

Detmar Doering e Rainer Erkens (Orgs.)

LEITURAS SOBRE O LIBERALISMO

Instituto Friedrich Naumann

São Paulo - Brasil
Julho de 2009

Revisão: Rainer Erkens
Capa e diagramação: Beate Forbriger

Leituras sobre o Liberalismo – 2º Edição (revisada e ampliada) /
Rainer Erkens e Detmar Doering (Orgs.) – São Paulo:
Instituto Friedrich Naumann, julho 2009, 116 p.

ISBN 978-85-61954-03-1

Todos os direitos reservados ao

Instituto Friedrich Naumann
Rua Arandú, 1544 - Ed. Itaverá, cj.91/92
04562-031 São Paulo - SP / Brasil
Tel.: +55 11 5505-5740
Fax: +55 11 5506-6909

E-mail: naumann@ffn-brasil.org.br
Site no Brasil: <http://www.ffn-brasil.org.br>
Site na Alemanha: <http://www.freiheit.org>

Impresso no Brasil, Julho 2009

Índice

Prefácio	5
Introdução	11
Karl R. Popper (1956) O Liberalismo – Algumas Teses	13
Ludwig von Mises (1927) Liberalismo – Um Balanço de Sucessos	17
John Locke (1689) Em Defesa da Tolerância	27
William Leggett (1834) Os Direitos do Povo	31
Wilhelm von Humboldt (1792) O Propósito do Homem	35
Adam Smith (1776) Mercado e Indivíduo	41
Frederic Bastiat (1849) Liberdade como Competição	45
Edmund Burke (1790) O Princípio da Reforma	51
John Stuart Mill (1859) Liberdade e Educação	57
David Hume (1739) Interesse Pessoal e Justiça	61
Friedrich August von Hayek (1976) A Ficção da Justiça Social	77
John Gray (1986) Os Opositores do Liberalismo	83
John Prince-Smith (1860) A Liberdade do Comércio	91

José Ortega y Gasset (1930)	
A Tirania da Massa	99
Robert Nozick (1974)	
A Utopia	105
Rainer Erkens	
Liberdade e Desenvolvimento	111

Prefácio

O economista britânico John Maynard Keynes, que começou a sua carreira como liberal e acabou como profeta dos sociais-democratas e socialistas, que adoram a intervenção do Estado na economia e na vida dos cidadãos, certa vez sublinhou a importância e o impacto das idéias no mundo. Conforme Keynes, idéias governam o mundo mais do que os interesses que, nas ciências sociais, são sempre o centro das atenções. Porém, infelizmente, não importa se estas idéias são corretas ou errôneas.

Conforme Keynes, alguns políticos servem-se de textos de acadêmicos com pouca reputação – Keynes até usa a palavra “besuntões acadêmicos” – e deixam-se guiar por teorias obscuras e secundárias de autores estranhos. Mas o problema não consiste somente na influência das idéias estranhas e absurdas criticadas por Keynes. Até mesmo idéias que parecem pouco perigosas e mesmo razoáveis podem ter um impacto claramente antiliberal.

A história dos últimos séculos confirma, de uma maneira muito impressionante, a força das idéias no mundo. Ainda hoje, os vários representantes da teoria socialista encontram simpatizantes, e mesmo crentes, em todos os continentes, apesar do fato de que, durante o século XX, muitos experimentos socialistas terminaram em desastres econômicos, desrespeito aos direitos humanos e até atrocidades. O ditador alemão Adolf Hitler baseou o seu anti-semitismo agressivo em obras de autores confusos do século XIX, que hoje, justificadamente, são esquecidos. A Bíblia é outro exemplo para um conjunto de idéias que têm mantido a sua influência sobre milhões de pessoas, apesar do comportamento de muitos dos seus adeptos, do abuso por parte de alguns sacerdotes, de pesquisas científicas que contradizem uma grande parte dos textos bíblicos e de muitas contradições dentro e entre os livros que formam a Bíblia.

Neste contexto, Ludwig von Mises, um dos grandes clássicos do liberalismo que está presente entre os autores deste livro, salientou o rol, muitas vezes fatal, dos intelectuais, que nas suas palavras sempre formam a base social das revoluções, não as “massas” amorfas em cujo nome certos intelectuais gostam de falar. Dada a importância das idéias e dos intelectuais que divulgam estas idéias, os grandes autores liberais sempre sublinharam que os liberais têm que ganhar também na batalha ideológica que se dá nas cabeças e corações dos cidadãos.

A cada dia as estatísticas e as pesquisas empíricas mostram a superioridade de uma economia livre sobre todas as versões do intervencionismo estatal, independentemente da sua justificativa. Uma economia livre produz mais riqueza, mais desenvolvimento, mais saúde, mais bem-estar, mais igualdade e em geral mais felicidade do que uma economia em que o Estado – o que em geral significa nada mais do que um conjunto de representantes da classe política, burocratas e os grupos de interesses poderosos e bem organizados – desempenha o papel de árbitro que privilegia ou prejudica certos setores da população.

Mas, enquanto os dados empíricos provam o sucesso do mercado e a superioridade de uma economia livre sobre todas as alternativas, os liberais ainda não sabem conquistar a imaginação e o entusiasmo das pessoas.

Para dar somente um exemplo: a esquerda gosta de atacar o lucro em uma economia de mercado como uma fonte de exploração que tem como a sua base a fraude, a agressão e um egoísmo violento e frio. Assim, quem tem lucro supostamente rouba algo de outras pessoas. Deste ponto de vista antiliberal o lucro transforma-se em um vício, em algo ilegítimo. Não somente a teoria liberal, mas também a vida prática mostra, com toda clareza, que essa interpretação não tem nada a ver com a realidade. Mas, apesar disso, o fato de que numa economia de mercado o lucro é indispensável e tem grande importância provoca maus sentimentos e desperta antipatias mesmo entre pessoas que não se declaram esquerdistas.

Assim, os liberais têm que lutar contra uma abundância de preconceitos e erros e um verdadeiro mar de ignorância. Mas, já que o liberalismo não conhece outras armas além das armas da razão, os liberais não podem fazer mais nada a não ser iniciar a luta contra preconceitos, erros e contra a ignorância que os alimenta.

Para isso existe só uma possibilidade: *temos que confrontar as idéias dos nossos opositores com melhores idéias porque – nas palavras de Ludwig von Mises – idéias podem ser derrotadas por outras idéias.* Obviamente essas idéias vencedoras são as *idéias liberais.*

Temos que confrontar todas as idéias baseadas em coerção e em dependência do Estado, as idéias que prejudicam a redistribuição arbitrária de recursos em nome de uma "justiça social" falsa. Temos que ganhar a

concorrência pacífica e superar a confusão que as idéias opostas à liberdade têm produzido nas cabeças e nos corações das pessoas.

O sucesso relativo dos nossos opositores tem várias raízes. Muitas pessoas têm problemas com a nossa mensagem de liberdade. Elas sentem medo de fazer uso da liberdade. Existem pessoas que preferem a sua segurança, o seu conforto e a sua rotina corriqueira ao risco, à inovação e à qualquer desafio que possivelmente a liberdade traz. Outros não querem ouvir a mensagem de liberdade porque vivem bem e se beneficiam da coerção e da ausência de liberdade. Têm medo da liberdade porque ela ameaça os seus privilégios e vantagens. Têm medo da concorrência porque ela dá chances às pessoas até agora desprivilegiadas.

Mas em cada sociedade existem também pessoas que são abertas à nossa mensagem. Pessoas que gozam de liberdade e odeiam qualquer forma de coação. Pessoas que compartilhariam as nossas idéias – mas que precisam ter conhecimento delas. Porque este é um fato triste: dada a forte propaganda dos nossos opositores, mesmo pessoas que são liberais, sem sabê-lo necessariamente ou sem denominarem-se liberais, são expostas às posições antiliberais porque os liberais não fazem o suficiente para divulgar a sua causa. Devemos alcançar e convencer estas pessoas.

Porém, para fazer isso temos que ser capazes de exprimir o que queremos. Também devemos ter a coragem de apresentar e defender as nossas posições em encontros, artigos e discussões. Isso, contudo, só é possível se tivermos conhecimentos básicos sobre o liberalismo. Só é possível se soubermos o que é o liberalismo e por que vale a pena defendê-lo.

Este livro da *Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit* (Fundação Friedrich Naumann para a Liberdade – FNF) contém uma coleção de textos de alguns dos melhores e mais famosos autores liberais dos últimos três séculos. Expõe temas tão diversos como a tolerância, um dos princípios mais nobres do liberalismo, a educação, a justiça e o livre comércio.

Obviamente, a grande maioria das contribuições são extratos de obras muito mais abrangentes e amplas. Para os que querem saber mais, sempre resta a alternativa, muito enriquecedora, de ler os textos completos. Neste caso, esta publicação deve servir como um tipo de aperitivo, que abre as portas à leitura do respectivo texto integral.

Mas sabemos que hoje, na era da globalização, com uma economia cada vez mais ética, com a internet dominando a comunicação, a leitura de autores clássicos talvez seja um privilégio permitido a poucas pessoas. Por isso, a FNF apresenta uma seleção de textos básicos curtos que possibilitam conhecer algumas das idéias principais dos autores clássicos do liberalismo, até para pessoas que têm pouco tempo. Mas não se trata de uma versão "light" do liberalismo. Os leitores vão rapidamente descobrir que os textos podem ser bastante curtos, mas com certeza eles não carecem nem de substância nem de conteúdo. Oferecem muito material para pensamentos e controvérsias.

Os textos foram escolhidos por um dos meus colegas na Alemanha, Detmar Doering, o diretor do Instituto Liberal da FNF. Graças ao seu trabalho este pequeno livro, que se apresenta com o modesto título "Leituras sobre o Liberalismo", reflete tanto a riqueza como a profundidade do pensamento liberal. Deve ajudar as pessoas que têm interesse em conhecer as bases do liberalismo e procuram uma primeira orientação geral. Deve ajudar as pessoas que querem familiarizar-se com alguns dos temas específicos e autores principais da idéia de liberdade. Deve ajudar as pessoas que buscam bons argumentos na confrontação com correntes políticas opostas à liberdade.

A minha experiência é de que no Brasil existem muitas pessoas que pertencem a um destes três grupos. Mas o livro "Leituras sobre o Liberalismo" também pode ser útil para pessoas que já sabem, ou *pensam* que já sabem, muito sobre o liberalismo.

O livro original foi publicado na Alemanha no começo dos anos noventa do século passado. Foi então traduzido para o português para ser usado no trabalho da Fundação no Brasil.

Essa nova edição, de 2009, contém algumas alterações. Como Diretor Executivo da *Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit* no Brasil desde o início de 2007, escrevi este novo prefácio, mas mantive na nova edição a introdução original de Detmar Doering. Acrescentei também um novo artigo sobre o tema "Liberdade e Desenvolvimento", sobre cujo tema já falei em várias ocasiões em conferências e seminários. No Brasil existe grande interesse nesse aspecto da liberdade que, com certeza, é um dos pontos mais fortes do liberalismo: o de que ele estimula o desenvolvimento.

Também o exterior da antiga edição foi substituído por uma capa mais atraente. Por fim, alguns erros de tradução e de ortografia na antiga edição foram corrigidos.

Espero que, como a sua antecessora, a nova edição de "Leituras sobre o Liberalismo" seja útil para todos os brasileiros que, juntos com a FNF, desejam difundir a nossa idéia de liberdade neste país e em todo o mundo.

Rainer Erkens
Diretor Executivo
Fundação Friedrich Naumann para a Liberdade
São Paulo, julho de 2009

Introdução

Quase não há orientação política que possa indicar uma tradição intelectual tão importante quanto a do liberalismo. Sob sua bandeira, os maiores intelectos do Ocidente se reuniram, podendo recorrer a tradições de liberdade antigas e medievais. Ainda assim, a concepção de liberdade somente foi formulada de maneira coerente nos últimos 300 anos como fundamento de todo um sistema político. O liberalismo, assim, é, simultaneamente, a incorporação do melhor que a tradição ocidental produziu, e do melhor que a modernidade representa.

Faz parte da natureza desta concepção de liberdade liberal que abra mão da formação de verdades definitivas. Isto também diz respeito a ela própria. Não há uma definição concluída do liberalismo. Provavelmente, nunca existirá. Isto não se deve apenas ao fato de que, em política, sempre surgem novos desafios que demandam novas respostas liberais. Isto se deve sobretudo ao fato de que o liberalismo não foi "inventado" de uma hora para outra, e sim representa a obra de muitos indivíduos isolados. Cada um deles contribuiu de sua maneira para esta evolução.

Esta pequena coletânea de textos clássicos liberais deverá mostrar este riqueza do pensamento liberal. É evidente que nenhuma coletânea de texto poderia reclamar para si o cumprimento completo desta tarefa. A fim de prevenir este tipo de crítica, esta coletânea nem levanta esta pretensão. Trata-se, antes de mais nada, da tentativa de despertar o interesse por uma grande tradição de pensamento político, apresentando alguns poucos exemplos para sua variedade.

Os textos escolhidos para este volume abrangem não apenas o grande período dos escritos de John Locke no século XVII, sobre o ápice do liberalismo no século XIX (representado, por exemplo, por Frederic Bastiat), mas também autores contemporâneos como Popper, Gray ou Nozick.

Abrangem igualmente um grande número de temas. John Stuart Mill sobre educação, David Hume sobre justiça, Wilhelm von Humboldt sobre o objetivo do homem, John Prince-Smith sobre o livre comércio – estes são apenas alguns exemplos.

Grandes nomes como Adam Smith estão lado a lado com pensadores injustamente relegados a um segundo plano, como o americano William Leggett.

Sobretudo, porém, é apresentada uma série de posições fundamentais filosóficas diferentes e, em parte, antagônicas, todas elas prestando-se a fundamentar a idéia liberal de liberdade.

Ao passo que Locke emprega direitos do indivíduo anteriores à formação do Estado, Hume, por exemplo, baseia seu pensamento político na suposição de que liberdade e justiça somente seriam produtos de desenvolvimento cultural, que encontra sua dinâmica nos esforços do indivíduo por utilidade. Esta posição é desenvolvida de forma extrema por Ludwig von Mises, para quem apenas o indivíduo e sua capacidade de cálculo econômico são importantes e aí rejeita todo pensamento de um direito natural estatizado. Todos os três, no final, porém, chegam à mesma conclusão, de que a proteção da propriedade está entre as mais importantes tarefas do Estado de direito liberal.

Ao passo que Mill e Ortega y Gasset vislumbram na democracia também um possível risco para a liberdade, para Leggett ela se torna o seu fundamento filosófico em si.

Porém, todos estes pontos de partida têm algo em comum: prestam-se à idéia de liberdade do liberalismo. Prestam-se à idéia de que todo poder precisa estar atado pela liberdade do indivíduo. Prestam-se à luta contra toda forma aberta de totalitarismo, bem como ao alerta contra a destruição disfarçada da liberdade através do intervencionismo estatal bem-intencionado.

Muitos caminhos se tornam visíveis, levando todos a um mesmo objetivo. Este objetivo é a sociedade aberta e liberal, baseada no ideal da liberdade de cada um e nos princípios do estado de direito e da economia de livre mercado. Refletir sobre os fundamentos desta sociedade (o que esta coletânea de textos procura incentivar) é uma tarefa sempre atual; ou, como formulou Friedrich August von Hayek certa vez:

"O princípio mais importante, que uma política da liberdade para o indivíduo é a única política verdadeira para o progresso, continua tão verdadeiro hoje como o foi no século XIX".

Detmar Doering*

* Detmar Doering, nascido em 1957, Dr. phil., diretor do Instituto Liberal (Liberales Institut) da Fundação Friedrich Naumann para a Liberdade (Friedrich- Naumann-Stiftung für die Freiheit).

Karl R. Popper

O Liberalismo – Algumas Teses

(Sir) Karl Raimund Popper (1902–1994), com o seu livro "Lógica da Pesquisa", publicado em 1934, fundou a direção filosófica do racionalismo crítico. De acordo com esta, não existem últimas verdades. O conhecimento humano somente progride através da contestação por etapas de hipóteses erradas. No seu livro "A sociedade aberta e seus inimigos" (1945) – que se tornou um clássico liberal –, escrito no exílio na Nova Zelândia, por causa dos nazistas, empregou esta idéia para uma crítica epocal de todos os modelos de sistema totalitários, de acordo com sua época. A teoria científica na qual se baseia seu pensamento tornou-se sólido fundamento de numerosas obras econômicas e sociológicas. Entre seus discípulos e correligionários estão, entre outros, Friedrich August von Hayek, Hans Albert e Ralf Dahrendorf – alguns dos mais importantes pensadores liberais do século XX.

1. O Estado é um mal necessário. Suas competências de poder não deveriam ser ampliadas além do necessário. Este princípio poderia ser chamado de "navalha liberal" (em analogia à navalha de Ockham, ou seja, o famoso princípio de que seres metafísicos não deveriam ser multiplicados além da medida necessária).

A fim de demonstrar a necessidade deste mal – do Estado –, não me reporto à opinião de Hobbes, *homo homini lupus*. Pelo contrário: esta necessidade pode ser demonstrada até mesmo quando assumimos a opinião *homo homini felis*, ou até, *homo homini angelus* – em outras palavras, a opinião de que, em virtude de tamanha brandura ou talvez por bondade angelical, ninguém prejudique outrem. Também num tal mundo haveria sempre indivíduos mais fracos e mais fortes, e os mais fracos não teriam o direito de ser tolerados pelos mais fortes; teriam, portanto, uma dívida de gratidão para com estes por sua bondade em tolerá-los. Aqueles então (fortes ou fracos) que consideram insatisfatório um tal estado de coisas e acreditam que todos devam ter um direito de viver e reivindicar a proteção contra o poder dos fortes, reconhecerão também a necessidade de um Estado que proteja os direitos de todos.

Porém não é difícil demonstrar que o Estado é um perigo constante e, sob este aspecto, um mal, ainda que um mal necessário. Porque se o Estado deve cumprir sua tarefa, ele precisa deter mais poder do que cada cidadão individual; mesmo quando inventamos instituições que delimitam, na medida do possível, o abuso deste poder, ainda assim nunca podemos banir

completamente este perigo. Ao contrário, parece que sempre precisamos pagar um preço pela proteção jurídica do Estado, e não apenas sob forma de impostos, mas até mesmo sob forma de humilhação que temos de suportar ("a arrogância da burocracia"). Mas tudo isto é uma questão de graduação: tudo depende de não pagar um preço alto demais pela proteção jurídica.

2. A diferença entre uma democracia e um regime déspota consiste em, numa democracia, as pessoas poderem livrar-se do seu governo sem derramamento de sangue, mas não num regime déspota.

3. A democracia não pode (nem deve) fazer caridade a seus cidadãos. Na verdade, "a democracia", por si própria, nada pode fazer – somente os cidadãos de um Estado democrático podem agir (inclusive, claro, o governo). A democracia nada mais é do que uma moldura, na qual os cidadãos podem agir.

4. Não somos democratas porque a maioria sempre tem razão, e sim porque instituições democráticas, quando estão arraigadas em tradições democráticas, são de longe as mais inofensivas que conhecemos. Quando a maioria (a "opinião pública") decide em favor de um regime déspota, um democrata não precisa, por isso, renunciar às suas convicções; mas terá consciência de que, no seu país, a tradição democrata não era suficientemente forte.

5. Simples instituições nunca são suficientes quando não se baseiam em tradições. Instituições são sempre "ambivalentes", no sentido de que – sem o auxílio de uma sólida tradição – freqüentemente podem atuar justamente no sentido oposto daquele no qual deveriam atuar. Por exemplo, a oposição no parlamento deve – *grosso modo* – evitar que a maioria roube o dinheiro dos contribuintes. Porém, lembro-me de um pequeno escândalo num país do Sudeste europeu que foi ilustrativo da ambivalência desta instituição. Foi o caso em que uma quantia maior de suborno foi dividida de maneira justa entre a maioria e a oposição.

Tradições são necessárias, a fim de criar um elo entre instituições e as intenções e as definições de valores dos indivíduos.

6. Uma "utopia" liberal, ou seja, um Estado planejado de maneira racionalista numa tábula rasa sem tradições, é uma coisa impossível. Porque o princípio básico do liberalismo exige que aquelas restrições da liberdade individual que são inevitáveis em virtude do convívio social sejam distribuídas,

na medida do possível, por igual (Kant) e, se possível, sejam reduzidas. Como, porém, podemos aplicar na prática um tal princípio "a priori"? Será que devemos impedir um pianista de ensaiar, ou seu vizinho de apreciar uma tarde tranqüila? Todos estes problemas somente podem ser resolvidos apelando para tradições e costumes existentes – apelando para o sentimento de justiça tradicional, ao direito comum, como é chamado na Inglaterra – e apelando para aquilo que um juiz imparcial reconhecer como justo. Como todas as leis somente podem estabelecer princípios gerais, elas precisam ser interpretadas para poderem ter aplicação; no entanto, uma interpretação necessita, por sua vez, de certos princípios da prática do dia-a-dia que somente uma tradição viva pode desenvolver. Isto tudo vale especialmente para os princípios extremamente abstratos e gerais do liberalismo.

7. Os princípios do liberalismo podem ser descritos como princípios, com cujo auxílio as instituições vigentes podem ser avaliadas e, se necessário, limitadas ou alteradas. Eles não são capazes de substituir instituições vigentes. Em outras palavras: o liberalismo é uma convicção antes evolucionária do que revolucionária (a não ser em relação a um regime déspota).

8. Entre as tradições, devemos contar entre as mais importantes aquelas que formam o "quadro moral" (correspondente ao "quadro legal" das instituições) de uma sociedade, e que incorporam o seu senso de justiça e decência tradicional, bem como o grau da sensibilidade moral por ela atingindo. Este quadro moral serve como fundamento, sobre o qual se torna possível fazer uma comparação justa entre interesses opostos, onde necessário. Este quadro moral evidentemente não é imutável, mas altera-se de forma relativamente lenta. Nada é mais perigoso do que a destruição deste quadro, desta tradição. (Esta destruição foi pretendida conscientemente pelo nazismo.) Em última análise, ela leva a um niilismo cínico – à violação e dissolução de todos os valores humanos.

Extraído de: Karl R. Popper. "Die öffentliche Meinung im Lichte der Grundsätze des Liberalismus" (1956); in: *ibidem*, "Auf der Suche nach einer besseren Welt", 6ª edição, München/Zürich 1991 (série Piper), págs. 169-172 (com permissão do autor a da editora Verlag R. Piper GmbH & Co. KG).

Ludwig von Mises

Liberalismo – Um Balanço de Sucessos

Ludwig von Mises (1881–1973), um dos principais representantes da escola austríaca da economia nacional. Seu liberalismo parte quase que exclusivamente da teoria típica desta escola das considerações de utilização individuais. Toda intervenção estatal prejudica a capacidade de captar os preços como sinal para escassez. Isto leva à contestação científica do socialismo – durante muito tempo ignorada por muitos intelectuais, mas que no final se comprovou como verdadeira – que necessariamente fracassa economicamente por sua incapacidade para o cálculo racional dos custos. Numa época em que a idéia de liberdade estava quase que totalmente extinta nos Estados em que se fala alemão, seu livro redigido em 1927, "Liberalismus", representa uma das poucas tentativas corajosas para sua justificação. O traço extremamente individualista e marcado por antiestadismo de seu pensamento fez com que encontrasse muitos correligionários, sobretudo nos Estados Unidos, onde lecionou após sua fuga dos nazistas.

O liberalismo

Os filósofos, sociólogos e economistas do século XVIII e do início do século XIX elaboraram um programa político que, primeiro na Inglaterra e nos Estados Unidos, depois em todo o continente europeu, e finalmente também em outras partes habitadas do globo tornou-se mais ou menos a linha-mestra da política prática. Este programa não foi realizado na íntegra em nenhum lugar e nunca. Até mesmo na Inglaterra, considerada a pátria do liberalismo e modelo liberal, jamais se logrou impor todas as exigências do liberalismo. No resto do mundo em geral, sempre foram assumidas apenas parcelas do programa liberal; outras não menos importantes, porém, foram rejeitadas desde o início ou pelo menos renegadas depois de pouco tempo. Na verdade, é só com algum exagero que se pode dizer que o mundo alguma vez tenha atravessado uma era liberal. O liberalismo nunca pôde desenvolver seu efeito pleno.

Pelo menos, a duração infelizmente curta demais do domínio de idéias liberais foi suficiente para alterar a face da terra. Um desenvolvimento econômico estupendo iniciou-se. O desencadeamento das forças produtivas do homem multiplicou a qualidade dos meios de subsistência. Na véspera da Guerra Mundial – ela própria já o resultado de uma luta agressiva de muitos anos contra o liberalismo e que introduz uma época de combate ainda mais agressivo à concepção básica liberal – o mundo estava incomparavelmente mais densamente povoado do que jamais em eras anteriores, e cada um destes

habitantes podia viver incomparavelmente melhor do que havia sido possível em séculos precedentes. A prosperidade criada pelo liberalismo reduziu consideravelmente a mortalidade infantil, que grassava impiedosamente nos séculos anteriores, e através da melhoria das condições de vida, aumentou a média de anos de vida. Esta prosperidade não se concentrava apenas numa camada estreita de escolhidos. À véspera da Guerra Mundial, nos países industrializados, nos Estados Unidos da América e nos domínios ultramarinos da Inglaterra, o operário vivia melhor e mais agradavelmente do que ainda pouco tempo atrás vivia o nobre. Não só podia comer e beber à vontade; podia também proporcionar uma educação melhor aos seus filhos, podia, se quisesse, participar da vida intelectual de seu povo, e podia, se dispusesse de suficiente talento e força, ascender às camadas mais altas sem dificuldades. Entre os homens que se encontravam na ponta da pirâmide, justamente naqueles países que mais haviam avançado no liberalismo, não eram maioria aqueles já privilegiados através do seu nascimento de pais ricos e de alta extração social, e sim aqueles que, por força própria e favorecidos pelas circunstâncias, tinham começado de baixo, de condições modestas. As barreiras que em tempos passados separavam senhores e servos haviam desaparecido. Somente havia cidadãos com direitos iguais. Ninguém era discriminado ou mesmo perseguido em virtude de sua nacionalidade, sua etnia, sua convicção ou sua crença. Internamente, haviam acabado as perseguições políticas e religiosas, e, externamente, as guerras começaram a espaçar-se. Os otimistas já acreditavam que se iniciaria a era da paz permanente.

Não foi o que aconteceu. No século XIX, o liberalismo criou opositores violentos e fortes, que conseguiram anular novamente uma grande parte das conquistas liberais. O mundo atualmente não quer mais saber do liberalismo. Fora da Inglaterra, a designação "liberalismo" é até mesmo proscriça; embora na Inglaterra ainda existam "liberais", uma grande parte só o é no nome, na verdade são antes socialistas moderados. Em toda parte, o poder governamental hoje em dia encontra-se nas mãos de partidos antiliberais. O programa do antiliberalismo desencadeou a Guerra Mundial e levou os povos a se fecharem através de proibições mútuas de importação e exportação, através de taxas aduaneiras, proibições de locomoção e medidas similares. No Interior dos países isto levou a experiências socialistas, cujo resultado foi a redução da produtividade do trabalho e, assim, o crescimento da penúria e miséria. Quem não cerrar propositadamente os olhos precisa reconhecer em todos os lugares os sinais de uma catástrofe próxima da economia mundial. O antiliberalismo está conduzindo a um colapso geral da moralidade.

Ao procurar saber o que é e o que almeja o liberalismo, não basta apenas voltar-se para a história em busca de informações, procurando descobrir o que visavam os políticos liberais e o que realizaram. Pois em lugar algum o liberalismo logrou realizar seu programa da forma como o havia pretendido.

No entanto, os programas e as ações daqueles partidos que atualmente se dizem liberais não podem elucidar o que seja o verdadeiro liberalismo. Já se mencionou que até mesmo na Inglaterra hoje em dia se entende uma coisa por liberalismo que tem muito mais semelhança com "toryismo" e com o socialismo do que com o velho programa dos partidários do livre comércio. Se há liberais que são capazes de conciliar com o seu liberalismo até a defesa da estatização das ferrovias, das minas e de outros empreendimentos ou até mesmo a defesa de tarifas protecionistas, então não é difícil reconhecer que, neste caso, restou da causa liberal apenas o nome.

Tampouco atualmente pode ser suficiente estudar o liberalismo a partir das obras de seus grandes fundadores. O liberalismo não é uma obra concluída, não é um dogma estático; é o contrário disso tudo: é a aplicação dos ensinamentos da ciência na vida social dos homens. E assim como a economia, sociologia e filosofia não ficaram imobilizadas desde os dias de David Hume, Adam Smith, David Ricardo, Jeremy Bentham e Wilhelm Humboldt, assim a teoria do liberalismo – ainda que o pensamento básico tenha permanecido igualmente consistente – atualmente é diferente daquela da época daqueles autores. Há muitos anos ninguém mais procedeu à representação resumida do sentido e da alma dos ensinamentos liberais. Isto poderia ser a justificativa para a nossa tentativa de arriscar uma tal representação.

O bem-estar material

O liberalismo é uma teoria orientada completamente para o comportamento dos homens neste mundo. Em última análise, não tem outro objetivo que não a promoção do bem-estar externo, material dos homens, não se importando diretamente com suas necessidades interiores, psíquicas e metafísicas. Também não promete ao homem felicidade e satisfação, e sim, nada mais do que a satisfação na medida do possível abundante de todos aqueles desejos que podem ser satisfeitos através da disponibilidade de coisas do mundo externo.

Esta posição puramente externa e materialista voltada para as coisas mundanas e efêmeras muitas vezes foi motivo de recriminação contra o liberalismo. A vida do homem, diz-se, não se limita a comer e beber. Haveria necessidades mais elevadas e importantes do que comida e bebida, habitação e vestuário. Também a maior riqueza não daria ao homem a felicidade deixando seu íntimo, sua alma, insatisfeitos e vazios. Teria sido o maior erro do liberalismo o fato de não ter sabido oferecer nada aos anseios mais profundos e nobres do homem.

Porém, os críticos que externam esta opinião, com isto apenas demonstram que têm uma visão muito incompleta e materialista destes anseios mais elevados e nobres. Com os meios à disposição da política humana, pode-se muito bem tornar as pessoas ricas ou pobres, mas nunca se conseguirá torná-las felizes e satisfazer seus anseios mais íntimos e profundos. Aí, todos os meios auxiliares externos estão fadados ao insucesso. Tudo o que a política pode fazer é eliminar as causas externas de dor e sofrimento; ela pode estimular um sistema que alimenta os famintos, vista os despidos e abrigue os desabrigados. Mas felicidade e satisfação não estão ligados a alimento, vestuário e habitação, mas sim sobretudo àquilo que o homem preza em seu íntimo. Não é por menosprezar os bens intelectuais que o liberalismo dirige sua atenção exclusivamente para o aspecto material, e sim porque está convencido de que o que há de mais elevado e mais profundo no homem não pode ser atingido através de regulamentação externa. Procura apenas criar bem-estar exterior porque sabe que o interior, a riqueza da alma, não chega ao homem de fora, e sim apenas do próprio peito. Não deseja criar nada mais do que as condições exteriores para o desenvolvimento da vida interior. E não pode haver dúvidas de que o cidadão do século XX, que vive num certo bem-estar, possa satisfazer mais facilmente suas necessidades interiores do que, por exemplo, o cidadão de século X, o qual não encontrava sossego em virtude da preocupação com a manutenção insuficiente da sua existência e os perigos que o ameaçavam por parte de inimigos.

Evidentemente, quem juntamente com os correligionários de algumas seitas asiáticas e cristãs de Idade Média compartilha o ponto de vista do ascetismo completo, quem coloca a ausência de necessidades e a pobreza dos pássaros na floresta e dos peixes na água como ideal para o comportamento do homem, a este, é claro, nada podemos responder quando recrimina o liberalismo por sua posição materialista. Apenas podemos pedir-lhe que nos deixe seguir tranquilamente nossos caminhos, assim como também não o

impedimos de tornar-se feliz à sua maneira. Que ele se enclausure então em sua ermida, longe do mundo e da humanidade.

A grande maioria da massa de nossos contemporâneos não tem compreensão para com os ideais ascéticos. Aquele que, no entanto, tenha rejeitado o princípio de modo de vida ascético, não poderá recriminar o liberalismo por seu empenho no sentido de bem-estar exterior.

O objetivo do liberalismo

É muito difundida a opinião de que o liberalismo se distingue de outras direções políticas pelo fato de que colocaria e defenderia os interesses de uma parcela da sociedade – dos proprietários, dos capitalistas, dos empresários – acima dos interesses das outras camadas. Esta afirmação está totalmente errada. O liberalismo sempre se voltou para o bem do todo, e nunca o bem de quaisquer grupos especiais. Era isto o que queria expressar a famosa fórmula dos utilitários ingleses: "A maior felicidade para o maior número", de uma maneira, porém, pouco hábil. Historicamente, o liberalismo foi a primeira direção política que desejava servir ao bem de todos e não ao de camadas especiais. Distingue-se do socialismo, que também pretende empenhar-se pelo bem de todos, não pelo objetivo que visa, mas pelos meios que escolhe para atingir este objetivo último.

Se alguém afirmar que o sucesso da política liberal seja ou tenha que ser o favorecimento de interesses especiais de determinadas camadas da sociedade, então isto é uma questão sobre a qual se pode discutir. É uma das tarefas que se coloca a nossa representação do programa liberal a de mostrar que esta recriminação não tem absolutamente nenhuma justificativa. Mas não se pode acusar aquele que o recrimina de deslealdade, já de antemão; poderia ser que ele coloque sua afirmação – errada, segundo a nossa concepção – de boa fé. Em todo caso, aquele que se levanta contra o liberalismo dessa maneira admite que os propósitos do liberalismo são puros e que nada mais deseja do que o que afirma desejar.

Bem diferente é o caso daqueles críticos do liberalismo que acusam-no de querer servir aos interesses não da coletividade, e sim aos interesses especiais de camadas isoladas. Estes críticos são simultaneamente desleais e ignorantes. Com a escolha deste tipo de luta, demonstram que intimamente têm consciência

da fragilidade de sua própria causa. Utilizam armas envenenadas porque não podem esperar obter sucesso de outra forma.

Quando o médico mostra ao doente que pede um alimento nocivo para si, que a satisfação deste desejo seria desacertada, ninguém será tolo a ponto de dizer: "O médico não quer o bem do doente; aquele que quiser o bem dele, deve conceder-lhe o prazer do alimento que aprecia". Todos compreenderão que o médico recomenda ao doente renunciar ao conforto que a ingestão do alimento nocivo concede, a fim de evitar danos ao corpo. Porém, na vida social, o querem diferentemente. Quando o liberal faz uma recomendação contra determinadas medidas populares porque delas espera conseqüências danosas, aí xingam-no de inimigo do povo e elogiam o demagogo, o qual recomenda aquilo que parece ajudar no momento, sem considerar conseqüências futuras danosas.

O modo de agir sensato distingue-se do modo de agir insensato através do fato de que traz sacrifícios provisórios; estes sacrifícios provisórios são apenas sacrifícios aparentes, já que são compensados pelo sucesso que surge posteriormente. Aquele que evita o alimento saboroso, mas nocivo, faz apenas um sacrifício provisório, aparente; o sucesso – a não-incidência do dano – demonstra que ele não perdeu, mas sim ganhou. Porém, para agir desta forma é necessário o reconhecimento das conseqüências da ação. Disto se aproveita o demagogo. Opõe-se ao liberal, que exige o sacrifício provisório aparente, destrata-o como tendo o coração duro e sendo inimigo do povo. A si mesmo, o demagogo louva como filantropo e populista. Ele sabe como comover o coração dos ouvintes até as lágrimas quando recomenda suas propostas através da menção de miséria e necessidade.

A política antiliberal é uma política de dilapidação de capital. Recomenda que se cuide do presente à custa do futuro. Isto é justamente o mesmo que ocorre no caso do doente do qual falávamos antes; em ambos os casos, ao prazer mais substancial no momento opõe-se uma grave desvantagem no futuro. Quando em vista deste dilema se fala que a dureza de coração se opõe à filantropia, então isto é desonesto e mentiroso. Esta nossa recriminação dirige-se não apenas contra os políticos do dia-a-dia e contra a imprensa dos partidos antiliberais. Quase todos os escritores "político-sociais" utilizaram este modo de luta desonesto.

O fato de haver privação e miséria no mundo não é um argumento contra o liberalismo, como está disposta a assumir a limitação intelectual do leitor de jornais comum. O liberalismo quer justamente eliminar a privação e a miséria. Considera os meios que propõe como os únicos que se prestam a atingir esta meta. Quem acredita que conhece um caminho melhor ou também apenas um outro caminho para esta meta, que o comprove. Porém, a mera afirmação de que os liberais não almejam o bem de todos os segmentos da sociedade e sim o de um grupo especial, não substitui de maneira alguma esta comprovação.

O fato de haver privação e miséria também não seria uma prova contra o liberalismo até mesmo se o mundo hoje em dia seguisse uma política liberal. Pois ainda assim permaneceria em aberto a questão, se com outra política não haveria mais privação e miséria. Em vista do fato de que atualmente, em todo lugar, através de política antiliberal, o funcionamento da instituição da propriedade particular é restringido e obstruído, naturalmente é completamente errado querer concluir qualquer coisa contra a exatidão dos princípios liberais a partir do fato de que no presente nem tudo está como se desejaria. O que liberalismo e capitalismo atingiram se reconhece ao comparar o presente às condições da Idade Média ou do século I da Idade Moderna. O que poderia alcançar, se fossem perturbados, somente pode ser entrevisto através de considerações teóricas.

Liberalismo e capitalismo

Uma sociedade na qual os princípios liberais são realizados, normalmente é chamada de sociedade capitalista, e o regime da sociedade, de capitalismo. Como em todos os lugares na política econômica somente temos uma aproximação mais ou menos ao liberalismo, então a situação que hoje em dia impera no mundo somente nos fornece uma imagem incompleta daquilo que significaria e poderia alcançar o capitalismo plenamente desenvolvido. Mas ainda assim é perfeitamente justificado chamar a nossa era de era do capitalismo porque tudo aquilo criado pela riqueza da nossa época é decorrente das instituições capitalistas. Somente àquilo que há de idéias liberais vivas na nossa sociedade, àquilo que a nossa sociedade contém do capitalismo, devemos que a grande massa de nossos contemporâneos pode levar uma vida que está muito acima daquela que ainda há poucas gerações era possível aos ricos e privilegiados.

A frase demagógica usual evidentemente coloca esta questão de maneira completamente diferente. Ao escutá-la poderíamos crer que todos os progressos da técnica de produção beneficiam exclusivamente uma pequena camada, ao passo que as massas empobrecem cada vez mais. No entanto, basta um curto momento de reflexão para reconhecer que os resultados de todas as novidades técnicas e industriais produzem uma melhoria da satisfação das necessidades das massas. Todas as grandes indústrias que produzem produtos finais trabalham diretamente, todas as indústrias que produzem produtos semi-acabados e máquinas, indiretamente para o bem das grandes massas. As grandes revoluções industriais das últimas décadas, tanto quanto as grandes revoluções industriais do século XVIII – que são descritas com a expressão não muito feliz de "revolução industrial", em primeira linha levaram a uma melhor satisfação das necessidades das massas. O desenvolvimento da indústria de confecção, da produção mecânica de calçados e da indústria alimentícia, por sua natureza como um todo beneficiou as grandes massas; foram elas que fizeram com que as massas atualmente estejam mais bem nutridas e vestidas do que jamais antes. Mas a produção em massa não cuida apenas da alimentação, moradia e vestuário, mas também de outras necessidades da grande massa. A imprensa é uma indústria de massa, assim como a indústria de filmagem, e até mesmo os teatros e outros centros culturais cada dia mais se tornam locais de frequência das massas.

Ainda assim, hoje em dia – graças a uma agitação intensa dos partidos antiliberais que distorcem os fatos –, relaciona-se à visão de um aumento de miséria e uma pauperização generalizada do mundo às definições liberalismo e capitalismo. Toda essa demagogia não conseguiu desvalorizar de todo os termos liberais e liberalismo na medida em que gostaria de tê-lo feito. Afinal, ainda não é possível ignorar que, nestes termos, apesar de todos os esforços da agitação antiliberal, ainda está contido algo daquilo que cada pessoa sente quando ouve a palavra liberdade. Por isso, a agitação antiliberal renuncia ao uso excessivo da palavra liberdade e prefere relacionar as infâmias que inventa para o sistema com o termo capitalismo. Na palavra capitalismo encerra-se a concepção de um capitalista duro, que não pensa em nada além do seu enriquecimento, ainda que este seja possível somente através da exploração de seus concidadãos. O fato de que uma ordem social organizada de maneira verdadeiramente liberal é estruturada de tal forma que para o empresário e capitalista o caminho para a riqueza leva exclusivamente através do abastecimento melhor de seus concidadãos, com aquilo que eles próprios crêem ser necessário, torna-se evidente apenas para muitos poucos, quando

criam sua imagem do capitalista. Ao invés de falar de capitalismo, quando são mencionados os imensos progressos na manutenção e abastecimento das massas, a agitação antiliberal sempre fala apenas do capitalismo ao mencionar aqueles fenômenos que somente se tornaram possíveis porque o liberalismo foi passado para trás. O fato de o capitalismo ter colocado à disposição das grandes massas um gênero alimentício e estimulante saboroso sob forma de açúcar nunca é dito. Do capitalismo somente se fala em relação ao açúcar quando num país o preço do açúcar é aumentado acima do preço de mercado mundial, através de um cartel. Como se isso pudesse até mesmo ser imaginado com realização dos princípios liberais! Nos Estados de administração liberal nos quais não há taxas alfandegárias, também não seriam imagináveis cartéis que poderiam impelir o preço de uma mercadoria para um nível acima do preço do mercado mundial.

O raciocínio através do qual a demagogia antiliberal chega a imputar justamente ao liberalismo e ao capitalismo todos os excessos e más conseqüências da política antiliberal é o seguinte: parte-se da afirmação de que os princípios liberais visam o incentivo dos interesses dos capitalistas e empresários contra os interesses das demais camadas da população; liberalismo seria uma política em favor dos ricos contra os pobres. Mas observa-se que numerosos empresários e capitalistas, sob certas condições, defendem taxas protecionistas; outros, por sua vez, ou seja, os fabricantes de armamentos, defendem os armamentos de guerra, e assim, rapidamente se declara isto como política capitalista. Na verdade, a coisa é bem outra. O liberalismo não é uma política no interesse de qualquer camada social especial, e sim uma política no interesse da comunidade. Assim, não é correto afirmar que os empresários e capitalistas teriam qualquer interesse especial em defender o liberalismo. Seu interesse em defender o liberalismo é exatamente o mesmo de qualquer outra pessoa. Pode ser que em casos isolados o interesse especial de alguns empresários e capitalistas seja idêntico ao programa do liberalismo; porém, sempre há interesses especiais de outros empresários ou capitalistas contrários. A situação não é tão simples como aqueles que suspeitam de "interesses" e "interessados" por todo canto imaginam. O fato, por exemplo, de um Estado introduzir taxas alfandegárias para o ferro não pode ser explicado simplesmente com base na constatação de que isto auxilia os industriais do ferro. Há no país ainda outros interessados, também entre os empresários, e de toda maneira, os beneficiários da taxa do ferro são uma ínfima minoria. Também não pode ter sido suborno, porque também os subornados podem ser somente uma minoria, e então: por que

razão apenas os partidários das taxas protecionistas subornam, e não também seus opositores, os partidários do livre comércio? A ideologia que possibilita as taxas protecionistas não é criada nem pelos "interessados" nem por aqueles que são subornados, e sim pelos ideólogos que dão idéias ao mundo, pelas quais todos se orientam.

Na nossa era, em que imperam as idéias antiliberais, todos pensam de maneira antiliberal, assim como há cem anos a maioria pensava de forma liberal. Se atualmente muitos empresários defendem as taxas protecionistas, então isso nada mais é do que a imagem que o antiliberalismo assume para eles. Isto não tem nada a ver com liberalismo.

De: Ludwig von Mises, "Liberalismus", Jena 1927, págs. 1-11.

John Locke

Em Defesa da Tolerância

O filósofo inglês John Locke (1632-1704) é considerado por muitos historiadores o verdadeiro pai do liberalismo. Sua filosofia política baseia-se na idéia de um contrato social firmado com o objetivo de proteger direitos individuais e a propriedade individual. Com esta filosofia, inspirou principalmente o texto da Declaração de Independência americana. Além disso, foi um defensor da tolerância religiosa numa época em que isto era ainda a exceção, o que se torna evidente no extrato de texto abaixo, de sua "Carta sobre a Tolerância" (1689).

A coletividade a mim parece uma sociedade humana, cuja constituição tem por fim somente a satisfação, manutenção e o estímulo dos interesses dos cidadãos.

Os interesses dos cidadãos é o termo com que designo vida, liberdade, saúde, ausência de dor física e a propriedade de coisas exteriores tais como dinheiro, terras, casas, objetos de decoração e outras similares.

É a obrigação de autoridade governamental, através da aplicação imparcial de leis iguais para todos, garantir ao povo em geral, e a cada um de seus súditos em especial, a propriedade justa destas coisas que fazem parte da vida. Se alguém pretendesse atrever-se a violar as leis da justiça e equidade públicas, estabelecidas para a manutenção destas coisas, então sua presunção deveria ser inibida pelo temor de um castigo que o prive daqueles interesses ou bens ou reduza estes, dos quais, de outra maneira, ele poderia e deveria usufruir. Mas vê-se que ninguém aceita voluntariamente um castigo que o prive de qualquer parte de seus bens ou até mesmo de sua liberdade ou de sua vida. Por isso, a autoridade está armada do poder e da força de todos os seus súditos para castigar aquele que fere os direitos de outro.

O fato de então o poder legal da autoridade em sua íntegra apenas se estender a estes anseios dos cidadãos, e de o poder do Estado em sua totalidade, seu direito e seu domínio estar atado e limitado pela preocupação exclusiva com o incentivo a estas coisas faz que ele não possa, de maneira alguma, ser amparado para englobar a salvação das almas – isto é o que as considerações a seguir me parecem demonstrar em abundância.

Primeiramente, porque a preocupação com as almas não foi atribuída nem um pouco a mais à autoridade do Estado do que a outras pessoas. Quero dizer, não lhe foi atribuída por Deus, porque não parece que Deus tenha jamais outorgado a uma pessoa tal autoridade sobre outro indivíduo como a de forçar alguém a aceitar sua religião. Um tal poder também não pode ser atribuído à autoridade por aprovação do povo, porque nenhum homem pode abrir mão de sua própria salvação a ponto de ceder cegamente à escolha de um outro, seja soberano ou súdito, de prescrever-lhe qual credo ou serviço religioso ele deva aceitar. Porque ninguém pode, ainda que o deseje, adaptar sua crença aos ditados de outros. Toda a vida e todo o poder da verdadeira religião residem na certeza interior e absoluta do julgamento, e nenhuma crença é crença sem acreditar na sua veracidade. Qualquer que seja a profissão de fé que declaremos, qualquer que seja o serviço religioso exterior ao qual nos associemos, se em nosso próprio julgamento não estivermos inteiramente tranqüilizados de que ele é verdadeiro e agradável a Deus, então uma tal profissão de fé e uma tal ação, longe de estimular a nossa salvação, na verdade são grandes obstáculos a ela. Pois quando o fazemos desta maneira, ao invés de expiarmos outros pecados através do exercício da religião – quero dizer, quando louvamos o Todo Poderoso desta maneira, que consideramos não lhe seja agradável – acrescentamos ao número de nossos outros pecados ainda o da hipocrisia e o do desprezo de sua majestade divina.

Em segundo lugar, a preocupação com as almas não pode ser da competência da autoridade do Estado, porque o poder desta está contido somente na obrigatoriedade exterior; porém, a religião verdadeira e salvadora está na certeza interior do julgamento, sem a qual nada pode ser aceitável para Deus. E tal é a natureza da capacidade de julgamento que não é possível forçá-la a crer em algo através da violência. Confisco dos bens, masmorra, tortura, nada disso pode ter qualquer efeito sobre a alteração do julgamento que os homens formaram sobre as coisas.

Por último, queremos examinar o que é a obrigação da autoridade nas questões relativas à tolerância; certamente, ela é considerável.

Já demonstramos que a preocupação com as almas não é da competência da autoridade, quero dizer, não uma preocupação inerente à autoridade, se me permitem expressá-lo dessa forma, que existe em disposições através de leis ou obrigatoriedade através de punições. Pois uma preocupação benevolente, que consiste em ensinamento, advertência e convicção, não pode ser vedada a

ninguém. Por isso, a preocupação pela salvação da alma de cada um compete a ele mesmo e deve ser deixada a seu critério. Mas o que fazer, se ele se descuidar da salvação da sua alma? Respondo: o que fazer, se ele se descuidar de sua saúde ou de suas posses – coisas mais próximas ao regimento da autoridade do que a anterior? Deverá a autoridade, através de uma lei explícita, tomar providências para que um tal indivíduo não se torne pobre ou enfermo? Leis, na medida do possível, procuram providências para que os bens e a saúde dos súditos não sejam violados através de fraude ou ato de violência de terceiros; não os guardam contra descaso ou má administração dos próprios proprietários. Ninguém pode ser obrigado a ser rico ou saudável, sem considerar se ele mesmo o deseja ou não. Sim, até mesmo Deus não salvará os homens contra a sua vontade. Suponhamos que um soberano desejasse acima de tudo obrigar seus súditos a amontoarem riquezas ou a manterem a saúde e a força de seus corpos. Então, através de uma lei, deveria ser previsto que devessem consultar apenas médicos romanos, e que todos fossem obrigados a viver de acordo com as prescrições destes? Ou então – não deverá ser ingerido nenhum medicamento, nenhum caldo que não tiver sido preparado no Vaticano ou em Genebra, por exemplo? Ou estes súditos deveriam, a fim de enriquecerem, ser todos obrigados por lei a se tornarem comerciantes ou músicos? Ou alguém deveria tornar-se comerciante de produtos alimentícios ou ferreiro, porque alguns, nestas profissões, têm boa renda com suas famílias e até mesmo enriquecem? Porém, poder-se-ia dizer, há mil caminhos para a prosperidade, mas apenas um caminho para o céu. Bem dito, realmente, sobretudo por aqueles que são partidários de obrigar as pessoas a tomarem um outro caminho. Pois se houvesse vários caminhos que levassem para lá, então não restaria sequer um pretexto para obrigá-los. No entanto, se avanço sob extremo esforço no caminho que, de acordo com a geografia santa, leva em linha reta a Jerusalém, por que então sou surrado e maltratado por outros, em virtude de não usar botas de cano alto, de cabelo não apresentar o corte adequado, de eu talvez não ser submergido em água da maneira correta, de comer carne ou qualquer outro prato em viagem que faz bem ao meu estômago, de evitar certos caminhos errados que me parecem levar a moitas espinhosas ou abismos, de escolher trilhar dentre os diversos caminhos que têm a mesma direção aquele que me parece ser o mais direto e limpo, de evitar a companhia de alguns viajantes que são menos sérios, e de outros que são mais taciturnos do que deveriam ser, ou finalmente, em virtude de eu seguir um líder que se veste ou de branco e está corado com uma mitra, ou não. Se refletirmos bem, certamente descobriremos que são geralmente coisas tão pouco importantes como estas que (sem prejuízo para religião e salvação da

alma, se não são até acompanhadas de superstição e hipocrisia) tanto podem ser observadas quanto ignoradas. Quero dizer, são coisas como estas que criam inimizades irreconciliáveis entre irmãos cristãos, embora estes na verdade concordem quanto à parte verdadeiramente fundamental da religião.

Porém, concedamos a estes fanáticos, que condenam tudo o que não corresponde à sua moda, que destas circunstâncias se originam caminhos distintos que indicam direção diferente. O que isso nos leva a concluir? Há apenas um destes que é o verdadeiro caminho para a salvação eterna, mas em vista da grande variedade de caminhos que os homens trilham, ainda é duvidoso qual seria o acerto. Aí, nem a preocupação com a natureza vil nem o direito da legislação da autoridade revelam o caminho que leva ao céu com maior certeza do que o revelam a pesquisa e o estudo de cada indivíduo. Tenho um corpo frágil que desmoronou sob uma moléstia consumptiva, para a qual, suponho, só há um remédio – mas um remédio desconhecido. Seria isto então da competência da autoridade, prescrever-me um medicamento, porque só há um e porque é desconhecido? Por só haver um caminho para que eu escape da morte – estarei eu seguro, se fizer o que quer que a autoridade ordene? Tais coisas, que cada um deve examinar com sinceridade em si mesmo e cujo conhecimento ele deve atingir através de reflexão, estudo, pesquisa e empenho próprio, não podem ser consideradas a profissão especial de qualquer tipo de pessoa. Soberanos, entretanto, detêm maior poder sobre outras pessoas por nascença, mas são iguais em sua natureza. Nem o direito nem a arte de governar necessariamente acarretam o conhecimento seguro de outras coisas e, muito menos, da verdadeira religião. Porque, se assim fosse, como poderia ter acontecido que os senhores da Terra divergem tanto entre si em questões religiosas?

Extraído de: John Locke, "Uma Carta sobre a Tolerância" (1689), al./ingl. trad. e publ. p. J. Ebbinghaus, Hamburgo 1957. págs. 13-15, 43-47.

William Leggett

Os Direitos do Povo

William Leggett(1801–1839), como editor de duas revistas nova-iorquinas, a "Evening Post" e a "Plaindealer", foi o mais influente publicista da ala do "laissez-faire" dos partidários do presidente americano Andrew Jackson (1829-1837). O mandato deste presidente é tido como o verdadeiro apogeu do liberalismo clássico nos EEUU, no qual se conseguiu reduzir drasticamente o poderio do Estado. Leggett, nos seus ensaios escritos num estilo extremamente elegante, defendia o livre comércio, os direitos individuais dos estados e uma democracia radicalmente limitada através de barreiras constitucionais, e era um dos mais ferozes opositores da escravidão nos estados sulistas.

Em seu último discurso ao Congresso, o presidente dos Estados Unidos¹ expressa o seguinte pensamento notável, que será o tema de um curto comentário: "A suposição de que nosso governo, instituído para o bem do povo, por este mesmo motivo também tenha que dispor de poder para realizar aquilo que aparentemente sirva ao bem-estar público, é um engano a que está sujeita a sucumbir até mesmo uma índole honesta".

Quem acompanhou atentamente o curso de nosso governo federal e dos governos de cada estado desde os seus primórdios, na nossa opinião deve estar profundamente convencido de que um dos verdadeiros grandes males do nosso Estado decorre do exagerado número de leis. Provavelmente, e até mesmo com segurança, pode-se afirmar que a soma das leis promulgadas pelo Congresso e pelos estados chega a vários milhares por ano. Será que isto quer dizer que o povo honesto dos Estados Unidos exige ser estorvado e molestado por tantos grillhões, ou que não se possa manter nenhuma ordem sem que se lhe coloquem algemas a cada ano através de novas leis e determinações? Cada lei supérflua, no âmbito da liberdade de ação, é uma invenção maldosa e desnecessária, e prejudica os DIREITOS RESERVADOS AO POVO. Queremos analisar aqui de que direitos se trata.

Originalmente, todos os governos foram criados para proteger a pessoa e a propriedade, e o povo como tal outorga aos seus soberanos apenas aquele poder imprescindível para atingir estes grandes objetivos. O povo mantém todas as atribuições que não delega desta forma, e assim pode-se considerá-

1. O Presidente Andrew Jackson, 1829-37.

las como direitos reservados ao povo. No que diz respeito à definição dos objetivos governamentais, todos os autores concordam em que se trata daqueles que acabamos de especificar, ou seja, da proteção dos direitos reclamados à pessoa e à propriedade. O povo outorgou tudo o que se presta a estes fins, ao passo que manteve aquilo que não se presta a estes fins. Que se proteja suas pessoas e sua propriedade, o resto ele mesmo fará. Ele não deseja um governo que lhe estipule normas em seus assuntos particulares ou que lhe prescreva o quanto tenha que se esforçar e distribua os resultados de seus esforços. Não deseja legisladores de bem falantes, nem a intervenção do Executivo em seu trabalho e suas áreas, e nem o poder judiciário para a regulamentação de seus litígios particulares. Exige leis genéricas que impeçam que pessoas e propriedades de terceiros sejam violadas, ao passo que seus próprios membros e sua propriedade permaneçam intocados.

A fim de atingir estes objetivos fundamentais na instituição de um governo, nunca se torne necessário que a uma classe isolada dentro da comunidade sejam atribuídos privilégios de que outros não desfrutem em igual medida. Tais privilégios destruiriam a grande meta de todos os governos, porque através disto facilmente se cria ou, no mínimo, se fortalece uma distribuição desigual de riqueza e influência, da qual se originam aqueles perigos para a pessoa e a propriedade dos quais justamente todos os governos deveriam proteger. Não se pode evitar que uma tal evolução tende a incentivar a força dos fortes e correspondentemente também a imbecilidade dos fracos, de maneira que estes últimos estão sujeitos à possibilidade de violações efetivas de seus direitos em relação à pessoa e à propriedade.

Entre os direitos que o povo dos Estados Unidos reservou explicitamente para si mesmo, contava-se uma igualdade plena dos direitos civis. Isto é o direito natural de cada povo e permanece sendo uma coisa natural, desde que não o transfira explicitamente. Ao povo dos Estados Unidos, porém, ele não permanece tacitamente reservado, e sim, é-lhe garantido e assegurado como importante princípio fundamental e reconhecido na Constituição do nosso governo federal e nas constituições de cada estado.

A única área na qual o povo dos Estados Unidos cedeu aos seus representantes o direito de intervir em seus próprios negócios e objetivos é o comércio, e a razão para tanto é evidente. O governo teve que ser imbuído de um tal poder para fixar normas e taxas válidas para todos, e firmar contratos comerciais com nações estrangeiras. Senão, não teria havido um comércio

exterior regular e duradouro; cada indivíduo poderia então firmar seus acordos pessoais, sem ater-se a nenhuma regra, e assim ao governo somente restaria a alternativa de ou abandonar os nossos navios e o comércio ao seu próprio destino, ou entrar numa guerra, a fim de proteger aqueles que não pudesse controlar. E aí termina o poder de "regular" os assuntos da economia. Para os objetivos de um bom governo, em relação a qualquer outra área da comunidade, ele não era necessário e nunca foi concedido pelo povo, nem implícita nem explicitamente.

No entanto, se analisarmos o curso da legislação nos Estados Unidos desde a aceitação dos diferentes governos instituídos, constatamos que as corporações legislativas agiram e sistematicamente no sentido de destroçar a estrutura interna dos direitos reservados ao povo. Nove entre dez de suas leis consistiam em violações contra aquele princípio magnífico de direitos iguais, sem cuja constante delimitação nenhuma nação consegue jamais manter sua liberdade durante um período mais longo. Os representantes do povo, com o tempo, apoderaram-se de todos aqueles direitos e os exerceram, direitos esses que, se os nossos negócios de governo fossem administrados de forma ordeira, ficariam reservados ao exercício pelo povo. Não consideraram como sendo sua tarefa a criação de leis para a comunidade, mas sim para uma minoria; não a manutenção irrestrita dos direitos do povo, mas sua venda espúria a corporações. Corporações para fins beneficentes – pois as pessoas somente podem dar algo aos pobres quando estão reunidas numa corporação; corporações para fins educativos – pois, atualmente, as crianças em via de regra só aprendem o abecedário numa instituição com direitos exclusivos; corporações para fiar e tecer – pois roda de fiar e lançadeira somente se movimentam quando estão incorporadas -, corporações para isto e aquilo, e para todos os fins que o gênio inventivo de um especulador pode imaginar. Cada uma destas corporações não apenas desfruta de privilégios de que os demais cidadãos são privados, e das quais apenas pessoas de posses podem participar, porque o estoque básico destas corporações é dinheiro, dinheiro, dinheiro; mas cada uma destas corporações viola também o direito reservado à grande corporação do povo. Com isso, cada corporação destrói uma parte da soberania do povo por algum tempo, ou para sempre, ou atrapalha o indivíduo em seus esforços econômicos, criando um rival que tem efeitos destrutivos sobre o seu bem-estar econômico.

Desta maneira, o nosso governo nacional e os governos de cada estado até há pouco tempo ocupavam-se em roubar os direitos reservados à grande

corporação do povo, transferindo-os ou vendendo-os a pequenos grupos de pessoas de posses, de forma que estas, com o auxílio de certos privilégios, se tornavam aptas a se unir com maior êxito contra os direitos do indivíduo e seus esforços econômicos. O povo estava entre duas frentes. De um lado, o Congresso criou um grande banco e distribuiu milhões a grandes corporações em todos os setores; de outro lado, os estados criavam novos grilhões sob forma de todos os tipos possíveis de corporações privilegiadas, das quais cada uma governava seu próprio pequeno setor; cada uma engolia o negócio de um indivíduo; cada uma fixava os preços das mercadorias e dos salários/hora – cada uma um distrito eleitoral corrupto que produzia deputados do Congresso. Houve uma época em que estes distritos eleitorais corruptos como na Inglaterra, representavam a maioria dos deputados do Congresso! Não admira que proteção e proibição, melhorias internas e privilégios para corporações eram quase as únicas palavras que se escutavam naquela honrada corporação. Não admira que a voz do povo se assemelhasse à de alguém clamando de selva, e que, se não existisse aquele Andrew Jackson, honesto, corajoso, de alto nível intelectual e com idéias claras, e seus respeitáveis assessores, nem um traço dos direitos reservados ao povo teria sobrevivido ao princípio funcional que aquele grande e sábio homem contesta, ou seja, “que nosso governo, instituído para o bem do povo, por este mesmo motivo também tenha que dispor do poder para realizar aquilo que aparentemente sirva ao bem-estar público”?

Um governo que aprova um tal princípio pode fazer de tudo a pretexto de agir pelo bem público. Torna-se um mero instrumento de políticos intrigantes, de especuladores interessados ou de entusiastas loucos. Com o tempo, concentra em si mesmo todos os direitos reservados ao povo; transforma-se no grande árbitro do bem-estar do indivíduo; e assim tornamo-nos – repentinamente – vítimas de um novo tipo de tirania, da tirania de um sistema de leis que nós próprios fizemos. Resta aguardar se as nossas correntes tornar-se-ão mais leves porque as forjamos com as nossas próprias mãos.

Extraído de: "Evening Post", 13 de dezembro de 1834, cit.seg.: William Leggett, "Democratic Editorials". / Essays in Jacksonian Political Economy, publ. por L. M. White, Indianápolis 1984 (Liberty Fund.), págs. 7-11.

Tradução do inglês para o alemão de Sabrina Ferrari-Frankland & Co.

Wilhelm von Humboldt

O Propósito do Homem

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), estadista prussiano, lingüística e filósofo, é o mais importante representante do neo-humanismo alemão, que considera o desenvolvimento pleno de todas as habilidades individuais o verdadeiro propósito da vida humana. Em sua obra, redigida já em 1792, porém somente publicada postumamente em 1851, "Idéias para um ensaio a fim de determinar as fronteiras da eficácia do Estado", Humboldt chega a uma conclusão não só de Estado extremamente minimalista como também liberal a partir desta premissa. Somente através do direito é que o Estado deveria proteger a liberdade, que é a condição necessária para o desenvolvimento individual.

A verdadeira finalidade do homem – não aquela que lhe prescrevem os desejos mutáveis, e sim aquela que é determinada pela razão eternamente imutável – é a formação mais sublime e mais harmoniosa de suas forças no sentido de formar um todo. Para esta formação, a liberdade é a condição primeira e imprescindível. No entanto, além da liberdade, o desenvolvimento das forças humanas exige ainda outra coisa, embora esteja intimamente ligada a liberdade: diversidade de situações. Até mesmo o homem mais livre e independente, transportado para uma situação uniforme, desenvolve-se menos. Ainda que esta multiplicidade seja, por um lado, sempre conseqüência da liberdade, e que, de outro lado, haja também um tipo de opressão que, ao invés de limitar a pessoa, confere aos objetos à sua volta uma imagem de livre escolha, de maneira que ambos de certa forma sejam o mesmo. Porém, a separação destes dois é mais adequada à clareza das idéias. Todo homem é capaz de atuar apenas com uma força de cada vez, ou melhor, todo o seu ser é dedicado a apenas uma atividade de cada vez. Por isso, o homem parece destinado à unilateralidade, debilitando sua energia assim que se dispersa por vários objetos. Apenas consegue escapar desta unilateralidade quando se empenha em unir as forças muitas vezes treinadas isoladamente, em deixar simultaneamente colaborar a centelha já quase extinta como aquela a queimar vivamente no futuro em todas as etapas de sua vida e, ao invés de multiplicar os objetos sobre os quais atua, multiplicar as forças com as quais através de interligação. O que, neste caso, a combinação do passado e do futuro com o presente desencadeia, a associação com terceiros acarreta na sociedade. Pois também em todos os períodos de vida cada homem ainda assim atinge apenas uma das plenitudes que formam na verdade o caráter de toda a raça humana. Através das associações, então, que se originam do interior dos

seres, um deve tirar proveito da riqueza do outro. Uma tal associação formadora de caráter, de acordo com a experiência generalizada, até mesmo das nações mais brutas, é a associação de ambos os sexos.

Somente quando neste caso a expressão tanto da diversidade quanto do anseio pela união é de certa forma mais forte, então nem por isso ambos são menos fortes, apenas de mais difícil percepção, embora justamente por isso atuando mais poderosamente, também sem qualquer consideração por aquela diversidade e entre pessoas do mesmo sexo. Estas idéias, perseguidas mais adiante e desenvolvidas mais precisamente, talvez levassem a uma explicação mais correta do fenômeno das associações, que na Antigüidade, sobretudo entre os gregos, eram utilizadas até mesmo pelos legisladores, e que freqüentemente se designou de maneira simples demais com o nome de amor comum e sempre erroneamente com o nome de mera amizade. A utilidade educativa de tais associações reside sempre no grau em que se mantém a autonomia dos associados juntamente com a intimidade da associação. Pois quando sem essa intimidade um não é capaz de apreender o outro, então a autonomia é necessária para transformar o apreendido no seu próprio ser. Ambos, porém, exigem força dos indivíduos e uma diversidade que, sem ser grande demais para que um seja capaz de apreender o outro, igualmente não seja por demais pequena, a fim de mobilizar alguma admiração por aquilo que o outro possui e o desejo de transferi-lo também para si. Assim, esta força e esta variedade multifacetada se unem na originalidade, e isto então, sobre o que se baseia toda a grandeza do homem, pelo que o indivíduo precisa lutar eternamente e o que aquele que deseja influenciar outras pessoas não pode perder de vista, é a singularidade da força e da formação. Assim como esta singularidade é consequência de liberdade de ação e multiplicidade das pessoas que agem, assim ela, por sua vez, dá origem a ambas. Até mesmo a natureza morta que mantém o mesmo ritmo cadenciado segundo leis eternas imutáveis aparenta ser mais singular ao homem autodidata. Ele quase se transporta para o interior dela, e assim é verdade no mais alto grau de raciocínio que cada um sempre percebe a riqueza e beleza exterior na medida em que acalenta ambos em seu próprio peito. No entanto, quão mais semelhante deve ainda ser o feito à causa quando o homem não apenas sente a capta impressões exteriores, e sim se torna ele próprio ativo?

Considero comprovado através das exposições acima que a verdadeira razão do homem não pode desejar outro estado que não aquele em que não apenas

cada um usufrui da liberdade mais descompromissada para desenvolver-se de dentro de si mesmo em sua particularidade, mas também no qual a natureza física não obtém outra imagem das mãos dos homens do que cada um lhe dá ele próprio e aleatoriamente, na medida de suas necessidades e seu gosto, somente limitado pelas fronteiras de sua força e seu direito. Deste princípio, a meu ver, a razão não deve jamais afastar-se mais do que o necessário para a manutenção própria. Este princípio deveria, portanto, estar sempre na base de toda política e, sobretudo, da resposta à questão de que tratamos aqui.

Dito numa fórmula totalmente genérica, poder-se-ia designar como verdadeiro escopo da eficácia do Estado tudo aquilo que seria capaz de fazer para o bem da sociedade, sem violar justamente aquele princípio citado acima; daí resultaria diretamente também a determinação mais precisa de que seria condenável todo esforço do Estado no sentido de imiscuir-se nos assuntos particulares dos cidadãos, sempre que estes assuntos não tiverem uma relação direta com a não-observância dos direitos de um pelo outro. Porém, a fim de esgotar completamente a questão apresentada, faz-se necessário, assim mesmo, abordar as partes isoladas da eficiência normal ou possível dos Estados.

O objetivo do Estado pode, na verdade, ser duplo: pode querer fomentar felicidade ou apenas evitar males, e neste último caso males da natureza ou males dos homens. Quando se limita a este último, então busca apenas segurança e é esta segurança que me quero permitir opor uma vez a todos os demais objetivos, reunida sob o nome de bem-estar positivo. Também a diversidade dos meios empregados pelo Estado confere uma amplitude diversa à sua eficácia. Pois ele procura ou atingir diretamente seus objetivos, seja pela força – leis ordenadoras e proibidoras, punições – ou através do incentivo e exemplo; ou indiretamente, dando à situação do cidadão uma forma favorável a este, e simultaneamente, impedindo-o de agir diferentemente, ou finalmente, procurando até mesmo tornar sua tendência à dele e influenciar sua cabeça ou seu coração. No primeiro caso, determina apenas ações isoladas, no segundo já mais a maneira de agir como um todo e no terceiro, afinal, o caráter e a maneira de pensar. Também o efeito da limitação é menor no primeiro caso, aumenta no segundo, e no terceiro é maior, em parte porque se influenciam fontes das quais se originam diversas ações, em parte porque a possibilidade do próprio efeito exige vários eventos. Ainda que os diversos ramos da influência do Estado pareçam tão diferentes, dificilmente há uma instituição do Estado que não pertença simultaneamente

a várias outras, já que, por exemplo, segurança e bem-estar são tão interdependentes, e que determina também somente ações isoladas, se provocar hábito através da repetição influenciando o caráter. É, portanto muito difícil encontrar aqui uma subdivisão do todo adequada ao curso da análise. O melhor será verificar primeiro se o Estado deve objetivar também o bem-estar positivo da nação ou apenas sua segurança, ocupar-se em todas as instituições apenas como o principal objetivo ou conseqüência delas, e em cada um dos dois objetivos verificar também os meios dos quais o Estado pode lançar mão.

Por isso refiro-me aqui aos esforços como um todo do Estado no sentido de elevar o bem-estar da nação, a todo cuidado pela população do país, em parte diretamente, através de instituições de caridade, em parte indiretamente, através do estímulo à agricultura, à indústria e ao comércio, de todas as operações financeiras e monetárias, proibições de importações e exportações, etc. (na medida em que têm este objetivo), finalmente, a todas as providências para evitar ou reparar danos causados pela natureza, em resumo, a toda instituição do Estado que tem o propósito de manter ou melhorar o bem físico da nação. Pois já que o lado moral não é facilmente estimulado por si mesmo, e sim mais para fins de segurança, chegarei a ele apenas a seguir.

Todas estas instituições então, afirmo, têm conseqüências desfavoráveis e não são adequadas a uma política verdadeira, imbuída dos pontos de vista mais sublimes, porém sempre humanos.

O espírito do governo domina em cada uma destas instituições e, por mais sábio e reparador que seja também este espírito, provoca uniformidade e uma maneira de agir estranha na nação. Ao invés de os homens estabelecerem sociedades para fortalecer suas forças, ainda que por isso percam propriedade e vantagem exclusivas, alcançam bens à custa de suas forças. É justamente a multiplicidade que se origina da associação de várias pessoas que representa o bem máximo que a sociedade concede, e esta multiplicidade certamente se perde sempre na medida da intervenção do Estado. Na verdade, não são mais os membros de uma nação que vivem em comunidade entre si, e sim súditos isolados que estabelecem uma relação com o estado, ou seja, com o espírito dominante num governo, e uma relação no qual já o poder superior do Estado inibe o livre jogo das forças. Causas uniformes produzem efeitos uniformes. Portanto, quanto mais o Estado participar, tanto mais semelhante será não apenas tudo aquilo que age, mas também todo o resultado. Eles desejam bem-

estar e tranqüilidade. Ambos, porém, são sempre obtidos de maneira fácil justamente na medida em que cada qual tiver menos disputas. O que o homem objetiva e deve pretender é uma coisa muito diversa, é a pluralidade e atividade. Somente isto produz caracteres multifacetados e vigorosos, e certamente nenhum homem ainda se rebaixou a ponto de preferir para si próprio bem-estar e felicidade à grandeza. Mas quem raciocina desta forma para outros, este se torna suspeito, e não sem razão, de que tem uma visão irreal da humanidade e deseja transformar os homens em máquinas.

Se eu procurar concluir o último resultado de todo o raciocínio anterior, então o primeiro princípio desta parte da presente análise deve ser o seguinte: o Estado que se abstenha de todo cuidado com o bem-estar positivo dos cidadãos e não avance um passo sequer além do que é necessário para sua garantia contra si próprios ou contra inimigos externos; que não cerceie sua liberdade para nenhum outro objetivo final.

Extraído de: Wilhelm von Humboldt, "Idéias sobre uma tentativa de determinação dos limites da eficácia do Estado" (1792), publ. p. R. Haerdter, Stuttgart 1967, págs. 22-24.

Adam Smith

Mercado e Indivíduo

Adam Smith (1723-1790). Embora fosse professor de filosofia em Edinburgh, é ele o verdadeiro fundador da economia nacional moderna. Já em sua principal obra filosófica, "Theory of Moral Sentiments", que é um dos clássicos da escola escocesa da filosofia moral do século XVIII, ele tentara basear seu sistema ético na observação da natureza humana, sendo que aqui era atribuído um grande peso sobretudo ao valor da simpatia. Em sua obra econômica revolucionária "The Wealth of Nations" acompanha entre outros um ponto de partida semelhante, porém parte principalmente dos esforços do homem por utilidade econômica. Esta, se puder desenvolver-se no interior dos limites do direito, contribui melhor para o estímulo do bem geral. Até hoje persiste sua grande influência sobre a escola de pensamento de mercado liberal, em cuja origem, na verdade, está.

O rendimento de toda atividade mercantil é o valor adicional que um objeto ou uma matéria-prima obtém através dela. Dependendo, então, de o valor deste rendimento ser maior ou menor, também o lucro do empresário será mais alto ou mais baixo. Como, porém, cada pessoa somente aplica capital para apoiar seus esforços mercantis com perspectiva de lucros, estará sempre empenhada em aplicá-lo naquelas atividades cujo rendimento previsivelmente terá o mais alto valor, ou pelo qual ele poderá obter mais dinheiro ou o maior número de outras mercadorias.

Agora, o rendimento do povo de um país é sempre exatamente tão alto quanto o valor de troca de todo o rendimento anual ou, melhor, é idêntico, dito de outra maneira. Se então cada um procurar ao máximo aplicar seu capital para apoiar a atividade mercantil doméstica, e assim conduzir esta de maneira que seu rendimento permita esperar o maior crescimento de valor, então cada indivíduo obrigatoriamente se empenhará para que o rendimento anual do povo venha a ser tão alto quanto possível. Na verdade, este, em via de regra, não estimula o bem-estar geral conscientemente, nem sabe qual é a sua própria contribuição. Se ele preferir apoiar a economia nacional ao invés da estrangeira, na verdade ele pensa apenas na própria segurança e, se assim ele apoiar a atividade mercantil de tal maneira que seu lucro possa atingir o maior valor, então está empenhado apenas em lucro próprio. E será guiado por uma mão invisível neste como também em muitos outros casos, a fim de apoiar um objetivo que não pretendeu de maneira alguma cumprir. Também para o próprio país nem sempre isto representa a pior alternativa, que o indivíduo vise

um tal objetivo inconscientemente, é antes, justamente pelo fato de ele perseguir seu interesse próprio, que freqüentemente auxilia a sociedade de forma mais permanente do que se tivessem realmente pretendido fazê-lo. Todos aqueles que já proclamaram que seus negócios se destinavam ao bem da comunidade, a meu ver jamais fizeram um bem. E realmente é apenas uma hipocrisia não muito difundida entre comerciantes, e bastam algumas palavras para dissuadi-los.

O indivíduo isolado, com seu conhecimento das condições locais, evidentemente é capaz de avaliar muito melhor do que qualquer estadista ou legislador o poderia fazer por ele, qual ramo de negócios no país é adequado para a aplicação do seu capital e oferece um rendimento que promete o maior aumento de valor. Um estadista que quisesse tentar prescrever a particulares de que maneira deveriam investir seu capital não apenas se sujeitaria desnecessariamente a uma carga, como também simultaneamente se arrogaria uma autoridade que não se poderia confiar sem preocupações nem mesmo a um conselho de Estado ou Senado, e muito menos ainda a um homem individualmente, uma autoridade que em lugar nenhum seria mais perigosa do que nas mãos de um homem que – suficientemente parvo e arrogante – também se julgasse capaz de poder exercê-la.

Quando se confere uma posição de monopólio ao produto de qualquer ofício ou negócio no mercado interno, isto nada significa a não ser prescrever aos indivíduos de que maneira deveriam investir seu capital, uma intervenção que na maioria dos casos é inútil, e mais, até mesmo prejudicial. Pois se os produtos nacionais puderem ser oferecidos no mercado tão baratos quanto os estrangeiros, então a medida evidentemente não faz sentido. Quando isto não ocorre, via de regra, ela deve ser prejudicial. Um pai de família que age com circunspeção segue o princípio de nunca produzir ele próprio algo que ele pode comprar mais barato em outro lugar. Assim, o alfaiate procura não fazer com as próprias mãos seus calçados, comprando-os do sapateiro. Este, por sua vez, não costurará com as próprias mãos suas roupas, e sim as deixará fazer pelo alfaiate. Também o agricultor não tentará nem um outro, e sim comprará ambos dos artífices. Todos consideram ser do seu interesse transferir seu negócio irrestritamente para aquele ramo, no qual são superiores ao seu vizinho e comprar seus demais gêneros necessários com uma parte de sua produção ou, o que é mesmo, com o produto da venda da mesma.

O que, porém, é sensato para o comportamento de uma família isolada, dificilmente será errado para o de um reino poderoso. Se então um outro país pode fornecer-nos uma mercadoria que nós mesmo não somos capazes de produzir de maneira mais barata, então para nós é simplesmente mais vantajoso comprá-la com uma parte dos nossos produtos, que, em contrapartida, podemos fabricar mais baratos do que o exterior. A atividade comercial no país inteiro recuará tão pouco como no nosso exemplo com os artifices, já que está numa sólida proporção em relação ao capital investido e somente sua aplicação mais vantajosa está sujeita ao livre arbítrio. Porém, certamente esta vantagem não ocorrerá quando o capital é desviado para a produção de mercadorias que podem ser adquiridas por um preço mais baixo em outro lugar do que nós mesmos podemos produzi-las. Um deslocamento da produção para mercadorias cujo valor é evidentemente mais baixo do que o de outras necessariamente levará a uma redução mais ou menos intensa do produto social anual, partindo do pressuposto de que poderia adquirir uma mercadoria no exterior por um preço mais baixo do que a produção doméstica. Se, então, tivesse sido dada liberdade de ação à atividade comercial, teria sido possível adquirir mercadoria com um empate de capital igual no país com menos produtos nacionais, ou, o que é o mesmo, já comprar a mercadoria com uma parte de suas receitas no exterior. Assim, cada regulação estatal desvia a atividade comercial de um país de ramos econômicos lucrativos para menos prósperos, o que em última análise não leva à elevação pretendida pelo legislador, e sim a um recuo no valor de troca do rendimento anual.

Evidentemente, com o auxílio de tal comando, um ou outro ramo mercantil poderá ser instalado e estruturado mais rapidamente do que seria o caso de outra forma, de modo que então as mercadorias do próprio país após um certo tempo possam ser produzidas a preço tão baixo e até mais baixo do que no exterior. E ainda assim, o produto social ou a receita nacional jamais poderão ser aumentados, embora a atividade mercantil tenha sido encaminhada numa determinada direção antes do que talvez tivesse ocorrido de outra forma, e com êxito. É fácil entender a razão para isso: a atividade mercantil num país somente poderá aumentar de volume com a elevação da aplicação de capital, e este crescimento, por sua vez, depende de quanto os cidadãos poderão poupar aos poucos de seus rendimentos. No entanto, a consequência imediata de uma tal intervenção é a redução da receita nacional, e tudo o que reduz este rendimento certamente não contribuirá para o rápido crescimento na aplicação de capital, como seria o caso se ambos, ou seja, a formação de capital e a atividade mercantil, pudessem desenvolver-se naturalmente.

Assim, em cada ordem econômica na qual é canalizado para ramos mercantis isolados mais capital econômico por meio de incentivo especial do que fluiria para lá espontaneamente ou através de restrições extraordinárias, partes do capital são mantidas afastadas de ramos nos quais de outra forma teriam sido investidas, na verdade, o objetivo principal que se pretende estimular não é atingido. Este incentivo atrasa o progresso do país em direção à prosperidade e grandeza, ao invés de acelerá-lo, e reduz o verdadeiro valor do produto anual do solo e do trabalho, ao invés de elevá-lo.

Se, portanto, abrimos mão de todos os sistemas de favorecimento e restrição, então o sistema lógico e simples da liberdade natural se estabelece por si mesmo. Enquanto o indivíduo não violar as leis, é-lhe concedida liberdade plena para que persiga seus próprios interesses da sua maneira, e possa desenvolver e aplicar seu empenho mercantil e seu capital na competição com todos os outros ou com outra profissão. O soberano, assim, fica totalmente liberado de uma obrigação em cujo exercício ficará sujeito a inumeráveis enganos e para cujo cumprimento nenhuma sabedoria e nenhum conhecimento humano jamais poderiam ser suficientes, ou seja, a obrigação ou tarefa de supervisionar a atividade profissional de pessoas particulares e direcioná-las para os ramos econômicos mais úteis para o país. No sistema da liberdade natural, o soberano precisa cumprir apenas três tarefas que certamente são da maior importância, mas que são simples e acessíveis à inteligência normal: primeiro, a obrigação de proteger o país contra violência e ataques de outros Estados independentes, segundo, a tarefa de proteger todo membro da sociedade, na medida do possível, contra injustiça ou opressão por parte de um concidadão ou instalar um sistema judiciário confiável, e terceiro, a obrigação de fundar e manter determinadas entidades e instituições públicas que um indivíduo ou um pequeno grupo não poderão administrar em interesse próprio porque o lucro jamais poderia cobrir os custos, embora freqüentemente possa ser mais alto do que os custos de toda a comunidade.

Extraído de: Adam Smith, "A prosperidade das nações. Uma análise de sua natureza e suas causas" (1776), trad. e publ. p. H. Recktenwald, München 1976, págs. 370-373, pág. 582.

Frederic Bastiat

Liberdade como Competição

Frederic Bastiat (1801-1850) foi talvez o publicista mais influente da França pela causa do livre comércio no século XIX e editor do "Journal des économistes". Sua obra publicada em 1849, "Harmonies économiques", da qual extraímos o texto abaixo exerceu uma influência permanente sobre o movimento do livre comércio em toda Europa. Isto vale sobretudo para a Alemanha, onde a obra já em 1850 foi publicada na tradução por John Prince-Smith. Embora o estilo, louvado acertadamente por Ludwig von Mises como "prazer de leitura", deva ser atraente para leitores contemporâneos, Bastiat, infelizmente, caiu desmerecidamente no esquecimento na Europa. Nos Estados Unidos da América, seus escritos, caracterizados pelo otimismo pela causa da liberdade econômica, ainda gozam de ininterrupta popularidade entre economista de orientação liberal.

Em todo o dicionário de economia não há uma palavra que tenha provocado tanto a ira dos idealistas modernos quanto a competição, ou como é também designada para torná-la ainda mais maldosa, a competição anárquica. O que significa competição anárquica? Não sei. O que se quer colocar em seu lugar? Ainda o sei muito menos. Se bem que eu ouça que me digam: organização! associação! Mas, o que quer dizer isto? Temos que comunicar-nos de uma vez por todas. Preciso saber que tipo de autoridade estes escritores querem exercer sobre mim e sobre todo mundo! Porque, na verdade, reconheço apenas uma única, a da razão. Pois bem! Será que desejam privar-me do direito de aplicar o meu julgamento quando se trata da minha existência? Será que querem impedir-me de avaliar eu mesmo a remuneração pelo meu desempenho? Será que querem obrigar-me a agir como lhes agrada e não da maneira que considero acertada? Se me deixarem a minha liberdade, então também se mantém a competição. Se me privam dela, então não passo de seu escravo. A associação, dizem, será livre e espontânea. Excelente! Mas então cada associação estará relacionada com a outra da mesma forma que atualmente os indivíduos estão relacionados entre si e ainda teremos a competição. A associação englobará tudo. Isto ultrapassa o limite da brincadeira. A competição anárquica atualmente está levando a sociedade humana à miséria, e a fim de eliminar este mal devemos esperar até que todos os homens, franceses, ingleses, chineses, japoneses, negros, hotentotes, lapões, patagônios, tenham entrado num acordo para submeter-se para sempre a uma das formas da associação inventadas por vocês? Mas, cuidem-se: assim vocês confessam que a competição não pode ser eliminada; ou vocês querem mesmo

afirmar que um fenômeno indestrutível, ou seja, inerente à natureza das coisas, possa ser um mal?

Mas o que é a competição? Será um ente que existe isoladamente e age sozinho, como a cólera? Não, a competição existe somente na ausência da opressão. Em tudo o que me diz respeito quero escolher para mim, e não permitir a ninguém mais escolher para mim e contra a minha vontade; e se alguém quiser colocar o seu julgamento nos meus assuntos no lugar do meu, então também eu me arrogarei o direito correspondente. Será que há qualquer garantia de que as coisas então serão melhores? É evidente, a competição é a liberdade. Aquele que destrói a liberdade de ação destrói a possibilidade e capacidade de escolha, de julgamento, de comparação, ele mata a inteligência, os pensamentos, em uma palavra, o homem. É este o objetivo de nossos idealistas modernos, qualquer que seja o seu ponto de partida; a fim de melhorar a sociedade, começam por destruir o indivíduo, sob o pretexto de ele ser a origem de todos os males, como se não fosse também a fonte de todo o bem!

Vimos acima que, na troca, desempenho e contradesempenho se compensam mutuamente. No fundo, cada um de nós neste mundo arca com a responsabilidade de cuidar de suas necessidades através de seus esforços. Se, então, um indivíduo nos poupa um esforço, então também nós, por nosso lado, devemos poupar-lhe um: ele nos concede um bem, resultado de seu esforço; conseqüentemente, precisamos agir da mesma forma em relação a ele.

Mas quem deverá fazer a compensação? Pois necessariamente deverá ocorrer uma compensação entre estes esforços, estas penas e desempenhos de ambos os lados, para que se chegue a um equilíbrio e justiça – a não ser que se deseje estabelecer como regra a injustiça, a inequidade, a coincidência, ou seja, tudo que não a razão humana! Quem então deverá ser juiz? Não seria natural que em cada caso individual as necessidades sejam julgadas por aqueles que as experimentam, os meios para sua satisfação por aqueles que os procuram, os esforços por aqueles que os trocam entre si? Ou será que se nos propõe seriamente, no lugar desta vigilância constante das pessoas envolvidas, se coloque uma autoridade social – por exemplo, o próprio idealista – que então precisaria determinar em todos os pontos da Terra as condições imensuravelmente delicadas nas inúmeras trocas? Será que se percebe que isto significaria a criação do despotismo mais falível, mais genérico, de atingimento mais direto, que interviria em tudo, mais

insuportável e, felizmente, também mais impossível, jamais inventado pelo cérebro de um paxá ou mufti?

Se, entretanto, a competição consistir em nada mais a não ser a falta de uma autoridade arbitrária que tomaria uma decisão e por ocasião da troca, ao invés dos agentes da troca, então já podemos concluir com certeza que ela é indestrutível. O poder abusivo, porém, pode restringir a capacidade de troca e impedi-la da mesma forma que a liberdade de ir e vir; mas ela pode destruir uma tão pouco quanto a outra, sem destruir o homem. Trata-se então apenas de decidir se a competição contribui para a felicidade ou infelicidade da humanidade ou, em outras palavras, se a humanidade progride naturalmente ou sofre retrocesso?

A competição que poderíamos com justiça denominar simplesmente de "liberdade", apesar dos ataques a que se submete diariamente, na verdade, é a verdadeira lei democrática. De todas as forças sobre as quais se baseia o progresso da humanidade, é ela a mais eficaz; equilibra de maneira mais intensa as diferenças na sociedade; somente ela provoca uma verdadeira comunidade nela. Generaliza lentamente o usufruto de todas as mercadorias, que a natureza parecia ter concedido graciosamente a apenas algumas regiões. Torna bem comum todas as conquistas do espírito, que são acrescidas em cada século à riqueza da humanidade, deixando apenas as tarefas que se acrescentam para troca mútua, sem que estas, como o desejariam, cheguem a cobrar também pela participação das forças da natureza; e quando estas tarefas, como sempre ocorre no início, tem um preço muito alto em relação ao seu valor interior, então é novamente a competição que, através de sua influência imperceptível e permanente, estabelece um equilíbrio mais justo e preciso do que a sabedoria falível de qualquer autoridade governamental jamais poderia. Ao passo que acusa sempre a competição de fomentar a desigualdade entre os homens, pode-se antes afirmar que desigualdades artificiais somente ocorrem onde não se permite competição; se, por exemplo, a diferença entre o grande lama e um pária é incomparavelmente maior do que entre o presidente e um artífice dos Estados Unidos da América do Norte, então isto ocorre porque a competição (ou liberdade) é oprimida na Ásia, e não na América do Norte. Por isso, enquanto os socialistas enxergam a causa de todos os males na competição, precisamos inversamente procurar nos distúrbios dela mesma a principal razão do impedimento de todo o bem.

Embora esta grande lei natural não seja reconhecida pelos socialistas e seus correligionários, embora freqüentemente pareça agir de maneira sinistra, não há outra que tenha estimulado tão intensamente a harmonia na sociedade humana, que seja tão rica em conseqüência benéficas, que revele de forma tão patente a infinita superioridade da ordem natural das coisas sobre as tentativas impotentes e estúpidas dos homens de aprimorá-la.

Preciso aqui lembrar aquele resultado estranho e indiscutível da ordem social, para o qual anteriormente já chamei a atenção do leitor, e que a força do hábito com grande freqüência esconde aos nossos olhos; ou seja, que a soma das satisfações que recai sobre cada um dos membros da sociedade é muito maior do que aquela que ele próprio poderia proporcionar a si mesmo. Em outras palavras: nossos prazeres aparentemente não são proporcionais ao nosso trabalho. Este fenômeno, que cada um pode constatar facilmente em si mesmo, deveria nos encher de gratidão em relação à sociedade à qual tanto devemos.

Nascemos sem nada, com inúmeras necessidades e apenas débeis forças para sua satisfação. De antemão, parece que apenas poderíamos pretender tantas satisfações quantas pudéssemos obter através de nosso trabalho. Se então usufruímos inúmeras satisfações mais, a quem devemos este excesso? Justamente àquela organização natural contra a qual lutamos incessantemente.

Considerado isoladamente, este fenômeno é extraordinário. Se pessoas individualmente usufruem mais do que produzem, então isto é facilmente explicável, se arrogam a propriedade de outros de uma ou de outra maneira, se recebem serviços sem contrapartida prestar um outro. Mas como isto pode ocorrer simultaneamente com todas as pessoas? Como pode acontecer que cada homem, ao trocar seus serviços contra os serviços de outrem sem pressão e sem roubo, possa em pleno direito afirmar: destruo mais em um dia do que poderia criar em um século?

O leitor percebe que as forças da natureza que concorrem em grau muito maior na produção explicam este problema: continuamente o produto de nossa atividade não remunerada transforma-se em bem comum: calor, frio, luz, força da gravidade, elasticidade etc. Multiplicam interminavelmente o produto do trabalho humano e reduzem o valor das prestações de serviço, tornando-se mais fáceis.

Eu teria que ter explicado muito mal a teoria do valor, se o leitor acreditasse que deveria diretamente e para si rebaixar-se através de mera participação de uma força da natureza em lugar do trabalho humano. Isto não ocorre: então teriam razão os economistas da Escola Inglesa quando dizem: o valor é diretamente proporcional ao trabalho. Aquele que conseguir gratuitamente o auxílio da natureza facilita sua prestação de serviços; porém nem por isso renuncia a qualquer parte de seu pagamento habitual. Para levá-lo a tanto, é necessário uma pressão externa, severa, mas não injusta; esta pressão é a competição. Enquanto ela não intervém, enquanto aquele que utilizou qualquer força da natureza for o dono do seu segredo, porém, ela age gratuitamente, mas ainda de maneira alguma, para o bem geral; o espírito humano fez uma conquista, porém, por ora, apenas para o bem de um único homem, ou de uma classe; ela ainda não reverte em benefício de toda a humanidade; para esta, nada mudou além do fato de que um determinado tipo de prestação de serviços pode ser obtido com esforço menor, e, ainda assim, deverá ser pago por um preço tão alto quanto antes. Por um lado, então, um homem exige de seus concidadãos tanto trabalho quanto antes, embora ele próprio não preste tanto serviço a eles; por outro lado, a humanidade inteira se vê forçada a despendar a mesma quantidade de tempo e trabalho a fim de obter um produto que dali para frente será criado, em parte, pela natureza.

Se as coisas ficassem sempre assim, então com cada nova invenção seria criado o fundamento de uma nova desigualdade infinita. Não só não se poderia afirmar que o valor é diretamente proporcional ao trabalho, mas não se poderia nem mesmo dizer que o valor tende a se colocar em proporção ao trabalho. Tudo o que dissemos acima sobre o aproveitamento gratuito e da coletividade que se desenvolve cada vez mais seria então errado; então não seria verdadeiro que prestações de serviço são trocadas por prestações de serviço, de maneira que as dívidas da natureza passem de mão em mão a cada negócio, até que atinjam seu destino final, ou seja, o consumidor. Cada qual cobraria para sempre, além do seu trabalho, aquela parcela das forças da natureza cuja exploração tenha conseguido alguma vez. Resumindo, a humanidade basear-se-ia no princípio do monopólio geral, e não no da coletividade crescente.

Mas não é o que acontece. Assim como o calor, a luz, a força da gravidade, o ar, a água, a eletricidade e os incontáveis demais benefícios da natureza se destinam a todos os seres, assim como toda individualidade é impelida pelo interesse pessoal sempre mais no caminho do progresso, assim, no seio da

ordem social, uma outra mola atua igualmente no sentido de preservar para aqueles benefícios a sua destinação original, ou seja, a gratuidade e a coletividade. Esta mola é a competição.

O interesse pessoal é aquele poder invencível do indivíduo que nos impele de um progresso a outro, mas simultaneamente também a explorá-lo só para nós mesmo. A competição, ao contrário, é aquela outra força, não menos indestrutível, que se apodera de cada progresso a fim de transformá-lo da propriedade de um indivíduo em bem comum da humanidade toda. Estas duas forças podem ser criticadas individualmente, em sua situação conjunta, porém, criam a harmonia da sociedade.

De passagem, é preciso dizer: não é de admirar, no entanto, que o interesse do indivíduo, na medida em que se trata de produtor, já sempre tenha se rebelado contra a competição, a critique e procure destruí-la com o auxílio da violência da fraude, do privilégio, do sofisma, do monopólio, da limitação, do sistema de proteção, etc. A moralidade destes meios não permite qualquer dúvida quanto à moralidade dos fins. Mas é triste que até mesmo a assim chamada ciência, em nome do amor ao próximo, da fraternidade, defenda justamente a causa do interesse individual em sua forma mais mesquinha, renunciando, ao contrário, à causa da humanidade.

Extraído de: Friedrich (Frederic) Bastiat, "Harmonias econômicas", Publ. p. J. Prince-Smith, Berlim 1850, págs. 324-331.

Edmund Burke

O Princípio da Reforma

Edmund Burke (1729-1797), foi escritor inglês e deputado do partido Whig (o antecessor do Partido Liberal). Em discursos e panfletos de excelente estilo e grande influência, defendeu uma política de reformas coerente. Apoiou os americanos no conflito que levou à independência dos Estados Unidos e atuou contra a corrupção e a influência sobre o parlamento através do rei George III. A rejeição do pensamento da possibilidade de planejamento total de uma sociedade, porém, tornou-o adversário de toda concepção de revolução motivada por razões ideológicas. Tornou-se inimigo feroz da Revolução Francesa. Pressentindo que a revolução total, em virtude de sua superavaliação do raciocínio de planejamento, em breve precisaria abdicar de seus valores liberais, Bruke, já na obra "Reflections on the Revolution in France", de 1793, previa o domínio do terror. Mas também aqui ainda apresenta uma defesa impressionante da política de reformas, pois: "Um Estado sem meios para atingir sua modificação está sem meios para sua manutenção".

De início, os cabeças de Revolução (trata-se da Revolução Francesa) procuravam a fama, admirando a Constituição britânica e quase adorando-a; porém, com seu progresso posterior, houveram por bem desprezá-la profundamente. Os amigos da Revolução Francesa no nosso país também não têm boa opinião daquilo que agora se considerara a glória e o orgulho de sua pátria. Os políticos da sociedade da Revolução finalmente fizeram a descoberta de que a nação inglesa não é livre.

Não admira que com tais idéias sobre sua Constituição pátria, com esta tendência a considerar toda sua constituição estatal e eclesiástica como ilegítima e usurpada ou, na melhor das hipóteses, como sombra vazia, procurem agarrar toda e qualquer novidade estrangeira com vivo e apaixonado entusiasmo. Enquanto estes termos dominarem entre eles, também será vão falar a eles dos lemas de seus avós, das leis fundamentais de sua terra natal, das vantagens de uma Constituição aprovada na única prova válida de sua longa experiência e comprovada através do poder crescente do Estado e prosperidade cada vez maior. A experiência é desprezada por eles como a sabedoria de pessoas incultas; todas as demais objeções nada significam. Enterraram uma mina sob seus pés, que deverá, com uma terrível erupção, explodir todos os exemplos da Antigüidade, toda observância, todos os estatutos, todos os documentos do Parlamento. Possuem "os direitos do homem". Contra estes, não há prescrição, contra estes, não há contrato que

comprometa; com estes, não valem limitações, nem propostas de acordo; o menor desvio da severidade de suas exigências é fraude e tirania. Em vão um governo se lisonjeia de encontrar proteção na venerabilidade de sua longa duração ou na justiça e brandura de seus procedimentos contra estes novos direitos do homem. A recriminação destas cabeças especulativas, que está sempre preparada, quando os Estados não são construídos de acordo com suas teorias, atinge da mesma forma um governo benevolente como tirania mais gritante ou a mais recente usurpação. Estão em guerra constante com todos os governos, não a fim de atacar abusos e sim apenas para discutir a questão da competência e os poderes para o domínio. Não digo nada contra a fineza pouco ágil de sua metafísica política. Que se divirtam com ela em suas escolas: - "Illa se jactet in aula - Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet". - "Deixem-no atizar uma tormenta em cada ala, deixem Aeolus governar, quando tiver trancado a masmorra dos ventos" (Virgílio). - Porém, eles não deveriam irromper de sua caverna como uma tormenta do leste, varrendo por terra tudo à sua frente e abrindo os poços da grande profundidade para nos afogar.

Estou longe de negar os verdadeiros direitos do homem na teoria, e igualmente longe de condená-los na aplicação (se estivesse em meu poder fazer com que fossem reconhecidos ou condenados). Por isso mesmo oponho-me às falsas idéias destes direitos, porque objetivam justamente a destruição dos verdadeiros. Se a sociedade burguesa foi criada para o bem do homem, então o homem adquire um direito a todas as vantagens a que a sociedade objetiva. Sociedade burguesa é uma instituição, cuja essência é a caridade, e a própria lei nada mais é do que caridade segundo uma regra. Constitui direito do homem viver sob esta regra, ser tratado sempre de acordo com leis, porque se encontra constantemente entre seus pares, estejam estes inseridos em funções públicas ou atividades particulares. O homem tem direitos aos frutos de sua atividade e aos meios para tornar fértil sua atividade. Tem direito àquilo que seus avós adquiriram, à alimentação e educação de seus filhos, à instrução em vida e consolo na morte. Tudo aquilo que pode fazer para si e isoladamente sem prejudicar terceiros é seu direito, e além disso possui pretensões justificadas a uma parcela justa de tudo o que a sociedade com todos os seus meios de unir forças e habilidade possa contribuir para sua felicidade. Nesta comunidade, todos os homens têm direitos iguais, mas sobre objetos idênticos. Aquele que aplicou apenas cinco xelins na sociedade, tem um direito tão pleno a estes cinco xelins (e àquilo que se lucrou com este dinheiro) como aquele a quem pertencem quinhentas libras, a seu quinhão maior. Porém, ele nunca terá um direito a dividendo igual no lucro criado pelo

capital conjunto; e se depender totalmente de poder, reputação e influência sobre o comando do Estado, então nego simplesmente que se possa tratar dos direitos do homem no relacionamento burguês (porque falo apenas destas pessoas). Neste caso, tudo precisa ser determinado por contrato.

Se a sociedade burguesa se formou através de contratos, então estes contratos precisam ser sua lei fundamental.

Estes contratos precisam determinar a forma e os limites de cada Constituição de Estado estabelecida sob sua sanção. Todo tipo de poder legislativo, judiciário ou executivo é sua obra. Somente numa ordem das coisas que originaram estes contratos pode-se pensar num tal poder. Como poderia um homem pensar em recorrer ao contrato social ao querer exercer direitos que nem ao mesmo pressupõem a existência do contrato social? Direitos que até mesmo se opõem diretamente a este contrato? Um dos primeiros motivos para o estabelecimento de uma sociedade burguesa, e uma das primeiras regras fundamentais de uma tal sociedade é que ninguém deveria ser juiz em sua causa própria. Graças a esta lei fundamental, todo indivíduo renuncia diretamente ao primeiro direito fundamental do indivíduo não aliado, de decidir por si mesmo e lutar ao próprio arbítrio por sua causa. Renuncia a todas as pretensões à soberania natural e irrestrita sobre suas ações. Até mesmo abre mão, ainda que não integralmente, mas em grande parte, do direito da autodefesa, a exigência mais antiga de sua natureza. O homem não pode usufruir simultaneamente dos direitos de uma situação não sociável e uma sociável. Para que a justiça possa valer, renuncia ao seu poder de determinar aquilo que justamente nos pontos mais importantes para ele é a justiça. Para que possa ao menos dispor verdadeiramente de uma parte de sua liberdade, deposita a massa completa da mesma no tesouro comum da sociedade.

Estados não são feitos para introduzir direitos naturais que podem existir e realmente existem em plena independência de todos os Estados, e em clareza ainda muito maior e em grau superior de plenitudes abstratas. Mas é justamente em sua plenitude abstrata que se encontra sua insuficiência prática. Enquanto o homem tem um direito a tudo, falta-lhe tudo. Estados são obras de arte da sabedoria humana, a fim de resolver necessidades humanas. O homem (em sociedade) tem um direito de exigir que suas necessidades sejam providas através da sabedoria humana. Entre estas necessidades, uma das mais prementes é a de que deve haver rédeas para as paixões humanas

que criam devastação sem limites na condição extra-social. Se a sociedade deve perdurar, não é suficiente que as paixões do indivíduo obedeçam: mesmo que a turba esteja unificada, mesmo que uma grande massa aja, é absolutamente necessário que freqüentemente se oponha resistência às suas tendências, que se bloqueie sua vontade, que se imponha um limite à sua ânsia. Isto somente pode ocorrer através de um poder externo, não através de um poder sujeito em seu exercício às mesmas vontades e paixões como aquelas que deveria controlar e oprimir. Visto por este ângulo, as limitações do homem fazem parte de seus direitos tanto quanto as suas liberdades. Vistas que, no entanto, os graus de liberdade e limitação têm de alterar-se em razão da época e da situação, então é impossível que sejam estabelecidos através de uma regra abstrata; e nada supera em mau gosto do que refletir sobre isto na pressuposição de uma tal regra.

A partir do instante em que a menor restrição artificial (ou apenas arbitrária) ataca o pleno direito natural do indivíduo de governar-se a si mesmo, uma nova ordem das coisas se inicia. Deste momento em diante, a organização inteira do sistema social torna-se objeto de um cálculo segundo regras de utilidade. Por isso mesmo, a ordem de um Estado e a distribuição do poder no mesmo precisa ser a obra da mão mais hábil e do talento mais polivalente. Esta obra exige uma profunda compreensão da natureza humana e das necessidades humanas e um conhecimento muito preciso de todas as condições que podem estimular ou perturbar os objetivos a que se dedica a grande máquina da sociedade burguesa. O Estado necessita (assim como os indivíduos) de alimento para suas forças e remédios para suas moléstias. Qual é a vantagem de discutir sobre o direito abstrato de um homem a alimentos e medicamentos? A grande questão é de que maneira estes podem ser providenciados e, onde se delibera sobre esta questão, eu preferiria ver o economista e o médico ao professor da metafísica.

A ciência da construção ou restauração ou o aprimoramento de um Estado, como qualquer outra ciência empírica, não pode ser ensinada a priori; e a experiência que nos deve instruir nesta ciência (apenas) prática não pode ser uma experiência de curta duração. Causas morais nem sempre expressam suas verdadeiras conseqüências de imediato; freqüentemente, aquilo que deu resultado desvantajoso no primeiro momento é saneador e excelente em suas conseqüências distantes; e esta pode até mesmo originar-se dos piores efeitos que se mostram de início. Com igual freqüência encontra-se o oposto, e os planos mais convidativos, introduzidos sob perspectivas extremamente

auspiciosas, freqüentemente têm um fim vergonhoso e lamentável. Há, num Estado, influências ocultas e quase invisíveis, situações que no primeiro momento parecem diminuídas e das quais ainda uma grande parte da prosperidade ou de seu desmoronamento depende decisivamente. Como então a verdadeira arte de governar é, no fundo, uma ciência tão completamente voltada para objetivos práticos, já que demanda experiência e tão ampla experiência, que nem o observador mais astuto e incansável pode adquirir em toda a sua vida.

Extraído de: Edmund Burke, "Observações sobre a Revolução Francesa" (1790), Trad. p. Friedrich von Gentz, publ. p. D. Henrich, Frankfurt 1967, pág. 100 e págs. 103-109.

John Stuart Mill

Liberdade e Educação

John Stuart Mill (1806-1873), filho do também filósofo e historiador James Mill, é tido como o arquétipo do pensador liberal da Inglaterra do século XIX. Embora em suas obras econômicas mais tardias, sob a influência de sua mulher, a defensora dos direitos da mulher Harriet Taylor-Mill, cada vez mais tendesse a "compromissos débeis" (de acordo com Ludwig von Mises) em relação ao socialismo, no extrato abaixo de seu ensaio clássico "On Liberty" (1859) apresenta-se como liberal coerente que rejeita por princípio uma estatização plena da educação.

O homem deveria ser livre em tudo aquilo que lhe diz respeito, porém não lhe deveria ser possível agir por arbítrio próprio para outros, sob o pretexto de que os assuntos dos outros seriam seus próprios. Enquanto o Estado respeita a liberdade do indivíduo em seus próprios assuntos, por outro lado é obrigado a manter um olhar vigilante sobre o exercício de todo poder que confere a este sobre outros. Esta obrigação é quase que inteiramente desprezada no que se refere aos relacionamentos familiares, o que, na sua influência direta sobre a felicidade humana, é mais importante do que todos os outros somados. Não é necessário, neste contexto, detalhar o poder quase que despótico dos homens sobre as mulheres, porque para a completa eliminação deste mal nada mais seria preciso do que conceder às mulheres os mesmos direitos e a mesma proteção legal estendida a todas as outras pessoas, e porque os defensores da injustiça vigente aí não utilizam a liberdade como pretexto, apresentando-se, pelo contrário, abertamente como batalhadores pelo poder. Principalmente com relação às crianças, as opiniões errôneas sobre liberdade são um verdadeiro obstáculo ao cumprimento das obrigações do Estado. Quase se pode acreditar que os filhos de um homem sejam literalmente – e não apenas no sentido figurado – parte dele próprio, com tantos ciúmes o público controla a menor intervenção da lei em seus direitos de supervisão incondicionais e exclusivos sobre eles, com mais ciúmes quase do que sobre qualquer intervenção em sua liberdade de ação pessoal. Tão menor é o valor atribuído pela humanidade em geral à liberdade do que ao poder! Tomemos como exemplo a educação. Não é um princípio quase que auto-explicativo que o Estado pode exigir de cada pessoa nascida como seu cidadão educação até determinado padrão e obrigá-lo a ela? Porém, todos receiam reconhecer e defender esta verdade! Evidentemente, quase ninguém poderá negar que constitua uma das obrigações mais elevadas dos pais (ou, pela lei e pelo

costume vigentes, do pai), após dar à luz uma criança, dar a esta uma educação que a torne capaz de desempenhar bem seu papel na vida perante terceiros e si mesma! No entanto, ao passo que isto é declarado unanimemente como a obrigação do pai, quase ninguém na Inglaterra quer ouvir que se pode obrigá-lo ao cumprimento da obrigação. Ao invés de exigir dele esforços ou sacrifícios a fim de proporcionar ao seu filho uma educação, fica a seu critério aceitá-la ou não, até mesmo quando é oferecida gratuitamente! Parece ainda ser desconhecido que dar à luz uma criança sem a perspectiva necessária, não apenas providenciar alimento para seu corpo, mas também instrução e exercício para seu intelecto, é um crime moral contra o infeliz rebento como também contra a sociedade e que, se o pai não cumpre esta obrigação, o Estado deveria assumi-la à custa do pai – na medida do possível.

Se a obrigação de forçar a uma educação geral fosse primeiramente reconhecida, então também cessariam as diferenças sobre o que e como o Estado deveria ensinar, que atualmente se transformam em verdadeiro campo de batalha das seitas e dos partidos e desperdiçam tempo e trabalho que deveriam ser empregados na educação na discussão em torno de questões de educação. Se o governo de dedicasse a exigir uma boa educação para cada criança, então poderia poupar o esforço de cuidar dela. O governo poderia atribuir aos pais a tarefa de obter a educação onde e como lhes agrada, e restringir-se ao pagamento da educação para crianças das classes menos abastadas e à cobertura integral dos custos de educação daquelas crianças que não têm ninguém que pague por elas. As objeções levantadas com razão contra a educação estatal não se aplicam ao fato de o Estado forçar à educação, e sim voltam-se contra o fato de ele próprio comandar a educação – o que é outra coisa muito diferente. Que a educação integral ou uma parte da educação do povo deveria estar nas mãos do Estado – isto eu rejeito tão decididamente quanto qualquer outro. Tudo o que afirmei a respeito da individualidade do caráter e a diversidade das opiniões e maneiras de agir pressupõe a diversidade da educação como tão indiscutivelmente acertada. Uma educação geral pelo estado é meramente um truque a fim de modelar as pessoas de maneira idêntica uma às outras, e já que a fôrma na qual são fundidas é da maneira que agrada ao poder estabelecido no governo – seja um monarca, religioso, uma aristocracia ou uma maioria de geração existente – então institui um domínio pela força sobre o espírito na proporção de sua eficácia e seu êxito, que pela sua tendência natural também leva a um domínio sobre o corpo. Uma educação fundamentada e supervisionada pelo Estado deveria, se

é que se admite isso, consistir apenas em um entre muitos experimentos rivais, como exemplo e estímulo, a fim de manter outros num determinado patamar de perfeição. Somente quando a sociedade realmente como um todo estiver tão retrógrada que ela própria, sem auxílio do governo, não for capaz nem de desejar cuidar de instituições de ensino adequadas, então, sim, o governo deveria escolher o menor mal e ocupar-se ele próprio da questão das escolas e universidades bem como pode constituir sociedades anônimas, onde faltasse uma iniciativa privada suficiente no país, para construir grandes indústrias. No geral, porém, se houver um número suficiente de pessoas no país que possam instruir a juventude sob a proteção do governo, então estas também serão capazes e estarão dispostas a dar uma educação igualmente boa na base da livre vontade, se a lei que transforma a educação numa obrigatoriedade lhes assegurar um salário e subsídios estatais para aqueles que não podem pagar as escolas.

Extraído de: John Stuart Mill, "Da liberdade" (1859), trad. do inglês para o alemão p. B. Lemke, Stuttgart 1974, págs. 143-146.

David Hume

Interesse Pessoal e Justiça

David Hume (1711-1776). O ceticismo radical voltado igualmente contra a religião e o racionalismo, transformou-o numa figura extremamente suspeita para alguns de seus contemporâneos. Atualmente, Hume é indiscutivelmente um dos mais importantes representantes da Escola Escocesa da filosofia moral, ao lado de seu amigo Adam Smith. Sua filosofia política e ética, apresentada detalhadamente pela primeira vez em 1739, na sua obra "Treatise of Human Nature", combinava uma visão utilitária dos esforços humanos no sentido da utilidade com uma reserva cética em relação ao planejamento sem condições prévias de estruturas sociais e políticas. No que diz respeito ao seu pensamento econômico e da filosofia do direito, sua importância para a moderna teoria liberal somente foi apreciada adequadamente nos últimos tempos (sobretudo através da reinterpretação de sua obra por F. A. v. Hayek).

Chegamos agora à análise de duas questões: uma se refere à maneira como as normas da ordem do direito foram estabelecidas pela arte humana, a outra refere-se aos motivos que nos levam a atribuir os predicados da beleza ou da feiúra ética à observância ou ao descuido destas normas. Veremos adiante que estas questões não coincidem. Começemos com a primeira.

Entre todos os animais que habitam a Terra, não há nenhum contra o qual a natureza, à primeira vista, pareça ter agido de forma cruel; apenas contra o homem (ela parece cruel). Quão inúmeras são as necessidades e as pretensões necessárias com as quais o sobrecarrega, e quão reduzidos os meios que lhe concedeu para a satisfação da mesma. Em outras criaturas, geralmente, ambas estão em equilíbrio. Quando consideramos o leão como voraz animal carnívoro, então o consideramos facilmente como um ser muito necessitado; se, porém, dirigirmos a atenção para sua constituição e seu temperamento, sua agilidade, sua coragem, suas armas e sua força, então verificaremos que suas vantagens correspondem às suas necessidades. Ao carneiro e ao boi faltam todos estes atributos, mas em compensação também seus desejos são moderados e seu alimento de fácil obtenção. Somente no homem encontra-se extremamente desenvolvida a união pouco natural de debilidade e necessidade. O alimento necessário à sua manutenção foge dele, quando o procura e se aproxima; ou, no mínimo, necessita de trabalho para sua fabricação. Ele necessita também de vestuário e habitação, a fim de proteger-se contra as agruras do tempo. E, apesar disso, ele em si não dispõe nem de armas, nem da força, nem

das habilidades naturais que corresponderiam a uma tamanha quantidade de necessidades.

Somente através da socialização é capaz de superar estas falhas e elevar-se a ponto de igualdade com os demais seres, e até mesmo atingir uma superioridade sobre os mesmos. Através da sociedade sua fraqueza é compensada e, ainda que dentro dela suas necessidades se multipliquem a cada instante, suas habilidades também aumentam num grau ainda maior. Assim, torna-se mais feliz e satisfeito do que jamais poderia ficar no estado selvagem e de isolamento. Quando cada indivíduo isolado trabalha somente para si, então sua força não é suficiente para realizar nenhuma obra significativa; seu trabalho é dissipado através da obtenção das diferentes coisas exigidas pela necessidade da vida; não atinge a plenitude em nenhuma arte. Além disso, sua força e as possibilidades de sua utilização não são sempre iguais, e a menor falha em uma das duas pode acarretar ruína inevitável e miséria inevitável. A sociedade, porém, prevê um meio contra estes três males. Através da unificação das forças, nossa capacidade de desempenho é aumentada; através da divisão do trabalho, cresce nossa habilidade e colaboração mútua nos torna menos dependentes de sorte e coincidência. Através desta multiplicação de força, habilidade e segurança, a sociedade torna-se útil.

No entanto, se a sociedade deve tornar-se civilizada, então ela não deve ser apenas vantajosa (na verdade, para o indivíduo), mas os homens também devem tornar-se conscientes destas suas vantagens. É impossível, porém, que atinjam este conhecimento no estado selvagem, inculto, simplesmente através de reflexão e pensamentos. Felizmente, àquelas necessidades essenciais, nas quais os meios de resolução estão mais fora do alcance e não tão facilmente reconhecíveis, está ligada uma outra necessidade essencial, para qual existe uma solução diretamente acessível e lógica, e que por isso é considerada acertadamente como o fundamento primeiro e original da sociedade humana. Esta necessidade não é outra que a atração natural mútua dos sexos, que os une e mantém unidos até que se forme um novo vínculo na preocupação pelos descendentes comuns. Esta preocupação se torna simultaneamente uma razão da união entre pais e progênie, servindo então para formar uma sociedade mais abrangente. Nesta, os pais governam em virtude de sua força e inteligência maior; ao mesmo tempo, na execução de seu domínio, são mantidos dentro de determinados limites através do carinho natural que têm pelos seus filhos. Em pouco tempo, os costumes e o hábito atuam sobre a

mente sensível das crianças e lhe tornam conscientes as vantagens que a socialização oferece. Gradativamente, também elas estarão aptas a esta socialização através do polimento das arestas ásperas e das tendências erradas que são empecilhos à sua relação (de casa).

É necessário admitir que, por mais que as situações motivadas na natureza do homem tornem necessária uma união e os arroubos do desejo sexual e da simpatia espontânea façam parecer inevitável uma tal união, tão seguro é que, por outro lado, existem também fatores no nosso temperamento natural e nas situações externas que dificultam demais a união exigida, até mesmo sendo obstáculo a ela. Entre os primeiros podemos considerar, com toda razão, como sendo o mais importante o nosso egoísmo. Não duvido de que geralmente as concepções que se tem desta qualidade dos homens vão muito além, e que as descrições que certos filósofos gostam de fazer neste ponto sobre a humanidade estão tão distante quanto os relatórios sobre monstros que encontramos nas fábulas e poesias. Longe de acreditar que os homens se interessam apenas por seu próprio ser, acredito que, ainda que raramente se encontre uma pessoa que ame mais a um indivíduo estranho do que a si mesma, igualmente é raro encontrar alguém cujos sentimentos benevolentes somados não ultrapassem suas tendências egoístas. É só investigar as experiências diárias. Vocês não observam que, embora na família todos os gastos sejam normalmente decididos pelo cabeça da família, existem apenas alguns poucos que não despendem a maior parte de seu patrimônio para divertimento de suas mulheres e a educação de seus filhos, e apenas a menor parte para seu uso próprio lazer. Observamos isto diretamente naqueles que estão atados por tais "laços de ternura". Mas também podemos supor que o mesmo ocorreria com os outros, se estes se encontrassem em igual situação.

No entanto, por mais que se precise reconhecer este sentido nobre para a honra da natureza humana, temos que considerar ao mesmo tempo que um sentimento tão nobre não torna os homens adequados a ligações extensivas, mas antes se opõe a estas quase que da mesma forma que o mais estreito egoísmo. Todo homem se ama a si mesmo mais do que a qualquer outro indivíduo, e no âmbito do seu amor por outros seu carinho é maior em relação a parentes e amigos; isto gera necessariamente uma oposição de ações que tornar-se-á perigosa para a unificação social em novas bases.

Porém, é necessário observar que esta oposição teria apenas pouco perigo se não coincidissem com uma peculiaridade das condições externas que lhe dê

a oportunidade de tornar-se atual. Há três tipos de bens que possuímos: a satisfação interior de nossa alma, as vantagens externas de nosso corpo, e o gozo de nossa propriedade obtida através de empenho e sorte. O gozo do primeiro bem nos está plenamente garantido; o segundo nos pode ser roubado, mas não traz vantagem àquele que o rouba. Somente os bens do último tipo estão sujeitos à apropriação através de terceiros e podem ser transferidos para eles sem perdas e alteração. Ao mesmo tempo, não há uma quantidade suficiente de tais bens para satisfazer os desejos e as necessidades de todos. A multiplicação destes bens é a principal vantagem da sociedade, ao mesmo tempo, contudo, a insegurança da posse destes, somada ao seu número limitado, representa o principal obstáculo a ela.

Em vão procuramos na condição natural um meio contra este mal, e em vão confiaríamos em uma mola propulsora alojada sem esforço artificial no interior da mente humana, que refrearia aquelas tendências restritas a um estreito círculo, e nos auxiliaria a suplantar as tentações que se originam a partir das condições exteriores. A idéia da ordem de direito não se presta a este objetivo; ela não pode ser considerada uma mola propulsora natural capaz de incentivar os homens a agirem honestamente em relação aos outros. A virtude do sentido de direito, como é compreendido por nós, nunca teria sido imaginada por indivíduos primitivos e selvagens. O termo da injustiça ou da violação de direito pressupõe a definição de algo imoral ou mal perpetrado contra uma outra pessoa. (O termo da) Imoralidade, porém, baseia-se (na concepção de) em uma imperfeição ou uma insanidade dos afetos. E esta imperfeição, por sua vez, é medida em grande parte por aquilo que se apresenta em nossa constituição mental como o normal. É fácil saber se nos tornamos culpados de qualquer imoralidade contra outros quando observamos a força natural e normal das variadas tendências que possuímos em relação a eles. No entanto, parece que em nosso estado mental original nosso interesse mais forte está dirigido para nós próprios. O próximo interesse mais forte vai para parentes e conhecidos; e o mais fraco, finalmente, vale para estranhos e pessoas indiferentes. Esta parcialidade e desigualdade da simpatia influencia necessariamente não apenas nossa conduta e nosso comportamento na sociedade, mas também nossas concepções de vício e virtude; faz com que toda ultrapassagem perceptível daquele grau (natural) de parcialidade, seja por ampliação excessiva ou por limitação demasiada dos sentimentos, nos parece má e imoral. Podemos observar isso na nossa avaliação habitual de ações. Recriminamos aquele que concentra todo o seu amor sobre a sua família, mas também aquele que é tão descuidado em relação a ela que, numa oposição de

interesses, dá a preferência a um estranho ou um conhecido accidental. De tudo isso conclui-se que nossas concepções naturais de moralidade que antecedem a cultura, ao invés de criar soluções contra a parcialidade de nossos sentimentos, antes se adaptam a esta parcialidade e deveriam conferir-lhe uma força maior e uma influência mais acentuada.

A solução então não se origina da natureza, mas é produzida pela arte, ou melhor, a natureza providencia a solução, ensinando-nos a avaliar e compreender o irregular e inútil nos nossos sentimentos. Se os homens se conscientizaram através da educação precoce na sociedade das imensas vantagens que dela se originam, e se ainda obtiveram prazer no divertimento e na sociedade, se além disso observaram que os principais distúrbios na sociedade são causados por aqueles bens que designamos exteriores, por sua insegurança e fácil transferência de uma pessoa a outra, então precisam procurar uma solução, empenhando-se na aproximação, na medida do possível, destes bens (no que se refere à sua segurança) aos benefícios sólidos e duradouros da mente e do corpo. Isto, no entanto, não pode ocorrer de nenhuma outra forma do que através de um acordo firmado por todos os membros da sociedade e através do qual se confere segurança à propriedade daqueles bens exteriores, para que cada qual permaneça no gozo tranqüilo daquilo que adquire através de sorte e afincos. Assim, cada um sabe o que pode possuir seguramente, e os afetos são limitados em suas maneiras de agir parciais e conflitantes entre si. Uma tal limitação não se contrapõe à natureza destes afetos; se assim fosse, então não poderia realizar-se ou ser mantida; apenas impede a atividade irracional e intempestiva daqueles. Não prejudicamos nem nossos interesses nem aqueles de nossos amigos mais próximos quando renunciamos à propriedade alheia. Aliás, nem podemos estimular de melhor maneira estes dois interesses do que através de um tal acordo, porque através deste meio mantemos a sociedade, tão necessária para o seu bem-estar e sua existência quanto para a nossa própria.

Este acordo não tem caráter de uma promessa; também a promessa é gerada, como veremos mais adiante, somente com base em um acordo, mas um tal acordo baseia-se na consciência generalizada do interesse comum. Esta consciência é comunicada por todos os membros da sociedade mutuamente, e assim os membros são estimulados a ordenar seus procedimentos segundo determinadas normas. Percebo ser do meu interesse manter um outro na posse de seus bens, desde que ele proceda igualmente em relação a mim. Ele, por sua vez, está consciente de um interesse igual na regulação de seu

comportamento. Quando esta consciência de um interesse comum é comunicada de lado a lado, ou seja, ambos estão cientes dela, então isto gera uma vontade e um comportamento correspondentes. E a isto pode-se acertadamente chamar de um acordo ou um consentimento mútuo. O elo intermediário de uma promessa não é necessário para tanto. As ações de cada um de nós dois são condicionadas pelas ações do outro e ocorrem sob a condição de que também do outro lado ocorra algo determinado. Quando dois homens movimentam em conjunto os remos de um barco, o fazem em virtude de um consentimento ou acordo, embora não tenham feito nenhuma promessa mútua.

Nem por isso a ordem que garante a segurança da propriedade também se origina menos de um acordo humano porque se forma gradativamente, e adquire força em lento progresso e graças a experiências repetidas dos inconvenientes de sua violação. Pelo contrário, tais experiências apenas nos convencem mais ainda de que a consciência do interesse comum foi percebida por todos os nossos concidadãos, e despertam em nós a confiança de que também no futuro regularão seu comportamento correspondentemente. É somente nesta expectativa que se baseia nossa moderação e abstenção. De maneira semelhante também se formam, através de acordo humano, sem promessas, os idiomas. Da mesma forma, finalmente, ouro e prata se tornam a medida de valor generalizada e valem como pagamento adequado para objetos que valem cem vezes mais.

Assim que então este acordo referente à abstenção de estranhos da propriedade tiver sido realizado e cada um atingido a segurança de sua propriedade, em seguida apresentam-se as concepções da ordem de direito e da violação do direito, de propriedades, direito e obrigação. Estes últimos termos são completamente sem sentido, a não ser sob aquelas condições prévias. "Nossa propriedade", isto nada mais quer dizer do que: os bens, cuja posse me é garantida pelas leis da sociedade. Ou seja, ela é garantida através das leis da ordem de direito. Por isso, aqueles que empregam os termos "propriedade", "direito" ou "obrigação", sem antes terem explicado a origem da "ordem de direito", ou que utilizam estas palavras até para explicar este último termo, tornam-se culpados de uma grande ilusão. Não possuem, em lugar algum, uma base sólida para suas justificativas. A propriedade de um homem é um objeto que se situa numa relação de solidariedade em relação a ele. Esta relação, no entanto, não é uma relação natural. Mas pelo menos é uma relação moral, ou seja, baseada na ordem de direito. Assim é muito

errado quando se pensa que poderíamos ter uma concepção de "propriedade" sem entender totalmente a natureza de ordem de direito e sua origem a partir das providências artificiais do homem. A origem da "ordem de direito" explica a "propriedade". Esta mesma providência artificial permite a formação de ambas. Nosso primeiro e mais natural sentimento de moralidade baseia-se na constituição dos nossos afetos. Esta demanda que demos preferência a nós mesmos e a nossos amigos em detrimento de estranhos. Porém, é impossível que exista algo como direito estabelecido e propriedade estabelecida por natureza enquanto os afetos contrários dos homens os impelirem em direções opostas, enquanto então não forem restringidos através de acordo ou entendimento.

Ninguém pode duvidar de que o acordo através do qual a propriedade é determinada e a segurança da posse é garantida seja a mais importante de todas as condições para a fundação da sociedade humana e, quando então se atinge a unanimidade no estabelecimento e na observância desta ordem, pouco ou nada resta a fazer para que reine completamente concórdia e plena harmonia. Todos os demais sentimentos – além do sentimento do interesse – podem ser facilmente limitados ou não possuem uma influência tão nociva quando se lhe cede. A vaidade pode ser considerada antes um sentimento sociável e como vínculo de união entre os homens. Compaixão e amor precisam ser considerados na mesma luz. E no que se refere a inveja e vingança, embora sejam nocivas, também atuam apenas temporariamente e se dirigem contra indivíduos isolados, ou seja, aqueles que consideramos privilegiados ou inimigos. Somente o desejo de obter bens e propriedade para nós e nossos amigos próximos é insaciável, permanente, disseminado e diretamente destrutivo para a sociedade. Quase não há ninguém que não seja impelido por ele, e não há absolutamente ninguém que não tivesse motivo de temê-lo quando atua sem restrições e segue suas emoções primeiras e mais naturais.

No geral, precisamos avaliar as dificuldades da fundação de uma sociedade como sendo maiores ou menores segundo as dificuldades que encontra a regulamentação e limitação deste sentimento.

Constatamos então que nenhuma tendência (natural) da mente humana dispõe da força suficiente e da direção necessária para equilibrar a ganância, ou seja, convencer as pessoas a renunciarem à propriedade alheia e, assim, torná-la membros úteis da sociedade. Benevolência em relação a estranhos é muito fraca para esta finalidade. As outras emoções, porém, antes atijam esta

ganância. Basta pensar que com maior propriedade teremos tanto maior possibilidade de satisfazer nossas vontades. Portanto, não há sentimento capaz de manter a tendência egoísta sob controle, além desta própria tendência, ou seja, quando se lhe dá uma nova direção. No entanto, esta alteração de direção com um mínimo de reflexão precisa ocorrer necessariamente, pois evidentemente este sentimento é satisfeito de forma muito melhor através de sua limitação do que enquanto permanecer livre. Mantendo a sociedade, obteremos propriedade com maior probabilidade do que na condição isolada e abandonada, que seria a consequência necessária da violência e da ausência geral de vínculos. A questão da malvadeza ou bondade da natureza humana, então, nada tem a ver com a questão da origem da sociedade; nada mais pode ser considerado do que os graus da inteligência ou estupidez humana. Pode-se considerar o sentimento do egoísmo mau ou virtuoso, isto não tem nada a ver com a questão. Em todo caso, somente poderá ser controlado através de si mesmo. Se for virtuoso, então os homens se tornarão sociáveis através de sua virtude e, se for ruim, então sua ruindade terá o mesmo êxito.

O sentimento do egoísmo é controlado pela regra que fundamenta a segurança da propriedade. Se, digamos, esta regra é muito remota e de difícil descoberta, então precisa-se considerar a sociedade, de certo modo, como formada casualmente e como resultado de muitas eras. Se, no entanto, for demonstrado que nada pode ser mais simples e evidente do que esta regra, que já os pais, quando desejam manter a paz entre seus filhos precisam aplicar, e que estes primeiros rudimentos da ordem de direito precisam ser diariamente aprimorados na ampliação da sociedade – se tudo isso parece evidente, o que certamente é o caso, podemos concluir que é completamente impossível para os homens permanecerem por um período mais longo naquela condição selvagem que antecede a sociedade. Precisamos supor que já o estado inicial e as condições iniciais eram sociáveis. Isto ainda não impede que os filósofos, se o desejarem, possam retornar em suas reflexões até um suposto estado natural, desde que admitam tratar-se de uma ficção filosófica que jamais foi verdadeira e nunca pôde possuir realidade.

A natureza humana, afinal, consiste em dois fatores principais necessários a todas as suas ações, ou seja, das tendências e da razão; somente as atividades cegas do primeiro, sem condução pela razão, tornam os homens inúteis para a sociedade. Entretanto, podemos considerar separadamente os sucessos que se originam do efeito isolado destes dois fatores da mente. Esta liberdade é permitida nas ciências naturais e, por isso, pode também

ser concedida ao filósofo moral. Naquelas é muito comum observar um movimento qualquer como se consistisse de dois componentes separados, embora reconheçam simultaneamente que em si mesmo são compostos e sim indivisíveis.

O estado natural (como foi dito) deve ser considerado uma ficção vazia. Equipara-se aí, à "idade de ouro", inventada pelos poetas, mas com a diferença de que o primeiro nos é relatado como repleto de guerras, violência e arbitrariedades, ao passo que o último nos é pintado como o estado mais atraente e tranqüilo imaginável. As estações do ano, neste período natural mais antigo, se pudermos crer nos poetas, eram tão moderadas que os homens não necessitavam de vestuário e de casas para proteger-se contra calor e frio. Os rios consistiam em vinho e leite, os carvalhos davam mel e a natureza produzia sozinha os melhores quitutes. E estas ainda não eram as principais vantagens daquela era feliz. Ventanias e vendavais não apenas eram estranhos à natureza, como também o peito dos homens desconhecia aquelas tormentas mais selvagens que agora ocasionam tamanha desordem e provocam tamanha confusão. Não se ouvia falar de avareza, ambição, crueldade, egoísmo; afeto carinhoso, compaixão, compartilhar eram as únicas emoções conhecidas do espírito humano. Até mesmo a diferença entre meu e seu fora banida desta feliz raça de mortais e com ela também os termos de propriedade e obrigação, de direito e arbitrariedade.

Evidentemente, isto deve ser considerado ficção ociosa; porém, ela merece nossa atenção ainda assim, pois nada pode demonstrar com maior nitidez a origem daquelas virtudes objeto de nossa presente análise. Já observei que a ordem de direito se baseia em acordos humanos e que estes são estabelecidos como meios contra determinados males, por sua vez, originam-se do encontro de certos constituintes do espírito humano com a situação externa motivada pelos objetos. Aqueles constituintes do espírito são egoísmo e generosidade limitada. Esta situação exterior causada pelos objetos consiste na facilidade de transferência dos objetos, aliada a sua pequena quantidade em relação às necessidades e aos desejos dos homens.

Os filósofos, então, se perderam demais nas suas especulações a este respeito: os poetas foram conduzidos melhor por um certo tato ou um instinto genético que, na maioria das reflexões, leva mais longe do que toda a ciência e filosofia das quais sabemos até agora. São capazes de aprender facilmente que a competição dos interesses, que é um requisito da formação do direito,

não mais existiria se cada homem considerasse brandamente o outro, ou se a natureza satisfizesse abundantemente todas as nossas necessidades e os nossos desejos. Também não haveria motivo para as particularidades e delimitações da propriedade e do patrimônio habituais agora entre os homens. Se a benevolência dos homens entre si ou generosidade da natureza fosse elevada na medida suficiente, a ordem de direito seria supérflua. Outras virtudes mais nobres e bênçãos mais valiosas tomam seu lugar. O egoísmo do homem é atizado porque possuímos apenas poucos bens em proporção às nossas necessidades. (Pois bem), a fim de manter este anseio sob controle, os homens foram obrigados a sair da coletividade (da propriedade) e distinguir entre seus bens e os de terceiros.

Porém, tampouco necessitamos das ficções dos poemas para chegar a esta conclusão. Além do fato de que a razão demanda aquele contexto, podemos convencer-nos da veracidade do mesmo também a partir da experiência e observação diária. Vê-se em todo lugar que o afeto carinhoso entre amigos produz comunhão de bens e que sobretudo cônjuges renunciam à propriedade pessoal e nada sabem de meu e seu, tão necessário na sociedade humana e que tantos distúrbios provoca. O mesmo sucesso é alcançado por alterações na situação externa dos homens; por exemplo, quando há um excesso tão grande de uma coisa que todos os desejos de todos os homens são satisfeitos. Neste caso, a diferença da propriedade cessa completamente e tudo permanece bem comum. Isto se aplica, por exemplo, com relação a ar e água, embora estes sejam os mais valiosos de todos os bens externos; daí podemos facilmente concluir que ordem de direito e arbitrariedade seriam igualmente desconhecidas da humanidade se os homens obtivessem tudo na mesma profusão, ou se cada um tivesse pelo outro o mesmo afeto e consideração como por si mesmo.

Na minha opinião, está estabelecida (então) a frase: A ordem de direito tem sua origem tão-somente no egoísmo e na generosidade limitada das pessoas, juntamente com a previdência escassa da natureza pelas suas necessidades. Ao volver o olhar para o passado, veremos que algumas observações feitas acima a este respeito têm importância maior através desta frase.

Primeiramente, podemos concluir dela que a consideração pelo bem comum, ou forte benevolência generalizada, não é o nosso primeiro e original motivo quando observamos as regras da ordem de direito; pois já admitimos que nunca se teria imaginado estas regras se os homens possuíssem uma tal benevolência.

Segundo: podemos concluir desta mesma frase que a consciência do direito não se baseia em razão ou na descoberta de determinadas relações e contextos entre nossas concepções, que seriam eternas, imutáveis e de obrigação geral. Já foi preciso admitir que a alteração fictícia na maneira de sentir e das condições externas da humanidade poderiam modificar completamente nossos deveres e nossas obrigações. Para a teoria usual, para a qual a consciência da virtude se origina da razão, aqui se colocaria a exigência de comprovar-nos as alterações que sua opinião deveriam ocorrer nos relacionamentos e nas concepções. Mas parece que o único motivo pelo qual – com benevolência abrangente dos homens e abundância de tudo – o termo da ordem de direito seria destruído consiste em que o tornariam inútil. Por outro lado, a benevolência limitada e a miséria externa provocam esta virtude nos homens apenas por ser necessária para o bem do todo e de cada um. A preocupação com o nosso próprio interesse e com o interesse comum fez com que estabelecêssemos as leis da ordem de direito. Nada, porém, é mais seguro do que o fato de que nenhuma relação entre percepções nos leva a esta preocupação, e sim (exclusivamente) nossas impressões e nossos sentimentos, sem os quais tudo no mundo nos seria indiferente e nada nos poderia emocionar nem um pouco. A consciência de direito não se baseia, portanto, em nossas concepções, e sim em nossas impressões.

Terceiro: aqui se confirma a frase anterior de que as impressões que despertam a consciência de direito não são próprias do espírito do homem por natureza, e sim se formam através de arte e acordo humano. Cada alteração considerável do tipo de sentimento e das situações destrói (os termos vigentes da) a ordem de direito e arbitrariedade. Uma tal alteração, porém, somente tem efeito graças a uma modificação do nosso interesse próprio e do interesse comum; daí resulta que o estabelecimento de normas da ordem de direito originalmente depende destes interesses. Se os homens por sua natureza e afeto carinhoso zelassem pelo bem comum, então jamais teriam imaginado controlar-se mutuamente através dessas regras. E se perseguissem seu interesse próprio sem qualquer consideração, então se lançariam precipitadamente em todo tipo de arbitrariedade e violência. Estas normas são, então, artificiais e procuram chegar ao destino indiretamente ou através de caminhos alternativos. E o interesse de que se originam não é um que poderia ser alcançado por sentimentos naturais existentes e sem a menor providência artificial.

Para tornar isto (ainda mais) claro, é preciso pensar que, embora as normas de ordem de direito somente tenham sido criadas pelo interesse, sua relação com este interesse é de certa forma peculiar e diverge daquilo que observamos em outras ocasiões. Um único ato correspondente a esta ordem de direito freqüentemente se opõe ao interesse público e, se estivesse sozinho e não houvesse outros a seu lado, então, na verdade ele poderia ser muito nocivo à sociedade. Se um homem meritório, benevolente, devolve um grande patrimônio a um avaro ou um revolucionário carola, então terá agido corretamente e de forma louvável, mas a coletividade sofrerá com isto. Também não é todo ato correspondente às normas de direito, considerado isoladamente, mais útil ao interesse individual do que ao comum. Percebe-se facilmente que um homem pode perder seu patrimônio através de um ato determinado da legalidade, de maneira que teria motivos para desejar que as normas da ordem de direito fossem suspensas por um momento no espaço, em consideração a este ato isolado.

No entanto, ainda que atos isolados correspondentes a normas de direito se oponham ao interesse comum ou particular, é certo que a estrutura inteira ou o sistema do mesmo é extremamente útil para a manutenção da sociedade e o bem-estar do indivíduo, sendo até mesmo imprescindível. É impossível separar o bem do mal. A propriedade precisa persistir com segurança e ser estabelecida através de regras gerais. Se, num caso isolado, o público sofre, então este mal momentâneo será amplamente compensado pela observância permanente da regra e pela paz e ordem que proporciona à sociedade. Também cada indivíduo isolado, no final das contas, chegará à conclusão de que está em vantagem. Sem ordem de direito a sociedade logo se dissolveria e cada um retornaria àquele estado selvagem e isolado que é infinitamente pior do que a pior situação imaginável na sociedade. Por isso, assim que os homens tiverem sentido suficientemente que, independentemente das conseqüências também de um ato legal isolado executado por uma pessoa isolada, o sistema inteiro de ações – desde que a sociedade toda se una para sua realização – é infinitamente vantajoso para o todo e para cada parte individual, então não poderá tardar que a ordem de direito e a propriedade se imponham. Cada elo da sociedade está consciente desta vantagem. Cada um transmite aos seus companheiros esta consciência, juntamente com a decisão de orientar suas ações por ela, sob a condição de que outro faça o mesmo. Pois então nada mais é necessário para fazer com que cada um se porte de acordo com a ordem de direito assim que a oportunidade se apresentar. Isto então se torna um exemplo para outros. Assim, a ordem de direito é formada através de um tipo de acordo

ou consentimento mútuo, ou seja, através da consciência do interesse que se pressupõe em todos, sendo que cada ação isolada ocorre na expectativa de que outros ajam da mesma forma. Sem um tal acordo ninguém jamais imaginaria que haveria uma virtude da legalidade, ninguém jamais teria tido motivos para adequar suas ações a ela. Num caso isolado minha identificação com a ordem de direito pode ser nociva em todos os sentidos. Somente sob a condição de que outros sigam meu exemplo posso me sentir obrigado a acatar esta virtude. Pois somente através desta combinação a ordem de direito pode tornar-se útil e representar um motivo para que eu me oriente por suas regras.

Agora, chegamos à segunda das questões colocadas acima, ou seja, por que relacionamos a concepção da virtude com a observância da ordem de direito e a concepção de injustiça com a arbitrariedade. Esta consideração não nos tomará muito tempo, depois das frases já constatadas. Tudo o que podemos dizer aqui sobre elas se resume em poucas palavras. Podemos satisfazer o leitor completamente quando chegarmos à terceira parte deste livro. A obrigação natural para a legalidade, ou seja, o interesse, tornou-se plenamente clara. Mas no que se refere à obrigação moral ou à consciência (adicional) da justiça e injustiça (moral), precisamos verificar primeiro as virtudes naturais, antes de podermos prestar contas suficientes e satisfatoriamente sobre ela.

Quando os homens descobriram através da experiência que seu egoísmo e sua generosidade limitada, enquanto ficassem a seu bel-prazer, os tornavam incapazes para a sociedade, e quando simultaneamente perceberam que a sociedade era necessária para a satisfação justamente daqueles sentimentos, então naturalmente se viram estimulados a submeter-se à obrigatoriedade de regras que tornavam sua circulação mais segura e confortável. O que os leva a submeterem-se às regras e à observância das mesmas, tanto no caso geral como em cada caso individual, é primeiramente a consideração com o seu interesse, e este motivo tem força e vigor suficientes na primeira formação da sociedade. Porém, quando a sociedade tiver se tornado mais numerosa e aumentado para uma tribo ou um povo, então este interesse se torna mais remoto; os homens também já não mais reconhecem tão facilmente como numa sociedade restrita e fechada que a cada violação destas regras segue desordem e confusão. Nas nossas ações, muitas vezes perdemos de vista o interesse que temos na manutenção da ordem, seguindo um interesse menor porém mais palpável. Por outro lado, não ignoramos o dano que experimentamos diretamente ou indiretamente pela arbitrariedade de outros. Ai, não estamos nem ofuscados pela paixão nem influenciados por uma tentação oposta.

E, ainda que a arbitrariedade isolada esteja tão afastada de nós que nosso interesse não seja absolutamente por ela afetado, ela nos é desagradável, porque acreditamos que seja nociva para a sociedade humana e perniciosa para todos aqueles que entram em contato com a pessoa que se torna culpada dela. Participamos do seu mal-estar através da simpatia. Tudo, porém, das ações humanas que causa mal-estar na mera consideração (desinteressada) é chamado de injustiça: e tudo aquilo que sob as mesmas condições gera satisfação chamamos de virtude. Esta é a razão pela qual a consciência da justiça e da injustiça moral está relacionada com a fixação (dos termos) da ordem de direito e arbitrariedade.

No caso citado acima, esta consciência nasceu a partir da consideração de ações de outros. Mas não deixamos de estender o mesmo também a nossas próprias ações. A regra geral abrange mais do que os casos que a originaram; simultaneamente, simpatizamos naturalmente com outros nos sentimentos que têm por nós. Assim, o egoísmo é o motivo original para o estabelecimento da ordem de direito, mas a simpatia pelo bem geral é a fonte do reconhecimento moral prestado a esta virtude.

Porém, tão seguro o quanto este desenvolvimento de nossos sentimentos é natural e até mesmo necessário, também se constata que é favorecido através dos artifícios dos políticos que, a fim de dominarem mais facilmente os homens e manterem a paz na sociedade humana, empenharam-se em provocar respeito diante da ordem de direito a aversão diante da arbitrariedade. Isto, sem dúvida, produz efeito, mas nada é mais evidente do que o fato de que alguns escritores moralistas tenham se excedido neste aspecto. Tem-se a impressão de que ele teria lançado mão de todos os meios para extinguir todo sentimento pela virtude na humanidade. Um artifício político pode apoiar a natureza na geração daqueles sentimentos que ela própria desperta em nós; o mesmo pode até mesmo ser suficiente em alguns casos, para provocar aprovação ou respeito em relação a ações isoladas. Porém, é impossível que seja a única causa da distinção que fazemos entre o bem e o mal. Se a natureza não viesse em nosso auxílio, então os políticos fariam em vão de honrado e desonrado, louvável e repreensível. Estas palavras não teriam qualquer sentido e nos dariam uma imagem (da questão) como se pertencesse a um idioma totalmente desconhecido. O máximo que políticos podem conseguir consiste em uma expansão dos sentimentos naturais para além de seus limites naturais, mas sempre a natureza precisa fornecer o material e (primeiramente) dar-nos uma idéia das diferenças morais.

Louvor público e repreensão pública aumentam nosso respeito em relação à ordem de direito; a educação e instrução particular contribuem para o mesmo resultado. Os pais percebem facilmente que uma pessoa é tão mais útil para si e para outros quanto maior tiver sido seu dote em legalidade e honradez, e que estas molas têm uma força maior quando moral e educação apóiam o interesse e a reflexão. Por estes motivos se vêem impelidos a inculcar nas suas crianças desde a mais tenra idade os princípios da retidão, e através de instrução levá-los a considerar a observância daquelas regras através das quais a sociedade se mantém, como algo honrado e digno, e sua violação como algo reles e desonroso. Desta maneira, os sentimentos de honra podem enraizar-se nas tenras almas das crianças e ganhar tamanha força e solidez que ficam apenas pouco atrás daquelas molas inerentes ao nosso mais íntimo ser e enraizadas mais profundamente na nossa constituição íntima.

O que contribui ainda para multiplicar a solidez de tais sentimentos é o interesse pela nossa reputação, uma vez que a opinião de que um valor ou uma indignidade estão relacionados com a observância ou violação da ordem de direito está estabelecida entre os homens. Nada nos afeta mais diretamente do que nossa reputação. E nossa reputação depende tão-somente da nossa conduta em relação à propriedade de outros. Por isso, cada um que preza sua reputação e deseja manter seu bom relacionamento com as pessoas estabelecerá para si mesmo a lei inviolável de jamais se deixar induzir por qualquer tentação à violação daqueles princípios que para um homem honrado e digno são importantes.

Apenas quero fazer mais uma consideração antes de abandonar este tema. Embora eu afirme que no estado natural ou naquele estado sonhado que antecedeu a sociedade não havia ordem de direito nem arbitrariedade, não afirmo, porém, que era permitido, naquele estado, apropriar-se da propriedade de outros. Quero apenas dizer que não havia "propriedade" e, portanto, também não podia haver uma ordem de direito e arbitrariedade (referente a ela). Terei a oportunidade de fazer uma consideração semelhante em relação a promessas quando tratar delas; espero que esta consideração, adequadamente ponderada, seja suficiente para eliminar tudo o que há de escandaloso na opinião aqui apresentada sobre ordem de direito e arbitrariedade.

Friedrich August von Hayek

A Ficção da Justiça Social

Friedrich August von Hayek (1899-1992), vencedor do Prêmio Nobel de Ciências Econômicas em 1974, foi talvez o mais importante pensador liberal deste século. Seguindo seu mestre Ludwig von Mises, refutou a teoria do socialismo com motivos da teoria econômica. Em seu livro clássico, publicado na Inglaterra, "The Road to Serfdom", atacou ideologias totalitárias tanto de esquerda quanto de direita e indicou suas semelhanças estruturais, o que provocou revolta sobretudo no campo socialista. O mesmo vale para a crítica ao estado de bem-estar social, o qual, com suas crescentes intervenções do Estado na economia minaria a base de toda e qualquer sociedade livre. Em obras mais tardias, por exemplo, "The Constitution of Liberty" (1960), desenvolveu uma justificativa filosófica da sociedade livre que vai além da simples economia, e que se refere, sobretudo como mostra o texto abaixo, ao pensamento de direito. Isto se revela principalmente no extrato seguinte de uma palestra do ano de 1976, na qual, baseado na argumentação de Hume apresentada anteriormente, submete o termo da justiça social a uma verificação crítica. Não admira que após o desmoronamento do comunismo na Europa Oriental ali se tenham formado espontaneamente clubes de Hayek, em honra a este vigilante contra a tirania socialista.

Durante mais de dez anos dediquei-me intensivamente a descobrir o sentido do termo "justiça social". A tentativa falhou, ou melhor, cheguei à conclusão de que para uma sociedade de pessoas livres esta palavra não tem significado algum. A procura do motivo por que esta palavra dominou durante aproximadamente um século a discussão política e foi usada com sucesso em todos os lugares para fazer valer pretensões de grupos isolados a uma parcela maior das boas coisas da vida assim mesmo continua muito interessante. É sobretudo com isto que vou me ocupar aqui.

Primeiramente, gostaria de apresentar em poucas palavras o que me propus a discutir em profundidade no segundo volume da minha investigação publicada há pouco tempo, "Law, Legislation and Liberty", e por que cheguei à conclusão de que "justiça social" não deve ser considerada senão uma fórmula totalmente sem significado. Normalmente, ela é empregada para justificar pretensões especiais, sem que seja necessário justificar isso. Este volume, com o subtítulo "A miragem da justiça social", foi escrito principalmente com o intuito de convencer os intelectuais de que a idéia da "justiça social", que tanto amam, é intelectualmente suspeita. Alguns, claro, já perceberam isso no ínterim. Porém, como para eles "justiça social" é o único tipo de justiça que

jamais consideraram, chegaram à conclusão de que qualquer uso do termo "justiça" é sem significado. Por isso, naquele volume, fui obrigado primeiro a explicar que regras de conduta justa dos indivíduos são imprescindíveis para a manutenção de uma sociedade tranqüila de homens livres, mas que tentativas de estabelecer justiça social não são compatíveis com esta.

O termo "justiça social" atualmente é usado genericamente como sinônimo para aquilo que até então era designado como "justiça distributiva". Este termo talvez transmita uma idéia melhor daquilo que pode significar. Ao mesmo tempo revela por que não pode ser aplicado aos resultados de uma economia de mercado: não pode existir uma justiça distributiva onde ninguém distribuir nada. Justiça tem um sentido apenas como uma regra para o comportamento humano. Nenhuma regra imaginável para o comportamento dos indivíduos que, numa economia de mercado, se suprem mutuamente com bens e prestações de serviço poderia estabelecer uma distribuição da qual se poderia acertadamente afirmar que ela fosse justa ou injusta. Os indivíduos poderiam comportar-se da forma tão justa quanto possível. Porém, o resultado que daí emerge para cada um não seria nem proposital nem previsível, o resultado global não pode ser considerado nem justo nem injusto.

A total ausência de conteúdo de termo "justiça social" é demonstrada através do fato de que não há concordância quanto àquilo que justiça social exige no caso individual; que, além disso, não se conhecem critérios segundo os quais poderia ser decidido quem tem razão quando as pessoas têm opiniões diferentes, e que nenhum sistema de distribuição imaginado antecipadamente poderia ser realmente aplicado a uma sociedade na qual o indivíduo é livre, no sentido de que pode utilizar seus próprios conhecimentos para seus próprios fins. A responsabilidade moral do indivíduo pelas suas próprias ações na verdade não é compatível com a realização de um tal sistema de distribuição abrangente visado.

Embora muitas pessoas estejam insatisfeitas com o atual sistema de distribuição, nenhuma delas – como mostraria uma pequena verificação posterior – tem verdadeiramente uma clara noção sobre qual sistema de distribuição deveria ser considerado justo. Tudo o que encontramos são julgamentos individuais sobre casos isolados considerados injustos. Ninguém até hoje encontrou uma única regra genérica da qual poderíamos deduzir para todos os casos isolados aos quais se aplicasse o que é "socialmente justo" – à exceção da regra "remuneração igual para trabalho igual". Livre competição

que exclui toda e qualquer consideração com "mérito" ou "necessidade" e semelhantes, sobre os quais se baseia a exigência por justiça social, tente a forçar a aceitação desta regra.

O motivo pelo qual a maioria das pessoas continua a acreditar firmemente numa justiça social, até mesmo quando descobriram que não sabem o que ela significa, reside no fato de que elas pensam que deva haver um sentido nesta frase, se quase todos crêem nela. O motivo para a aceitação quase universal de uma crença cujo significado as pessoas não compreendem reside no fato de que herdamos de um tipo de sociedade mais antigo e diferente, no qual as pessoas haviam vivido por muito mais tempo do que no atual, alguns instintos agora profundamente arraigados, que não combinam com a nossa civilização contemporânea. Os homens, na verdade, somente saíram da sociedade primitiva quando sob determinadas condições um número crescente de pessoas obteve sucesso justamente por não observar exatamente aqueles princípios que haviam mantidos coeso o grupo antigo.

Não podemos esquecer que o homem, antes dos últimos dez mil anos nos quais desenvolveu a agricultura, as cidades e, finalmente, a "grande sociedade", no mínimo, durante cem vezes mais tempo havia vivido em pequenas hordas de talvez cinqüenta pessoas, que dividiam os alimentos entre si. Dentro da área comum, defendida por eles, dominava uma ordem severa e hierárquica. Eram as necessidades deste tipo de ordem social que determinavam boa parte dos sentimentos morais que ainda hoje em dia nos guiam e que aprovamos nos outros. Era um grupo no qual – no mínimo, para os homens – a perseguição conjunta de um objetivo reconhecível, concreto, sob um líder, era uma condição de sua sobrevivência, da mesma forma que a atribuição de quotas diferentes de uma presa aos diversos membros segundo sua importância para a sobrevivência do grupo. É mais do que provável que muitos dos sentimentos morais adquiridos naquela época não apenas tenham sido transmitidos culturalmente através do aprendizado ou da imitação, e sim tenham sido congênitos ou herdados.

No entanto, nem tudo o que para nós é natural neste sentido, por isso, sob outras condições, é necessariamente bom ou vantajoso para a reprodução da espécie. Em sua forma primitiva, a pequena horda dispunha de algo que para muitas pessoas ainda é atraente: um objetivo uniforme ou uma hierarquia conjunta de objetivos e uma alocação de meios efetuada conscientemente de acordo com a opinião conjunta sobre os méritos dos indivíduos...

Mais de uma vez foi proposto que se designasse a teoria que explica o funcionamento do mercado de "catalática", segundo a palavra clássica grega com o significado de "trocar" ou "fazer comércio". Gosto desta palavra sobretudo depois de descobrir que na antiga Grécia, adicionalmente ao termo "fazer comércio", também significa "aceitar na comunidade" e "transformar um inimigo num amigo". Por isso, propus que denominássemos o jogo do mercado, através do qual fazemos com que o estranho seja cordial conosco e útil para nós, de o "jogo da catalaxia"!

O processo de mercado, na verdade, corresponde plenamente à definição do "jogo" no Oxford Dictionary: "Uma competição segundo regras que é decidida através de habilidade ou força superior ou também através da sorte". Trata-se sob este aspecto tanto de um jogo de habilidade como também de um jogo de azar. É sobretudo um jogo que se destina a extrair de cada jogador o maior lance vantajoso para ele para o "pool" comum, do qual cada um ganhará uma parcela incerta.

O jogo provavelmente foi iniciado por pessoas que haviam deixado a proteção e as obrigações de sua tribo, a fim de lucrar satisfazendo as necessidades de terceiros que não conheciam pessoalmente. Quando os antigos comerciantes neolíticos traziam barcos carregados com machados de pedra da Bretanha para a França, a fim de trocá-los por âmbar ou talvez também já por jarros de vinho, seu objetivo não mais era satisfazer as necessidades de pessoas suas conhecidas e sim fazer o maior lucro. Justamente por isso, porque estavam interessados apenas em alguém que lhe pudesse oferecer o maior preço por suas mercadorias, chegaram até pessoas antes completamente desconhecidas, cujo padrão de vida podiam melhorar muito mais intensamente do que aquele de seus vizinhos, se tivessem dado a estes os machados com os quais certamente saberiam fazer também algo útil.

O resultado deste jogo da catalaxia, portanto, será necessariamente que muitos possuirão muito mais do que podem pretender de acordo com a opinião de seus concidadãos, e talvez muitos mais terão muito menos do que teriam merecido segundo a opinião de seus concidadãos. Não surpreende que muitas pessoas desejem corrigir isso através de algum ato autoritário de redistribuição. Porém, o mal é que o produto global disponível segundo sua opinião para a distribuição somente existe justamente porque os rendimentos para os diversos esforços do mercado são oferecidos e necessários com pouca consideração pelos desejos ou pelas necessidades, a fim de levar

aqueles que possuem determinados conhecimentos, meios materiais e capacidades pessoais para o local onde podem, a cada momento, dar uma grande contribuição ao produto global. Aqueles que preferem o conforto de um rendimento contratual seguro à necessidade de aceitar riscos a fim de tirar proveito de possibilidades sempre variáveis sentir-se-ão prejudicados em relação aos recebedores de altos rendimentos que resultam de uma constante redistribuição dos recursos.

Rendimentos altos, efetivamente obtidos das pessoas com sucesso, sejam merecidos ou casuais, são um elemento importante da condução dos fatores de produção para aquilo no que mais contribuirão para o "pool", do qual cada um recebe seu quinhão. Não teríamos tanto para distribuir se aquele rendimento do indivíduo não fosse considerado justo, na expectativa do qual ele tenha sido estimulado a dar a maior contribuição ao "pool". Rendimentos muito altos, portanto, podem às vezes ser justos. Mais importante, porém, é que o acesso a tais rendimentos é uma condição necessária, a fim de prover aqueles menos dinâmicos, menos felizes e menos espertos com o rendimento regular com o qual contam.

A desigualdade que tantas pessoas deploram, entretanto, não foi apenas o requisito para a produção de rendimentos relativamente altos, dos quais usufrui a maioria das pessoas do mundo ocidental. Algumas pessoas, contudo, parecem acreditar que uma redução deste nível generalizado de rendimentos – ou, pelo menos, um retardamento de sua taxa de crescimento – não constituiria um preço alto demais para uma distribuição mais justa. Porém, atualmente existe um obstáculo considerável a tal ambição: como resultado do jogo da catáxia, que se ocupa tão pouco da justiça, mas que contribui tanto para o aumento da produção, foi possível que a população mundial crescesse tão intensamente, sendo que o rendimento da maioria das pessoas aumentou mais um pouco; somente poderíamos suprir esta população e seus crescimentos adicionais, que são irrevogavelmente iminentes, se tirarmos proveito integral daquele jogo que dá os maiores resultados de produção.

Relata-se que na África ainda existem comunidades nas quais jovens capazes temem utilizar métodos comerciais modernos – e por isso estão impossibilitados de melhorar sua situação – porque os costumes da tribo exigem que o produto de seu empenho maior, de sua capacidade e de sua sorte seja dividido com o clã. Um maior rendimento de tais pessoas capazes significaria apenas que teriam que dividi-lo com um número crescente de

beneficiários. Por isso, nunca conseguirão elevar seu padrão consideradamente acima da média do seu povo.

O efeito importante que atua ao contrário da "justiça social" na nossa sociedade consiste em impedir que os indivíduos atinjam o que poderiam atingir com os meios para investimentos adicionais, mas que lhes são tirados. Esta é também a aplicação de um princípio inadequado a uma civilização, cuja produtividade é alta porque os rendimentos são muito desiguais e, por isso, os escassos meios são direcionados e limitados a utilizações que tragam o maior lucro. Deve-se a esta distribuição desigual que os pobres numa economia de mercado recebam mais do que receberiam num sistema de direção centralizada.

Tudo isso é resultado da – se bem que ainda incompleta – vitória de regras obrigatórias abstratas do comportamento individual sobre objetos gerais, determinados como método de coordenação social. Esta evolução, que os socialistas agora desejam inverter, possibilitou tanto a "sociedade aberta" como também liberdade individual. Os socialistas têm o apoio de instintos herdados, ao passo que a manutenção da nova prosperidade produzida pelas novas demandas exige uma disciplina adquirida, a qual os bárbaros ainda não domesticados entre nós, que se denominam a si mesmo de "alienados", se recusam a aceitar, embora exijam todos os seus benefícios.

Extraído de: Friedrich A. v. Hayek, Três palestras sobre democracia, justiça e socialismo, Tübingen 1977, págs. 23–27. (Com autorização da editora J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen).

John Gray

Os Opositores do Liberalismo

John Gray, nascido em 1948, é um dos principais pensadores liberais contemporâneos da Inglaterra. Leciona filosofia em Oxford. Além do livro "Liberalism" (1986), do qual foi extraído o texto abaixo, e que é uma das poucas representações sistemáticas sobre o tema, é necessário citar também suas monografias sobre Hayek e Mill, bem como o tratado publicado em 1989, "Limited Government: A Positive Agenda" e as suas publicações sobre o terrorismo e suas raízes ideológicas.

O liberalismo – sobretudo em sua forma clássica – é a teoria política da modernidade. Em seus postulados refletem-se os principais traços da nossa vida moderna atual: o indivíduo autônomo com sua necessidade de liberdade e esfera privada, o crescimento da prosperidade e o fluxo constante de invento e novidade, a máquina governamental imprescindível para o funcionamento da convivência humana, mas que ao mesmo tempo representa uma constante ameaça a ela. Em sua multiplicidade toda, a posição mental do liberalismo somente pôde desenvolver-se num clima como o da sociedade pós-tradicional na Europa, após a dissolução do cristianismo medieval. Apesar de sua dominância enquanto teoria política da Idade Moderna, o liberalismo teve sempre sérios rivais intelectuais e políticos. À sua maneira – ainda que diferente –, o conservativismo e o socialismo são, na mesma medida, respostas para os desafios da era moderna: suas origens podem ser rastreadas até as crises na Inglaterra do século XVII. Sua diferenciação em tradições de pensamento e práticas, precisamente definidas em cada caso, porém, ocorreu apenas após a revolução Francesa. Tanto pensadores conservadores como também socialistas fazem críticas que devem ser levadas a sério a respeito da sociedade liberal, crítica esta que se torna acessível e compreensível apenas a partir do contexto histórico da formação destas três tradições.

Às vezes, reflexões teóricas sobre a prática política foram rejeitadas pelos conservadores. Argumentava-se que o saber político seria sobretudo o conhecimento prático a respeito da condução do Estado, inerente a uma classe, cuja posição dominante é hereditária. Este tipo de saber deveria permanecer, na medida do possível, implícito e não ser falsificado através de sistematizações racionalistas. Apesar disso, o século XIX e XX apresentam uma abundância de idéias conservadoras – com um ponto de partida tão sistemático e refletido como o de qualquer tradição liberal – de cuja profusão

de conhecimentos o pensamento liberal só tem a ganhar. Nos escritos de Hegel, Burke, De Maistre, Savigny, Santayana e também Oakeshott – todos eles são pensadores conservadores, pelo menos no que se refere à sua rejeição conjunta dos excessos do racionalismo liberal – encontramos inúmeros pontos de partida críticos incisivos que não foram considerados por pensadores da tradição liberal, para sua própria desvantagem. Tais críticos do setor conservador são de incalculável valor como corretivos de ilusões tipicamente liberais, porém freqüentemente revelam traços de nostalgia e dom-quixotismo, que para os liberais são simplesmente insuportáveis; por vezes, entendem mal a alma do liberalismo em si. Queremos então analisar o que caracteriza a imagem conservadora do homem e da sociedade, e qual utilidade o pensamento liberal pode tirar daí.

Em sua resposta intelectual às revoluções de 1688 e 1789, o pensamento conservador na Inglaterra e na França – e, em seguida, também internacionalmente – caracteriza-se pelo fato de que considera a relação entre soberanos e súditos como pólo e eixo da vida política. Para os conservadores, relações caracterizadas pela autoridade são partes integrantes da forma primitiva da vida social que não podem ser explicadas – como nas reflexões liberais – com um contrato entre indivíduos, e muito menos com referência a convicções morais, como as defendem os movimentos socialistas. Coletividades históricas e inúmeras gerações de seres humanos, cunhadas pelas tradições particulares de sua região e seu país, foram a substância da vida política. A escola do pensamento conservador proclama uma desconfiança na humanidade e na definição da individualidade abstrata, termos, então, que no liberalismo gozam de grande estima; ela está plenamente convencida de que o indivíduo é antes um resultado de sua cultura do que um fato natural. Como se pode ler nas obras de Maistre e Burke, autoridade, lealdade, hierarquia e ordem, e não igualdade, liberdade ou humanidade, são os termos centrais do pensamento conservador. A ênfase recai mais sobre os detalhes da prática política do que sobre eventuais princípios universais que por ventura poderiam ser derivados desta prática. Freqüentemente chama-se a atenção para o fato de que concepções políticas genéricas são fenômenos secundários, ou seja, reflexos de forças mais profundas como sensações, interesses e paixões mentais. Ao contrário do liberalismo e do socialismo, o ponto de partida conservador é, portanto, particularista e determinado pela sua desconfiança em relação aos anseios por igualdade. É ainda cunhado pelo ceticismo e pessimismo e, em relação à Revolução Industrial, tende a sentir de forma particularmente intensa o desmoronamento e a destruição de valores tradicionais, ao mesmo tempo

desconfiando das chances para aprimoramento e libertação decorrentes da disseminação de inventos e automatização. Na Inglaterra, o conservadorismo do século XIX produziu uma escola independente de interpretação histórica e crítica social. É desta escola que se origina a imagem da sociedade industrial como causa do desmoronamento do padrão de vida geral e da destruição das antigas relações hierárquicas, no quadro das quais os soberanos reconheciam suas obrigações em relação ao povo. Na Inglaterra do século XX, Benjamin Disraeli foi provavelmente o pensador antiliberal mais influente, por sua presença política maciça. Suas opiniões convenciam e eram compartilhadas por muitos outros, como Carlyle, Ruskin e Southey. Em seus escritos políticos, a partir do ceticismo em relação às conseqüências sociais da Revolução Industrial, desenvolve-se a filosofia nostálgica e irreal de um paternalismo Tory¹, no qual o governo do Estado assume as funções anteriormente exercidas pelos nobres locais.

Sob muitos ângulos, no pesar da escola socialista sobre a marginalização de formas de vida tradicionais pelo comércio e pela indústria, persiste o eco de vozes conservadoras. No estudo de Friedrich Engels sobre as condições de vida da classe operária inglesa nota-se, além das descrições das privações e pobreza, a representação idílica da época pré-industrial. Tanto autores conservadores como também socialistas tendem a situar em algum ponto na sociedade da Inglaterra, entre o século XVI e XIX, uma "Grande Transformação" (na terminologia de Karl Polanyi) na qual estruturas sociais coletivas foram destruídas pela força do individualismo e pela ascensão de novas classes. Ao contrário dos conservadores, os socialistas avaliaram os efeitos sociais da sociedade industrial de forma sobretudo otimista, uma vez que consideravam a riqueza possibilitada pela indústria como requisito necessário de uma evolução progressiva para uma sociedade sem classe e igualitária. Porém, da mesma forma que os conservadores e, ao contrário dos liberais, os socialistas rejeitaram o individualismo abstrato do mundo intelectual liberal e repudiaram a concepção liberal de uma sociedade burguesa em benefícios de uma coletividade moral. Ainda que os socialistas tenham sido sempre mais otimistas em relação às perspectivas políticas do que os conservadores, na Inglaterra e na Europa do século XIX concordaram com os últimos na representação da era liberal como episódio e fase transitória da evolução social.

1. N. d. T.: Tory: Os "torios" são os conservadores no Parlamento inglês.

Como se verifica na literatura do pensamento socialista e conservador, as fraquezas de ambas as correntes residem em parte na sua interpretação da história, em parte na visão extremamente embaçada de uma ordem pós-liberal. Numa reação exagerada à miséria visível na sociedade industrial, socialistas e conservadores sobreestimaram igualmente seus aspectos destrutivos e subestimaram suas influências positivas sobre o padrão de vida dos homens. Nas primeiras décadas do século XIX, foi registrado um aumento considerável da população, do consumo de bens de luxo e dos rendimentos, o que dificilmente pode ser compatível com o mito histórico da depauperação das massas relatada por Marx e muitos autores conservadores. Além disso, pelo menos no caso da Inglaterra, o temor de que comércio e indústria pudessem levar a um grande rompimento na ordem social era totalmente sem fundamento. Por mais que olhemos para o passado, a sociedade inglesa foi sempre cunhada de forma particularmente individual. As instituições características do feudalismo estavam fracamente desenvolvidas ou eram inexistentes. Os pensadores e publicistas conservadores e socialistas do século XIX parecem ter compreendido mal justamente a história daquela sociedade da qual derivavam em grande parte seus modelos de mudança social.

A principal fraqueza das idéias socialistas e conservadoras reside na sua concepção de uma ordem social alternativa, antiliberal. Por volta da metade do século XIX, formas básicas individualistas da vida econômica e social estavam disseminadas em quase toda a Europa – inclusive na Rússia –, de maneira que não restara nenhuma ordem social tradicional com relações coletivas intactas que o conservadorismo poderia ainda ter defendido. O sucesso político do conservadorismo foi – como no caso de Disraeli e Bismarck – sempre o resultado de uma domesticação pragmática da forma de vida individualista e não desencadeou de maneira alguma a revolução antiliberal, com a qual sonhavam Disraeli e outros conservadores "românticos". Ao desmoronamento da ordem social liberal na Europa em 1914 seguiu-se quase no continente inteiro um modernismo brutal, absurdo e, na Alemanha, um genocídio, totalmente liberado de concepções morais e jurídicas ocidentais, e onde quer que suas concepções políticas tivessem sido aplicadas, desencadearam antes uma anomia de Hobbes do que uma restauração das relações coletivas. A história do século XX não apresenta nenhum exemplo de um movimento antiliberal com sucesso. Os mais importantes estadistas conservadores – como, por exemplo, De Gaulle ou Adenauer – assumiram uma posição realista característica de executivos em relação à sociedade moderna, e aceitaram o individualismo difícil de manejar da sociedade contemporânea como um

destino histórico que, embora possa ser refreado através de política sábia, não pode ser revertido.

As esperanças socialistas de uma nova forma de coletividade moral também não tiveram um destino consideravelmente melhor do que as visões conservadoras de uma renovação da vida social. As expectativas em relação à solidariedade internacional do proletariado foram amargamente decepcionadas na Primeira Guerra Mundial; a vitória subsequente do socialismo numa forma mesquinha e revolucionária na Rússia colocou a pedra inaugural para um novo sistema político, o qual, no entanto, apresentava mais semelhanças com os experimentos nacional-socialistas posteriores sob comando totalitário do que com concepções ideais socialistas. Em todos os lugares, projetos e movimentos socialistas fracassaram por causa da realidade persistente de tradição culturais, nacionais e religiosas diferentes, bem como do individualismo onipresente e inextinguível da sociedade moderna. Pois, tanto quanto possa parecer moderno falar de alienação segundo a maneira socialista, movimentos socialistas sempre foram particularmente estáveis e coroados de sucesso quando procuraram moderar a sociedade individual ao invés de remodelá-la. Assim como a única forma possível do conservadorismo aparentemente é o conservadorismo liberal, assim o socialismo somente obteve sucesso na medida em que incorporou elementos básicos da cultura liberal.

Embora o conservadorismo e o socialismo não tenham conseguido oferecer alternativas à sociedade liberal, ambos podem transmitir conhecimentos que podem ser utilizados pela teoria liberal, com vantagem. O conhecimento provavelmente mais valioso do pensamento conservador é sua crítica do progresso, ou seja, que a evolução no nível de saber e tecnologia pode servir para objetivos igualmente cruéis e loucos, como, por exemplo, a organização de campos de extermínio e de trabalho de massas, como também à melhoria e libertação. As experiências do século XX fortaleceram os conservadores em sua desconfiança em relação à convicção liberal do século XIX (uma convicção que era compartilhada pelos fundadores escoceses do liberalismo clássico), segundo a qual a história da humanidade experimenta um progresso permanente que, embora às vezes emperre, ao final invariavelmente triunfa. Entrementes ficou patente, sem dúvidas, que a única justificativa para esta esperança dos liberais não reside nas leis históricas hipotéticas e sim, unicamente, na vitalidade da própria cultura liberal. O temor justificativo do campo conservador, de que numa sociedade de massas a grande massa se libertaria do vínculo a velhas tradições culturais, foi

confirmado pela história. O conhecimento essencial de que a manutenção de tradições morais e culturais é a condição de um progresso estável – um fato reconhecido já por pensadores liberais como Tocqueville e Constant, Ortega y Gasset e Hayek – deve ser avaliado como uma contribuição permanente do pensamento conservador.

Nas décadas passadas, o campo conservador demonstrou resistência reduzida contra as instituições do mercado e agora considera mais intensamente a liberdade de mercado uma contribuição para a ordem espontânea da sociedade, que sempre é avaliada de forma particularmente sublime por conservadores. Pensadores de tendência socialista, ao contrário, até agora tiveram dificuldades em aceitar a imprescindibilidade das instituições de mercado, considerando-as não apenas sintomas do desperdício e da desordem, mais também culpadas pelo fracasso do planejamento racional. Na verdade, porém, no socialismo formou-se uma escola de economia de mercado que tem tanto em comum com John Stuart Mill como com Karl Marx, e que considera as cooperativas de trabalhadores como instituições centrais de produção da economia popular socialista. Neste mercado, a distribuição de recursos entre as cooperativas individuais funciona através da competição de mercado. Embora esta nova escola socialista represente um desvio positivo da confiança socialista tradicional nas promessas da economia de planejamento centralizado em sua aceitação da função alocativa do mercado, tem que lutar com vários problemas difíceis, que, na sua combinação, provocam conseqüências fatais para o projeto da economia de mercado socialista. Já o famoso economista J. E. Meade² chamou a atenção para o problema de que uma dilaceração da economia em empresas administradas por operários significaria renunciar a possibilidades de economizar consideravelmente maiores. Além disso, como mostraram experiências iugoslavas, a identidade da função de empregado e fornecedor de capital, no interior da cooperativa de operários tem efeitos colaterais desagradáveis. Assim, esta sobreposição acarreta desemprego entre os empregados mais jovens, e estimula aqueles que trabalham na cooperativa a se comportarem como empresas familiares, consumindo lentamente capital. Em vista das experiências feitas até agora, pode-se afirmar que economias administradas por operários geralmente são inertes, apresentam tendência de déficits de inovação tecnológica e são

2. J. E. Meade, "The Intelligent Radical's Guide to Economic Policies", London, G. Allen, Unwin, 1975. N. d. T.: Meade origina-se da escola do economista e co-fundador do FMI e do Banco Mundial John Maynard Keynes.

injustas na distribuição das possibilidades de trabalho produzidas por elas. Finalmente, existe para todos os modelos de mercado socialistas o problema fundamental da condução dos investimentos. Segundo quais critérios os bancos centrais estatais deveriam alocar capital às cooperativas de operários individuais? Em sistemas de mercado capitalistas, a concessão de capital de risco é reconhecida como parte da atividade empresarial, como ato criativo, não controlável através de regras rígidas e seguras. Quando, como na maioria dos modelos de mercado socialistas, a concessão de capital está somente nas mãos do Estado, então surge a questão de qual deverá ser a taxa de juros pela qual se concede capital e como se deverá reagir a eventuais prejuízos do banco estatal. Toda forma praticamente realizável de um socialismo orientado para o mercado terá que aceitar a crítica de que a centralização de capital nas mãos do Estado provocaria justamente uma luta política por recursos, da qual sairiam vencedores sempre os ramos da economia e as grandes empresas estabelecidas, e empresas novas, empreendedoras e mais fracas, sairiam perdedoras. Em outras palavras: o socialismo orientado para o mercado apenas atiparia o conflito de distribuição prejudicial tematizado pelos analistas de "Public Choice" em relação a formas de economia mista.

Estas falhas na concepção do socialismo orientado para a economia de mercado permitem concluir que no meio de uma sociedade industrial complexa não há alternativa praticável como mecanismo de distribuição de capital, trabalho e bens de consumo para a competição. Portanto, os argumentos mais marcantes da crítica socialista ao liberalismo econômico não se referem de forma alguma aos mecanismos de mercado, mas antes à falta de justiça na distribuição original dos recursos. Em todas as sociedades existentes, a distribuição de capital e rendimento é condicionada por diversos fatores; entre estes estão as injustiças do passado, como a violação de direitos de propriedade, a limitação da liberdade de contrato e a imposição injusta de poder econômico (...) Provavelmente, (Robert) Nozick avança demasiadamente com sua recomendação de aplicar um princípio de igualdade severo para a redistribuição dos rendimentos como compensação para a carga histórica de injustiças anteriores; a tentativa de criar um modelo de redistribuição para rendimentos e bem-estar não pode ser justificada. Como o respeito pela liberdade exige que se tolere o rompimento com estruturas existentes através da livre decisão, não se deveria tornar uma meta política forçar uma sociedade a acatar tais mecanismos de distribuição, mas sim criar uma compensação para injustiças do passado. Uma política igualitária da distribuição de rendimentos, porém, não é o melhor caminho.

Um caminho adequado para eliminar a injustiça na distribuição de capital seria a redistribuição do capital propriamente dito, talvez sob forma de um imposto negativo sobre o capital, através do qual aqueles que não têm propriedade participariam da riqueza da sociedade e, assim, seriam indenizados pelos efeitos de injustiças passadas. Do ponto de vista clássico-liberal, seria vantajoso financiar uma tal política de redistribuição através da venda de patrimônio do Estado, de maneira que não se tornassem necessários outros abusos estatais sobre o capital privado. Independentemente de esta proposta vir a ser considerada adequada, em todo caso permite uma boa visão da concepção socialista de que para a restauração da liberdade econômica é imprescindível uma redistribuição justa da propriedade do capital, uma concepção compartilhada quase que inteiramente pelos teóricos da escola da "Public Choice"³.

Ataques contra o liberalismo da parte dos conservadores e socialistas servem para nós sobretudo como sinal de alerta, e apresentam-nos os pontos fracos do pensamento liberal e da sociedade liberal. Eles deveriam nos preservar sobretudo de sucumbir à suposição de que a sociedade liberal deva sempre ser igualada às suas formas históricas possíveis. Conhecimentos conservadores nos ensinam a tomar cuidado ao lidar com nossa herança moral e cultural, ao passo que o pensamento socialista nos força ao reconhecimento de que a defesa moral de liberdade exige a compensação de injustiças passadas através de nova negociação de direitos vigentes.

Resumindo, a defesa da sociedade liberal pressupõe a disposição de incorporar idéias conservadoras e radicais à teoria e prática liberal quando isso se tornar necessário para o atingimento de objetivos liberais e sob a situação histórica na qual se encontra uma sociedade liberal.

Nota d.T.: Seg. Prof. Flohr, politólogo na Universidade de Düsseldorf, entende-se por "public choice analysis" a "análises dos critérios para decisões públicas". Na Alemanha, a "public choice school" é traduzida como "Neue Politische Ökonomie" (Nova Economia Política).

Extraído de John Gray, "Liberalism, Milton Keynes" 1986, págs. 82-89 (com autorização da editora Open University Press).

Tradução do inglês para o alemão: Sabrina Ferrari Frankland & Co.

3. James Buchanan e Gordon Tullock, "The Calculus of Consent", Michigan: University of Michigan Press, 1962.

John Prince-Smith

A Liberdade do Comércio

John Prince-Smith (1809-1874), nasceu na Inglaterra, em 1830, porém tornou-se cidadão da Prússia, onde chegou a membro da Câmara de Deputados. De 1871 a 1873 foi membro do novo Reichstag alemão. Como líder intelectual do partido de livre comércio, fundado por ele, e o Congresso de Economistas Alemães, foi provavelmente o mais influente defensor dos ideais de livre comércio na Alemanha do século XIX, onde suas obras (por exemplo, o livro sobre *Atos Hostis no Comércio*, 1843) tiveram larga disseminação. Popularizou na Alemanha sobretudo o pensamento da Escola de Manchester e os escritos de Bastiat e Say, os principais defensores do livre comércio na França. O texto abaixo foi extraído de um discurso proferido em Colônia, em 1860.

Na questão do livre comércio então está contida a questão sobre a importância e a competência do poder do Estado em relação à vida econômica internacional. A concepção desta, que se dissemina e fortalece, deve determinar significativamente a concepção de instituições estatais e da política internacional. A questão do livre comércio é uma questão de importância geopolítica.

A fim de resolver esta questão em profundidade, precisamos primeiramente ter presente o sistema econômico em sua simplicidade de princípios, e, apesar de toda a variedade da vida econômica, este princípio é de uma simplicidade sublime.

A finalidade econômica, multiplicação dos meios de satisfação, é atingida através da divisão de trabalho. E a divisão de trabalho é provocada pela oportunidade de troca. O estabelecimento do mercado, pelo que se entende toda facilitação do intercâmbio, é o grande passo ao qual se segue toda a evolução econômica restante por si mesma. O mercado é a grande instituição econômica que determina e regula toda a vida econômica: atribui a cada um o seu ramo de trabalho, aloca a cada um a indenização pelo seu desempenho, estabelece uma coletividade entre aqueles que trabalham de maneira independente, concretiza a união na liberdade, preserva a liberdade na união. O mercado é o órgão central, o coração que causa a circulação da vida econômica, acolhe em si o fluxo de alimentos e o transporta a todos os membros. O princípio de vida do mercado, no entanto, a condição de seu jogo orgânico, é a liberdade.

A divisão de trabalho é a separação entre produtor e consumidor. Faz com que cada produto não seja produzido por aquele que o deseja consumir naquele

momento, e sim por aqueles que o fazem da melhor maneira possível, formando uma habilidade particular através do exercício permanente de uma única, provendo-se com ferramentas, máquinas e demais instalações adequadas para este negócio, e que também são mais favorecidos pelas condições da natureza no local.

Se então cada um trabalha para o mercado, ele também precisa adquirir do mercado suas necessidades, substituindo aquilo que forneceu a um depósito coletivo. Mas onde está a sua garantia de que o substituto será justo, que a medida de seus prazeres corresponderá exatamente àquela em que tenha contribuído para o estoque de mercado dos estimulantes? Como é possível, enfim, determinar em que medida uma atividade isolada tenha contribuído para o resultado global? Como se calcularia, por exemplo, em qual proporção estaria o desempenho daquele que produziu um arado com suas economias em relação ao desempenho daquele que trabalhou o solo com arado? Em que medida cada um deles contribuiu para atingir a colheita, qual parcela, então, caberia a cada um? O mercado resolve esta questão tão fácil quanto inequivocamente. No mercado, toda mercadoria ou desempenho são vendidos pelo maior preço. O vendedor recebe o máximo que alguém queria lhe dar espontaneamente. O comprador, ao contrário, dá o mínimo pelo qual alguém queira lhe ceder a mercadoria em questão. A compensação por cada desempenho é regulada por acordo espontâneo entre produtores que precisam vender um certo estoque, e os consumidores que desejam satisfazer sua demanda da forma mais abundante possível. A compensação padronizada pelo mercado para diversos serviços evidentemente se apresenta muito diversa. No entanto, é dever de cada um escolher entre todas as atividades que lhe são acessíveis, para qual a compensação usual do mercado seja mais vantajosa. Se alguém dispõe de conhecimentos, habilidades e as instalações necessárias, então pode atirar-se em um dos ramos de produção mais bem pagos com sucesso. Se lhe faltarem estes requisitos, então sua escolha fica limitada; terá que se contentar com uma atividade com recompensa menor, porque justamente é o refúgio de muitos que não dispõem dos meios. Porém, diz-se com frequência, um produtor pode não ter sucesso no seu negócio quando a compensação usual do mercado não for suficiente para substituir os gastos feitos na produção. Então isto comprova que seu trabalho é antieconômico, pois consome coisas que valem mais do que seus produtos; ele reduz então a soma dos valores de mercado, ao invés de elevá-la. Isto não é tolerado pelo livre mercado. O livre mercado não concede a tal homem os meios para prosseguir num tal trabalho, prejudicial à coletividade. Um tal produtor deverá forçosamente alterar sua maneira de trabalhar. Ele precisa

produzir mais produtos com o mesmo custo, através de maior empenho e melhor instalação, ou mudar de negócio; ou ainda, se não for capaz de nenhum dos dois, precisa restringir seu consumo de maneira a suportar a escassez como consequência natural de sua capacidade de produção limitada.

Isso, senhores, é a lei fundamental da organização econômica, a única condição possível sob a qual a finalidade econômica da multiplicação e distribuição justa dos meios de satisfação pode ser assegurada. A comunidade econômica é adversa a qualquer tipo de solidariedade, por princípio; não pode e não deve garantir a subsistência. Não pode conceder a ninguém um direito adicional além do livre acesso ao mercado, pois o mercado é a única coisa coletiva que possui. Tudo no mercado é propriedade particular. Indivíduos que desejam consumir mais do que a compensação usual do mercado por seus desempenhos somente poderiam ser subvencionados pela comunidade econômica, cortando a compensação de outros por seus desempenhos, e isso iria de encontro à sua primeira lei fundamental.

Introduzir a força na circulação econômica significa colocar a arbitrariedade em lugar da justiça, derrubar o equilíbrio entre produção e consumo, violando o princípio de vida econômico, que é a liberdade. E ainda assim, é grande a tentação para alguns, através do poder do Estado, de falsificar o jogo da circulação econômica. Quando, por exemplo, certos produtores conseguem fazer com que através de obrigatoriedade de concessões, regulamentos de ofícios ou através de multas sob a denominação de taxas alfandegárias de proteção, competidores sejam excluídos do mercado, então no mercado se cria uma falta artificial dos produtos do monopolista, e os consumidores precisam pagar mais por eles do que seria necessário de outra maneira. Já é gritante a injustiça de uma tal intervenção do poder do Estado, a fim de conceder vantagens a um em detrimento de outro. Porém, ainda mais gritante é o caráter antieconômico da mesma. Pois, para que seja chantageada para alguns uma parcela maior nos estoques do mercado, o suprimento do mercado como um todo precisa ser reduzido. A injustiça somente pode ser perpetrada através de um dano coletivo. Aliás o poder do Estado não possui outro meio para desviar a circulação econômica de seu livre curso que não a geração da escassez. A finalidade econômica, ou seja, a multiplicação maior possível e a mais justa distribuição dos meios de satisfação, é assegurada pela liberdade incondicional da circulação da maneira mais completa; para tanto, não é absolutamente necessária nenhuma intervenção do poder do Estado. O poder do Estado somente pode desviar o livre

curso da economia proibindo o que é economicamente viável, ordenando o que é economicamente inviável. – A verdade desta frase, encontramos confirmada lá onde até agora também verificamos o efeito de uma intervenção estatal no movimento econômico: na limitação de ofícios, na taxa de juros, na restrição de bancos, na liberdade de movimentação, bem como na livre disposição sobre terras. Também encontraremos sua confirmação na verificação da limitação do comércio.

A exigência por liberdade de comércio é, como foi dito, a exigência de divisão de trabalho irrestrita entre os habitantes de diversos países. Como, porém, a divisão de trabalho, esta fonte básica da abundância econômica, em proporção à diversidade das capacidades de produção dos habitantes de diversos países, é a maior possível, ter-se-ia de imaginar que todo mundo precisaria reconhecer a utilidade preponderante da divisão de trabalho, sobretudo entre habitantes de diversos climas e locais, cuja produtividade respectiva está desenvolvida pela peculiaridade dos costumes, dos hábitos e tendências naturais da mais variada forma. Acreditar-se-ia que a partir deste momento de união perceptível, econômico, dos povos divididos em países, se perceberia que a comunidade econômica, no fundo, é totalmente separada da comunidade de países, e dispõe de um fundamento próprio independente; que, enquanto o Estado tem apenas a tarefa de proteger a propriedade e a pessoa, agindo repressivamente contra o ato de violência no âmbito do seu território delimitado, a comunidade econômica, sob a proteção da ordem do Estado, deverá abranger todos aqueles que, independentemente do país em que viverem, são capazes de agir para a multiplicação dos bens de consumo.

Por qual motivo imaginável, então, deveria ocorrer uma exclusão? Se é absolutamente vantajoso para nós permitir que nos sejam oferecidos bens de consumo desejados contra uma compensação que concedemos espontaneamente por todos aqueles que dizem "sim", este relacionamento básico econômico deveria se inverter em relação àqueles que dizem "oui" ou "yes"? E deveria ainda ser alterada a relação fundamental da comunidade econômica apenas em virtude da mera diversidade da nacionalidade, de tal forma que o intercâmbio com estrangeiros deveria ser evitado justamente porque vendem mais barato, ou seja, nos oferecem mais um bem de consumo por uma compensação dada do que poderíamos produzir para isso no nosso próprio país? É quase incompreensível como membros de nações esclarecidas, que se dedicam a vida inteira à circulação econômica e também se ocupam bastante com o Estado, não reconheçam em nem um momento sequer a nocividade da

limitação do comércio, e disponham de tão pouca compreensão do sistema econômico e da tarefa do Estado que não consigam separar mais claramente as atividades e competências de ambos, - isto seria quase incompreensível se os homens, infelizmente, não estivessem tão presos no antagonismo dos países, não estivessem tão ofuscados pela inveja nacional, que não possam olhar livremente para as situações. A concepção de interesses econômicos comuns com estrangeiros odiados, com inimigos do Estado e rivais políticos, é tão odiosa ao sentimento nacional que a paixão fecha a razão a estes fatos. Aliás, a razão é tão obscurecida pela aversão nacional apaixonada que se permite enganar-se sobre a utilidade própria mais aparente por motivos que não poderiam ser sustentados diante de uma crítica independente.

Verifiquemos rapidamente alguns dos principais argumentos através dos quais se procura justificar a limitação do comércio pelo assim chamado sistema de taxas alfandegárias de proteção.

Primeiramente, procura-se representar a limitação de comércio como uma medida voltada contra "estrangeiros", e quer-se convencer de que aí se trata apenas de um conflito entre os interesses de produtores nacionais estrangeiros. Na verdade, trata-se, porém, de um conflito entre os interesses dos produtos nacionais e os consumidores nacionais. Se determinados produtores desejam cortar a competição do exterior, então o suprimento mais abundante oferecido do exterior está no interesse de todos os consumidores nacionais. Taxa-se, como se diz, o ferro estrangeiro, o fio estrangeiro, etc. Mas o que significa isso, se não que se cobra uma taxa alfandegária dos consumidores nacionais do ferro ou do fio estrangeiro?

No entanto, a limitação do comércio seria necessária a fim de ocupar a mão-de-obra nacional. A ocupação do trabalho nacional, porém, depende somente do tamanho do capital nacional. Através do direcionamento artificial de capital para ramos de negócio particulares, por meio de taxas alfandegárias de proteção, não se aumenta a capacidade destes em ocupar operários. Porém, como para provocar estes negócios artificiais o consumo precisa tornar-se mais caro, o aumento de capital, ou seja, o crescimento da ocupação de trabalho é inibido. Nada é mais errado do que a concepção de que o Estado, através da assim chamada proteção de negócios incapazes de competir, possa desenvolver a indústria nacional, pois não há falta de negócios para o nosso capital, e sim de capital para os nossos negócios. Nossos empresários competitivos gostariam de utilizar todos os capitais que lhes fossem

conseguidos, por mais volumosos que fossem, para desenvolver seus negócios e ocupar mão-de-obra correspondente.

Porém, o encarecimento do consumo provocado pela taxa alfandegária de proteção seria, como se diz, um meio de educação. Sob a assim chamada proteção, a indústria provocada artificialmente deverá enraizar-se e tornar-se competitiva com o tempo, podendo prescindir da taxa alfandegária de proteção. Isso então seria uma especulação comercial, na qual primeiramente se precisaria comparar os custos com a finalidade. Isso, porém, ocorre tão raramente que não temos nenhuma indústria protegida na qual o sacrifício feito pelos consumidores não ultrapasse muitas vezes a quantia de todo o capital investido numa tal indústria, e ainda está infinitamente longe o momento em que se estaria disposto a renunciar a sacrifícios adicionais. Para educar uma indústria para a capacidade de concorrer, ou seja, para a utilidade, parcimônia e mobilidade, não há meio mais errado do que quando se lhe criam preços com os quais ela possa existir também sem nenhuma daquelas qualidades.

Às vezes, admite-se que a liberdade de comércio seja a única maneira economicamente viável, mas que somente poderia ser introduzida se fosse proclamada por todos os países ao mesmo tempo. Isso, como se sabe, é inatingível. Mas o fato de não ser possível atingir a liberdade de comércio inteira de uma vez não é motivo para que não se devesse tomar tanto dela quando poder-se-ia dar a si mesmo. Se ainda não se possui a liberdade plena de vender o que quiser para o exterior, isso não é motivo para renunciar à liberdade de, pelo menos, comprar do exterior aquilo que se deseja. A suspensão da taxa de importação é uma concessão econômica que primeiramente fazemos a nós mesmo e não apenas ao exterior. A liberdade de comércio somente poderá ser concretizada quando todo Estado parar de exigir concessão do outro, e resolver fazê-las para si mesmo; ela somente poderá tornar-se geral através de procedimento unilateral.

Diz-se ainda que seria necessário produzir tudo no próprio país para que se tenha suprimento seguro em tempos de guerra, ou seja, que se devam infligir espontaneamente sobre si mesmo em tempo de paz as calamidades da circulação interrompida e do consumo encarecido, que estão entre os maiores males da guerra! Justamente pelo contrário, em tempos de paz deve-se procurar um abastecimento ao melhor preço possível para que na guerra se disponha dos meios para suportar o encarecimento. E, além disso, o entrelaçamento internacional dos interesses decorrente da liberdade de comércio é o meio mais

efetivo de evitar guerras. Se estivéssemos no ponto em que se considerasse cada estrangeiro um bom cliente, ficaríamos muito menos propensos a atirar nele.

Existem ainda muitos argumentos semelhantes em favor da taxa alfandegária de proteção, com cuja citação não quero mais perder tempo. Todos eles, como os já citados, são calculados apenas para o preconceito confuso.

Agora, senhores, é finalidade e anseio dos defensores do livre comércio que aprenderam a coisa em seu alcance por princípio, justamente moderar as antipatias nacionais, proteger a razão da servidão da paixão cega, ensinar às nações a compreensão de seu interesse comum econômico e, assim, abrandar a aspereza da oposição funesta dos Estados; de modo geral, fortalecer o interesse econômico da união e da paz, como contrapeso para o princípio de Estado separador e provocador de desavenças, elevando-o ao poder normativo para a convivência de nações civilizadas; regular e atar as relações de povos vizinhos esclarecidos através de vínculos mútuos de tal maneira que não possam ser cortados intencionalmente a qualquer instante; liberar o mundo civilizado, onde possível, da pressão que se aumenta infinitamente do armamento bélico permanente; suplantar uma situação geopolítica que atualmente é tão insuportável quanto insustentável a longo prazo. Pois aparentemente, senhores, no atual estado das coisas, os poderes do Estado se afastam cada vez mais de sua destinação: ao invés de conceder segurança em seus territórios, antes provocam ataques por suas posições antagônicas mútuas, contra os quais suas instalações defensivas oferecem apenas uma proteção não confiável.

Ao invés de garantir à comunidade econômica sob sua guarda a tranquilidade imprescindível para seu sucesso, abandonam esta mesma a uma preocupação paralisante. Absorvem cada vez mais os meios do capital e a mão-de-obra. Demandam sacrifícios da comunidade econômica que ainda seriam exagerados até mesmo se possibilitassem realmente o objetivo para o qual, no fundo, o Estado existe: a consolidação da ordem e liberdade em paz para proteção da comunidade econômica.

A consolidação de relações internacionais pacíficas a ser efetivada através da liberdade de comércio é ainda muito mais importante do que o lucro econômico direto do abastecimento com bens de consumo a bom preço. A reforma geopolítica, muito mais do que a reforma apenas econômica, é o grande objetivo ao qual aspiram também os defensores do livre comércio em princípio e para o qual desejam incensar o sentimento geral. A grandeza deste objetivo também

eleva sua coragem em relação à dificuldade da consecução do mesmo. Este objetivo não é inatingível, pois está no caminho do progresso necessário. Também não está imensuravelmente longe sua concretização, pois a compreensão do mesmo se dissemina com força diariamente crescente. Demanda apenas, como tudo que é grande, esforço persistente de profunda convicção.

Bem sabemos nós que uma remodelação até mesmo na atual posição aferrada dos Estados entre si somente poderia ser provocada através de uma mola muito extraordinária, que seria necessária uma alavanca muito extraordinária para dirigir os poderes de Estados a um outro curso. Mas qual é, senhores, com efeito, o poder que dá forma a instalações humanas? É a concepção humana. E qual é a alavanca que altera até mesmo as instalações mais poderosas? É a concepção que se altera em geral. Muito bem, trabalhemos então na modificação da concepção geral da posição mútua dos povos separados por Estados. Trabalhemos no sentido de disseminar uma concepção geral clara da comunidade econômica global, cuja união não pode ser despedaçada por fronteiras de Estados, se o bem econômico de cada um, o bem da cultura geral, não deve ser violado. Disseminemos a concepção de que as nações que competem na produção econômica não podem ser outra coisa que não mutuamente profícuas com circulação pacífica e livre; que a vantagem do intercâmbio, segundo sua natureza, nunca é unilateral; que no caminho da circulação de comércio livre um povo jamais pode locupletar-se à custa de um outro; e que até mesmo o lucro sempre é relativamente mais importante para o povo economicamente mais fraco, ou seja, para o povo menos desenvolvido em sua indústria. Disseminando essa concepção estaremos ganhando um contrapeso forte para as antipatias nacionais; dispersaremos alguns preconceitos apaixonados e levaremos as nações a se verem com outros olhos – com os olhos da razão –, com uma avaliação mais acertada dos interesses comuns econômicos em relação aos pretensos interesses particulares do Estado.

Elevemos, pois, o espírito do povo à altura de nosso princípio econômico. Daí ofereçamos-lhe a vista para longe, para a liberdade. O mundo visto do alto parece muito mais bonito, rico e pacífico. A visão a partir de um ponto elevado aguça a vista – purifica o ambiente!

Cit. seg.: Karl Diehl/Paul Mombert (publ.), "Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie", 3ª ed., Vol. IX, Gera 1923, págs. 191-199.

José Ortega y Gasset

A Tirania da Massa

José Ortega y Gasset (1883-1955), um dos maiores liberais da Espanha, renunciou voluntariamente à sua cátedra de filosofia na Universidade de Madri para ir para o exílio quando a Guerra Civil acabou com a república. Seu livro publicado em 1930, "La Rebelion de las massas" (A Rebelião das Massas), do qual foi extraído o texto abaixo, alerta em palavras impressionantes para a ameaça da liberdade por movimentos de massa totalitários.

Constatamos que ocorreu algo paradoxal de todo, porém, no fundo, bem natural: apenas porque o mundo e a vida estavam abertos ao medíocre, sua alma se fechou. Pois bem, este endurecimento das almas medianas, afirmo, causou a rebelião das massas que, por sua vez, significa o problema mais sério que se coloca à humanidade contemporânea.

O homem da massa se considera perfeito. O homem de destaque, para se considerar perfeito, precisa ser extraordinariamente vaidoso. A convicção de sua perfeição é um corpo estranho em seu ser; não estava dentro dele originalmente, mas é um produto de sua vaidade e até para ele próprio tem um caráter simulado, aparente e questionável. É por isso que o valioso necessita dos outros, para que lhe confirmem a opinião que gostaria de ter de si mesmo. De forma que o homem honrado, também neste caso doentio, também ofuscado pela vaidade, não pode atingir a verdadeira crença em sua perfeição. No entanto, o homem medíocre de nossos dias, o novo Adão, nem pensa em duvidar de sua semelhança divina. Sua autoconfiança é paradisíaca como a de Adão: ela o impede de comparar-se a outros, o que constituiria a primeira condição para a descoberta de sua imperfeição. Para tanto, ele precisaria sair por algum tempo de sua própria vida para entranhar-se na do seu próximo. Porém, a alma medíocre não entende de metempsicoses – o mais sublime esporte.

Trata-se aqui da mesma diferença que desde sempre separou o estúpido do sábio. Este se descobre a si mesmo sempre a dois passos de uma estupidez e por isso procura escapar dela, permanentemente na espreita, e neste esforço resiste sua esperteza. O simplório, porém, é sem malícia contra si mesmo. Considera-se muito inteligente e daí advém a invejável satisfação com a qual o simplório se aposenta em sua própria pobreza de espírito. Como aqueles insetos que não se conseguem de maneira alguma retirar de seus buracos com fumaça, o estúpido não se deixa enxotar de sua estupidez. É impossível

passar com ele durante um tempinho sem antolhos e forçá-lo a manter unida sua imagem embotada do mundo com outras maneiras de ver mais refinadas. A estupidez é vitalícia e sem esperança. Por isso, Anatole France dizia que ela é mais fatídica do que a malícia; pois a malícia, às vezes, descansa, a estupidez, nunca.

Não que o homem da massa seja tolo. Ao contrário, o atual é mais esperto, possui capacidades intelectuais maiores do que qualquer um no passado. Mas estas capacidades não o auxiliam; no fundo, a consciência imprecisa da posse destas apenas o ajuda a se fechar ainda mais hermeticamente em si mesmo e a não as usar mesmo. O amontoado de lugares-comuns, preconceitos, farrapos de pensamentos ou simplesmente de palavras vazias que o acaso juntou no seu interior é o que ele considera santo e procura fazer valer esta desordem em todo lugar com um descaramento que somente se explica através de sua ingenuidade.

O grau da cultura é medido pela precisão das normas. Onde ela é reduzida, somente colocam ordem na vida, de modo grosseiro; onde ela é grande, penetram a realização de todas as funções da vida até o detalhe.

Ninguém pode esquivar-se à impressão de que na Europa, há anos, ocorrem coisas estranhas. Como exemplo palpável quero mencionar determinados movimentos políticos como o sindicalismo e o fascismo. Que não se diga que parecem estranhos apenas porque são novos. O entusiasmo pela novidade é tão congênito no homem europeu que ele se preparou o destino histórico mais turbulento de todos. Se, então, estes novos eventos parecem peculiares, não é porque sejam novos, e sim porque são de uma natureza extraordinariamente estranha. Sob as marcas do sindicalismo e do fascismo, pela primeira vez, surge na Europa um tipo de homem que renuncia a expressar motivos e ter razão, que se mostra simplesmente decidido a impor sua opinião. Isso é novo: o direito de não ter razão, falta de justificativa como motivo. A nova posição da massa manifesta-se, na minha opinião, da forma mais aparente em sua pretensão em liderar a sociedade, sem estar apta a fazê-lo. Porém, ainda que a estrutura da nova alma não surja em nenhum outro local de maneira tão grosseira e descoberta como em seu comportamento político, mesmo assim a chave está em seu bloqueio mental. O homem mediano descobre "pensamentos" em seu interior, mas não sabe pensar. Nem desconfia o quanto o ar, no qual vivem pensamentos, é cortante e puro. Ele quer "opinar", porém não quer reconhecer condições e os requisitos de todo opinar. Por isso, seus pensamentos, na verdade, são apenas instintos em disfarce lógico.

O homem somente está de posse de uma idéia quando acredita estar de posse de seus motivos, se é que se pode acreditar de todo em motivação, na existência de um reino de verdades compreensivas. Não há pensar e opinar que não apele a uma tal instância, se curve diante dela, reconheça seu código e veredicto e, portanto, enxergue a forma mais sublime dos relacionamentos humanos no diálogo, nos quais os motivos racionais de nossos pensamentos são ponderados. O homem da massa, porém, estaria perdido se entrasse em discussões; instintivamente, evita a coação dessa instância mais alta e objetiva. O que há de mais novo na Europa, portanto, é "acabar com as discussões", e detesta-se toda forma de intercâmbio intelectual que, da conversa, passando pelo Parlamento até a ciência, pressupõe, por sua natureza, respeito em relação a normas objetivas. Isso significa que se renuncia a uma convivência em cultura que é uma convivência sob normas, e recai-se numa comunidade bárbara. O homem de massa despreza todas as etapas intermediárias normais e passa diretamente à imposição de seus desejos. A insuficiência de sua alma que, como dizemos, o impele a intervir em todas as questões públicas, também o levou inexoravelmente a um único processo de intervenção: à "ação direta".

Quando, no futuro, algum dia se tentar reconstruir os inícios da nossa época, verificar-se-á que os primeiros compassos de sua melodia peculiar ressoaram por volta de 1900, naqueles grupos sindicalistas e realistas na França que inventaram a causa da "action directe". O homem sempre recorreu à violência; às vezes, esse recurso era simplesmente um crime e não nos interessa. Às vezes, porém, a violência era o meio ao qual recorria quando anteriormente todos os outros haviam falhado. Pode-se lamentar que a natureza humana eventualmente leve a atos de violência; mas não são eles no fundo a mais bela honraria diante da razão e da justiça? Pois o que é violência senão razão que se desespera – como "ultima ratio"? Tolamente, essa reviravolta que ilustra muito bem a submissão anterior da violência à norma da razão quase sempre foi compreendida de maneira irônica.

Civilização é a tentativa de transformar a violência na "unica ratio". Isso agora fica claro para nós, pois a ação direta inverte a ordem e proclama a força como "prima ratio", mais precisamente como "unica ratio". Ela é a norma que revoga toda norma, que elimina todos os elos intermediários entre o nosso propósito e sua execução. É a magna carta da barbárie.

Relembramos que a massa, sempre que interveio por um ou outro motivo na vida pública por meio de ações, o fez sob forma de ação direta, que, então,

para ela, foi sempre a forma natural de agir. E a tese deste livro é suportada enfaticamente pelo fato evidente de que justamente agora, quando a liderança da vida pública pelas massas deixou de ser um estado casual e ocasional para tornar-se um estado normal, surge em cena a ação direta de direito e como norma reconhecida.

A nova ordem, que suprime as instâncias mediadoras, já abrange a vida inteira da comunidade. O intercâmbio sociável renuncia à boa educação. Literatura como ação direta consiste em insultos. As relações entre os sexos simplificam suas preliminares.

Negociações, normas, cortesia, consideração, justiça, razão! Por que inventaram tudo isso? Para que todo esse transtorno? Tudo isso pode ser resumido na palavra civilização, que através do termo "civis", o cidadão, revela sua origem. Destina-se a possibilitar a "civitas", a comunidade, o convívio. Se jogarmos luz nesses suportes da civilização, encontraremos por isso em todos o mesmo cerne.

Todos eles testemunham o desejo original e contínuo de cada indivíduo de poder contar com todos os demais. Civilização é, primeiramente, a disposição em prol da coletividade. Somos tão incivilizados e bárbaros quanto somos desconsiderados em relação ao nosso próximo. A barbárie é a tendência pela dissolução da sociedade. Por isso, todas as épocas bárbaras foram épocas do isolamento humano, de um formigueiro de grupos pequenos, separados e inimigos.

A forma política que representa a maior disposição pela coletividade é a democracia liberal. Ela demonstra a disposição pelo reconhecimento do concidadão da forma mais evoluída e é protótipo da ação indireta. O liberalismo é o princípio de direito político e segundo o qual o poder público, embora seja onipotente, se limita a si próprio e, ainda que seja à sua própria custa, mantém um espaço livre no Estado que domina para todos aqueles que pensam e sentem diferentemente do que ele, ou seja, do que os fortes, do que a maioria. O liberalismo – e não devemos esquecer isso hoje em dia – é a generosidade extrema, é o direito que a maioria concede à minoria, e, por isso, o lema mais nobre que já se ouviu no planeta. Ele transmite a decisão de conviver com o inimigo fraco. A probabilidade de que a humanidade pudesse conceber uma coisa tão linda, engenhosa, arriscada e contrária à natureza era mínima. Assim, não admira que agora a mesma humanidade pareça resolvida a renunciar a ela. Sua aplicação é demasiado difícil e complicada para que pudesse criar raízes nesta terra.

Conviver com o inimigo! Governar com a oposição! Uma tal humanidade já não se torna incompreensível? Nada revela a consistência do presente de maneira mais impiedosa do que o fato de que o número de países onde há uma oposição diminui cada vez mais. Quase em todos os lugares uma massa uniforme pesa sobre o poder do Estado e esmaga todo grupo oposicionista. A massa – quem o imaginaria em vista de sua densidade e seu número – não deseja comunidade com aquilo que não faz parte dela; tem um ódio mortal a tudo aquilo que não faz parte dela.

Extraído de: José Ortega y Gasset, "Der Aufstand der Massen", ed. ampl., trad. do esp. p/ o alemão p. M. Weyl, Berlim/Darmstadt/Viena 1960, págs. 118-127.

Robert Nozick

A Utopia

Robert Nozick (1938–2002) é provavelmente um dos mais importantes representantes filosóficos de um individualismo radical na América. Seu livro publicado em 1974, "Anarchy, State and Utopia", ajustou as contas, com precisão metódica, com todas as concepções da justiça distributiva e, assim, contribuiu para um renascimento do liberalismo clássico nos EUA. Baseado numa teoria de direitos inalienáveis protegidos por contrato, inspirada por John Locke, para Nozick somente o Estado minimalista detém verdadeira legitimidade.

Nenhum Estado que ultrapasse o Estado minimalista pode ser justificado. Porém, não falta todo e qualquer brilho à idéia ou ao ideal do Estado minimalista? Será que consegue fazer os corações baterem mais alto ou incentivar homens à luta ou ao sacrifício? Alguma pessoa ergueria barricadas sob sua bandeira? Ele parece pálido e sem forças – para tomar o contraste mais forte – em comparação com as esperanças e os sonhos dos teóricos utopistas. Quaisquer que sejam suas vantagens, parece evidente que o Estado minimalista não é nenhuma utopia. Dever-se-ia então esperar que uma análise da teoria da utopia seria mais do que suficiente para demonstrar os erros e as fraquezas do Estado minimalista como ponto final da filosofia da política. Uma tal verificação também deveria ser de interesse por si mesma. Sigamos então a teoria utopista, aonde quer que leve...

Seria extremamente preocupante se houvesse apenas um único argumento ou sistema de razões para a correção de uma determinada descrição da utopia. À utopia dirigem-se anseios tão diversos que deve haver muitos caminhos teóricos até ela.

O primeiro caminho parte do pressuposto de que os homens são diferentes entre si. Possuem diferentes temperamentos, interesses, capacidades intelectuais, objetivos, tendências naturais, anseios espirituais e formas de vida desejadas. Têm diferentes valores e dão pesos diversos aos valores que lhe são comuns. (Desejam viver em zonas climáticas diferentes – nas montanhas, na planície, no deserto, no litoral, nas cidades, em aldeias.) Não há motivo para a suposição de que uma comunidade seja o ideal de todos os homens, e muitas razões para que não o seja.

Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Jogi Berra, Allen Ginsberg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, o rabino de Lubawitsch, Picasso, Moisés, Einstein, Hugh Hefner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dass, Ghandi, Sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colombo, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, o Barão Rothschild, Ted Willians, Thomas Edison, H. L. Mencken, Thomas Jefferson, Ralph Ellison, Bobby Fischer, Emma Goldmann, Peter Kropotkin, você, e seus pais. Será que existe realmente uma forma de vida que seria a melhor para todas essas pessoas? Imagine todas elas vivendo uma utopia qualquer, que alguma vez já se tenha encontrado descrita precisamente. Procure descrever a sociedade que seria melhor para todas essas pessoas viverem. Seria ela rural ou urbana? De grande luxo material ou simples na satisfação de necessidades básicas? Como seriam as relações entre os sexos? Haveria alguma instituição como o casamento? Seria monógama? Os filhos seriam educados pelos seus pais? Haveria propriedade privada? Seria uma vida alegre, segura, ou uma com aventuras, dificuldades, perigos e oportunidades para heroísmo? Haveria uma, muitas ou nenhuma religião? Qual a importância dela na vida dos homens? Os homens veriam o centro de sua vida em questões particulares ou na ação pública e nas questões políticas? Estariam direcionados em via única para determinados desempenhos e trabalhos, ou procurariam todas as atividades e alegrias possíveis, ou concentrar-se-iam em atividades de lazer que os realizassem e satisfizessem? As crianças seriam educadas com tolerância ou rigidez? Quais seriam os pontos importantes na educação? O esporte seria algo importante na vida (como espectador, como esportista ativo)? E a arte? Estariam em primeiro plano os prazeres sensuais ou atividades intelectuais? Ou o que então? Haveria moda no vestuário? Será que se cuidaria da aparência bonita? Qual seria a posição em relação à morte? A técnica e todos os aparelhos possíveis desempenhariam um importante papel na sociedade? E assim por diante.

Que exista a melhor resposta conjunta a todas estas questões, uma sociedade ótima para todos um parece-me inverossímil. (E a idéia de que ainda saibamos o suficiente sobre ela para podermos descrevê-la é mais inverossímil ainda.) Ninguém deveria tentar descrever uma utopia sem ter vivas na mente, por exemplo, as obras de Shakespeare, Tolstoi, Jane Austen, Rabelais e Dostoievski, a fim de não se esquecer de como as pessoas são diversas. (Também é útil lembrar-se de como elas são complicadas.)

Os utopistas – sempre muito convictos das vantagens de sua visão e de sua validade exclusiva – distinguem-se entre si (não menos do que as pessoas citadas acima) com referências às instituições e as formas de vida por eles recomendadas. Embora as imagens traçadas em cada caso de uma sociedade ideal sejam demasiado simples (até mesmo para comunidades parciais, sobre as quais ainda falaremos adiante), ainda assim a existência das diferenças deve ser levada a sério. Nenhum utopista permite a cada um levar uma vida exatamente igual na sua sociedade, dedicar exatamente o mesmo tempo para exatamente as mesmas atividades. Por que não? Os motivos para tanto são argumentos contra simplesmente um tipo de comunidade?

Resulta então que na utopia não existirá apenas um tipo de comunidade e uma forma de vida. Utopia consistirá de utopias, de muitos tipos deferentes de comunidades nas quais as pessoas conduzirão formas diferentes de vida sob instituições diversas. Alguns tipos de comunidades serão mais atraentes para a maioria do que outros; as comunidades crescerão e se reduzirão. As pessoas deixarão umas para entrar em outras, ou também passarão toda sua vida em uma só. Utopia é um sistema para utopias, um local onde os homens terão a liberdade de se unir a fim de perseguirem sua própria visão da boa vida na comunidade ideal, mas onde ninguém poderá impor sua própria visão utópica sobre outros. A sociedade utópica é uma sociedade do utopismo. (Alguns talvez também estejam satisfeitos onde se encontram. Não são todos que se juntarão a comunidades especiais experimentais, e muitos que se manterão à distância de início unir-se-ão a elas posteriormente, quando se tornar evidente que elas realmente dão resultado.) A metade da verdade que quero expressar aqui é a seguinte: utopia é metautopia, o ambiente no qual é possível realizar experimentos utópicos; o ambiente que precisa ser concretizado primeiramente numa determinada medida, se é que deverão ser concretizadas visões utópicas mais especiais de forma duradoura.

"Então isto é tudo: a utopia é uma sociedade livre?" A utopia não é simplesmente uma sociedade na qual o sistema é realizado. Pois quem acreditaria que teríamos a utopia dez minutos após a introdução do sistema? Seria tudo como agora. Aquilo que resulta espontaneamente das decisões individuais de muitas pessoas num longo espaço de tempo, é isso que vale a pena. (Não que um determinado estágio do processo seja um estágio final para o qual se dirigissem todos os nossos anseios. O processo utópico toma o lugar da situação utópica final de outras teorias de utopia estáticas.) Muitas comunidades desenvolverão muitas peculiaridades diversas. Somente um tolo

ou um profeta tentariam predizer a área, os limites e as propriedades das comunidades após aproximadamente 150 anos de efeito do sistema.

Como não pretendo assumir nem um nem outro desses papéis quero, no final, enfatizar a natureza dupla da concepção de utopia apresentada. Existe o sistema da utopia, e existem as comunidades individuais no interior do sistema. Quase a totalidade da literatura sobre a utopia ocupa-se, a nosso ver, das comunidades individuais no interior do sistema. O fato de eu não ter fornecido nenhuma descrição especial de uma comunidade parcial não significa (na minha opinião) que isso não teria importância ou seria menos importante ou desinteressante. Como o poderia ser? Vivemos justamente em determinadas comunidades. Aí é preciso apresentar sua visão não imperialista da sociedade ideal ou boa e concretizá-la. Sem tais visões, que estimulam e dão asas à criação de determinadas comunidades com determinadas propriedades desejadas, o sistema seria sem vida. Em conjunto com as visões especiais de muitas pessoas, o sistema nos leva ao melhor de todos os mundos possíveis.

A concepção aqui apresentada rejeita totalmente o planejamento antecipado de uma comunidade em detalhe na qual cada um deve viver; sua simpatia pertence ao experimento utópico espontâneo para o qual prepara um terreno no qual possa florescer. Esta concepção pertence ao campo utopístico ou antiutopístico? O fato de essa resposta me causar dificuldade fortalece em mim o pensamento de que o sistema reúne as vantagens de ambos os pontos de vista. (Se, ao invés disso, reunir seus erros e suas falhas, então o processo de filtragem da discussão livre e aberta o trará à luz.)

O sistema descrito para a utopia corresponde ao Estado minimalista. Este Estado moralmente privilegiado, o único Estado moralmente autorizado, é, como vemos agora, aquele que concretiza melhor os anseios utópicos de inúmeros sonhadores e visionários. Mantém aquilo que todos nós queremos manter da tradição utópica e deixa o restante dessa tradição a cargo dos nossos esforços individuais. E agora, lembremos-nos da pergunta com a qual este capítulo se iniciou. O Estado minimalista, o sistema para a utopia, não é uma visão entusiasmante?

O Estado minimalista trata-nos como pessoas individuais invioláveis que não podem ser usadas por outros de determinada maneira como meios ou ferramentas ou instrumentos ou fontes acessórias; trata-nos como pessoas,

com seus direitos e a dignidade deles resultante. Trata-nos com respeito, respeitando nossos direitos e permite-nos, sozinhos ou juntamente com quem quisermos, decidir sobre nossa vida e realizar nossos objetivos e nossa autocompreensão tão bem quanto formos capazes, no que outras pessoas imbuídas da mesma dignidade nos auxiliarão espontaneamente. Como poderia um Estado ou um grupo de pessoas ousar fazer mais. Ou menos.

Extraído de : Robert Nozick, "Anarchie, Staat, Utopia", trad. do ingl. p/ alemão p/ H. Vetter, Munique 1976, págs. 271, 281-284, 301/303. (Com autorização da editora Moderne Industrie, Munique).

Rainer Erkens

Liberdade e Desenvolvimento

Rainer Erkens, nascido em Wesel (República Federal da Alemanha) em 1957, estudou Ciência Política em Bonn, Munique, na cidade do Cabo (África do Sul) e em Lisboa (Portugal). Depois de muitos anos de trabalho na sede federal do Partido Liberal Democrático (FDP) alemão em Bonn (Alemanha), ele atuou de 1996 a 2005 nos escritórios da *Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit* na América Latina e na África. Em 2005 e 2006 foi responsável, na sede na Alemanha, em Potsdam, pela América Latina. Desde janeiro de 2007 ele é o representante da *Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit* em São Paulo, Brasil.

1. Um dos motivos porque a liberdade é tão importante para nós está exatamente no fato de que a liberdade incentiva o desenvolvimento. Desenvolvimento deve ser considerado como um todo. Significa ter mais bem-estar e segurança social para tantas pessoas quanto possível. Ter mais possibilidades de formação e opções no dia-a-dia. Significa a participação fortalecida das pessoas nos processos comunitários e na vida econômica e cultural.

Mas desenvolvimento também requer a liberdade de cada um para construir sua própria vida. Os efeitos positivos da liberdade no desenvolvimento de um país e seus habitantes podem ser empiricamente comprovados. No "Índice para a Liberdade Econômica" da organização americana *Heritage Foundation* os países mundiais são comparados com relação à liberdade econômica de seus indivíduos.

Listei na tabela os 20 países com os maiores índices de liberdade econômica em 2008. No primeiro momento podem-se reconhecer os países com os maiores parâmetros de bem-estar. O contrário também é válido conforme a nossa tabela: quem está atrás na liberdade econômica, também está bem atrás no desenvolvimento humano.

Naturalmente, para os liberais isto não é nenhum acaso. Não reflete uma *coincidência*, mas sim uma *causalidade*: *Liberdade econômica cria desenvolvimento*.

2. Por que é assim? Deixem-me entrar em apenas alguns detalhes que são decisivos para que a liberdade econômica incentive o desenvolvimento:

- a pobreza dos nossos conhecimentos, que podemos superar somente com a liberdade,
- o papel da competitividade e dos preços numa sociedade liberal e
- a necessidade de aceitar a diversidade e de proteger as minorias para estimular o desenvolvimento.

Os clássicos do liberalismo nunca consideraram o liberalismo como pura teoria econômica. Para Friedrich von Hayek, um dos mais importantes pensadores liberais de século XX, o liberalismo era também uma teoria do conhecimento. Para Hayek a necessidade da liberdade baseia-se em nossa falta de conhecimento. Cada ser humano, mesmo que ele seja um gênio, sempre pode conhecer somente um minúsculo pedaço do universo de sabedoria. Se nós, a partir dos pontos que conhecemos, quisermos aprender outras coisas, precisamos nos comunicar com outras pessoas. Contudo, esta comunicação só traz realmente resultados se não somente eu, mas também os outros tiverem liberdade.

Neste ponto é bem visível um dos elementos mais importante da liberdade: a sua *reciprocidade*. Nós só podemos nos beneficiar da nossa liberdade quando as pessoas com as quais entramos em contato também gozam da liberdade. O diálogo com escravos, oprimidos ou dependentes nunca pode ser aberto. Os outros devem ter a mesma liberdade que eu de pensar de uma maneira independente. Devem ter a liberdade para buscar informações, fazer experiências próprias sobre qualquer assunto e falar abertamente sobre estas informações e experiências.

Exatamente isso foi um problema, por exemplo, da antiga União Soviética. Os seus líderes anunciavam cheios de orgulho, mesmo nos anos 80 no último século, que teriam mais de um milhão de cientistas naturais. Mas para estes cientistas não existia a liberdade de pesquisa e o livre intercâmbio das idéias. Deviam obedecer à economia planificada socialista e estavam abaixo do controle do governo e do partido comunista. Por isso, os resultados das pesquisas na União Soviética - além do campo militar - permaneceram acanhados.

Um ingrediente essencial da liberdade como motor do desenvolvimento é a *competitividade*. Friedrich von Hayek chamava a competitividade de "processo de descobrimento".

Nada organiza melhor o descobrimento de novas idéias e produtos do que a competitividade. Num sistema que permite e estimula a concorrência, todos podem apresentar livremente novas idéias, novos produtos e novos serviços. Mas a mesma pessoa tem que aceitar que se comparem suas novas ofertas com as de outras pessoas.

Em uma economia livre, o mercado - isto é, o conjunto de todas as pessoas que fazem um intercâmbio voluntário de produtos e idéias - decide qual produto sobrevive e qual não sobrevive. Concretamente isto significa: o mercado decide qual produtor oferece alguma coisa para a qual os outros estão dispostos a pagar o preço exigido. Os *preços* são então os fatores decisivos. Eles nos dão informações importantes.

Quem oferece algo novo que não interessa a ninguém, não vai encontrar clientela. Mesmo quem oferece algo novo e encontra interessados, porém a um preço muito alto para a clientela, tem que baixar o preço de seu produto ou desistir. Preço e utilidade têm que ter uma relação aceitável para o possível comprador.

Dessa maneira, numa economia livre é o comprador quem decide sobre o sucesso de um produto, não o produtor. Este é um dos fundamentos do liberalismo que a esquerda nunca quer ouvir, nunca quer aceitar.

Deixem-me usar aqui algumas palavras de um outro clássico liberal do século XX, Ludwig von Mises:

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

Por isso, preços livres são um elemento central para o desenvolvimento. Sem eles a concorrência não pode criar invenções que são importantes para as pessoas. Sem eles ninguém pode saber quais produtos e quais serviços encontram demanda.

3. A competitividade é um processo reconhecidamente complicado e acima de tudo dolorido. Nunca acaba. É um erro da esquerda agir sempre como se os empresários, na economia de mercado, sobrevivessem facilmente e tivessem lucros automaticamente. O caso é o contrário.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística anunciou no ano passado que entre as firmas brasileiras que existiam no ano de 1997, apenas a metade ainda estava funcionando em 2005. 62,5% de todas as empresas no Brasil têm menos do que 10 anos. Apenas 3% estão abertas há mais de 30 anos.

Até mesmo as grandes companhias internacionais estão constantemente ameaçadas pelo fracasso se elas não produzirem de acordo com as necessidades das pessoas. Uma olhada na formação do assim chamado 30 „Blue Chips“, ou seja, as mais bem sucedidas empresas no índice da bolsa americana „Dow Jones“ é suficiente. Apenas 20 das 30 firmas que formavam este índice em 2008 também já constavam da lista em 1998. De 1988 até 2008, em vinte anos, somente 13 firmas, ou seja, nem mesmo a metade, mantém sua posição como „Blue Chip“.

Quem ainda se lembra de antigas mega-companhias de 1988 como „Allied-Signal Incorporated“, „Bethlehem Steel“ ou a „International Paper Company“? Em poucos anos Merryll Lynch, o banco americano de investimento muito famoso até o início de 2008, também vai estar esquecido.

Nesse contexto, o economista austríaco Joseph Schumpeter falou do processo de „destruição construtiva“ na economia do mercado. Constantemente indivíduos e empresas fracassam com suas idéias de negócios. Isso é duro. Mas fracassos são tão inevitáveis como necessários. Têm um benefício enorme para uma sociedade livre porque mostram quais idéias, produtos e serviços são ineficientes e ineficazes. Mostram para quais não existe demanda da parte dos consumidores ou, pelo menos, não existe demanda pelo preço oferecido. Dessa maneira, cada fracasso traz informações valiosas acerca de como se poderia melhorar.

Cada fracasso força à adaptação e à mudança. Sem este processo de aprendizagem forçada, causado pela competitividade, o desenvolvimento seria difícil e até mesmo impossível. Os países que estão na dianteira em liberdade econômica reconheceram isto há muito tempo.

4. Liberdade e desenvolvimento exigem também e, acima de tudo, proteção às minorias. A menor minoria possível é naturalmente o indivíduo. Inovações técnicas, novos pensamentos, novas descobertas, novos estilos de vida e novos pontos de vista nunca partem da maioria. Sempre são o resultado do trabalho e dos esforços de indivíduos ou pequenos grupos que estão dispostos a lutar contra adversidades.

Friedrich von Hayek escreve:

"Novas idéias começam entre poucas pessoas. Com o tempo elas se espalham até que se tornam possessão da maioria que sabe pouco sobre a origem delas."

Por isso, é um interesse da maioria não ditar preceitos às minorias, mas, muito pelo contrário, dar a elas a liberdade para pensar diferente e ser diferente. Uniformidade produz estagnação, diversidade produz riqueza. Só diversidade põe o desenvolvimento em marcha.

Ludwig von Mises comprova com toda a razão:

"Quando deixamos à maioria o direito de prescrever o que a minoria deve pensar, ler e fazer, então cessa qualquer progresso."

Aqui também se torna claro o quanto a liberdade e o desenvolvimento dependem um do outro.

5. Nenhum de nós pode saber quais idéias e quais das descobertas que serão feitas hoje, talvez nesse momento, em qualquer lugar do mundo, podem influenciar o futuro da humanidade. Gosto muito de uma pequena história contada por Sir Ken Robinson, um inglês que escreve muito sobre educação para o futuro.

Uma criança de seis anos que entra na escola nesse ano vai se aposentar em 2068. Quem sabe de que tipo de ensino, de que tipo de escola precisamos hoje para estas crianças que vão ter que competir no mercado de trabalho dos anos quarenta deste século? Nenhuma burocracia estatal, por maior que seja,

nenhum grêmio de cientistas, mesmo que todos eles tenham ganhado o prêmio Nobel, nenhum computador, por mais complicado que seja, nenhuma comissão de um Senado pode prever o futuro com segurança.

Um exemplo recente mostra bem a nossa ignorância sobre o futuro: quem poderia ter dito em 2005, que em Junho de 2008 seriam necessários 145 dólares americanos para pagar um barril de petróleo? E quem teria dito em Junho de 2008 que este preço, dentro de poucos meses, cairia para 40 dólares? O futuro é indeterminado e isto é bom assim porque nós podemos formá-lo e influenciá-lo.

6. Em regra geral, os países mais bem sucedidos economicamente se destacam por respeitarem a diversidade e premiam a criatividade. Reconhecem que maiorias podem cometer erros. Reconhecem que maiorias nunca são infalíveis. Reconhecem que democracia não significa que maiorias automaticamente têm razão.

Por outro lado, em países sem liberdade reina o conformismo, reina o medo de ser e de pensar diferente da maioria, reina o medo de irritar os poderosos e de romper tabus. Países como Arábia Saudita, Cuba, Zimbábue ou a Venezuela, sob o comando de Hugo Chaves, mostram aonde isto leva.

Todos os que escrevem que a criatividade é uma das capacidades primordiais para o desenvolvimento neste século nos ensinam uma coisa: criatividade significa fazer o que outros dizem não ser possível. Significa desafiar regras e tabus, significa não ter medo de fracassar. Por isso, criatividade é impossível numa sociedade dominada por tabus e medos. Ela só é possível onde há liberdade.

Há décadas, ou até mesmo séculos, o „soft power“, o “suave poder” da liberdade atrai pessoas para os países onde reina a liberdade, onde a criatividade é desejada, não punida. Dessa maneira, ironicamente, quem quer impedir ou evitar a liberdade frequentemente produz ao mesmo tempo desenvolvimento – mas não a si mesmo, senão aos outros.