escola austríaca de livre-mercado e a filosofia política libertária fornecendo a estrutura conceitual – Rothbard forneceu nesses volumes uma ampla narrativa descrevendo a história das ideias econômicas e político-filosóficas, dos antigos gregos até o fim do século XIX, bem como a interação de ideias e as realidades econômica e política. A teoria Austríaca e libertária pura e abstrata foi ilustrada com exemplos históricos, e ao mesmo tempo a história intelectual e política foi apresentada como uma disciplina sistemática completa, metodológica e tematicamente unida e



integrada. Rothbard apresentou uma visão panorâmica de toda a história da civilização ocidental, com novas perspectivas e inúmeras reinterpretações e reavaliações surpreendentes e até espantosas. A história foi revelada como uma permanente luta entre a verdade e a falsidade, entre o bem (justiça) e o mal – de pequenos e grandes heróis intelectuais e políticos, e de descobertas e progresso econômico e político, bem como de estúpidos e vilões, e de erros, deturpações e declínio – e os altos e baixos civilizadores da história humana foram explicados como o resultado de ideias verdadeiras e falsas e da disseminação e força das ideologias na consciência do público. Ao combinar a teoria econômica e política com a história, Rothbard forneceu ao movimento austro-libertário uma grande perspectiva histórica, compreensão sociológica e visão estratégica, e assim aprofundou e estendeu o alcance popular do libertarianismo e de sua base sociológica.

Além de seu trabalho principal sobre a história do pensamento econômico e político, Rothbard também se voltou repetidamente à teoria política. Em reação a um crescente movimento ambientalista e sua transformação em um movimento anti-humano e pró-animal, Rothbard escreveu “Law, Property Rights, and Air Pollution”<sup>34</sup>, e elucidou os conceitos de invasão física, delito, causa, risco, ônus da prova e imputabilidade. Adicionalmente, em resposta à ascensão do nacionalismo e do separatismo no início do colapso do Império Soviético e do multiculturalismo e “não discriminação” compulsória nos Estados Unidos, uma década depois no artigo “Nations by Consent: Decomposing the Nation State”<sup>35</sup>, ainda elaborou respostas libertárias às questões de nações, fronteiras, imigração, separação e secessão. No prefácio da edição francesa de A Ética da Liberdade, revisou sumariamente várias contribuições correntes à teoria libertária – inclusive o libertarianismos utilitário e contratualista de Nozick, e o minarquismo de direitos naturais – e rejeitou todas por serem confusas ou inconsistentes. Na Free Market, publicação mensal do Mises Institute, forneceu análises políticas e econômicas de acontecimentos correntes, de 1982 a 1995. Além disso, em 1989 fundou a publicação mensal Rothbard-Rockwell Report, que serviu como principal meio de exposição dos comentários políticos, sociológicos, culturais e religiosos de Rothbard; contribuiu com dezenas de artigos nos quais aplicou os princípios libertários ao conjunto de acontecimentos e experiências humanas – desde a guerra e punições criminais à apropriação de espaço e ondas aéreas, ações afirmativas, adoção etc. – e assim ilustrou e reiterou continuamente a aplicabilidade universal e a versatilidade da teoria libertária.

No entanto, nenhum desses trabalhos subsequentes trouxe alteração sistemática ao A Ética da Liberdade, nem em princípios nem em conclusões remotas. Novos e diferentes aspectos problemáticos foram analisados e enfatizados, mas os essenciais já estavam contidos em seu tratado

anterior. Em evidente contraste à Nozick, Rothbard não mudou sua opinião em questões essenciais. De fato, lembrando toda sua carreira, pode-se dizer que do fim dos anos 1950, quando havia chegado pela primeira vez ao que viria posteriormente se tornar o sistema rothbardiano, até o fim de sua vida, Rothbard não oscilou nos temas fundamentais da teoria política e econômica. No entanto, devido ao seu longo e intensivo trabalho na história da economia e do pensamento político, uma ênfase temática diferente se tornou aparente em seus últimos trabalhos, mais visivelmente nas centenas de artigos escritos durante os últimos anos de sua vida. À parte de suas considerações econômicas e políticas, cada vez mais Rothbard direcionou sua atenção bem como destacou a importância da cultura como um pré-requisito sociológico do libertarianismo.

O libertarianismo desenvolvido em *A Ética da Liberdade* era nada mais nada menos que uma filosofia política. Este fornecia uma resposta à questão de quais ações são legítimas e que conseqüentemente não podem ser legitimamente ameaçadas por violência física, e quais ações são ilegítimas e podem então ser punidas. Tal libertarianismo não dizia nada a respeito da questão adicional de que se todas as ações legítimas deviam ou não ser igualmente toleradas ou possivelmente punidas por outros meios além de – e no limiar de – ameaça de violência física, tais como desapropriações públicas, ostracismo, exclusão e expulsão.

Mesmo com seu escopo explicitamente limitado, *A Ética da Liberdade* teve claramente um aspecto antiquado e revelou o libertarianismo como uma doutrina fundamentalmente conservadora. O indicador mais evidente disto era a já mencionada ênfase dada à punição como sendo o complemento necessário à propriedade. Mais especificamente, Rothbard apresentou uma rigorosa defesa moderna do tradicional princípio da punição proporcional como contido no *lex talionis* – de olho por olho, ou melhor, como ele iria corretamente explicar, dois olhos por um olho. Ele rejeitou tanto a teoria punitiva de reabilitação como a de dissuasão por serem incompatíveis com os direitos de propriedade privada e defendeu em seu lugar a ideia dos direitos das vítimas e da restituição (compensação) e/ou retaliação como essencial à justiça; ele argumentou em favor de instituições antiquadas tais como trabalho compulsório e servidão forçada para criminosos sentenciados e prisão de devedores; e suas análises de causalidade e responsabilidade, ônus da prova, e presunção apropriada de risco invariavelmente revelavam um conservadorismo moral básico e leal de responsabilidade individual estrita.

A despeito disto e do próprio conservadorismo cultural de toda vida de Rothbard, a partir de suas origens no fim dos anos 1960 e da fundação de um partido libertário em 1971, o movimento libertário teve grande apelo para muitos da esquerda contra-cultural que ganhou espaço nos EUA em

oposição à guerra do Vietnã. A ilegitimidade do estado e o axioma da não agressão não implicam que todos são livres para escolher seus próprios estilos de vida não agressivos, seja ele qual for?

Muitos dos últimos trabalhos de Rothbard, com cada vez mais ênfase em assuntos culturais, foram projetados para corrigir este desenvolvimento e para esclarecer os erros da ideia de um libertarianismo multi-contracultural esquerdista. Não era verdade – tanto empiricamente como normativamente – que o libertarianismo poderia ou deveria ser combinado com o multiculturalismo igualitário. Estes eram de fato sociologicamente incompatíveis e o libertarianismo poderia e deveria ser combinado exclusivamente com a tradicional cultura burguesa ocidental, isto é, o antiquado ideal de uma sociedade estruturada hierarquicamente e familiarmente baseada, com ordens de autoridade social voluntariamente reconhecidas.

Empiricamente, Rothbard não cansou de explicar, os libertários de esquerda falharam em reconhecer que a restauração dos direitos de propriedade privada e da economia de laissez-faire implicava em um acentuado e drástico aumento da “discriminação” social. Propriedade privada significa o direito de excluir. O moderno estado socialdemocrático de bem estar social despojou de modo crescente os possuidores de propriedade privada de seus direitos de excluir.

Em evidente contraste, uma sociedade libertária, onde o direito de excluir fosse totalmente restaurado aos detentores de propriedade privada, seria profundamente desigual. Na verdade, propriedade privada também implica no direito do proprietário de incluir e de permitir e facilitar o acesso à sua propriedade, e todo detentor de propriedade privada também se defronta com um incentivo econômico para incluir, (ao invés de excluir) desde que espere que aumente o valor de sua propriedade.

O capítulo de A Ética da Liberdade mais difícil de ser aceito pelos conservadores, sobre “Crianças e Direitos”, assim se revela sob uma ótica diferente. Neste capítulo Rothbard argumentou em favor de um “direito absoluto da mãe ao seu próprio corpo e, por essa razão, de fazer um aborto”. Ele rejeitou o argumento do “direito à vida” porém não com base em que o feto não esteja vivo (de fato, a partir do momento da concepção, ele concordava com a posição católica, que se tratava de uma vida humana), mas sim pelo reconhecimento fundamental de que não existe tal coisa como um “direito à vida” universal; apenas um direito universal “de viver uma vida independente e separada” pode possivelmente e propriamente existir (e que um feto, embora certamente seja uma vida humana, não é um ser independente até o momento do nascimento; é biologicamente, uma vida “parasitária”, e portanto não possui direito

legítimo sobre a mãe). Além disso, sobre a criança já nascida, uma mãe (assim como os pais adotivos),

teria a propriedade da guarda de seus filhos, uma propriedade limitada somente pela ilegalidade da agressão contra suas pessoas e pelo absoluto direito da criança fugir ou deixar o lar a qualquer momento. Os pais poderiam vender seus direitos de guarda das crianças a qualquer um que desejasse, por um preço mutuamente acordado.(pág. 167)

Contanto que os filhos não tenham deixado o lar, um pai:

não tem o direito de agredir seus filhos, mas também não deve ter a obrigação legal de alimentar, vestir ou educar seus filhos, já que estas obrigações acarretariam em ações positivas compelidas aos pais, privando-os de seus direitos. Os pais, portanto não podem assassinar ou mutilar seu filho... mas os pais deveriam ter o direito legal de não alimentar o filho, i.e., de deixá-lo morrer. (pág. 163)

Então a fim de evitar qualquer equívoco, na sentença seguinte Rothbard fez seus leitores se lembrarem do escopo estritamente delineado de seu tratado sobre filosofia política, e mencionou que "se os pais têm ou não têm mais propriamente uma obrigação moral ao invés de uma obrigação legalmente executável de manter seu filho vivo, é completamente outra questão". Entretanto, não obstante tal qualificação explícita e apesar do ímpeto popular de A Ética da Liberdade, estes pronunciamentos foram usados em círculos conservadores em uma tentativa de evitar a penetração e radicalização libertária no conservadorismo americano contemporâneo. Naturalmente, a teoria política conservadora era uma contradição em termos. Conservadorismo significava basicamente não ter, e até rejeitar, qualquer teoria abstrata e argumento lógico rigoroso. Não surpreendentemente, Rothbard era especialmente indiferente às críticas conservadoras, como as de Russel Kirk, cujo trabalho "teórico" ele considerava destituído de rigor analítico e argumentativo. Consequentemente, Rothbard não viu qualquer razão para abandonar suas conclusões originais. Até o fim de sua vida ele não cederia sobre as questões do aborto e da negligência infantil, e insistiu em um direito legal (legítimo) absoluto da mãe a um aborto e à deixar seus filhos morrerem. Na verdade, se as mulheres não possuísem tais direitos e em vez disso tivessem cometido um crime punível, seu crime então seria equivalente a assassinato. Deveria, portanto, o aborto ser ameaçado com a pena capital e mães que fizerem abortos ser executadas? Mas quem, com exceção de sua mãe, pode possivelmente reivindicar um direito a seu feto e filho e por isso ser considerado vítima legítima de suas ações? Certamente não o estado. Especialmente para um conservador, qualquer interferência estatal na autonomia das famílias deve ser um anátema. Mas quem mais, se de fato

alguém?

Ainda que Rothbard invariavelmente tenha mantido suas conclusões em relação aos direitos das crianças e dos pais, seus trabalhos posteriores, com elevada ênfase em assuntos morais-culturais e no aspecto excludente dos direitos de propriedade privada, colocaram tais conclusões em um contexto social mais abrangente – e caracteristicamente conservador. Assim, ainda que favorável ao direito da mulher abortar, Rothbard era rigorosamente contra a decisão da suprema corte dos EUA no caso Roe vs Wade, que reconhecia tal direito. Não porque ele acreditasse que o veredicto da corte em relação à legalidade do aborto estivesse errado, e sim pela convicção de que a Suprema Corte dos EUA não tinha jurisdição sobre o assunto e que, ao assumi-la, a corte havia engendrado uma centralização sistemática do poder estatal.

O direito de se fazer um aborto não implica que se possa fazer um aborto em qualquer lugar. Na verdade, não há nada que impeça que proprietários privados e associações discriminem e punam abortionistas por todos os meios que não envolvam punições físicas. Famílias e proprietários são livres para proibir um aborto em seu próprio domínio e podem entrar em um acordo restritivo com outros proprietários com o mesmo propósito. Além disso, todo proprietário e toda associação de proprietários é livre para demitir ou deixar de contratar e se recusar a fazer transações com um abortcionista. Pode realmente vir a ser o caso que local civilizado algum possa ser encontrado e que uma mãe tenha que recorrer ao infame “mercado-negro” para fazer um aborto. Não só não haveria nada errado nesta situação, como seria positivamente moral ao aumentar o custo da conduta sexual irresponsável e ajudar a reduzir o número de abortos. Em contraste, a decisão da Suprema Corte não só foi ilegítima por expandir sua jurisdição estatal central às custas da dos governos estaduais e locais – e ao final das contas, da legítima jurisdição de todo proprietário em relação à sua propriedade – mas também foi também positivamente imoral ao facilitar a acessibilidade e disponibilidade do aborto.

Libertários, enfatizou Rothbard, devem se opor, como são os tradicionais conservadores (mas diferentemente dos socialdemocratas, neoconservadores e dos libertários de esquerda), em princípio à toda e qualquer centralização do poder estatal, mesmo, e especialmente, se esta centralização envolver um julgamento correto (como por exemplo que o aborto deva ser legal, ou que os impostos devam ser abolidos). Seria anti-libertário, por exemplo, apelar à ONU para ordenar a dissolução do monopólio dos taxistas em Houston, ou ao governo dos EUA para ordenar Utah a abolir sua exigência de certificação estatal para professores, porque desta forma se estaria ilegítimamente conferindo jurisdição às agências estatais sobre a propriedade que obviamente não possuem (mas que outros

possuem): não apenas sobre Houston ou Utah, mas sobre qualquer cidade do mundo e qualquer estado nos EUA. E mesmo que todo estado, pequeno ou grande, viole os direitos dos possuidores de propriedade-privada e devem ser temidos e combatidos, grandes estados centrais violam mais direitos pessoais e devem ser temidos e combatidos ainda mais. Eles não surgem ab ova, mas são o fruto de um processo de competição eliminatória entre pequenos estados locais independentes originalmente numerosos. Estados centrais, e no fim das contas um único estado mundial, representam a bem-sucedida expansão e concentração do poder estatal, i.e., do mal, e devem portanto ser considerados como especialmente perigosos.

Consequentemente, um libertário, como sua segunda melhor opção, deve sempre ser favorável ao governo local e contra o central, e ele deve sempre tentar corrigir injustiças no nível e local onde elas ocorreram ao invés de autorizar algum nível mais alto (mais centralizado) de governo a retificar uma injustiça local.

Na verdade, como consequência de sua crescente ênfase no conservadorismo cultural como pressuposição sociológica do libertarianismo, Rothbard conseguiu realizar uma reorientação fundamental do movimento libertário durante a última década de sua vida. Um símbolo desta mudança de direção foi a dissociação de Rothbard, em 1989, do Partido Libertário. A atitude de Rothbard, como alguns proeminentes libertários de esquerda orgulhosamente proclamaram à época, não assinalou o fim de sua associação com o libertarianismo ou de seu papel de estrela guia do movimento libertário. Mais propriamente, assinalou o início de um realinhamento ideológico sistemático para ampliar o acesso libertário ao “coração” da América, fomentar um rápido crescimento, e cada vez mais radicalizar o movimento populista entre os “americanos médios” descontentes com o estatismo de bem-estar social e de guerra, e a desintegração social causada e promovida pelas políticas federais. A atitude anti-estado-central nas políticas americanas ao fim decisivo da guerra fria foi o primeiro sinal claro do florescimento vigoroso do movimento conservador-libertário de base vislumbrado e moldado por Rothbard.<sup>36</sup>

No nível acadêmico, o trabalho de toda a vida de Rothbard para o reconhecimento da liberdade finalmente veio a servir como a estrutura teórica fundamental para os sucessores modernos do antigo movimento liberal-clássico – o movimento que originalmente influenciou o desenvolvimento da posição libertária básica. Hoje em dia, este movimento possui escopo realmente internacional e inclui milhares de intelectuais não especializados e acadêmicos profissionais por todo o mundo, muitos dos quais viram na volumosa obra de Rothbard o modelo e ideal de princípios políticos e de pensamento econômico.<sup>37</sup> Depois de seu falecimento, sua

reputação como líder da teoria política libertária e da Escola Austríaca de economia vem crescendo significativamente, e é inegável, tanto para entusiastas como para críticos. Este status deve ser solidificado ainda mais por seu influente A Ética da Liberdade estar disponível mais uma vez.

H.H.H.  
Janeiro 1998

Universidade de Nevada  
Las Vegas

## Agradecimentos

---

Este foi literalmente o trabalho de uma vida, já que meu interesse vital no libertarianismo começou na infância e se intensificou desde então. Por isso, é simplesmente impossível mencionar e agradecer todas as pessoas ou influências de quem eu aprendi e a quem eu sou profundamente grato. Em particular, tive o privilégio de me beneficiar de incontáveis discussões, trocas e correspondências com um grande número de pensadores e estudiosos libertários, que ajudaram a formar minhas ideias e, conseqüentemente, a moldar este trabalho. Isto servirá como desculpa por não mencionar cada um deles. Terei que limitar meus agradecimentos àqueles que me ajudaram especificamente neste livro. Como única exceção à esta regra, gostaria de expressar minha gratidão a meu pai, David Rothbard. Até os meus vinte anos eu tinha a impressão de que ele era o único outro libertário do mundo, e então eu sou particularmente agradecido por seu encorajamento, paciência sem fim e entusiasmo. Minhas primeiras noções de liberdade se devem a ele e mais tarde, depois de me tornar um libertário maduro e consistente, no inverno de 1949-50, ele se tornou o meu primeiro convertido.

Voltando-se então ao próprio livro, ele também demorou a sair, e foi submetido indiscriminadamente a muitas transformações. Ele começou, em uma conversa com o doutor Ivan R. Bierly do William Volker Fund de Burlingame, Califórnia, no começo dos anos de 1960, com a ideia de ensinar os direitos naturais aos libertários e a liberdade aos conservadores. Este conceito do livro foi há muito tempo abandonado, e transmutado em uma tarefa muito mais arrojada de publicar uma teoria sistemática da ética da liberdade. Neste longo e penoso caminho, a paciência e o encorajamento de Floyd Arthur ("Carequinha") Harper e de Kenneth S. Templeton, Jr, ambos inicialmente do William Volker Fund e então do Institute of Humane Studies, Menlo Park, Califórnia, nunca faltaram.

Gostaria de agradecer os organizadores e os comentaristas em partes deste livro na Libertarian Scholars Conference em Nova Iorque. Sou grato a Randy E. Barnett e John Hagel, III acharam apropriado incluir minha defesa de punição proporcional em seus trabalhos, *Assessing the Criminal*. E Ordo deve ser elogiado por publicar minha crítica ao conceito de coerção de F.A. Hayek.

Williamsom M. Evers, do departamento de ciências políticas da Universidade de Stanford, foi de ajuda imensurável durante o ano (1975) que eu passei trabalhando neste livro em Palo Alto, California. Sou agradecido a ele por suas discussões estimulantes da teoria libertária, por sua erudição bibliográfica e por inúmeras e úteis sugestões. John N. Gray, membro em política da Jesus College em Oxford, e James A. Sadowsky, S.J. do



departamento de filosofia da Universidade Fordham, leram o manuscrito completo e seus gentis comentários levantaram muito minha moral durante todo o processo. O doutor David Gordon, de Los Angeles e do Center for Libertarian Studies, leu o manuscrito inteiro e ofereceu sugestões detalhadas e extremamente úteis; sua erudição e revelações filosóficas aguçadas são uma inspiração a todos que o conhecem. A devoção e o entusiasmo com este trabalho por Leonard P. Liggio, hoje presidente do Institute for Humane Studies, de Menlo Park, foram indispensáveis para sua publicação final. Eu também gostaria de agradecer Doutor Louis M. Spadaro, presidente emérito do Institute for Humane Studies e George Pearson da Koch Foundation e do Institute.

Eu sou grato ao Volker Fund e ao Institute for Humane Studies por repetidos auxílios de pesquisa. Sou particularmente grato a Charles G. Koch de Wichita, Kansas, por sua devoção a este trabalho e aos ideais de liberdade e por me possibilitar me licenciar das aulas no ano de 1974-75 para trabalhar neste livro.

Apesar de minha enorme gratidão a estes amigos e colegas na longa e solitária luta para desenvolver o libertarianismo e a causa da liberdade, não se pode comparar com o débito inexprimível que devo à minha esposa Joey, que por quase trinta anos tem sido uma incansável fonte de suporte, entusiasmo, revelação e felicidade.

Murray N. Rothbard  
Maio, 1980

Nova Iorque

## Prefácio

---

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. Particularmente, *Man, Economy, and State* (2 vols., 1962) mostrou uma análise abrangente da economia de livre-mercado; embora a análise tenha sido praxeológica e imparcial, e nenhuma conclusão política sustentada diretamente, as grandes virtudes do livre mercado e os males da intervenção coercitiva neste mercado eram evidentes ao leitor perspicaz. A seqüência deste trabalho, *Power and Market* (1970), aprofunda a análise de *Man, Economy, and State* aprofundada de várias formas: (a) uma análise sistemática dos tipos de intervenção governamental na economia claramente mostrou a miríade de conseqüências infelizes de tais intervenções; (b) pela primeira vez na literatura política econômica moderna, foi delineado um modelo de como uma economia totalmente sem estado e, portanto puramente de livre mercado (ou anarquista) poderia funcionar com êxito; e (c) foi conduzida uma crítica, praxeológica e, portanto imparcial, sobre a falta de sentido e de coerência dos diversos tipos de ataques éticos contra o livre mercado. A última seção abrange desde a ciência econômica pura até a crítica ética, mas permanece dentro dos limites da ausência de juízos de valor, e por isso não procurou estruturar uma teoria ética positiva de liberdade individual. Não obstante, eu estava ciente de que a última tarefa precisava quase que desesperadamente ser realizada, pois, como será visto posteriormente neste trabalho, em nenhum momento acreditei que análises imparciais, sejam econômicas ou a utilitárias (a filosofia social padrão dos economistas), seriam suficientes para estabelecer a causa pela liberdade. A economia pode ajudar a fornecer muitos dados para a posição libertária, mas não pode estabelecer esta filosofia política por si só. Juízos políticos são necessariamente juízos de valor, por isso a filosofia política é necessariamente ética, e portanto um sistema ético positivo é necessário para estabelecer-se a causa pela liberdade individual.

Além disso, estava claro para mim que não havia ninguém empenhado em tentar atender esta necessidade premente. Por um lado, até pouco tempo, neste século, não havia praticamente filósofo político algum. E até no muito mais libertário século XIX, apenas o grande *Social Statics* (1851) de Herbert Spencer mostrou uma teoria de liberdade completa e sistemática. Em *For a New Liberty* (1973), pude pela primeira vez colocar em evidência ao menos os esboços resumidos de minha teoria da liberdade, e também expor e defender a doutrina política “anarco-capitalista” mais substancialmente que em *Power and Market*. Mas *For a New Liberty* possuía

um caráter mais divulgador do que científico, ele se concentrava essencialmente na aplicação da doutrina libertária a importantes áreas sociais e econômicas problemáticas da sociedade americana. Ainda permanecia a enorme necessidade por uma teoria sistemática de liberdade.

Este trabalho tenta preencher esta lacuna, e expor uma teoria ética sistemática da liberdade. Não é, no entanto, um trabalho sobre ética per se, mas somente sobre o subconjunto da ética dedicado à filosofia política. Por essa razão, ele não tenta provar ou estabelecer a ética ou a ontologia da lei natural, que fornece o princípio fundamental para a teoria política apresentada neste livro. A lei natural tem sido habilmente exposta e defendida em outros lugares por filósofos de ética. E assim a Parte I simplesmente explica os esboços da lei natural que inspiram este trabalho, sem tentar uma defesa completa desta teoria.

A Parte II é a própria essência deste trabalho, onde é exposta minha teoria de liberdade. Ela começa, como os melhores tratados econômicos, com o mundo de "Crusoé", salvo que a condição e as ações de Crusoé não são analisadas para estabelecer conceitos econômicos, mas sim para estabelecer a moralidade dos direitos naturais — especialmente no que tange ao escopo natural de propriedade e posse, o alicerce da liberdade. O modelo de Crusoé permite que se analise a ação do homem vis-à-vis o mundo exterior ao seu redor, antes que as complicações das relações interpessoais sejam levadas em consideração.

A chave da teoria de liberdade é o estabelecimento dos direitos de propriedade privada, pois o campo justificado de 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 (incluindo a propriedade de sua própria pessoa). Assim a teoria positiva de liberdade se torna uma análise de o que deve ser considerado direito de propriedade, e conseqüentemente o que deve ser considerado crime. Diversos problemas difíceis, mas de importância vital, podem ser examinados minuciosamente, incluindo os direitos das crianças, a apropriada teoria de contratos como transferência de títulos de propriedade, a espinhosa questão da imposição e da punição, e muitos outros. Já que questões de propriedade e crime são essencialmente questões legais, nossa teoria de liberdade expõe necessariamente uma teoria ética de o que concretamente deveria ser lei. Em resumo, como a teoria da lei natural deveria propriamente fazer, ela expõe uma teoria normativa de lei — no nosso caso, uma teoria da "lei libertária". Ainda que o livro estabeleça os esboços gerais de um sistema de lei libertária, se trata de apenas um esboço, um preâmbulo do que espero que venha a ser um código de lei libertária completamente desenvolvido. Espera-se que juristas e teóricos

legais libertários surgirão para elaborar mais profunda e detalhadamente o sistema de lei libertária, pois tal código de leis será necessário para o funcionamento eficaz daquilo que esperamos que venha a ser a sociedade libertária do futuro.

O foco deste trabalho está na teoria ética positiva de liberdade e nos esboços da lei libertária; para uma discussão como esta, não há a necessidade de uma análise ou crítica detalhada do estado. A Parte III expõe resumidamente minha visão do estado como um inimigo inerente da liberdade e, decerto, da lei legítima. A Parte IV lida com as mais importantes teorias modernas que tentam estabelecer uma filosofia política de liberdade: especificamente aquelas de Mises, Hayek, Berlin e Nozick. Eu não tento revisar em detalhes suas teses, mas apenas concentrar-me nas razões pelas quais considero que suas teorias fracassam na tarefa de estabelecer uma ideologia de liberdade. Finalmente, a Parte V aventura-se na virtualmente pioneira tarefa de expor de uma teoria de estratégia de transição do presente sistema para um mundo de liberdade — e também as razões de meu grande otimismo de longo, e até de curto prazo, quanto à conquista do nobre ideal de uma sociedade libertária, particularmente na América.

## **Rodapé**

---

1 Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962).

2 Ludwig von Mises, *Ação Humana* (Instituto Ludwig von Mises Brasil, 1ª Ed., São Paulo, 2010).

3 Murray N. Rothbard, *Power and Market*, 2<sup>nd</sup> ed. (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977).

4 Veja Rothbard, *Man, Economy, and State*, cap. 2, esp. págs. 78-80.

5 John Rawls, *Uma Teoria de Justiça* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

6 *Ibid.* pág.137.

7 *Ibid.* págs. 150-51.

8 *Ibid.*, pág.141.

9 [N.T.] Homestead significa “apropriação original”. Também pode ser traduzido como “usucapião”, como é de uso corrente no vocabulário legal brasileiro. Homesteader, portanto, é o indivíduo que se apropria originalmente de algo.

10 Mises, Ação Humana, pág.873.

11 Ibid., pág.149.

12 Ludwig von Mises, Liberalismo (Instituto Liberal: Sheed Andrews and 1978) pág.37.

13 Robert Nozick, Anarquia, Estado e Utopia (New York: Basic Books, 1974).

14 Murray N. Rothbard, For A New Liberty, rev. ed. (New York: Macmillan, 1978).

15 Nozick, Anarquia, Estado e Utopia, pág.ix.

16 Ibid.

17 Ibid., págs. xx-xii, ênfases inseridas

18 Ibid., pág.x.

19 Em seu livro seguinte, Philosophical Explanations (Oxford: Oxford University Press, 1981), Nozick confirmou ainda mais este julgamento. Lá ele escreveu,

Eu, também, procuro por um livro que não se pode ler: pensamentos urgentes para se segurar em meio à agitação e excitação, revelações para serem transformadas ou para transformar, um livro impossível de ser lido de uma vez só, um livro, até, para levar à interrupção da leitura. Eu não encontrei este livro, ou tentei. Ainda assim, eu escrevi e pensei consciente disto, na esperança que este livro ia se expor à sua luz. . . . Em nenhum momento [o leitor] é forçado a aceitar qualquer coisa. Ele segue em frente gentilmente, explorando os seus próprios pensamentos e os do autor. Ele explora junto com o autor, seguindo apenas onde ele esteja apto; então ele para. Talvez, mais tarde ponderando ou em uma segunda leitura, ele seguirá mais adiante. . . . Eu não imponho nenhuma obrigação extrema de atenção aos meus leitores; Eu espero que em vez disso para aquele que lê como eu

leio, buscando o que eles podem aprender de, fazendo uso de, transformem para seus próprios propósitos. . . . Este livro coloca em evidência suas explicações em uma genuína tentativa espiritual; eu não só peço a vocês que acreditem que elas são corretas, eu nem acredito que seja importante para mim acreditar que elas são corretas. Ainda, eu acredito e espero que você encontre isto, que estas explanações sejam elucidadoras e dignas de consideração, que elas sejam merecedoramente insuperáveis; também, que o processo de buscar e elaborar explanações, sendo acessível a novas possibilidades, a novas surpresas e perambulações, a livre exploração, são por si só um prazer. Pode algum prazer se comparar àquele de uma nova ideia, uma nova questão? Há a experiência sexual, claro, não similar, com suas próprias diversões e possibilidades, sua liberdade focada, sua profundidade, seus prazeres específicos e os gentis, seus êxtases. O que é o excitamento e a sensualidade da mente? O que é orgasmo? O que quer que seja, irá infelizmente assuntar e ofender os puritanos da mente (será que os dois puritanismos compartilham da mesma fonte?) mesmo se expandir outros e levarem satisfação a eles” (pág.1, 7, 8, 24).

20 Ibid., pág.5.

21 Ibid., pág.4, 5, 13.

22 De acordo com esta mentalidade não metódica, os interesses filosóficos de Nozick continuaram a vaguear entre um assunto e outro. Já em seu *Philosophical Explanations*, ele confessou “Eu descobri (e não só em sequência) diferentes filosofias fascinantes e atrativas, convincentes e comoventes, tentadoras e maravilhosas.”(pág. 20) O libertarianismo – a ética – não tinha nenhum peso dentro da filosofia de Nozick. Era um assunto excitante, dentre inúmeros outros, a ser “explorado” ou esquecido de acordo com a curiosidade de cada um. Portanto não foi de se surpreender que apenas alguns anos após a publicação do mesmo livro que o fez famoso, se tornou cada vez mais evidente que Nozick abandonou completamente até mesmo o seu gentil e meigo libertarianismo. E quando ele finalmente admitiu abertamente (em *Examined Life*, um livro neo-budista sobre o significado da vida) que ele não era mais um libertário e tinha se convertido à social-democracia comunitária, ele ainda não achou

que tinha obrigação alguma de justificar sua mudança de ideias ou explicar porque suas ideias éticas anteriores eram incorretas. Curiosamente, este desenvolvimento pareceu ter pouco efeito sobre o status de Anarquia, Estado e Utopia, considerada a principal filosofia libertária.

23 Ibid., pág.x.

24 Existe um paralelo interessante entre o tratamento dado à Rothbard vs. Nozick pelo meio intelectual dominante, e aquele dado à Mises vs. Hayek pelo meio econômico dominante. Mesmo se as conclusões de Mises fossem significativamente mais radicais que as de Hayek, ambos chegaram à conclusões muito parecidas – politicamente “incorretas” – pró livre-mercado. Tanto Mises quanto Hayek eram considerados economistas da Escola Austríaca. Contudo, o método pelo qual eles chegaram às suas conclusões diferiu fundamentalmente. Mises era um filósofo racionalista: sistemático, rigoroso, oferecia provas e demonstrações, e era um escritor lúcido. Em comparação, Hayek era um filósofo cético: não sistemático, metodologicamente eclético, oferecia sondagens e tentativas, e não chegava a ser um escritor lúcido. Consequentemente, o tratamento de Hayek pelo meio acadêmico foi significativamente mais amistoso do que aquele dispensado a Mises. Mas também: foi pelo “austríaco extremista” pré-moderno Mises – não pelo “austríaco moderado” moderno Hayek – que a influência se mostrou mais intensa e duradoura, e que o trabalho levou a formação de um movimento ideológico.

25 Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty* (New York: Arlington House, 1975).

26 Veja, Norman Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism* (London: Macmillan, 1986).

27 Veja, e.g., Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970); também Henry Veatch, *Human Rights: Fact or Fancy?* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985).

28 Peter D. McClelland, *The American Search for Economic Justice* (Oxford: Basil Blackwell, 1990, pág. 74).

[29](#) Ibid., págs. 75, 76, 80-81.

[30](#) Sobre isto, para investigações filosóficas de maior alcance dentro da lógica de provas axiomático-dedutivas e raciocínios éticos (e econômicos) como defendidos por Rothbard, veja em particular Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1993); também N. Stephan Kinsella, "New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory," *Journal of Libertarian Studies* 12, no. 2 (1996).

[31](#) Paul Samuelson, esquerdista keynesiano ganhador do Nobel de economia, e autor do livro escolar mais vendido no mundo em todos os tempos, *Economia*, havia classificado a União Soviética como um experimento grandemente nobre e de sucesso consistentemente até a edição de 1989!

[32](#) Deste modo, seguindo a "revolução Republicana" de direita durante as eleições do congresso de 1994, o *Washington Post* identificou Rothbard como a figura intelectual central por detrás deste acontecimento. Naquela que provavelmente foi sua última publicação, Rothbard aproveitou a oportunidade para denunciar o orador da bancada republicana recentemente eleito Newt Gingrich como anti-libertário e estatista de bem estar social vendido.

[33](#) (Brookfield, Vt.: Edward Elgar, 1995).

[34](#) *Cato Journal* (Primavera 1982): 55-99.

[35](#) *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 1 (outono de 1994). Artigos políticos escolares adicionais publicados em seu último ano incluem "Bureaucracy and the Civil Service in the United States," *Journal of Libertarian Studies* 11, no. 2 (verão de 1995): 3-75; "Origin of the Welfare State in América," *Journal of Libertarian Studies* 12, no. 2 (outono de 1996): 193-230; "Egalitarianism and the Elites," *Review of Austrian Economics* 8, no. 2: 39-60; "The End of Socialism and the Calculation Debate Revisited," *Review of Austrian Economics* 2: 51-76.

[36](#) O momento histórico para a tradição escolar rothbardiana pode finalmente ter chegado, e seu movimento político certamente não está muito distante. Rothbard sempre foi um otimista, baseado na racionalidade



humana, e mais reforçado pela revelação misesiana-rothbardiana que não se pode violar as leis morais e econômicas sem se pagar um preço, e que tal violação irá, de acordo com a “lógica” da ação estatal, levar a mais violações até que o preço pago se torne intolerável. Assim, as depredações éticas e econômicas do socialismo finalmente terminam em colapso espetacular. Igualmente, nos EUA e no mundo ocidental, depois de quase 100 anos de estatismo socialdemocrata de bem-estar social, o “fundo de reserva” moral e econômico herdado se tornou visivelmente exaurido e levou à uma crise econômica e moral de estagnação ou queda de padrões de vida e colapso social, assim como uma perda geral de fé e confiança no estado central como o agente organizador da sociedade. Nesta situação de óbvia falência moral e econômica do socialismo e da social democracia e um ainda maior sentimento de necessidade de explicação e de um princípio alternativo, se pode seguramente presumir que o A Ética da Liberdade de Rothbard não vai apenas perdurar como um clássico, como também vai continuamente ganhar em proeminência.

[37](#) Journal des Economistes et des Etudes Humaines 6, no. 2 (março 1995); Murray N. Rothbard: In Memoriam (Auburn, Ala.: Ludwig von Mises Institute, 1995).

## **Parte I: Introdução: A Lei Natural**

---

## **Parte II: Uma teoria de liberdade**

## Uma filosofia social de Crusoé

---

Uma das construções mais ridicularizadas da teoria econômica clássica é a “Economia de Crusoé”, a análise de um homem isolado que se encontra frente-a-frente com a natureza, como Robinson Crusoé. E, no entanto, este modelo aparentemente “fantasioso”, como tenho tentado demonstrar em outros lugares, é de grande utilidade e até mesmo indispensável.<sup>94</sup> Ele serve para isolar o homem diante da natureza, assim ganhando clareza ao abstrair as relações interpessoais no começo. Mais tarde, esta análise homem/natureza pode ser estendida e ampliada ao “mundo real”. A introdução do “Sexta-feira” ou de uma ou mais pessoas, após análises do isolamento rigorosamente robinsoniano, serve então para mostrar como a adição de outras pessoas afeta a discussão. Estas conclusões podem então ser aplicadas ao mundo contemporâneo. Portanto, a abstração da análise de algumas pessoas interagindo em uma ilha nos permite uma percepção preciosa das verdades das relações interpessoais, verdades que permanecem desconhecidas se insistimos em examinar primeiro o mundo contemporâneo todo de uma vez e como se fosse uma coisa só.

Se a economia de Crusoé pode fornecer, e, de fato fornece, a base indispensável para toda a estrutura da economia e da praxeologia – a análise formal geral da ação humana –, um procedimento similar poderia ser capaz de fazer a mesma coisa pela filosofia social, pela análise das verdades fundamentais da natureza do homem vis-à-vis a natureza do mundo em que ele nasce, e que é também o mundo de outros homens. Especificamente, ele pode ser de grande ajuda para solucionar alguns problemas da filosofia política como a natureza e o papel da liberdade, da propriedade e da violência.<sup>95</sup>

Digamos que Crusoé aportou em sua ilha e, para simplificar a questão, teve amnésia. Qual fato inescapável Crusoé tem que enfrentar? Ele se encontra, em primeiro lugar, diante da ocorrência primordial de sua própria consciência e de seu próprio corpo. Depois, ele descobre o mundo natural ao seu redor, o habitat e os recursos existentes na natureza, que os economistas resumem com o termo “terra”.<sup>96</sup> Ele também verifica que, num aparente contraste com os animais, não possui qualquer conhecimento instintivo inato que o estimule a seguir os caminhos apropriados para satisfazer suas necessidades e seus desejos. Na verdade, ele inicia sua vida neste mundo não sabendo nada, literalmente; todo o conhecimento precisa ser aprendido por ele. Ele descobre que tem vários objetivos, propósitos que deseja realizar, muitos dos quais precisa alcançar para sustentar sua vida: alimento, abrigo, roupa etc. Após as necessidades básicas serem

satisfeitas, ele encontra desejos mais “avançados” em que concentrará seus esforços. Para satisfazer qualquer um ou todos esses desejos que ele avalia de acordo com suas respectivas importâncias para ele, Crusoé precisa aprender também como realizá-los; ele precisa, resumindo, adquirir “conhecimento tecnológico”, ou “receitas”.

Crusoé, então, tem múltiplos desejos que tenta satisfazer, fins que se esforça para alcançar. Alguns desses fins podem ser alcançados com um mínimo esforço de sua parte; se a ilha estiver estruturada deste modo, ele pode ser capaz de apanhar frutos comestíveis dos arbustos próximos. Em casos assim, seu “consumo” de um bem ou de um serviço pode ser obtido rapidamente e quase instantaneamente. Mas, para quase todos os seus desejos, Crusoé descobre que o mundo natural ao seu redor não proporciona satisfação imediata e instantânea; ele não está, em suma, num Jardim do Éden. Para alcançar seus fins, ele precisa, da maneira mais rápida e produtiva que puder, pegar os recursos existentes na natureza e transformá-los em objetos úteis, em formas e lugares mais proveitosos para ele – de modo que ele possa satisfazer seus desejos.

Resumindo, ele precisa (a) escolher seus objetivos; (b) aprender como alcançá-los através do uso dos recursos existentes na natureza; e então (c) empregar sua força de trabalho para transformar estes recursos em formas e lugares mais úteis: i.e., em “bens de capital”, e finalmente em “bens de consumo” que possa consumir diretamente. Então, Crusoé poderia fazer para si, a partir dos materiais brutos existentes na natureza, um machado (bem de capital) para derrubar árvores, a fim de construir uma cabana (bem de consumo). Ou ele poderia fazer uma rede (bem de capital) para pegar peixes (bem de consumo). Em cada caso, ele aplica seu conhecimento tecnológico adquirido para empregar seu esforço de trabalho que lhe permite transformar a terra em bens de capital e eventualmente em bens de consumo. Este processo de transformação dos recursos da terra constitui sua “produção”. Em resumo, Crusoé precisa produzir antes de poder consumir. E, através desse processo de produção, de transformação, o homem molda e altera seu ambiente natural para seus próprios fins, ao invés de, a exemplo dos animais, ser determinado unicamente por este ambiente.

E assim o homem, por não possuir conhecimento inato, instintivo e automaticamente adquirido de seus próprios fins, ou dos meios pelos quais eles podem ser alcançados, precisa aprendê-los, e, para aprendê-los, ele precisa exercer suas capacidades de observação, abstração e reflexão: em suma, sua razão. A razão é o instrumento do conhecimento e da própria sobrevivência do homem; o uso e a expansão de sua mente, a aquisição de conhecimento sobre o que é melhor para ele e como ele pode obter isso é um método exclusivamente humano de existência e de realização. E,

exclusivamente, esta é a natureza do homem; o homem, como Aristóteles destacou, é o animal racional, ou para ser mais preciso, o ser racional. Através de sua razão, o homem, individualmente, observa tanto os fatos do mundo exterior quanto o modo como ele funciona e os fatos de sua própria consciência, incluindo suas emoções: resumindo, ele emprega tanto a introspecção quanto a extropecção.

Crusoé, como temos dito, aprende sobre seus fins e sobre como alcançá-los. Mas o que é que sua faculdade de aprender, sua razão, faz especificamente no processo de obter este conhecimento? Ela aprende sobre a maneira como as coisas se comportam no mundo, i.e., as naturezas das diversas entidades específicas e das classes de entidades que o homem verifica como existentes; resumindo, ele aprende as leis naturais da maneira que as coisas se comportam no mundo. Ele aprende que uma flecha atirada por um arco pode derrubar um veado, e que uma rede pode apanhar muitos peixes. Além disso, ele aprende sobre sua própria natureza, sobre os tipos de acontecimentos e ações que irão deixá-lo feliz ou infeliz; em resumo, ele aprende sobre os fins que necessita alcançar e aqueles que deve tentar evitar.

Este processo, este método necessário à sobrevivência e à prosperidade do homem na terra, tem sido frequentemente ridicularizado como exclusiva ou excessivamente "materialista". Mas deveria estar claro que o que acontece nesta atividade característica da natureza do homem é uma fusão do "espírito" e da matéria; a mente humana, utilizando-se das ideias que aprendeu, direciona suas energias para transformar e remodelar a matéria em formas que sustentem e favoreçam suas vontades e sua vida. Por trás de todo bem "produzido", por trás de toda transformação dos recursos naturais feita pelo homem, está uma ideia direcionando o esforço, uma manifestação do espírito do homem.

O homem, através da introspecção de sua própria consciência, também descobre o fato natural primordial que é sua liberdade: sua liberdade de escolher, sua liberdade de usar ou de não usar sua razão em qualquer assunto existente. Em resumo, a ocorrência natural de seu "livre arbítrio". Ele também verifica o fato natural do comando de sua mente sobre seu corpo e suas ações: ou seja, de sua propriedade natural sobre si mesmo.

Crusoé, então, possui seu próprio corpo; sua mente é livre para adotar quaisquer fins que desejar, para usar a razão a fim de descobrir quais fins deve escolher e para aprender os métodos de empregar os meios disponíveis para alcançá-los. Na verdade, o próprio fato de que o conhecimento necessário para a sobrevivência e o progresso do homem não é dado naturalmente a ele nem determinado por acontecimentos externos, o próprio fato de ele precisar usar sua mente para aprender este

conhecimento, demonstra que, pela sua própria natureza, ele é livre para usar ou não usar esta razão – i.e., que ele possui livre arbítrio.<sup>97</sup> Certamente, não há nada de outré ou de místico no fato de que os homens diferem das pedras, das plantas ou mesmo dos animais, nem no fato de que o que foi mencionado acima são as diferenças cruciais entre eles. Os fatos exclusivos e decisivos a respeito do homem e dos meios com os quais ele tem que viver para sobreviver – sua consciência, seu livre arbítrio e livre escolha, sua capacidade de razão, sua necessidade de aprender as leis naturais do mundo exterior e de si mesmo, sua autopropriedade, sua necessidade de produzir transformando matéria existente na natureza em artigos de consumo – tudo isto está relacionado ao que constitui a natureza do homem, e a como o homem pode sobreviver e florescer. Suponha agora que Crusóe confronta-se com a escolha de apanhar frutos ou alguns cogumelos para comer, e decide pelo sabor agradável dos cogumelos, quando, de repente, um habitante que naufragou previamente aparece diante de Crusóe e grita: “Não faça isso! Estes cogumelos são venenosos”. Evidentemente Crusóe irá reconsiderar e trocar os cogumelos pelos frutos. O que aconteceu aqui? Ambos os homens agiram baseados numa suposição tão forte que ela permaneceu subentendida, uma suposição de que veneno é ruim, ruim para a saúde e até para a sobrevivência do organismo humano – em suma, ruim para a continuação e a qualidade da vida humana. Nessa implícita concordância de opinião a respeito do valor da vida e da saúde para a pessoa, e dos males da dor e da morte, os dois homens obviamente chegaram às bases de uma ética que é fundamentada na realidade e nas leis naturais do organismo humano.

Se Crusóe tivesse comido os cogumelos sem ter aprendido sobre seus efeitos venenosos, então esta decisão teria sido incorreta – um erro possivelmente trágico, baseado no fato de que é improvável que o homem seja automaticamente determinado a tomar decisões corretas o tempo inteiro. Assim se explica sua falta de onisciência e sua sujeição ao erro. Se Crusóe, por outro lado, tinha conhecimento sobre o veneno e mesmo assim comeu os cogumelos – talvez por “brincadeira” ou por uma preferência temporal muito elevada – então sua decisão teria sido objetivamente incorreta, um ato deliberadamente dirigido contra sua vida e saúde. Pode-se muito bem perguntar por que a vida deve ser um valor objetivo supremo, por que o homem deve optar pela vida (por sua qualidade e por sua preservação).<sup>98</sup> Em resposta, podemos mencionar que uma proposição eleva-se ao status de um axioma quando aquele que o negar recorre precisamente a ele no próprio decorrer da suposta refutação.<sup>99</sup> Pois bem, qualquer pessoa que participa de qualquer tipo de discussão, incluindo uma sobre valores, está, em virtude desta participação, vivo e afirmando a vida. Pois, se ele realmente fosse contrário à vida, ele não teria nenhum interesse em continuar vivo. Consequentemente, o

suposto opositor da vida está realmente afirmando-a no próprio curso de sua argumentação, e por isso a preservação e a proteção da vida de alguém assumem a categoria de um axioma incontestável.

Nós vimos que Crusoé, como no caso de qualquer homem, possui livre arbítrio, liberdade de escolher o curso de sua vida e de suas ações. Alguns críticos acusaram esta liberdade de ser ilusória porque o homem é limitado pelas leis naturais. Isto, no entanto, é uma distorção – um dos muitos exemplos da persistente confusão moderna entre liberdade e poder. O homem é livre para adotar valores e para escolher suas ações; mas isto de jeito nenhum significa que ele possa violar impunemente as leis naturais – que ele possa, por exemplo, saltar por cima de oceanos com um simples pulo. Em resumo, quando nós dizemos que “o homem não é ‘livre’ para saltar por cima de um oceano”, nós não estamos falando sobre sua falta de liberdade, mas sobre sua falta de poder para cruzar o oceano, dadas as leis de sua natureza e da natureza do mundo. A liberdade de Crusoé de adotar ideias, de escolher seus fins, é inviolável e inalienável; por outro lado, o homem, não sendo onipotente, assim como não é onisciente, sempre conta com um poder limitado de fazer todas as coisas que gostaria de fazer. Resumindo, seu poder é necessariamente limitado pelas leis naturais, mas não sua liberdade de vontade, seu livre arbítrio. Para colocar o caso em outras palavras, é evidentemente absurdo definir a “liberdade” de uma entidade como seu poder de realizar uma ação impossível por sua natureza!

100

Se o livre arbítrio de um homem em adotar ideias e valores é inalienável, a mesma condição afortunada não é compartilhada por sua liberdade de ação – sua liberdade de colocar estas ideias em prática no mundo. Novamente, não estamos falando sobre as limitações do poder do homem inerentes às leis de sua própria natureza e das naturezas de outras entidades. Estamos falando agora sobre a interferência em seu campo de ação por outras pessoas – porém neste ponto estamos adiantando um pouco a nossa análise da situação de Robinson Crusoé. É suficiente dizer agora que, no sentido de liberdade social – de liberdade enquanto ausência de molestamento por outras pessoas – Crusoé é absolutamente livre, mas que um mundo com mais de uma pessoa requer uma análise adicional.

Já que, neste livro, nós estamos mais interessados em filosofia social e política do que em filosofia propriamente dita, estaremos interessados no termo “liberdade” em seu sentido social ou interpessoal mais do que no sentido de liberdade de vontade ou do livre arbítrio.101

Retornemos agora a nossa análise da transformação intencional de Crusoé das condições naturalmente existentes graças ao seu entendimento



das leis naturais. Crusó encontra terra virgem e desocupada na ilha; terra, em suma, não usada e não controlada por ninguém, e, portanto, sem dono. Ao encontrar recursos naturais, ao aprender como usá-los, e, em particular, ao efetivamente transformá-los em formas mais úteis, Crusó, na memorável frase de John Locke, “misturou seu trabalho com o solo”. Ao fazer isso, ao estampar a marca de sua personalidade e de sua energia na terra, ele converteu naturalmente a terra e seus frutos em sua propriedade. Consequentemente, o homem isolado possui o que ele usa e transforma; então, no seu caso não há nenhum problema a respeito do que deveria ser a propriedade de A em oposição à de B. Qualquer propriedade de um homem é ipso facto o que ele produz, i.e., o que ele coloca em uso com seu próprio esforço. Sua propriedade em termos de terra e de bens de capital continuará a seguir os vários estágios de produção, até Crusó vir a possuir os bens de consumo que produziu, até que eles finalmente desapareçam ao serem consumidos.

Então, contanto que um indivíduo permaneça isolado, não há qualquer problema sobre até que ponto sua propriedade – seu domínio – se estende; na condição de um ser racional com livre arbítrio, ela se estende sobre seu próprio corpo e ela se estende mais ainda sobre os bens materiais que ele transforma com seu trabalho. Suponha que Crusó não tivesse ido parar em uma pequena ilha, mas sim em um continente novo e virgem, e que, permanecendo na costa, ele reivindicava a “propriedade” de todo o novo continente em virtude de sua prévia descoberta. Esta declaração seria uma ostentação completamente vazia, contanto que ninguém mais encontrasse o continente. Pois o fato natural é que sua verdadeira propriedade – seu verdadeiro controle sobre os bens materiais – estender-se-ia apenas na medida que seu trabalho real os colocasse em produção. Seu verdadeiro domínio não pode se estender além do poder de seu próprio alcance.<sup>102</sup> Semelhantemente, seria vazio e sem sentido para Crusó alardear que ele não possui “realmente” tudo ou parte do que ele produziu (talvez este Crusó fosse um romântico oponente do conceito de propriedade), pois na verdade o uso, e, consequentemente, a propriedade, já era dele. Crusó, na realidade natural, possui a si mesmo e a extensão de si mesmo sobre o mundo material, nem mais nem menos.

---

## Rodapé

<sup>94</sup> Veja Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), vol. 1, caps. 1 e 2.

<sup>95</sup> Essas construções do século XVII e XVIII como “o estado da natureza” ou “o contrato social” não eram tentativas inteiramente bem sucedidas de

estruturar uma análise lógica semelhante. No entanto, tais tentativas foram muito mais importantes do que qualquer declaração histórica atual que tenha sido feita no curso do desenvolvimento destes conceitos.

96 Esta “terra” econômica, incluindo todos os recursos existentes na natureza, não significa necessariamente “terra” no sentido popular, ao passo que ela pode incluir partes do oceano, e.g., áreas de pesca, e exclui melhorias feitas na terra pelo homem.

97 Veja Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences* (San Francisco: Cato Institute, 1979), págs. 5-10. Primeiro, uma pessoa não pode coerentemente acreditar que está emitindo juízos e, ao mesmo tempo, que ela está sendo obrigada a emití-los por uma causa exterior. Pois, se isto fosse verdade, qual seria o status do juízo a que ela está obrigada? Este argumento foi usado por Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), págs. 115f

98 Sobre a vida ter valor em si, independente de ser percebida como um valor de felicidade, veja Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), pág. 41.

99 Em outro lugar eu escrevi: “se um homem não pode afirmar uma proposição sem empregar sua negação, ele não só cai em uma autocontradição inextricável; ele está concedendo à negação o status de um axioma”. Rothbard, *Individualism*, pág. 8. Veja também R.P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy* (Westminster, Md.: Newman Bookshop, 1934-35), vol. 2, págs. 36-37.

100 Veja Rothbard, *Individualism*, pág. 8, e F.A. Hayek, *O caminho da servidão* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), pág. 26.

101 Talvez a maior vantagem do termo da língua inglesa “liberty” sobre o seu sinônimo “freedom” é que “liberty” é geralmente usado apenas no sentido social e não no sentido puramente filosófico de livre arbítrio, e também é menos confuso em relação ao conceito de poder. Para uma excelente discussão sobre livre arbítrio, veja J.R. Lucas, *The Freedom of the Will* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

102 Mais tarde, quando outras pessoas chegassem ao continente, elas também, como um fato natural, possuiriam as terras que transformaram através de seus trabalhos, o primeiro homem poderia apenas obter a propriedade deles pelo uso de força agressiva contra suas propriedades naturais, ou recebendo-as dos recém-chegados em trocas ou em doações voluntárias.

### **PARTE III: ESTADO VERSUS LIBERDADE**

#### **Parte IV: Modernas teorias alternativas de liberdade**

Tendo apresentado a nossa teoria de liberdade e de direitos de propriedade e discutido o papel inerente ao estado vis-à-vis a liberdade, dedicamos esta parte da obra à discussão e à crítica de algumas das principais teorias de liberdade alternativas apresentadas ao mundo moderno por aqueles que, em linhas gerais, são bem alinhados com a tradição de livre mercado ou clássico-liberal. Independente de outros méritos que estas teorias possam ter, será mostrado que elas fornecem uma fundamentação falha e inadequada para uma teoria sistemática de liberdade e de direitos do indivíduo.

## **PARTE V: A ESTRATÉGIA DA LIBERDADE**