



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

CAIO MOTTA

**“SELF-OWNERSHIP” E PROPRIEDADE PRIVADA:  
O CONFLITO NORMATIVO SOBRE DIREITOS DE  
PROPRIEDADE PRIVADA E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA NO  
LIBERTARIANISMO DE DIREITA E DE ESQUERDA**

---

Londrina  
2023

CAIO MOTTA

**“SELF-OWNERSHIP” E PROPRIEDADE PRIVADA:  
O CONFLITO NORMATIVO SOBRE DIREITOS DE  
PROPRIEDADE PRIVADA E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA NO  
LIBERTARIANISMO DE DIREITA E DE ESQUERDA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Andrea Luisa Bucchile Faggion

Londrina  
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Motta, Caio Motta.

“Self-ownership” e propriedade privada : o conflito normativo sobre direitos de propriedade privada e a justiça distributiva no libertarianismo de direita e de esquerda / Caio Motta Motta. - Londrina, 2023.  
180 f.

Orientador: Andrea Luisa Bucchile Faggion.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Libertarianismo - Tese. 2. Self-ownership - Tese. 3. Propriedade privada - Tese. 4. Igualdade - Tese. I. Bucchile Faggion, Andrea Luisa. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

CAIO MOTTA

**“SELF-OWNERSHIP” E PROPRIEDADE PRIVADA:  
O CONFLITO NORMATIVO SOBRE DIREITOS DE  
PROPRIEDADE PRIVADA E A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA NO  
LIBERTARIANISMO DE DIREITA E DE ESQUERDA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-graduação em Filosofia da  
Universidade Estadual de Londrina - UEL,  
como requisito parcial para a obtenção do  
título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof. Orientador: Prof. Dra. Andrea Luisa  
Bucchile Faggion  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Álvaro de Vita  
Universidade de São Paulo - USP

---

Prof. Dr. Charles Feldhaus  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 04 de Abril de 2023.

## **AGRADECIMENTOS**

À Prof<sup>a</sup>. Andrea Faggion, minha orientadora, pela dedicação, atenção, e pelos inúmeros desafios intelectuais.

À minha família, meu pai Edival Motta, e minha mãe Flávia Domenica Anselmo da Costa, pelo carinho, amor, e apoio incondicional durante toda minha trajetória acadêmica.

À minha companheira, Laura Pimentel Barbosa, pelo amor e companheirismo intelectual.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo imenso apoio fornecido por meio da bolsa estudantil que me foi conferida.

## RESUMO

MOTTA, Caio. **“Self-ownership” e propriedade privada:** o conflito normativo sobre direitos de propriedade privada e a justiça distributiva no libertarianismo de direita e de esquerda. 2023. 180 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

No debate contemporâneo sobre filosofia política e justiça distributiva, o conceito de self-ownership aparece, especialmente no libertarianismo, como um importante elemento do argumento moral que justifica tanto os direitos que os indivíduos têm sobre o próprio corpo, como direitos de propriedade privada em recursos externos. Nesse sentido, nosso problema de pesquisa diz respeito à possibilidade de se conciliar self-ownership e uma distribuição igualitária de recursos externos, ou se a self-ownership somente nos confere o direito de não providenciar recursos e serviços a outros indivíduos, legitimando uma distribuição desigual de recursos externos. Desse modo, essa pesquisa tem como objetivo analisar, por meio da comparação dos argumentos normativos utilizados nas duas vertentes da teoria libertariana, como o libertarianismo de direita (representado, nessa pesquisa, por Eric Mack e Jan Narveson) e o libertarianismo de esquerda (representado por Hillel Steiner e John Christman) pensam a natureza da self-ownership como justificativa de direitos de propriedade privada e legitima moralmente distribuições igualitárias ou desiguais de recursos externos. A partir dessa discordância, propomos entender como ambas as visões pensam consequências distintas e contraditórias para a self-ownership no campo da justiça distributiva. No final, concluimos que self-ownership não pode ser conciliada com uma distribuição igualitária de recursos externos.

**Palavras-chave:** libertarianismo; self-ownership; propriedade privada; igualdade.

## ABSTRACT

MOTTA, Caio. **Self-ownership and private property**: the moral conflict about private property rights and distributive justice in right and left libertarianism. 2023. 180 p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2023.

In the contemporary debate on political philosophy and distributive justice, the notion of self-ownership is an important element in the moral argument that justifies both individuals' rights over their own bodies and private property rights in external resources. Our research problem is about the possibility of reconciling self-ownership and an egalitarian distribution of external resources or if self-ownership only confers the right to not provide resources and services to others, legitimizing an unequal distribution of external resources. Thus, the purpose of this research is to analyze, through a comparison of the normative arguments used in the two strands of libertarian theory, how right-libertarianism (represented in this research by Eric Mack and Jan Narveson) and left-libertarianism (represented by Hillel Steiner and John Christman) view the nature of self-ownership as a justification for private property rights and morally legitimize equal or unequal distributions of external resources. Based on this disagreement, we propose to understand how both views think of the distinct and contradictory consequences for self-ownership in the field of distributive justice. In the end, we find that self-ownership cannot be reconciled with an egalitarian distribution of external resources.

**Key-words:** libertarianism; self-ownership; private property; equality.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>1. SELF-OWNERSHIP E SUA FUNDAMENTAÇÃO</b>	<b>16</b>
1.1 A FUNDAMENTAÇÃO DA SELF-OWNERSHIP EM LOCKE	16
1.2 DA SEPARABILIDADE DAS PESSOAS PARA A SELF-OWNERSHIP EM RAWLS E NOZICK	24
1.3 JAN NARVESON: DIREITOS NEGATIVOS E SELF-OWNERSHIP	28
1.4 ERIC MACK: INDIVIDUALISMO MORAL COMO FUNDAMENTO DA SELF-OWNERSHIP	33
1.5 SOBRE O LIBERTARIANISMO DE ESQUERDA	36
1.6 HILLEL STEINER: LIBERDADE NEGATIVA, DIREITOS COMPOSSÍVEIS, E SELF-OWNERSHIP	38
1.7 JOHN CHRISTMAN: SELF-OWNERSHIP COMO AUTONOMIA (OU LIBERDADE POSITIVA)	44
1.8 CRÍTICAS E CONCLUSÃO:	46
1.8.1 Libertarianismo De Direita: Deontologia E Separabilidade Das Pessoas	46
1.8.2 Libertarianismo De Esquerda: Liberdade Negativa Ou “Positiva”?	51
<b>2. A PASSAGEM DO DIREITO SOBRE SI MESMO PARA O DIREITO SOBRE RECURSOS EXTERNOS</b>	<b>54</b>
2.1 JAN NARVESON: O DIREITO À PROPRIEDADE COMO UM DIREITO NEGATIVO	54
2.2 ERIC MACK: O DIREITO À PRÁTICA DE PROPRIEDADE PRIVADA	60
2.3 HILLEL STEINER: SOBRE A LIBERDADE IGUAL E A DIVISÃO IGUALITÁRIA DE RECURSOS NATURAIS	67
2.4 JOHN CHRISTMAN: PODE A SELF-OWNERSHIP JUSTIFICAR DIREITOS À RENDA?	72
2.5 CRÍTICAS E CONCLUSÃO:	79
2.5.1 Jan Narveson:	79
2.5.2 Eric Mack	81
2.5.3 Hillel Steiner	84
2.5.4 John Christman	88
<b>3. A SELF-OWNERSHIP PODE SER CONCILIADA COM UMA DISTRIBUIÇÃO IGUALITÁRIA DE RECURSOS EXTERNOS?</b>	<b>96</b>
3.1 POR QUE O LIBERTARIANISMO DE ESQUERDA FALHA?	97
3.2 FORÇA, REDISTRIBUIÇÃO, E SELF-OWNERSHIP	102
3.3 “RENDA” ECONÔMICA E SELF-OWNERSHIP	105
3.4 DIREITOS DE PROPRIEDADE COMO DIREITOS “PROBLEMÁTICOS”	115
3.4.1 Direitos De Propriedade E Autoridade Política	121
3.5 ESTRUTURAS SOCIAIS E SELF-OWNERSHIP	125
3.5.1 A Estrutura Social ‘Distribui’ Vantagens e Desvantagens?	127
3.5.2 O Sistema De Preços E A Self-Ownership	130
3.5.3 É Possível Defender A Ideia De Se Ter Um Talento E Se Beneficiar Dele?	132
3.5.4 O Argumento De Murphy E Nagel	138



3.6 INSTITUIÇÕES, CONVENÇÕES, E JUSTIFICATIVAS	148
3.6.1 Convenções E Propriedade	149
3.6.2 Instituições E Cláusula Lockeana	157
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>167</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>169</b>

## INTRODUÇÃO

Na filosofia política contemporânea e no debate sobre justiça distributiva, o conceito de “self-ownership” configura-se, especialmente no libertarianismo, como um importante componente do argumento moral sobre os direitos que as pessoas têm sobre os próprios corpos e como um dos principais argumentos justificatórios da propriedade privada: uma vez que, ao estabelecer que sou o dono legítimo de mim mesmo e do meu trabalho, também passo a ser o dono legítimo e adquirir direitos de propriedade privada sobre aquilo que misturo meu trabalho (LOCKE, 1980, p. 19). Ou seja, utiliza-se Locke e a noção de self-ownership para se defender a ideia de que cada homem possui a si próprio, seu trabalho, e os frutos de seu trabalho (*idem*). Na concepção lockeana, self-ownership implica na posse da minha própria força de trabalho; então, quando “misturo” meu trabalho com certo objeto externo, passo a ter direitos de propriedade nesse objeto (WOLF, 1995, p. 793-794).

Após a exposição da teoria de Locke, estaremos mais aptos a entrar no debate contemporâneo sobre self-ownership e em nosso problema de pesquisa, pois sua teoria nos auxiliará na compreensão dos filósofos que posteriormente fizeram uso da mesma. Nesse sentido, nosso problema se refere àquela que é, segundo o filósofo marxista G.A. Cohen, uma das questões centrais da filosofia política normativa contemporânea: a tese de que a self-ownership confere o direito de *não* providenciar – ou, por outro lado, ser forçado a providenciar – produtos, serviços, ou até mesmo ajuda a outros indivíduos (COHEN, 1995, p. 215). Tal tese diz respeito à natureza normativa da self-ownership e também dá origem à pergunta que guiará nossa pesquisa: podemos conciliá-la com a distribuição igualitária de recursos externos, ou a self-ownership confere-nos direitos de *não* providenciar serviço ou produto a outrem, permitindo, então, a desigualdade na distribuição desses mesmos recursos?

No debate contemporâneo sobre justiça distributiva, o conceito de *self-ownership* foi problematizado rigorosamente por Cohen<sup>1</sup> em sua discussão sobre a teoria de Nozick. De acordo com Cohen, o comprometimento primário da filosofia de Nozick é com a tese da *self-ownership*, não com a liberdade. Tal tese, segundo Cohen, expressa a ideia de que cada pessoa é a moralmente legítima dona de si própria, podendo, conseqüentemente, usar livremente de suas capacidades e talentos, desde que não fira o direito respectivo de outra pessoa. Segundo

---

<sup>1</sup> É necessário mencionar que, a despeito da importância de Cohen para esse trabalho, *não* é nosso foco discutir suas críticas à teoria de Nozick, seja validando as críticas ou defendendo a teoria de Nozick. Certos trabalhos que fizeram isso serão mencionados nesta dissertação, como Mack (2002a, 2002c) e Narveson (1998).

Cohen, Nozick faz uso da ideia para postular não só que cada pessoa é moralmente dona de si própria e de suas capacidades, mas também está moralmente habilitada a reter toda renda de seu trabalho, e que tentativas de redistribuir esta renda configuram trabalho forçado (COHEN, 1995; NOZICK, 2013, p. 169-172). Isto é, deve-se permitir que o indivíduo lucre a partir de seu controle de seu próprio corpo e de seus recursos mentais (COHEN, 1995, p. 67-68; WALDRON, 2020)<sup>2</sup>.

A partir desse problema, o libertarianismo divide-se em duas vertentes, cada uma oferecendo uma resposta distinta: o libertarianismo de direita<sup>3</sup>, que usa da self-ownership para afirmar que, mesmo inexistente uma concepção independente de propriedade privada, tributação e redistribuição equivalem a trabalho forçado (MACK, 2002; NOZICK, 2013, p. 169-172), além da subjugação dos produtivos pelos improdutivos e a inexistência de direitos positivos à provisão de necessidades básicas (NARVESON, 1988); e o libertarianismo de esquerda, que argumenta pela possibilidade de se conciliar self-ownership e uma distribuição igualitária de recursos externos (STEINER, 1994), ou que *negam* que a noção confira direitos de se reter integralmente a renda, impossibilitando qualquer tipo de tributação e redistribuição marginal (CHRISTMAN, 1991).

Em vista dessa discordância, temos como objetivo analisar, por meio da comparação dos argumentos normativos utilizados nas duas vertentes da teoria libertariana, como o libertarianismo de direita e o libertarianismo de esquerda pensam a natureza da self-ownership como justificativa de direitos de propriedade privada e legítima moralmente distribuições igualitárias ou desiguais de recursos externos. O principal problema de nossa pesquisa é o debate em torno dessa questão, e nosso objetivo é analisá-lo a partir da discordância dessas duas vertentes do pensamento libertariano: o libertarianismo de esquerda, representado nesta pesquisa por Hillel Steiner e John Christman; e o libertarianismo de direita, representado por Eric Mack e Jan Narveson. A partir dessa discordância, propomos entender como ambas as visões pensam consequências distintas e contraditórias para a self-ownership<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Cohen (1995, p. 215) também afirma que o direito conferido pela self-ownership de não providenciar serviços ou bens às outras pessoas deve fazer parte de qualquer leitura plausível da self-ownership. Ademais, a proibição contra o uso da força e da coerção com o objetivo de fazer com que alguém providencie algo para outra pessoa também é um dos aspectos mais importantes da self-ownership (*idem*, p. 117). Tudo isso leva Cohen a acreditar que há uma incompatibilidade entre self-ownership e igualdade de condições (ou “igualdade socialista”) (*idem*, p. 72).

<sup>3</sup> Os termos “libertarianismo de direita” e “libertarianismo de esquerda” são convencionais, não expressam valor. São apenas os nomes utilizados no debate (MAZOR; VALLENTYNE, 2018; VALLENTYNE; STEINER, 2000).

<sup>4</sup> A escolha dos autores não foi arbitrária. Eles foram escolhidos por causa de sua relevância no debate e por

Ambas as perspectivas apresentam, portanto, argumentos para a questão e problema que guiam nossa pesquisa: *pode a self-ownership ser conciliada com a distribuição igualitária de recursos externos?* Essa discordância diz respeito à *natureza e extensão* da self-ownership sobre recursos externos, sua capacidade de justificar a propriedade privada, e sua capacidade de legitimar desigualdades oriundas da propriedade privada.

Uma apresentação adequada de nosso trabalho não estaria completa sem certos apontamentos sobre a sua relevância para o debate filosófico. Por isso, acreditamos que nossa proposta de pesquisa é relevante em certos aspectos principais. Em primeiro lugar, a importância de se contribuir, na filosofia política brasileira, com estudos sobre o libertarianismo e sobre a self-ownership como justificativa normativa da propriedade privada. Especialmente no Brasil, onde, embora as discussões sobre teoria política normativa estejam avançadas, em geral, as discussões dizem respeito, como no trabalho de Álvaro de Vita, ao liberalismo igualitário e sua contraposição ao libertarianismo de Robert Nozick, além de outras teorias (VITA, 2007, 2011).

Mais recentemente, surgiram trabalhos abordando a relação entre certos autores libertarianos e liberais clássicos (como F. Hayek, R. Nozick, e J.M. Buchanan) e a legitimidade moral da tributação (SENDRETTI, 2019); trabalhos sobre o valor da igualdade (PETRONI, 2017); sobre a heterogeneidade da teoria liberal (GARCIA, 2020); e sobre a incompatibilidade de direitos fundamentais segundo a teoria libertariana (OLIVEIRA, 2016). Contudo, ainda não dispomos de trabalhos sobre a justificação moral de direitos de propriedade privada. Pretendemos, portanto, continuar o debate desenvolvido por esses pesquisadores e, além disso, preencher uma lacuna existente na filosofia e teoria política brasileira de estudos sobre a self-ownership como justificativa moral da propriedade privada, os distintos usos dessa noção nas vertentes libertarianas abordadas, e sua relação com a igualdade ou a desigualdade na distribuição de recursos externos.

Além disso, ao buscarmos entender como os libertarianos pensam a possível conciliação entre a self-ownership e igualdade de recursos externos, também desejamos ampliar a compreensão que filósofos e teóricos políticos têm sobre a teoria libertariana. Em

---

terem oferecido respostas distintas e complexas ao problema de nossa pesquisa. Mesmo quando um autor de nossa pesquisa não se identifica com o termo “libertariano de esquerda” (como no caso de Christman), ele foi selecionado por sua resposta singular ao debate e pelas vias de discussão moral abertas por sua teoria. No entanto, tudo tem um custo, e nomes importantes, de ambas as vertentes, foram deixados de lado, como Murray Rothbard (do libertarianismo de direita); e Peter Vallentyne e Michael Otsuka (do libertarianismo de esquerda). Espero que esse trabalho incentive alguém a, no futuro, escrever sobre esses autores em língua portuguesa.

geral, toma-se tal teoria como uma vertente da filosofia política que postula que o respeito à liberdade individual é o requisito central de formulações de justiça, e que tal respeito nos compromete com a minimização da coerção estatal e com a aceitação de direitos de propriedade privada como direitos básicos, além da defesa do capitalismo de livre mercado e da negação dos requisitos redistributivos do Estado em nome da liberdade humana representada pela self-ownership.

Todavia, o que essa caracterização ignora são as clivagens presentes *dentro* da própria teoria. De um lado, há um campo que se identifica, no geral, com essa caracterização, mas retira consequências distributivas não-igualitárias e, por outro lado, um campo que adota a noção para defender a distribuição igualitária de recursos externos e concorda com a crítica direcionada à teoria libertariana de direita, dizendo que tal teoria, ao aliar self-ownership e propriedade privada, justifica desigualdades ilegítimas que podem acabar por causar subordinação, exploração, e, por fim, a nulificação do próprio conceito de self-ownership. De qualquer forma, é de extrema importância que filósofos interessados no libertarianismo, principalmente de forma crítica, tenham consciência dessa clivagem e de *como* os libertarianos chegaram a essas conclusões. Isto é o que queremos fazer com esse trabalho.

Também desejamos que nosso trabalho seja proveitoso para teóricos e cientistas políticos e economistas. Pela política, especialmente na área de políticas públicas, já que políticas distributivas e políticas redistributivas se diferem na medida em que transferem bens com benefícios e custos diferentemente concentrados (LOWI, 1972), nosso debate também pretende contribuir com os acadêmicos interessados na discussão normativa sobre propriedade privada e desigualdade. Já economistas, no geral, estudam ou justificam direitos de propriedade privada a partir dos incentivos que eles produzem, como a internalização de custos sociais e a diminuição de custos de transação, não tocando - compreensivamente - nas justificativas normativas (ALCHIAN; DEMSETZ, 1973; COASE, 1960; MANKIW, 2011, p. 223).

Por fim, acreditamos que nossa pesquisa avança, dentro dos limites de uma dissertação de mestrado, o conhecimento do campo da seguinte forma: já que a justiça distributiva se preocupa com a forma pela qual os arranjos econômicos, políticos, e sociais, de cada sociedade resultam em distintas distribuições de vantagens e desvantagens (LAMONT; FAVOR, 2017), torna-se cada vez mais necessário pensar a intersecção entre filosofia moral, economia, e política. Mediante o problema que guia nossa pesquisa – a possível conciliação de self-ownership e igualdade de recursos externos -, pretendemos satisfazer essa exigência ao

estudarmos e apresentarmos o debate que toca na relação entre a ética da self-ownership, de direitos de propriedade privada, e as consequências distributivas desses direitos, justificando, assim, sua relevância para filosofia política.

Nosso trabalho está dividido da seguinte forma. No primeiro capítulo de nosso trabalho, nosso foco será, primeiramente, o status da self-ownership em Locke, e depois em seu status nos autores de nossa pesquisa. Apesar de Locke não ser um dos principais autores de nossa pesquisa, uma exposição de sua teoria (mesmo que breve) se torna necessária devido à importância da mesma para a filosofia política contemporânea, especialmente para as teorias de nossos autores principais. Pelos mesmos motivos, também realizaremos uma exposição e análise da noção de separabilidade das pessoas e da self-ownership em Nozick. Após isso, adentraremos nas teorias e argumentos dos principais autores da pesquisa.

Neste capítulo, portanto, seguiremos as seguintes questões: o que é self-ownership? Qual a natureza e o fundamento desse direito? A resposta para esses problemas nos levará à seguinte questão, que será abordada no segundo capítulo: o que são direitos de propriedade, especialmente propriedade privada? Como os autores justificam a passagem da self-ownership para a propriedade privada?

O terceiro capítulo, por sua vez, abre espaço para, além de providenciar uma resposta *negativa* (que self-ownership é *incompatível* com uma distribuição igualitária de recursos) para nosso problema de pesquisa, discutir outras teorias e críticas a self-ownership (que não restringem às críticas feitas pelo libertarianismo de esquerda). Dessa maneira, críticas e objeções feitas principalmente por liberais igualitários foram analisadas, além de abordar brevemente a crítica de Hume a self-ownership.

De forma mais clara, nosso trabalho estará dividido da seguinte maneira:

- Primeiro capítulo: dedicado à apresentação da natureza e fundamento da self-ownership, começando por Locke e passando pelos principais autores de nossa pesquisa (Jan Narveson, Eric Mack, Hillel Steiner, e John Christman).
- Segundo capítulo: a passagem da propriedade sobre si mesmo para a propriedade em recursos externos, especialmente propriedade privada. Isto é, como os autores de nossa pesquisa compreendem direitos de propriedade privada e sua relação com a self-ownership, além de suas respectivas compreensões da cláusula lockeana.
- Terceiro capítulo: oferece uma resposta à pergunta e problema de nossa pesquisa. Retomaremos os argumentos críticos realizados nos capítulos anteriores e providenciaremos uma série de argumentos que pretendem mostrar *como* o libertarianismo de esquerda falha.

Portanto, nossa resposta é que a *self-ownership não pode ser conciliada com uma distribuição igualitária de recursos externos*, resposta que nos aproxima de autores como Narveson e Mack. No entanto, essa é uma aproximação que deve ser qualificada. Neste capítulo, também realizamos certas críticas ao libertarianismo de direita, críticas que abriram espaço para a defesa de uma cláusula lockeana coerente com esse tipo de libertarianismo. Por fim, também fizemos uma defesa da *self-ownership* de a) críticas feitas especialmente por liberais igualitários e b) da posição convencionalista sobre direitos de propriedade exposta por Hume.

## 1. SELF-OWNERSHIP E SUA FUNDAMENTAÇÃO

### 1.1 A FUNDAMENTAÇÃO DA SELF-OWNERSHIP EM LOCKE

Desde Locke, a self-ownership desempenha um papel fundamental em justificativas morais do direito à propriedade privada (WALDRON, 1991b). Em Locke, o objetivo primário é conciliar dois argumentos aparentemente conflitantes: o primeiro, que sustenta que recursos naturais, como a terra e seus frutos, são, inicialmente, propriedade comum da humanidade; e o segundo, que estabelece que indivíduos podem adquirir direitos de propriedade privada em recursos naturais sem o consentimento ou acordo de outros indivíduos que fazem parte da comunidade (LOCKE, 1980, p. 18). Isto é, como podemos explicar os direitos privados que indivíduos particulares passam a adquirir em recursos naturais que são considerados uma herança dada em comum para a humanidade? (FRESSOLA, 1981, p. 315).

Se recursos naturais são propriedade comum da humanidade, dever-se-á explicar como podemos adquirir direitos de propriedade privada sem que consigamos o consentimento ou acordo de outras pessoas. Antes de Locke, Hugo Grotius e Samuel Pufendorf defenderam a ideia de que recursos naturais são propriedade comum da humanidade, com cada pessoa livre para usar esses recursos, mas não para excluir as outras desse usufruto. Segundo Grotius, para o estabelecimento de direitos de propriedade, especialmente propriedade privada, torna-se necessária a realização de um acordo explícito (via divisão) ou consentimento tácito (via ocupação) (GROTIUS, 2005). E para Pufendorf, pressupõe-se um acordo coletivo explícito ou implícito capaz de justificar a apropriação (*ownership*) de recursos naturais (entendidos como a comunhão *negativa* de todas as coisas, ao invés da comunhão *positiva*, ou propriedade coletiva) (PUFENDORF, 2005).

Em suma, compreendia-se que, para o estabelecimento daquilo que hoje é chamado de direito exclusivo de uso, ou seja, o direito exclusivo sobre o controle físico de algo que compreende reivindicações (*claims*) contra a interferência alheia (HONORÉ, 1961), era necessário algum tipo de acordo ou consentimento das outras partes. Diante do *status* aparentemente problemático de direitos de propriedade privada, compreende-se o porquê desses autores terem colocado o acordo ou consentimento como condição necessária para a formação de direitos de propriedade. Tal *status* problemático está relacionado com o fato de o direito de exclusão permitir que o proprietário tenha a liberdade de usar o objeto conforme julgar conveniente sem a interferência alheia, desde que esse uso esteja de acordo com certas normas de uso aceitável; e que os outros tenham a obrigação ou dever de não usar o objeto ou somente usá-lo com a permissão do dono (WALDRON, 2020).



Assim, em termos *hohfeldianos*, direitos de propriedade privada não são compreendidos como liberdades ou privilégios, mas sim em termos de reivindicações (*claims*) e, principalmente, poderes legais. Liberdades são permissões de  $\varphi$  que, por sua vez, não correspondem a quaisquer obrigações (do sujeito ou de terceiros). Isto é, *A* tem o direito – como liberdade ou privilégio – de, por exemplo, dirigir seu próprio carro, sem tem o *dever* de fazê-lo ou de respeitar o direito alheio. Liberdades ou privilégios delimitam o que o detentor do direito *não* tem o dever de fazer. Já reivindicações (*claims*) conferem certos deveres a certos indivíduos – *A* tem um direito (reivindicação) que *B*  $\varphi$  *se e somente se* *B* tenha o dever de  $\varphi$  (HOHFELD, 1917; WENAR, 2020). Isto é, reivindicações implicam obrigações de terceiros como contrapartes – seja a obrigação de fazer ou providenciar  $\varphi$ , seja a obrigação de não-interferir com a realização de  $\varphi$  por parte do agente que tem o direito. No caso de direitos de propriedade privada, *A* tem um direito (como reivindicação) de propriedade privada *se e somente se* *B* tem o dever de não interferir com sua propriedade. Cada reivindicação correlaciona-se, portanto, com um certo dever por parte de outro agente. Os direitos de propriedade privada de *A* criam um dever de não-interferência em *B*.

Outro aspecto tido como problemático de direitos de propriedade privada diz respeito à sua capacidade de funcionar como um poder ou habilidade de um indivíduo de alterar todo o arranjo legal. Esse caráter problemático surge especialmente em teorias que postulam que um indivíduo pode adquirir propriedade privada por meio de um método *unilateral* de apropriação, pois, por meio desse método unilateral, ele reveste todas as outras pessoas com certos deveres, principalmente o dever de não-interferência com sua propriedade.

Em suma, afirma-se que tais direitos são moralmente problemáticos, pois, se uma pessoa é proprietária de  $x$ , isso aumenta sua liberdade, mas em detrimento da liberdade alheia. Devido ao fato de direitos de propriedade privada conferirem direitos de uso exclusivo, isto é, o dever de *B* de não interferir com a propriedade  $\varphi$  de *A*, direitos de propriedade privada diminuem a liberdade de outras pessoas (GIBBARD, 1976). Além disso, há mais dois elementos dos direitos de propriedade privada que os tornam supostamente mais problemáticos moralmente: primeiro, confere-se um dever de não-interferência não somente em um agente (como em *B*, no exemplo anterior), mas sim em *todos* os agentes. Todos, exceto *A*, o proprietário, têm o dever de não interferir com o uso que *A* faz de  $\varphi$ , sua propriedade. Segundo, *A* torna-se o proprietário de  $\varphi$  por um ato unilateral de apropriação, e, a partir desse ato unilateral, cria unilateralmente deveres correlativos de não-interferência em todas as outras pessoas. Como – e por quê –, via um mero ato unilateral de apropriação,

proprietários criam deveres correlativos aos não-proprietários e não-produtores (WALDRON, 1991a)<sup>5</sup>?

Já que esses atos impõem demandas morais aos outros, e tais demandas podem ser significativas, dever-se-á justificar *moralmente* para essas pessoas o porquê de elas estarem comprometidas com certos deveres que elas não consentiram. Regras de propriedade conferem uma maneira de determinar, no caso de cada lugar, quem tem a permissão de estar em cada lugar. Regras de propriedade privada, mais especificamente, concedem a um indivíduo determinado o direito de excluir e definir quem pode estar ou ter acesso a sua propriedade. Os sem-teto, por exemplo, parecem, ao menos intuitivamente, completamente dependentes de uma classe de proprietários que viraram proprietários mediante atos unilaterais que, por sua vez, diminuíram ou tiraram a liberdade dos sem-teto (WALDRON, 1991a). *Se* aceitarmos esse argumento, temos que pensar em formas de justificar moralmente a propriedade privada. A self-ownership lockeana surgiu com essa finalidade: justificar moralmente a propriedade privada sem recorrer à necessidade de consentimento alheio ou acordos sociais. Nesse momento, vale a pena analisar certos argumentos providenciados por Locke. Ao tocar na questão anterior, também tocaremos em nossa principal questão, aquela que guia esse capítulo: para Locke, qual é o status da self-ownership?

Em Locke, parte-se da ideia de que o trabalho exercido na criação ou melhoria de algo dá a alguém uma certa reivindicação especial a esse algo. Há algo de *natural*, pré-social, na reivindicação daquele que descobre, faz, ou emprega algum recurso sem proprietário prévio. A argumentação de Locke pretende capturar esse aspecto especial, de que há algo de natural em certas reivindicações morais de propriedade privada, algo que seria errado a lei contradizer. Por isso que a “propriedade” a qual Locke faz referência diz respeito a uma posse – no sentido de propriedade – *moral*, não civil ou legal. Como um argumento que justifica a propriedade num sentido *moral e natural*, ela não pressupõe convenções ou acordos sociais. Para Locke, um direito *p* é natural *se e somente se* sua força justificativa não é convencional, isto é, se não faz referências a convenções sociais, e se pode ser obtido num estado de natureza. O direito *natural* de propriedade privada é um direito não-convencional e não-consensual. O trabalho surge, portanto, como um meio de justificar o direito de propriedade

---

<sup>5</sup> Aqui podemos ver a relação com a noção *hoffeldiana* de “poderes”. Como vimos, *A* tem um *poder* se e somente se pode alterar determinado arranjo legal, administrando novos privilégios e direitos. No caso de teorias da apropriação unilateral de propriedade privada, afirma-se que *A* unilateralmente *impõe* a todas as outras pessoas o dever de respeitar sua nova propriedade. Esse é o aspecto tido como moralmente problemático, que analisaremos com maior atenção no último capítulo de nosso trabalho.

privada como um direito natural não-convencional e não-consensual (SIMMONS, 1992, p. 223-224).

Sobre a sociedade civil e política, sua função é assegurar e proteger os direitos que os indivíduos já trazem do estado de natureza, inclusive os direitos de propriedade e propriedade privada (propriedade, para Locke, tem um sentido mais amplo que o de propriedade privada<sup>6</sup>) (LOCKE, 1980, p. 73). Direitos de propriedade privada, como direitos naturais, são adquiridos não em função de certo arranjo civil ou político, mas sim pelas próprias ações ou transações feitas por indivíduos. O argumento que justifica moralmente essas ações e cria direitos naturais de propriedade privada é o seguinte: quando o homem faz uso de seu trabalho num recurso, ele coloca algo “seu” lá, algo da própria pessoa, e esse algo lhe confere um direito ao recurso, aproximadamente o mesmo tipo de direito que a pessoa tem sobre si mesma, seu *self*, e suas ações (WALDRON, 1991b, p. 140).

Para John Cunliffe, o objetivo dos autores inseridos na tradição da lei natural (*natural law*), principalmente Locke, é estabelecer e conciliar quais tipos de propriedade em recursos externos são consistentes com a noção jurídica de que cada homem é dono de si próprio, dada a crença de que Deus ofereceu a terra como acesso comum, permitindo que todos tenham acesso com a finalidade de garantir a própria sobrevivência (Cunliffe, 2000, p. 04). Locke, em sua resposta para esse dilema, parte do pressuposto de que, apesar da terra e todas as criaturas “inferiores” serem propriedade *comum*, cada homem tem uma propriedade sobre si mesmo, sua própria pessoa – e ninguém tem o direito de propriedade ao corpo alheio. Ademais, seu trabalho também é sua propriedade. Ao retirar certo recurso do estado de natureza e misturá-lo com seu próprio trabalho, o indivíduo insere algo que é seu, sua propriedade (seu trabalho), transformando, com isso, tal recurso em sua propriedade. Ao retirar certo recurso natural do estado de natureza mediante seu próprio trabalho, retira-se tal recurso do estado *comum* (*common*). Ou seja, se sou o dono de mim mesmo, também sou o dono do *meu* trabalho, e ao misturar o *meu* trabalho com algo em propriedade comum, passo a ser o proprietário desse recurso que era comum, tendo direitos de uso exclusivo sobre ele, contanto que sobre o suficiente – e em boa qualidade – em comum para os outros (em termos contemporâneos, a cláusula lockeana (LOCKE, 1980, p. 19; NOZICK, 2013, p. 175-182).

Vimos como, para Grotius e Pufendorf, a base moral para o estabelecimento de direitos de propriedade privada estava no consentimento, junto com a noção de que direitos de

---

<sup>6</sup> Em sua discussão sobre sociedade civil e política, Locke fala que os homens têm *igual e naturalmente* o poder de preservar sua propriedade, que é sua vida, liberdade, e bens, contra os ataques de outros homens § 87 (LOCKE, 1980, p. 46).

propriedade privada deviam ser constrangidos por direitos de necessidade. Já Locke substituiu, em sua teoria, por meio da ideia de um homem que é o proprietário legítimo de si mesmo, o consentimento pelo trabalho como a base para a apropriação e estabelecimento de direitos de propriedade privada para recursos naturais em estado comum, desde que certos limites e condições sejam respeitadas (Cunliffe, 2000, p. 06). Vale questionar, então, como Locke compreende a noção de self-ownership, que expressa a ideia de que um homem é o proprietário legítimo de si mesmo, e como Locke compreende tais limites para o estabelecimento da propriedade privada. Como a self-ownership é fundamentada em nossa igualdade natural e moral, dever-se-á esclarecer, ao menos rapidamente, quais os argumentos providenciados por Locke sobre essas noções. Aqui, basear-se-á extensivamente na análise que Simmons (1992) faz da teoria lockeana dos direitos, especialmente seus aspectos seculares<sup>7</sup>.

A igualdade moral surge da igualdade natural de faculdades e poderes, que é a ideia de que somos seres iguais no que diz respeito à capacidade de escolher e formular planos de vida e cursos de ação. Essa igualdade natural básica consiste na capacidade de cada pessoa formular e avaliar seus próprios objetivos e planos de vida. Assim, se as pessoas são iguais, pois nenhuma pessoa é melhor do que a outra em *ser* uma pessoa (isto é, em escolher, formular, e perseguir sua própria sobrevivência, felicidade, e planos de vida) elas merecem uma igualdade moral e de direitos. Tal igualdade natural será protegida, por sua vez, por direitos *naturais*, direitos que garantem a proteção da liberdade para a própria preservação e para a formulação de planos de vidas, objetivos, e cursos de ação, independentemente do Estado e de convenções sociais. Já que os desejos pela própria preservação e felicidade e a capacidade racional para estabelecimento de um plano de vida são os traços relevantes para o aproveitamento desses direitos, todas as pessoas são iguais em direitos morais<sup>8</sup> (SIMMONS, 1992, p. 81-82).

---

<sup>7</sup> O texto de Simmons foi escolhido pela sua tentativa de providenciar, dentro do possível, uma interpretação fiel à teoria Lockeana, além de se inserir dentro do debate contemporâneo sobre filosofia política e justiça distributiva. E devido ao espaço, não tocaremos nos problemas da lei fundamental e lei natural (SIMMONS, 1992, p. 77-78), também importantes em Locke, mas não tão importantes para nossos fins.

<sup>8</sup> Sempre podemos perguntar: dado que certas pessoas possuem uma maior – ou melhor – capacidade para estabelecer planos de vida e meios para alcançar esses planos, por que essas pessoas não merecem uma consideração moral maior que aquelas pessoas com menor capacidade? Segundo Simmons, Locke escapa desse problema ao argumentar que pessoas são iguais não por realizarem certa atividade (como estabelecer planos de vida) *igualmente*, mas *sim* por cada pessoa desejar sua própria felicidade (SIMMONS, 1992, p. 81-82). Isto é, já que cada pessoa deseja racionalmente sua própria felicidade, elas são *iguais*. A igualdade, portanto, reside no fato de *cada* pessoa estabelecer planos de vida, não no fato de cada pessoa estabelecer planos de vida com as mesmas capacidades, de forma igual. No entanto, a pergunta continua: se uma pessoa é melhor que a outra em ser uma pessoa (ou seja, desfruta mais das características relevantes do conceito de “pessoa”), por que ela não merece um tratamento diferenciado, superior aos outros? Perguntas semelhantes foram feitas por Kekes (2007, p.

Mais especificamente, ser um titular de direitos igual a outro titular de direitos significa admitir que cada indivíduo pode perseguir racionalmente o bem pessoal e dos outros, com o conhecimento da lei natural e dos limites da própria ação e da ação alheia que ela estabelece (*idem*, p. 82). É dessa forma, portanto, que Locke compreende a igualdade moral, que é fundamentada a partir de um valor humano básico, estabelecido a partir daquilo que somos *naturalmente*<sup>9</sup> (*idem*, p. 84). No final, o reconhecimento da igualdade moral compromete-nos, nessa visão, com o reconhecimento da importância moral das outras pessoas, e isto significa levar seus planos de vida a sério, dando-lhes a mesma importância moral que damos aos nossos planos de vida. Com isso, fica claro o porquê de estarmos moralmente injustificados em utilizar as pessoas instrumentalmente, como meros meios para nossos fins: a teoria lockeana, segundo Simmons, estabelece que todas as pessoas têm igualmente certos direitos morais naturais conferidos a elas pelo simples fato delas serem pessoas, e o reconhecimento dessa igualdade impede-nos de usá-las como meros recursos à nossa disponibilidade.

Em suma, segundo Mack (2018), a teoria lockeana postula que cada pessoa possui um direito natural moral à liberdade, entendida como liberdade para viver a própria vida de acordo com as próprias escolhas. Todos os indivíduos possuem esses direitos morais, que definem domínios morais de proteção em que os indivíduos podem fazer o que bem entender por causa de sua natureza como seres que almejam sua própria felicidade, que conseguem planejar e estabelecer planos de vida, e que essa procura pela própria felicidade é racional. Por causa disso, cada pessoa detém um direito natural à liberdade - um direito natural para viver a própria vida de acordo com suas próprias escolhas. Já que todos os seres humanos têm o mesmo status moral como pessoas que nasceram com as mesmas vantagens da natureza, com a mesma disposição racional para a autopreservação e felicidade, elas devem ser iguais entre si, o que significa que ninguém deve estar subordinado ou sujeito ao outro<sup>10</sup>. Ou seja, deriva-se, dessa igualdade moral, uma reivindicação por liberdade como não-interferência e à não-subordinação, isto é, indivíduos não podem subordinar os outros, pois seres humanos não

---

88-96).

<sup>9</sup> De forma semelhante a Locke, Hart (1955) pensa em direitos naturais como o mesmo direito das pessoas para serem livres, um direito concedido igualmente a todas as pessoas não por suas ações voluntárias, mas sim por sua condição natural *qua* homem, como um ser capaz de escolha (p. 175). Daí, dessa igualdade natural, deriva-se direitos gerais que protegem contra a interferência não justificada (p. 188).

<sup>10</sup> Podemos novamente questionar: em que medida isso é verdade? Não abordaremos essa questão nesse trabalho, mas ela continua relevante.

vivem para o prazer do outro - não podemos ser meros instrumentos dos outros. Tendo esclarecido tais pontos, podemos partir para a compreensão de Locke da self-ownership.

Para Locke, nossa propriedade em nós mesmos inclui um direito de não-interferência, que é o direito para ser livre do controle dos outros e o direito de não ser usado pelos outros. A self-ownership confere-nos o direito de perseguir nossos planos de vida, investir nossas ações e trabalho, e estender nossa esfera de controle legítimo para recursos externos, adquirindo direitos de propriedade privada. É neste último ponto que a questão da propriedade privada surge. A propriedade privada será importante para a realização de nosso direito de autogoverno – o direito de escolher e estabelecer planos de vida<sup>11</sup>. Precisamos do direito de propriedade privada para formularmos e realizarmos planos de vida. Aqui, ver-se-á a insuficiência do mero direito ao usufruto, sem direito de uso exclusivo. Por mais que possamos sobreviver só com o *uso* de recursos externos, seremos incapazes de estabelecer e realizar planos de vida sem a estabilidade concedida por direitos de uso exclusivo. Dessa forma, precisamos da proteção concedida pela noção de reivindicação (*claim-right*), pois ela nos concede a liberdade de fazer  $\phi$  e o dever de não-interferência de outro agente na minha realização de  $\phi$ <sup>12</sup>. O direito de propriedade privada oferece-nos essa proteção contra a interferência alheia, possibilitando a consecução de planos de vida.

Vale dizer que direitos de propriedade privada são direitos *de* propriedade, não *à* propriedade privada. Isto é moralmente relevante. Nosso direito natural de propriedade não é um direito a um pedaço específico de propriedade, ou a um recurso específico, mas sim a *liberdade* e o *poder* de adquirir propriedade em bens específicos (SIMMONS, 1992, p. 72). Para Locke, você passa a adquirir direitos de propriedade privada por meio da mistura de seu trabalho com recursos que estão livres para apropriação. Aqui (ao menos segundo a leitura de Simmons), o recurso externo não é misturado com uma substância chamada “trabalho”. Na verdade, trabalho é uma atividade com propósito, cujo objetivo é satisfazer necessidades ou oferecer as conveniências da vida. Portanto, ao misturar o que é seu (seu trabalho) com o que está livre para apropriação, você torna a apropriação daquilo que você já se apropriou moralmente errada, pois a pessoa não se apropria somente da sua propriedade, mas de algo *seu*, seu *trabalho*, entendido como atividade com propósito (*idem*, p. 273)<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Sobre o direito de autogoverno, ver Simmons, 1992, p. 85.

<sup>12</sup> Segundo Feinberg (1970, p. 252), são reivindicações (*claimings*) que dão aos direitos sua significância moral.

<sup>13</sup> Simmons (1998) aborda a interpretação de que direitos de propriedade privada são estabelecidos por causa da capacidade do trabalho humano em criar novas coisas. No final, Simmons nega essa interpretação em favor daquela que abordamos neste trabalho.

Reconhece-se, então, o direito natural<sup>14</sup> de propriedade como um poder moral devido à sua capacidade de alterar a situação moral (e legal) dos outros. Ao impor direitos exclusivos em recursos previamente não apropriados, nós alteramos a situação moral das outras pessoas, impondo novos deveres de não-interferência a elas. Como já vimos, o direito de propriedade privada, entendido como *poder* de um indivíduo para alterar os arranjos legais vigentes por intermédio de um ato unilateral de apropriação, é tido, por uma série de autores, como problemático. E é para lidar com esse suposto aspecto problemático que a cláusula lockeana surge. Ela estabelece que uma apropriação é justa quando se deixa o suficiente (*enough and as good*) para os outros (LOCKE, 1980, p. 19)<sup>15</sup>. A visão de Locke é que a redução de liberdade presente no direito de propriedade privada não constitui dano a outra pessoa se se deixa uma porção adequada de apropriação para a outra pessoa (SIMMONS, 1992, p. 241). É importante ressaltar que não se proíbe toda e qualquer apropriação que piora a situação alheia mediante a diminuição de liberdade (se este fosse o caso, a própria propriedade privada estaria proibida), mas sim somente as apropriações que negam aos outros o direito de autopreservação e autogoverno que todas as pessoas possuem igualmente (*idem*, p. 292). Se a apropriação de *p* por parte de *A* impossibilita que *B* realize seu direito de autopreservação e autogoverno, impossibilitando-a de adquirir direitos de propriedade privada em recursos externos, tal apropriação é ilegítima.

Isto posto, a cláusula lockeana garante que as pessoas tenham uma oportunidade justa (*fair opportunity*) de apropriação (*idem*, p. 291). Ela não implica em direitos positivos à satisfação de alguma variável moralmente relevante, que fazem com que certas pessoas trabalhem para as outras, mas sim a garantia de direitos gerais igualitários de apropriação. Segundo Simmons, a teoria de Locke não envolve a redistribuição da propriedade ou o estabelecimento de direitos positivos à propriedade, mas sim a criação de meios genuínos de oportunidade que assegurem o direito das pessoas ao autogoverno. O que a cláusula lockeana pretende garantir é uma oportunidade para autopreservação, independência, e autogoverno - as pessoas não têm direito a uma parcela igualitária de recursos, mas sim acesso a uma vida independente (*idem*, p. 294). A apropriação é legítima se deixa aos outros oportunidades para independência e autogoverno. Esse é o limite natural à propriedade, e é por isso que o direito de propriedade privada, para Locke, não é absoluto.

---

<sup>14</sup> O direito natural de propriedade, nesse caso, é o direito natural de cada indivíduo a *estabelecer* propriedade, não o direito natural a uma certa parcela de recursos.

<sup>15</sup> Sobre as diversas – e frequentemente contrárias – interpretações da cláusula, ver Tuckness (2020).

## 1.2 DA SEPARABILIDADE DAS PESSOAS PARA A SELF-OWNERSHIP EM RAWLS E NOZICK

Os principais problemas de nossa pesquisa surgem em resposta às críticas de Cohen feitas à teoria de Nozick. Portanto, para o prosseguimento de nosso trabalho, teremos que abordar, mesmo que rapidamente, a teoria de Nozick. No caso de Nozick, veremos como ele compreende a questão de direitos individuais, qual a fundamentação desses direitos, e como a self-ownership aparece em sua teoria. Contudo, antes de entrarmos em Nozick, vale a pena vermos as críticas formuladas por Rawls ao utilitarismo, pois Nozick compartilha das críticas elaboradas por Rawls a essa teoria, sendo a principal diferença que Nozick estende as críticas elaboradas por Rawls contra o utilitarismo à própria teoria rawlsiana<sup>16</sup>.

Em sua discussão sobre o utilitarismo clássico (RAWLS, 1971, p. 22-27), Rawls atribui ao utilitarismo a posição de que, se é legítimo estabelecer um princípio de escolha *individual*, também será legítimo estabelecer um princípio de escolha *social*. No princípio de escolha racional, estabelece-se que é racional que um indivíduo incorra a custos para si mesmo se isso evitar maiores custos ou providenciar maiores benefícios num tempo futuro. Já no princípio da escolha social, é racional, para cada membro da sociedade, incorrer a custos, se isso impedir maiores custos ou providenciar maiores benefícios para outros membros da sociedade. Segundo Rawls, para o utilitarismo, o segundo princípio, o princípio de escolha para uma associação *entre homens*, é entendido como uma extensão do primeiro princípio, o princípio de escolha para *um homem* (*idem*, p. 24). Portanto, de acordo com o utilitarista, cada membro da sociedade tem uma razão para maximizar o bem-estar social às custas do seu próprio bem-estar ou o dos outros.

Um dos principais problemas que Rawls vê nesse argumento está na transição – ilegítima, ao seu ver – do princípio de escolha individual para o de escolha social, pois há uma diferença relevante entre indivíduos e sociedade. No primeiro caso, indivíduos são entidades mais separadas e distintas entre si do que fases na vida de um indivíduo. Mesmo concordando que seja racional e legítimo incorrer a custos – ou evitar benefícios – num momento  $t^1$  para obter menores custos ou maiores benefícios em  $t^2$ , não é legítimo, *pelos mesmos motivos*, impor custos a *A* para beneficiar *B* (sendo que os benefícios são maiores que os custos, o que aumenta o bem-estar social). Indivíduos, ao contrário de fases na vida de uma mesma pessoa, têm suas próprias vidas para viver<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> As críticas de Nozick à teoria de Rawls estão concentradas em Nozick, 2013, p. 183-228. Para uma exposição e análise das críticas de Nozick a Rawls, ver o artigo de Bader (2011). Para uma excelente discussão sobre a relação entre a teoria de Rawls e Nozick nos termos aqui abordados, ver Mack, 2018, cap. 03.

<sup>17</sup> Rawls (1958), vale dizer, apresenta uma crítica diferente ao utilitarismo. Aqui, a crítica de Rawls ao utilitarismo clássico não diz respeito à *falta* de separabilidade das pessoas, mas sim a um excesso de



Além disso, o utilitarismo também agrega e aglomera todas as pessoas como se elas fossem uma única entidade social, permitindo – e talvez exigindo – que direitos individuais sejam infringidos se isso resultar em maior utilidade média. Mas há uma falha aqui: essa concepção ignora que cada pessoa tem uma vida única a viver. De fato, certas pessoas podem se beneficiar com a imposição de custos às outras, mas são pessoas que são beneficiadas em detrimento das outras, não entidades coletivas. Ao conceber a sociedade como uma *aglomeração* de indivíduos, ao invés de uma *associação* de indivíduos com distintas concepções de bem, e ao permitir que a liberdade de alguns seja sacrificada em favor de um bem maior desfrutado pelos outros, o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas (*idem*, p. 27)<sup>18</sup>. A teoria de Rawls pretende, por conseguinte, estabelecer a prioridade da justiça e impossibilitar que perdas e ganhos sejam considerados como se fossem etapas na vida de uma só pessoa.

Em sua teoria, Nozick compartilhou das críticas feitas por Rawls ao utilitarismo, incorporando e desenvolvendo o argumento de separabilidade das pessoas. Principalmente em sua concepção de direitos como restrições laterais, Nozick pretendeu incorporar a separabilidade humana de forma mais coerente do que aquela desenvolvida na teoria de Rawls. Por isso, vale a pena começarmos pelo que Nozick fala sobre isso, até chegarmos em sua concepção de self-ownership.

Nozick, ao invés de considerar direitos como objetivos finais a serem realizados, considera direitos como restrições às ações a serem realizadas: “não viole as restrições *R*”. Os direitos dos outros determinam os limites, restrições, das nossas ações. Direitos aparecem, portanto, como restrições laterais, e elas refletem, segundo Nozick, a ideia kantiana de seres humanos como fins em si mesmos, não como instrumentos para a realização de um certo objetivo (mesmo que valioso). Dentro dessa concepção de direitos individuais, indivíduos são invioláveis. Restrições laterais especificam determinadas maneiras pelas quais indivíduos não podem ser utilizados, ou seja, elas expressam a inviolabilidade das pessoas. Pessoas são fins,

---

individualismo que leva a teoria a desconsiderar as relações morais que indivíduos estabelecem entre si e que dão origem a vantagens e desvantagens. O que une as duas críticas é a ideia de que o utilitarismo negligencia a importância das relações morais.

<sup>18</sup> É importante ressaltar que foi Sidgwick, um utilitarista clássico, um dos primeiros a fazer referência à noção de separabilidade das pessoas. Ele usou da separabilidade das pessoas para criticar a transição que o egoísta racional faz de sua teoria (que diz que devemos maximizar o nosso próprio bem) para o utilitarismo (que diz que devemos maximizar o bem universal) (SIDGWICK, 1962, p. 418-419, 498). É por levarmos vidas distintas que não podemos fazer tal transição. Todavia, há o risco das demandas justificatórias impostas pela separabilidade atingirem seu argumento a favor do utilitarismo, segundo Steuwer (2020, p. 26, nota de rodapé 41).

não instrumentos, e têm planos de vida distintos que devem ser respeitados. O que deve ser protegido é nossa "humanidade", aquilo que nos torna distintivamente humanos, e aqui entra a capacidade para engajar em comportamento racional auto direcionado e para perseguir nossos fins. Portanto, o objetivo é impedir o uso pervasivo da humanidade, de forma a impedir que tratemos os outros como meros meios para nossas finalidades<sup>19</sup>.

Nozick fundamenta sua concepção de direitos como restrições laterais de duas maneiras, ambas interconectadas: na primeira, a fundamentação é feita a partir de certas características naturais dos seres humanos. Aqui, ela está baseada nas características individuais de um ser consciente e autoconsciente, racional, que é um agente moral possuidor de livre-arbítrio e capaz de governar moralmente seu próprio comportamento. Desses traços naturais surgem um ser capaz de formar planos de longo prazo para a sua vida; capaz de decidir com base em princípios abstratos, ao invés de agir puramente por estímulos; e um ser que limita seu comportamento com base nos princípios que ele escolhe para guiar a sua vida e a vida alheia, ou seja, é um ser capaz de guiar e regular sua vida conforme um princípio de sua escolha. Além disso, é um indivíduo capaz de formular um plano geral e avaliar a sua vida a partir disso, sendo que formular um plano geral e avaliar a própria vida expressam o fato de que o indivíduo é capaz de dar sentido para a sua vida.

A segunda parte de sua fundamentação está na noção de separabilidade das pessoas. Nesse momento, podemos nos perguntar: por que não violar certos direitos desde que isso promova um maior bem social? Da mesma forma que incorremos em certos sacrifícios em nossas vidas (sacrifícios *intrapessoais*), por que não realizar sacrifícios *interpessoais*? Não podemos fazer isso porque, para Nozick, só há indivíduos distintos com vidas distintas - usar uma pessoa como instrumento para a outra não aumenta o bem-estar social, só aumenta o bem para a outra pessoa. Ou seja, não se beneficia uma entidade coletiva, somente outra pessoa. Falar em bem social esconde o fato de que uma pessoa está sendo usada como meio para os fins da outra, ignorando o fato de que ela tem uma vida própria e distinta. O indivíduo que foi

---

<sup>19</sup> Devemos nos lembrar que esse kantianismo leva, no final de tudo, ao estado ultra mínimo defendido por Nozick. Nesse ponto, devemos nos perguntar: no sentido negativo, no sentido de que devo *limitar* o que eu posso fazer na realização de meus fins, *não* podendo tratar outros seres humanos como instrumentos, restrições laterais capturam a ideia kantiana, mas é duvidoso se restrições laterais *esgotam* ou capturam totalmente a noção kantiana referenciada. Por que essa mesma humanidade compartilhada entre as pessoas, que nos leva a aceitar deveres *negativos*, não nos leva, em certas situações, a realizar deveres *positivos*, como deveres à satisfação de necessidades básicas, quando o custo para o provedor é mínimo? E se restrições laterais forem excessivamente fortes ou absolutas (como Nozick parece negar, como no cap. 04, mas também se nega a discutir de forma sistemática), elas também não podem negar a humanidade alheia ao proibir certos deveres positivos? E se as razões que o mais favorecido dá para *não* contribuir com a situação do menos favorecido são razões que nenhum indivíduo racional, que age de acordo com normas públicas, aceitaria, esse mais favorecido não estaria negando o valor intrínseco da humanidade do menos favorecido?

usado como instrumento não adquire benefícios retirados do bem coletivo por causa de seu sacrifício. Assim, ninguém tem o direito de obrigar essa pessoa a incorrer em certos sacrifícios, muito menos o Estado (que deve ser neutro entre as pessoas), pois essa é a única vida que a pessoa tem (*idem*, p. 33). Indivíduos não são recursos à disposição dos outros<sup>20</sup>.

Partindo para a self-ownership, vemos que ela aparece, ao menos de forma explícita, poucas vezes na obra de Nozick. Ela é utilizada como um dos argumentos contra princípios padronizados ou estruturais de justiça distributiva. Em termos gerais, esses princípios avaliam se certa distribuição é justa conforme um princípio estrutural de justa distribuição. Para teorias de princípios estruturais, “tudo que precisa ser observado, ao julgar se certa distribuição é justa, é ver o que cada um fica no final” (*idem*, p. 154, tradução minha). Já teorias padronizadas postulam, por sua vez, que uma justa distribuição *X* é justa se e somente se *X* for o resultado de uma certa característica dos indivíduos ou de suas ações como, por exemplo, seu merecimento e esforço<sup>21</sup>. Por sua vez, para a teoria de Nozick, a teoria da justiça de natureza histórica na apropriação, certa distribuição só é justa se vier a existir de modo justo.

É nesse contexto que a self-ownership aparece (*idem*, p. 169-172). O argumento de Nozick, com a noção de self-ownership de fundo, é que a tributação da renda pelo trabalho equivale ao trabalho forçado (*idem*, p. 169). No caso de princípios estruturais ou padronizados de justiça distributiva, eles instituem a propriedade parcial das pessoas, suas ações e seu trabalho, por outras pessoas, pois elas devem trabalhar *x* horas para satisfazer as necessidades alheias, não as próprias. E, seguindo a self-ownership, se outras pessoas têm direito ao fruto do trabalho das outras, elas também têm direito ao seu próprio trabalho, e se elas têm direito ao seu trabalho, elas têm direito, em última instância, ao seu corpo. Sob esses regimes de justiça distributiva, você não é um proprietário completo de si mesmo. Isso, para Nozick, é significativo, porque representa a substituição do conceito liberal de self-ownership, a propriedade do indivíduo sobre si mesmo, pela noção de direitos parciais de propriedade sobre *outras* pessoas (*idem*, p. 172).

---

<sup>20</sup> Segundo Brink (2020, p. 10), a separabilidade deve ser compreendida como uma “iniciadora de conversas” (*conversation starter*), e não como o fim, o encerramento do assunto. Brink, ademais, nota que o fato da separabilidade ser forte demais em seu postulado de que qualquer sacrifício não recompensado está *proibido* também atinge a teoria de Nozick, tornando difícil a conciliação entre a noção de direitos como restrições laterais com a ideia de que essas restrições deontológicas podem ser sobrepostas por considerações consequentialistas quando o respeito à deontologia produzir “catástrofes morais” (NOZICK, 2013, nota de rodapé p. 29-30).

<sup>21</sup> Nesse sentido, as teorias padronizadas perdem de vista um importante fator “desestabilizador”: da própria liberdade (NOZICK, 2013, p. 160-164).

Em outras palavras, quando o Estado reclama a autoridade de, primeiramente, definir o “bolo” social e, em seguida, o padrão que deve guiar a produção desse bolo, o Estado, segundo Mack, está dizendo como as pessoas devem usar suas capacidades produtivas – isto é, que seu trabalho, suas mentes e corpos, devem ser utilizados a fim de produzir certo resultado final  $x$  ou seguir certo padrão distributivo  $y$  (MACK, 2002c, p. 20). Nesse caso, a conclusão de Nozick parece ser a seguinte – diante de padrões distributivos, a pessoa não é amplamente dona de si mesma e de suas capacidades, já que, ou ela não pode usar suas capacidades da forma que bem entender, ou os frutos do exercício de suas capacidades (principalmente via renda) não serão internalizados por elas mesmas, mas sim redistribuídos para outros sem seu consentimento.

Com a análise da teoria de Nozick, podemos prosseguir para os principais autores de nossa pesquisa. Começaremos com a exposição da teoria de Narveson. Aqui, veremos como Narveson *fundamenta* a self-ownership em uma certa concepção de liberdade.

### 1.3 JAN NARVESON: DIREITOS NEGATIVOS E SELF-OWNERSHIP

De acordo com Narveson, direitos de propriedade – que, por sua vez, são fundamentados por direitos à liberdade *negativa* – são os únicos direitos fundamentais que existem. O direito de propriedade de  $A$  sobre  $x$  significa que  $A$  tem o direito de determinar o uso e controle de  $x$  conforme  $A$  bem entender. No caso da self-ownership, ela é o direito que  $A$  tem sobre  $x$ , que é seu próprio corpo, seu aparato psicológico e cognitivo, para dispô-lo conforme  $A$  bem entender. Self-ownership, portanto, é o direito de fazer o que bem entender com qualquer parte de você mesmo. Essa tese postula que essa liberdade – de fazer o que bem entender consigo mesmo – é moralmente legítima. Isto é, dizer que as pessoas naturalmente possuem a si mesmas significa postular o direito geral à liberdade, o direito de as pessoas fazerem o que bem entenderem. (NARVESON, 2010, p. 105).

No entanto, a self-ownership, para Narveson, não é uma noção básica. A principal razão apresentada para isso está no fato do argumento contido na noção de self-ownership realizar a passagem do “é” para o “dever”. A relação de  $A$  com  $x$ , seu corpo, seu aparato psicológico e cognitivo, é de posse, uma relação meramente *de facto*, natural, desprovida de conteúdo moral e normativo. A propriedade, por sua vez, ao contrário da posse, é normativa, pois postula que a propriedade do agente *seja* respeitada, principalmente por meio do dever de não-interferência. Apesar de esclarecedor, isso dá origem à seguinte questão: como, portanto, passar da noção de posse, uma noção *de facto*, para a noção de propriedade, uma noção

normativa (NARVESON, 1998, p. 08)? A resposta providenciada por Narveson é que a self-ownership precisa ser fundamentada num princípio moral substantivo, já que a mera descrição da composição humana que a self-ownership realiza é incapaz de estabelecer qualquer relação normativa. Esse princípio moral é o direito fundamental à liberdade negativa, entendida como o dever de não-interferência com a liberdade alheia. A respeito desse ponto, precisamos expor como Narveson compreende esse direito fundamental, por que esse direito fundamental à liberdade deve ser à liberdade negativa, e por que não podemos pensar em direitos positivos.

De acordo com Narveson, o direito fundamental à liberdade é o direito contra a agressão alheia, iniciada contra o agente e suas atividades. Na sua versão negativa, esse é o direito à não-interferência com a realização daquilo que pretendemos fazer. Para ele, nosso único dever fundamental de justiça é o dever de não interferir com a liberdade alheia (NARVESON, 1988, p. 62)<sup>22</sup>. Em suma, “A tem um direito negativo contra B para fazer x” significa “B tem o dever de não impedir (*refrain from preventing*) a realização de x por parte de A”<sup>23</sup>. Vale questionar, nesse momento, por que direitos, e por que só direitos negativos (ao invés de direitos positivos), com seus deveres à não-interferência correlatos, são permissíveis. Ou seja, quais os argumentos dados por Narveson para justificar direitos negativos? Por que não direitos positivos?

Narveson justifica esse direito fundamental à liberdade negativa em nossa particularidade e individualidade, na afirmação de que o propósito de uma outra pessoa não é o propósito da outra. Segundo Narveson, nosso princípio geral de liberdade nos protege, permitindo-nos que sejamos as pessoas que somos e queremos ser, permitindo que consigamos aquilo que podemos e queremos adquirir, dado um direito semelhante para as outras pessoas (NARVESON, 2010, p. 111). Direitos negativos são os únicos que protegem nossa separabilidade, nossa individualidade, impedindo que nos tornemos instrumentos dos outros. Dessa forma, nossa separabilidade nos limita em nossa conduta com relação às outras pessoas, dizendo que não podemos tratá-las como instrumentos.

Para ele, direitos positivos, direitos que estabelecem o dever de providenciar certo bem ou recursos a outras pessoas, violam a liberdade de uma maneira que direitos negativos não

---

<sup>22</sup> O direito (negativo) fundamental à liberdade de um indivíduo correlaciona-se, por conseguinte, com um dever negativo, que é o dever de evitar (*refrain*), ou de *não* realizar, algum tipo de ação. Em contrapartida, um direito positivo a algo correlaciona-se com um dever positivo, que exige que um indivíduo realize algum tipo de ação (NARVESON, 1988, p. 61).

<sup>23</sup> A preocupação moral de Narveson é com a ausência de restrições intencionalmente postas em prática por outras pessoas. Dado que, segundo Narveson, o libertarianismo é uma tese da justiça que diz respeito ao uso socialmente aceito do uso interpessoal da força coercitiva (NARVESON, 1998, p. 03), a preocupação moral de Narveson é com a ausência de restrições intencionalmente postas em prática por outras pessoas.

violam. Direitos positivos, segundo Narveson, tornam obrigatório que um indivíduo trabalhe para o outro, porque torna necessária a situação em que um indivíduo tenha o dever de satisfazer as necessidades dos outros. Em sua versão positiva, teríamos o dever de *promover* a liberdade dos outros, produzindo ou ajudando a produzir um estado de coisas em que outras pessoas também estariam livres de interferência com sua liberdade.

O problema é que, normativamente falando, nossos *selves* são os únicos seres com interesses que importam para nós. Direitos positivos parecem negá-los a favor de outra pessoa, abandonando todo o sentido de ser alguém em particular. Direitos positivos não podem ser fundamentais porque implicam em deveres positivos, e deveres positivos de justiça significam que você pode ser forçado a fazer algo que, em última instância, não quer fazer. Num primeiro momento, isso representa uma interferência com a sua liberdade, enquanto que o fracasso em providenciar algo para outra pessoa não é uma interferência com a liberdade dela, mesmo que a oferta desse algo maximize sua liberdade (NARVESON, 1988, p. 62)<sup>24</sup>. Sobre a maximização da liberdade, outro erro dessa concepção positiva, particularmente em sua concepção de liberdade positiva, é que ela é muito forte ao exigir a maximização da liberdade, e o resultado disso será a violação de direitos individuais – que, na ânsia de produzir as consequências defendidas pela liberdade positiva, a pessoa estaria disposta a violar a versão negativa da liberdade. Se a liberdade é valorizada suficientemente, ela deve ser suficientemente importante para não ser violada mesmo em casos em que sua violação produza outros fins, inclusive a própria maximização da liberdade (NARVESON, 1988, p. 34)<sup>25</sup>.

Em suma, direitos negativos são direitos que as outras pessoas não prejudiquem ou causem danos intencionalmente (*not harm*), ao passo que direitos positivos são direitos que outras pessoas ajudem (mediante a entrega de bens ou serviços, por exemplo). De acordo com Narveson, direitos positivos legitimam o uso da força, tornando-os incompatíveis com os direitos fundamentais à liberdade negativa, justamente porque os chamados direitos de liberdade defendidos por libertarianos (como Narveson) são genuínos e proibem, em seu

---

<sup>24</sup> Não há, por conseguinte, direito positivo à satisfação de suas necessidades mínimas, nem o direito positivo à vida, compreendido como um direito a ser ajudado a permanecer vivo, somente há um direito negativo de não ser privada (*deprived*) via interferência injustificada. Como vimos, o único direito fundamental que temos é o direito à liberdade entendida como não-interferência, o direito de não sermos intencionalmente prejudicados (*harmed*) (NARVESON, 1988, p. 109-110).

<sup>25</sup> Para Narveson, há algo de absurdo na defesa de direitos positivos sem, correspondentemente, direitos negativos, pois produziria uma situação em que você *não* tem o direito que outros não o assassinem, mas tem o direito a que os outros o mantenham vivo (NARVESON, 1998, p. 08).

conteúdo negativo, certos tipos de uso interpessoal da força coercitiva (NARVESON, 1998, p. 07-08).

Podemos, agora, combinar os argumentos providenciados por Narveson sobre a self-ownership com seus argumentos sobre liberdade. De acordo com ele, liberdade é propriedade, sendo possível construir todos os direitos como direitos de propriedade. Se alguém tem o direito para realizar qualquer tipo de ação  $x$ , podemos encontrar certas coisas  $y$  que a pessoa deve ter devido ao direito de realizar  $x$ . Assim, o direito a  $x$  implica no direito a  $y$ . Se para realizar qualquer tipo de  $x$  o agente precisa usar seu corpo e mente,  $y$  pode ser compreendido como o corpo ou mente do agente. Segundo Narveson, “(...) o agente em questão deve utilizar seu corpo e/ou mente para fazer qualquer coisa, e a liberdade para fazê-lo seguirá automaticamente da liberdade para usar esses pedaços de equipamento humano como a vontade daquela pessoa” (NARVESON, 1988, p. 71)<sup>26</sup>. Portanto, sugere-se que liberdade é propriedade, ou seja, que há identidade entre as duas noções. A tese libertariana torna-se, então, que o direito às nossas próprias pessoas como nossa *propriedade* é o único direito fundamental que existe (*idem*). Aqui, o uso da terminologia de direitos é relevante, já que, para o autor, toda propriedade deve ser compreendida em termos de direitos – em que “ $x$  é propriedade de  $A$ ” significa “ $A$  tem o direito para determinar a disposição de  $x$ ” (*idem*, p. 69)<sup>27</sup>.

O último aspecto de sua teoria que merece ser notado (apesar de não ser tão importante para esse trabalho) diz respeito ao seu contratualismo (*contractarianism*): devido à particularidade e separabilidade humana que fundamenta esses direitos fundamentais à liberdade negativa, afirma-se que o direito geral de liberdade deve ser defendido em termos contratualistas (*contractarian*), em que a procura da satisfação dos objetivos de uma pessoa deve ser limitada pela procura da satisfação dos objetivos da outra. A interação humana exige o estabelecimento de limites que possibilitem a cooperação para vantagem mútua, e o benefício mútuo ofereceria uma razão para que as pessoas limitassem o meio pelo qual elas satisfazem seus próprios objetivos (NARVESON, 2010, p. 111). Segundo sua teoria, se adotarmos um modelo de contrato social capaz de estabelecer obrigações morais, o princípio que guiará esse contrato seria o de máxima – e semelhante – igualdade entre todos, entendida

---

<sup>26</sup> Do original: “(...) the agent in question must employ his body and/or mind to do anything, and the liberty to do it will follow automatically from the liberty to use those pieces of human equipment as that person will”.

<sup>27</sup> Para uma forte análise e crítica da noção de defendida por Narveson (e outros libertarianos), ver Gaus (1994). Nesse texto, Gaus argumenta que direitos de propriedade privada e liberdade são noções distintas, e que não pode existir identidade (chamada de “identity monism”) entre elas.

como não-interferência<sup>28</sup>. Direitos positivos, por outro lado, não seriam adotados. No fundo, o contrato expressaria a ideia de que nossa separabilidade limita nossa conduta com relação às outras pessoas, impedindo que elas sejam tratadas como meros instrumentos. Sua necessidade surge de dois fatos que estabelecem o porquê que devemos aceitar uma moralidade que restrinja nosso auto interesse: o fato de estarmos vulneráveis à espoliação dos outros, e o fato de nos beneficiarmos da cooperação com os outros (NARVESON, 1988, p. 148)<sup>29</sup>.

Seu contratualismo também é incompatível com o igualitarismo. O argumento de Narveson contra o igualitarismo está relacionado com a natureza de seu contrato social. Segundo seu contratualismo, a regra fundamental de uma comunidade é a Regra Moralizada de Pareto (*Moralised Rule of Pareto*), ou, em termos libertarianos, o Princípio da Não-Agressão (*Non-Harm Principle*): ninguém pode melhorar a sua situação piorando a dos outros (NARVESON, 1997, p. 287). Para ele, o “bem comum só pode ser a liberdade geral” (*idem*, p. 288).

Além disso, Narveson também entende que as regras fundamentais que guiam uma comunidade devem ser universais e imparciais. Isto é, a moralidade *não* permite que uma regra trate uma classe de pessoas como melhor ou pior que as outras (NARVESON; STERBA, 2010, p. 148). Na sua visão, é exatamente isso que o igualitarismo faz quando “força as pessoas que ultrapassam a média (...) a entregar, dentro do possível, a quantidade que eles ultrapassaram para as pessoas abaixo dela” (*idem*, 1997, p. 289). De acordo com Narveson, ao empoderar algumas pessoas sobre outras, especialmente o não-produtivo sobre o produtivo, o igualitarismo se torna incompatível com o bem comum. Os não-produtivos, aqui, têm o direito de impor a força sobre os outros, ao contrário dos produtivos, que continuam proibidos de usar a força contra os improdutivos (*idem*).

Em suma, a teoria de Narveson realiza, então, do direito fundamental à liberdade e direitos negativos, uma passagem para a self-ownership, e da self-ownership Narveson passa para a propriedade em recursos externos (aspecto que será desenvolvido no próximo capítulo): propriedade consiste no direito – negativo – para agir, limitado pelo mesmo direito alheio. Já que ninguém está fazendo qualquer coisa com os recursos naturais, tais recursos pertencem a ninguém, seja indivíduo ou coletivo. No próximo capítulo, veremos como Narveson pensa a propriedade privada. Podemos, agora, analisar a teoria de Eric Mack.

---

<sup>28</sup> Aqui, Narveson não diz que toda pessoa terá uma parcela *igual* de liberdade, mas sim que *cada* pessoa tem um direito fundamental à liberdade.

<sup>29</sup> Narveson se inspira no contratualismo de David Gauthier (1986), que pretende estabelecer como a moral, ao servir como limite à perseguição do auto interesse individual, possibilita que os indivíduos desfrutem da cooperação social.



#### 1.4 ERIC MACK: INDIVIDUALISMO MORAL COMO FUNDAMENTO DA SELF-OWNERSHIP

Segundo Mack, o libertarianismo é uma teoria baseada em direitos (*rights-based*) em que as normas mais fundamentais são expressões de direitos que indivíduos têm contra as outras pessoas - direitos que restringem o escopo de ações permissíveis pelas outras pessoas. Há dois direitos fundamentais: o direito de cada indivíduo sobre o seu próprio corpo (o direito de self-ownership) e o direito de cada indivíduo à prática de propriedade privada (MACK, 2009, p. 121). Para Mack, a self-ownership é a articulação mais adequada de sua concepção de individualismo moral, que concede aos indivíduos uma proteção moral que permite que elas vivam conforme suas próprias concepções de bens. Todavia, antes de chegarmos na self-ownership, que para Mack não é uma noção auto evidente e primária, precisamos expor e esclarecer seu individualismo moral. Daí, compreenderemos como ele entende e articula a separabilidade das pessoas e a self-ownership, principalmente.

Seu individualismo moral, que fundamenta os direitos de self-ownership e de propriedade privada, é uma articulação da noção de separabilidade das pessoas (*idem*). Para ele, se levarmos a sério a separabilidade das pessoas, devemos esperar que a existência distinta de *A* tenha uma importância para ela mesma diferente das existências distintas das outras pessoas. A hipótese é que, para cada indivíduo, sua separabilidade e existência tem dois elementos: o primeiro elemento defende, que, para cada indivíduo, como consequência de sua separabilidade, sua vida e bem-estar são as finalidades racionais de suas ações (*stands as the final rational end of her actions*). Isto é, sua racionalidade consiste em escolher e agir da maneira que ela possa viver da melhor maneira possível. Ademais, a separabilidade das pessoas e a importância irreduzível de cada vida individual impede que a vida de *B* sirva como a finalidade da vida de *A*. A vida separada de *B* tem um tipo diferente de influência na vida de *A*. Nesse caso, *B* deve providenciar razões agradáveis a *A* para que ele aja a seu favor. No segundo elemento, deve-se impedir casos em que *A* trata *B* como um recurso disponível para a exploração de *A*, pois essas ações tomam *B* como um instrumento de *A*, não como um ser com uma vida de importância irreduzível e separada. Ou seja, *A* não trata *B* como um ser com planos e finalidades próprias racionais. Aqui, o moralmente relevante é que a separabilidade de *B* impeça que ele seja usado e explorado por *A*. Isso estabelece restrições às formas pelas quais *A* pode lidar com *B* em sua satisfação de seus fins.

Portanto, seu individualismo moral, defendido em termos de separabilidade das pessoas, tem dois elementos: um elemento teleológico e um elemento deontológico (*deontic*).

O elemento teleológico estabelece que indivíduos possam perseguir os fins que eles têm razão para promover. Tal aspecto dá ao individualismo moral uma teoria do bem relativa-ao-agente (*agent-relativity*), em que a vida de cada indivíduo é um bem último *relativo àquele indivíduo*. E o segundo elemento, o *deontológico*, providencia aos indivíduos razões para restringir a forma que tratam os outros. É aqui que direitos aparecem. Eles são as expressões de normas interpessoais que restringem o comportamento de cada pessoa. Os direitos de *B* correlacionam-se com o dever de *A* não interferir com *B* ou usá-lo como instrumento para os fins de *A* (*idem*, p. 122).

Em seu primeiro aspecto, o individualismo moral estabelece a *prerrogativa* de cada indivíduo para não se impor sacrifícios à própria vida que beneficiem a vida dos outros; em seu segundo aspecto, ele estabelece *restrições* baseadas em direitos que impedem a imposição de sacrifícios para o benefício de outras pessoas ou para um bem impessoal. Prerrogativas estão relacionadas com o fato de que, em sua teoria, somente valores relativos-ao-agente (*agent-relative values*) existirem. Isto é, para que algo me providencie uma razão para ação, ela deve entrar em minha função de utilidade. Por outro lado, entrar em minha função de utilidade não é razão suficiente para que os outros promovam os meus valores (se esses valores não entrarem em suas funções de utilidade). Em outras palavras, além de ser racional que cada indivíduo persiga seus próprios fins e bem-estar, para cada indivíduo, a razão dada para a procura de um certo fim deve fazer referência à contribuição que esse fim terá em seu bem-estar. Mostrar que essa finalidade contribui com o bem-estar de *B* não é razão suficiente para motivar *A* a satisfazer essa finalidade (MACK, 1993, p. 217; 1999, p. 89).

Portanto, o individualismo moral é uma teoria moral que afirma a legitimidade de as pessoas formularem e procurarem satisfazer valores pessoais. Devido ao fato de a satisfação de cada indivíduo de seus planos de vida estar sujeita a (i) demandas que as outras pessoas colocam nesses indivíduos, (ii) e pressões para que os indivíduos abandonem seus planos de vida a favor dessas demandas externas, precisamos não só estabelecer (01) a moralidade da perseguição de valores-para-o-agente, isto é, a crença de que o indivíduo está justificado na perseguição de seus planos de vida; e a crença de que (02) essa afirmação de indivíduos com seres com finalidades racionais exige uma restrição, limitação, ao uso instrumental desses indivíduos (MACK, 1993, p. 226-227).

Ou seja, a afirmação da relatividade-dos-valores-para-o-agente (*agent-relativity of value*) é a afirmação de cada agente como um possuidor de fins racionais e da legitimidade moral da procura, para cada indivíduo, de seus planos de vida porque esse plano de vida tem

valor para *esse* indivíduo. Esse individualismo de valores (*value individualism*) defende a ideia de que, para cada indivíduo, o fim que é de valor último é o bem-estar do próprio indivíduo. O bem-estar de cada indivíduo tem um valor-relativo-ao-agente (*agent-relative*), e os únicos valores últimos são esses valores-relativos-ao-agente. Essa afirmação, por sua vez, exige o estabelecimento de restrições na forma com que cada pessoa persegue seus próprios fins. Ao reconhecer outras pessoas como seres com fins racionais próprios, exigir-se-á a adoção de restrições laterais que expressam a ideia de que outros indivíduos não podem ser usados - ou explorados - como recursos naturais disponíveis para os outros. Aqui, entra a ideia de que indivíduos têm jurisdição moral sobre si mesmos, expressos pela ideia de self-ownership. Esses direitos funcionam como restrições laterais, restringindo a maneira pela qual os indivíduos podem perseguir seus fins (MACK, 1993, p. 228; 1999, p. 88).

Esse individualismo de direitos morais protege os indivíduos da interferência alheia na procura de suas finalidades. Ele concede direitos que imunizam os indivíduos contra a sua instrumentalização por outras pessoas, protegendo-os e os impedindo que sejam usados como recursos ou propriedade para a finalidade dos outros ou em nome de um coletivo social. Esses direitos se expressam na ideia de direitos como restrições laterais (*moral side-constraints*) às ações de indivíduos ou associações de outros indivíduos (MACK, 1999, p. 96). Enquanto o individualismo de valores legitima moralmente os indivíduos em sua procura de seu bem-estar, seus planos de vida, suas finalidades, o individualismo de direitos impede a exploração desses indivíduos para a finalidade e bem-estar dos outros. O objetivo da prerrogativa individualista e de sua proteção por meio de direitos é defender certo indivíduo de demandas impessoais, como demandas para aumentar o bem-estar médio; e de demandas pessoais, que são realizadas de acordo com o ponto de vista pessoal de outro indivíduo. A adição de direitos morais individuais, segundo Mack, torna segura a independência de cada indivíduo com relação à forma com que os outros podem tratá-lo. O individualismo de Mack, portanto, é um individualismo restrito, em que a promoção de cada indivíduo de seu bem-estar é limitada por um campo de não-interferência alheia, e cada indivíduo tem um respectivo campo de não-interferência (*idem*). E restrições deontológicas constituem, para Mack, a dimensão da moralidade que confere a cada indivíduo uma imunidade ou proteção moral contra certas formas ou graus de subordinação (MACK, 2005, p. 378).

O direito expresso na ideia de self-ownership, o direito ao controle discricionário sobre o próprio corpo, suas faculdades, seus talentos, e energias, correlacionado com a obrigação dos outros indivíduos em não ultrapassar ou interferir com o corpo daquela pessoa,

estabelece que indivíduos estão fora do domínio de objetos que podem ser utilizados pelos indivíduos em sua satisfação de seu bem-estar. Indivíduos, nessa concepção, são fins-em-si-mesmos; eles têm soberania moral sobre si mesmos (MACK, 1999, p. 98). A self-ownership oferece ao indivíduo a proteção contra as demandas que os outros podem fazer em nome de suas finalidades ou em nome de valores transcendentais. Ela legitima a satisfação de cada indivíduo de seus fins últimos desde que eles não infrinjam os direitos alheios, além de proteger a satisfação de cada indivíduo na forma de um direito à não-interferência. Para Mack, ela é a articulação mais adequada do individualismo moral com sua proteção moral que permite que as pessoas vivam conforme suas próprias concepções bens (MACK, 1993, p. 230).

Por fim, vale dizer que, de acordo com Mack, a self-ownership também está fundamentada no único direito natural que existe: o direito contra a coerção (MACK, 1977). De forma semelhante a Narveson, Mack vê direitos naturais como direitos *negativos*, pois ele vê os seguintes problemas na ideia de direitos naturais *positivos*: se *A* tem o direito contra *B* a *R*, então *A* está justificado em coagir *B* se isso for necessário para conseguir *R* de *B*; já o direito de *A* contra a coerção de *B* envolve *A* estar justificado em coagir *B* se isso impedir a coerção de *A* por *B*. Dessa forma, há um choque entre direitos positivos naturais e o direito negativo natural contra a coerção. Além do mais, se *B* tiver um direito positivo a um padrão mínimo de vida, por exemplo, então *A* estaria violando o direito de *B* toda vez que estivesse fazendo nada ou pouco para *B*. No entanto, nessas situações, *A* não estaria coagindo *B*. Portanto, nessas situações, se existe o direito natural à não-coerção e direitos positivos, ao mesmo tempo que *B* tem o direito de não-coagir *A*, ele também tem o direito de coagir *A*.

Direitos, como diz Narveson, nos agarram, pois reconhecer que eu tenho um direito sobre você passa pelo reconhecimento de que você tem um certo dever com relação a mim. Esses direitos, para Narveson, são sempre direitos contra uma classe de pessoas que passam a adquirir os deveres relevantes (NARVESON, 1988, p. 48). Por conseguinte, na teoria de Mack, se há um direito natural contra a coerção, não há direitos positivos naturais, já que ambos os tipos de direitos legitimam o uso da força, criando uma contradição entre direitos naturais. Para ele, obrigações positivas só surgem com o aparecimento de relações contratuais.

### **1.5 SOBRE O LIBERTARIANISMO DE ESQUERDA**

Com a teoria de Narveson e Mack expostas, mas antes de falar sobre a teoria específica de Steiner, precisamos falar, em termos gerais, do libertarianismo de esquerda. O

libertarianismo de esquerda é um conjunto de teorias da justiça que postulam que os agentes são donos de si mesmos e que recursos naturais devem ser distribuídos de uma certa forma igualitária. Ao adotar a self-ownership, afirma-se que o libertarianismo de esquerda coloca maiores limites do que teorias liberal-igualitárias àquilo que uma pessoa pode fazer com a outra sem sua permissão. Diferentemente das teorias libertarianas analisadas aqui, libertarianos de esquerda afirmam que recursos naturais podem ser transformados em propriedade privada somente com a permissão, ou, como no caso da teoria de Steiner, com pagamentos aos outros membros da sociedade (VALLENTYNE; STEINER, 2000, p. 01). O libertarianismo de esquerda é, assim, uma teoria que pretende aliar as demandas por igualdade material típicas ao liberalismo igualitário com fortes restrições e limites à forma pela qual essa igualdade pode ser alcançada típicas de teorias libertarianas.

De acordo com o libertarianismo de Steiner, indivíduos podem usar ou se apropriar de recursos naturais sem a autorização alheia, mas, ao fazer isso, também passam a adquirir certas obrigações. Steiner permite a apropriação unilateral de recursos naturais, desde que eles realizem um pagamento apropriado. O pagamento, neste caso, diz respeito ao valor competitivo dos direitos que os indivíduos adquirem sobre recursos externos. Ou seja, em sua teoria, cada agente é um dono absoluto de si mesmo (*full self-owner*) e que tem um direito a uma parcela igualitária do valor competitivo dos recursos naturais. Cada agente possuirá totalmente os produtos feitos com o próprio trabalho. Já recursos naturais, por não terem sido criados pelo trabalho de alguém, devem ser considerados propriedade comum da humanidade. Assim, qualquer um que se apropriar de uma parcela desigual de recursos naturais, isto é, mais do que sua parcela igualitária de recursos naturais, deverá pagar uma taxa. Como a dotação genética da também é um tipo de recurso natural, os pais também deverão pagar pelo seu uso caso produzam filhos favorecidos geneticamente. Sobre a questão da herança, como os mortos são indivíduos desprovidos de agência, eles não são possuidores de direitos, fazendo com que a propriedade herdada passe a ser propriedade comum.

Esse libertarianismo, inspirado em Herbert Spencer e Henry George (diremos o porquê no próximo capítulo), postula que os indivíduos devem pagar o valor competitivo dos recursos naturais que eles se apropriam, mas também postula que, a partir do momento que o tributo for pago, eles também têm direitos absolutos sobre os produtos criados. Na concepção de Steiner, todos os recursos naturais no mundo são posse de todos os agentes no mundo, e o fundo gerado mediante o pagamento do valor competitivo dos recursos naturais apropriados deve ser compartilhado igualmente. Steiner faz uso da self-ownership para dizer que, de

forma semelhante a Henry George, quando a pessoa mistura seu trabalho com recursos naturais, ela adquire direitos ao valor marginal adicionado. Tal valor é propriedade exclusiva do agente e não está sujeita à redistribuição. Steiner não está preocupado com a igualdade de resultados, mas sim com a igualdade inicial. Se o indivíduo se apropriar de uma parcela desigual de recursos naturais, ele deverá ser tributado, realizando um pagamento que será distribuído de forma igualitária. O que cada agente faz com tais recursos, seja utilizando-os de forma produtiva ou improdutiva, é problema deles, e não deverá ser tributado.

Com essa apresentação geral de sua teoria e do libertarianismo de esquerda, podemos expor sua teoria<sup>30</sup>.

### **1.6 HILLEL STEINER: LIBERDADE NEGATIVA, DIREITOS COMPOSSÍVEIS, E SELF-OWNERSHIP**

Sua teoria representa a afirmação de um sistema de direitos compossíveis, de direitos universais e originais de self-ownership, e direitos originais e universais a uma parcela igualitária de recursos naturais. Se o indivíduo misturar seu trabalho com recursos naturais (compreendidos em sua parcela igualitária), ele passa a ter direitos absolutos ao valor adicionado. Se o indivíduo ultrapassar sua parcela de apropriação, ele deverá compensar os outros por meio do pagamento de impostos cujo valor será destinado e redistribuído de maneira igualitária entre todas as pessoas. Apesar de utilizar a self-ownership, Steiner não deriva direitos em objetos externos, principalmente recursos naturais, dela. Na verdade, a reivindicação pela distribuição igualitária de recursos naturais é derivada de sua compreensão do *direito natural igual à liberdade de cada pessoa (equal natural right to freedom of each)*.

Segundo Steiner, indivíduos têm um direito natural igual (*equal natural right*) à liberdade negativa, ou seja, a liberdade deverá ser distribuída igualmente entre os indivíduos (não entraremos na discussão de como a liberdade poderá ser contabilizada e distribuída de maneira igualitária)<sup>31</sup>. A concepção de liberdade negativa adotada por Steiner será chamada de "liberdade negativa pura", pura pois é desprovida de qualquer consideração moralizante de liberdade e não faz referência aos estados mentais dos agentes. Sua concepção é puramente descritiva. Sua teoria também atribui aos indivíduos direitos naturais de propriedade iguais (*equal natural property rights*), expressados por um conjunto determinado e compossível (*compossible*) de direitos. Precisamos, entrar, agora, em sua concepção de liberdade negativa.

---

<sup>30</sup> Aqui, nos inspiramos e fizemos uso dos comentários feitos por Flikschuh (2007, cap. 04).

<sup>31</sup> A discussão sobre o *cômputo* da liberdade está em Steiner (1983).

Para sua teoria, “uma pessoa *não* é livre para fazer uma ação se, e somente se, a realização dessa ação é tornada impossível pela ação de outra pessoa”<sup>32</sup> (STEINER, 1994, p. 22-32). Tornar impossível significa impedir fisicamente a ação de alguém (Steiner não faz referência a estados mentais). Ou seja, não estar livre para fazer *X* significa estar impedido *fisicamente* por outra pessoa de fazer *X*. Por outro lado, estar *livre* para fazer *X* significa não estar impedido fisicamente por alguém para fazer *X*<sup>33</sup>. Daí, Steiner deriva uma compreensão de liberdade como posse de coisas ou componentes físicos. Mais especificamente, uma pessoa *não é livre* para fazer algo se um dos componentes físicos necessários à ação é negado ou subjuntivamente negado por outra pessoa (*idem*, p. 38-39). Ou seja, a liberdade exige a posse de coisas. Usando o exemplo do caso de um assalto na estrada, a liberdade do viajante continuar na estrada depende de ele possuir os componentes físicos necessários para a realização da ação de continuar na estrada. Na medida em que o assaltante o impede de proceder, a posse de um componente físico (o espaço para ação) é transferida do viajante para o assaltante. Assim, a liberdade do assaltante implica na *não-liberdade* do viajante.

No caso do assaltante, uma noção importante é a de *impedimento*, ou *prevenção* (*prevention*). O impedimento (*prevention*) surge quando um indivíduo impossibilita que o outro realize uma ação, e também aparece como uma relação entre as ações de dois indivíduos, de modo que a ação de um torna impossível a ação do outro. Por outro lado, see duas ações podem ocorrer conjunta ou simultaneamente, elas não atuam como prevenções ou impedimentos da outra (STEINER, 1975, p. 44). A partir disso, podemos derivar uma descrição *universal* de casos de impedimentos: quando a ação de uma pessoa requer componentes físicos idênticos aos componentes físicos da ação de outra pessoa, temos uma situação em que a ação de uma torna impossível a da outra. Por outro lado, se a ação de dois agentes não requer o uso simultâneo dos mesmos componentes físicos, não há razão pela qual ambas as ações não podem ocorrer (*idem*, p. 47). Portanto, impedir a ação de alguém de realizar uma ação particular é ocupar ou ter ao menos um dos componentes físicos necessários para a ação daquele indivíduo.

E na medida em que temos o mesmo direito à liberdade, nossas ações livres devem ser compossíveis com as ações livres realizadas por todos - devemos ser livres *simultaneamente*. Se a liberdade é posse de coisas, principalmente componentes físicos necessários à ação,

---

<sup>32</sup> Do original: “a person is unfree to do an action if, and only if, his doing that action is rendered impossible by the action of another person”.

<sup>33</sup> Há uma grande semelhança entre a concepção de liberdade de Steiner e a concepção de Hobbes, a diferença é que Steiner só considera impedimentos entre pessoas, não entre pessoas e objetos físicos.

nenhuma ação que eu realizar deve conter os componentes físicos necessários para a realização de suas ações livres. Não deve existir a situação em que “A ser livre para fazer X” implica que “B não é livre para fazer X se A possui todos os componentes físicos necessários para fazer X”. Duas ações só podem ser livremente executadas se são compossíveis, e, para serem compossíveis, os componentes físicos necessários à realização de uma ação não devem se sobrepor àqueles necessários à realização da outra ação.

A compossibilidade também desempenha um papel importante em sua teoria dos direitos. Para Steiner, um conjunto de direitos deve *evitar* a contradição lógica. Direitos, segundo ele, denotam um conjunto de ações que um agente pode realizar e o dever, por parte de outras pessoas a não ser o agente, de *não* interferir ou impedir essas ações. Portanto, ações delimitadas por direitos são aquelas que são tanto permissíveis quanto invioláveis. Permissíveis pois não interferem ou impedem com as ações delimitadas pelos direitos dos outros e invioláveis pois são protegidas pelo dever de *não-interferência* alheio. É aqui que a compossibilidade se torna importante para evitar a contradição lógica. Se um conjunto de direitos estabelece que ações *x*, *y*, *z* são permitidas e invioláveis, mas que interfere ou impede a realização de ações protegidas ou delimitadas por direitos de outras pessoas, há um problema, já que a ação permissível e inviolável de uma pessoa *necessariamente* implica na violação e interferência com a ação da outra. Isso, para Steiner, deve ser evitado. Um conjunto de direitos não pode estabelecer ou delimitar certas ações permissíveis que necessariamente violam o dever de não interferir ou não impedir as ações alheias (STEINER, 1977, p. 767-768). Portanto, para Steiner, um conjunto de direitos deve se constituir de tal maneira que é *impossível* que um indivíduo exerça seus direitos dentro desse conjunto e, ao mesmo tempo, interfira com o exercício dos direitos de outra pessoa dentro do mesmo conjunto. Ou seja, para existir compossibilidade e evitar o problema da contradição lógica, dever-se-á realizar uma “descrição geral” das condições sob as quais o exercício dos direitos de duas pessoas não podem ser mutuamente incompatíveis ou obstrutivos (*idem*, p. 770).

Agora, vale questionar como Steiner junta liberdade negativa, compossibilidade e self-ownership. A relação com a self-ownership fica clara quando vemos que a exigência da compossibilidade é satisfeita quando o espaço necessário para a ação de cada pessoa é assegurado contra a intrusão alheia. Isso é realizado por meio do estabelecimento de direitos de propriedade, especialmente propriedade privada, no espaço de ação:

Um conjunto de domínios categoricamente compossíveis, constituídos por um conjunto de direitos de propriedade, é aquele em que o direito de cada pessoa está demarcado de tal forma a



ser mutuamente exclusivo do direito das outras pessoas. Isto significa que duas pessoas não podem simultaneamente ter direito à mesma coisa física (*idem*, p. 91).<sup>34</sup>

A tese da self-ownership parte da ideia de que somos nós, e não os outros, que detemos o controle *moral* de nossos corpos e pessoas (VALLENTYNE; STEINER; OTSUKA, 2005, p. 207-208)<sup>35</sup>. Com ela, pretende-se conceder ao indivíduo o conjunto mais forte de direitos de propriedade privada (*full liberal ownership*) sobre si mesmo compatível o direito semelhante de outras pessoas sobre os seus corpos (STEINER, 1994, p. 232)<sup>36</sup>. O conjunto mais forte de direitos de propriedade privada (*full private ownership*) consiste nos seguintes direitos: (01) direitos de controle sobre o uso do objeto; (02) direito à compensação caso alguém use o objeto sem a permissão do possuidor do objeto; (03) direitos de cumprimento (*enforcement*) (que previnem a violação de direitos ou permitem a extração de pagamento devido à violação passada); (04) direitos à transferência desses direitos para os outros (por meio da venda, aluguel, doação, empréstimo); (05) imunidade contra a perda não consensual de um desses direitos (VALLENTYNE; STEINER; OTSUKA, 2005, p. 203-204). Apesar de esse ser o conjunto logicamente mais forte de direitos de propriedade privada sobre recursos externos compatível com o mesmo direito de outras pessoas sobre outras coisas, admite-se que “propriedade” (*ownership*) normalmente varia em graus e formas. O que se pressupõe é que indivíduos são proprietários *completos* de si mesmos, ao invés de *não* serem proprietários ou de serem proprietários de uma maneira substantivamente mais fraca (*idem*, p. 204). De todos esses direitos, o mais importante, ao menos para a possibilidade de autogoverno que a self-ownership almeja proteger, é o direito de controle (*control right*), pois concede ao agente a (1) liberdade para usar o objeto ou a si mesma e (2) a segurança no uso do objeto ou de si mesmo, isto é, ninguém pode usar o objeto ou a pessoa sem a permissão da mesma<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> O original: “A set of categorically compossible domains, constituted by a set of property rights, is one in which each person's rights are demarcated in such a way as to be mutually exclusive of every other person's rights. This means that no two persons can simultaneously have rights to one and the same physical thing .”

<sup>35</sup> Uma discussão interessante realizada por Steiner, que não aprofundaremos aqui, diz respeito ao chamado “paradoxo da self-ownership”. O paradoxo diz respeito ao fato de (01) ser logicamente *possível* que todas as pessoas sejam donas de si mesmas; (02) que as pessoas possuam o fruto de seu trabalho; (03) que todas as pessoas sejam o fruto do trabalho de outra pessoa; (04) portanto, ser logicamente *impossível* que as pessoas sejam donas de si mesmas. A solução providenciada por Steiner é que cada pessoa *não* é totalmente o fruto da outra (dos pais) pelo fato dos pais terem misturado seu “trabalho” (*labour*) com recursos naturais, que não são posse de ninguém. Dessa forma, a pessoa vira uma dona completa de si mesma quando atingir a maioridade (STEINER, 1994, p. 244-248).

<sup>36</sup> Steiner vê uma verdade conceitual na afirmação de que “todos os direitos *são* direitos de propriedade”. Para uma discussão sobre o tema, ver Steiner (1994, p. 93-101).

<sup>37</sup> Certas críticas à noção de self-ownership partem do pressuposto de que ela é uma noção binária, em que ou se concede direitos absolutos de propriedade de si mesmo (o que gera resultados contra intuitivos), ou que *não* se

Já que, em sua teoria, direitos são títulos dos agentes a itens particulares e a liberdade para fazer o que quiserem com esses itens, e um conjunto de direitos compossíveis só é possível se indivíduos tiverem - igualmente - domínios legítimos de ação, a self-ownership concede igualmente, com seus direitos de propriedade privada sobre a própria pessoa, o direito de cada pessoa a si mesma e a liberdade para fazer o que bem entender consigo mesma, desde que ela não infrinja o mesmo direito dos outros<sup>38</sup>. Dessa forma, a self-ownership atribui a cada pessoa um direito de liberdade negativa pura, em que cada pessoa é livre se ela não é impedida de agir pela posse e controle de itens que servirão como componentes físicos para a sua ação. Ou seja, como cada pessoa só tem direito ao seu próprio corpo, e não ao corpo alheio, ela detém um componente físico necessário à ação – seu corpo – e não é impedida de agir pela posse de outras pessoas de seu corpo. Sobre esse último ponto, é importante lembrar que, para ocupar e obter componentes ou objetos físicos necessários à ação, o agente deverá, antes de tudo, possuir o próprio corpo, a si mesmo (*self-ownership*), pois o caso máximo de não-liberdade (*unfreedom*), ou o paradigma de impedimento ou prevenção, é o caso em que ou o indivíduo não tem controle de si mesmo, ou em casos em que alguém possui o corpo de outro indivíduo (como no caso da escravidão) (STEINER, 1975, p. 49).

Em suma, a título de esclarecimento, precisamos fazer certas observações sobre a concepção de liberdade *negativa* de Steiner: primeiro, como dissemos, ela é meramente descritiva. Sob sua teoria, afirmações do tipo “*A não é livre para fazer X*” somente implicam que um dos componentes físicos necessários à realização de *X* está sob posse de outra pessoa. “Posse”<sup>39</sup>, para Steiner, é uma noção importante, pois ele acredita que os agentes devem ter direito ao uso exclusivo do componente físico necessário à ação. Ou seja, os agentes devem ter direitos de propriedade privada sobre os componentes físicos (*idem*, p. 48). Steiner, portanto, não está comprometido com uma noção *moralizante* de liberdade, nem com a noção de que “*A não é livre para fazer X*” implica necessariamente na indesejabilidade moral da situação. Novamente, o que Steiner quer dizer por declarações sobre a liberdade de um

---

admite qualquer tipo de direito de propriedade sobre si mesmo. Para uma resposta a esse tipo de crítica, ver Vallentyne; Steiner; Otsuka (2005, p. 203-208). Brennan e Vossen (2017) apresentam possivelmente a melhor resposta publicada até então a essa crítica.

<sup>38</sup> Se a self-ownership de *A* necessariamente infringisse a self-ownership de *B*, ela seria uma tese incapaz de providenciar um conjunto de direitos compossíveis, em que o direito de *A* é compatível com e de *B*.

<sup>39</sup> Steiner compreende “posse” como uma relação triádica entre o agente, o objeto ou componente físico, e todos os outros agentes (STEINER, 1975, p. 47).

indivíduo para fazer uma determinada ação é que os componentes físicos necessários à ação estão sob posse exclusiva do agente da ação. Liberdade, como vimos, é a *posse* pessoal de objetos ou componentes físicos, e aqui não está contida nenhum tipo de afirmação sobre o conteúdo moral desse estado de coisas.

Outro esclarecimento que deve ser feito diz respeito a casos em que se diz que “A *não é livre para fazer X*” porque, antes de fazer X, A terá que realizar outras ações, e a realização dessas ações é consideravelmente difícil ou custosa. Para ilustrar, podemos pensar em certos casos da vida real, como, por exemplo, um indivíduo pobre que pretende ingressar numa universidade de elite, mas que para isso terá que realizar uma série de ações anteriores, como passar no vestibular ou algum teste extremamente concorrido providenciado pela universidade. Em que sentido, para Steiner, esse indivíduo é livre para ingressar na universidade de elite? Steiner compreende a situação da seguinte maneira: dificuldade para fazer X (como entrar na universidade) não implica na *não-liberdade (unfreedom)* para fazer X. A *não-liberdade (unfreedom)* para a realização de uma ação só é estabelecida quando um dos objetos ou componentes físicos necessários à ação estiver sob a posse de *outra* pessoa. Por mais que seja dificultoso para que o indivíduo ingresse na universidade de elite, ele ainda é livre para fazê-lo se os componentes físicos da ação estiverem sob sua posse. Mas há também casos em que certa ação X está numa relação causal com outras ações, ou seja, em que, para se fazer X, o indivíduo tem que necessariamente realizar outras ações antes. Se o agente estiver proibido de fazer ações que estão numa relação causal com X – isto é, se os componentes físicos necessários à realização dessas ações estiverem sob posse de outra pessoa -, então o agente não é livre para fazer X (STEINER, 1983, p. 78).

Uma consequência da posição de Steiner – e reconhecida por ele – é que a liberdade é *finita*, em que a liberdade de uma pessoa sempre se dá em detrimento da liberdade da outra. Se a liberdade é, conforme diz Steiner, a posse de componentes ou objetos físicos, e essa posse é compreendida em termos de direitos de propriedade privada, principalmente o elemento de direito ao uso exclusivo, então a posse de um componente ou objeto físico *sempre* representa a não-posse alheia (*idem*, p. 86). Se sou livre para escrever essa dissertação, isso significa, dentre outras coisas, que possuo meu próprio corpo (*self-ownership*) e todos os objetos físicos necessários à realização dessa ação (como o meu computador), e seu eu *posso* esses objetos físicos, nenhuma outra pessoa os possui. Por isso que é admito que uma das consequências lógicas de sua teoria é que um aumento ou expansão da liberdade de alguém sempre significa a diminuição da liberdade alheia, pois a posse de um

objeto físico implica na situação em que nenhuma outra pessoa poderá possuir *simultaneamente* o mesmo objeto<sup>40</sup>.

No próximo capítulo, veremos como Steiner alia a self-ownership com a direitos universais e originais a parcelas igualitárias – do valor – de recursos naturais. A self-ownership *exige* uma distribuição igualitária de recursos naturais? Essa distribuição igualitária é uma interpretação da cláusula lockeana? Há mais algum tipo de redistribuição legítima além dessa distribuição igualitária? Por fim, para concluir este capítulo, precisamos falar da teoria de John Christman.

### 1.7 JOHN CHRISTMAN: SELF-OWNERSHIP COMO AUTONOMIA (OU LIBERDADE POSITIVA)

Segundo a teoria de Christman<sup>41</sup>, há uma diferença relevante entre a compreensão lockeana e a hegeliana sobre a self-ownership. A interpretação lockeana compreende a self-ownership como uma proteção necessária contra interferências e invasões às vidas das pessoas. Nesse sentido, ela é fundamentalmente *negativa*, uma barreira *contra* interferências coercitivas. Na interpretação hegeliana, que por sua vez é favorecida por Christman, ela surge como mais do que uma barreira e um direito negativo contra interferências, e sim como auto expressão e autocontrole, necessária para a capacidade de um indivíduo de agir e manifestar sua vontade no mundo (CHRISTMAN, 1994, p.149).

Para Christman, self-ownership é um tipo de autocontrole, em que ter direitos sobre si mesmo significa agir de uma forma livre e autônoma, decidindo como e onde os próprios talentos serão utilizados (*idem*, p. 150). Aqui, a preocupação com a liberdade está fundamentalmente relacionada com a capacidade de um agente - por meio de suas habilidades e capacidades - de desenvolver um autogoverno efetivo e autêntico (CHRISTMAN, 2005, p. 87). Isto é, preocupa-se com a efetividade de uma pessoa como *agente*, o que se manifesta na existência de capacidades *psicológicas* para agir - como a capacidade de autorreflexão - e de recursos para efetivamente agir no mundo (*idem*, p. 80-81).

Com essa compreensão de self-ownership como autocontrole e autonomia, abre-se espaço para sua conciliação com uma ideia de liberdade *positiva*, com conseqüentes profundas diferenças distributivas. Segundo Christman, se se favorece a compreensão *positiva*

---

<sup>40</sup> É importante ressaltar novamente que não há, aqui, nenhuma afirmação sobre a desejabilidade moral ou não da liberdade ou não-liberdade (*unfreedom*) das pessoas. De novo, a preocupação de Steiner é com uma *descrição* da liberdade (negativa).

<sup>41</sup> Vale dizer que Christman não se identifica como libertariano de esquerda (na verdade, não encontramos nenhuma autoidentificação em sua teoria), todavia, sua teoria oferece uma resposta singular ao nosso objeto e problema de pesquisa, além de surgir como uma resposta direta às teorias libertarianas de direita aqui expostas.

de self-ownership, deriva-se que, independentemente da forma que se compreende a autonomia (ela pode ter, por exemplo, a autorreflexão como características necessária), recursos deverão ser distribuídos de forma igualitária, de modo que todos os indivíduos tenham a capacidade para seu exercício. Mais detalhadamente, se se acredita que certos recursos (como saneamento básico, habitação, educação, etc) são *necessários* para o desenvolvimento da autonomia de cada pessoa, então há um dever *positivo* por parte da sociedade em providenciar tais recursos com o objetivo de que as pessoas possam ter autocontrole e, assim, ser autônomas (CHRISTMAN, 1994, p. 150).

Na sua visão, autocontrole é algo mais básico, mais elementar, do que não-interferência, justamente porque o que conta como interferência ilegítima na vida de uma pessoa depende da especificação de desejos e valores que constituem o “eu” (*self*) de cada pessoa. Ou seja, *p* só é uma interferência para *A* se impede ou limita significativamente a realização de um desejo que é valioso para *A*, que está relacionado com seu verdadeiro “eu”. *A* depender do que é valorizado por *A*, muros, paredes, e outros tipos de interferência física *não* contam como interferência, pois *A* pode, por exemplo, valorizar uma vida austera, com contato limitado com outras pessoas. É por isso, portanto, que autocontrole é um valor mais básico que não-interferência (*idem*, p. 153).

Em outro momento, Christman usa da self-ownership para argumentar que, mesmo que concedamos – conforme faz o libertarianismo de direita - o direito de self-ownership e direitos de posse em recursos externos, é questionável a asserção de que esses direitos conferem direitos de imunidade à tributação dos benefícios do exercício desses direitos. De acordo com Christman, os princípios que justificam a self-ownership (o controle e o consumo de recursos externos) são diferentes daqueles que justificam o direito de se reter renda desses recursos internos e externos (CHRISTMAN, 1991, p. 30). Isto é, questiona-se Narveson e Mack ao se sustentar que direitos naturais de propriedade não conferem direitos ilimitados à renda da propriedade privada (CHRISTMAN, 1986, p. 156).

A self-ownership - entendida como direitos de controle - e propriedade em recursos externos são mais centrais à autonomia e autogoverno do que o direito de se beneficiar do exercício desses direitos (via extração de renda, por exemplo). Dessa forma, igualitários podem facilmente adotar a self-ownership e os direitos de controle que ela postula sem adotar a proteção contra tributação derivada do exercício desses direitos. Ou seja, abre-se espaço para conciliar self-ownership e uma distribuição igualitária de recursos externos.

Vale dizer que Christman tem pouco a dizer sobre a self-ownership em si. Sua principal preocupação é argumentar que, se há uma compreensão possível da tese, ela deve fazer referência a uma noção positiva de liberdade; e que *não* é possível usar dessa tese, principalmente conforme o entendimento do libertarianismo de direita, para justificar desigualdades distributivas. No próximo capítulo, analisaremos mais a fundo os argumentos de Christman a respeito desse segundo ponto.

## **1.8 CRÍTICAS E CONCLUSÃO:**

### **1.8.1 Libertarianismo De Direita: Deontologia E Separabilidade Das Pessoas**

Neste momento, iremos reunir as principais conclusões dos autores analisados, principalmente naquilo que diz respeito à primeira parte do argumento da self-ownership (a premissa que estabelece a auto propriedade). Após isso, apresentaremos alguns possíveis problemas dessas teorias e apresentaremos certos aspectos daquilo que será analisado no segundo capítulo.

Começando pelos dois filósofos libertarianos de direita, Eric Mack e Jan Narveson, fundamenta-se a self-ownership de formas distintas: no caso de Mack, ela está fundamentada e justificada em sua ideia de individualismo moral. Seu individualismo, ancorado numa ideia de separabilidade dos indivíduos, contém dois elementos: um elemento teleológico, que estabelece a *permissibilidade moral* de cada indivíduo perseguir fins que eles têm razão para promover e a relatividade-ao-agente (*agent-relativity*), que estabelece que a vida de cada indivíduo é o último bem relativo àquele indivíduo; e o elemento deontológico, que concede aos indivíduos razões para restringir a forma que tratam os outros. No seu caso, a self-ownership *ilustra e articula* o direito que cada indivíduo, concebido como um fim em si mesmo, tem sobre o próprio corpo, incluindo suas faculdades e talentos, a legitimidade de perseguir seus próprios fins, e o dever que cada pessoa tem de não interferir com a vida alheia.

No caso de Narveson, a self-ownership surge como expressão daquilo que é, na sua visão, nosso único direito fundamental: o direito fundamental à liberdade, especificamente o direito fundamental à liberdade negativa, entendido como direito contra a agressão alheia, o direito à não-interferência. Esse direito, por sua vez, cria um dever de não-interferência com os outros indivíduos. Além disso, para Narveson, liberdade é propriedade, e argumenta a favor da possibilidade de se construir todos os direitos como direitos de propriedade. É aqui

que a self-ownership aparece: como o direito às nossas próprias pessoas como *nossa* propriedade, sendo o único direito fundamental que existe.

Ambas as teorias, apesar de suas diferenças, são construídas a partir das noções de separabilidade das pessoas e de restrições deônticas. Podemos, a partir disso, apontar alguns problemas. Primeiro, sobre a separabilidade das pessoas, esta ideia foi exposta como argumento contra a teoria utilitária. O utilitarismo – ao menos um certo tipo de utilitarismo – estabelece a permissibilidade de impor alguns custos a certos indivíduos, desde que os benefícios oferecidos a outros indivíduos sejam maiores que esses custos. Dessa forma, não serão só alguns indivíduos que serão beneficiados, mas sim alguma entidade coletiva, como o bem-estar ou utilidade coletiva. Ademais, também se faz referência à seguinte analogia: indivíduos impõem sacrifícios a si mesmos com o objetivo de obter benefícios maiores no futuro. Se é possível fazer isso *intrapessoalmente*, por que não fazer isso *interpessoalmente*? Porque, Rawls e Nozick irão afirmar, indivíduos *não são* fases da vida. Indivíduos são entidades distintas – um sacrifício ou custo imposto a um indivíduo não beneficia uma entidade coletiva, independentemente do nome que se dá a essa entidade, mas sim *outros* indivíduos.

Outro aspecto diz respeito à impossibilidade de se fazer comparações interpessoais de utilidade. Há uma dificuldade considerável de se atribuir valores numéricos à utilidade (aquilo que é chamado de utilidade *cardinal*, diferentemente da utilidade *ordinal*, muitos menos controversa, pois não tenta conferir valores numéricos, apenas afirma que indivíduo A prefere  $x$  a  $y$ ), o que torna as proposições utilitárias de agregação coletiva duvidosas. Não só é duvidoso que a agregação de utilidades individuais em uma medida de utilidade social possa ser feita, mas os próprios pressupostos que possibilitam essa agregação também são duvidosos. Para ela acontecer, pressupor-se-á a comparação entre bens, permitindo que todos comparem a utilidade que eles derivam de duas ou mais coisas; e pressupor-se-á a comparação entre pessoas, pois sem isso não será possível dizer que a utilidade que derivo de um bem é menor ou maior que a utilidade que você ou outras pessoas derivam.

Rawls, Nozick, e os libertarianos de direita aqui abordados estão corretos quando recorrem a essa crítica contra o utilitarismo. O que é pouco apreciado são as consequências dessa crítica (ARNESON, 2011, p. 20; GOODIN, 1991, p. 245-246). Sem qualquer tipo de comparação interpessoal de utilidade, poucas relações de ordenação de alternativas serão possíveis (uma das poucas possíveis será a eficiência de Pareto). Mesmo uma distribuição

justificada por motivos de utilidade marginal decrescente<sup>42</sup> não fará sentido. Ou seja, em *nenhum* tipo de distribuição poderemos dizer que a utilidade derivada é maior que a utilidade perdida. Com isso, qualquer tipo de análise de políticas públicas, redistributivas ou não, e qualquer comparação de custo e benefício (ao menos em termos de utilidade) está impossibilitada. Nada disso está incorreto. O problema é que essa objeção alcança demais, e não está claro que seu poder destrutivo foi apreciado pelos opositores da teoria utilitária que recorrem à impossibilidade de se imaginar uma função de utilidade coletiva e de se fazer comparações interpessoais de utilidade.

Partindo para a deontologia, que é a teoria moral adotada pelos libertarianos de direita aqui abordados, também parece que tais autores carregam os mesmos problemas normalmente presentes em praticamente todo tipo de teoria deontológica. Primeiro, normalmente faz-se referência que as restrições deontológicas adotadas não são absolutas, podendo ser sobrepostas por considerações *consequencialistas* quando seguir absolutamente essas restrições causar, segundo as palavras de Nozick, catástrofes morais (NOZICK, 2013, nota de rodapé p. 29-30)<sup>43</sup>. No entanto, não está claro – apesar de termos certas intuições sobre – o que são essas catástrofes morais e por que e em que medida considerações consequencialistas podem começar a valer. Está claro que restrições deônticas absolutas produzirão consequências absurdas. Um direito absoluto sobre o próprio corpo implica, por exemplo, na seguinte situação: *A* está levando alguém gravemente ferido ao hospital. Para salvar essa pessoa, *A* tem que *necessariamente* passar por cima do dedo de *B*. Dado que *B* não está disposto a deixar *A* fazer isso; dado que *A* quer salvar seu amigo, e dado que *B* tem um direito absoluto sobre o próprio corpo, então o que *A* fez para salvar a vida de seu colega foi imoral. Isto é, o moralmente correto era ter deixado seu companheiro morrer. Isso até pode estar filosoficamente correto, mas é uma posição extremamente contraintuitiva que ninguém – nem mesmo libertarianos de direita – estão dispostos a aceitar. Mesmo assim, o problema permanece: quando considerações consequencialistas entram em cena? E se esse problema é resolvido, não fica claro o porquê de adotar uma posição que dá primazia para considerações deontológicas e um papel secundário para considerações consequencialistas ao invés de uma posição consequencialistas que adota a deontologia como substituto para casos em que o consequencialismo produzir situações contraintuitivas. Em suma, deontologistas parecem

---

<sup>42</sup> A utilidade marginal decrescente, vale dizer, é uma generalização, não uma lei. E também tem consequências que os autores igualitários – utilitaristas ou não – que a usam provavelmente não estão dispostos a aceitar.

<sup>43</sup> É importante ressaltar que o próprio Nozick, na mesma nota, afirma que não pretende entrar na questão dessas restrições serem absolutas ou não, e nem na sua força perante considerações consequencialistas.



acreditar que há algum momento que considerações consequencialistas podem legitimamente entrar em cena, mas está longe de ser claro *quando* e como essas *considerações* podem surgir. Uma teoria moral não pode recorrer a um *Deus ex machina* para resolver seus problemas.

Nesse sentido, não está totalmente claro o porquê de respeitar as pessoas passa *unicamente* por restrições deônticas *negativas*. Por que não pensar que o respeito às pessoas exige certos deveres *positivos*?<sup>44</sup> O argumento libertariano elaborado – principalmente por Narveson – diz que direitos positivos *necessariamente* sancionam o uso interpessoal da força e que estabelecem a permissibilidade moral de se usar um indivíduo como instrumento para a vida de outro. Isto, a meu ver, está correto, e é um desafio para defensores de deveres positivos. No entanto, já que restrições deônticas não são absolutas, por que não pensar que direitos positivos – como, por exemplo, o direito a um bem-estar mínimo – surgem quando respeitar tais restrições produzirá uma situação de catástrofe moral? No final, libertarianos de direita *dizem* que seus direitos não são absolutos, mas têm dificuldades consideráveis em *demonstrar* que não são.

Outros problemas entram em consideração quando analisamos a teoria de Mack. Sua teoria, como vimos, está comprometida com a noção de relatividade-ao-agente (*agent relativity*). Segundo ela, não existem valores bons externamente a qualquer indivíduo. Não existem bens intrínsecos. Tudo que é bom o é porque é bom para alguém, porque entra em sua função de utilidade. O radicalismo dessa posição não parece ser apreciado por Mack. Um caminho mais seguro seria dizer que há bens intrínsecos, mas que eles não têm ou normalmente não têm força suficiente para fazer com que os indivíduos os insiram em suas funções de utilidade em situações em que eles não querem fazer isso. Exemplificando, podemos dizer que a poesia é um bem intrínseco e dizer que ninguém é obrigado a ler poesia se isso não constituir um bem para ela. Não há nada de contraditório em dizer que *p* é intrinsecamente bom e que *A* tem o direito de não aceitar *p*. Algo ser intrinsecamente bom não é suficiente para fazer com que alguém a aceite sem seu consentimento. Mack toma outro caminho. Ele afirma que *não há* bens intrínsecos. Novamente, não há nada de filosoficamente errado em seu argumento, mas nossa intuição aponta para outros caminhos. Acreditamos que uma pessoa que se preocupa, mesmo que minimamente, com arte, filosofia, ciências, etc, vive uma vida mais digna que pessoas que escolhem viver sem esses tipos de bens.

---

<sup>44</sup> Davis (1993, p. 213) expõe o problema da seguinte maneira: não está totalmente claro o porquê do respeito às pessoas que deontologistas defendem só passa por considerações deontológicas, excluindo considerações consequencialistas de maximizar o bem-estar alheio. Teorias deontológicas, para serem satisfatórias, devem responder a essa objeção.

Podemos admitir sem dificuldades que a segunda pessoa tem o direito de viver como ela bem entender, e que por mais que filosofia e arte sejam um bem intrínseco, ninguém tem o direito de obrigá-la a “consumir” esses bens. No entanto, uma coisa muito mais radical é dizer que não podemos comparar as vidas das duas pessoas. Já que tudo que é bom o é porque é bom relativo a alguém, não estamos habilitados a dizer que a vida da primeira pessoa é melhor que a da segunda. Pior ainda, e aqui há um possível problema para teorias *libertarianas*, não podemos dizer que a vida de uma pessoa que escolhe se submeter a uma vida de servidão voluntária é *pior* do que a vida de uma pessoa livre. Talvez não possamos dizer que a servidão é um mal intrínseco, apenas um mal relativo a certo agente. Isso, de novo, sofre de ser extremamente contraintuitivo<sup>45</sup>.

Ainda relacionado com esse tópico, podemos falar, mesmo que brevemente, da possível crítica de que tais teorias realizam uma passagem indevida do que *é* (*is*) para o dever (*ought*). No caso, a crítica diz respeito ao fato de tais teorias selecionarem certas características *naturais* de seres humanos e, a partir disso, prescrevem certos preceitos *morais* do que deve ou não ser feito. Não entraremos na extensa discussão sobre a existência e forma específica dessa falácia, nem nas inúmeras tentativas de resolvê-la<sup>46</sup>. O que podemos apontar aqui é, que da forma que o problema foi formulado, *qualquer* teoria que faça uso, em algum momento, de características naturais para justificar ou fundamentar um preceito moral pode ser condenada. Num primeiro momento, os alvos mais óbvios são teorias da lei natural (*natural law*) e que fazem uso da noção de direitos naturais. Mas, além deles, teorias consequencialistas - que mantêm uma relação ambígua com a noção de direitos naturais ou humanos - também podem sofrer do mesmo problema se o que deve ser maximizado está de alguma forma relacionado com uma característica natural. Se, por exemplo, o que deve ser maximizado é a felicidade, e um dos motivos que leva a essa maximização está no fato de seres humanos, devido à sua natureza, valorizarem a felicidade, a falácia também não se encontra presente?

Continuando nesse ponto, o que pode ser dito a favor das teorias que veem direitos naturais como restrições deontológicas contra a interferência alheia é que, se elas não evitam o problema, ao menos diminuem sua força. Pois tudo que tais teorias fazem é, como vimos,

---

<sup>45</sup> Um dos principais críticos de teorias subjetivistas e individualistas como a de Mack é Joseph Raz. Num momento, Raz argumenta que a moralidade *não* pode ser resumida à noção de direitos e que sua proteção é insuficiente para uma verdadeira autonomia individual. Nesse sentido, os indivíduos devem ter acesso a bens coletivos objetivos, intrínsecos, pois são valiosos para vários membros da sociedade (RAZ, 1988, 1992).

<sup>46</sup> Dois artigos interessantes podem ser citados aqui. O primeiro oferece uma possível solução ao problema (GEWIRTH, 1973), e o segundo oferece uma crítica à solução proposta (ALLEN, 1982).

usar de características naturais para justificar o que *não* pode ser moralmente feito. Nessa situação, seu “minimalismo” pode atuar a seu favor, principalmente contra teorias consequencialistas e teorias que postulam que há direitos naturais ou humanos *positivos*, já que elas prescrevem algum valor que deve ser maximizado pelos indivíduos e também a forma mais eficaz de alcançá-lo. Esse é um dos motivos que levam certos filósofos, principalmente libertarianos de direita<sup>47</sup>, a se oporem à noção de direitos humanos positivos (além do fato desses direitos positivos se chocarem com os direitos negativos): direitos positivos, na sua visão, legitimam, se necessário, o uso e a transferência de recursos de um indivíduo para ou outro. Independentemente da existência e validade desses direitos positivos, argumentar que eles são naturais carrega um maior ônus justificatório do que direitos negativos, além de possivelmente aprofundar o problema da passagem do *é* para o *dever*.

### 1.8.2 Libertarianismo De Esquerda: Liberdade Negativa Ou “Positiva”?

Partindo para Steiner e Christman, vale apontar que teremos mais a dizer sobre ambos no próximo capítulo. No momento, sobre a filosofia de Steiner, vale mencionar sua noção de liberdade – negativa – como posse de componentes físicos necessários à ação e o corolário de que a liberdade de uma pessoa implica na não-liberdade de outra. Se eu estiver correto, há um choque entre sua concepção de que temos um direito igual à liberdade negativa e a ideia de que a liberdade é intrinsecamente escassa.

No seu aspecto negativo e puro, uma pessoa não é livre para fazer uma ação se e somente se um dos componentes físicos necessários à realização dessa ação estiver sob posse de outra pessoa. Ou seja, ela não é livre se e somente se estiver impedida fisicamente (Steiner, como dissemos, não faz referência a estados mentais) de realizar uma ação. Aqui, a liberdade de *A* implica necessariamente não não-liberdade ou impedimento de *B*, e isso, para Steiner, é problemático por ferir o nosso direito natural a uma distribuição igualitária de liberdade negativa. Ao mesmo tempo, em certos momentos Steiner parte da sua concepção meramente negativa para uma concepção “positiva” de liberdade, em que liberdade *é* a posse de componentes físicos necessários à ação<sup>48</sup>. Isto é, não basta que eu não seja impedido de realizar *p* (concepção *negativa*), também tenho que ter o direito de uso exclusivo – direito de propriedade privada – aos componentes físicos necessários à realização de *p* (concepção

<sup>47</sup> Tibor Machan (1978, 1985, 1994, 2009, 2011) é um dos libertarianos de direita não abordados diretamente nesta pesquisa que mais falaram e defenderam uma noção de direitos humanos negativos, argumentando extensivamente contra sua compreensão positiva.

<sup>48</sup> O “positiva” daqui não tem relação com aquilo que normalmente se conceitua por liberdade positiva na literatura, isto é, autonomia, autodeterminação, a capacidade de controlar a própria vida segundo sua vontade.

*positiva*). Liberdade, para Steiner, não se confunde com poder; no entanto, ela não passa a ser exatamente isso quando é definida como a posse de componentes físicos necessários à ação? Mais do que isso, como conciliar a tese de compossibilidade da liberdade (a tese de que devemos ser livres conjuntamente e que a liberdade de *A* não deve implicar na não-liberdade de *B*) com a tese de que a liberdade é necessariamente escassa, em que o meu direito de propriedade privada no componente físico implica necessariamente na não-posse de outra pessoa?<sup>49</sup>

Para deixar mais claro o que foi exposto, podemos elaborar um exemplo. Liberdade para dirigir na rua implica em dois elementos: um elemento negativo, em que não estou impedido por outra pessoa (como um assaltante) de avançar; e um elemento positivo, em que tenho direitos de propriedade privada sobre os componentes físicos necessários à ação (como meu corpo, meu carro, e o espaço da estrada em que dirijo). Além disso, também devemos ser livres conjuntamente. Todavia, o elemento positivo, referente a direitos de propriedade privada, necessariamente implica, ao menos a princípio, na diminuição da liberdade alheia, *i.e.*, a pessoa não está livre ou não tem o direito de usar meu carro e o espaço que ocupo na estrada. Ou seja, não é só a liberdade do assaltante que implica na não-liberdade alheia, mas a minha própria liberdade implica na sua não-liberdade<sup>50</sup>. Nesse caso, o impedimento é uma condição suficiente, mas não necessária para produzir não-liberdade, pois posso produzi-la todo momento que detenho componentes físicos necessários à ação. Teremos mais a dizer sobre isso no próximo capítulo, em que veremos como Steiner aplica suas considerações para a propriedade privada em recursos externos. Mais especificamente, veremos como a noção de compossibilidade e de direitos iguais terá implicações distributivas.

Por último, a respeito da teoria de Christman, não há nada para ser apontado no momento. Seus principais argumentos não dizem respeito a self-ownership, mas sim à

---

<sup>49</sup> Também não está totalmente claro se a concepção de liberdade negativa pura captura adequadamente a natureza dos casos de impedimento. O que captura adequadamente o exemplo do assaltante da estrada é o fato dele possuir componentes físicos necessários à ação ou o fato de ele agir sob os estados mentais do outro agente via coerção? Em outras palavras: o que me impede de passar pela estrada é o fato dele possuir certos componentes físicos ou o fato de ele influenciar minha vontade ou intenções?

<sup>50</sup> Há um debate iniciado por Fried (2004) sobre a indeterminação do libertarianismo de esquerda, inclusive a versão de Steiner. Mais especificamente, Fried argumenta que a noção de self-ownership é indeterminada e só tem utilidade prática em casos incontestados. Uma resposta às críticas de Fried foi elaborada, procurando responder tanto a suas críticas ao libertarianismo de esquerda quanto a self-ownership (VALLENTYNE; STEINER; OTSUKA, 2005). Fried (2005), por fim, continuou argumentando que a noção de self-ownership não é rigorosa o suficiente para fundamentar um projeto teórico-político e que o libertarianismo de esquerda - ou várias versões desse libertarianismo - não se difere significativamente de certas versões de igualitarismo liberal, o que põe em xeque a parte especificamente libertária do projeto.

transição dela para a propriedade privada em recursos externos. Salvemos, então, as objeções e possíveis problemas para depois.

## 2. A PASSAGEM DO DIREITO SOBRE SI MESMO PARA O DIREITO SOBRE RECURSOS EXTERNOS

Depois de reconstituir e analisar a compreensão de cada autor da tese da self-ownership, estamos habilitados a fazer o mesmo com a questão da propriedade em recursos externos, ou o direito de (ou à) propriedade. Mais especificamente, veremos como os autores pensam o status *moral* do direito à propriedade, sua relação com a self-ownership, e como a apropriação pode ser plenamente legítima. Sobre esse último ponto, veremos se os autores concebem a existência de uma cláusula lockeana, além da forma específica que ela irá tomar (ou os motivos que os levam a rejeitar a necessidade da cláusula ou uma interpretação específica).

Essa é uma parte particularmente importante de nossa pesquisa, pois nos aproxima de uma resposta à nossa pergunta: pode a self-ownership ser conciliada com uma distribuição igualitária de recursos externos? Por meio da compreensão de cada autor sobre a questão do direito à propriedade, podemos antever adequadamente suas respostas. Por isso, esse capítulo toma uma posição intermediária em nossa pesquisa de três etapas. Primeiro, vimos como os autores pensam a questão da propriedade em nós mesmos, a self-ownership; agora, vemos como os autores pensam a questão da propriedade em recursos externos.

Esse capítulo segue a estrutura do anterior. Ou seja, veremos como cada autor pensa a questão do direito à propriedade e, por último, faremos uma série de críticas, questionamentos, e uma conclusão ao capítulo.

### 2.1 JAN NARVESON: O DIREITO À PROPRIEDADE COMO UM DIREITO NEGATIVO

Narveson concebe o direito à propriedade (*ownership*) como o direito negativo para agir, limitado somente pelo direito semelhante dos outros. Não há um direito *positivo* universal a todas as coisas. Em sua teoria, só existe o direito a agir em direção à consecução de certos objetivos e planos, dado o direito semelhante dos outros, e é por isso que o direito à propriedade, para Narveson, é o direito de não ser *impedido* de adquiri-la, não o direito a um recurso específico. Isto é, o direito à propriedade não passa do direito (geral) à liberdade com seu respectivo dever de *não* impedir que outras pessoas adquiram propriedade (NARVESON; STERBA, 2010, p. 176). E a aquisição de algo que outra pessoa gostaria de ter não a priva ou fere seus direitos, uma vez que a outra pessoa não tinha um direito àquele recurso específico.

Daí Narveson conclui que a aquisição não prejudica ou impõe danos às outras pessoas, visto que nenhum direito foi ferido (NARVESON, 2010, p. 110).

No caso de recursos naturais, se ninguém está fazendo algo com eles, pressupõe-se que eles são de ninguém, não sendo propriedade de algum indivíduo ou coletividade. Desse modo, a Terra e seus recursos não pertencem a alguém, e quando esses recursos estão sendo usados por um indivíduo, não se impede outras pessoas de usar outros recursos, somente aquele que já está sendo usado. E se a pessoa não tem direito àquele recurso específico, nada é infringido no momento em que ele é apropriado por outra pessoa (NARVESON, 1998, p. 10; NARVESON; STERBA, 2010, p. 176)<sup>51</sup>. Portanto, a aquisição unilateral de recursos naturais não pode ser entendida como um roubo daquilo que era propriedade comum da humanidade, pois tais recursos eram propriedade de ninguém (NARVESON, 1998, p. 13)<sup>52</sup>.

A partir disso, podemos partir para sua compreensão do que constitui uma apropriação ou posse legítima (*rightful possession*). Problemas de apropriação ou posse legítima estão relacionados com as condições ou critérios em que aquilo que estava livre para apropriação passa a ser considerado *meu*, minha propriedade privada. Para o libertarianismo de Narveson, a apropriação é legítima quando ela não é alcançada às custas das outras pessoas, e com isso Narveson quer dizer a apropriação ou posse de aquilo que é propriedade de outra pessoa. Em razão disso, defende-se uma noção de *primeira ocupação* (*first occupancy*) como posse legítima: o primeiro a chegar tem o direito de se apropriar do recurso, e as pessoas que chegarem posteriormente estariam interferindo com o curso de ação iniciado e continuado pela primeira, o que é proibido pelo direito geral à liberdade (NARVESON, 1998, p. 11, NARVESON; STERBA, 2010, p. 134).

No entanto, princípios de primeira ocupação são conhecidos por produzirem certos problemas. Uma delas, que é abordada por Narveson, diz respeito à extensão da ocupação, de determinar o que está sendo efetivamente usado ou possuído (isto é, se a pessoa se apropria daquilo que ela efetivamente queria se apropriar), e da objeção de que a primeira ocupação fere, num sentido relevante, o direito das outras pessoas. Sobre o primeiro ponto, afirma-se que é errado e insuficiente apelar unicamente aos desejos e intenções do usuário, sendo necessário que evidências públicas existam e que façam com que as outras pessoas que presenciam a situação sejam capazes de determinar a atividade e presença do primeiro

---

<sup>51</sup> Este é um ponto importante, pois para outros autores de nossa pesquisa (como Hillel Steiner), recursos naturais *não* são passíveis de apropriação da mesma forma que ela foi pensada por Narveson.

<sup>52</sup> Narveson (1998, p. 12-13) também argumenta que a regra de primeira ocupação é *socialmente ótima*. Essa afirmação é controversa. Para uma discussão sobre o tema, ver Lueck (1995).

usuário. Discussões, negociações, e clarificações sobre o que estava sendo usado e finalmente possuído também podem ser necessárias (NARVESON, 1999, p. 215)<sup>53</sup>. A respeito do segundo ponto, ou sobre o fato dos primeiros a chegarem (*first comers*) prejudicarem ou não as outras pessoas, Narveson afirma que os primeiros a chegar são pessoas que estavam operando num contexto em que não havia ou não tinham pessoas ao redor para adquirir direitos advindos do primeiro uso. Por conseguinte, não há outra pessoa a ser prejudicada; e a liberdade de outra pessoa não foi ferida se o que foi apropriado não era de ninguém. (NARVESON, 2010, p. 109-110, NARVESON; STERBA, 2010, p. 174 ).

Como vimos anteriormente, *second-comers* estariam interferindo ilegitimamente com o direito geral à liberdade da pessoa anterior se impedissem a continuidade de uma atividade iniciada pela primeira pessoa que não feriu os direitos de outras pessoas e que ela investiu esforços e criou expectativas e planos sobre sua apropriação (NARVESON, 1999, p. 215). E mesmo que se afirmasse criticamente que a liberdade dos *second-comers* (e de outras pessoas) estaria sendo injustamente diminuída, Narveson argumenta que qualquer estabelecimento de direitos necessariamente implicaria na diminuição da liberdade de alguém. Dessa forma, o direito de uma pessoa contra a violência e agressão das outras também diminui suas liberdades (NARVESON; STERBA, 2010, p. 175). Ainda assim, Narveson concede que a apropriação do *first-comer* diminui a liberdade alheia, mas que isto *não* é imoral. A razão disso é que as outras pessoas não têm direitos positivos a esses recursos apropriados. O *first-comer*, portanto, não agride contra ninguém. Pensar o contrário, na concepção de Narveson, implicaria em pressupor que as outras pessoas têm direitos positivos a esses recursos (NARVESON, 1988, p. 92; 1998, p. 11)<sup>54</sup>. No caso de oportunidades, Narveson também concede que a apropriação de alguém limita as oportunidades dos outros, mas que isso também não é imoral ou problemático, já que ninguém tinha o dever de providenciar alguém com essa oportunidade (NARVESON, 1988, p. 92)<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Em outro momento, Narveson admite que boa parte dos atos de apropriação ou aquisição são convenções, práticas, aceitas entre as partes relevantes (NARVESON, 1988, p. 93).

<sup>54</sup> A respeito do argumento que diz que as pessoas têm o direito a certos recursos por questões de necessidade, Narveson argumenta, por meio de uma analogia, que da mesma forma que não permitimos que um assassino psicologicamente perturbado mate alguém só para satisfazer suas necessidades, também não devemos ser obrigados a providenciar certo recurso (NARVESON; STERBA, 2010, p. 180-181). Acredito que essa analogia não funciona e pode ser facilmente criticada. Primeiramente, matar alguém e providenciar certo recurso para outra pessoa não são semelhantes, especialmente tendo em vista que muitos dos argumentos redistributivos são daqueles que têm mais recursos para os que têm menos. E mesmo aceitando a analogia, não pensamos que *algo* deve ser feito para lidar com as pessoas com problemas mentais graves? E se temos essa intuição, por que, da mesma forma, não podemos fazer algo a favor dos mais necessitados?

<sup>55</sup> Sobre a crítica de que o princípio de primeira aquisição ou ocupação ser arbitrário e injusto, Narveson argumenta que é essa crítica que é arbitrária, visto que já pressupõe o direito de decidir como os recursos serão distribuídos, e isso é problemático. Nenhuma pessoa ou instituição tem o direito de previamente decidir como



Qualquer outro princípio de apropriação se chocaria com o princípio geral da liberdade, diz Narveson. Se a propriedade é dada a outra pessoa, o princípio deixa de ser *geral*, pois subordina algumas pessoas (as que se apropriaram originalmente) a outras (aquelas que não se apropriaram originalmente), arbitrariamente preferindo as últimas. Mesmo que a segunda pessoa, a que não se apropriou originalmente, seja mais produtiva, isso não é motivo suficiente para se transferir a propriedade para ela, dado que, se fizéssemos isso, estaríamos desconsiderando a atividade iniciada pela primeira pessoa (*idem*, p. 216).

Segundo Narveson, compreende-se a noção de “propriedade” como essencialmente um direito negativo que contém uma relação normativa com três termos: o proprietário; o que é possuído; e todas as outras pessoas. Para ele, *ter* algo significa necessariamente que os outros mantenham sua distância e respeitem sua propriedade (NARVESON, 2010, p. 112-113). Nesse sentido, ela se relaciona com uma concepção de propriedade - chamada por Narveson de concepção clássica - que a vê como um conceito unitário, representado pelo direito ao uso exclusivo, o direito sobre a coisa possuída que implica na negação do uso por todas as outras pessoas (*idem*, p. 101). Aqui, podemos ver a razão pela qual não temos um direito universal e positivo à propriedade, pois “propriedade” implica necessariamente na exclusividade, fazendo com que o direito *universal* a um recurso específico seja traduzido no direito de cada pessoa ter o direito de excluir o outro do uso. Todavia, se todos têm esse direito, ninguém os têm, já que cada um pode excluir o outro do uso da propriedade. Na prática, a propriedade se torna de ninguém<sup>56</sup>.

No entanto, pode-se questionar: por que a propriedade deve ser respeitada? O que há na minha apropriação que dá aos outros motivos suficientes para respeitarem minha apropriação? Para Narveson, a resposta está nos direitos para agir concedidos pelo direito geral à liberdade, isto é, o direito à liberdade negativa, contra a interferência alheia (*idem*, p. 114)<sup>57</sup>. Além disso, Narveson também faz referência ao seu contratualismo, marcado por um

---

certo recurso não apropriado será distribuído (NARVESON; STERBA, 2010, p. 178).

<sup>56</sup> Em casos de propriedade coletiva ou comum, segundo Narveson, o que existe é o direito de um certo grupo administrar certa propriedade e excluir todas as outras pessoas que não pertencem ou não têm autorização daquele grupo. Portanto, mesmo a propriedade comum ou coletiva pressupõe o direito à exclusividade (ao menos na visão de Narveson).

<sup>57</sup> Mas por qual motivo alguém que não compartilha com Narveson a ideia de que o nosso *único* direito fundamental é o direito à liberdade (negativa) deve respeitar a propriedade alheia? Dado que essa postulação do direito contra a interferência alheia como único direito fundamental é controversa, abre-se espaço para se afirmar que, se alguém vê razões legítimas para, de alguma forma ou de outra, questionar esse argumento, também se abre espaço para questionar a noção de propriedade. Ou seja, se a concepção de liberdade de Narveson sofre problemas, esses problemas *necessariamente* irão impactar sua compreensão de propriedade.

contrato em que ambas as partes adotam um plano de abstenção mútua: eu prometo respeitar suas apropriações e não interferir com seus planos se você prometer fazer o mesmo<sup>58</sup>. De acordo com ele, tal contrato<sup>59</sup> representa um benefício mútuo para as partes, em que elas estão numa melhor situação de ausência de interferência do que estariam se tais interferências fossem comuns (*idem*, p. 115).

Ademais, uma parte importante das justificativas morais da apropriação unilateral da propriedade privada diz respeito à cláusula lockeana. Dada a natureza *unilateral* da apropriação, normalmente postula-se certas condições (como deixar o suficiente para os outros) necessárias à legitimidade completa da apropriação. Tal cláusula também pode fornecer mais uma razão para que outras pessoas respeitem sua propriedade, relacionando-se com a pergunta feita no parágrafo anterior. No caso de Narveson, é realizada uma análise das variadas interpretações da cláusula (NARVESON, 1999). Sobre a interpretação - que Narveson admite ser um espantinho da cláusula - que diz que a cláusula proíbe que a apropriação inicial de *A* piore, de *qualquer maneira*, a situação de *B*, argumenta-se que ela proíbe não só *todos* os tipos de apropriação, como também a própria teoria liberal (*idem*, p. 208). Sobre a segunda interpretação, que diz que o fato de *B* não poder usar o recurso no futuro é considerado uma piora (*worsening*) *prima facie* da situação de *B*. Isto é, *B* não poder usar *x* é suficiente para tornar a apropriação de *A* *prima facie* errada. Para essa interpretação, argumenta-se que seu problema é que nenhuma apropriação será possível, já que muitos usam de *x* implicam em sua destruição (como o caso em que *x* é uma maçã). Pode-se responder que a propriedade coletiva ou comunal é uma solução e interpretação plausível da cláusula, mas Narveson argumenta que esse tipo de propriedade normalmente diminui o acesso, ao invés de aumentar. Um homem que possui um martelo pode emprestá-lo para quem quiser, mas se o martelo é controlado por um grupo de pessoas, deve-se obter a permissão desse grupo para fazer qualquer coisa com o mesmo. A proibição ao uso exclusivo também impossibilita qualquer tipo de liberalismo, em sua visão. O liberalismo deve ser neutro com relação a

---

<sup>58</sup> Da forma colocada por Narveson, um contrato que estipula a proibição de interferências é claramente melhor que um contrato que estipula a legitimidade de se realizar interferências indiscriminadas. No entanto, pode-se argumentar que entre esses dois tipos de contratos há vários outros tipos de contratos possíveis. Por que limitar a escolha entre dois extremos - entre um contrato que permite interferências ilimitadas e um contrato que as impede absolutamente? Sobre esse ponto, o leitor só estará convencido dos argumentos de Narveson se, além de acreditar que direitos positivos ferem as condições do contrato social, ele também acreditar que *não* há outro tipo de contrato a não ser aquele que postule direitos positivos ou negativos (NARVESON; STERBA, 2010, p. 209).

<sup>59</sup> Sobre o contratualismo de Narveson, ver *e.g.* Narveson, Sterba (2010, p. 261-262) e Narveson (2010, p. 111-112).

preferências inocentes: na medida em que o uso de  $x$  por  $A$  pode ser alcançado sem dano ou agressão aos outros, o liberalismo deve aceitar esse uso como legítimo (*idem*, p. 210).

Enquanto outras versões da cláusula são analisadas (e rejeitadas), as principais razões providenciadas por Narveson para descartar a própria necessidade de uma cláusula, independentemente de sua interpretação, fazem referência ao fato de que a cláusula parece pressupor que o mundo é uma propriedade comum, coletiva, de toda humanidade, antes de qualquer apropriação real acontecer. Se o mundo for uma propriedade comum de toda a humanidade, então toda e qualquer pessoa terá que pedir autorização das outras para realizar qualquer tipo de apropriação (*idem*, p. 212). O primeiro motivo para a rejeição dessa ideia está no fato, quiçá óbvio, de que ela seria impraticável. Ademais, *commons* da vida real não funcionam dessa forma. *Commons* não são universais. Participantes de *commons* da vida real têm o direito de excluir outras pessoas do uso de sua propriedade sem sua autorização. Mesmo formas alternativas de propriedade, afirma Narveson, concedem benefícios a certas pessoas e excluem outras, não sendo universais. *Todos* os seres humanos terem uma parcela ou serem proprietários é tido como uma impossibilidade por Narveson. (*idem*, p. 212-213). Sua impossibilidade e incoerência deriva do fato de que “propriedade” necessariamente pressupõe o direito de  $A$  ou um grupo de pessoas excluir  $B$  ou outro grupo de pessoas. Se todos têm o direito de excluir, ninguém tem o direito de excluir (NARVESON, 2010, p. 108-109).

Em seguida, retorna-se a um ponto que já apresentamos aqui: os recursos do mundo são de ninguém. Recursos são só recursos, desprovidos de qualidades morais e inicialmente despossuídos, passíveis de serem apropriados por qualquer pessoa (NARVESON, 1999, p. 213). Pressupor o contrário implicaria na necessidade de argumentar que a humanidade, como uma coletividade, fez algo para adquirir o direito sobre todos os recursos da terra antes de qualquer pessoa específica ter se apropriado de algo, ou que alguém, que possuía a terra e seus recursos, os transferiu para a humanidade administrá-los. Ambas as ideias são rejeitadas por Narveson. Ou seja, o principal problema que Narveson vê na necessidade da cláusula lockeana está no fato dela, segundo ele, ser circular, pois pressupõe que as pessoas que tiveram a liberdade diminuída pela apropriação e que supostamente merecem compensação já têm direitos positivos àquele recurso. Assim, a própria necessidade da cláusula já pressupõe algo que deveria ser provado: que as pessoas têm direitos positivos a certos recursos (*idem*, p. 219). Sobre esse ponto, Narveson rebate o argumento de certos críticos da apropriação unilateral da propriedade privada que dizem que tal apropriação é moralmente problemática,

mas que já pressupõem algum tipo de direito positivo da humanidade a certos recursos. O problemático seria o fato de que, enquanto que na apropriação unilateral as pessoas realizam um *ato*, ter um direito positivo a recursos externos, ainda mais um direito *natural* a tais recursos, implicaria na ideia de que as pessoas não precisam fazer nada para ter direito a esses recursos. Se se diz, em certos casos, que a acumulação da riqueza - por herança, por exemplo - é problemática pois a pessoa não fez nada para merecer e/ou ter direito àquilo, o mesmo pode ser aplicado à ideia de que as pessoas têm direitos positivos a recursos e que merecem ser recompensadas quando eles forem apropriados por outra pessoa. No caso da herança, todavia, Narveson diz que algo é feito: uma transferência de um parente para o outro. No caso de direitos positivos, ou em teorias que dizem que a humanidade tem direito a certos recursos, excluída a possibilidade de uma explicação teológica, nada é providenciado para se mostrar a razão de nós, como humanidade, um coletivo, termos direito a esses recursos, mesmo não fazendo nada para se apropriar deles (*idem*, p. 220).

Sua teoria, que favorece o princípio da primeira ocupação, só deixa o “suficiente” para os outros no sentido de deixá-los livres de interferência, coerção, com aquilo que eles já se apropriaram e que pretendem apropriar. As pessoas que não têm recursos suficientes para satisfazer certa necessidade *não* estão justificadas em interferir com a propriedade alheia. Tais pessoas devem trabalhar e cooperar umas com as outras. E o argumento de que o produtivo deve ajudar o improdutivo também é rejeitado por Narveson, dado que o improdutivo não tem direito a algo simplesmente pelo fato de não ter se apropriado de *x* primeiro. Se algo é apropriado no estado de natureza, não se deve nada à pessoa que não se apropriou originalmente, pois aquela pessoa não tinha qualquer tipo de direito sobre aquele recurso (*idem*, p. 217). Portanto, o que é deixado de suficiente, em sua teoria, é a não-agressão e não-interferência. Na sua concepção, somos recompensados pela rejeição do uso da força e agressão pela mesma rejeição da parte alheia, o que possibilita um mundo de cooperação e troca voluntária. Qualquer outro tipo de interpretação de “suficiente” implicaria na interferência ilegítima com atividades legitimamente realizadas (*idem*).

## **2.2 ERIC MACK: O DIREITO À PRÁTICA DE PROPRIEDADE PRIVADA**

Na teoria de Mack, cada pessoa tem um direito natural à *prática* da propriedade privada. O direito natural, nesse caso, é especificado pelo respeito a um sistema de regras que permite que indivíduos obtenham, de forma pacífica, controle sobre objetos extrapessoais e que esse controle seja respeitado pelos outros (que por sua vez também estão protegidos por

direitos semelhantes). As pessoas passam a adquirir direitos sobre recursos extrapessoais por meio da realização de ações legitimadas pelo sistema de regras do qual as pessoas têm direitos naturais. Ou seja, as pessoas *não* têm direito a uma propriedade ou recurso específico<sup>60</sup>; o direito natural só diz respeito à prática, às regras que legitimam a prática. Além disso, da mesma forma que os indivíduos têm o dever de aceder às regras que regulam a prática, elas também devem aceder ou respeitar as titularidades específicas que surgem por meio de ações permitidas pela prática (MACK, 1990, p. 519).

Mais especificamente, o direito natural de propriedade é o direito de não ser proibido de se engajar na prática de adquirir propriedade. É, segundo Mack, o direito não-adquirido (natural, portanto) de não ser impedido de adquirir e obter controle sobre objetos extrapessoais, de não ser impedido de uma prática *justificável* de propriedade privada (MACK, 2010, p. 54, 63). Indivíduos têm uma reivindicação moral básica que permite que eles persigam seus próprios bens, e já que a apropriação e aquisição de recursos extrapessoais é, na maioria dos casos, essencial para essa realização, parte dessa reivindicação é o direito de não ser proibido de adquirir controle discricionário sobre recursos externos.

Por sua vez, a imoralidade de proibir alguém de participar da prática de propriedade privada reside no fato de se impedir que o indivíduo persiga seus próprios fins por meio de seus recursos extrapessoais. O que explica a imoralidade é o direito natural, como vimos, de não ser impedido de participar da prática de propriedade privada, e um dos componentes mais importantes dessa prática é não ser impedido de adquirir recursos extrapessoais relacionados com o objetivo e finalidades da própria pessoa (*idem*, p. 78)<sup>61</sup>. Esse é um argumento importante de sua teoria, pois diz respeito à passagem da self-ownership para procedimentos que concedem titularidades e sancionam a divisão de recursos extrapessoais em domínios privados (MACK, 1990, p. 519).

Com relação a self-ownership, vimos que, no caso de Mack, ela está fundamentada em sua noção de individualismo moral. Nessa concepção, entende-se que indivíduos têm razão para promover sua própria utilidade e que as pessoas são entidades separadas, não existindo entidades coletivas ou sociais. Também se rejeita a tese de que o custo ou prejuízo imposto a uma pessoa é justificado pelo benefício à outra ou a um bem comum compartilhado por todos

---

<sup>60</sup> O liberalismo clássico, na visão de Mack, nega que a humanidade, que *todas* as pessoas, tenham direitos de propriedade coletiva sobre a terra pelo fato das pessoas não terem interagido entre si e com os recursos externos de modo que esses direitos sejam produzidos (MACK, 2010, p. 54).

<sup>61</sup> Um possível contra-argumento diz respeito ao fato de Mack definir a imoralidade de se impedir a aquisição de propriedade privada por meio de um direito natural que já é, por si só, controverso. Desse modo, seu poder argumentativo pode ser encarado como frágil: se a pessoa não está convencida de que temos tal direito natural, ela também não estará convencida da imoralidade de se impedir que as pessoas adquiram propriedade.

os indivíduos. No individualismo moral, só existem indivíduos com seus planos e objetivos, e nesse caso pode ser racional que o indivíduo incorra a sacrifícios, mas isso não legitima a imposição de custos interpessoais (MACK, 2010, p. 58). Interpessoalmente, o individualismo moral reconhece, pelo fato de *cada* indivíduo ter seu próprio bem-estar como seu fim último, sendo um ser *normativamente* independente, que cada pessoa deve reconhecer a independência das outras e deixar que elas vivam suas vidas e persigam seus fins à sua própria maneira. Assim, estabelece-se a racionalidade de cada indivíduo ter seu próprio bem-estar como fim último e que, por isso, cada pessoa esteja livre de interferências por outros indivíduos ou grupos que têm como objetivo impedir que ela persiga seus fins (*idem*, p. 59).

A conexão com o direito natural de propriedade é realizada quando se percebe que toda vida humana necessita de recursos extrapessoais para realizar seus planos de vida. Toda vida humana, segundo Mack, acontece num contexto de aquisição, transformação, e utilização de recursos extrapessoais. Ademais, a perseguição do próprio bem-estar é facilitada pelo controle e utilização de objetos extrapessoais estipulado por uma regra que constitui a prática de propriedade privada. Nesse sentido, a prática de propriedade privada é compreendida como uma extensão dos modos e meios disponíveis para que indivíduos adquiram e controlem recursos extrapessoais, relacionando-os com seus objetivos e planos de vida (*idem*, p. 62).

Assim, do estabelecimento da relatividade ao agente (*agent relativity*), que reconhece cada pessoa como um fim em si mesmo que tem como fim último o *seu próprio* bem-estar, não sendo um recurso ou instrumento disponível para as outras pessoas, parte-se para o estabelecimento de uma prática de propriedade privada que permite que indivíduos incorporem recursos externos a seu bem-estar (MACK, 1990, p. 521-522). Portanto, segundo Mack, respeitar as pessoas como fins em si mesmos também implica em respeitar as posses que as pessoas adquirem na hora de realizar suas finalidades. Para perseguir finalidades relacionadas com nossa concepção de bem, precisamos de algo além de nosso próprio corpo, como recursos externos, e esses recursos externos precisam de proteção justamente por estarem relacionados com nossos fins (*idem*, p. 538).

À vista disso, direitos, titularidades, a recursos extrapessoais irão surgir por meio de exercícios da self-ownership e pela prática de propriedade privada. É importante relembrar que, assim como Narveson, a teoria de Mack afirma que recursos naturais são propriedade de ninguém. O mundo natural está “*up for grabs*”, disponível para apropriação privada de indivíduos e desprovido de títulos morais a certos indivíduos. Por conseguinte, tais títulos só irão surgir a partir da ação e relação interpessoal de indivíduos. Com a junção dessas teses, a

de self-ownership e de que direitos específicos de propriedade privada só irão surgir por meio da ação de indivíduos específicos, retira-se que o liberalismo clássico de Mack se posiciona contra qualquer tipo de estabelecimento de direitos por outras pessoas a recursos obtidos via o esforço de outras. Ou seja, tem-se uma forte presunção contra a ideia de que indivíduos têm direitos naturais aos produtos oriundos dos esforços de outras pessoas, pois tais direitos ao produto e ao trabalho de outras pessoas entrariam em conflito com a self-ownership (MACK, 1990, p. 524).

Falamos significativamente em atos que justificam a concessão de direitos a recursos externos específicos e que, por sua vez, justificam a propriedade privada. Mas quais tipos de atos são esses, afinal? Pode-se pensar, justificadamente, que Mack é comprometido com uma noção lockeana de mistura com o trabalho, mas tal caminho é rejeitado por sua teoria. Um dos principais problemas que Mack vê na teoria lockeana diz respeito ao fato de que, segundo ela, cada ação que justifica a propriedade privada deve compartilhar de um componente intrínseco que faz com que ela seja uma ação que confira direitos. O problema é que não é possível, em todos os casos, encontrar esse componente, que no caso da teoria lockeana é a mistura com o trabalho. Segundo Mack, cada pessoa vive em um mundo denso com títulos legítimos à propriedade privada. A validade desses títulos não deriva, no entanto, de sua história, de estar condicionado à validade do direito anterior, que também depende da validade do direito anterior, e assim conseqüentemente, como a visão lockeana nos leva a pensar. Para resolver esses problemas, Mack substitui - apesar de não completamente - a teoria lockeana por uma teoria que consiste na aquisição de propriedade como uma prática sancionada por regras. Assim, o título ou direito à propriedade não deriva da ação compartilhar de uma característica essencial, mas sim dela estar sancionada por uma prática justificada de propriedade privada (MACK, 2010, p. 56-57). A legitimidade dos títulos deriva do fato dos indivíduos terem pacificamente adquirido propriedade de acordo com as regras reconhecidas e justificadas de aquisição de objetos extrapessoais (MACK, 1990, p. 529-530).

Sendo assim, Mack parece adotar uma mistura de teoria lockeana com uma teoria que entende a propriedade privada (e outros tipos de propriedade) em parte como uma convenção social. Nesse sentido, o ato não é só aquele de mistura com o trabalho, mas que também é visto como convenção social. A rejeição da teoria de Locke é *parcial* por causa de sua crença de que, para as regras da convenção serem justificáveis, elas devem acomodar e reconhecer modos de aquisição de propriedade que compreendem o investimento de capital humano e do próprio esforço e/ou trabalho. O importante é que esse investimento de capital e do próprio

trabalho é incapaz de admitir *todos* os tipos de aquisição de propriedade. Títulos legítimos à propriedade podem surgir sem a mistura com o trabalho e somente com o seu reconhecimento *convencional* (*idem*, p. 530). Conseqüentemente, defende-se uma concepção da aquisição de direitos de propriedade privada como *prática*, não como *atos*. Isso explica o fato da self-ownership, pura e unicamente, ser incapaz de explicar todos os direitos fundamentais que temos. É necessário um outro direito natural que não pode ser reduzido ou explicado totalmente pela self-ownership: o direito natural à propriedade (*idem*, p. 533).

O direito natural à propriedade como *prática* (*Practice Theory*) invoca o direito natural de cada pessoa ao respeito alheio por um sistema no qual cada agente pode conseguir para si próprio o mesmo tipo de proteção para objetos extrapessoais que a self-ownership oferece para cada agente *como* agente (*idem*, p. 535). A prática estabelece um sistema que permite a aquisição e apropriação legítima de recursos externos, e esse sistema deve exibir certas regras, regras de quais ações são passíveis de conferir titularidade sobre recursos externos. Ademais, tais regras também devem exibir certas características: elas devem ser coerentes, funcionais, compreensíveis e justificáveis. Para serem coerentes, regras devem ser compostíveis, de modo que não exista nenhuma contradição entre elas (isto é, casos em que seguir regra *x* implica necessariamente em quebrar regra *y*). A respeito de sua funcionalidade, elas devem ser conhecidas por aqueles governados pela prática. Para serem compreensíveis, elas devem sancionar a aquisição de titularidades a todos os objetos previamente não apropriados. Para serem justificáveis, elas devem ser compatíveis com a self-ownership. Mais especificamente, e é por isso que Mack não abandona completamente a teoria lockeana da apropriação, as pessoas adquirem direitos a recursos externos como extensão de sua self-ownership, o que faz com que as outras pessoas não tenham o direito de interferir e confiscar seus recursos (*idem*, p. 535-536).

Agora, podemos passar para sua interpretação da cláusula lockeana. A primeira, e talvez mais importante, elemento a se notar é que a cláusula lockeana de Mack está inserida em sua concepção de self-ownership. Isto é, ela engloba casos em que a self-ownership de uma pessoa é negada ou nulificada pelas apropriações não-invasivas das outras pessoas. Como foi exposto anteriormente, ter direitos sobre si mesmo implica em ter direitos sobre o próprio talento e esforço, sendo que, em grande parte, “talento” e “esforço” são capacidades para mudar e alterar o ambiente extrapessoal conforme a vontade da pessoa. Por existir um componente relacional nessas capacidades, que passam por alterar a situação das outras pessoas, há casos em que as capacidades para afetar e alterar o ambiente extrapessoal de uma



pessoa são negadas pelas capacidades semelhantes das outras. Isso pode ser preocupante, pois a existência de um ambiente extrapessoal que pode ser influenciado pelas nossas capacidades é, para Mack, uma parte essencial de nossa existência. As capacidades de uma pessoa podem ser negadas de duas formas: de forma invasiva, como em casos de agressão e interferência explícita; e casos não-invasivos, em que se nega ou diminui a tal ponto a presença de um ambiente extrapessoal de modo que a pessoa não consiga utilizar suas capacidades em nada além de seu próprio corpo (MACK, 1995, p. 186).

O que a cláusula estabelece, portanto, é um limite à forma pela qual as pessoas podem fazer uso de seus talentos e esforços sancionados pela tese da self-ownership. Para Mack, a self-ownership é coerente com essa restrição, limitando casos em que as pessoas podem negar a capacidade e talento alheio por meio de um exercício não-invasivo da self-ownership. Essencialmente, essa restrição, chamada de “anti-inabilidade” (*anti-disablement*), postula que indivíduos não podem usar, inclusive de forma não-invasiva, a si mesmos e seus recursos de forma que a capacidade das outras pessoas para alterar o mundo externo seja praticamente nulificada. “O *Self-ownership Proviso* (SOP) requer que as pessoas não usem sua propriedade, i.e., sua propriedade extrapessoal, de formas que severamente, mesmo não-invasivamente, limitem a capacidade das pessoas de alterar o mundo” (*idem*, p. 187). Em outras palavras, o que o SOP requer é que as pessoas não usem seus corpos, habilidades, e bens, de modo que reduzem significativamente a capacidade de outra pessoa de fazer uso semelhante de seu corpo e de suas habilidades na obtenção de recursos extra-pessoais.

Na visão de Mack, a diferença da SOP para a cláusula lockeana está no fato da primeira ver como ilegítimas o fato da capacidade de interagir com o mundo e obter recursos de uma pessoa estar severamente nulificada, enquanto a segunda vê como ilegítimo o fato de não se deixar o suficiente para alguém (*idem*, p. 188). A diferença fica mais clara quando se afirma que a SOP não é uma restrição a princípios de justa aquisição. Ela não limita a aquisição, mas sim certos *usos* da aquisição. Se *A* se apropria do único poço da região, *B* não tem direito ao poço, nem *A* perde o direito ao poço, ele só não pode usar o poço de determinada forma, perdendo o direito a certos tipos de uso<sup>62</sup>. O fato de *A* ter se apropriado não é, por si só, base para reclamação de *B*. O que pode ser motivo de reclamação legítima por parte de *B* é o uso que *A* faz do poço. Se *A* nega, absoluta e completamente, o acesso de *B* ao poço, então pode-se invocar a SOB com o objetivo de limitar a forma pela qual as pessoas

---

<sup>62</sup> É importante ressaltar que a SOP não é violada se alguém não providenciar recursos para outra pessoa.

podem usar suas propriedades. Isso faz com que Mack veja a SOP mais como um limite à noção de self-ownership, não como parte da teoria da propriedade (MACK, 2002b, p. 245).

Ao construir a SOP como parte da self-ownership, estabelece-se que sua violação consiste no uso *ilegítimo* de uma posse *legítima*. Ou seja, em que se nulifica a self-ownership de outra pessoa por meios não-invasivos, servindo como uma limitação a certos usos da propriedade, e não à sua aquisição (MACK, 2002a, p. 98-103, 2002b, p. 245-247). A diferença relevante é que, se *A* nulifica a self-ownership de *B* de forma não-invasiva, o que se perde é o direito de usar determinado recurso de certas formas, não o direito ao recurso em si (MACK, 1995, p. 191). Ademais, ao inseri-la como parte da noção de self-ownership, também se estabelece que o direito de uma pessoa sobre si mesma deve lhe proteger de severas restrições não-invasivas causadas pelos outros. Da mesma forma que o fato de sermos seres com propósito e fins racionais fundamenta nosso direito sobre nós mesmos, ela também nos protege do uso não-invasivo ou da nulificação de nossa capacidade de agir no mundo externo e obter recursos extrapessoais por outras pessoas, dado que é por meio de recursos externos que realizamos nossos fins. Por conseguinte, a self-ownership, junto com a SOP, nos protege de certos usos invasivos e não-invasivos da propriedade alheia (*idem*, p. 191).

Em casos concretos, há certos elementos interligados que explicam o que há de comum entre os vários casos em que a SOP é violada: há o monopólio de um recurso de extrema importância para a vida de outra pessoa; monopsonio; e, principalmente, ausência de competição<sup>63</sup>. Como nota Mack, em casos normalmente citados como exemplos da necessidade de algum tipo de cláusula (como a posse do único poço disponível), o que existe é a *ausência* de mercados. A ausência de competição de mercado, segundo Mack, possibilita que *A*, o dono do poço, impeça - ou ameace impedir - *B* acesso ao poço. Também se afirma que é a ausência, ou insuficiência, de competição de mercado que possibilita que um capitalista coaja trabalhadores (MACK, 2002c, p. 249). Contudo, ressalta-se que nem todas as restrições ou *disablements* são moralmente problemáticos. Nem toda restrição ou limitação deve ser entendida como severa ou nulificante. “Severa”, para Mack, é importante, pois a capacidade da pessoa, seu direito sobre si mesma, deve ser nulificado pela capacidade alheia. O fato de não se ter uma oportunidade que se tinha antes, de não poder se apropriar de um recurso previamente não apropriado, e de outras pessoas não providenciarem certo recurso,

---

<sup>63</sup> Mack (2002c, p. 250) também faz uma distinção entre três tipos de interferência: interferências produzidas pela intervenção de outras pessoas; interferências por meio de bloqueios contra outras pessoas; e falha em providenciar certos recursos. De acordo com Mack, somente o primeiro e segundo tipo de interferências são proibidas pela cláusula.

não contam como restrições severas. Segundo Mack, “dada a plasticidade de nossas habilidades, talentos, projetos, e ambições, e dada a nossa capacidade para adaptar tanto os meios quanto os fins de nossos objetos, sujeição a essa pressão aleatória não é obviamente incapacitante” (MACK, 1995, p. 198).

Por fim, vale mencionar que a SOP é compreendida como um enriquecimento da tese da self-ownership. Os direitos de *A*, uma pessoa que é dona e tem direitos morais sobre si mesma, não são somente violados em casos de interferência, invasão, ou violência explícita. Visto que *A* só é dono de si mesmo porque ele é um ser com propósito, capaz de utilizar suas faculdades e talentos no mundo com o objetivo de satisfazer seus planos de vida, é razoável acreditar que sua capacidade como dono de si mesmo também é violada quando suas capacidades são não-invasivamente anuladas pelo exercício da self-ownership de outra pessoa. Além disso, afirma-se que qualquer teoria de direitos de propriedade deve reconhecer como *ilegítimo* o uso da propriedade que acaba por anular ou restringir severamente a capacidade de outra pessoa agir no mundo (MACK, 1995, p. 201).

### **2.3 HILLEL STEINER: SOBRE A LIBERDADE IGUAL E A DIVISÃO IGUALITÁRIA DE RECURSOS NATURAIS**

Como vimos no capítulo anterior, Steiner pretende estabelecer que cada agente é dono absoluto de si mesmo (*full self-owner*) e que tem um direito *natural* à mesma liberdade, ou à liberdade igual. Para Steiner, isso tem consequências distributivas, especialmente com relação à distribuição de recursos naturais. Do nosso direito natural à liberdade, deriva-se que também temos um direito a uma parcela igualitária do valor competitivo dos recursos naturais. Isso se dá pelo fato de que, se recursos naturais não são criação do trabalho específico de alguém, eles devem ser considerados propriedade *comum* da humanidade. O indivíduo que se apropriar de uma parcela desigual de recursos naturais deverá recompensar os outros. Não haverá, contudo, a mesma divisão igualitária sobre os produtos do trabalho dos agentes. Nesse caso, eles terão direitos absolutos sobre eles. Começemos, portanto, explicando essa relação entre direitos, liberdade, self-ownership, e recursos naturais.

Direitos prescrevem domínios interpessoais de liberdade negativa pura. Na concepção de liberdade negativa defendida por Steiner, *A* não é livre para - ou é impedida de - fazer algo se e somente se ele estiver impossibilitado por outra ação de *B*. A prevenção, ou o ato de impedir alguém, é uma relação entre a ação de duas pessoas, de modo que a ação de uma impeça a realização da outra. Quebra-se, portanto, o requerimento de compossibilidade, que

exige que ambas as ações possam acontecer, que uma não impeça ou impossibilite a outra (STEINER, 1994, p. 33). Direitos também conferem titularidade aos agentes. Aos seus possuidores, eles dão títulos a recursos específicos e a liberdade para usar tais recursos, contra a interferência alheia.

Como foi visto no capítulo anterior, dentre as coisas que temos direitos, está o nosso próprio corpo. Não ter direitos sobre os nossos corpos implica, na visão de Steiner, em sermos escravos, pois se não somos donos de nós mesmos, outra pessoa é. Além disso, ressalta-se que liberdade, nessa concepção, é a posse de recursos necessários à ação. O primeiro, ou um dos primeiros, recursos necessários à realização de *qualquer* ação é o nosso próprio corpo. Além disso, tais direitos serão distribuídos de forma igualitária. Essa distribuição igualitária é uma exigência da justiça, que exige que cada pessoa tenha direito ao seu próprio corpo e a uma parcela igual de todos os recursos não possuídos, principalmente recursos naturais.

Liberdade igual, aqui, apesar de *negativa*, não tem a mesma consequência que aquela concebida pelos libertarianos de direita abordados nessa pesquisa. Apesar da liberdade ser ‘não estar impedido de outra pessoa de realizar *x*’, Steiner rejeita a ideia, compartilhada pelos libertarianos de direita, de que esse direito somente nos protege contra a interferência ou coerção alheia. Na verdade, o direito à liberdade igual (*equal liberty*) não só nos protege contra a interferência, como também nos protege da apropriação exagerada de recursos não criados por humanos, isto é, naturais.

Mesmo concordando com outros libertarianos com a ideia de que todas as pessoas terem direitos ao *mesmo* recurso ou objeto extrapessoal ser uma impossibilidade, justamente por causa do conjunto impossível de direitos que isso gerará<sup>64</sup>, Steiner rejeita a ideia de que o direito à liberdade está totalmente dissociado de padrões distributivos. Ter um direito *igual* à liberdade, portanto, implica que a liberdade do outro não pode neutralizar ou se sobrepor à minha, e uma das formas de isso acontecer é por meio da apropriação demasiada de recursos naturais por uma das partes. Portanto, apropriações privadas não ferem o direito das pessoas ao uso daquele recurso, mas seu direito à mesma ou liberdade igual (*equal liberty*) (STEINER, 1987, p. 59).

---

<sup>64</sup> A razão disso é que o estabelecimento de regras de propriedade privada que atribuem o direito ao uso exclusivo do *mesmo* objeto não podem ser adotadas *universalmente*. Se todas as pessoas tivessem direitos originais de propriedade privada sobre os mesmos recursos, teríamos duas consequências: a ação de qualquer pessoa com relação ao respectivo recurso *necessariamente* seria uma interferência com o direito das outras partes (a não ser que se consiga a autorização delas), e cada pessoa teria o direito de excluir a outra do uso, o que, se universalmente adotado, criaria a situação em que ninguém tem o direito de excluir alguém (STEINER, 1977, p. 42-43).

Sua compreensão de direitos naturais como propriedade comum da humanidade também desempenha um papel importante em sua teoria. Segundo Steiner (2009), nada é feito do nada. Coisas ou produtos feitos (*made things*) têm pedigrees que exibem duas qualidades: (01) elas consistem numa série de títulos previamente justificados a essas coisas ou a seus componentes; (02) eles se originam de títulos a recursos naturais. Independentemente do objeto, todas as coisas têm recursos naturais como ancestrais. Isto é, todos os direitos produzidos pela ação humana (como o direito de propriedade sobre um recurso específico) derivam imediata ou ultimamente de recursos naturais, e a validade desses direitos dependem, por sua parte, da validade dos direitos a esses antecedentes naturais, já que essas coisas só foram produzidas por meio de vários usos permissíveis ou impermissíveis de recursos naturais.

De acordo com Steiner, se seguirmos Locke e sua cláusula do *enough and as good*, se estipularmos que todas as pessoas que reivindicam posse (propriedade) sobre partes da natureza devem deixar o suficiente para os outros, chegamos, por uma série de passos plausíveis, à conclusão de que, num mundo plenamente apropriado, cada pessoa tem direito a uma porção igual do valor desses pedaços da natureza, que os donos de recursos naturais devem agregar o valor daquilo que eles têm num fundo - um fundo global - numa porção igual na qual cada pessoa tem direito por questão de direito moral (STEINER, 2011)<sup>65</sup>.

Desse direito moral a recursos naturais, deriva-se o direito a uma renda básica incondicional<sup>66</sup>. Essa renda não é derivada de um direito positivo, mas somente, segundo Steiner, de direitos negativos. Cada pessoa<sup>67</sup> tem direito a essa renda não por questão de direitos positivos básicos, mas sim por questão de compensação por parte daqueles que se apropriaram mais do que o estipulado pela cláusula lockeana - isto é, um dever negativo que eles têm devido ao direito básico à liberdade igual das outras pessoas (*idem*, p. 331). Por conseguinte, o direito à liberdade igual implica em direitos a recursos naturais, que por sua vez implica no direito ao valor de uma parcela igual desses recursos. Se apropriar mais do que sua parcela de recursos naturais, segundo Steiner, é ferir o direito à liberdade igual das outras pessoas e impor uma distribuição injusta sobre elas, e é por isso que há o dever de compensá-

---

<sup>65</sup> O raciocínio por trás do imposto é explicado em Steiner (2011, p. 331).

<sup>66</sup> O direito incondicional a uma renda básica - ou *initial grant* - concede a cada pessoa uma titularidade material mínima, uma porção mínima de espaço para ação (*action-space*). E ao ampliar esse direito globalmente, reflete-se a ideia de que eles são direitos *humanos*, que são universais.

<sup>67</sup> Todas as pessoas têm direito ao valor do imposto, que deverá ser redistribuído igualmente entre as pessoas, pois todas elas perderam a liberdade de usar a localidade apropriada (STEINER, 2011, p. 333).

las<sup>68</sup>. Todos os outros direitos - inclusive direitos positivos contratuais - derivam do exercício dos seguintes direitos: o direito à liberdade igual que nos confere os direitos de self-ownership e a recursos naturais.

Os dois direitos não estão indissociados. Cada pessoa tem um direito natural - fundamentado no direito natural à liberdade igual - contra apropriações feitas por outras pessoas que impossibilitariam seu acesso a uma parcela igualitária do valor de recursos naturais. Esse direito representa a preocupação com a possibilidade de que, se as pessoas tiverem direitos absolutos para se apropriar do que desejam, eventualmente o mesmo direito se tornará inútil para uma classe de pessoas (principalmente as gerações futuras), que estarão dependentes dos apropriadores anteriores pelo fato de tudo já ter sido apropriado (STEINER, 1978). Outro aspecto moralmente problemático, especialmente para o libertarianismo, reside no fato dessas apropriações terem criado obrigações não-contratuais, não-consensuais, com as outras partes. Para o libertarianismo, obrigações ou deveres podem ser compulsórios se e somente se são frutos de contratos e consentimento explícito de ambas as partes, mas isso cria um problema, na visão de Steiner: a aquisição *unilateral* da propriedade privada, usualmente defendida por libertarianos, especialmente de direita, assim como a autoridade política, também impõe deveres e obrigações não-contratuais (STEINER, 1980).

Steiner responde a esse problema por meio de sua versão da cláusula lockeana. Sua interpretação da mesma, vale dizer, não almeja ser um princípio padronizado de distribuição. O princípio *não* deve ser continuamente aplicado, *não* é um direito a uma contínua relação de igualdade. Na verdade, o direito ao valor igual de recursos naturais ou não apropriados do mundo pretende estabelecer uma justiça inicial, de ponto de partida. Um capitalismo justo, que satisfizesse os requerimentos da cláusula lockeana, providenciaria, para cada pessoa, um ponto igual de partida de modo que (01) nenhum indivíduo esteja em situação de servitude com relação à outra a não ser em casos de consentimento e contrato, (02) e que o portador de direitos tenha direito a uma porção igual do valor de recursos naturais (STEINER, 1987, p. 70). Essa, segundo Steiner, parece ser a única forma de excluir a necessidade de redistribuições contínuas e periódicas com o objetivo de se retornar ao padrão desejado (STEINER, 1977b, p. 151). De resto, desigualdades são aceitas e tidas como moralmente legítimas se frutos de trocas voluntárias e mistura com o trabalho.

---

<sup>68</sup> Há dois tipos de reparação, para Steiner: a reparação bilateral, referente a quando alguém neutraliza transferências imorais ou ilegais; e a reparação multilateral, referente a quando a alguém se apropria em excesso (STEINER, 1994, p. 268).

Por fim, vale mencionar que essa compreensão do direito natural à liberdade igual, que por sua vez restringe a apropriação de recursos naturais, não é inédita. No caso de Steiner, há a influência de dois autores: Herbert Spencer e Henry George.

No caso de Spencer (1851), defende-se a ideia de que, já que todos os seres humanos têm o mesmo direito à liberdade, eles têm direitos semelhantes ao usufruto da terra. Cada pessoa é livre para usar a terra, desde que ela deixe a mesma liberdade aos outros. Quem não respeita isso pressupõe para si mesmo uma maior liberdade que para o resto. Ou seja, o direito de cada homem de usar a terra, limitado pelo direito semelhante das outras pessoas, é dedutível da lei da liberdade igual (*equal freedom*). Tal lei, portanto, impede a apropriação privada da terra<sup>69</sup>. Segundo sua teoria, a Terra é propriedade comum da humanidade, e os proprietários são a raça humana. Indivíduos específicos só têm direitos ao trabalho adicionado, não à terra em si.

No caso de George (1912), defende-se que os agentes têm direitos de self-ownership, que são donos plenos de si mesmos, e que também têm direito ao produto de seu trabalho, *dependente* do pagamento do valor competitivo dos recursos naturais que eles se apropriam. Para George, há uma diferença fundamental entre propriedades que incorporam trabalho e propriedades que não incorporam trabalho, existindo independentemente do homem. Uma classe de coisas depende do trabalho do homem (riqueza), outra classe existe independentemente do trabalho do homem (terra). No segundo caso, entende-se que sua apropriação privada significa a *negação* dos direitos iguais do homem (*equal rights of men*), a negação do direito que cada pessoa tem para usar a terra. Semelhantemente a Spencer, George acredita que o direito individual à apropriação privada da terra é absurdo, justamente pela possibilidade de um só ser humano poder concentrar, como exercício legítimo de seus supostos direitos individuais, toda a terra do país e, com isso, expulsar o resto dos habitantes<sup>70</sup>.

Com essa exposição, podemos perceber certos aspectos pensados por Spencer e George que estão presentes na teoria de Steiner: o direito à liberdade igual (ou a lei da liberdade igual - *equal freedom*, no caso de Spencer), mesmo não sendo compreendida como um direito positivo, tem como objetivo impedir que os outros interfiram ilegitimamente com

---

<sup>69</sup> Para Spencer, a igualdade não permite a propriedade na terra. Seu raciocínio é o seguinte: se uma porção da terra for apropriada, toda porção da Terra poderá ser igualmente apropriada. Dessa forma, nada restará para as outras pessoas, especialmente os não-proprietários, ferindo seu direito à liberdade.

<sup>70</sup> Uma crítica de origem econômica a proposta de George de um imposto único sobre o valor da terra não aprimorada foi desenvolvida por Caplan e Gochenour (2012). Enquanto que um dos motivos que levam à aceitação do imposto georgista diz respeito ao seu suposto caráter não distorcionário, Caplan e Gochenour argumentam que o imposto distorce o incentivo para a procura de nova terra e de usos mais eficientes da mesma.

nossa liberdade e, principalmente, que a apropriação excessiva de recursos naturais viole os direitos das outras pessoas, justamente por deixá-los com uma porção inferior de liberdade para perseguir seus planos. Em outros termos, o caráter igualitário do direito natural à liberdade é violado quando outra pessoa se apropria de uma parcela superior de recursos naturais. É nesse sentido que a terra é propriedade comum da humanidade - todos nós temos o direito natural à liberdade igual, que por sua vez implica no direito igual de fazer uso da terra. A propriedade privada da terra e outros recursos naturais é, portanto, uma violação de direitos. Pessoas devem ter direito ao fruto do seu trabalho, mas recursos naturais não são frutos de seu trabalho. Por isso, elas não têm o direito de excluir *todas* as outras pessoas de seu uso. A solução pragmática encontrada por esses autores - principalmente Henry George - para lidar com esse problema é formular um imposto sobre o valor da terra que deverá ser pago pelo apropriador.

Em suma, segundo o libertarianismo de Steiner, indivíduos podem usar ou se apropriar de recursos sem a autorização alheia desde que eles realizem um pagamento apropriado aos outros caso se apropriem de uma parcela maior do que a igualitária. O pagamento diz respeito ao valor competitivo dos direitos que os indivíduos adquirem sobre recursos externos, e seu caráter é global. Isto é, *todas* as pessoas que forem lesadas têm direito ao imposto e *todas* as pessoas que se apropriarem demais devem compensar as primeiras, independentemente de nacionalidade. Esse direito não deriva do fato das pessoas terem direitos coletivos a recursos naturais, mas sim do fato de cada pessoa ter um direito natural à liberdade igual. O postulado da liberdade *igual* protege cada pessoa daquelas que usam da sua liberdade para diminuir sua liberdade, impondo-as deveres e obrigações de forma não-consensual. Mais especificamente, a teoria de Steiner tem como objetivo proteger as pessoas que caem numa situação de dependência e exploração pelo fato de não terem se apropriado suficientemente de recursos naturais, tendo seus direitos à liberdade violados. Nesse caso, tais pessoas têm direito a uma compensação.

#### **2.4 JOHN CHRISTMAN: PODE A SELF-OWNERSHIP JUSTIFICAR DIREITOS À RENDA?**

Como expomos no capítulo anterior, Christman compreende a noção de self-ownership como a capacidade para autogoverno e autorreflexão, relacionando-a com a noção de autonomia e liberdade positiva. Também apontamos que essa compreensão da self-ownership está, na visão de Christman, necessariamente relacionada com uma distribuição



igualitária de recursos externos que possibilitem, para cada indivíduo, sua efetivação como agente e dono de sua própria vida.

Outra importante consequência dessa compreensão da self-ownership reside na sua relação com o direito a relações comerciais (*trade*) e aos frutos do trabalho. Para Christman, ver a self-ownership como autocontrole implica numa maior dificuldade de se justificar o direito à troca (*trade*) e aos frutos do trabalho, principalmente a renda. A razão disso - que se relaciona com o que será exposto a seguir - é que é *questionável* que tais atividades, que são frutos de movimentos e resultados de outras trocas e ações presentes no mercado, podem ser vistas como uma extensão verdadeira da autonomia e liberdade positiva de um agente. Na sua visão, desenvolver uma certa personalidade, capacidades, habilidades, talentos, etc, são verdadeiramente uma extensão da minha autonomia e uma parte importante da minha auto-compreensão; todavia, o mesmo não pode ser dito sobre usar essas mesmas capacidades e talentos para objetivos produtivos, sobretudo por meio da venda da minha força de trabalho. Trocar minha força de trabalho por um salário *não* pode ser visto como uma extensão do meu autocontrole devido à natureza imprevisível e maleável de tal atividade. Ademais, o valor desse salário também depende de fatores que *não* estão sob meu controle (CHRISTMAN, 1994, p. 151). Por fim, Christman acredita que, por mais passional que seja a atividade comercial, ela *não* tem a consistência e estabilidade necessária para ser justificada e compreendida como autocontrole. Portanto, é muito mais difícil de justificar direitos de se engajar em práticas comerciais e de se trocar comercialmente o próprio talento com base nesse entendimento da self-ownership (*idem*).

Findada a primeira etapa de sua argumentação, parte-se para a crença de que argumentos que fazem referência à tese da self-ownership são incapazes de justificar o direito liberal absoluto de propriedade (*full liberal ownership*), especialmente o direito à renda da propriedade (CHRISTMAN, 1986). O direito liberal absoluto de propriedade inclui o direito de usar, possuir, e derivar renda da propriedade, e o argumento de Christman é que a propriedade privada, como direito liberal pleno, não pode ser justificada como um direito natural (*idem*, p. 156).

O primeiro passo de sua argumentação passa por definir “direitos naturais”. Segundo ele, há dois tipos de definição, uma “forte” e outra “fraca”. Na definição “forte”, “um direito é natural se e somente se a pessoa tivesse esse direito no estado de natureza ou num estado anterior, independentemente do estabelecimento de qualquer instituição civil ou política” (*idem*, p. 157). O problema dessa concepção, para Christman, é que não é claro como as

coisas seriam no estado de natureza, e é essa indefinição e ambiguidade que levou vários filósofos a criarem diferentes concepções do mesmo. Já na definição “fraca”, um direito é natural se não é criado ou dado pela ação voluntária de outros homens”, ou seja, *X* não é um direito natural se deriva de leis positivas ou instituições sociais (*idem*, p. 158)<sup>71</sup>.

Consistente com as duas visões, temos outra definição, a que será adotada por Christman: “um direito é natural se sua posse é justificada unicamente pela referência a um certo conjunto de atributos naturais de pessoas - isto é, sem referência a convenções sociais, instituições legais, ou outras relações especiais entre grupos de pessoas” (*idem*). Com essa definição, sua preocupação passa a ser descobrir se direitos (naturais) de propriedade podem satisfazer suas condições. Mais especificamente, se direitos não-institucionais ou não-convencionais de propriedade podem dar origem e justificar direitos liberais e plenos de propriedade (*idem*, p. 159).

Após a série de definições, discute-se os argumentos de Locke; argumentos que, como vimos no capítulo anterior, são comumente usados a favor do estabelecimento de direitos naturais liberais e plenos de propriedade. Na visão de Christman, os argumentos de Locke são incapazes de estabelecer tais direitos como direitos naturais. Para ele, a intenção de Locke e seus argumentos a favor do estabelecimento da propriedade privada só são capazes de estabelecer o direitos a uso exclusivo, posse, e gerenciamento numa situação em que esses direitos são necessários “para maior proveito da vida e da própria conveniência” (LOCKE, 1980, §26, p. 18), e desde que a cláusula lockeana seja respeitada. Essa situação e justificativa se alteram profundamente com a introdução da sociedade civil e, principalmente, do dinheiro.

A sociedade civil, na interpretação de Christman, é instituída e justificada pelo consentimento tácito ou explícito cujo propósito é a proteção de direitos naturais. Da mesma forma, o dinheiro foi instituído e justificado pelo consentimento tácito. A principal mudança da introdução do dinheiro está na acumulação de bens, acumulação que se torna possível sem que esses bens se deterioreem (que é uma das violações da cláusula lockeana). De extrema importância, o ponto notado por Christman é que, para o próprio Locke, essa acumulação *não* é um direito natural baseado no investimento de trabalho ou produtividade. Pelo contrário, baseia-se num consentimento *convencional* que justifica tanto a existência e forma da sociedade civil quanto o uso de dinheiro (*idem*, p. 161).

---

<sup>71</sup> A razão de Christman considerar uma definição “forte” e a outra “fraca” reside no fato de um direito que existe no estado de natureza, ou anteriormente à sociedade civil, necessariamente ser um direito que não existe ou foi dado pela ação voluntária de outros homens, mas um direito que não existe pela ação voluntária alheia não precisa necessariamente existir no estado de natureza (CHRISTMAN, 1986, p. 158).

Portanto, o argumento de Locke é de que o consentimento tácito é necessário para justificar as desigualdades de propriedade que surgem com a introdução do dinheiro. Christman interpreta isso como um argumento a favor do consentimento (independentemente do tipo) como condição necessária para se obter direitos liberais plenos de propriedade. Ou seja, a propriedade liberal plena (*full liberal ownership*) não pode ser um direito natural, pois a necessidade de um consentimento, mesmo que tácito, já estabeleceria que esse direito é convencional, e não natural. Conseqüentemente, o direito de se acumular renda do trabalho, um dos principais direitos da concepção liberal de propriedade, não é natural e não é baseado no argumento da mistura de trabalho. Tudo que o argumento da mistura com o trabalho estabelece, segundo Christman, são os direitos de uso exclusivo e gerenciamento da propriedade trabalhada. Excluído desse conjunto de direitos está o direito à renda completa do exercício do trabalho. Ademais, a acumulação de renda e/ou riqueza possibilitada pela introdução do dinheiro e que pode ter origem tanto na troca quanto na renda, mas que não é necessária para as conveniências da vida, não faz parte do direito natural de propriedade (*idem*, p. 162).

Até então, o argumento de Christman é fundamentalmente dependente de uma certa compreensão da teoria lockeana e do fato da maior parte dos filósofos que tentam justificar direitos liberais plenos de propriedade fazerem uso da teoria lockeana para isso. Fora da teoria Lockeana, Christman também desenvolveu argumentos substantivos contra a crença de que a self-ownership pode justificar direitos liberais plenos de propriedade como direitos naturais. Self-ownership, aqui, é compreendida como o direito que cada pessoa tem sobre seu próprio corpo e de realizar (ou de não realizar) qualquer ato, além de se obter renda por meio de qualquer ato. Todavia, Christman argumenta que o *único* direito que pode ser derivado do fato de possuímos nosso corpo e trabalho é o direito de uso exclusivo sobre nós mesmos, e não o direito de se obter renda. Isto é, o que é estabelecido pela self-ownership e seu direito de cada pessoa ao seu próprio trabalho não é um direito absoluto à renda, mas somente o direito natural de se agir livremente, dado o direito semelhante dos outros. Ou seja, da compreensão do direito natural ao trabalho como o direito de se agir livremente (desde que se respeite o direito semelhante dos outros), e nada mais que isso, não é possível partir para argumentos sobre a posse de propriedade. Há uma lacuna entre o direito natural de agir livremente e o direito a uma proporção desigual de benefícios numa distribuição de bens da economia (*idem*, p. 173)<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Argumento semelhante foi desenvolvido por Fried (1995). No seu caso, argumenta-se que argumentos de

Seu argumento é de que a self-ownership é capaz de justificar direitos de controle sobre o próprio corpo, mas que dentre esses direitos *não* está o direito de se reter renda, principalmente pelo fato do direito poder agir livremente (ou direito de controle sobre o próprio corpo e trabalho) e o direito de se reter a renda fazerem referência a justificativas distintas, não podendo ser compreendidos como uma coisa só que deriva do mesmo direito (de self-ownership), diferentemente do que possa parecer (CHRISTMAN, 1991).

Para Christman, não só os direitos de controle providenciados pela self-ownership são mais importantes para a autonomia do indivíduo do que o direito de se beneficiar de seu exercício, sobretudo o direito à renda do trabalho, como também há uma distinção moralmente relevante entre direitos de controle (*control rights*) e direitos à renda (*income rights*). Essa diferença, que explica o porquê da self-ownership conseguir justificar direitos de controle, mas não à renda, se fundamenta nas distintas origens justificatórias de cada direito. Enquanto direitos de controle, para serem justificados, *devem* fazer referência a noções como liberdade, autonomia, e autodeterminação individual; direitos à renda *devem* fazer referência aos princípios que governam o padrão de distribuição de bens da economia. De moralmente relevante nessa distinção é o fato de que direitos à renda, com sua referência à distribuição de bens da economia, não serem reduzíveis às considerações individualistas presentes nos direito de controle (*idem*, p. 30).

Ademais, afirma-se que direitos de controle não precisam ser sensíveis à distribuição de bens em sua justificação, pois seu valor e especificação são uma função, na maior parte dos casos, das preferências do agente. Por isso, torna-se desnecessário fazer referência a uma organização político-econômica que rege a distribuição de bens. O mesmo não se verifica com direitos à renda, que estão intrinsecamente ligados com as estruturas que guiam e regulam a distribuição de bens e recursos. Direitos à renda, na verdade, *pressupõem* tais estruturas. Ao passo que direitos de controle fazem referência a noções individualistas, não estando conceitualmente ligados a algo além de suas próprias referências, direitos à renda dependem de instituições sociais que o agente não tem controle (*idem*, p. 30-31).

Segundo Christman, “direitos à renda, portanto, estão unicamente conectados à distribuição de bens numa economia” (*idem*, p. 31). A renda de uma pessoa numa economia depende fundamentalmente de certos fatores, como custos de transação e poder de barganha

de outros agentes, e o que há de relevante na natureza desses fatores é que nenhum agente pode reivindicá-los como questão de direito e que nenhuma pessoa é individualmente responsável por sua existência e natureza. Além disso, direitos individuais à renda não só pressupõem como *ensejam* um certo padrão distributivo. Eles também são condicionais, pois dependem necessariamente da existência e cooperação de outras pessoas na área e, ademais, da existência de regras que regulam de uma determinada forma as trocas realizadas. Tais fatores impedem que o direito à renda seja incondicional, pois não se pode ter um direito<sup>73</sup> à existência de todos esses fatores que influenciam na sua renda (*idem*, p. 33).

Já direitos de controle não dependem da existência de tais regras de cooperação econômica. Meu direito de controlar e gerenciar minha posse  $x$  não depende do fato de outras pessoas controlarem e gerenciarem posse  $y$ , e é por isso que direitos de controle podem ser vistos como uma extensão direta da self-ownership, diferentemente de direitos à renda. Meu controle de  $x$  depende fundamentalmente de minhas preferências e planos; em contrapartida, direitos à renda pressupõem o direito de se controlar não o próprio agente, mas *outras* pessoas, dado que minha renda depende de suas ações. E além de se pressupor o direito ao controle de outros agentes, direitos à renda também influenciam e afetam as decisões e escolhas das outras pessoas da forma que direitos de controle não influenciam (*idem*, p. 34). Eles estão, portanto, *essencialmente* relacionados com a distribuição de bens, enquanto que direitos de controle são *independentes* da distribuição de bens. O direito à renda é manifestação de fatores que o indivíduo não pode influenciar, já o direito de controle está baseado na necessidade por autonomia (*idem*, p. 35-40).

Em síntese, o argumento de Christman é que não há uma única forma capaz de justificar direitos liberais plenos de propriedade. A self-ownership *não* pode ser usada para justificar direitos de usar e direitos de trocar recursos ou bens (e ficar com os resultados da troca), pois eles se fundamentam em relações moralmente distintas. Christman defende a ideia de que a noção de “posse”, “propriedade” (*ownership*) deve ser bifurcada em noções de controle (*control ownership*) e renda (*income ownership*), e que “(...) essas duas ideias ocupam diferentes lugares no cenário dos princípios morais e políticos” (CHRISTMAN, 1994, p. 128). Diferentes princípios devem ser usados para justificar diferentes componentes

---

<sup>73</sup> É razoável pressupor, apesar de não ter sido explicitamente dito por Christman, que ele está fazendo referência a direitos *positivos*. Christman nega que o direito à renda possa ser completamente compreendido como um direito negativo *in rem*, contra todas as outras pessoas. Neste caso, portanto, ter um direito positivo à renda implicaria necessariamente em ter um direito (positivo) a todos os fatores que a influenciam. Um possível problema é que o direito à renda *não* é comumente defendido como um direito positivo. É questionável que o direito à renda tenha elementos positivos. Essa crítica será desenvolvida posteriormente na conclusão de nosso capítulo.

de direitos de propriedade - direitos à renda *necessariamente* fazem referência aos mecanismos que direcionam a distribuição de recursos na economia, pressupondo e contribuindo com uma determinada estrutura legal e política que protegem direitos de renda, já direitos de controle são essencialmente *individualistas*, pois fazem referências às preferências e planos dos próprios indivíduos (*idem*, p. 134). Isto é, no caso de direitos à renda, eles são influenciados pela distribuição de bens e também influenciam e contribuem com a mesma (*idem*, p. 135).

Outros argumentos que pretendem defender a plena propriedade liberal (*full liberal ownership*) também são considerados mal-sucedidos. Sobre o argumento que defende que proprietários devem ter direitos plenos de propriedade (*full liberal ownership*), e que negar esses direitos é um atentado contra a liberdade, argumenta-se que há, aqui, uma circularidade. O problema desse tipo de argumento é que ele pressupõe o que está se querendo provar, isto é, que indivíduos devem ter direitos plenos de propriedade. Segundo Christman, só é um atentado contra a liberdade de A de usar plenamente sua posse se A já tiver esse direito. Não se pode argumentar que a negação de tais direitos é um atentado contra sua liberdade quando o que está em dúvida é a existência e justificação desses mesmos direitos. Ou seja, só é uma interferência ilegítima com a liberdade da pessoa se ela realmente tiver os direitos plenos de propriedade que está tentando estabelecer. Portanto, considerações que apelam à liberdade para se estabelecer a posse liberal (*liberal ownership*) são circulares, pois dependem daquilo que se pretende provar (a existência da posse liberal plena) (*idem*, p. 72).

Também se critica argumentos críticos à redistribuição que recorrem à distinção entre atos e omissões (*acts/omission*). Tal argumento normalmente estabelece que a omissão, principalmente deixar de providenciar algum recurso, ajuda, ou bem, à outra pessoa, não constitui uma interferência ilegítima com seus direitos, pois não há - ou não pode existir - direitos positivos a certos recursos. No caso do libertarianismo, especialmente de direita, *não* se diz que é moral *não* ajudar alguém, ou que não há razões moralmente legítimas para se providenciar ajuda, somente que a ajuda deve ser *voluntária*, que a força ou coerção não pode ser legitimamente usada para se obrigar alguém a providenciar algo para outra pessoa.

O problema verificado por Christman nesse argumento é que é enganoso falar completamente em omissão. Por mais que possamos falar em omissão por parte de certas pessoas que se recusam a ajudar as outras, independentemente do modo (seja ação voluntária ou contribuindo com políticas redistributivas), há, por parte do Estado, uma atitude ativa em manter certas estruturas de propriedade - *que ocorreria com todas as estruturas de*

*propriedade* - que mantém certas propriedades ou recursos em determinadas mãos em detrimento de outras. E se *toda* estrutura de propriedade protegida pelo Estado permite certos atos enquanto proíbe outros, não se pode afirmar que um Estado que institui uma política redistributiva restringe a liberdade dos proprietários, pois uma estrutura que *proíbe* políticas redistributivas também restringe a liberdade de outras pessoas (a dos não-proprietários). De qualquer forma, não podemos falar simplesmente em omissão, já que há uma participação ativa do Estado em manter certa estrutura (*idem*, p. 79).

## 2.5 CRÍTICAS E CONCLUSÃO:

### 2.5.1 Jan Narveson:

Começamos da mesma forma que iniciamos o capítulo: com a teoria de Narveson. Resumidamente, sua teoria compreende o direito à propriedade como um direito negativo (o direito à não-interferência) contra aquilo que foi apropriado unilateralmente. Apesar de não explicitar e desenvolver o ponto, admite-se que boa parte dos atos de apropriação, mesmo que unilaterais, requerem ou fazem parte de convenções sociais, fazendo com que tais atos sejam entendidos pelas outras pessoas como atos que justificam a propriedade. Mesmo assim, a aquisição unilateral é justificada numa base de primeira ocupação, reservada àqueles que primeiro chegaram e se apropriaram do recurso (os *first-comers*). Qualquer outro princípio de apropriação é rejeitado pelo motivo de se chocar com o direito à liberdade negativa, contra a interferência alheia, o único direito fundamental que temos, na visão de Narveson.

Aliada à ideia de que recursos naturais são propriedade de ninguém e que podem ser apropriados por quem chegar primeiro, e a ideia de que não há direitos positivos a qualquer recurso, temos a rejeição de uma cláusula lockeana. Segundo ele, o que deve ser deixado é a não-interferência, e não uma parcela específica de recursos ou nem a oportunidade para se apropriar dos mesmos. Tal rejeição tem como razão a crença de que, se indivíduos não têm direitos positivos a recursos e oportunidades, nada de imoral é cometido se recursos são apropriados por outras pessoas. Indivíduos que não se apropriaram originalmente podem ter sua liberdade diminuída, mas isso não constitui um ato imoral da parte dos apropriadores, pois esses indivíduos *não* tinham direitos positivos a recursos específicos. O único direito que tinham era o de não serem impedidos ativamente por um indivíduo de adquirir propriedade, e esse direito não foi ferido pela apropriação legítima de outra pessoa. Portanto, compreende-se que a cláusula só é necessária se e somente se indivíduos tiverem direitos positivos a certos recursos. Como eles não têm esses direitos, a cláusula é desnecessária.

Terminada a exposição, podemos apontar certos questionamentos. A teoria de Narveson depende da validade de outros argumentos controversos, e o primeiro argumento controverso que podemos questionar diz respeito à crença de que, se indivíduo *A* não tinha direito ao recurso *x*, ele não foi prejudicado injustamente por *B*, que se apropriou de *x*. Ou seja, a única forma de alguém ser prejudicado injustamente pela apropriação alheia é estabelecendo que já se tinha algum tipo de direito positivo a determinado recurso. Ausente a existência do direito positivo, não há dano injusto, que mereça de alguma forma ser remediado.

Isto é, mesmo concedendo o ponto de que as pessoas não tinham direito ao recurso específico que foi apropriado por outra pessoa, é impossível pensar numa forma em que a pessoa pode *injustamente* prejudicar a outra, principalmente por meio de aquisições unilaterais de propriedade? A pessoa ter direito positivo a *X* é uma condição *necessária* para que a apropriação de *X* por outra pessoa a prejudique injustamente? Ou seja, se há uma relação necessária entre direito e dano, se não há o direito, automaticamente não há o dano?

A crença de que o direito positivo deve existir como condição necessária à existência do dano é controversa. Vamos supor que a apropriação por parte de outras pessoas deixe *A*, que não se apropriou suficientemente de certos recursos, numa situação de carência e necessidade. De acordo com a teoria de Narveson, a única forma de *A* reclamar *legitimamente* de sua situação é se alguém interferiu com suas posses, como por meio de roubo. Mas o fato é que *A* pode cair numa situação de dependência com relação a outras pessoas, e isso pode ser um problema para uma teoria que, apesar de não estar preocupada com a maximização da liberdade (como uma teoria consequencialista estaria), diz dar maior valor para a liberdade e, principalmente, para o impedimento do uso interpessoal da coerção. O problema é que uma pessoa numa situação de dependência fica particularmente vulnerável à coerção interpessoal, seja por parte do Estado ou de outros indivíduos. E isso não diz respeito à existência de direitos positivos a determinados recursos, mas sim à distribuição demasiadamente desigual de liberdade negativa<sup>74</sup>.

Apesar disso, a ideia de que recursos naturais não pertencem a ninguém tem força. O que se pode questionar é o argumento de que, se recursos naturais não pertencem a ninguém, ninguém é ferido pela apropriação alheia, tornando inútil a necessidade de uma cláusula lockeana - argumento contestado por Vallentyne (2007). No entanto, a premissa parece

---

<sup>74</sup> Essa é uma das razões que levaram Vallentyne (2011) a argumentar, *contra* Narveson, que é possível conciliar direitos negativos e direitos de bem-estar (*welfare rights*), apesar de não existir uma conexão necessária entre eles.



correta, pois como estabelecer, principalmente com argumentos seculares, que recursos naturais pertencem à humanidade ou a um indivíduo específico antes que qualquer ato de apropriação seja realizado? O problema é mais agudo para aqueles que defendem que a) a apropriação *unilateral* da propriedade privada é moralmente problemática e b) as pessoas ou indivíduos específicos têm direitos a recursos naturais mesmo que nenhum ato de apropriação, unilateral ou não, seja realizado. E a dificuldade não está reservada à ideia de que as pessoas têm direitos coletivos de propriedade sobre recursos naturais (direitos de *joint-ownership*), mas sim a qualquer concepção de propriedade de recursos naturais anterior a qualquer apropriação<sup>75</sup>. Todavia, tentativas de se argumentar que, mesmo que recursos naturais não pertençam a ninguém, indivíduos podem ser injustamente prejudicados pela apropriação alheia, injustiça que pode ser remediada por uma cláusula lockeana devidamente interpretada, não se reservam ao libertarianismo de esquerda.

### 2.5.2 Eric Mack

A teoria de Mack, como vimos, expressa a ideia de que a self-ownership das pessoas, principalmente sua capacidade de atuar no mundo e adquirir propriedade, pode ser neutralizada injustamente pelo uso não-invasivo das capacidades e habilidades de outras pessoas. Segundo ele, a cláusula faz parte da tese da self-ownership, não do direito à prática da propriedade. Por um lado, ela pretende evitar as consequências indesejáveis de uma teoria que vê a self-ownership e o direito à propriedade privada de forma absoluta ou demasiadamente forte. Por outro, cria-se o risco de se enfraquecer a self-ownership e o direito à propriedade privada, e certos argumentos que vão nessa direção podem ser formulados.

Werner (2015) afirma que a atratividade da self-ownership é minimizada caso uma cláusula lockeana seja aceita. Segundo ele, *qualquer* cláusula que deixe espaço para a possibilidade de indivíduos donos de si mesmos (*self-owners*) inocentemente (*non-culpably*) violarem a cláusula contra outros indivíduos abre brecha para transferências forçadas, mas justificadas, de trabalho ou órgãos de pessoas inocentes (*justified non-culpable forced labor and organ use* - JNFC) (*idem*, p. 75-76). Vários exemplos são providenciados por Werner, mas o que há de comum entre eles é a ideia de que A, mesmo deixando o suficiente para B (em que “suficiente” é entendido conforme a cláusula), acaba violando a cláusula por causa de azar bruto (*brute luck*), o azar não oriundo da escolha do indivíduo. Mais especificamente, suponha que A e B tenham interesse num recurso *p* necessário para a vida de ambos. A, por

---

<sup>75</sup> Argumento semelhante ao de Narveson foi desenvolvido por Feser (2005, 2010), que argumentou que considerações de justiça não se aplicam à situação em que nada foi apropriado.

ser mais talentoso que *B*, acaba por se apropriar mais de *p* do que *B*. No entanto, uma quantidade “suficiente” de *p* é deixada para *B*, de modo que a cláusula não seja violada. Mas supondo que um desastre natural ocorra e elimine *p*, temos a situação que *A* deve algo a *B*, mesmo que ele não seja culpado pela ocorrência do desastre natural, já que a cláusula prevê situações em que mesmo a apropriação inocente de *A* deixe *B* sem o suficiente. No caso, o exemplo faz uso de desastres naturais, mas serve para todos os eventos que violem a cláusula e que estão fora do controle de uma das partes (*idem*, p. 75)<sup>76</sup>.

Vale questionar se esse tipo de argumento pode ser aplicado contra a teoria de Mack. Ao menos num primeiro momento, podemos acreditar que sim, pois sua teoria pretende limitar o exercício da self-ownership que não-invasivamente neutralize o exercício da self-ownership alheia. O argumento pode ser testado pensando num dos exemplos dados por Mack de uso ilegítimo e não-invasivo da self-ownership: o monopólio de um recurso natural. Supondo que *A* possua o único poço das redondezas, colocando *B* numa situação de dependência. Mack afirma que sua cláusula não pretende retirar a posse de *A* e redistribuí-la para *B*, somente limitar certos usos que *A* pode fazer do poço.

Ou seja, apesar da cláusula ser entendida como uma limitação do direito de self-ownership, vemos que, aqui, ela se expressa como uma limitação dos direitos de propriedade de *A* sobre um recurso externo. Podemos pensar em duas formas que essa limitação tomará forma: *A* deve providenciar certo recurso para *B*, como uma certa quantidade de água; ou deve vendê-la a um preço que não seja abusivo para *B*, mesmo tendo noção da dificuldade de se estabelecer a existência de tal preço. Mesmo que, de acordo com Mack, a cláusula não seja violada se alguém *não* providenciar recursos para outra pessoa, é difícil de pensar em qualquer compensação que não envolva o providenciamento de certo recurso ou serviço, sendo moralmente problemática do ponto de vista da self-ownership. Tanto no caso que *A* providencia certa quantidade de água quanto no caso em que vende abaixo do preço que venderia caso a cláusula não estivesse em vigor, há o caso de *B* ter direitos de propriedade ou sobre *A* ou sobre sua posse ou recurso. E mesmo ter direitos sobre a propriedade de alguém

---

<sup>76</sup> Pode-se objetar, contra Werner, que a cláusula pretende impedir apropriações que estão *causalmente* relacionadas com a piora na situação alheia. Isto é, que a apropriação de *p* por *A* está causalmente relacionada com a piora na situação de *B*, se *A* causou a piora de *B* por meio de apropriação. Assim, desconsidera-se qualquer tipo de evento que, mesmo que cause a piora de *B*, não é produzido diretamente pela ação de *A*. No entanto, cria-se um dilema. Se a cláusula só impede ações diretas, causalmente relacionados com a piora de certa pessoa, evita-se - ou chega mais perto de evitar - os problemas apontados por Werner; mas, se se deseja que a cláusula tenha uma abrangência e abarque casos de compensação por causa da neutralização *inocente* das capacidades de outras pessoas, aí voltamos ao problema.

implica, para a teoria libertariana, em última instância em ter direitos de propriedade sobre a própria pessoa, algo que a self-ownership visa evitar.

Até então, estamos falando de casos em que é possível identificar o responsável pela neutralização não-invasiva de outra pessoa, mas e os casos em que ou não é possível identificar ou que há vários responsáveis pela neutralização, o que fazer? Se o que for moralmente problemático e passivo de compensação é o fato da self-ownership da pessoa ter sido neutralizada, então *algo* deve ser feito. Podemos supor num conjunto *C* de atividades comerciais de determinada sociedade que são totalmente legítimas do ponto de vista libertário. Mesmo assim, essas atividades têm como consequência não prevista o fato de certas pessoas terem suas capacidades e habilidades neutralizadas. Essas pessoas podem ser incapazes de competitivamente providenciar recursos ou serviços a outras pessoas, produzindo um estado de coisas em que sua capacidade de agir no mundo e adquirir recursos extrapessoais é efetivamente neutralizada. Com esse caso, podemos pensar em três formas de respondê-lo: (01) apesar de haver neutralização da self-ownership, a neutralização *não* é de um tipo moralmente problemático; (02) há neutralização moralmente problemática, mas o fato de estar dispersa na sociedade impede que exista alguma compensação; (03) há neutralização moralmente problemática que deve ser compensada pelos outros membros da sociedade.

A meu ver, todas as respostas sofrem problemas. A primeira, por parecer arbitrária. Como dissemos, se o que é preocupante do ponto de vista moral é a neutralização da self-ownership, por que não incluir esse caso como uma neutralização moralmente relevante? Se se admite que ela é moralmente problemática, mas que não existe compensação pelo fato de estar dispersa, podemos responder que essa é uma resposta que diz respeito a uma limitação da sociedade em instituir de forma prática uma forma de lidar com essa compensação. Ademais, é duvidoso que a sociedade não tenha formas - via algum tipo de imposto - de lidar com isso. Por último, se se admite que o exemplo é moralmente problemático e que deve - e é possível - ser compensado, então há o choque com o resto da teoria libertariana, pois o libertarianismo pretende dar mais espaço à justiça *micro*, focada na legitimidade moral de ações *individuais*, do que à justiça *macro*, focada na legitimidade moral de um determinado estado de coisas ou padrão distributivo.

Apesar de haver diferenças entre libertarianos acerca do libertarianismo ser ou não uma teoria completamente histórica<sup>77</sup>, que *somente* avalia a justiça de atos que produziram

---

<sup>77</sup> O próprio Mack (2002a, p. 77) afirma que a crítica libertariana a teorias padronizadas de justiça não leva necessariamente a uma teoria *puramente* histórica. O que segue da crítica é a ideia de que as propriedades (*entitlements*) que indivíduos terão irá depender das capacidades e habilidades que os indivíduos escolherão

determinada situação, e não da situação em si, podemos dizer que, no caso atual, há uma reclamação legítima por parte daqueles que neutralizaram inocentemente a self-ownership alheia de que, afinal, o que deve ser avaliado é a justiça de suas ações, e não do estado de coisas que é resultado das mesmas. A reclamação pode levar a dois tipos de respostas do teórico libertariano: de que há um elemento padronizado ou estrutural (*end-state*) na teoria que possibilita que certas pessoas sejam recompensadas pela neutralização. Aqui, o que deve ser esclarecido é a *natureza* do padrão. Ou que a teoria abre espaço para *trade-offs* entre os diferentes direitos. Então, por mais que não exista injustiça no ato que inocentemente neutralizou a self-ownership alheia, a self-ownership que foi neutralizada é mais importante do que o ato que a neutralizou, com esse último sendo sacrificado devido às consequências que produziu. O problema disso é que a teoria *libertariana* pretende abrir menos espaço do que teorias concorrentes para o trade-offs de direitos individuais<sup>78</sup> (BORNSCHEIN, 2018, p. 13).

### 2.5.3 Hillel Steiner

Partindo para a teoria de Steiner, certos pontos de sua teoria podem ser questionados do ponto de vista de um libertariano de direita. Como vimos, Steiner argumenta que a distribuição igualitária do valor de mercado de recursos naturais *não* depende da ideia de que cada pessoa tem um direito positivo a esses recursos, mas sim da ideia de direito à liberdade igual (*equal liberty*). Segundo Steiner, aqueles que se apropriarem de uma quantidade maior do que sua parcela igual de recursos naturais devem compensar os outros pelo fato de seu direito à liberdade ter sido ferido. Ademais, postula-se que essa é uma interpretação adequada da cláusula lockeana.

Começemos pelo argumento de que a distribuição igualitária do valor de recursos naturais não está fundamentada na ideia de que as pessoas têm direitos positivos aos mesmos recursos, e sim ao direito à mesma liberdade. Num primeiro momento, tal argumento providencia uma resposta à ideia - compartilhada por libertarianos como Narveson - de que tal distribuição igualitária deve estar *necessariamente* amparada numa noção polêmica de

---

desenvolver e como essas habilidades serão utilizadas com outros indivíduos.

<sup>78</sup> Mesmo concedendo que não exista dificuldade na visão de que o libertarianismo - e outros tipos de teorias deontológicas - permita a introdução de análises de custos e benefícios quando o assunto são catástrofes morais, devemos ter em mente que o caso explorado não diz explicitamente respeito a catástrofes morais, a não ser que se formule a neutralização *inocente* da self-ownership por parte de certas pessoas como um tipo de catástrofe (o que pode dar origem a novos problemas para a teoria).

direitos positivos. O problema é que não está claro se Steiner é bem-sucedido em evitar recair na ideia de direitos positivos.

Analisemos a ideia de “direito à liberdade igual” (*equal liberty*). Para Steiner, temos direitos *iguais* a dois tipos de coisa: ao direito sobre nosso corpo, isto é, de self-ownership; e o direito à mesma parcela de recursos naturais, que é expresso pela ideia de igual valor de recursos naturais. Além disso, lembremos de outros dois aspectos de sua teoria: que ela está comprometida com uma noção de liberdade *negativa* pura e com a ideia de compossibilidade. Segundo a primeira, “A só é livre para *p* se e somente se ele não estiver impedido por B de realizar *p*”, sendo que A só está impedido por B de fazer *p* se este deter os componentes físicos necessários à ação de *p*. Ou seja, liberdade é a ausência de impedimentos, obstáculos. Sobre a ideia de compossibilidade, temos que direitos *não* devem ser contraditórios. Ou seja, o direito de A não deve necessariamente implicar no *não-direito* de B. Direitos devem poder coexistir mutuamente. A questão que devemos realizar é: dessas ideias podemos derivar uma compreensão semelhante do direito à liberdade igual e da parcela igualitária de recursos naturais?

Primeiro, podemos questionar a ideia de que uma teoria verdadeiramente negativa de liberdade é coerente com uma compreensão do direito natural à liberdade que o vê como o direito a uma parcela *igual* e bem definida de liberdade. Liberdade negativa, nesse caso, é a ausência de obstáculos e interferência, e não o direito a uma parcela igual de liberdade. Para tornar mais claro o problema, analisemos o seguinte argumento:

1. Toda pessoa tem um direito original à mesma liberdade (negativa)
2. Liberdade negativa é a ausência de interferência e obstáculos.
3. Portanto, cada pessoa tem um direito original à liberdade igual, *i.e.*, à mesma parcela de liberdade.

O que deve ser explicitado é que, da segunda premissa, de que liberdade negativa é a ausência de interferência e obstáculos à ação (ou, no caso de Steiner, de que os componentes físicos necessários à ação *não* estejam sob posse de outra pessoa), parte-se indevidamente para uma compreensão *positiva* de direitos *negativos*, isto é, como um direito *positivo* à liberdade *negativa*. No final, pode-se afirmar que o que é, na verdade, o direito positivo a algo, que é a liberdade, ou à parcela igualitária de liberdade. Mas como justificar *essa* compreensão do direito à liberdade, e não a compreensão providenciada por libertarianos de direita? O argumento de Steiner é de que a justiça *exige* que direitos sejam distribuídos de

forma igualitária, mas ainda não está claro que a sua compreensão desse direito seja a mais adequada. Mais especificamente, há um choque entre a ideia de que uma distribuição igualitária de algo como liberdade negativa implica na ideia de que *cada* pessoa tem o direito à liberdade (ideia compartilhada por libertarianos de direita) ou na ideia de que cada pessoa tem o direito à mesma *quantidade* de liberdade. No primeiro caso, cada pessoa está revestida de uma proteção contra a interferência. Esse é seu aspecto igualitário. No segundo, cada pessoa não só está revestida de proteção contra a interferência alheia, como também tem um direito a uma parcela *igual* de liberdade. Como justificar o segundo tipo de direito sem uma compreensão de direitos *positivos*? Além disso, os dois não podem ser confundidos, e o que falta é uma explicação do porquê termos o segundo, e não o primeiro<sup>79</sup>.

Outro possível problema surge quando partimos para a ideia de recursos naturais e a relação da apropriação privada com a liberdade. De acordo com Steiner, a apropriação de propriedade privada não fere o direito das pessoas de usar *aquele* recurso, mas sim seu direito à liberdade igual (STEINER, 1987, p. 59). Não temos direitos positivos a determinados recursos naturais por causa do conjunto impossível de direitos que isso produziria. Em outro momento, Steiner formula um exercício de pensamento cujo objetivo é mostrar que uma série de apropriações privadas, sem respeito a qualquer tipo de cláusula, produziria uma situação em que uma série de pessoas estariam dependentes daqueles que se apropriaram anteriormente de praticamente todos os recursos (STEINER, 1978). Juntas, temos a ideia de que a apropriação privada significa, de fato, a perda de certa liberdade, sendo que em seu caso a perda moralmente problemática é a do direito à liberdade igual. Inicialmente, a visão parece correta, até mesmo obviamente correta. Afinal, propriedade privada implica necessariamente na exclusão de *todas* as outras pessoas do uso de determinado recurso, e a apropriação *unilateral* da propriedade privada permite que indivíduos excluam *unilateralmente* todas as outras pessoas do uso de determinado recurso. Novamente, o resultado óbvio disso parece a perda da liberdade de todas as outras pessoas. No entanto, esse ponto pode ser questionado.

David Schmitz (1994) apontou que o problema desse tipo de visão é que propriedade privada *não* é um jogo de soma zero, em que a vitória de uma parte (ou a apropriação) implica necessariamente na derrota da outra. De fato, perde-se a liberdade para se apropriar do recurso apropriado, mas disso não se segue que a liberdade geral diminui. Segundo Schmitz, a

---

<sup>79</sup> Em outros termos, o que queremos dizer é que, de uma concepção de liberdade negativa pura, Steiner parece derivar uma noção não tão pura assim de liberdade, com elementos de direitos positivos a uma parcela igualitária de liberdade. Não queremos dizer, como Narveson faz, que uma pessoa só pode ser prejudicada se ela tiver direito positivo a algo, somente que, no caso de Steiner, uma compreensão positiva de direitos parece estar sub-repticiamente presente em sua teoria.

apropriação original diminui o estoque do que pode ser originalmente apropriado, mas não o estoque do que pode ser *possuído* (*idem*, p. 46). “Direitos de propriedade de uma pessoa são as expectativas que uma pessoa tem que suas decisões sobre o uso de certos recursos serão efetivas” (ALBERT; ALLEN, 1972, p. 142). Direitos de propriedade *privada* são os direitos exclusivos de um indivíduo para usar e transferir bens. O fato do direito de propriedade privada alocar a um indivíduo específico o direito ao uso *exclusivo* cria o incentivo para que todos os custos do uso de determinado recurso sejam internalizados por seu proprietário. Ou seja, incentiva-se a identificação entre custos *privados* e *sociais* (o inverso disso seria a produção de externalidades *negativas*)<sup>80</sup>. Direitos de propriedade privada também incentivam a transferência pacífica e mutuamente benéfica de direitos sobre recursos, somente nos termos que somente o comprador e vendedor devem aprovar (*idem*).

Se, como Schmitz argumenta, a delimitação e proteção de direitos de propriedade privada aumenta o estoque do que pode ser possuído, não é óbvio que a apropriação privada, mesmo que excessiva e demasiada, fira o direito das pessoas à mesma liberdade. Se tal apropriação, mesmo que excessiva, tiver como resultado a internalização de custos sociais, a diminuição de custos de transação<sup>81</sup>, e a criação de incentivos para transações pacíficas e mutuamente benéficas, é controverso que ela fira o direito dos outros à liberdade, pois o contrário pode ser verdadeiro: que a apropriação privada aumente o estoque geral de propriedade. Se não é óbvio e incontroverso que a apropriação da propriedade privada necessariamente diminua a parcela igualitária de liberdade disponível, então o que resta para Steiner é admitir que o deveria ser compensado não é a perda do direito à liberdade igual, e sim a liberdade de se usar certo recurso. O problema é que seria difícil estabelecer um argumento bem-sucedido de que a pessoa deveria ser compensada pelo fato do recurso ter sido apropriado por outro indivíduo sem fazer uso de uma noção polêmica de direitos positivos a *esses* recursos.

Por fim, vale mencionar que, da ideia de que recursos naturais são propriedade comum da humanidade, Steiner deriva que a dotação genética, por também ser um recurso natural, também deverá ser distribuída de forma igualitária. O raciocínio é que cada pessoa possui um certo nível de habilidade (*ability-value*) cuja produção foi influenciada pela dotação genética

---

<sup>80</sup> A ideia de que a principal função de direitos de propriedade é a maior internalização de externalidades no uso de recursos escassos também está presente em Alchian e Demsetz (1973), e Demsetz (1967).

<sup>81</sup> A análise sobre custos de transação foi introduzida por Coase (1990). Coase não providenciou uma definição explícita do mesmo, por isso que aqui pressupomos a definição providenciada por Allen (1991, 2015): custos de transação são os custos de estabelecer e manter direitos de propriedade, incluindo os custos de capturar e proteger esses direitos. Para outra análise do tema, ver a discussão realizada por Cheung (1998), que define custos de transação como “custos institucionais”.

contribuída pelos pais. Segundo Steiner, o valor da genética de *A* é inferior ao de *B* se o custo de produzir um certo nível de *ability-value* é maior que o de *B*. Se o material genético de *A* é inferior ao de *B*, *B* deve algo a *A*. A consequência disso é que os adultos que têm crianças com material genético superior devem ter sua riqueza redistribuída para aqueles que não tiveram (STEINER, 1994, p. 276-277).

Aqui, parece existir duas bases para redistribuição: a ideia de que recursos naturais, por não terem sido criados por alguém, devem ser distribuídos de forma igualitária; e a ideia de que aqueles que se apropriarem de uma parcela maior do que sua parcela igualitária devem compensar os outros por impor uma distribuição injusta a essas pessoas. A primeira ideia, por si só, é difícil de justificar sem recair na ideia - polêmica, como vimos - de que todos os indivíduos têm direitos positivos a esses recursos. No caso de Steiner, essa ideia é amparada pela de que temos um direito original e igual à liberdade. É por ferirmos o direito alheio que devemos compensação. Relacionando com a questão da dotação genética, é difícil de ver como alguém que se beneficia de uma dotação genética favorável necessariamente prejudica outras pessoas. Mais difícil ainda é ver como alguém que se beneficia de uma dotação genética *ferre* o direito à liberdade igual de outras pessoas. É difícil de conceber como a dotação genética pode ser um caso de jogo de soma zero.

#### 2.5.4 John Christman

Passando para a teoria de Christman, apontamos as razões pelas quais ele argumenta que é possível realizar uma conciliação entre self-ownership e um padrão igualitário de distribuição de recursos externos. Seu principal argumento, e aquele que nos deteremos aqui, postula que, enquanto que os direitos de controle providenciados pela self-ownership *são* importantes para o desenvolvimento moral de um indivíduo, direitos de se reter a renda *não* são, pois devem necessariamente fazer referência a princípios que regulam a distribuição de bens da economia, isto é, que *não* fazem referência ou que não podem ser reduzidos a interesses individuais (como os direitos de controle providenciados pela self-ownership).

O argumento de Christman não só é interessante pela sua tentativa de demonstrar positivamente a conciliação entre self-ownership e igualdade distributiva, mas também pelo fato de que os supostos direitos à renda, normalmente tidos como corolários não problemáticos da self-ownership, devem fazer referência a outros princípios que não estão, a princípio, contidos nas premissas da self-ownership. Mas, apesar da força explicativa contida na diferenciação entre os dois tipos de direito (de controle e à renda), irei argumentar que seu



argumento, em última instância, falha. Ou seja, irei argumentar, *contra* Christman, que a self-ownership é capaz de garantir um forte direito contra expropriações da renda de um indivíduo, e que o máximo que o argumento de Christman pode estabelecer é que essa proteção *não* é absoluta (isto é, que há espaço - apesar de limitado - para tributação).

A argumentação de Christman contém dois elementos importantes: seu aspecto *descritivo*, que descreve o quanto direitos à renda, por fazerem referência à distribuição de bens da economia, são, segundo ele, distintos de direitos de controle (que, por sua vez, fazem referência a valores individuais); e seu aspecto *normativo*, que diz que a diferença explicativa é suficiente para estabelecer que um direito *não* subsume o outro (que direitos de renda *não* estão contidos nas premissas da self-ownership) justamente pelo fato de que: a) enquanto o controle é individual, a renda é condicional e b) o fato da renda ser condicional é capaz de demonstrar que indivíduos não têm direitos a ela, pois ninguém tem direito às condições que possibilitaram sua renda. É na segunda afirmação que Christman comete seus maiores e mais relevantes erros.

Na minha visão, Christman caracteriza erroneamente o argumento do direito à renda como um direito positivo, ao invés de negativo, o que facilita sua refutação. Segundo o direito *positivo* à renda que é caracterizado por Christman, quando o indivíduo *A* reclama seu direito à renda, o que ele está exigindo, por consequência, é um direito positivo a *todas* as condições que possibilitaram sua renda. Para refutar esse argumento, basta mostrar que *A não* tem direito positivo a essas condições. *A*, nesse caso, segundo as palavras de Christman, não tem direito “(...) às ações de presenças de outras pessoas”, pois *ninguém* tem direito que outros indivíduos “(...) ajam de tal maneira que o dono (de um recurso) obtenha a oportunidade para realizar determinada transação” (CHRISTMAN, 1991, p. 35-36). Ademais, se há dúvidas da forma que caracterizo o argumento de Christman, vale lembrar que, segundo ele, direitos de controle (sobre o próprio corpo e sobre recursos externos) são direitos *in rem*, pois prescrevem um dever de todas as outras pessoas de *não* interferir com as minhas posses. Direitos à renda, por sua vez, não podem ser caracterizados dessa forma, pois “(...) ninguém tem o dever de me providenciar renda” (CHRISTMAN, 1991, p. 33)<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> O mesmo equívoco é realizado por Christman (1994, p. 136). Neste contexto, Christman discute a moralidade de se tributar as “rendas econômicas” (*economic rent*) que surgem em “mercados imperfeitos” (isto é, qualquer mercado da vida real). Após afirmar que preços são os resultados da ação e presença de outras pessoas, Christman afirma que “ninguém tem o direito (por virtude da posse) de que outros indivíduos ajam de tal modo que o proprietário obtenha a oportunidade para realizar determinado acordo”. E como ninguém tem esse direito, não há nada de imoral no Estado (ou qualquer outro agente) redistribuir tal renda. De novo, Christman reconstrói o direito à renda como um direito positivo.

Agora, devemos nos perguntar: essa é uma forma plausível e razoável de se entender o direito à renda? Acredito que não. Ao contrário do que é dito por Christman, o direito à renda, como corolário do direito de self-ownership, nada mais é do que um direito *in rem*, contra a interferência alheia. Nesse caso, o direito prescreve que todos têm o dever de *não* interferir com a renda ou o fruto do trabalho alheio, não que cada pessoa tenha o *dever* de providenciar determinada renda. Mais especificamente, o direito à renda é um direito que cada indivíduo tem contra a interferência com transações voluntárias entre as pessoas. Se *A* decide voluntariamente remunerar *B* por *x*, o que o direito à renda diz é que ninguém tem o direito de interferir com essa transação ou com aquilo que foi trocado, não que *A* tenha o dever de remunerar *B* simplesmente pelo fato de *B* ter o direito à renda.

A diferença, acredito eu, é intuitiva (mesmo que não se concorde com ela). Antes, para o argumento de Christman estar correto, era suficiente mostrar que, numa transação em que *A* decide remunerar *B* no valor *x* por serviço *y*, *B não* tinha o direito positivo a todas as condições que possibilitaram *x* (como as preferências, existência, e informações de *A*; a presença - ou ausência - de competidores; a presença - ou ausência - de custos de transação; do fato de um *input* necessário na realização de *y* ter determinado preço; etc). *A*, obviamente, não tinha o *dever* de existir, ter certas preferências e informações, só para remunerar *B* num determinado valor. Mas, como vimos, essa é uma caracterização superficial do direito à renda.

Mesmo assim, pode-se argumentar que essa correção é, apesar de importante, irrelevante para os intuítos de Christman, que sua conclusão se mantém em pé mesmo com ela. No entanto, não acredito que seja o caso. Lembremos que Christman quer mostrar que é possível conciliar self-ownership e uma igualdade na distribuição de recursos externos, pois:

1. Os direitos de controle providenciados pela self-ownership fazem referência ao próprio indivíduo, a valores individuais (como autonomia);
2. Os direitos à renda fazem referência a fatores que não dependem - ou estão fora - do indivíduo;
3. Direitos de controle são *in rem*, pois fazem referência a valores individuais;
4. Direitos à renda não são *in rem* por a) fazerem referência a fatores externos ao indivíduo e b) pelo fato de ninguém ter um direito positivo a esses fatores externos;
5. Para ser justificado como parte da self-ownership, direito *X* (como o direito à renda) não deve fazer referência a fatores que não dependem - ou estão fora - do indivíduo;
6. Portanto, o direito à renda *não* pode ser justificado como parte do direito de self-ownership.

Pode-se afirmar que tudo que fizemos foi mostrar que a premissa 4 está equivocada, já que direitos à renda podem ser facilmente entendidos como direitos *in rem*, mesmo que eles

façam referência a fatores externos ao indivíduo. O direito à renda, pode-se argumentar, continua fazendo referência a fatores que não dependem do indivíduo, enquanto que direitos de controle fazem referência ao próprio indivíduo, e isso - ainda - não foi questionado. E, continua o contra-argumento, é justamente isso que justifica o fato do direito à renda não ser protegido como parte do direito de self-ownership. O problema deste contra-argumento é que, se aquilo que torna o direito à renda singular, passível de *não* ser protegido moralmente como direitos da self-ownership, é o fato dele fazer referência a fatores externos ao controle individual, então o que nos garante que esse mesmo fato não possa ser aplicável aos próprios direitos concedidos pela self-ownership? O direito à renda é, afinal, tão singular, *especificamente* problemático?

O direito à renda não passa, no fundo, do direito ao fruto do trabalho, ao fruto das minhas ações. Se uma pessoa decide me remunerar de determinada forma ou quantidade, ninguém tem o dever de impedi-la ou tomar o que me foi remunerado. Mas a remuneração monetária não passa de uma forma *específica* de recompensar, gratificar, alguém por um serviço ou ação prestada. Do direito de self-ownership deriva-se o direito de me vestir como bem entender. É fácil compreender como esse direito é importante para a autonomia pessoal, e podemos conceder o ponto de Christman de que esse direito só faz referência a valores individuais. Mas igualmente importante para a autonomia individual é o direito de receber os frutos de minha autonomia. Se alguém, baseado na minha vestimenta (suponha que a pessoa esteja vestindo uma camiseta de uma banda de rock), decide me elogiar, pensa-se que o direito de me vestir como bem entender não só me dá *esse* direito, como também o direito ao elogio. Assim como a renda da pessoa, o elogio é uma função de elementos que são externos ao indivíduo (como o fato de outra pessoa ter determinada preferência; o fato dessa pessoa *existir* e estar determinada a elogiar; o fato de outras pessoas não estarem usando, no mesmo momento, a mesma camiseta; etc). Todavia, se, de acordo com Christman, eu não tenho direito à renda pelo fato dela fazer referência a fatores externos ao indivíduo e pelo fato de eu não ter direito positivo à existência desses fatores, por que eu teria direito ao elogio, já que a) ele *não* depende exclusivamente de mim e b) eu não tenho direito positivo a ele, isto é, a pessoa *não* tem o dever de me elogiar?

Meu ponto é: *os mesmos motivos que retiram a proteção do direito à renda como parte da self-ownership podem ser facilmente aplicados a uma subclasse importante de ações que consideramos protegida pelo direito de controle*. Essa subclasse é o direito aos frutos de minhas ações. É como dizer, por exemplo, que direitos de controle me dão o direito de contar

piadas, mas não o direito de receber risadas, pois o fato de alguém rir ou não delas não depende única e exclusivamente da piada em si, mas também da existência de pessoas com certas preferências; dessas pessoas estarem num determinado lugar; informadas de que eu estaria lá contando piadas; de que ninguém contou piadas semelhante; etc. E como as pessoas não têm o dever de rir de minhas piadas - mesmo que elas queiram -, da mesma forma que não elas não têm o dever de ter certas preferências, etc, não tenho nenhum direito ferido se alguém as impede de rir<sup>83</sup>. Mas é evidente, acredito eu, que isso é absurdo. E a mesma razão que torna isso absurdo para piadas também torna para a renda: seja realizando uma ação (vestir de determinada maneira, contar uma piada, etc) ou prestando um serviço, parte importante da razão de eu estar agindo ou prestando algum serviço reside no fruto que irei receber dessa ação ou serviço. E se o fato do fruto ser arbitrário permite que outro agente impeça o recebimento por minha parte, então *qualquer* fruto, seja renda, risada, elogio, etc, pode ser arbitrariamente impedido.

E se o problema específico estiver não no fruto *per se* da ação ou trabalho, mas sim na sua natureza monetária, como renda, devemos afirmar que nada no argumento de Christman é capaz de isolar a *renda* como tipo de fruto ou gratificação moralmente problemática. A despeito disso, podemos preencher a lacuna com um argumento que diz que a renda é *especificamente* problemática como forma de compensação por *n* motivos (como a desigualdade e a conseqüente diminuição na autoestima e autorrespeito que essa produz), e vamos supor que isso seja verdade. Nesse caso, teria que existir uma garantia de que a) não existirá um *efeito substituição* e b) que a outra forma de compensação não produzirá os mesmos efeitos. Ou seja, teríamos de nos certificar de que, dado que as pessoas não têm o direito de compensar voluntariamente as outras por *n* motivos, elas não substituam a renda por outra forma de compensação, e que essa outra forma de compensação não gere, no final, as mesmas conseqüências que a renda. Mas essa certeza não pode ser providenciada. Portanto, continuaríamos na situação em que os mesmos argumentos que se aplicam à renda se aplicariam a ações protegidas pelo direito ao controle.

Além disso, mesmo que o argumento pretenda isolar o direito à renda - ou ao fruto do trabalho - como especificamente problemático, é duvidoso que ele não possa ser aplicado ao mais importante direito de todo o “pacote”: o direito ao uso exclusivo de um recurso. De acordo com Christman, o direito de uso exclusivo e à transferência são diferentes, tanto por

---

<sup>83</sup> Pode-se argumentar que o fato das pessoas terem rido da minha piada dependeu da distribuição de piadas num determinado momento (quantas pessoas engraçadas há no mesmo ou lugar próximo, se as pessoas têm acesso a essas pessoas, se essas pessoas são tão engraçadas como eu, etc).

causa dos “(...) tipos de interesses morais individuais que eles protegem e os efeitos que eles têm nos outros” (*idem*, 1994, p. 128). Mas acredito que isso pode ser questionado. Primeiro, Christman ignora a relação mútua entre o mero fato de possuir ou não determinado recurso e a capacidade de se reter a renda a partir de uma troca mútua. O controle de aluguéis é um exemplo. O controle de aluguel é uma proibição a certo preço que um locador pode cobrar de um inquilino. Nesse sentido, ele nada mais é do que controle de preços, ou, mais especificamente, um *teto* no preço que pode ser cobrado. O argumento de Christman poderia ser facilmente usado para, ao menos teoricamente, justificar a moralidade dessa política: o inquilino não tem direito à renda oriunda do aluguel e, ademais, o fato de ele não ter esse direito não impacta em nada o controle de certo recurso (o imóvel). No entanto, qualquer pesquisa sobre os efeitos do controle revela o contrário - que a impossibilidade do inquilino cobrar o preço de mercado reduz a própria atratividade de a) ele possuir o recurso (o imóvel) e de b) de outras pessoas serem inquilinas. Ou seja, o controle de aluguel *reduz* a oferta de imóveis, piorando o problema que se queria resolver (DIAMOND, 2018).

A princípio, o mesmo pode ser aplicado à tributação de renda - e outros tipos de tributação - defendida por Christman. No caso, o que se quer demonstrar é que a tributação da renda (o valor que outras pessoas estão dispostas a pagar pelo serviço da outra) *pode* gerar alterações comportamentais na própria pessoa como *fator de produção*. A tributação *pode* desincentivar o trabalho, a tomada de risco, atividade empresarial, e o investimento em capital humano (MCBRIDE, 2012; VERMEER, 2022)<sup>84</sup>. E limites - ou pisos - nos preços que podem ser cobrados também afetam a desejabilidade de se possuir determinado recurso. Vamos supor que A venda laranjas para B. Um filósofo, insatisfeito com o lucro que A deriva da venda, institui um teto ao preço que A pode cobrar (e o valor desse teto é menor que o preço cobrado por A). O argumento de Christman para justificar tal teto diz que a) a pessoa não tem um direito incondicional a *qualquer* valor da transação; b) que ela não tem um direito - positivo, afirmamos - à transação; e c) que isso não afeta significativamente o direito de controle da pessoa sobre o recurso, ou seja, seu direito exclusivo e seu direito de transferir o mesmo. Mas, como já afirmamos, a relação entre o direito à renda e o direito ao uso exclusivo e à transferência é mais profunda. Uma das funções mais importantes do direito individual de

---

<sup>84</sup> E mesmo em casos em que a tributação *não* produz esses efeitos, meu ponto de que a argumentação de Christman ignora o fato de que a relação entre o direito de controle de um recurso e o direito à renda é mais profunda *permanece*. O que meu argumento quer demonstrar é que mudanças na capacidade de se reter a renda geram mudanças na posse do recurso (inclusive o próprio corpo). Num caso interessante, estima-se que a tributação elevada de estrelas de cinema não fez com que eles trabalhassem menos, mas sim que escolhessem fazer filmes com diretores renomados, substituindo ganhos pecuniários por prestígio artístico (KENISTON; PERALTA, 2022). Novamente, o ponto é que a distinção elaborada por Christman é *excessivamente* artificial.

propriedade privada é sua função social, pois o valor da propriedade reflete as preferências e demandas de outras pessoas. Apesar de ser “privada”, ela permite e é baseada em estimativas sociais, públicas, sobre seu valor. Intervir no direito à renda, nesse caso, teria como efeito reduzir a quantidade de transação mutuamente favoráveis que iriam acontecer e, enfim, a própria oferta de determinado recurso (no caso atual, laranjas), gerando escassez<sup>85</sup>.

Dito isso, nosso ponto não é, obviamente, advogar por uma política fiscal ou tributária específica. O que queremos mostrar é que, como dissemos acima, o direito exclusivo sobre o próprio corpo está profundamente relacionado com a liberdade de trocar a força de trabalho por valor mutuamente consentido. Isto é, quais habilidades produtivas desenvolver, o quanto deverá ser investido nas mesmas, e a escolha por onde colocá-las em uso, está intrinsecamente ligada com o valor que se irá retirar das mesmas. De modo que, ao contrário do que diz Christman, há, sim, uma íntima relação entre os dois. E, além do mais, a própria decisão do que *fazer* com o próprio trabalho - e, conseqüentemente, com o próprio corpo - está relacionada com a forma pela qual a distribuição de recursos na economia é organizada e regulada. Assim, é plausível pensar que um sistema que protege a renda que um indivíduo receberá por um serviço não só concede um maior leque de oportunidades relacionado ao que fazer com o próprio corpo (ou melhor, com a própria força de trabalho), como também garante que esses indivíduos o coloquem para fins *produtivos e cooperativos*.

Mais problemas surgem com a distinção entre direito de controle e direito à renda quando analisamos a função econômica do empreendedor. No geral, empreendedores corrigem erros na alocação de recursos - eles compram um bem num preço menor e vendem num preço maior. Seu lucro, portanto, advém do fato de identificarem situações em que há uma divergência entre o que *estamos* produzindo e o que *deveríamos* estar produzindo, e de alocarem recursos de forma que mais valor será produzido para a sociedade do que o custo de produzi-lo. Lucro é o que o empreendedor procura, e o lucro surge pelo fato de empreendedores estarem em “estado de alerta” com relação a oportunidades para corrigir diferenças em preços, problemas na alocação de recursos<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Outro aspecto importante dos direitos de propriedade estáveis reside no fato de incentivar a competição pacífica por recursos escassos. Se se estabelece limites nos preços que podem ser cobrados com o intuito de diminuir a renda que se deriva dessa transferência ou venda, um dos resultados prováveis é a substituição no tipo de competição pelo recurso escasso, com as pessoas deixando de usar o valor monetário por algum outro tipo de “moeda”.

<sup>86</sup> O termo “estado de alerta” remete à teoria de Israel Kirzner. Por questões de espaço, não abordaremos sua teoria aqui, mas ainda assim devemos recomendar Kirzner (2016), obra em que ele concilia sua teoria com a discussão sobre justiça distributiva. Para um resumo de sua teoria, conferir Kirzner (2002), especialmente as partes II e IV.

Obviamente que, nesse caso, sem direitos de propriedade privada sobre os meios de produção (ou, na terminologia de Christman, sem os direitos de controle), o empreendedor não conseguirá desempenhar sua função econômica. Mas nosso ponto não é esse - nosso ponto é que os direitos de controle sobre recursos só fazem sentido, especialmente para o empreendedor, se direitos à renda estiverem garantidos, dado que é o lucro que o empreendedor procura. Além disso, se o lucro não estiver garantido, o empreendedor - e a sociedade ao seu redor - estará no escuro sobre se o valor econômico foi ou não criado. Em outras palavras, o empreendedor *só* atua antecipando os gostos das pessoas e corrigindo problemas na alocação de recursos se algo como o direito à renda contestado por Christman for garantido. Se estivermos corretos, então, como podemos continuar pensando na distinção entre direitos de controle e direito à renda? Penso que o exemplo do empreendedor demonstra que, no fundo, a distinção é mais artificial do que possa parecer num primeiro momento. A distinção nos leva a acreditar que os mesmos recursos, bens, e serviços de uma economia - principalmente de livre mercado - continuaria existindo se empreendedores não tivessem algo como o direito à renda. Todavia, isto é falso, já que o primeiro (direito de controle) depende fundamentalmente do segundo (direito à renda)<sup>87</sup>.

Por fim, em um ponto sem relação com o anterior, podemos concluir essa discussão questionando: se se aceita que as habilidades que o direito exclusivo sobre o próprio corpo garante *também* são uma função da distribuição de recursos e dos preços desses recursos no mercado, elas também - contra a argumentação de Christman - *deixam* de ser importantes para a autonomia individual? O ponto central é: os argumentos que Christman usa para concluir que não temos direitos à renda também podem ser estendidos aos direitos de controle e troca protegidos pela self-ownership. Portanto, nossa conclusão é que *não é possível preservar os direitos de controle da self-ownership enquanto se nega os direitos à renda.*

---

<sup>87</sup> Um estudo interessante sobre os benefícios sociais da inovação produzidos por empreendedores foi feito por Nordhaus (2004). Em suma, Nordhaus estima que a maior parte dos benefícios produzidos por avanços tecnológicos *não* foi capturada pelos produtores, mas sim pelos consumidores.

### 3. A SELF-OWNERSHIP PODE SER CONCILIADA COM UMA DISTRIBUIÇÃO IGUALITÁRIA DE RECURSOS EXTERNOS?

Nos capítulos anteriores, fizemos uma exposição dos principais argumentos dos autores sobre a natureza da self-ownership, a passagem para direitos de propriedade, e sua possível conciliação com uma distribuição igualitária de recursos externos. Também realizamos, no final de cada capítulo, críticas às teorias abordadas, o que pode nos levar a acreditar que todas as teorias abordadas são igualmente falhas. Nesta seção, iremos dissipar essa ideia, argumentando que a adoção da self-ownership é incompatível, ou limita significativamente, no mínimo, a imposição de um padrão igualitário (ou mesmo de qualquer padrão distributivo)<sup>88</sup>. Por conseguinte, a conclusão do libertarianismo de direita (e de G.A. Cohen) está *correta* (ou ao menos “mais” correta que a conclusão dos libertários de esquerda adotados): é verdade, nos termos de Cohen, de que a self-ownership permite que o indivíduo lucre por meio do controle de próprio corpo e de seus recursos mentais, além de conceder a cada indivíduo um forte direito de *não* oferecer coercitivamente o que você detém, especialmente seu próprio corpo, para outras pessoas (COHEN, 1995, p. 67-68; 117; 215).

Em particular, não queremos dizer que self-ownership e igualdade sejam contrárias, mas sim que self-ownership (ou liberdade, nos termos de Narveson) e igualdade adquirida por meios *coercitivos* são incompatíveis (NARVESON, 1998, p. 03-04). Este ponto é reforçado pelos argumentos de Mack (2002a) contra teorias padronizadas. Resumidamente, mesmo em uma distribuição igualitária inicial, as pessoas irão, de maneira inesperada, aumentar o valor daquilo que produzem ou têm permissão para reter segundo a distribuição inicial, seja unilateralmente ou por meio de trocas mutuamente favoráveis. Não conceder o direito ao novo conjunto de posses que foi adquirido de forma inesperada, mas ainda de acordo com as regras do padrão anterior, não é só uma violação da self-ownership, mas uma afirmação de que padrões distributivos “(...) nunca irão prometer para as pessoas um regime particular, identificável, e institucionalizado, de renda” (*idem*, p. 89). Ou seja, sob qualquer padrão distributivo, inclusive um padrão *igualitário*, as pessoas não terão direitos estáveis a recursos externos, inclusive sobre aqueles que foram adquiridos por meio das regras de aquisição sancionadas pelo padrão. Portanto, um sistema que não reconhece direitos estáveis não é compatível com a self-ownership. Na seção 3.2, veremos como o Estado viola a self-ownership das pessoas ao *forçá-las*, segundo Mack, a redistribuir sua renda.

---

<sup>88</sup> Com isso, não queremos dizer que a self-ownership *necessariamente* produz ou até mesmo está positivamente *correlacionada* com a desigualdade. A relação entre self-ownership e, principalmente, a liberdade econômica protegida por ela, com a desigualdade, é complexa, não podendo ser estabelecida *a priori* (BERGGREN, 1999).



A argumentação mais detalhada do porquê dos libertarianos de esquerda falharem está nas respectivas seções de crítica e conclusão dos capítulos anteriores. Tudo que faremos aqui é apresentar, de forma resumida e com algumas novidades, essas críticas, mostrando que, apesar de suas falhas, o libertarianismo de direita expõe uma visão mais coerente da self-ownership. No decorrer do capítulo, também iremos discutir certas críticas de natureza liberal-igualitária ao libertarianismo (especialmente à sua versão de direita). As críticas foram selecionadas por sua relevância no debate e por sua relação com o que está sendo discutido, fazendo com que elas não possam ser facilmente ignoradas.

### 3.1 POR QUE O LIBERTARIANISMO DE ESQUERDA FALHA?

Nosso trabalho focou em duas teorias que ou se auto-declaram libertarianas de esquerda (como a de Steiner) ou pretendem dar uma resposta libertariana de esquerda para o problema de nossa pesquisa (como a de Christman). Começando pela teoria de Steiner, apontamos os seguintes possíveis problemas: no final do capítulo 1, encontramos uma ambiguidade na suposta teoria de liberdade negativa pura de Steiner - em alguns momentos, Steiner fala em liberdade como *não* estar impedido por outra pessoa de usar certos recursos; em outros momentos, Steiner fala em liberdade como *ter* direitos de propriedade sobre os recursos “físicos” necessários à ação. Naquela seção, consideramos a primeira concepção de liberdade como a “negativa”, já a segunda de “positiva”. No final do segundo capítulo, estendemos essa crítica à ideia de direito natural à liberdade igual (*equal liberty*). Ressaltamos, neste ponto, que a teoria de Steiner, ao contrário do que é afirmado pelo mesmo, parece estar comprometida com uma noção mais forte de liberdade do que aquela anunciada pelo próprio filósofo - e que denominamos, seguindo o primeiro capítulo, de liberdade “positiva”.

Nosso principal problema com a teoria de Steiner reside justamente nessa concepção de liberdade, parcialmente inspirada por Herbert Spencer e Henry George. Sua concepção de liberdade negativa pura, ao contrário do que o nome pode parecer implicar, concede a cada pessoa um direito natural a uma parcela semelhante, igual, de liberdade, e é essa concepção que justifica o fato das pessoas terem um direito igual a recursos naturais - mais especificamente, ao seu valor de mercado. Isso, num primeiro momento, impede que sua teoria tenha que responder a certas críticas de libertarianos de direita sobre o status desses mesmos recursos naturais, especialmente sobre como especificar um direito *natural* e *igual* a esses recursos sem se comprometer com uma ideia problemática de direitos *positivos* a

recursos naturais. Ao dizer que temos direitos naturais à mesma parcela de liberdade, a teoria de Steiner fundamenta que também temos um direito *original* a recursos naturais devido ao nosso direito natural à liberdade. E ao fazer isso, o libertarianismo de Steiner também justifica uma determinada concepção da cláusula lockeana.

Como dissemos, o direito natural à liberdade igual, como uma certa compreensão da liberdade negativa, é questionável. E se a base da teoria de Steiner for problemática, sua fundamentação do direito igual a recursos naturais *também* será. O que nos leva novamente às críticas de libertarianos de direita sobre a possibilidade de justificação moral do direito original, natural, a recursos naturais. A meu ver, a única forma disponível de justificar tal direito é a partir de uma concepção *positiva* de direitos. O problema, como vimos, reside na dificuldade de se defender uma concepção positiva de direitos *naturais*. Direitos naturais positivos, neste sentido, são a princípio mais problemáticos que direitos negativos - afinal, como justificar *naturalmente*, sem o acordo e consentimento de outras pessoas, que elas tenham o dever de *providenciar* algo; ou, no caso de recursos naturais, que você tenha que ser ressarcido pela sua apropriação por outras pessoas? Não acredito que a teoria de Steiner seja bem-sucedida em oferecer uma resposta satisfatória. Apesar de Steiner afirmar que a justiça estabelece uma distribuição *igualitária* desses direitos, penso, como argumentei anteriormente (especialmente no final do cap.02), que Steiner não consegue justificar a *sua* compreensão dessa distribuição igualitária. Ou seja, dado que uma distribuição igualitária pode tomar duas formas: todo  $x$  vai ter direito  $A$  ou todo  $x$  vai ter a mesma quantidade de direito  $A$ . Mas, como argumentei, Steiner confunde as duas formas, e da primeira compreensão de liberdade (que chamei de “negativa”) ele parte indevidamente para a segunda (que chamei de “positiva”).

Outro problema dessa concepção de liberdade “negativa” à mesma parcela de liberdade é que não está claro se a compensação irá se *restringir* à apropriação desigual de recursos naturais. Como vimos na teoria de Steiner, depois que aqueles que se apropriaram de uma parcela desigual de recursos naturais compensarem as outras, eles obtêm direitos completos de propriedade sobre seus recursos. Assim, o resto da noção de self-ownership se aplica: após misturar o trabalho e pagar o tributo sobre a apropriação de recursos naturais, a pessoa passa a ser proprietária legítima do recurso, fazendo com que tentativas de redistribuição que vão além do imposto sobre recursos naturais *firam* a self-ownership das pessoas. Dessa forma, a teoria *protege* os direitos naturais de self-ownership, inclusive o direito sobre o fruto do trabalho, sendo que a única tributação legítima é sobre a porção de recursos naturais desigualmente apropriada. A razão disso reside na própria natureza de

recursos naturais - isto é, eles *não* são o resultado da criação humana, do trabalho de alguém, fazendo com que a redistribuição de seu valor não infrinja a self-ownership.

Todavia, podemos questionar se essa explicação é satisfatória. Há, aqui, uma tensão entre o igualitarismo do libertarianismo de esquerda, que concede a cada pessoa um direito natural à *mesma* parcela de liberdade, e o fato da compensação se restringir a recursos naturais, por motivos explicitados acima. Num primeiro momento, fica claro o porquê de só recursos naturais serem objeto de compensação. Mas um igualitário pode razoavelmente inquirir: se há uma classe  $x$  de apropriações desiguais que *não* são de recursos naturais, por que não compensar as outras pessoas que têm sua liberdade diminuída? O libertariano de esquerda comprometido com a self-ownership pode responder que as pessoas misturaram seu trabalho com  $x$  e, por isso, têm direitos sobre ele. Mas como conciliar a self-ownership com a própria ideia de direito natural à liberdade *igual* que fundamenta a teoria? Se temos esse direito natural, não deveríamos ser compensados por *qualquer* apropriação desigual de recursos, não só de recursos naturais, mesmo que as pessoas tenham direitos sobre aquilo que se apropriaram? No fim, algo deve ser sacrificado - ou sacrificamos a self-ownership, ou ao menos certos direitos que ela confere; ou sacrificamos nosso direito natural à liberdade igual. Ou, no mínimo, a teoria deve responder qual direito natural prevalece em situações de conflito. Se a self-ownership prevalece, então continua sendo o caso que *só* a apropriação desigual de recursos naturais deve ser compensada, desagradando os igualitários que exigem a compensação pela apropriação desigual de *qualquer* recurso, natural ou não; por outro lado, se o lado igualitário prevalece, a atratividade do libertarianismo de esquerda como uma teoria libertária que concilia self-ownership e algum tipo de igualitarismo diminui ou até mesmo se dissipa.

A insatisfação dos igualitários, vale lembrar, é justificada pela *própria* teoria de Steiner, especialmente sua compreensão do direito natural à liberdade igual. E a inquietação se torna mais forte e justificável quando nos perguntamos sobre a importância de uma cláusula que só prescreve compensações por apropriações de recursos naturais. Afinal, como argumenta Moller (2017), se a criação de riqueza e valor econômico na sociedade contemporânea *não* depende da apropriação de recursos naturais, como fica o status da cláusula lockeana, sobretudo no libertarianismo de esquerda que *só* aceita compensações pela apropriação de recursos naturais? Se o paradigma da cláusula lockeana simplesmente *não* se aplica às sociedades capitalistas contemporâneas, então o igualitário está em justificado em

reclamar com o libertariano de esquerda sobre a insuficiência de sua teoria<sup>89</sup>. Todavia, se o libertariano de esquerda responde a essa crítica tornando sua teoria *mais* igualitária, então quem pode reclamar é o libertariano de direita. E no final, mesmo que todas essas críticas não sejam válidas, ainda é duvidoso que a interpretação do libertarianismo de esquerda da cláusula lockeana seja mais bem-sucedida que a do libertarianismo de direita em satisfazer os objetivos da cláusula (KOGELMANN; OGDEN, 2018).

Apesar dos possíveis problemas, a teoria de Steiner ainda é menos problemática - como uma interpretação de esquerda do libertarianismo - do que os argumentos providenciados por Christman. Os elementos que tornam a teoria de Steiner insatisfatória para um igualitário a tornam moderadamente plausível para um libertariano. O mesmo não pode ser dito dos argumentos de Christman, que sustenta a tese de que a self-ownership *não* é capaz de conceder um direito à renda. Argumentamos no capítulo anterior que Christman caracteriza erroneamente o direito à renda, o que facilita seu argumento; e que aquilo que torna a *renda* moralmente suspeita também pode ser estendido para outros direitos concedidos pela self-ownership e que o argumento de Christman quer proteger, como o direito de controle (ou de uso exclusivo sobre o próprio corpo e talentos). Por conseguinte, se nosso argumento estiver correto, o direito à renda (ou ao fruto do trabalho) *deve* fazer parte dos direitos concedidos pela self-ownership, e a forma com que Christman separa direitos de controle dos direitos à renda é problemática.

Dito isto, não queremos dizer que o libertarianismo de direita apresentado seja perfeito. Ambas as teorias sofrem, em certo grau, de problemas presentes em qualquer teoria deontológica, mas penso que a teoria de Mack tem uma melhor fundamentação e justificativa do que a teoria de Narveson. O individualismo moral de Mack, com seu aspecto teleológico e deontológico, é mais rico que o direito natural de liberdade de Narveson. A forma com que realiza a passagem da self-ownership para direitos de propriedade privada também é, acredito eu, mais rica que a de Narveson. Todavia, sua teoria também tem problemas. A meu ver, o principal diz respeito ao relativismo “radical” de seu individualismo moral. Como vimos no primeiro capítulo, *p só* é um bem se for um bem para *alguém*. Como foi apontado no fim do

---

<sup>89</sup> Se o paradigma da cláusula lockeana não se aplica à sociedade contemporânea, então como fica o conflito apontado entre o direito natural de self-ownership e à liberdade igual? Se não é necessário misturar nosso trabalho com recursos naturais, então devemos ter fortes direitos sobre aquilo que misturamos com nosso trabalho. Por outro lado, na perspectiva de Steiner, não é verdade que a liberdade alheia ainda é diminuída quando misturamos o trabalho com algo, mesmo que não tenha sido um recurso natural? Um igualitário pode afirmar que a concentração de riqueza diminui a liberdade alheia, mesmo que ela não tenha sido produzida pela mistura do trabalho com recursos naturais. Se este é o caso, o que deve prevalecer: self-ownership ou o direito à liberdade igual mesmo em casos que recursos naturais não foram apropriados?

primeiro capítulo, acredito que esse radicalismo leva a situações contraintuitivas e possivelmente desagradáveis para qualquer libertarianismo. Vamos supor duas sociedades: na sociedade *A*, as pessoas sacrificaram *toda* sua liberdade, direitos civis, econômicos, etc, por um outro bem que eles mais valorizam, como segurança. Na sociedade *B*, as pessoas sacrificaram *parte de* sua liberdade, direitos civis, econômicos, etc, por segurança. Se a teoria de Mack estiver correta, um libertariano *não* pode dizer que a sociedade *B* é melhor que *A*, pois os valores que os indivíduos da sociedade *B* escolheram valorizar não fazem parte da “função de utilidade” dos indivíduos da sociedade *A*. É claro que o libertariano pode “morder a bala” e afirmar que não podemos dizer que uma sociedade é melhor ou pior que a outra, mas este é o caminho que libertarianos querem seguir? É o caso, então, que as noções defendidas por libertarianos, como a de liberdade (negativa, principalmente), direitos individuais, etc *não* têm qualquer valor intrínseco, e que de fato não podemos afirmar que uma sociedade que admite esses valores, mesmo que num grau limitado, é melhor, num sentido relevante, do que uma sociedade de escravos voluntários?

E dois outros problemas precisam ser citados. O primeiro diz respeito à suposta vagueza (*vagueness*) da teoria, que faz com que ela produza conclusões implausíveis em certas situações e que qualquer tentativa de especificação da teoria corre o risco de ser ou muito permissiva ou muito restritiva. Duas respostas (convincentes, a meu ver) foram oferecidas a esse problema, e partiremos do pressuposto de que elas estão corretas. Mack (2015) oferece uma resposta à crítica de que a self-ownership é, por causa de seu postulado da não-interferência, excessivamente *restritiva*. O que Mack faz é defender um guia, uma teoria, de como delinear os direitos (*seu moral elbow room postulate*), que diz, resumidamente, que os direitos conferidos às pessoas não as impeçam sistematicamente de exercer as liberdades (*liberty-rights*) que direitos (*claim-rights*) têm como função proteger (*idem*, p. 197-198). Já Flanigan (2019) aborda diretamente o problema do início do parágrafo, argumentando que a self-ownership *não* requer a especificação precisa de todo e cada preceito moral, e mesmo que essa especificação fosse necessária, sua inadequação extensional prejudica sua justificação<sup>90</sup>.

O segundo problema diz respeito não tanto ao libertarianismo de direita e a self-ownership, mas sim à deontologia, e já foi discutido outras vezes nesse trabalho. Especificamente, a crítica diz que a deontologia, especialmente restrições deontológicas, produz resultados implausíveis, dizendo que devemos respeitar o direito de *A mesmo* quando isto

---

<sup>90</sup> Como essa discussão diz respeito à tese da self-ownership, e devido ao fato de tanto o libertarianismo de direita quanto o de esquerda fazerem uso da noção, vale a pena mencionar a resposta de Vallentyne et al (2005), especialmente quando estes defendem a self-ownership.

produzirá consequências devastadoras e os custos de se desrespeitar seus direitos sejam ínfimos. Há uma série de artigos que afirmam e argumentam que a deontologia pode incorporar considerações consequencialistas nestes casos sem recair no consequencialismo (COOK, 2018; JOHNSON, 2020; ROSENTHAL, 2018). Se isto for possível, então podemos começar a sugerir uma tributação como interpretação da cláusula lockeana que tem como objetivo ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades mais básicas e que *não* fere os principais preceitos morais do libertarianismo de direita.

De qualquer forma, voltando às teorias de Mack e Narveson, ambas contêm afirmações importantes: direitos de propriedade contêm elementos convencionais e os direitos concedidos pela self-ownership não são absolutos. Neste capítulo, iremos explorar algumas das consequências normativas dessas afirmações. Mas antes, precisamos ir além do libertarianismo de esquerda e analisar outras objeções relevantes ao liberalismo de direita. A partir disso, selecionamos as críticas que contêm certa relevância e persistência na literatura, e que já foram - ou não - discutidas pelos autores de nossa pesquisa. Ressalta-se também que nosso objetivo não é tanto reafirmar a teoria da self-ownership, mas sim responder às objeções e mostrar que, por um motivo ou outro, elas falham. Nosso objetivo, portanto, é majoritariamente negativo, crítico. Todavia, no final, apresentaremos uma forma pela qual a redistribuição *pode* realizar um papel no libertarianismo.

### 3.2 FORÇA, REDISTRIBUIÇÃO, E SELF-OWNERSHIP

Como podemos expressar a ideia de que o Estado *força* as pessoas a entregarem suas rendas? É possível existir um Estado redistributivo sem o uso da força? Ou seja, é possível existir formas de redistribuição que *não* ferem a self-ownership? Nesta seção, abordaremos as respostas dadas por Mack a essas questões. Mais especificamente, Mack pretende mostrar que as funções redistributivas do Estado violam a self-ownership *sem* argumentar que as pessoas têm um direito à renda ou ao lucro. Ele justifica esse ponto com a ideia de que, em algum momento, o Estado deverá fazer uso da força para realizar suas funções redistributivas.

O Estado *precisa* forçar as pessoas a entregar suas rendas? Como vimos em vários momentos deste trabalho, a ideia de que o Estado terá que *necessariamente* forçar as pessoas é comum. Mas e se esse não for o caso? É possível existir redistribuição - ou melhor, a arrecadação de fundos com o propósito redistributivo - de forma voluntária? Em um primeiro momento, Mack contesta essa ideia. Segundo ele, numa economia desenvolvida, a desnecessidade da força para um Estado redistributivo é teoricamente possível. De antemão, é

possível que, por exemplo, o Estado pague para que os empregadores retenham parte dos ganhos dos empregados (MACK, 2002b, p. 253). Assim, os empregadores distribuiriam essa parcela dos ganhos ao Estado de forma voluntária, enfraquecendo a tese de que o financiamento da redistribuição *deve* vir por meios coercitivos. Todavia, Mack afirma que, em algum momento, o Estado deverá fazer uso da força para realizar seus objetivos redistributivos.

Suponha que existam firmas que decidem não participar do esquema de redistribuição voluntária do Estado. É razoável acreditar que essas firmas terão uma vantagem competitiva com relação àquelas que decidem participar do esquema de redistribuição estatal, pois serão capazes de pagar o valor integral dos ganhos de seus empregados (*idem*). Também é razoável acreditar que, por causa disso, muitos empregados decidirão migrar para essas firmas. Diante dessa possibilidade, o Estado sempre pode tentar oferecer mais para que o empregador retenha os ganhos de seus empregados. Mas é óbvio que essa estratégia não é sustentável. Todavia, se muitas pessoas decidirem migrar voluntariamente para as firmas que pagão integralmente seus salários, o Estado também não será capaz de angariar recursos. Para resolver esse problema, o Estado, segundo Mack, terá que

(...) desistir da nuance e forçar todos os empregadores, instituições de investimento, etc, a reter salários, ou lucros, de acordo com suas ordens, ou forçar todos os empregados ou clientes de instituições de investimento a se filiar somente com as organizações retentoras (*idem*, p. 254, tradução minha)<sup>91</sup>.

O problema dessa solução é que ela envolve o uso da força, o que viola a self-ownership. Mesmo que o Estado seja capaz de não forçar *diretamente* os indivíduos a contribuírem com suas funções, ele, em algum momento, ou terá que forçar as pessoas a trabalharem para os empregadores que decidiram trabalhar para o Estado como agentes de coleta; ou, vice-versa, terá que forçar os empregadores a trabalhar para o Estado como agentes de coleta; ou terá que punir qualquer tipo de migração para instituições que decidirem não contribuir com o Estado. Em todo o caso, o uso da força, ou da coerção, será utilizado.

O objetivo de Mack com esse argumento não é só mostrar que o Estado deve forçar ou obrigar certas pessoas que pertencem a certas instituições a servirem como agentes de coleta do Estado, mas também mostrar que a self-ownership é violada mesmo *sem* argumentar que as pessoas têm direito à renda ou ao lucro. Seu argumento não é de que a defesa “clássica” do

---

<sup>91</sup> Do original: “The state will be able to raise very little revenue unless it forgoes nuance and forces all employers, investment institutions, and so on to withhold wages, salaries, or profits in accord with its dictates or forces all employees or investment clients to affiliate only with withholding organizations.”

direito à renda com base na self-ownership está errada, mas sim de que *sequer* é preciso entrar nessa discussão para mostrar que a self-ownership é violada por um Estado redistributivo. E devido ao fato dos direitos de migração e de afiliação fazerem parte da self-ownership, seu argumento parece ser razoável, pois são esses os direitos violados, não o direito à renda. Sua conclusão é de que o direito de self-ownership nos confere o direito de *não* participar de certos arranjos distributivos, o que é violado quando o Estado força ou obriga todos os empregadores a redistribuírem parte da renda de seus empregados.

Em seu estado atual, acredito que o argumento de Mack é insuficiente. Para mostrar isso, vamos supor que o seguinte argumento esteja correto:

1. Todo *A* que contribui *c* para a produção de *p* tem direito a uma remuneração por *c*;
2. O Estado contribui com a produção de *p* quando fornece bens públicos *c*;
3. Portanto, o Estado tem direito a uma remuneração por *c*.

Supondo que o *n/p* seja devido aos bens públicos providenciados pelo Estado, não tem ele direito a determinada “remuneração” por seus serviços? Mais do que isso, supondo que *B*, aquele que se aproveita dos bens públicos providenciados pelo Estado, decide não remunerá-lo pelos serviços prestados, não tem o Estado o direito de coercitivamente tirar o valor de seus serviços? Se alguém presta algum serviço para outra pessoa, e a primeira decide não remunerá-la, não tem a primeira, principalmente sob a ótica libertariana, o direito de retirar coercitivamente o valor do serviço?<sup>92</sup>

Pois bem, supondo que tudo o que foi dito esteja correto, o que isso nos diz sobre o argumento de Mack? Nos diz, acredito eu, que sua estratégia de mostrar que a self-ownership é violada mesmo sem entrar em considerações sobre o direito à renda não é totalmente bem-sucedida. Segundo meus exemplos, o Estado está justificado em retirar parte da renda dos trabalhadores que se beneficiaram de seu esquema de bens públicos. Dito de outra forma, o Estado está justificado em forçar os empregadores a entregarem parte dos ganhos que se deve à existência de bens públicos providenciados pelo Estado. Mesmo com o uso da força, o Estado não viola a self-ownership da pessoa que se beneficiou de seu esquema de bens públicos quando decide retirar coercitivamente a parte que lhe é devida, da mesma forma que

---

<sup>92</sup> Temos total conhecimento de que, apesar de intuitivamente válido, nossos pressupostos estão carregados de premissas moralmente questionáveis. Mesmo que o Estado tenha direito a uma parcela do ganho de uma pessoa devido ao usufruto de bens públicos providenciados pelo Estado, não podemos concluir que o Estado tinha o direito, em primeiro lugar, de providenciar esses bens. Ou seja, o fato de *A* ter beneficiado *B* não é suficiente para mostrar que *A* pode coercitivamente fazer com que *B* o remunere, também sendo necessário mostrar que *B* concordou em ser beneficiado por *A*.



aquele que presta um serviço para alguém não fere o direito de self-ownership desta quando decide retirar coercitivamente a parte que lhe é devida. Portanto, nosso ponto é que o uso da coerção ou da força, por si só, como quer mostrar Mack, não é suficiente para estabelecer uma violação da self-ownership, sendo necessário inquirir sobre os direitos à renda do indivíduo.

Contudo, ainda que minha objeção esteja correta, o ponto original de Mack ainda carrega muito da sua força quando observamos como o Estado atua na vida real. Na vida real, você não tem a opção de escolher com quais serviços prestados pelo Estado irá contribuir. Na hora de pagar seus impostos, você tem duas escolhas: pagar ou não pagar. É possível que o mesmo Estado que oferece bens públicos de qualidade também decida aumentar seu escopo militar. Também é possível que esse Estado escolha, como política econômica, proteger certas indústrias nacionais da competição externa. Independentemente do que será feito, não existe a opção de escolha. Nesse sentido, o argumento de Mack continua válido, mesmo que com leve alterações: mesmo que seja necessário falar minimamente do direito à renda, continua sendo o caso que o Estado obriga os empregadores a servirem como seus agentes de coleta, forçando as pessoas a contribuírem com um pacote de serviços fixados pelo próprio Estado. Ademais, é razoável continuar acreditando que o Estado *não* pode dar essa opção de escolha devido ao declínio em suas arrecadações.

### 3.3 “RENDA” ECONÔMICA E SELF-OWNERSHIP

Terminada a discussão sobre os argumentos de Mack, podemos passar para o primeiro dos argumentos críticos à tese que pretendemos defender e que não foram necessariamente expostos por libertarianos de esquerda. Aqui, a pergunta que queremos investigar é: a self-ownership concede um direito à renda (*rent*) econômica? Se sim, *como* esse direito é concedido? Se não concede, o Estado tem o direito de tributar e redistribuir essa renda para outras pessoas? Aqui, abordaremos essas questões, respondendo que sim, a self-ownership *deve* conceder um direito à renda econômica, e por isso queremos dizer que a renda não deve ser tributada *integralmente* - como é defendido por alguns autores. Isso não significa que parte da renda não possa ser tributada sem infringir o direito de self-ownership das pessoas. Mas, nesta seção, não iremos analisar as minúcias argumentativas de como determinar a renda econômica cuja tributação não irá infringir a self-ownership das pessoas. Nosso principal ponto será argumentar que a self-ownership, no geral, concede esse direito.

Antes de iniciarmos a discussão moral, temos que, obviamente, definir o que queremos dizer por renda econômica (*economic rent*). Nesse ponto, o leitor terá que nos

desculpar se, no final, simplesmente mostrarmos onde ele pode encontrar uma definição apropriada. Essa dificuldade de se definir um termo se dá por causa da ambiguidade na forma com a qual a própria economia definiu o termo e o fenômeno que ele explica<sup>93</sup>. De qualquer forma, as seguintes definições podem ser oferecidas:

- renda econômica (*economic rent*) como um indicativo de poder de mercado - a diferença entre o que um fator de produção é remunerado e o quanto ele deve ser remunerado para permanecer em seu uso *atual* (BISHOP, 2004).
- renda (*income*) derivada da posse ou controle de um recurso. Nesse caso, a renda é obtida sem um respectivo esforço por parte do proprietário do recurso ou além de seu custo de oportunidade;
- a quantidade de dinheiro recebida que excede aquilo que é econômica e socialmente necessário. Por exemplo, quando um comprador oferece um preço para um bem ou serviço *antes* de ouvir qual preço o vendedor considera necessário (HAYES, 2021).

Para nossos propósitos, a definição mais relevante é a primeira, que toca na questão de renda dos fatores (*factor rent*): o fato de um fator de produção receber uma renda (*income*) maior do que aquilo necessário para cobrir os custos de providenciar os serviços que o fator está oferecendo - isto é, é a diferença entre renda atual (*actual income*) e seus custos (HARSANYI, 1987, p. 346). Na filosofia política contemporânea, a tributação *integral* dessa renda (*rent*) foi sugerida por Gauthier: “renda (*rent*) é determinado pela escassez do fator; é a recompensa que certos fatores comandam, para além do custo completo de oferta, pois não há alternativa para atender a demanda” (GAUTHIER, 1986, p. 272). Sua definição também não está isenta de ambiguidade<sup>94</sup>, pois Gauthier parece juntar, em sua definição de *factor rent*, a renda advinda pela escassez do fator de produção que o indivíduo comanda, algo que, de acordo com Gauthier, é meramente acidental, pois não depende da “(...) natureza intrínseca dos fatores, mas sim da relação entre eles e os fatores controlados por outras pessoas” (*idem*, p. 98)<sup>95</sup>. De qualquer forma, Gauthier conclui que o *rent* “é, por definição, o retorno para além

---

<sup>93</sup> Essa ambiguidade foi discutida por Stratford (2022) em um excelente artigo sobre a história do termo e suas distintas implicações normativas.

<sup>94</sup> Para dificultar, Cohen (1995, p. 218) argumenta que Gauthier confundiu a renda dos fatores de produção com o excedente dos produtores (*producer surplus*), que é o valor que os produtores se beneficiam com a venda de um serviço ou recurso num preço maior que estariam dispostos a vender. Ademais, Cohen afirma que há pelo menos seis versões possíveis das premissas de Gauthier (*idem*, nota de rodapé 22, p. 220).

<sup>95</sup> A ideia de que a escassez de uma habilidade ou talento é algo totalmente “acidental do seu ponto de vista” também pode ser questionada. E se uma pessoa decide cultivar um talento justamente *por causa* da sua escassez? Nesse caso, ela continuaria sendo acidental do seu ponto de vista (MACK, 1992, nota de rodapé 8, p. 174)?

do custo de oferta” (*idem*). Como iremos explicar, há duas definições aqui, mas, por hora, vamos supor que elas sejam a mesma coisa.

A conclusão normativa de seu argumento sugere que um direito básico de self-ownership *não* concede, ao contrário do que possa parecer, um direito à renda de fator (*factor rent*). Ou seja, o direito de uma pessoa ao próprio talento não lhe dá o direito à renda que ele produz. Isto se dá porque seu direito exclusivo ao exercício de determinado talento *não* é afetado pela tributação da renda que ele comanda. Além disso, a interação de mercado também não é afetada pela distribuição do excesso produzido pela “renda”. Afinal, essa tributação não diminuiria a oferta do serviço e o dono do fator de produção continuaria recebendo uma renda pós-tributação grande o suficiente para cobrir seus custos. Segundo Gauthier, “mesmo um imposto confiscatório, que resulta na completa redistribuição do rent, seria meramente redistributivo em seus efeitos” (*idem*, p. 273). Com isso Gauthier quer dizer não só que nenhuma ineficiência - típica de praticamente todo imposto, especialmente o de renda - seria introduzida, mas também que as “liberdades naturais” ficariam intocadas, “pois cada pessoa continuaria sendo capaz de, sem interferências, direcionar suas capacidades para o serviço que prefere” (*idem*). Pelo fato da tributação dos rents não alterar, de qualquer forma, a preferência das pessoas, ela também não afeta suas liberdades naturais. Daí podemos concluir que seus direitos de self-ownership não são afetados e que as pessoas não têm direito aos rents.

Mas as coisas não são tão simples. Harsanyi (1987) aponta o fato de que há várias “rendas de fatores” (*factor rents*) relevantes. Qual renda (*rent*) será escolhida para ser objeto da tributação? Para determinar isso, o Estado teria que ter acesso aos custos de oportunidade (além dos talentos e circunstâncias) de cada pessoa. Há, portanto, uma arbitrariedade na hora de se medir a renda do fator. Essa arbitrariedade pode ser vista, segundo Harsanyi, no exemplo de Nozick e Gauthier. Imagine que Wilt Chamberlain ganhe \$250,000 por ano. Quanto dessa remuneração é *rent*? Para determinar isso, teríamos que ter acesso ao “custo” de Chamberlain por trabalhar como jogador de basquete. Mas como fazer isso? Harsanyi nota que economistas o definiriam como seu custo de oportunidade, a remuneração que ele receberia na sua melhor alternativa de emprego. Todavia, isso não nos leva muito longe, porque ainda temos que definir qual seria a sua melhor alternativa. Seria seu emprego por outro time de basquete? Por um emprego que ele conseguiria fora do basquete, ou por um emprego que ele conseguiria fora do esporte? (*idem*, p. 346).

O problema reside, portanto, na dificuldade de se definir seu custo de oportunidade. Mas vamos supor que isso possa ser feito. Suponha que o custo de oportunidade de Chamberlain é seu emprego fora do basquete, e que neste caso ele receberia \$150,000 (supondo, seguindo o exemplo de Harsanyi, que ele seja um excelente jogador de futebol). Chamberlain poderia guardar \$100,000 de seu salário de \$250,000, portanto. Contudo, no caso de outro jogador de basquete que também ganha \$250,000, mas que não tem outra habilidade e que só está apto a encontrar um emprego mal qualificado de \$15,000, ele só poderia reter \$15,000 de seu salário de \$250,000. Esse arranjo é razoável e justo? Harsanyi pensa que não (*idem*, p. 346-347).

Relacionado a isto, podemos questionar o fato dessa proposta tomar as preferências psicológicas das pessoas como *dadas*. Por isto queremos dizer que, se a nossa concepção de *rent* estiver correta (e dada a ambiguidade do termo, é possível que não esteja), e toda diferença entre o valor que a pessoa ganha e o valor que seria necessário para induzi-la a realizar o mesmo trabalho deveria ser tributado, então temos a seguinte situação:

Ana esforçada: desde cedo, Ana sempre ouviu de seus familiares que *não* estar trabalhando é errado. Ana assimilou profundamente a ideia de que “mente vazia, oficina do diabo”, tornando-a uma pessoa que está sempre à procura de qualquer emprego, dado que a alternativa é o desemprego, que ela toma como sinônimo de ócio;

Caio preguiçoso: Caio sempre ouvir de seus familiares que não estar trabalhando é errado. No entanto, ao contrário de Ana, Caio não assimilou a ideia de que “mente vazia, oficina do diabo”. Ele se sente confortável com o ócio, não está disposto a procurar por qualquer emprego, e o valor necessário para que ele realize uma atividade produtiva é consideravelmente maior que o de Ana.

Assim, Ana está *psicologicamente* disposta a aceitar um valor muito mais baixo que Caio, dado que não trabalhar é, para ela, uma opção muito mais desagradável do que para Caio. Com isso, dada a proposta de Gauthier, quem perderia com a tributação confiscatória dos *rents*, Ana ou Caio? Vamos supor que ambos ganhem R\$2,000 mensais. Mas, por causa das preferências de cada agente, Ana estaria disposta a providenciar seus serviços por R\$1,000 mensais; enquanto que Caio só estaria disposto a providenciar o mesmo serviço por R\$1,900. De novo, Ana não é prejudicada pelo fato de aceitar um valor consideravelmente menor que Caio para que ela, como fator de produção, continuasse em seu uso? Mas a única diferença entre Ana e Caio está em sua psicologia, então por que Ana deveria ser mais tributada que Caio? O fato dela, como fator de produção, aceitar um valor muito menor que

Caio para continuar sendo empregada em seu uso atual é suficiente para estabelecer a moralidade da tributação confiscatória?<sup>96</sup>

E além da tributação dos *rents* ser indiferente à psicologia das pessoas, ele também *deve* ser indiferente ao tipo de atividade que as pessoas desempenham e a renda que elas recebem. Renda não merecida, afinal, é renda não merecida, e, a princípio, tanto a renda não merecida da empregada doméstica quanto a do CEO de uma empresa de tecnologia devem ser tributadas. Mesmo que seja extremamente provável que a parcela da renda do CEO que seja *rent* seja maior que a da empregada, também é razoável acreditar que, proporcionalmente, o peso de tributação cairá mais sobre a empregada. Por mais que um regime igualitário tente remediar esse problema com outros tipos de tributação, continua sendo verdade que há uma parcela da renda da empregada que não é merecida e que deve ser tributada, e não tributar essa renda equivaleria a uma aplicação desigual do princípio.

Passando para outro ponto da teoria de Gauthier, a afirmação de que a tributação dos *rents* - mesmo a tributação confiscatória de 100% - não produzirá ineficiências também é questionada. Dado que “a eficiência e produtividade de uma economia de mercado se dá por causa da operação sem restrições de seu sistema de preços”, e que o preço de recurso ou serviço  $p$  aumenta quando sua demanda supera sua oferta, providenciando um incentivo para que as pessoas aumentem a oferta de  $p$  para satisfazer a nova demanda, não é verdade que a tributação confiscatória de *rents* não irá produzir ineficiências. No exemplo de Harsanyi, suponha que a demanda por filósofos profissionais aumente, o que resultaria numa demanda além da oferta e, com isso, num aumento de salários. Com o aumento de salário, seus *factor rents* também aumentariam. Maiores salários produzem maior oferta de filósofos, fazendo com que mais pessoas entrem na profissão. Conforme o maior interesse das pessoas por filósofos, mais pessoas estarão empregadas, produzindo um equilíbrio entre oferta e demanda.

Todavia, segundo Harsanyi, se o *factor rent* for tributado antes e depois do aumento de salário, isso significaria o aumento na demanda por filósofos não poderia aumentar seus salários pós-taxação. O que, por sua vez, significa que a oferta não poderia responder à demanda, que incentivos não seriam produzidos para que mais pessoas se tornassem filósofas

---

<sup>96</sup> Tais perguntas não são meramente retóricas. Da minha parte, há um interesse genuíno em entender como a literatura sobre normatividade dos *rents* responde essas questões, especialmente *se* elas forem apropriadas. Se as questões estiverem tocando em pontos já respondidos pela literatura econômica (e, devido à minha limitação técnica sobre o tema, essa é uma séria possibilidade), então elas devem ser ignoradas.

profissionais, e que o equilíbrio entre oferta e demanda demoraria muito mais tempo para se estabelecer (*idem*, p. 347-348)<sup>97</sup>.

Apesar das questões técnicas apontadas por Harsanyi serem relevantes (e acredito que a teoria de Gauthier não pode ser contestada sem certo conhecimento técnico), podemos, agora, retornar aos seus argumentos morais, principalmente sobre o *que* torna os *rents* moralmente problemáticos. A primeira possibilidade que podemos analisar é o fato deles somente surgirem por causa da interação social. Para Gauthier, a liberdade para coletar renda do fator (*factor rent*) não faz parte da liberdade de um ser solitário, como de um Robinson Crusoe. Por isso, nada impede que o *rent* seja distribuído entre os membros da sociedade, pois eles, como contribuintes da interação social, compartilham de sua produção (GAUTHIER, 1986, p. 274, 276). Foquemos no argumento da interação social. Se é sua existência que torna o *rent* moralmente questionável, então não é só ele que é passível de ser redistribuído. Na verdade, *toda* minha renda, não só o *rent*, só existe por causa da interação social. Até mesmo meu preço de reserva (o valor mínimo que, como vendedor, estou disposto a aceitar por um recurso ou serviço), que não é *rent*, se dá por causa da interação social (COHEN, 1995, p. 219-220). Seu argumento, portanto, prova demais - ele, como dissemos, autoriza a tributação confiscatória de *toda* a renda.

Outro aspecto importante de seu argumento concerne a afirmação de que cada membro da sociedade contribui com a produção do benefício entendido como *factor rent*. Segundo Gauthier, o fato de um talento natural ser escasso não depende, por si só, *desse* talento. Na realidade, sua escassez é uma função das condições de oferta e demanda; uma função da relação entre os talentos de certas pessoas e o talento de outras, e da relação entre seus talentos e a demanda de outras pessoas por eles (GAUTHIER, 1986, p. 274). Com base nisso, certas questões imediatamente surgem. Primeiramente, é plausível dizer que eu - ou qualquer outra pessoa - contribuo com a produção de algo só por meramente demandá-la? Isto é, a mera demanda por um recurso ou serviço constitui uma contribuição com sua produção? Mack (1992, p. 185-186) afirma que há uma confusão entre no termo “contribuição”, misturando “teorias do custo de produção e teorias de valor econômico”. A primeira teoria afirma que valor econômico é “inserido” em objetos ou atividades por meio dos fatores de produção que já possuem valor econômico; enquanto a segunda afirma que a demanda das pessoas por bens ou serviços, de acordo com suas preferências, confere valor econômico a

---

<sup>97</sup> Mack (1992, nota de rodapé 11, p. 175-176) também discute as ineficiências alocativas da proposta de Gauthier utilizando o exemplo de Chamberlain.

esses bens e serviços. Segundo Mack, se adotarmos a primeira concepção, é razoável acreditar que as pessoas que contribuíram com um fator de produção têm um direito sobre valor do produto final. Mas se adotarmos a segunda concepção, *não* é razoável acreditar que uma pessoa tenha um direito ao valor de um bem ou serviço só pelo fato de ter demandado-a. Afinal, como o fato de uma pessoa simplesmente querer, desejar, um bem ou serviço faz com que ela tenha contribuído com sua produção? (*idem*, p. 186-187). De fato, certo bem ou serviço só será produzido ou providenciado se existir alguma demanda por eles - ou seja, sem essa demanda, não há bem ou serviço. Mas o fato da produção de certo bem ou serviço depender da demanda não implica, de forma alguma, que a mera demanda tenha contribuído com a produção do bem ou serviço. Até porque *alguém* tem que organizar a produção e os fatores, algo que não será feito pela mera demanda. Por exemplo, do mero fato de eu demandar pela música dos Rolling Stones não podemos concluir que eu tenha contribuído com sua produção (a não ser que se queira abusar do termo)<sup>98</sup>.

De qualquer forma, o objetivo de Gauthier é derivar um tipo de política redistributiva igualitária. Cada membro da sociedade, por ter contribuído com a escassez de certo talento, teria direito a parte de seus benefícios. Mesmo supondo que a justificativa dessa política esteja correta, não devemos supor que *todos* os membros da sociedade têm um direito igual aos *rents* de determinada atividade econômica. No exemplo de Wilt Chamberlain, mesmo que a demanda por seu talento configure um direito à parte de seu valor econômico, é duvidoso que aquelas pessoas que *não* demandem seu talento tenham algum direito sobre seus benefícios econômicos. Ou seja, por que alguém que não gosta de basquete teria direito à parcela dos *rents* de Chamberlain? A demanda por talento  $x$  é necessária (e talvez suficiente, na concepção de Gauthier) para que  $x$  seja escasso e comande certos benefícios econômicos. E se  $A$  não demanda  $x$ , por que  $A$  teria algum direito sobre parte do valor de  $x$ ? A conclusão é que os *rents* *não* deveriam ser distribuídos entre os membros da sociedade, mas sim somente entre aqueles que demandam tal talento, o que no caso de Chamberlain e dos Rolling Stones diz respeito aos seus fãs (*idem*, p. 182-183)<sup>99</sup>. E é difícil de ver como alguém que não aprecia de qualquer forma sua música teria algum direito sobre o valor econômico dela.

---

<sup>98</sup> Mas se eu estiver errado e o fato de eu demandar pela música dos Rolling Stones conferir, de fato, um direito sobre parte de seu valor econômico, então realmente espero que eu esteja errado e que uma transferência seja prontamente feita pela banda.

<sup>99</sup> Um interessante ponto levantado por Mack (1992, p. 183) diz respeito ao fato da tributação dos *rents* ser inútil, pois a pessoa - como Chamberlain - simplesmente não coletaria o valor que seria distribuído. E se esse for o caso, não haverá *rent* para ser distribuído.

Outro aspecto de sua argumentação diz respeito ao fato da escassez de um talento natural não depender *desse* talento, sendo uma função das condições de oferta e demanda. Nessa mesma direção vai o argumento de Fried (1995), que, numa leitura de “esquerda” de Locke (inspirada pelas ideias de Mill, David Ricardo, Henry George, e Herbert Spencer), postula que o fato do talento natural de Chamberlain ser resultado de pura sorte torna possível que parte de sua renda seja redistribuída. Parte de sua renda, é verdade, advém de seu trabalho duro e dedicação, mas, como diz o argumento, trabalho duro e dedicação não são coisas escassas - o que é escasso, na verdade, é o talento natural de Chamberlain, cujo valor de mercado se dá por causa da demanda por seu talento e por sua capacidade de oferecer no nível e qualidade demandados (*idem*, p. 241-242). De acordo com essa leitura, Chamberlain não teria, portanto, direito à parte de sua renda que reflete os *rents* de monopólio de seu talento natural. Há algo de errado com esse argumento?

Alguns dos efeitos negativos da tributação confiscatória desses *rents* sobre capital humano já foram notados pela própria Fried (*idem*, p. 243-244)<sup>100</sup>, mas o suposto aspecto problemático de tais *rents* de monopólio sobre talentos naturais permanecem<sup>101</sup>. A meu ver, o principal problema dessa leitura da teoria Lockeana diz respeito a uma passagem inadequada da terra, como fator de produção, para o corpo humano, como capital humano. Como abordamos nesta pesquisa, o que torna a apropriação unilateral da terra problemática do ponto de vista do libertarianismo de esquerda inspirado em Spencer e George é que a terra deve ser entendida como propriedade *comum* da humanidade. Essa afirmação, por sua vez, está fundamentada na ideia de que temos um direito à liberdade igual que é violado toda vez que alguém se apropria excessivamente de um recurso natural sem compensar a outra pessoa. Ao transpor esse raciocínio para o próprio corpo de alguém, não basta dizer que o fato de *A* ter talento *x* e *x* ser demandado por um conjunto *C* de indivíduos é o resultado de pura sorte, e que “ser resultado da pura sorte” é suficiente para que *x* seja, de alguma forma, redistribuído, já que *não* é a pura sorte que explica seu aspecto moralmente problemático<sup>102</sup>. Na verdade, o

---

<sup>100</sup> Mack (1992, p. 180-182) também aponta certos problemas. Se qualquer diferença no pagamento dos fatores *não* pode ser localizada em sua escassez relativa, então o pagamento de *nenhuma* pessoa deve estar baseado em suas qualidades distintivas, mas sim no fato das pessoas trabalharem mais que as outras ou providenciarem mais minutos do serviço que está sendo demandado. Como consequência, nenhuma pessoa pode receber por aquilo que a torna especial, distinta das outras.

<sup>101</sup> Podemos apontar, como também foi apontado por Fried, que uma leitura de direita de Locke evitaria o problema ao estabelecer que temos um direito sobre nosso próprio corpo (*idem*, p. 241), mas evitar o problema não é resolvê-lo.

<sup>102</sup> Se é a “pura sorte” que concede o aspecto moralmente problemático, então deveríamos tomar como problemática *toda* relação social que contém um elemento de pura sorte. A dificuldade é que não há uma classe de relações sociais que contém pura sorte, mas sim que *toda* relação social tem um elemento de pura sorte. E se há um elemento *n* de toda relação social que se dá por causa da pura sorte, por que não dizer que *n* também



que explica seu aspecto problemático é o fato de termos um direito à liberdade igual que é violado toda vez que alguém se apropria de recursos naturais, que é visto como propriedade comum da humanidade. Dessa forma, o desafio de alguém que deseja mostrar que as pessoas *não* têm direito à parcela da renda que a) advém do fato delas possuírem certos talentos naturais e b) desses talentos serem demandados por uma parcela da sociedade é explicar *como* o direito à liberdade igual das pessoas é ferido por alguém que nasce com determinado talento que é valorizado por uma parcela dessas mesmas pessoas<sup>103</sup>. Afinal, também pode ser razoável acreditar que, se como resultado da pura sorte nasce alguém com um talento natural capaz de satisfazer uma demanda da sociedade, a liberdade da sociedade (ou, no mínimo, das pessoas que demandam tal talento) não *umenta*? Por que as pessoas demandariam por um talento natural como o de Chamberlain se este diminuísse seu direito à liberdade igual?<sup>104</sup> E mesmo se esta lacuna fosse preenchida na explicação, quem é que tem a liberdade diminuída? Em suma, em nenhum momento é dada uma explicação de *como* a demanda por talentos escassos fere esse direito.

Por fim, voltando à teoria de Gauthier, não temos a liberdade ou o direito à renda econômica pelo fato de, se ela fosse tributada, continuaríamos exercendo a mesma atividade ou providenciando o mesmo bem. Nenhuma liberdade natural seria afetada justamente pelo fato de que cada pessoa continuaria “(...) direcionando suas capacidades para o serviço de suas preferências” (GAUTHIER, 1986, p. 273). Todos os artigos citados questionaram, de alguma forma, essa ideia. Todavia, é importante pressupor que ele esteja correto e ainda assim ver se a conclusão pode ser derivada das premissas. No caso do argumento de Gauthier, ele parece ter a seguinte forma:

---

deverá, de alguma forma, ser redistribuído, já que os indivíduos não merecem ou têm direito a *n*?

<sup>103</sup> Steiner, vimos no final do segundo capítulo, tenta dar sentido à ideia de que, se recursos naturais são propriedade comum da humanidade, e a dotação genética é um recurso natural, então a dotação genética também passa a ser propriedade comum da humanidade. Mas, semelhantemente à nossa argumentação atual, também questionamos *como* o fato de alguém nascer com uma dotação genética favorecida pela sociedade fere o direito à liberdade igual das pessoas.

<sup>104</sup> Talentos como o de Chamberlain só comandam o valor de mercado que comandam porque são demandados e porque poucas pessoas são capazes de providenciá-los, e isso é reconhecido por todos os lados do debate. Mas se as pessoas demandam voluntariamente por um talento como o de Chamberlain, e Chamberlain está lá para providenciá-lo e satisfazê-los, como dizer que ele está *extraíndo* algo dessas pessoas por providenciar um serviço que *só* é valioso porque essas mesmas pessoas o veem como tal? Pode ser dito que as pessoas querem demais: elas querem que apareça alguém com um talento escasso para satisfazer sua demanda por esse mesmo talento escasso, ao mesmo tempo que querem ser recompensadas por quem providencia esse talento *justamente* por essa pessoa providenciar o talento demandado.

1. As pessoas têm um direito natural ao exercício de seus talentos;
2. Toda forma de impedir que as pessoas exerçam seus talentos se choca com seu direito natural;
3. A tributação da renda econômica (*economic rents*) não interfere com o exercício dos talentos, pois as pessoas continuariam providenciando certo bem ou serviço, apesar de num preço menor;
4. Portanto, a tributação da renda econômica não fere nosso direito natural ao exercício de nossos talentos.

Se pressupormos que o argumento esteja correto e ignorarmos tudo que apontamos até agora, então, de fato, a tributação da renda econômica parece *não* interferir com nossos direitos de self-ownership. Mas devo admitir que há algo de estranho na ideia de que, “se *A* continuar realizando *x* mesmo após a interferência com os frutos de *x*, então nenhum direito foi ferido”. Mais especificamente, o estranhamento é produzido pela ideia de que, se alguém continuar fazendo algo *mesmo após* a interferência com algum aspecto da sua atividade, então nenhuma injustiça foi produzida. O fato de *A* continuar providenciando um serviço ou bem mesmo após a tributação pode ser relevante para argumentos econômicos, principalmente para se mostrar que nenhuma ineficiência econômica será introduzida pela tributação (ou que essas ineficiências serão mínimas), mas não consigo ver *como* a ausência de ineficiência econômica é suficiente para mostrar a ausência de injustiça moral. O que, afinal, uma coisa tem a ver com a outra? Vamos supor que os empregadores de Chamberlain decidam reter uma parte imperceptível do seu salário. Por ser imperceptível, isso não vai fazer com que Chamberlain pare de jogar basquete. Mesmo assim, nenhuma injustiça foi cometida? Ou podemos supor que um hacker entre na conta bancária de Chamberlain e pegue uma parcela imperceptível de seu salário. Chamberlain também não vai parar de jogar basquete por causa disso, mas realmente não podemos dizer que o hacker cometeu uma injustiça (roubo, mais especificamente) e que um direito de Chamberlain tenha sido infringido? E se essas intuições se mostram corretas no caso dos empregadores e no hacker de Chamberlain, por que o mesmo não verificaria com o Estado? Pois nesses casos, a princípio, nenhuma ineficiência econômica seria introduzida; o que se verificaria, na verdade, é a mera redistribuição de *A* para *B*, de Chamberlain para o hacker.

Mas se *algum* direito de Chamberlain está sendo ferido, e não está claro se é o direito ao exercício de seus talentos, qual direito é esse? Cohen afirma, e eu concordo, que é o direito de uma pessoa usar seu talento como bem entender (COHEN, 1995, p. 221). Mesmo que a tributação dos *rents* não altere a *disposição* da pessoa para realizar certa atividade ou talento,

disso não se segue que o direito da pessoa a dispor de suas capacidades como ela e as outras pessoas bem entendem também não é infringido. Segundo Cohen, “as pessoas são as donas exclusivas do que pertencem somente se elas têm o direito de estabelecer os termos nos quais elas irão trocar o que elas têm umas com as outras” (*idem*). Neste caso, Cohen concorda com Narveson quando este diz que a tributação dos *rents* interfere com nosso direito de fazer o melhor uso de nossos talentos naturais (COHEN, 1995, nota de rodapé 25, p. 221; NARVESON, 1988, p. 206)<sup>105</sup>.

Sendo assim, “self-ownership anda junto com a liberdade de mercado...” (COHEN, 1995, p. 221), e essa liberdade que é limitada pela tributação dos *rents*. E, assim como Cohen, não queremos dizer que a *não* confiscatória tributação dos *rents* elimine o direito natural ao uso do seu talento, somente que ela entra em conflito com esse direito e a liberdade de mercado protegida por ele. Transações mutuamente benéficas não irão acontecer *nos termos* voluntariamente escolhidos pelas partes - isto é, eu não tenho o direito *integral* de transferir para a outra parte o valor que acho mutuamente benéfico, e não tenho o direito integral de se receber o valor que outra parte considera mutuamente benéfico. Conseqüentemente, a crença de que a tributação dos *rents* - especialmente a tributação confiscatória - não interfere com a self-ownership deve ser rejeitada ou, no mínimo, vista com suspeita.

### 3.4 DIREITOS DE PROPRIEDADE COMO DIREITOS “PROBLEMÁTICOS”

Um argumento importante na literatura afirma que direitos de propriedade, especialmente de propriedade privada justificados a partir da aquisição unilateral, ou seja, sem o consentimento ou acordo das outras pessoas, são moralmente problemáticos. Uma versão importante desse argumento foi exposta por Gibbard (1976). Seu argumento parte do pressuposto de que, com relação a recursos externos, as pessoas têm o mesmo direito *natural* ao uso de todas as coisas (*equal right to use all things*) (p. 78)<sup>106</sup>. Pelo fato do direito do tal direito ser *natural*, as pessoas só podem perdê-lo se abdicarem voluntariamente do mesmo. Segundo a argumentação de Gibbard, isso cria um problema para visões *hard* da teoria lockeana, especialmente a teoria lockeana. O problema reside no fato da apropriação da propriedade privada aumentar unilateralmente a propriedade de uma pessoa às custas da

<sup>105</sup> É importante dizer que Cohen está afirmando que o conceito de self-ownership concede esse direito descrito por Narveson. Cohen concorda com Narveson no que diz respeito às conclusões que seguem da self-ownership, não com a tese substantiva da self-ownership - que Cohen não acredita ser refutável, mas cujo apelo pode ser restringido (COHEN, 1995, p. 30).

<sup>106</sup> Direitos naturais são definidos como os direitos que as pessoas têm independentemente de arranjos institucionais, e direitos de propriedade são os direitos que as pessoas têm com relação a certos recursos (p. 77).

liberdade alheia. Tais atos “alteram a posição dos outros ao mudar o mundo fisicamente, negando, portanto, as oportunidades que outras pessoas teriam” (*idem*). E se temos o direito natural *igual* com relação a recursos externos que Gibbard pressupõe que temos, então já podemos ver a razão por que a aquisição unilateral é moralmente problemática: ela altera - também unilateralmente - a situação moral das outras pessoas, impondo-lhes limites e deveres morais *sem* seu consentimento.

É por isso que, para Gibbard, a “mistura com o trabalho” lockeana é incapaz de justificar, por si só, direitos de propriedade privada, já que ela priva todas as outras pessoas do direito igual ao uso de todas as coisas (*equal right to the use of all things*), e “somente um ato voluntário da pessoa que perdeu o direito poderia fazer isso (fazer com que ela perca o direito)” (p. 79, parênteses meu). Portanto, somente com um acordo prévio de todas as outras pessoas alguém pode justificar a aquisição de algo em propriedade privada. Com isso, podemos resumir o argumento de Gibbard da seguinte forma:

1. Todas as pessoas têm um direito natural igual ao uso de todas as coisas;
2. As pessoas só podem perder um direito natural a algo de forma voluntária;
3. A aquisição unilateral da propriedade privada aumenta a liberdade do proprietário em detrimento da liberdade alheia;
4. Por ser *unilateral*, esse tipo de aquisição altera a posição moral de todas as outras pessoas, privando-a, sem seu consentimento, de seu direito natural igual a todas as coisas;
5. Portanto, a aquisição unilateral *não* pode ser defendida como um tipo de direito natural à liberdade.

Se o argumento de Gibbard estiver correto, o libertarianismo de direita *deve* postular como necessário o consentimento de todas as outras partes no que tange à aquisição de propriedade. O que justifica esse dever é, no fundo, o direito natural que temos ao uso igual de todas as coisas. Como a aquisição unilateral nega a alguém o mesmo direito, e direitos só podem ser abdicados voluntariamente, o direito de propriedade privada defendido por libertarianos de direita *não* pode ser defendido como parte de um direito natural à liberdade. Exposto o argumento de Gibbard, podemos nos perguntar se seu argumento está correto.

Começemos pela primeira premissa de Gibbard, aquela que pressupõe - e que não é defendida por Gibbard em seu artigo - de que temos um direito *igual* ao uso de todas as coisas como corolário do direito à liberdade. Essa, vale dizer, não é uma compreensão “neutra”,

óbvia, e inquestionável, do direito natural à liberdade<sup>107</sup>. Seu principal problema, a meu ver, é que, apesar de prescrever um direito natural à *liberdade* (igual), ela também acaba por prescrever direitos naturais a recursos externos sem que *qualquer* ato de apropriação seja realizado:

1. Todas as pessoas têm um direito natural (igual) à liberdade;
2. A aquisição unilateral de propriedade privada aumenta a liberdade de uma pessoa em detrimento da outra;
3. Portanto, a aquisição unilateral fere nosso direito natural.

A questão aqui é que se parte do direito natural à liberdade para o direito natural à propriedade como se o último fosse uma consequência natural do primeiro. Ou seja, se defende um direito natural à propriedade sem se falar em propriedade, apenas falando de liberdade. Dessa forma, considerações (problemáticas) sobre propriedade são inseridas furtivamente como considerações de liberdade. A consideração moralmente problemática é de que as pessoas já têm um direito natural sobre recursos externos sem que *nada* tenha sido feito para justificar moralmente esses direitos.

Há, portanto, um duplo padrão: se se afirma que a aquisição unilateral da propriedade privada é moralmente problemática, pelo menos há um *ato* que é capaz de justificar essa aquisição. Pode-se, claro, questionar se esse ato - como misturar o trabalho - é capaz de realizar tal trabalho, mas o fato é que um ato *é* pensado. Por outro lado, o direito natural à liberdade pensado por Gibbard estabelece, como corolário, um direito natural e positivo à propriedade de cada pessoa sem que qualquer ato tenha sido realizado, com o objetivo de justificar um direito à propriedade *sem* falar em propriedade, só em liberdade. É como se cada pessoa já tivesse um direito positivo à propriedade sem que nada tenha feito para adquirir a mesma, de modo que a aquisição unilateral da propriedade comum tenha que ser justificado para todas as outras pessoas. Todavia, dado o aspecto problemático desse direito, certamente o apropriador pode reivindicar seu direito de se apropriar de um recurso que não foi objeto de qualquer ato de apropriação prévio, mas que é defendido pelo direito natural à liberdade das pessoas. O apropriador, versado nas diversas críticas feitas ao libertarianismo, pode

---

<sup>107</sup> É importante ressaltar que essa compreensão do direito natural à liberdade é semelhante à compreensão que Hillel Steiner tem do mesmo. No capítulo anterior fizemos algumas críticas a essa compreensão do direito natural à liberdade, especialmente no contexto geral da teoria de Steiner. Apesar de acreditar que, em grande medida, as críticas feitas a Steiner podem ser aplicadas aqui, evitaremos repeti-las e procuraremos por novas formas de criticar a teoria de Gibbard.

questionar: “Mas como é possível derivar *naturalmente* direitos à propriedade a partir de direitos à liberdade sem que se faça qualquer referência a atos que justifiquem direitos de propriedade?”. A diferença é que essa crítica poderia - segundo minha visão - ser redirecionada aos argumentos de Gibbard.

Por fim, minha crítica fica mais clara se analisarmos a diferença entre a forma que libertarianos de direita derivam o direito de propriedade do direito de “liberdade” (self-ownership) e a forma com que Gibbard derivou. Libertarianos de direita *não* afirmam que a liberdade (ou self-ownership), *por si só*, justifica direitos de propriedade<sup>108</sup>. Se o fizesse, a teoria poderia ser legitimamente criticada pelo fato de justificar fortes direitos de propriedade sem falar em propriedade, *i.e.*, atos que justifiquem a propriedade. No entanto, a teoria libertariana não faz isso. De novo, pode-se questionar se o ato que justifica moralmente a propriedade privada é capaz de fazer isso, mas ao menos se pensa em um ato. Já o direito à liberdade postulado por Gibbard sequer pressupõe um ato - na verdade, as pessoas têm direito igual à propriedade sem que nada tenha sido feito na prática para justificar tal direito (de propriedade). A questão que fica, por conseguinte, é: se o primeiro é problemático, por que o segundo também não é?

Questionamos a primeira premissa do argumento de Gibbard. No entanto, podemos nos questionar: mesmo que a pressuposição de que temos *esse* direito natural à liberdade igual esteja correta, podemos concluir que o direito de propriedade é moralmente problemático? Por “moralmente problemático”, quer-se dizer “singularmente problemático”. Isto é, os motivos dados por Gibbard para selecionar o direito libertariano de propriedade realmente *só* selecionam *esse* direito como problemático? Lomasky e Gaus (1990) argumentam que, em geral, *não*<sup>109</sup>. Segundo eles, se o que torna o direito de propriedade privada singularmente problemático é fato dele diminuir a liberdade alheia sem seu consentimento, então esse mesmo aspecto problemático pode ser estendido a outros direitos tipicamente defendidos por teorias liberais. Ou seja, o fato da liberdade de uma pessoa ter sido diminuída sem seu

---

<sup>108</sup> Eles podem - e afirmam - que a propriedade em recursos externos é necessária para que planos de vida sejam realizados, o que está correto. Mas isso só diz que a propriedade em recursos externos é importante para a self-ownership, não que a última, por si só, sem premissas adicionais, seja capaz de justificar a propriedade *específica* em recursos externos *sem* que qualquer ato de apropriação seja realizado. Se o fizessem, como libertarianos poderiam defender a ideia de que violações de propriedade também são violações de self-ownership, sendo que *nenhum* exercício da self-ownership - como misturar o trabalho - foi realizado?

<sup>109</sup> Vale ressaltar que, em outro momento, Lomasky (1990, p. 116-118) parece oferecer um argumento contrário ao que foi apresentado aqui. Julgo que seu artigo com Gaus oferece argumentos mais extensos e sólidos que aqueles oferecidos em seu livro solo, mas isso pode ser validamente questionado, e também é verdade que seus argumentos feitos de forma individual merecem uma investigação que, por questão de tempo, não tive como realizar.

consentimento não é uma característica *especial* de direitos de propriedade privada (p. 483-484).

De acordo com eles, direitos, entendidos como recursos normativos, “aumentam as oportunidades do possuidor ao restringir as opções dos outros” (*idem*, p. 487). O exemplo dado pelos autores é o direito de liberdade de expressão. O direito de expressar, publicar, e divulgar teses blasfêmicas de A “(...) implica na ausência de liberdade por parte do clérigo reprovador (...)” (*idem*). Isto é, a liberdade de expressão de A restringe a liberdade do clérigo em censurá-lo ou puni-lo por suas opiniões. A liberdade do clérigo foi, portanto, diminuída sem seu consentimento. No entanto, isso não faz com que teorias liberais encarem a liberdade de expressão como direito singularmente problemático<sup>110</sup>.

Ademais, afirmar que a diminuição da liberdade, nesse caso, é suficiente para tornar o direito de propriedade privada moralmente problemático, constitui um problema para aqueles que *também* querem sustentar que o direito de propriedade, especialmente o direito à renda, não pode ser defendido com base na liberdade. No geral, argumenta-se que defender o direito à renda ou à transferência com base na liberdade é circular, pois pressupõe aquilo que deveria ser provado: que a pessoa tem *direito* à renda ou transferência. No caso do direito à renda, isso quer dizer que a diminuição na liberdade produzida pela tributação da mesma *não* é suficiente para estabelecer que a pessoa tem direito à mesma. No entanto, sustentar esse argumento *e* o de que o direito de propriedade privada é problemático, ao mesmo tempo, produz contradições, tendo em vista que, no caso do direito de propriedade privada, *argumenta-se que a diminuição de liberdade que ele produz é suficiente para estabelecer que outras pessoas tinham direito a essa “liberdade” ou que uma injustiça foi cometida*. Em outras palavras, no caso do direito à renda, dizer que a tributação diminui a liberdade de alguém não é suficiente para estabelecer que a pessoa tinha direito à renda e que a tributação é imoral, mas no caso do direito à propriedade, dizer que ela diminui a liberdade de alguém *é suficiente* para estabelecer sua imoralidade e necessidade de justificação. Quem defende as duas visões quer, portanto, comer o bolo e tê-lo - isto é, querem que seja verdade que a perda de liberdade produzida pela tributação não seja suficiente para estabelecer o direito à liberdade reduzida, ao mesmo tempo em que a perda de liberdade produzida pela apropriação

---

<sup>110</sup> Outros exemplos semelhantes ao do clérigo podem ser formulados. Por exemplo, um estudo concluiu que a televisão estigmatiza a profissão de negócios (LICHTER; LICHTER; AMUNDSON, 1997). Se concluirmos que a liberdade de homens de negócios foi reduzida unilateralmente pelo direito de liberdade de expressão dos roteiristas da televisão e do cinema, então não seria o caso de também considerar o direito à liberdade de expressão como moralmente problemático? E se isto for feito, é realmente possível pensar num *direito* de liberdade de expressão que implica necessariamente em, no geral, poder reduzir a liberdade alheia sem seu consentimento?

unilateral de propriedade privada seja suficiente para estabelecer que a outra pessoa teve um direito violado<sup>111</sup>.

Pode-se continuar sustentando a tese de que direitos de propriedade privada são moralmente problemáticos ao argumentar que eles não só diminuem a liberdade, como também impõem, segundo Gibbard, “restrições morais” (*moral constraints*) sem o consentimento das outras pessoas. À vista disso, é razoável concluir que *todos* os deveres morais devem ser fruto de consentimento ou acordo entre as partes. Lomasky e Gaus questionam essa conclusão (*idem*, p. 490-491). afirmando que “a maioria de nós reconheceria que estamos vinculados a deveres que não resultam de um ato inicial de consentimento (...)” (*idem*). Este é um ponto importante: se direitos de propriedade são problemáticos porque impõem deveres a outras pessoas sem seu consentimento, isto não nos leva a sustentar que todo dever não consensual é problemático, não só o direito de propriedade?

Esse ponto me parece correto, mas ainda acho que o argumento anterior, sobre as restrições morais, pode ser pressionado ainda mais, pois não é verdade que *todos* os direitos “liberais” alteram unilateralmente o status moral de todas as outras pessoas? Direitos, como já vimos, implicam *necessariamente* em restrições. Por exemplo, meu direito à vida implica necessariamente, independentemente da compressão desse direito, em certos deveres de outras pessoas. *Todo* direito implica necessariamente em restringir unilateralmente - especialmente se forem direitos humanos, naturais - a ação de outras pessoas, impedindo-as de realizarem ações que estavam livres para executar antes do direito. Como podemos dizer que isso *não* representa uma mudança significativa no status moral de outras pessoas? Pois, principalmente no caso de direitos humanos, eles deixam de ser “humanos”, direitos que temos naturalmente em virtude de nossa humanidade, se tivermos que conseguir a autorização de todas as outras pessoas para sua existência, reconhecimento, e realização.

A partir disso, podemos dizer algo importante sobre a teoria libertariana: ela não está - ou se está, não precisa - comprometida com a ideia de que *todo* dever deve ser consensual ou fruto de acordo mútuo. Um dever que um amigo, pai, filho, compatriota, etc, tem um com o

---

<sup>111</sup> Certas críticas à argumentação de Nozick no caso de Wilt Chamberlain vão por esse caminho, argumentando que Nozick só pressupôs o que queria provar ao supostamente defender que a perda de liberdade na tributação de Chamberlain é suficiente para entendê-la como uma injustiça. Nozick, então, só pressupôs, mas não provou, os direitos de transferência e de se reter a renda de Chamberlain. Meu intuito não é fazer uma defesa sistemática do argumento de Nozick, mas vale dizer que, mesmo pressupondo que Chamberlain tenha esses direitos, eles - ou sua liberdade - destroem padrões distributivos. Segundo, Nozick também quis demonstrar que o ônus em apontar injustiças está do lado daqueles que argumentam que Chamberlain não tem direito à renda e que um novo padrão distributivo deve surgir. Mas explicar *como* a injustiça do novo padrão surgiu a partir de atos moralmente inofensivos, como simples transações, é o desafio. Além do mais, o ponto de que padrões distributivos implicam necessariamente numa limitação arbitrária de ações moralmente inofensivas ou benéficas, como transações de mercado, já é relevante, ao menos para mim.



outro não precisa *necessariamente* ser fruto de consentimento explícito. O que se limita, na verdade, é o uso da *coerção na satisfação desses deveres e em relações interpessoais*. Isso quer dizer que, por mais que um amigo tenha deveres perante outro amigo, este não está justificado a fazer uso da força para obrigar o primeiro a satisfazer seus desejos.

De qualquer forma, a princípio, a crítica parece estar reservada ao libertarianismo, pois é essa teoria que, *supostamente* postula que todos os deveres devem ser fruto de consentimento. Mas, se isso for verdade, a crítica não deve se restringir ao libertarianismo, mas sim *deve* ser aplicada àquela teoria que pense em deveres não-consensuais. Por exemplo, pode-se argumentar que os mais ricos têm deveres com relação aos mais pobres. Se isso é verdade, dever-se-á estabelecer que esse dever é fruto de um consentimento prévio, pois os pobres não podem alterar o status moral dos mais ricos sem seu consentimento (a não ser que se argumente que foram os ricos que primeiramente alteraram o status moral dos mais pobres).

### 3. 4. 1 Direitos De Propriedade E Autoridade Política

Por fim, vale mencionar e discutir a versão mais forte desse argumento, que pretende estabelecer que direitos de propriedade privada adquiridos unilateralmente se assemelham - ou carregam semelhanças moralmente relevantes - com a autoridade estatal. Por exemplo, o argumento de Steiner (1980) tem o objetivo de demonstrar que, se o libertariano se opõe ao *welfare state* e outros tipos de Estados redistributivos porque ele impõe obrigações legais às pessoas sem seu consentimento, então o libertariano também deveria se opor a direitos de propriedade unilateralmente adquiridos, dado que “é uma verdade analítica que todo direito de propriedade, como um direito contra o mundo (direito *in rem*), implica em obrigações correlativas em todas as pessoas que não são possuidoras desse direito” (*idem*, p. 257). Portanto, se o libertariano quiser resolver esse dilema, ele terá que exigir o consentimento universal das pessoas com relação a direitos de propriedade, assim como faz com a autoridade estatal (principalmente em sua função redistributiva).

Outra versão dessa crítica foi elaborada por Vallier (2013)<sup>112</sup>, que argumenta que existe uma semelhança relevante entre a autoridade em direitos de propriedade e a autoridade política: ambas permitem a coerção por parte daquele que detém a autoridade. Da mesma forma que o Estado pode coagir as pessoas a cumprir com certas obrigações, o proprietário pode coagir as pessoas a respeitarem sua propriedade. Ou seja, da mesma forma que

---

<sup>112</sup> É importante ressaltar que o contexto desse argumento é de crítica à teoria de Huemer (2013).

obrigações políticas surgem da autoridade política, obrigações com respeito à propriedade surgem da autoridade do proprietário. E se o libertariano é contra a primeira, mas é a favor da segunda, ele entra em contradição. Pode o libertariano continuar sendo cético ou vendo problemas na autoridade política, enquanto que dispensa com a necessidade de consentimento no que tange a direitos de propriedade?

Já discutimos como, na nossa opinião, certas tentativas de isolar o direito de propriedade privada como moralmente problemático falham justamente por não conseguirem isolá-lo de outros direitos defendidos por liberais. Com certas alterações, acredito que o argumento pode ser repetido aqui. Primeiro, tanto Steiner quanto Vallier argumentam que direitos de propriedade compartilham de características relevantes com a autoridade política. Para isso, tenta-se mostrar que a autoridade do proprietário se assemelha a um tipo tido como problemático pelo libertariano: a autoridade *política*. Há, vale dizer, vários tipos de autoridade, e as razões dadas para se afirmar que há uma semelhança entre as duas autoridades devem estar corretas. Portanto, quais são essas semelhanças?

O principal aspecto que une os dois tipos de autoridade é, na compreensão dos autores, o fato de ambas demandarem unilateralmente obrigações, isto é, obrigações que não foram consentidas por *todas* as pessoas afetadas pela autoridade. Mas, como vimos acima, o fato de existir obrigações (ou deveres) não-contratuais ou que não foram explicitamente consentidas pelas partes não é suficiente para estabelecer, por si só, que certo tipo de autoridade se assemelha à autoridade política. Do contrário, teríamos de dizer que a autoridade do pai perante o filho, ou vice versa, a depender do caso, é também um tipo de autoridade política, o que representaria o fracasso de se isolar direitos de propriedade como especialmente problemáticos. Contudo, Steiner e Vallier argumentam que direitos de propriedade estabelecem unilateralmente obrigações compulsórias, diferindo-a dos outros tipos de obrigações já aludidas. Mais do que isso, Vallier afirma que a autoridade do proprietário engendra uma obrigação a todas as outras pessoas semelhantes à autoridade política:

- Posição libertariana* (PL):
1. Toda obrigação ou dever passível de ser compulsoriamente executado por uma autoridade, para estar moralmente justificada, deve ter como origem o consentimento explícito das partes afetadas;
  2. O Estado compulsoriamente obriga as pessoas a realizar uma série de atividades sem seu consentimento explícito;
  3. Portanto, o Estado carece de justificativa moral.

Posição Steiner-Vallier (SV): 1. *Supondo* que toda obrigação ou dever passível de ser compulsoriamente executado por uma autoridade, para estar moralmente justificada, deve ter como origem o consentimento explícito das partes afetadas;

2. As obrigações que surgem do proprietário como autoridade não têm como origem o consentimento explícito;

3. Portanto, os direitos de propriedade carecem de justificativa moral.

O problema do argumento de Steiner-Vallier (SV) é que ele *só* tem validade se as obrigações que surgem do direito de propriedade defendido por libertarianos se assemelharem à obrigação política, o que não é o caso. No caso de direitos de propriedade, a única obrigação moralmente exigida é a *não-interferência* com a posse e com certos direitos que resultam da mesma (como o direito de transferência e de se reter a renda). Por outro lado, é incontestável que a obrigação política, especialmente em Estados de *welfare state*, vai muito além da não-interferência, de direitos *negativos* (dos quais o direito de propriedade faz parte). Vale evidenciar que esse apontamento não é, neste contexto, um juízo de valor contra *welfare states*, somente a descrição daquilo que acreditamos ser um fato: a autoridade política desses Estados exige mais de seus cidadãos do que a não-interferência ou direitos negativos libertarianos.

Apesar de ambos reconhecerem que o direito de propriedade implica, na compreensão libertariana, um dever de todas as partes de não interferir com a propriedade alheia, ambos ignoram a consequência moral que deriva disso, *visto que a obrigação que o não-proprietário tem com relação ao proprietário é radicalmente diferente da obrigação que um cidadão (ou súdito) tem com relação à autoridade política*. No entanto, pode-se insistir que a obrigação ou dever de não interferir é coercitivo e se assemelha à autoridade política, mas afirmar isso nos levaria a aceitar ideias controversas (no mínimo): meu direito de não ser assassinado implicaria na ideia de que estou *coagindo* unilateralmente todas as outras pessoas a não me assassinarem, e de que coagir todas as outras pessoas a não me assassinar faz com que eu tenha autoridade política sobre elas? E como essa autoridade não foi consentida explicitamente por todas as partes afetadas pelo meu direito de não ser assassinado, conclui-se que, ausente o consentimento das partes, elas *não* têm o dever de não me assassinar. Semelhantemente, poder-se-ia dizer que a pessoa que reivindica o direito de se criticar uma religião sem o consentimento explícito daqueles afetados pela crítica está coagindo essas

peçoas a não interferirem com sua liberdade de expressão, tornando-a semelhante à autoridade política<sup>113</sup>.

Em suma, um dos principais problemas dessa visão reside em dizer que a pessoa que tem o direito de não-interferência está coagindo as outras a não interferir com seus direitos, ou, da mesma forma, que a pessoa que tem o dever de não interferir está sendo coagida. Assim, uma mulher, ao reivindicar o direito de não-interferência com respeito ao seu corpo, estaria coagindo todas as outras pessoas. E se ela coage unilateralmente todas as outras pessoas a não interferir com seu corpo, ela toma a si mesma o poder de emitir obrigações políticas característico da autoridade política. Mas é claro, para nós, que a mulher não só *não* está coagindo as outras pessoas, que seu direito de não-interferência não se assemelha às obrigações emitidas pela autoridade política, e que a pessoa que questiona seu dever de não interferir com o corpo da mulher por não ter consentido explicitamente com o mesmo é irrazoável.

Pode-se ainda afirmar que o corpo da própria pessoa e outros direitos defendidos por liberais (como o direito de liberdade de expressão) diferem do direito de propriedade. Entretanto, essa é uma afirmação que pressupõe aquilo que se quer provar: que há algo de a) especialmente problemático em direitos de propriedade e que b) direitos de propriedade, ou a autoridade de um proprietário, se assemelha à autoridade política. Se mostramos que a) as mesmas razões apresentadas com o objetivo de isolar direitos de propriedade como especialmente problemáticos *não* são capazes de isolar esses direitos dos outros e que b) as mesmas razões apresentadas para se argumentar que direitos de propriedade se assemelham à autoridade política também *não* são capazes de isolar esses direitos, então o ônus da prova reside em quem questiona direitos de propriedade<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Também é verdade que, especialmente sob a perspectiva da self-ownership, todas as pessoas têm igualmente o direito de não serem assassinadas. Mas isso não altera o fato de que o estabelecimento do *dever* de não assassinar não advém do consentimento entre as partes, mas sim de certas características naturais e morais sobre o próprio corpo da pessoa. Ainda pode se argumentar que esse direito é diferente do de propriedade. Enquanto que é verdade que todos têm *igualmente* o direito de propriedade, ele é diferente do direito de ser assassinado, pois quando *A* se apropria do recurso *R*, ele nega a *B* e todos os outros agentes o direito de se apropriar de *R*; enquanto que, quando *A* exerce seu direito de ser assassinado, ninguém tem seu direito semelhante negado. Este é um problema interessante, mas não estou confiante de que o direito de propriedade é tão diferente assim de outros direitos. Quando me relaciono amorosamente com outra pessoa, nossa relação *retira* ou *diminui* unilateralmente (ou bilateralmente) o “pool” de relações amorosas possíveis *sem* recorrer ao consentimento alheio, e mesmo assim exigimos que as pessoas têm o dever de respeitar tal relação. Similarmente ao direito de propriedade, todos têm o direito de se relacionar amorosamente, mas também é o caso que o relacionamento de *A* com *B* está fora do “pool” de relacionamentos possíveis da mesma forma que o recurso *R* está fora do “pool” de recursos. De qualquer maneira, irei argumentar no final desse capítulo que o direito de propriedade só se torna problemático quando ele *nega*, *neutraliza*, o direito alheio, e não quando alguém meramente se apropria de certo recurso e diminui a liberdade alheia.

<sup>114</sup> Um caminho viável de argumentação, mas que não adotamos aqui, seria seguir Green (1988) e sua

### 3. 5 ESTRUTURAS SOCIAIS E SELF-OWNERSHIP

Uma crítica importante<sup>115</sup> à noção de self-ownership questiona não tanto a ideia de que sou dono de mim mesmo, mas sim a crença de que há algo de natural, e não institucional, na ideia de que o direito aos frutos dos meus talentos deriva inquestionavelmente do livre exercício dos mesmos:

1. A self-ownership me concede o direito sobre os meus próprios talentos;
2. Meus talentos são naturais;
3. A self-ownership também me concede direito aos frutos do exercício dos meus talentos naturais;
4. Portanto, o direito aos frutos do exercício dos meus talentos *também é* natural.

O erro dessa visão, segundo a crítica que estamos abordando, não reside nas premissas 1 e 2, mas sim na premissa 3 e na conclusão. Mesmo que a self-ownership me conceda direitos sobre meus talentos naturais, principalmente o direito de controle desses talentos, daí não podemos concluir que a self-ownership também me concede um direito natural aos frutos do exercício desses talentos. Pois, por mais que meus talentos sejam naturais, os benefícios e prejuízos que irei receber do exercício dos mesmos é *institucional*, isto é, dependente do “design das instituições dentro do qual meus talentos são exercidos (...)” (WALDRON, 1991b, p. 404), que por sua vez *não é* natural.

Isto é, a distribuição de benefícios e prejuízos do exercício dos talentos é uma função do arranjo de diversas instituições sociais e políticas da sociedade - a *estrutura básica* rawlsiana, por exemplo (WENAR, 2021). Nessa compreensão, torna-se implausível e incoerente falar em desenvolver e cultivar talentos e em colher os frutos desses talentos independentemente de qualquer estrutura social (WALDRON, 1991b, p. 404). De acordo com Waldron:

Não faz sentido a ideia de que talentos possam ser simplesmente exercidos por quem os possui independentemente de qualquer estrutura social. E não faz sentido a ideia de que existe um fenômeno natural chamado “colher os benefícios dos próprios talentos” que é entendido à parte dos arranjos sociais e instituições que definem as relações de

---

formulação das características que tornam a autoridade política distintiva e diferenciá-las da autoridade reclamada por proprietários, mostrando que as diferenças entre as duas têm relevância moral.

<sup>115</sup> Nossa exposição dessa crítica seguirá majoritariamente os argumentos expostos em Waldron (1991b), principalmente por causa da qualidade de seus argumentos.

alguém com outras pessoas. Talvez as pessoas naturalmente se sintam bem cantando ou cavando na terra; e, nesse sentido, o benefício dos próprios talentos pode estar "naturalmente" vinculado a exercê-los. *Mas duvido que isso seja verdade; e certamente é falso que "colher os benefícios" seja um incidente natural de auto-propriedade, se os benefícios devem fluir ou ser obtidos às custas de outras pessoas.* Assim, em primeiro lugar, o simples fato de existir uma estrutura dentro da qual os talentos são exercidos e dentro da qual os talentosos e seus clientes se relacionam não pode por si só constituir uma derrogação da autopropriedade (*idem*, tradução minha, *itálico meu*)<sup>116</sup>.

Ou seja, de acordo com Waldron, “ter um talento é uma coisa, e se beneficiar de um esquema de cooperação social é outra” (*idem*, p. 406). Por mais que a ideia de se ter um direito ao exercício de um talento natural dentro de um contexto de estrutura social possa ser justificada pela self-ownership, o direito aos frutos do exercício dos talentos, não<sup>117</sup>. Em outras palavras, obrigar alguém a trabalhar ou lesá-la fisicamente (principalmente seus instrumentos de trabalho) infringe o direito ao exercício de nossos talentos, enquanto que tributar os benefícios consequentes, não, dado que esses mesmos benefícios são uma função de vários arranjos institucionais.

Outro ponto relevante da crítica de Waldron diz que a self-ownership, *por si só*, “não confere o direito de ser capaz de exercer os próprios talentos para benefício próprio”. Ademais, segundo ele, temos que ver qual talento é esse, e se temos razões morais independentes para defender um tipo de sociedade que escolhe explorar promover e explorar um talento ao invés de qualquer outro (*idem*, p. 406-407). Ou seja, só faz sentido dizer que temos um direito ao exercício de nossos talentos se for moralmente benéfico para uma sociedade nutrir *esses* talentos. Portanto, o que vale e faz todo o trabalho moral são essas razões independentes, e não a self-ownership.

Em suma, o argumento de Waldron (principalmente) é composto de duas partes: na primeira, ele argumenta que self-ownership é moralmente insignificante sem uma

---

<sup>116</sup> Do original: “There is no sense to the idea that talents can simply be exercised by those who own them apart from any social framework whatsoever. And there is no sense to the idea that there is a natural phenomenon called 'reaping the benefits of one's talents' which is -understood apart from the social arrangements and institutions that define one's relationships to other people. Maybe people naturally get a good feeling from singing or digging in the earth; and in that sense benefiting from one's own talents may be 'naturally' bound up with exercising them. But I doubt whether even that is true; and it is certainly false that 'reaping the benefits' is a natural incident of self-ownership, if the benefits are supposed to flow from, or be gained at the expense of, other people. So, firstly, the mere fact that there exists a framework within which talents are exercised and within which the talented and their clients relate to one another cannot on its own amount to a derogation from self-ownership.”

<sup>117</sup> Waldron, na verdade, também é cético da ideia de que temos um direito natural ao exercício dos nossos talentos, já que, como também foi afirmado por T.M. Scanlon, “o que conta como talento (...) depende da justificação da instituição em questão (...)” (SCANLON, 2018, p. 44). No entanto, ele pressupõe que é possível dar sentido à ideia de que temos esse direito, ao contrário da ideia de que temos direito aos benefícios do exercício de nossos talentos (WALDRON, 1991b, p. 406).

especificação dos arranjos institucionais e sociais que possibilitaram certos benefícios e prejuízos; em segundo lugar, ele argumenta que a self-ownership é moralmente insignificante sem razões morais independentes capazes de estabelecer a moralidade de determinada atividade. Criticaremos os dois argumentos. Sobre a primeira, argumentar-se-á que o argumento de Waldron (e de outros autores que argumentam de forma semelhante) se beneficia de uma ambiguidade semântica - que, por sua vez, gera uma ambiguidade moral - quando diz que a renda ou os benefícios gerados pelo exercício do talento dependem, são uma função, da estrutura social.

Dois sentidos distintos podem ser isolados - um sentido “forte”, que afirma que *determinada estrutura social foi mecânica e intencionalmente construída para beneficiar certas atividades ao invés de outras*; e um sentido “fraco”, que afirma que, sem uma estrutura social, não há remuneração, *i.e.*, a remuneração *depende* da estrutura social. Acredito que o argumento de Waldron perde muito de sua força se mostrarmos que a compreensão “forte” é inadequada ou que, se verdadeira, *pode* levar a consequências indesejáveis para qualquer teoria liberal. Sobre o sentido “fraco”, ele beira o trivial, nos dizendo unicamente que, sem sociedade, certas atividades não seriam remuneradas. Mas também é verdade que praticamente *todo* contorno específico de nossas aptidões, habilidades, e próprio caráter moral, surgem por causa da vida em sociedade e estão inseridas dentro de um contexto institucional ou social<sup>118</sup>. E *se* é possível derivar algum princípio moral dessa ideia, não é a de redistribuição de renda favorecida por liberais igualitários, mas sim a de que indivíduos não têm direito a nada *como* indivíduos.

### 3.5.1 A Estrutura Social ‘Distribui’ Vantagens E Desvantagens?

Terminamos a seção anterior afirmando, mas não argumentando, que a crítica de Waldron se beneficia de certas ambiguidades presentes quando se diz que “*x* é uma função/depende/é determinada pela estrutura social”. Para mostrar isso, compare a “ideia” de estrutura social com duas formas distintas de compreensão da mesma:

---

<sup>118</sup> E se essa compreensão “fraca” da tese nos leva à ideia de que a pessoa *não* tem um direito natural ao fruto de seu trabalho, ela também nos leva à ideia de que a pessoa não tem um direito natural ao próprio talento e capacidades, pois elas também são realizadas dentro de um contexto social, como afirmamos no texto. Portanto, a distinção que Waldron faz entre o direito natural ao exercício de um talento e aos frutos de seu exercício também é excessivamente artificial (como argumentamos no caso da teoria de Christman). Pelo fato de nossos talentos também serem cultivados e exercidos dentro de um certo contexto social, também não teríamos nosso direito natural violado se alguém nos impedisse - sob risco de violência física - de exercer esses talentos.

- *Ideia*: cargos, remunerações, vantagens, desvantagens, benefícios, prejuízos, são uma função da forma pela qual as principais instituições da sociedade são organizadas.
- *Estrutura social A*: as principais instituições da sociedade são *mecânica e intencionalmente* organizadas com o objetivo de produzir cargos, remunerações, vantagens, desvantagens, benefícios, e prejuízos.
- *Estrutura social B*: cargos, remunerações, vantagens, desvantagens, benefícios, e prejuízos, surgem como *resultado* de uma infinidade de interações sociais, que por sua vez são o resultado de regras interpessoais e do arranjo de certas instituições.

A principal diferença entre ambas as estruturas está em sua *necessidade de justificação*. A “estrutura social A”, devido ao fato das principais instituições de sua sociedade terem sido organizadas com o objetivo de produzir certos cargos, remunerações, vantagens, etc, deve justificar, principalmente àqueles que *não* têm esses cargos, remunerações, etc, a razão da sociedade ser organizada dessa forma. Ademais, também pelo fato desses cargos, remunerações, etc, serem mecânica e intencionalmente determinados, diminui-se consideravelmente a reivindicação de *direito* (especialmente naturais) a esses cargos, remunerações, etc, pela self-ownership, já que, afinal, a self-ownership não garante um direito à determinação mecânica e intencional desses fatores por parte de um agente (como o Estado). Neste caso, não é a livre e voluntária interação entre as pessoas que produz uma demanda por determinados cargos sob determinada remuneração, mas a ação estatal, por exemplo. E se o Estado deixa de privilegiar certos cargos e opta por outra distribuição de vantagens e desvantagens, o indivíduo não tem o direito, ao menos com base na self-ownership, de reclamar.

O mesmo não pode ser observado no segundo tipo de estrutura social. Diferentemente da primeira, nada é a princípio determinado pelo Estado ou por qualquer outro agente. Vantagens e desvantagens surgem como resultado espontâneo da ação de inúmeras pessoas dentro de um certo contexto de regras e arranjos institucionais. Agora, o tipo de justificação que essa estrutura exige vai depender fundamentalmente de *quais* são essas regras e arranjos institucionais. Tomemos como exemplo o sistema de preços, um sistema que permite a coordenação econômica de inúmeras pessoas:

- *Sistema de preços (SP)*: constituído por direitos individuais, direitos de propriedade privada, preços, lucros e prejuízos.



Direitos individuais possibilitam e encorajam a cooperação, *i.e.*, interação não predatória, entre as pessoas. Direitos de propriedade privada, principalmente sobre os meios de produção, possibilitam a troca competitiva entre empresários, possibilitando a existência de *mercados* para bens de capital, que por sua vez produz *preços* de mercado que contêm informação/conhecimento sobre a escassez relativa dos recursos. No nível mais fundamental, o *SP* “(...) possibilita que pessoas sinalizem para as outras o quanto elas querem e o quanto elas estão dispostas a oferecer por isso, enquanto que outras pessoas sinalizam o que estão dispostas a oferecer por certa compensação” (SOWELL, 2014, p. 16).

O *SP* (ou o mercado, que aqui usaremos como sinônimo) não é uma entidade que *determina, distribui*, vantagens e desvantagens. Não há um propósito ou escolha por parte do *SP* como entidade metafísica distinta. Na verdade, os resultados produzidos pelo *SP* representam as ações, escolhas, propósitos, de inúmeras pessoas que voluntariamente decidem cooperar e trocar entre si. É a partir dessas interações que um certo padrão de alocação e distribuição de recursos surge. Devido a esse fato, o encargo justificatório do *SP* como estrutura social que “distribui” vantagens e desvantagens difere significativamente daquele apresentado na primeira estrutura social. Se certo indivíduo questiona o valor de sua remuneração afirmando que ela é um produto da “estrutura social”, isso só é verdade, numa sociedade de mercado, na medida em que sua remuneração é “(...) determinada pelo que esses serviços valem para as pessoas que os recebem (...)” (HAYEK, 2012, p. 239). O *SP*, ou o mercado, não é nada além das transações econômicas realizadas pelas pessoas sob termos de benefício mútuo. Dizer que ele “distribui” vantagens e desvantagens da mesma forma que o Estado as distribui por meio de planejamento, regulação, e redistribuição, é equivocado<sup>119</sup>.

A necessidade de um *SP* fica clara quando observamos que, a despeito do que é errônea e comumente afirmado, *não* é possível separar os critérios de produção e distribuição de recursos. Essa impossibilidade é reforçada pela forma que normalmente pautamos o debate, sobretudo quando falamos em justiça “distributiva”, que toma a existência dos recursos como um dado, sendo unicamente necessário pensar em formas de distribuição. A

---

<sup>119</sup> Nosso argumento se assemelha, em vários pontos, à crítica de Hayek (2012) à noção de “justiça social”. Apesar da semelhança, queremos notar que não estamos nos comprometendo com a conclusão derivada por Hayek de que o termo “justiça social” é uma ilusão que não pode ser aplicada ao mercado pelos motivos apresentados no texto. Nosso objetivo foi esclarecer a ambiguidade na afirmação de que “a estrutura social distribui/determina/cria/etc vantagens e desvantagens”, principalmente sob contexto de um sistema de preços. Apesar de não ter sido apontado no texto, é possível que, a depender dos gostos e preferências das pessoas, transações mutuamente benéficas levem a resultados que podem ser chamados de injustos. Podemos, por exemplo, imaginar uma sociedade racista, em que um membro de certa classe acaba por obter menos vantagens - ou mais desvantagens - devido ao fato de pertencer à raça/etnia discriminada. Mesmo assim, é fácil ver como o resultado injusto é resultado de certas transações - nesse caso, o fator racial já está presente nas transações individuais, e poucas preferências individuais são tão moralmente problemáticas quanto preferências racistas.

vantagem do *SP* reside no fato de que, ao alocar recursos com base na habilidade e disposição para pagar, alterações no preço sinalizam para o produtor que ele deve produzir certo recurso. Tanto oferta quanto demanda estão interligadas. Preços sinalizam para o produtor se certo bem está sendo desejado ou não, e lucros e prejuízos dizem se o bem foi produzido de maneira eficiente. O fato de que, apesar de não ser um sistema perfeito, o *SP* garante a produção de bens (algo que, como dissemos, não pode ser pressuposto por outros padrões distributivos), deve contar positivamente como parte de sua justificação.

Porém, mesmo que nosso argumento seja convincente, o argumento de Waldron de que falar em self-ownership, ou melhor, nos direitos e liberdades que ela protege, não faz sentido dentro de um contexto de estrutura social que distribui vantagens e desvantagens ainda precisa ser melhor analisado. Argumentamos que, no caso de uma estrutura que tem suas vantagens e desvantagens distribuídas intencionalmente por certo agente, como o Estado, de fato, torna-se implausível defender essas vantagens e desvantagens com base em self-ownership. Mas o mesmo pode ser estendido para o *SP*? Isto é, a caracterização do *SP* como uma estrutura social neutraliza a força moral da self-ownership?

### 3.5.2 O Sistema De Preços E A Self-Ownership

O papel dos preços como facilitador de coordenação econômica foi brevemente citado. Com isso, o que resta é realizar uma análise mais aprofundada de sua natureza e função. Ao fazer isso, nosso objetivo será mostrar como as liberdades protegidas pela self-ownership são necessárias para o devido funcionamento do *SP*. Ou seja, o *SP* só é capaz de funcionar adequadamente se as pessoas tiverem um direito semelhante ao de self-ownership.

Segundo Lavoie (2016, p. 54), uma investigação mais profunda do papel dos preços numa economia de mercado revela a sua função *cognitiva*. Os tomadores de decisão, quando fazem uma escolha econômica, se deparam com inúmeras formas de produzir determinado recurso. No entanto, poucas dessas formas são economicamente viáveis, capazes de pagar os custos. Preços se tornam, portanto, indispensáveis, pois “(...) comunicam de forma mais ou menos exata conhecimento da escassez relativa, dos valores, de todos os fatores de produção para aqueles que calculam os lucros possíveis e reais com eles” (*idem*).

Mas, ainda segundo Lavoie, preços não capturam natural e espontaneamente conhecimento sobre a escassez relativa do uso de diferentes recursos. Para isso, é necessário que exista uma competição entre diferentes contadores, com cada um comprometendo sua riqueza ou valores com a possibilidade futura de lucros (*idem*). Ou seja, segundo Hayek

(1945), preços de mercado *emergem* a partir da agregação do conhecimento de incontáveis tomadores de decisão que agem com base no seu conhecimento local e limitado sobre o uso de determinados recursos. Conhecimento, ademais, que é disperso; dinâmico; local (ou contextual); e tácito, frequentemente não articulável. Por "disperso" e "dinâmico", queremos dizer que ele é descentralizado, disseminado em uma multitude de pessoas e que está constantemente em mudança. Por "local" e "tácito", dizemos que ele só faz sentido dentro do contexto específico em que o tomador de decisão efetivamente age e que é de difícil articulação explícita. Ou seja, por mais que uma pessoa *saiba* fazer *x*, como produzir certo recurso, isso não significa que ela saiba explicitar ou articular para outras *como* ela sabe fazer *x*.

No fundo, Hayek pretende responder como somos capazes de cooperar em larga escala mesmo com nossa ignorância e conhecimento limitado. Preços servem como guias que diminuem nossa ignorância, mas, apesar de não ter sido explicitado por Hayek, eles dependem fundamentalmente da livre interação das pessoas. Isto é, se preços *só* surgem espontaneamente se houver uma competição entre indivíduos acerca do uso mais eficiente de determinado recurso, não só é necessário ter direitos de propriedade privada dos meios de produção, como foi explicitado por Mises (1920), mas também que esses indivíduos sejam capazes de interagir livremente sem interferência alheia. A self-ownership, justamente por conferir a cada pessoa uma esfera de não-interferência e de livre ação, possibilita a cooperação e competição pacífica entre indivíduos, o que por sua vez possibilita que preços surjam e realizem sua função epistêmica. Em suma, compreender o sistema de preços como uma estrutura social *não* neutraliza ou torna incoerente as liberdades protegidas pela self-ownership. Na realidade, o que se verifica é o oposto: o *SP*, como estrutura social que tem como principal função a coordenação econômica entre pessoas, *depende* da self-ownership ou de um direito semelhante<sup>120</sup>.

A self-ownership também se relaciona com o *SP* de outra forma importante: para satisfazer os gostos dos consumidores, as pessoas devem ter os direitos concedidos pela self-ownership. Inicialmente, essa afirmação é trivial, já que é claro que produtores precisam ter a liberdade de *serem* produtores para satisfazer os consumidores. Mas estamos fazendo referência a algo mais profundo, ao fato de que, sem a liberdade para experimentar, agir, e competir economicamente, vários dos gostos e preferências das pessoas *não* serão descobertos. Gostos e preferências não são um dado da realidade, eles devem ser descobertos,

---

<sup>120</sup> Podemos afirmar que o *SP* não só depende da self-ownership, como também a maximiza, a promove.

e tal processo de descoberta só será efetivo se as pessoas forem livres para agir e estiverem protegidas de interferências não-consensuais.

### 3.5.3 É Possível Defender A Ideia De Se Ter Um Talento E Se Beneficiar Dele?

Após descrever o sistema de preços e como ele, como estrutura social, *depende* da self-ownership para seu funcionamento, podemos voltar aos argumentos providenciados por Waldron para, de novo, questionar seu argumento de que é implausível, incoerente, falar em self-ownership sem fazer referência a uma estrutura social. Devido ao fato de *todo* direito só fazer sentido dentro de um determinado contexto, não só a self-ownership, acreditamos que o argumento de Waldron precisa ser compreendido a partir da ideia de que o fato de vivermos em estruturas sociais diferentes torna os direitos da self-ownership, principalmente o direito ao exercício de um talento e aos benefícios derivados do mesmo, incoerentes, implausíveis<sup>121</sup>. Mais especificamente, Waldron sustenta a ideia de que a self-ownership, por fazer referência a uma estrutura social, não pode ser um direito natural.

Começemos nossa argumentação com a seguinte definição de direito natural - inspirada por Vossen (2013): *x* é um direito natural se sua existência *não* depende da criação humana. São direitos que as pessoas têm *independentemente* de reconhecimento legal e/ou convencional. Isto é, são direitos morais que *podem* ser justificados sem fazer referência ao Estado e/ou lei positiva.

Um direito não é “natural” *se e somente se* ele existir num estado de natureza. Isto é, a existência da sociedade civil *não* é suficiente para tornar um direito natural incoerente ou implausível. O que se diz é que a justificação fundamental do direito *não depende* do Estado, convenções sociais, e/ou leis positivas. “Não depende” não significa “não coexiste” ou “é contrário”. Somente que sua justificativa moral pode ser derivada de características tidas como naturais de seres humanos. Não é o Estado, uma convenção social, ou legal, que confere justificativa moral ao direito, mas sim o fato de seu possuidor ter características que podem ser moralmente justificadas pelo fato dele ser humano.

---

<sup>121</sup> Cohen (1995, p. 220-22, nota de rodapé 23), é importante dizer, *discorda* de Waldron, basicamente afirmando que não é necessário contemplar uma legislação social ou estrutura social específica para ver sentido na ideia de self-ownership. Cohen logo afirma que Waldron comete o erro de confundir a tese da self-ownership do conteúdo de seu conceito. Na visão de Cohen, Waldron apresenta bons argumentos contra a tese, mas não contra o conceito. Não aprofundaremos e nem defenderemos esse ponto aqui, mas é uma conclusão razoável de nosso texto a crença de que Waldron não apresenta bons argumentos contra a *tese* da self-ownership.

No caso da self-ownership, o argumento de Waldron é de que ela não pode ser um direito natural pelo fato de existir dentro de uma determinada estrutura social. Na verdade, o fato de *x* ser um direito que existe dentro de uma estrutura social é, para Waldron, suficiente para descaracterizá-lo como “natural”. Para testar a ideia de Waldron, analisemos os seguintes exemplos:

ESTRUTURA SOCIAL PATRIARCAL 1 (ESP 1): Nessa sociedade, mulheres só podem exercer as atividades e desenvolver os talentos sancionados por homens. Além disso, os benefícios adquiridos por meio do exercício dessas atividades e talentos também é limitado por homens;

E se os argumentos de Waldron estiverem corretos, temos que concluir que

1. Todo talento depende da existência de uma certa estrutura social;
2. O direito *natural* ao próprio corpo estabelece o direito ao exercício do próprio talento sem depender da referência *fundamental* à estrutura social;
3. Os talentos desenvolvidos pelas mulheres numa estrutura social patriarcal dependem da existência dessa estrutura;
4. Portanto, as mulheres não têm um direito *natural* aos talentos desenvolvidos numa sociedade patriarcal.

Pode-se afirmar que é o fato da estrutura social do exemplo ser patriarcal que está fazendo todo trabalho moral. E isso está parcialmente correto: o fato da estrutura social ser patriarcal é relevante para a avaliação de sua injustiça. No entanto, questionar o fato da estrutura social ser patriarcal é o único caminho possível para aqueles que compartilham do argumento de Waldron. Isto é, mesmo que seja questionado o fato dessa estrutura social ser patriarcal, continua sendo o caso das mulheres *não* terem direitos naturais ao exercício do próprio talento. O argumento de Waldron nos leva, então, a concluir que a injustiça da estrutura social não altera o fato das mulheres *continuarem* carecendo de direitos naturais sobre os próprios corpos. Em outras palavras, a estrutura social *patriarcal* é injusta, mas como ainda é uma estrutura social, e o exercício de talentos e atividades dependem de sua existência, as mulheres continuam não tendo direito aos seus talentos e benefícios.

Para tornar o problema dessa conclusão mais claro, podemos imaginar que mulheres passem a reivindicar que elas ao menos tenham direito aos benefícios e vantagens das atividades e talentos que elas estão habilitadas - pelos homens - a desenvolver. Por

consequente, por mais que homens continuem delimitando quais atividades e talentos as mulheres podem desenvolver, exige-se que elas ao menos tenham direito ao fruto de seu trabalho. Com base nisso, as mulheres propõem aos líderes da sociedade patriarcal a seguinte estrutura social:

**ESTRUTURA SOCIAL PATRIARCAL 2 (ESP 2):** Nessa sociedade, mulheres só podem exercer as atividades e desenvolver os talentos sancionados por homens. No entanto, ao contrário da ESP 1, aqui as mulheres têm direito aos benefícios adquiridos por meio do exercício das atividades e talentos que continuam sendo limitados pelos homens.

Está claro para nós que, apesar da ESP 2 compartilhar da ESP 1 o fato de se continuar delimitando quais atividades e talentos elas podem desenvolver, ela ainda assim chega mais perto que a ESP 1 em respeitar os direitos naturais das mulheres justamente por respeitar seu direito ao fruto do trabalho. E se o incômodo de se fazer referência a uma estrutura social patriarcal continua, podemos comparar com a seguinte “sociedade”:

**SOCIEDADE LIBERTARIANA (SL):** Nessa sociedade, mulheres têm o direito (natural) de exercer as atividades e desenvolver os talentos conforme suas preferências, objetivos, e planos de vida. Além disso, as mulheres também têm direito aos benefícios adquiridos por meio do exercício das atividades e talentos que elas escolheram desenvolver.

Mesmo que nenhuma referência tenha sido feita a uma estrutura social específica que distribui vantagens e desvantagens, a SL respeita muito mais os direitos naturais das mulheres do que a ESP 1 e 2. E se for esse o caso, então a ideia de direitos naturais de fato não depende de referências a estruturas sociais, pois conseguimos observar, sem nenhuma alusão à estrutura social, que a SL respeita muito mais esses direitos do que a ESP 1 e 2. E mesmo que caracterizemos a SL como uma estrutura social, não é implausível acreditar – como faz Waldron – que o mero fato de se fazer referência a uma estrutura social torne a crença em direitos naturais implausível, e o principal objetivo dos exemplos foi mostrar como podemos pensar, sem maiores problemas, em estruturas que minimizam ou maximizam direitos naturais, como aqueles concedidos pela self-ownership.

Além disso, há outro ponto relevante e controverso no argumento de Waldron. Segundo ele, continua sendo fato que, apesar da estrutura social ser injusta por ser patriarcal, isso não altera o fato das mulheres *não* terem direito ao fruto de seu trabalho, pois continua

sendo verdade que o fruto de seu trabalho depende de uma estrutura social. Seu argumento pressupõe que é contraditório afirmar que a) a estrutura social é injusta e b) que as mulheres têm direito ao fruto do trabalho desenvolvido dentro de uma estrutura social injusta. Mas há algo de realmente contraditório em sustentar esses dois pontos?

O erro reside na confusão entre *macro* e *micro*. Mesmo que a *estrutura* seja injusta, não podemos concluir que todas as relações iniciadas nessa estrutura, inclusive relações comerciais, também sejam. De uma injustiça *estrutural* não podemos deduzir que todos os componentes individuais dessa estrutura também sejam. No caso de nossos exemplos, podemos supor que as atividades que as mulheres têm permissão para realizar estejam relacionadas com atividades estereotipicamente tidas como femininas. Mesmo com essa limitação, novas interações mutuamente benéficas, voluntárias, e cooperativas, serão estabelecidas, e qual é a injustiça de se reter a renda dessas interações? Pois a injustiça dessa estrutura *não* contamina necessariamente com injustiça as titularidades que as mulheres adquirem dentro dessa estrutura.

Para ilustrar ainda mais o ponto anterior, podemos pensar no caso da estrutura social racista americana que fazia com que, durante a Hollywood clássica, atores negros de cinema ficassem limitados a papéis estereotipados, como empregadas, escravos, etc. Novamente, podemos perguntar se o fato dos talentos dos atores negros fazerem referência a uma estrutura social racista, mas ainda assim uma estrutura social, torna incoerente seu direito de desenvolver determinados talentos; e se o fato da estrutura macro ser inquestionavelmente racista anula de alguma forma o direito aos frutos de seu trabalho. Na minha visão, o caminho mais viável de argumentação *não* passaria por questionar o direito ao talento e à renda dos atores negros. Pelo contrário, a afirmação de seus direitos de self-ownership teria que vir com uma crítica de como uma estrutura social racista acaba por infringir esses mesmos direitos. Dessa forma, respeitamos seus direitos naturais e realizamos uma crítica sistêmica das injustiças sociais.

Por conseguinte, se meus argumentos estiverem corretos, é razoável concluir que o fato de talentos serem exercidos sob alguma estrutura social *não* neutraliza, por si só, a afirmação de que as pessoas têm um direito natural ao exercício desses talentos e aos seus frutos. Pelo contrário: os exemplos das “estruturas sociais patriarcais” pretendem mostrar como certas estruturas sociais *negam* esse direito, e como essa negação é clara, facilmente verificada. E quando contrapomos essa estrutura com uma “estrutura social libertariana”,

podemos ver como a segunda protege e até mesmo maximiza os direitos negados pela primeira.

De qualquer modo, se os exemplos não foram particularmente efetivos em mostrar os equívocos do argumento de Waldron, talvez seja o caso de usar seus próprios exemplos:

Há, sem dúvida, talentos que só podem ser explorados em uma burocracia socialista – o talento de prosperar em uma enorme variedade de funções tediosas – progredindo no sistema, ou qualquer outra coisa. Quando as empresas estatais forem privatizadas, essas oportunidades podem desaparecer, e não haverá mais necessidade de habilidades qualificadas dos talentosos apparatchik. Se houver alguma validade para o argumento de auto-propriedade que estou criticando, essas reformas equivaleriam a um ataque à auto-propriedade do funcionário, tanto quanto se tivéssemos cortado seus dedos. Mas é claro que isso é absurdo. Ao reformar o sistema, não estamos tirando suas qualidades dele; estamos simplesmente mudando as condições sociais sem as quais ele pode exercê-las. Pode-se objetar que a diferença entre o ambicioso frustrado em uma sociedade socialista e o apparatchik frustrado em uma sociedade capitalista é que os talentos deste último são socialmente indesejáveis (como os talentos de um bom assassino de aluguel ou os talentos de um ladrão): mas esse é o ponto. Tudo depende do qual é o talento, e se as razões morais independentes para ter uma sociedade desse tipo, em vez daquela, fornecem uma estrutura para sua exploração legítima (*idem*, p. 407-408),

De tudo isso, retiro dois argumentos: a) se existe um direito natural ao próprio talento concedido pela self-ownership, não ferimos o direito do burocrata socialista, do ladrão, e do assassino quando, respectivamente, privatizamos as empresas estatais, passamos leis contra assassinos de aluguel, e ladrões? E b) se se argumenta que as pessoas não têm direito a *esses* talentos, então não está correto o ponto de Waldron de que não temos um direito natural a *esses* talentos, mas sim que eles dependem das “razões morais independentes para se ter uma sociedade desse tipo, em vez daquela (...)”?

Num primeiro momento, o argumento de Waldron parece correto. Aqui, a self-ownership, *por si só*, parece nos levar à conclusão de que os talentos do ladrão são negados quando o Estado proíbe roubos. Podemos até imaginar um ladrão reclamando de que um Estado que proíbe roubos está efetivamente negando o fruto do trabalho de todos os ladrões. Mas a aparente conformidade do argumento de Waldron é facilmente dissipada com a exposição dos erros conceituais básicos que ele comete com relação a self-ownership.

Primeiro, ao contrário do que é dito do Waldron, a self-ownership é capaz de estabelecer, por si só, nos casos citados, os limites pelos quais a pessoa pode reivindicar moralmente o direito ao seu talento e fruto do trabalho. Ela, por si só, já estabelece que certos tipos de ações (aquelas que envolvem ferir o direito alheio) são proibidas. Como vimos na primeira seção desta dissertação, praticamente todos os autores dessa pesquisa que adotaram a self-ownership (Narveson, Mack, e Steiner) estabeleceram que *todas* as pessoas têm o mesmo direito sobre o próprio corpo. Se a self-ownership é fundamentada em características naturais,



então ela deve ser “distribuída” entre todas as pessoas que compartilham dessas características. Isto é, se *A* tem direito ao próprio corpo por motivo *p*, e *B*, *C*, *D*, etc, compartilham de *p*, então todos eles devem ter o direito sobre o próprio corpo e que tudo que está implicado nele. Isso autoriza as pessoas a fazerem tudo que elas querem fazer *desde que* os direitos semelhantes dos outros sejam respeitados. E quando uma pessoa mata, coage, rouba, a outra, ela está obviamente ferindo seus direitos. A ilegitimidade dessas ações já é dada internamente pela self-ownership. Nestes casos, não é necessário recorrer a nenhuma estrutura social ou razões morais independentes sobre a natureza do talento, já que a self-ownership, com suas próprias premissas e conclusões, torna essas ações moralmente ilegítimas. Fundamentalmente, a self-ownership afirma que as pessoas têm direito de desenvolver qualquer talento, desde que, obviamente, esse talento não implique na negação dos direitos de self-ownership alheios. O argumento não depende de referências a qualquer estrutura social<sup>122</sup>.

E sobre o exemplo do burocrata do regime socialista, ele também não está correto? Seu talento não é negado quando a burocracia estatal em que ele trabalha é privatizada? Embora pareça mais complexo, este argumento também sofre de um equívoco básico: de pressupor que um burocrata *socialista* existiria num regime que respeita a self-ownership. É extremamente razoável acreditar que uma figura como essa só irá existir num regime que não tem a self-ownership como prioridade moral, o que nos leva a um problema básico: para se criticar a self-ownership, dever-se-á fazer uso daquelas consequências institucionais que só surgiriam se houvesse respeito significativo da self-ownership<sup>123</sup>. É ilegítimo criticar a self-ownership com base em consequências institucionais que só existem por causa da *negação* da mesma. E mesmo que tudo isso seja ignorado, o que falamos no parágrafo anterior também pode ser aplicado aqui: a self-ownership é autossuficiente (nesse caso). Dado que o emprego do burocrata socialista só existe por causa de violações sistemáticas de self-ownership, conclui-se, com base na self-ownership, que ele não tem direito aos benefícios derivados do exercício de seus talentos. Portanto, por mais que ele tenha direito ao próprio talento, isso não lhe confere um direito ao seu trabalho e aos frutos dele, já que, de forma semelhante ao ladrão, ele só tem esse trabalho e seus frutos por causa de violações da self-ownership alheia.

---

<sup>122</sup> E mesmo que *não* tenhamos um direito natural ao fruto do exercício de certas ações, por que não argumentar que há uma característica - ou conjunto de características - que tornam *essas* ações moralmente suspeitas? Isto é, ao invés de dizer que não temos tal direito, podemos dizer que há algo de moralmente relevante *nessas* ações que explicam a razão de não termos o direito *nessa* situação.

<sup>123</sup> Ou das consequências imprevistas produzidas pelo respeito a self-ownership.

Para tornar nossa argumentação ainda mais clara, podemos transpor o exemplo do burocrata socialista para o caçador de renda (*rent-seeker*) presente até mesmo em boa parte das sociedades capitalistas contemporâneas. O que o caçador de renda faz é manipular, interferir com o processo político, para obter vantagens econômicas (a renda, ou *rent*) *sem* o incremento respectivo em produtividade. Vamos supor que o caçador de renda convença o sistema político que sua atividade econômica deva ser protegida da competição nacional e internacional. Se as pessoas têm um direito natural ao exercício do talento e ao fruto do trabalho, então por que o caçador de rent não tem direito à renda (*rent*) resultante da interferência com o processo político? A resposta está na própria pergunta: porque parte de sua renda deriva da interferência com o processo político, algo que não é sancionado pela self-ownership. O caçador de renda troca a competição econômica pelo gosto do consumidor (que é moralmente sancionada pela self-ownership) pela competição política (que não é moralmente sancionada pela self-ownership). Novamente, a própria self-ownership nos providenciou as razões pelas quais essa pessoa não tem direito ao exercício *desse* talento e *desses* frutos de seu trabalho.

### 3.5.4 O Argumento De Murphy E Nagel

Um argumento semelhante ao de Waldron foi desenvolvido por Murphy e Nagel (2005). De acordo com eles,

A propriedade privada é uma convenção jurídica definida em parte pelo sistema tributário; logo, o sistema tributário não pode ser avaliado segundo seus efeitos sobre a propriedade privada, concebida como algo dotado de existência e validade independentes. Os impostos têm de ser avaliados como um elemento do sistema geral de direitos de propriedade que eles mesmos ajudam a criar. A justiça ou injustiça na tributação não pode ser outra coisa senão a justiça ou injustiça no sistema de direitos e concessões proprietárias que resultam de um determinado regime burocrático (*idem*, p. 11).

Em seguida, também afirmam que

*A natureza convencional da propriedade é ao mesmo tempo perfeitamente óbvia e fácil de ser esquecida. Todos nós nascemos no contexto de um sistema jurídico minuciosamente estruturado que rege a aquisição, o intercâmbio e a transmissão dos direitos de propriedade; por isso, a propriedade ou a posse pessoal de bens materiais nos parece ser a coisa mais natural do mundo. Porém, a economia moderna na qual ganhamos nosso salário, compramos nossa casa, temos a nossa conta bancária (...) seria impossível sem a estrutura fornecida pelo governo, e que é sustentado pelos impostos. Isso não significa que os impostos não devem ser objeto de avaliação - significa apenas que o alvo da avaliação deve ser o sistema de direitos de propriedade cuja existência eles possibilitam. Não podemos tomar uma distribuição qualquer dos bens materiais - os bens que as pessoas têm sob sua posse, que são delas, antes de qualquer interferência do governo - como um dado imutável, que não precisa ser nem justificado nem submetido a qualquer avaliação crítica (*idem*, p. 11-12, itálico meu).*

Parte importante do argumento pretende demonstrar que, pelo fato de direitos de propriedade serem uma convenção forte, jurídica e socialmente estabelecida, difundida e defendida em boa parte do mundo economicamente desenvolvido, cria-se a impressão de que, na verdade, eles são direitos naturais. Portanto, “seu caráter convencional se torna invisível”. Para ilustrar essa ilusão, cita-se o fato de que, antes da Guerra de Secessão, proprietários de escravos “(...) ficaram indignados com a violação dos seus direitos de propriedade quando se procurou proibir a importação de escravos para os territórios norte-americanos (...)” (*idem*, p. 12). A propriedade de escravos, no entanto, não era, como os donos de escravos acreditavam, um direito natural, “(...) mas sim uma criação do sistema jurídico, protegida pela Constituição norte-americana” (*idem*).

Ademais, aplicada à tributação e propriedade, Murphy e Nagel acreditam que

A noção de direito natural gerada pela assimilação irrefletida de direitos de propriedade que na verdade são definidos por convenção pode gerar por sua vez uma certa satisfação com o *status quo*, entendido então como algo que de certo modo se justifica a si mesmo. Pode também, porém, dar origem a uma crítica ainda mais confusa do sistema existente, que, sob essa ótica, violaria certos direitos naturais de propriedade, quando na verdade esses direitos “naturais” são meras consequências jurídicas do sistema que está sendo criticado. *É ilegítimo, para fins de avaliação de um sistema tributário, fazer apelo a um nível básico de direitos de propriedade numa suposta “renda pré-tributária”, pois essa renda é o produto de um sistema do qual os impostos são um elemento inalienável. Não se pode nem justificar nem criticar um regime econômico tomando-se como norma independente algo que, na verdade, é uma consequência desse regime* (*idem*, p. 13, itálico meu).

Murphy e Nagel pressupõem que o fato de direitos de propriedade privada serem uma convenção legal é *suficiente* para mostrar que esses mesmos direitos não existem e não têm validade independente. E por serem uma convenção legal, eles também *não* devem ser naturais. Dessa forma, uma reivindicação prévia à renda é incoerente - direitos de propriedade são definidos pelo Estado, e essa definição, por sua vez, dá origem a uma distribuição determinada de titularidades, bens, vantagens, e desvantagens. Acreditar que é possível fazer essa reivindicação prévia à renda ou à porção dela que está sendo tributada com base em um direito natural não passa de um equívoco, uma ilusão cometida ao se tomar o que está legalmente enraizado - direitos de propriedade privada, nesse caso - como algo natural, cuja moralidade pode ser independentemente derivada.

Um dos primeiros problemas do argumento de Murphy e Nagel toma como dado, ou pressupõe, uma série de proposições questionáveis. Primeiro, há uma confusão entre essas duas afirmações

A1: direitos de propriedade, especialmente de propriedade privada, são essencialmente *convencionais* (posição humeana).

A2: direitos de propriedade, especialmente privada, são essencialmente *estatais*;

Podemos até dizer que ambas as afirmações implicam na negação de que direitos de propriedade são naturais, isto é, são direitos que existem *independentemente* de convenções sociais e do Estado. Mas *não* podemos dizer que seu conteúdo é o mesmo. A primeira posição diz que convenções sociais podem ser formuladas independentemente do Estado. A segunda diz que convenções *dependem* do Estado. Se confundirmos as duas afirmações, passamos a interpretar ‘propriedade privada é uma convenção’ como ‘propriedade privada é uma convenção estatal’ – o que é falso. Convenções sociais, como direitos de propriedade privada, podem existir independentemente do Estado.

Os problemas dessa confusão não param por aí. Segundo Huemer (2017, p. 266-267), para ser bem-sucedido, duas teses devem ser verdadeiras - a de “necessidade” e a de “suficiência”. No primeiro caso, é *necessário* que existam leis que governem um determinado conjunto de direitos de propriedade. Sem esse reconhecimento legal, não há propriedade. No segundo caso, a existência de leis que governam um determinado conjunto de direitos de propriedade é *suficiente* para a existência e validade desses mesmos direitos. De acordo com Huemer, Murphy e Nagel precisam da tese da *necessidade* para justificar a crença de que as pessoas não têm direitos morais ao dinheiro arrecadado pelo Estado via tributação e da tese da *suficiência* para justificar a crença de que o Estado tem um direito a esse dinheiro.

Dois exemplos são providenciados por Huemer para demonstrar a implausibilidade das teses. Sobre a tese da *necessidade* - que diz que, sem reconhecimento legal, não há propriedade -, suponhamos que estamos andando numa região isolada, fora da jurisdição de qualquer governo, até que nos deparamos com uma cabana rudimentar, que parece ter sido construída por um eremita. Inspirado pela ideia de que direitos morais de propriedade *não* existem independentemente do reconhecimento legal do Estado, você decide passar a noite na cabana, comer a comida do eremita, e até mesmo pintar a cabana. Você não tinha necessidade de fazer essas coisas - isto é, você não passava fome, não sofria de nenhuma necessidade extrema. Na verdade, você é guiado pela ideia de que, se não há direitos de propriedade nesta situação, você tem tanto direito de fazer essas coisas quanto o eremita. Mas essa ideia é implausível, dado que acreditamos que o eremita tem direitos de propriedade sobre a cabana e seus recursos.

Huemer nota que ele *não* está dizendo que o eremita tem direitos de propriedade completos (*full set of property rights*), semelhantes àqueles de um cidadão americano que decide comprar uma casa (*idem*, p. 267). Mas acredito que Huemer subestimou a força do seu próprio argumento. Imaginemos, por exemplo, o direito ao fruto do trabalho, devido ao ceticismo que se normalmente tem com relação ao fato da self-ownership garantir esse direito. No mesmo exemplo citado por Huemer, vamos supor que, ao me deparar com a cabana de um eremita localizada num lugar sem jurisdição governamental, eu seja arrebatado por um aroma inexplicável, que nunca senti na vida. Decido entrar na cabana do eremita sem seu consentimento, tamanha a força do aroma nos meus sentidos. Ao entrar na cabana, vejo que o eremita estava preparando uma comida. Decido prová-la, e ao fazer isso, sou tomado por um dos gostos mais deliciosos da minha vida. Logo depois, o eremita chega. A partir disso, podemos imaginar duas situações:

VISITANTE GENEROSO: Suponha que consiga me comunicar com o eremita. Digo para ele que invadi sua residência sem sua autorização por causa do aroma que sua comida estava emitindo. Revelo que provei da sua comida e que estou disposto a remunerá-lo pela invasão de sua residência e por ter provado de sua comida. Ademais, também revelo que estou disposto a remunerá-lo simplesmente pelo fato de ter provado uma das comidas mais gostosas de toda minha vida. O eremita decide os termos da transação e, após isso, ele é remunerado de acordo com o que pediu.

VISITANTE EGOÍSTA: Mesma situação que a anterior. Mas, ao invés de remunerar o eremita, me aproveito do fato do eremita não ter o reconhecimento legal de sua propriedade para não só provar sua comida, como também roubar seu livro de receitas. Ao chegar na minha casa, traduzo o livro de receitas, certifico-as de acordo com as leis da minha região, vendo-as, e fico rico.

Na primeira situação, apesar do eremita não ter títulos legais de propriedade, reconheço que ele tem um *direito moral* ao fruto de seu trabalho que me apropriei sem seu consentimento. Na segunda situação, me aproveito do fato do eremita não ter títulos legais de propriedade para roubar seu livro de receitas, obter os direitos de acordo com as leis da minha região, e vendê-los. Mas o que podemos concluir disso se a tese da *necessidade* estiver correta? Que, na primeira situação, o eremita não tem direito àquilo que decido remunerá-lo da mesma forma que ele não tinha direitos *legais* aos fatores de produção; e, na segunda, que, a) ou o fato de eu ter me certificado legalmente do livro de receitas me dá o direito sobre o lucro da venda da mesma; b) ou que o, apesar do reconhecimento legal ser necessário, ele

ainda não é suficiente (pelo menos não *nessa* tese), e, por causa disso, o Estado decide tributar meu lucro.

É realmente implausível dizer que o eremita tem direito ao fruto de seu trabalho, mesmo que ele não tenha direitos legais sobre os fatores de produção? Ou seja, de outro lado, é realmente plausível dizer que o eremita *precisa* de direitos legais sobre fatores de produção para estabelecer que ele tem um direito *moral* ao fruto de seu trabalho? Acredito que não, e mais do que isso, acredito que a implausibilidade da segunda situação pode ser aprofundada ainda mais. Ainda no exemplo do Visitante Egoísta, vamos supor que o Estado descubra que roubei a receita do eremita, o que leva o Estado a negar o reconhecimento legal dos direitos sobre o livro de receitas e sobre meu lucro. Diante disso, o Estado oscila entre duas escolhas:

REDISTRIBUIÇÃO: com os lucros do Visitante Egoísta, o Estado decide redistribuí-los para um conjunto de pessoas daquela sociedade;

RETRIBUIÇÃO: com os lucros do Visitante Egoísta, o Estado decide retribuí-los ao eremita.

Qual é a escolha justa? Penso que retribuir para aquele que tem direitos morais sobre a receita: o eremita. No entanto, direitos morais sobre propriedade *dependem* do reconhecimento legal. Como o eremita não tem direitos legais sobre sua propriedade, o Estado decide redistribuí-lo para outro conjunto de pessoas daquela sociedade. Mas, de novo, esta é a ação justa? Não é plausível e intuitivo acreditar que o reconhecimento legal *não* é necessário para que o eremita tenha direitos morais sobre o lucro roubado pelo Visitante Egoísta?

Voltando aos exemplos de Huemer, ainda temos que analisar a tese da *suficiência* - que diz que o reconhecimento legal de direitos de propriedade é *suficiente* para a existência de direitos morais. Aqui, Huemer nos faz considerar o exemplo da escravidão. Antes da Guerra de Secessão, a propriedade sobre seres humanos era reconhecida tanto legal quanto convencionalmente nos estados do Sul. Se a tese da *suficiência* estiver correta, então donos de escravos tinham direitos morais *de facto* sobre outros seres humanos. Huemer está atento para o fato de que Murphy e Nagel ainda podem criticar a escravidão (*idem*, p. 267). Eles podem, afinal, argumentar que a escravidão, como um sistema de distribuição, é injusto. E isto está correto, já que Murphy e Nagel podem criticar a escravidão como um elemento geral do sistema de direitos de propriedade. Mas Huemer, novamente, não levou seus exemplos às últimas consequências.

Visto que, a *princípio*, continua sendo verdade que, segundo a tese da *suficiência*, o reconhecimento legal é suficiente para a existência de direitos morais, a crítica da escravidão

como um elemento geral do sistema de direitos de propriedade é *insuficiente*. Ainda que a escravidão possa ser criticada, continua sendo fato que a tese da suficiência dá ao dono de escravos uma vantagem sobre aqueles que pretendem criticá-lo, dado que sua posse legal também o confere uma posse *moral*. Novamente, não é que a escravidão *não* possa ser criticada segundo a tese da suficiência e a teoria de Murphy e Nagel. O ponto, na verdade, é que a própria ideia que sustenta a tese da suficiência está errada: o reconhecimento legal *não* confere um direito moral sobre outros seres humanos. E não somos levados a isso por causa de uma crítica holística à escravidão como sistema de propriedade, mas sim por causa da ideia de que seres humanos têm direitos morais cujo reconhecimento não depende do Estado e das outras pessoas, tornando-os uma classe de seres que não pode se tornar propriedade de outras pessoas.

O exemplo da escravidão é revelador, mas, por ser um exemplo radical, pode causar a impressão de que a tese da suficiência *só* pode ser refutada com exemplos radicais. Não acho que este seja o caso. Para mostrar isso, voltemos ao exemplo do Visitante Egoísta. Vimos que o Estado ficou ambivalente entre duas escolhas: a redistribuição e a retribuição. O Estado *poderia* retribuir o lucro ao eremita, e acredito ser intuitiva a ideia de que o eremita tem direitos *morais* sobre o lucro e que, ademais, isso deveria justificar o reconhecimento legal por parte do Estado dos lucros do eremita. Mas, de acordo com a tese da necessidade, como o eremita não tinha direitos legais sobre a propriedade, e esses direitos são necessários para a existência de direitos morais, o Estado estava livre para redistribuir esse lucro.

Apliquemos, agora, esse exemplo à tese da suficiência. Vamos supor que o eremita descubra que sua receita foi roubada e que outra pessoa ficou rica às suas custas. Ele também descobre que o Estado está prestes a fazer uma escolha pela redistribuição ou retribuição, mas, como não tem direitos legais sobre sua propriedade, ele invoca seus direitos morais sobre o fruto de seu trabalho. Mas esse Estado não reconhece a ideia de que direitos morais, como a self-ownership, podem justificar direitos legais. E devido ao fato do eremita não ter direitos legais sobre esses recursos, e pelo fato do reconhecimento legal ser suficiente para o reconhecimento moral, o Estado decide reconhecer legalmente o lucro como *sua* propriedade (propriedade do Estado), tornando-o o proprietário *moral* do mesmo. E como o Estado é o proprietário moral e legal (que, na teoria de Murphy e Nagel, são praticamente sinônimos) do lucro do eremita, ele, a princípio, pode fazer o que bem entender com ele. De novo, mesmo num exemplo menos radical do que o da escravidão, podemos nos perguntar se a tese da

suficiência tem alguma plausibilidade, principalmente quando se choca com aquilo que acreditamos ser os direitos morais do eremita sobre o fruto de seu trabalho<sup>124</sup>.

É importante ressaltar que *não* estamos dizendo que o reconhecimento legal ou até mesmo social (que Murphy e Nagel misturam como se fossem sinônimos) não importam. A visão de que direitos de propriedade podem ser totalmente explicados por direitos *naturais*, ou, por exemplo, que a self-ownership é capaz de delinear todos os direitos de propriedade, também é implausível, e é rejeitada tanto por Huemer (*idem*, p. 266) quanto pelos libertarianos de direita abordados nessa pesquisa. A nossa conclusão é, na verdade, semelhante a de Huemer: a visão de Murphy e Nagel - chamada de Huemer de “Visão Legalista Extrema” (*Extreme Legalist View*) -, representada pela tese da necessidade e da suficiência legal em termos de propriedade, é implausível. Mas se a implausibilidade de um argumento moral é dada como insuficiente, então podemos passar para próxima etapa da nossa argumentação.

*Pode* ser o caso que os argumentos de Murphy e Nagel sejam implausíveis, mas o que devemos concluir disso? Lembremos que um de seus objetivos é refutar argumentos libertarianos que invocam o direito natural de propriedade, ao mesmo tempo em que asseguram direitos normalmente defendidos por liberais igualitários. Já questionamos aqui o fato de outros argumentos não serem capazes de isolar os direitos “libertarianos” como especificamente problemáticos sem afetar igualmente outros direitos liberais. Penso que o mesmo pode ser dito da teoria de Murphy e Nagel. Na realidade, penso que sua teoria sofre particularmente desse problema. Sua teoria, no final, prova demais. Como foi dito por Gaus (2012, p. 510), a visão de Murphy e Nagel nos compromete com a ideia de que *não* há um ponto arquimediano *fora* da determinação estatal de nossos direitos de propriedade que nos habilita a criticar essa mesma determinação de direitos (não só os de propriedade). E se aceitarmos as teses que recusamos anteriormente, o resultado final não só é a refutação total do libertarianismo, como também a refutação total do liberalismo, mesmo o de tipo igualitário.

---

<sup>124</sup> Uma pessoa totalmente cética com relação à propriedade intelectual pode acreditar que ninguém, inclusive o eremita, tem direito à receita. Alguns libertarianos tomam essa postura (como Stephan Kinsella). Pessoalmente, acho que a rejeição *completa* da noção de propriedade intelectual é implausível. Controvérsias de lado, meu principal ponto é mostrar como as teses da necessidade e da suficiência levam a conclusões implausíveis. Se a pressuposição de um direito moral do eremita sobre o livro de receita já é excessivamente controversa, e não há nada que possa ser modificado no exemplo para alterar isso, então os exemplos podem ser ignorados. Mas acredito que pressupor que o eremita não tenha *qualquer* tipo de direito moral sobre a receita seja muito mais controverso do que acreditar que ele tenha.



Mack (2018) elaborou uma versão desse argumento. Recordemos que, para Murphy e Nagel, o “libertariano vulgar” sofre de confundir direitos legais como direitos naturais. Tamanha é a assimilação de convenções legais, que libertarianos - e outras pessoas - passam a acreditar erroneamente que seus direitos existem independentemente de reconhecimento legal. No entanto, por que outros direitos morais também não podem ser fruto da *mesma* confusão? Por que direitos de liberdade de expressão, liberdade de religião, liberdade de associação, privacidade e proteção da pessoa contra a violência física, são “elementos básicos de qualquer teoria liberal” (MURPHY; NAGEL, 2005, p. 86), mas não os direitos econômicos defendidos por libertarianos? Por que “é evidente que uma forma mínima de liberdade econômica é essencial para um sistema liberal: a liberdade de possuir bens e de fazer com eles o que bem se entender” (*idem*), mas nada além dessa “forma mínima de liberdade”?

A diferença entre os direitos tidos como elementos básicos de qualquer teoria liberal, inclusive o direito de “agir segundo as próprias preferências sexuais”, e o direito de “entrar num contrato de trabalho e venda sem ter de pagar um tributo”, reside no fato de, segundo os liberais igualitários, “a negação deste último não chega a ameaçar essencialmente o controle que as pessoas têm sobre as próprias vidas” (*idem*, p. 87-88), mas isto é um argumento coerente, ou um julgamento de valor pressuposto, mas não provado? Mais relevante ainda para o argumento em questão: os argumentos de Murphy e Nagel contra o “libertarianismo vulgar” não se voltam contra esses mesmos direitos essenciais para *qualquer* teoria liberal?

Na minha compreensão do argumento de Mack, o problema da teoria de Murphy e Nagel é que o mesmo argumento usado contra a teoria libertariana poderia ser usado contra os direitos essenciais de qualquer teoria liberal. Segundo Mack, eles nunca dizem

Aqui estão as convenções que parecem incorporar ou manifestar normas de igualdade ou justiça ou benevolência; mas deve-se evitar o erro de apelar para igualdade ou justiça ou benevolência como justificativas para essas convenções. Pois nossos apegos à igualdade, justiça ou benevolência são, de fato, efeitos psicológicos de internalizar essas convenções (MACK, 2018, posição do kindle 2601-2606, tradução minha)<sup>125</sup>.

Ou seja, o mesmo argumento contra a teoria libertariana também poderia ser usado, nesse caso, para dizer que direitos extra-legais (nas palavras de Mack) como o de liberdade de expressão, de religião, de associação, e até mesmo de liberdade sexual, não passam de um equívoco, um erro causado pela internalização das convenções legais de determinado sistema.

---

<sup>125</sup> Do original: “Here are conventions that seem to embody or manifest norms of equality or fairness or benevolence; but one must avoid the mistake of appealing to equality or fairness or benevolence as justifications for these conventions. For our attachments to equality or fairness or benevolence are in fact the psychological effects of internalizing those conventions.”

Há um duplo padrão em funcionamento, aprofundada pelo fato de Murphy e Nagel terem noção de que libertarianos argumentam que “há uma incoerência moral em se defender outros direitos liberais e ao mesmo tempo diminuir o valor da liberdade econômica” (MURPHY; NAGEL, 2005, p. 89), mas não providenciam razões para dissipar essa suposta incoerência. Na verdade, sua teoria torna essa incoerência ainda *mais* aguda, e o problema se aprofunda conforme nos aproximamos de sociedades liberais em que os direitos descritos por Murphy e Nagel são protegidos. Por que não dizer, especialmente *nessas* sociedades, que o apelo a direitos extra-legais não passa de um engano causado pela internalização de convenções legais que asseguram esses mesmos direitos? Como diz Mack, “a afirmação de direitos pessoais básicos vai contra ao ceticismo de Murphy e Nagel com relação a direitos extra-legais” (MACK, 2018, posição de kindle 2613). E se o ceticismo não é aplicado a *todos* os direitos extra-legais, argumentos deveriam ter sido providenciados para justificar o porquê de certos direitos terem uma natureza e justificativa diferente da de outros, ao invés de meramente afirmar que certos direitos são mais importantes para a autonomia individual do que outros<sup>126</sup>.

O ataque contra os próprios argumentos liberais também pode ser realizado de outra forma. Em sua “Descrição do Princípio do Benefício”, Murphy e Nagel falam sobre como determinar o quanto a pessoa se beneficiou do governo - mais especificamente, a magnitude que será tomada como base

A magnitude de um benefício recebido é a diferença entre esse nível básico de bem-estar, antes do benefício, e o nível de bem-estar de uma pessoa uma vez transmitido o benefício. *Neste caso, a base para a avaliação dos benefícios do governo é o bem-estar de que a pessoa gozaria se o governo simplesmente não existisse; o benefício dos serviços governamentais tem de ser compreendido como a diferença entre o nível de bem-estar de alguém num mundo sem governo e o seu bem-estar com a existência do governo* (MURPHY; NAGEL, 2005, p. 23, itálicos meus)

Em suma, a comparação relevante é entre seus ganhos *com* governo e seus ganhos *sem* governo, como num estado de natureza. Em outro momento, Murphy e Nagel desenvolvem seu ponto. De acordo com eles, “não há mercado sem governo e não existe governo sem

---

<sup>126</sup> O fato de uma parte significativa das pessoas sacrificarem certas liberdades pela liberdade econômica, ou colocarem a economia como fator decisivo em muitas de suas decisões políticas, não mostra que, na realidade, elas conferem, senão uma importância maior, ao menos a *mesma* importância para a liberdade econômica do que para outras liberdades? O fato de muitas pessoas estarem dispostas a sacrificar sua liberdade política por maiores ganhos econômicos também não demonstra isso? Não estamos dizendo, aqui, que a liberdade econômica é efetivamente maior que todas as outras liberdades, só dizendo que o fato das pessoas costumeiramente demonstrarem uma forma preferência pela liberdade econômica em suas decisões políticas torna a afirmação de Murphy e Nagel ainda mais duvidosa.

impostos” (*idem*, p. 46). O tipo de mercado existente depende de leis e decisões políticas tomadas pelo governo, e o sistema jurídico dentro do qual o governo toma essas decisões não existiria sem impostos. Sem impostos, portanto, “não haveria nenhuma das instituições que possibilitam a existência de quase todas as formas contemporâneas de renda e riqueza”. A partir disso, devemos concluir que “é logicamente impossível que as pessoas tenham algum tipo de direito sobre a renda que acumulam antes de pagar impostos” (*idem*).

Segundo Brennan e Vossen (2017), como estávamos falando anteriormente, o problema desse argumento é que, se bem-sucedido, ele também bloqueia vários - senão todos - dos direitos que são tidos como “elementos básicos de qualquer teoria liberal”. Vamos chamar essa teoria que concebe certos direitos como essenciais para qualquer tipo de liberalismo de “liberalismo vulgar”. O liberalismo vulgar afirma que as pessoas têm um direito sobre os próprios corpos e sobre o que fazer com ele e seu próprio tempo. Mas é esse tipo de liberalismo coerente com os argumentos anteriores? Brennan e Vossen formulam o seguinte exemplo: suponha que o governo institua a corvéia, um imposto pago pelo trabalho. Segundo os argumentos de Murphy e Nagel, da mesma forma que não temos direito à nossa renda pré-tributação, também não temos direito ao nosso tempo pré-corveia. A razão disso é que, se a *baseline* relevante usada para determinar nossos benefícios do governo for o estado de natureza, é razoável acreditar que a expectativa de vida desse estado seria consideravelmente menor que a expectativa de vida com a ação governamental, inclusive com a corveia. E se isso estiver correto - isto é, se boa parte de nosso tempo de vida se dá por causa da ação governamental e, conseqüentemente, dos impostos que o sustentam -, então não temos um direito natural à escolha de como passar nosso tempo. Ademais, “não podemos avaliar a justiça da corveia separadamente, como se a corveia fosse uma intrusão sobre nosso tempo, mas sim devemos avaliar a justiça do sistema social como um todo” (*idem*, p. 204). Sendo assim, da mesma forma que o argumento estabelece que não temos direitos não-convencionais à nossa renda pré-trabalho, também não temos direitos não-convencionais ao nosso tempo pré-corveia (*idem*).

Outros exemplos podem ser formulados. Voltemos ao caso da escravidão. Vamos supor que, sob ela, a expectativa média de vida de escravos seja  $n$ . Já durante o estado de natureza, a expectativa média é  $x$ , sendo que  $x < n$  - podemos supor isso imaginando que os donos de escravo acabem descobrindo, por exemplo, que a brutalidade é contrária à produtividade, e que um escravo razoavelmente - dentro dos padrões escravocratas - bem cuidado vive e produz mais que outros escravos. Diante disso, como os escravos podem

reivindicar, com base nos argumentos de Murphy e Nagel, seu direito natural ao próprio corpo e ao seu trabalho? Como os escravos podem reivindicar seu direito natural a como vão usar seu corpo e tempo sendo que boa parte desse tempo só existe por causa da escravidão e do aparato governamental usado para esses fins? Afinal, se parte de sua expectativa de vida *não* existiria no estado de natureza, então o escravo se beneficia da escravidão e das convenções, leis, e impostos que o sustentam. Como a teoria de Murphy e Nagel pode impedir tal conclusão?

Como já falamos, a teoria de Murphy e Nagel pode criticar a escravidão e sistemas similares (como a corveia) com base na avaliação da justiça do sistema social como um todo. Mas isso não anula o fato de que sua teoria nos leva à conclusão de que o escravo e o servo *não* têm direito natural ao seu próprio corpo. Se a crítica da escravidão for feita, mesmo assim temos a conclusão de que a) escravos não têm direitos naturais e b) escravos se beneficiam da mesma - já que a comparação relevante da mesma é o estado de natureza. E mesmo que a crítica à escravidão seja feita, há uma diminuição considerável do arcabouço moral usado para criticá-la. Por exemplo, o uso de direitos naturais deve ser completamente evitado ou significativamente limitado, mas não só isso. O uso da noção de igualdade *moral*, pré-convencional, também deve ser completamente evitado ou significativamente limitado. O que nos leva a questionar *como* liberais igualitários podem justificar a igualdade ao mesmo tempo em que defendem uma posição semelhante a de Murphy e Nagel. Isto é, o liberalismo igualitário é capaz de providenciar alguma justificativa, fundamentação, moral *pré-convencional* para as instituições e direitos que eles defendem, e *só* para esses direitos<sup>127</sup>? Se o que se argumentou anteriormente estiver correto, a resposta é *não*<sup>128</sup>.

### 3.6 INSTITUIÇÕES, CONVENÇÕES, E JUSTIFICATIVAS

Até então, demonstramos que os argumentos providenciados para isolar o direito de propriedade privada como *especialmente* problemático falham, pois podem ser aplicados a outros direitos tidos como fundamentais por liberais; e que a self-ownership pode ser entendida coerentemente como um direito natural que concede o direito ao fruto do trabalho

<sup>127</sup> Podemos questionar se a teoria de Murphy e Nagel, devido ao seu convencionalismo legal extremo, é capaz de providenciar qualquer argumento capaz de separar aquelas liberdades que eles consideram essenciais daquelas que eles não consideram. Penso que seu convencionalismo seja tão forte que seja contrário até mesmo às “duas capacidades morais” rawlsianas. Sobre este último, há um debate sobre a capacidade deste teste moral ser conciliado com o liberalismo clássico (e.g. TOMASI, 2013). Outro sugerem que ou o teste moral rawlsiano nos levar a acreditar que *todas* as liberdades são básicas (e.g. FLANIGAN, 2018); ou que o teste moral deva ser abandonado (ou profundamente revisado) (e.g. BRENNAN, 2020).

<sup>128</sup> Vale ressaltar que alguns dos argumentos realizados nesta seção também estão presentes na resenha da obra de Murphy e Nagel feita por Maultzsch (2004).

mesmo que esse trabalho - ou qualquer trabalho, na verdade - seja desenvolvido dentro de uma estrutura social específica. Também argumentamos que a self-ownership serve como um princípio moral que limita quais estruturas sociais podem ser selecionadas e defendidas, e que o *Sistema de Preços (SP)* surge como uma estrutura que articula particularmente bem os princípios da self-ownership. Relacionado a este ponto, também argumentamos que o *SP*, num sentido relevante, *não* distribui vantagens e desvantagens, e que sua caracterização como “estrutura social” deve levar isto em conta.

Todos esses argumentos podem levar o leitor a acreditar que estamos querendo dizer que o *SP* não é uma instituição e que não precisa, de forma alguma, ser justificada. Este, no entanto, não é o caso. É verdade que o *SP* é uma instituição; que direitos de propriedade privada devem ter um elemento convencional (como reconhecido por Mack e Narveson nos capítulos anteriores); e que tanto uma instituição quanto uma convenção devem ser justificadas. A questão que permanece não diz respeito, portanto, a *se* alguma justificativa deve ser providenciada, mas sim *como* e *para quem* ela deve ser providenciada. Ao falar dos elementos convencionais e institucionais de direitos de propriedade, queremos providenciar argumentos de como eles podem ser adequadamente justificados.

### 3.6.1 Convenções E Propriedade

Na filosofia moral, a posição convencionalista sobre direitos de propriedade foi exposta primariamente por David Hume. Segundo essa posição, regras de propriedade são criadas com o objetivo de satisfazer nosso desejo por posses materiais e para evitar conflitos (COHON, 2018). É por causa de nosso egoísmo e de nossa generosidade restrita, “(...) em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades”, que devemos observar as regras da justiça (HUME, 2009, p. 536)<sup>129</sup>. Por sua vez, *justiça*, para Hume, é fundamentalmente entendida como a ação em conformidade com a convenção social (COHON, 2018)<sup>130</sup>.

A principal convenção analisada por Hume em sua “teoria da justiça” é a de propriedade. Tal convenção tem como função conceder estabilidade à posse de bens externos,

---

<sup>129</sup> De forma similar, North e Thomas (1976, p. 19) afirmam que “a pressão para se alterar direitos de propriedade só surge quando os recursos se tornam cada vez mais escassos perante as vontades das pessoas”. Portanto, podemos dizer que Hume capturou a forma pela qual economistas passaram a falar de direitos de propriedade.

<sup>130</sup> Para Hume, “justiça nasce das convenções humanas”, e seu objetivo é “remediar alguns inconvenientes procedentes da concorrência de certas *qualidades* da mente humana com a situação dos objetos externos” (HUME, 2009, p. 534, *italicos do autor*). As qualidades da mente citadas por Hume são o egoísmo e a generosidade restrita, e com relação aos objetos externos a facilidade da troca e sua escassez são citadas.

“permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte”, fazendo com que cada pessoa seja capaz de saber “aquilo que pode possuir com segurança” (HUME, 2009, p. 530). A convenção estabelecerá regras gerais de como recursos podem ser adquiridos e transferidos, e a principal regra irá estabelecer que indivíduos deverão se abster de interferir com os bens materiais dos outros *se* estes se conformarem com a não interferência com os seus bens materiais (*idem*). Esta relação, além de *não ser natural*, mas sim *moral*, fundamentada na justiça, também *não é* fundamentada na noção de *promessa*, mas sim na de uma intenção condicional capaz de regular nossa conduta com base em nosso interesse comum de não interferir com nossa propriedade (*idem*, p. 530-531)<sup>131</sup>.

Com essa rápida exposição da teoria de Hume, podemos inquirir, primeiramente, sobre o que sua teoria - ou as consequências dela - *não* estabelece, ou não estabelece sem premissas adicionais. Mais especificamente, já podemos responder à pergunta: se direitos de propriedade são convencionais, então o libertarianismo é falso? *Se* direitos de propriedade forem *única e exclusivamente* convencionais (um ponto questionado pelos libertarianos abordados nesta pesquisa), então, obviamente, o libertarianismo de direitos naturais é falso. Mas o fracasso do libertarianismo de direitos naturais e o sucesso do convencionalismo com respeito a direitos de propriedade *não* estabelece, por exemplo, que regras de propriedade são o produto da autoridade política - uma posição normalmente atribuída a Hobbes, não a Hume (WALDRON, 2020). Mesmo que, de acordo com autores que (erroneamente, na nossa visão) fazem uso da teoria de Hume, não tenhamos nenhuma reivindicação *natural* à renda pré-tributação, disso não se segue que a autoridade política está habilitada a impor um conjunto de regras ou convenções em *detrimento* daquelas que emergiram espontaneamente a partir da interação entre as pessoas. Isto é, de que direitos de propriedade são convencionais *não* podemos concluir, sem premissas adicionais, que o Estado é o principal poder capaz de *defini-los* e de *redistribuí-los* conforme a conveniência política. Mesmo que eles sejam uma convenção, a princípio, nada diz que eles sejam uma convenção determinada deliberadamente pela autoridade política (VALLIER, 2013a).

O ponto, portanto, deve ser definido *empiricamente*: são direitos de propriedade uma convenção social ou uma convenção política (dependente do Estado)? Lembremos que, nessa visão, direitos de propriedade são as regras que governam a posse na sociedade. A ação estatal

---

<sup>131</sup> Por sua vez, libertarianos que falam em direitos de propriedade na perspectiva convencional também seguem Hume. Schmidtz e Brennan (2010, p. 133-136) veem direitos de propriedade como sinais de trânsito, cujo objetivo é facilitar a coordenação e criação de expectativas mútuas sobre o comportamento alheio. Schmidtz (1994, p. 50) diz que “atos particulares de apropriação não estão justificados porque carregam peso moral, mas sim porque elas são jogadas de um jogo que carrega peso moral”.

é, ou não, uma condição *necessária* à existência dessas regras? Evidências empíricas sugerem que não - que direitos de propriedade podem surgir espontaneamente e serem bem compreendidos e aplicados (HARRIS et al., 2020, cap. 02, p. 38)<sup>132</sup>. Mas também é verdade que, já que recursos são necessários para que direitos de propriedade sejam definidos e aplicados, e em economias modernas marcadas por transações comerciais impessoais, a definição e aplicação desses direitos pode ser particularmente custosa. Os benefícios do oportunismo e da fraude também crescem com sociedades complexas, tornando, na visão de North (1990, p. 35), a necessidade de uma entidade externa com o monopólio da força praticamente indispensável. Governos podem ser capazes de definir e aplicar direitos de propriedade a um custo menor que grupos voluntários, e os ganhos dessa definição podem aumentar conforme mercados se expandem. Nesse caso, grupos voluntários têm um incentivo para, em troca da definição e aplicação de direitos de propriedade, “remunerar” o Estado por meio de impostos (NORTH; THOMAS, 1976, p. 07-08).

O trabalho de Barzel (1997) também é de extrema importância, principalmente devido à sua distinção entre dois tipos de direitos de propriedade: *econômicos* e *legais*. Direitos *econômicos* de propriedade são definidos como a habilidade do indivíduo em consumir o bem ou os serviços do ativo. Já os direitos *legais* de propriedade são os direitos reconhecidos e garantidos, ao menos em parte, pelo Estado. Barzel afirma que, como regra, direitos legais *aprimoram* direitos econômicos, mas que não são necessários e nem suficientes para a existência de direitos econômicos (*idem*, p. 03-04). Há um custo na captura, proteção, e transferência de direitos, e o reconhecimento legal, de acordo com a teoria de Barzel, nos leva a pensar que pode auxiliar de forma relevante na diminuição dos custos da delimitação, proteção, e transferência de direitos.

Dessa forma, tudo isso parece indicar que o Estado pode ter um papel importante na definição e proteção de direitos de propriedade, contudo, também é importante notar que “não há garantia de que o governo terá como seu interesse proteger aqueles direitos de propriedade que encorajem eficiência” (NORTH; THOMAS, 1976, p. 07). Isto é, não há garantia, a princípio, de que o Estado irá definir direitos de propriedade com o intuito de que eles tornem proveitoso para os indivíduos realizar atividades socialmente produtivas, fazendo com que os indivíduos internalizem as externalidades positivas e negativas de suas ações. Há, aqui, um

---

<sup>132</sup> Harris et al. (2020) é uma excelente revisão bibliográfica da literatura sobre direitos de propriedade na perspectiva da economia política. Como exemplo do que foi dito no texto, podemos citar o caso do Afeganistão, onde direitos *informais* de propriedade foram mais efetivos do que os direitos formais (MURTAZASHVILI; MURTAZASHVILI, 2016).

dilema: todo Estado poderoso o suficiente para definir direitos de propriedade como um bem público também é poderoso o suficiente para expropriá-los e investir em comportamento predatório. A discussão de como resolver esse dilema é longa e complexa<sup>133</sup>. Para nós, o mais importante é o que o Estado também pode definir, criar, e proteger instituições - como direitos de propriedade - que *destroem* riqueza. Como teoria geral da destruição da riqueza promovida pelo Estado, foi sugerido que direitos de propriedade *privada* eficientes só surgirão se o tomador de decisões for o *residual claimant*, isto é, o agente econômico que retém o “resíduo” de caixa de certa organização depois da dedução do pagamento às partes interessadas (LEESON; HARRIS, 2018)<sup>134</sup>. Ou seja, direitos de propriedade privada serão eficientemente *determinados* pelos agentes do Estado *se* eles internalizarem os benefícios sociais da privatização. Do contrário, estes agentes irão se engajar em privatização mesmo quando ela destruir riqueza social - afinal, essa destruição *não* será internalizada pelo Estado.

Disto, podemos tirar dois pontos importantes: segundo o neoinstitucionalismo de North, “instituições existem para reduzir as incertezas nas interações humanas” (NORTH, 1990, p. 25). Para reduzir tal incerteza, uma estrutura *estável* - “mas não necessariamente eficiente” - terá que ser estabelecida (*idem*, p. 06). Isso se conforma com o que foi dito por Hume sobre o fato de regras *gerais* conferirem *estabilidade* e *previsibilidade* à propriedade, facilitando e produzindo previsibilidade à aquisição e troca de direitos de propriedade. Sendo que, a partir do momento que essas regras ou convenções forem estabelecidas, o papel do Estado será “reforçar as convenções de propriedade especificando os contornos específicos dos direitos de propriedade e punindo suas violações” (LINDSAY, 2021, p. 58). No liberalismo clássico, pelo menos duas “ordens” sociais são coerentes com essa posição: uma *hayekiana*, guiada por regras abstratas ou de conduta justa que tem como objetivo “auxiliar os indivíduos na formação de planos de ação que eles têm chance razoável de realizar” (HAYEK, 2011, p. 226). Um conjunto de regras estáveis e previsíveis será providenciada pelo Estado, permitindo que os indivíduos sob essas regras criem seu próprio domínio protegido, tornando-os livres para perseguir seus próprios fins e desejos com o conhecimento de que o Estado não usará de seus poderes para frustrar seus planos (HAYEK, 2001, p. 75-76; 2012, p. 202-203). Uma outra “ordem” será de natureza *buchaniana*; aqui, dois tipos de Estado existirão com justificativas distintas: o Estado protetivo (“protective state”) é responsável por

---

<sup>133</sup> Um resumo dela foi feito por Harris et al., (2020, cap. 2.2, especialmente 2.2.2, p. 23-28).

<sup>134</sup> Também já foi sugerido que a ação predatória do Estado depende de sua capacidade de se apropriar de bens econômicos e da capacidade dos súditos de escapar ou esconder seus bens. Dessa forma, a ação estatal é limitada pela *natureza* dos bens econômicos - bens que podem ser capturados com maior ou menor facilidade (VAHABI, 2016).



proteger a estrutura de direitos e liberdades acordadas pelos indivíduos (BUCHANAN, 2000, p. 88-89). Aqui, é suficiente que os indivíduos concordem em não violar os direitos alheios, tornando o Estado responsável por fazer cumprir esse acordo (BOUDREAUX; HOLCOMBE, 2021, p. 74). Há, também, o Estado produtivo (“productive state”), responsável por produzir bens e serviços públicos que não seriam produzidos - ou dificilmente produzidos - individualmente ou por meio do mercado (*idem*).

Para nós, o que há de relevante nas duas teorias e sua relação com a teoria *humeana* é a noção de que há severos *limites* impostos ao Estado para alterar e redistribuir direitos, especialmente de propriedade. No caso de Hayek, a interação dos indivíduos sob regras abstratas ou de justa conduta possibilita que eles utilizem de seu conhecimento limitado e disperso para coordenar planos de ação e realizar conjunta e voluntariamente seus desejos e finalidades. Já no caso de Buchanan, o contrato social estabelecerá um conjunto de regras e restrições cujo objetivo é *preservar* a liberdade das ameaças de anarquia (que surge quando o governo *não* tem poder suficiente) e de concentração de poder pelo governo (que surge quando este não tem seu poder limitado). Um ponto importante de ambas as teorias foi elucidado por Buchanan: “se o status quo define uma estrutura de direitos constitucionais básicos, estes não podem ser arbitrariamente modificados” (BUCHANAN, 2000, p. 106). Ademais, continua Buchanan, se estes direitos podem ser modificados *sem* o acordo das partes relevantes, então sequer podemos considerar esses direitos como *básicos* (*idem*).

Por conseguinte, é fundamental ter em conta que, a partir do momento em que convenções de propriedade forem acordadas, o principal papel do Estado *não* será reorganizá-las conforme um princípio ou padrão final, extrínseco às convenções e regras estabelecidas, mas sim aplicar a *não-interferência* com relação às titularidades criadas (e, no caso de Buchanan, providenciar certos bens públicos). Convenções irão estabelecer a distribuição de direitos que, independentemente do grau, *também* irão atribuir aos possuidores desses direitos uma esfera de liberdade individual. Mesmo que essa liberdade seja significativamente restringida, se o princípio de não-interferência com as propriedades adquiridas e transferidas consensualmente for respeitado, é provável que um novo padrão distributivo surja, e o que a teoria *humeana* postula é a *proteção* das titularidades existentes nesse novo padrão distributivo. Segundo esta visão, é razoável acreditar que o Estado ou qualquer outro agente não pode “criar direitos para interferir com os direitos que eles criaram” (STEINER, 1977, p. 43). E se o Estado tiver tal direito, provavelmente é verdade que as convenções e regras acordadas não distribuíram os direitos com o *pedigree* moral que a teoria *humeana* exige.

Afinal, se direitos de propriedade podem ser definidos e constantemente alterados pelo Estado ou governo, “então é verdade que *somente* o Estado ou governo tem direitos, e que os indivíduos são essencialmente partes de um contrato de escravos” (BUCHANAN, 2000, p. 107, itálico meu). Mais do que isso, conceder tal poder ao Estado ou ao governo trai a própria noção de convenção (ou de contrato constitucional, no caso de Buchanan), já que, a partir do momento em que regras de propriedade são acordadas, indivíduos criam a expectativa de não-interferência mútua, seja por parte de outros indivíduos ou por parte do Estado. Na verdade, o *principal* ponto de se agir em conformidade com a convenção de propriedade diz respeito à formação razoável de expectativas de não-interferência.

Neste sentido, o convencionalismo possivelmente contém um elemento profundamente *anti-distributivista*, conforme a definição dada por Mack (1976, p. 148), em que os direitos atribuídos estão sujeitos a cálculos de interesse social, fazendo parte da avaliação de qual distribuição de direitos e bens irão alcançar a melhor distribuição social. Há, pelo contrário, um elemento *histórico* no convencionalismo, segundo o sentido dado por Nozick, em que o fato de uma distribuição ser justa ou não depende de *como* ela veio a ser (NOZICK, 2013, p. 153.) A razão disso reside no fato de que, assim que uma convenção de propriedade for acordada e novas aquisições e transações para vantagem mútua forem realizadas, uma nova distribuição de bens surgirá espontaneamente, fazendo com que outros agentes tenham que respeitar e não interferir com esse novo padrão distributivo<sup>135</sup>. Pode-se argumentar que isso pode ser evitado se se *limitar* a liberdade que os indivíduos terão para realizar transferências, mas isso, em um sentido relevante, rouba do convencionalismo sobre propriedade um aspecto importante: a liberdade de se transferir os bens adquiridos originalmente. Se tal liberdade for significativamente restringida, então o convencionalismo *não* deixa que os indivíduos alterem a distribuição de bens voluntariamente, tornando-os presos àquilo que foi adquirido originalmente e a uma distribuição de bens ineficiente. Portanto, se meu argumento estiver correto, a crítica de Mack contra o distributivismo, a de Nozick contra princípios padronizados, e a de Hayek contra a noção de justiça social; são especialmente salientes numa perspectiva convencional de direitos de propriedade.

Por fim, mesmo concedendo que certos direitos de propriedade sejam fruto do reconhecimento *legal, estatal* (algo que rejeitamos no início desta seção), não podemos

---

<sup>135</sup> Mack (2002a, p. 90) em sua discussão sobre teorias padronizadas, afirma que há uma dificuldade por parte de padrões distributivos em lidar com as expectativas legítimas das pessoas. O convencionalismo humeano, segue nosso argumento, confere expectativas sobre não-interferência, expectativas que serão injustamente frustradas se houver alteração constante do arranjo de propriedades adquiridas legitimamente sob determinada convenção.

concluir, a partir do convencionalismo, que o Estado pode modificar e redistribuir esses direitos conforme a sua vontade e a de outras pessoas. E mesmo a tese de que o reconhecimento legal *cria* a justificativa moral também tem seus problemas. Dizer, por exemplo, que a proteção legal (ou outra ação) por parte do Estado de direitos de propriedade *cria* a justificativa moral desses mesmos direitos parte do pressuposto que a proteção de direito  $x$  por parte de um agente  $A$  (o Estado, no caso) fundamenta moralmente  $x$  em  $A$ . Se esta tese for aceita por liberais, incluindo igualitários (nossos principais opositores desta seção), então o mesmo pode ser aplicado para outros direitos liberais. Se se argumenta que políticas redistributivas *só* são possíveis por causa da capacidade e efetividade do Estado em coletar receita, então também não é verdade que os beneficiados por essa política *não* têm qualquer tipo de direito moral ao que está sendo redistribuído? Em outras palavras, o Estado pode redistribuir recursos para certas pessoas por qualquer motivo conveniente ao Estado, mas não por causa de qualquer direito *moral* sobre esses recursos que essas pessoas podem ter - afinal, esses direitos morais não existem ou não têm relevância moral, o que tem é a ação estatal. E o mesmo pode ser dito sobre outros direitos liberais. Se o Estado cria moralmente direitos de propriedade, por que não dizer que ele também cria moralmente *todos* os outros direitos defendidos por liberais, dado que todos esses direitos também são, em partes, fruto da ação estatal? Portanto, o risco de argumentar que o reconhecimento legal, estatal, de direitos de propriedade também fundamenta moralmente esses direitos reside no fato de que o mesmo argumento pode ser aplicado a todos os direitos defendidos por liberais e que têm, na sua visão, justificativa moral independente do Estado.

Mais especificamente, o erro está em confundir, nos termos de Gewirth (2001, p. 330-333), os *custos* dos direitos, o que o Estado faz na sua definição, proteção, e aplicabilidade, com seu *conteúdo*, o que esses direitos são, seus objetos. Do fato de direitos serem implementados e protegidos pelo Estado não podemos concluir que seu conteúdo, o que esses direitos são, também derivam do Estado. Confundir isto nos leva, na visão de Gewirth, a aceitar um tipo de autoritarismo estatal, em que direitos perdem qualquer possibilidade de serem justificados independentemente do Estado.

Assim sendo, pode-se perguntar: por que não abandonar qualquer pretensão a uma teoria de direitos naturais, especialmente de natureza lockeana? Ou seja, por que não se comprometer com uma teoria *totalmente* convencionalista, principalmente após dizer que o convencionalismo pode se adequar ao libertarianismo (ou vice-versa)? Esta é uma boa pergunta, e, sendo sincero, tudo que posso fazer é esboçar uma resposta baseada em suspeitas

sobre os possíveis malefícios de uma teoria *totalmente* convencional. Em primeiro lugar, há a afirmação de Waldron (1994, p. 86) de que a teoria *humeana* nos leva a ratificar *qualquer* distribuição que pareça saliente - isto é, ratificar *qualquer* distribuição que, nas palavras de Waldron, nos leva do conflito sobre quem tem o que em direção aos benefícios de um mercado bem organizado. Se tivéssemos a *certeza* de que *todas* as convenções convergiriam, no final, às relações consensuais de vantagem mútua, então nossas preocupações provavelmente cesariam. Mas isto pode ser garantido? É impossível que convenções sejam acordadas em um contexto de profundo desrespeito aos direitos (naturais) das pessoas? É impossível - ou altamente improvável - que surjam convenções que regulem a aquisição e transferência de seres humanos, para dar um exemplo radical?

Uma forma de evitar tais situações indesejáveis e injustas é limitando *quais* convenções podem ser adotadas. É com esse intuito que Mack discute a união entre lockeanismo e convencionalismo. Como discutimos no capítulo 02 (seção 2.2), Mack realiza uma rejeição *parcial* da teoria lockeana, justamente por acreditar que, para serem justificadas, convenções *devem* reconhecer modos de aquisição de propriedade feitos por meio do investimento de capital humano e do próprio esforço ou trabalho. Por mais que seja fato que, para Mack, a self-ownership seja incapaz de explicar *todas* as formas legítimas de aquisição de propriedade, também é verdade que, na sua visão de direito natural à propriedade como *prática*, as pessoas também podem adquirir direitos a recursos externos como extensão da self-ownership, fazendo com que outros indivíduos *não* tenham o direito de interferir e se apropriar de seus recursos. Portanto, por mais que a self-ownership não subsuma *todas* as formas de apropriação legítimas, Mack argumenta que qualquer convenção que queira ser justa *tem* que admitir formas de aquisição de propriedade coerentes com a self-ownership<sup>136</sup>.

Além do mais, certos elementos da teoria Lockeana teriam que ser rejeitados caso a teoria humeana fosse integralmente aceita. Vossen (2022, p. 128), por exemplo, argumenta que a teoria humeana não consegue explicar o porquê teríamos uma relação especial e pessoal entre uma pessoa e seu trabalho. Segundo ele, tudo que a explicação humeana pode afirmar é que deixar uma pessoa reter aquilo que ela ganha ou adquire simplesmente funciona, enquanto a explicação lockeana apresenta uma razão mais complexa, dizendo que deixar as

---

<sup>136</sup> Ecoando Mack, Vossen (2022, p. 131) afirma que a principal função da teoria lockeana não é especificar e resolver todos os problemas práticos que a lei de propriedade deve resolver (esta limitação, na visão de Vossen, não se restringe a direitos de propriedade). Na verdade, sua função é “identificar certos limites morais dentro dos quais um sistema legal justificável pode operar”. E ainda nesse caminho, mas com uma argumentação um tanto distinta, também temos que citar Christmas (2021), que pretende defender a teoria de direitos naturais de um tipo específico de crítica considerada “convencionalista”.

pessoas reterem o fruto de seu trabalho funciona porque nós nos importamos em ter o controle sobre os frutos de *nosso* trabalho (itálico do autor). Portanto, a teoria lockeana diz que, quando temos nossa propriedade violada, o que está ocorrendo não é *só* a quebra de expectativa com relação ao assentimento da convenção de propriedade, como a teoria humeana nos leva a acreditar, mas também um atentado *meu* trabalho, *minha* capacidade produtiva.

Esses apontamentos me levam a acreditar que o caminho mais apropriado seria reservar o convencionalismo humeano para situações de delimitação específica dos contornos de direitos lockeanos que não podem ser meramente determinados pela teoria lockeana. Como afirma Vossen (*idem*, p. 131-132), isso não anularia o argumento *justificatório* providenciado pela teoria lockeana, somente estabeleceria que o argumento é incapaz de resolver todos os problemas práticos que surgem no dia-a-dia sobre propriedade. Se, por outro lado, se afirmar que reservar *essa* função ao convencionalismo já seria suficiente para neutralizar o lockeanismo, então teríamos que responder que isso é verdade para praticamente *todos* os direitos e princípios morais, inclusive os chamados direitos liberais. Nenhum princípio, justificativa, direito, etc, moral, é autossuficiente, capaz de explicar e delimitar seus limites, principalmente em face de controvérsias práticas. Se o mero fato da especificação for suficiente para anular a importância moral da propriedade, então o mesmo deve servir a uma miríade de direitos.

### 3.6.2 Instituições E Cláusula Lockeana

Mesmo com as críticas da seção anterior, dever-se-á ressaltar que a teoria humeana capta razoavelmente bem os benefícios econômicos normalmente atribuídos a instituições que protegem direitos de propriedade e liberdade econômica (DE HAAN; STURM, 2000; DE VANSSAY; SPINDLER, 1994; DINCER, 2007; FARIA; MONTESINOS, 2009; HAYDAROĞLU, 2015; JUSTESEN, 2008; NORTON, 2003; STROUP, 2007; TORSTENSSON, 1994). A respeito de instituições, o convencionalismo humeano também se adequa bem à teoria de William Baumol (1996, 2007) sobre os tipos produtivos, improdutivos, e destrutivos de empreendedorismo. Baumol (1996, p. 20) afirma que serão as regras do jogo - que especificam as diferentes recompensas (*payoffs*) para diferentes tipos de atividade empreendedora - que determinarão, em grande parte, se o empreendedorismo será alocado de uma forma produtiva ou improdutiva, ponto que foi reforçado em Baumol (2007, p. 07-08). Todas essas afirmações se ajustam bem à ideia humeana de que regras de

propriedade *estáveis* são criadas para satisfazer nosso desejo por posses materiais e para evitar conflitos.

Dito isso, se é verdade que a liberdade econômica - a capacidade de cada pessoa de controlar o seu próprio trabalho e propriedade - produz as consequências aludidas acima, *por que* precisamos de uma cláusula lockeana? Ademais, pela nossa argumentação em seções passadas, o leitor está relativamente justificado em acreditar que é de nossa opinião que a cláusula lockeana é absolutamente inútil, especialmente numa economia contemporânea. Isto não é verdade, pois aqui iremos sugerir, não tanto defender, uma interpretação específica da cláusula lockeana que é coerente com o libertarianismo de direita e que não contradiz a nossa conclusão: de que não é possível conciliar self-ownership e uma distribuição ou padrão igualitário de recursos externos.

O primeiro obstáculo a essa tarefa foi colocado por certos libertarianos que acreditam, de uma forma ou de outra, na frivolidade de uma cláusula lockeana (FESER, 2005; NARVESON, 1999). Narveson (1999, p. 219) faz inúmeras críticas relevantes às mais diversas interpretações da cláusula, e certamente não teríamos como responder às suas críticas, mas o que pode ser contestado é a ideia (já exposta na seção 2.1 de nosso trabalho) defendida por Narveson de que há algo de circular na ideia de cláusula lockeana, pois ela já *pressupõe* que os indivíduos que tiveram a liberdade diminuída pela apropriação e que merecem compensação já tem direitos positivos prévios àqueles recursos. Feser (2005, p. 58-59) segue um caminho semelhante ao de Narveson, argumentando que nenhuma injustiça foi cometida na situação de aquisição inicial de recursos porque o conceito de justiça *não* se aplica a essa situação. Para a apropriação de *A* do recurso *R* prejudicar (*harm*) *B*, de modo que *A* comete uma *injustiça* com relação a *B* por ter se apropriado de *R*, *B* deve já devia ter direito (*rightful claim*) a *R*. Mas, numa situação de aquisição inicial, *B* não tinha direito a *R* porque ninguém tinha direito a *R* - afinal, os recursos eram de ninguém. Em suma, o que vale ser dito é que tanto Narveson e Feser capturaram (bem, a meu ver) a forma como defensores da cláusula lockeana já pressupõem o que deve ser argumentado, e suas críticas não devem ser ignoradas<sup>137</sup>. No entanto, é verdade, como defendem, que “ter direito a recurso *R*” (direito positivo ou não) é uma condição *necessária* para a existência da cláusula lockeana? Isto é, alguém *só* pode ser injustamente prejudicado pela aquisição de outra pessoa se ela já tiver direitos aos recursos relevantes?

---

<sup>137</sup> Nozick (2013, p. 175-179) também aponta alguns problemas da interpretação mais “forte” da cláusula lockeana, em que o mero fato de alguém estar impossibilitado de usar livremente (sem apropriação) aquilo que ele podia *antes* da apropriação alheia já se configura como uma violação da cláusula.

Na seção 2.5.1, críticas dessa natureza foram feitas à teoria de Narveson. Além disso, a teoria de Mack concebe uma interpretação da cláusula lockeana (exposta em 2.2) que não recai na dependência de direitos prévios criticada por Narveson e Feser<sup>138</sup>. Como discutimos anteriormente, Mack justifica a *necessidade* de uma cláusula lockeana pelo fato dos direitos de self-ownership das pessoas poderem ser neutralizados injustamente pelo uso não-invasivo das capacidades e habilidades de outros agentes. A interpretação de Mack da cláusula não é totalmente isenta de problemas (como aqueles apontados em 2.5.2), mas aponta para um caminho atrativo para libertarianos de direita que querem preservar alguma compreensão da cláusula, afirmando que o objetivo da cláusula é proibir a *neutralização* da self-ownership de uma pessoa pelo exercício legítimo da self-ownership por outra pessoa. Vossen (2021), influenciado por Mack, formula uma justificativa promissora da cláusula: “o ponto da cláusula (...) é garantir que continuem, em um sentido importante, *livres* em um mundo que contém propriedade privada” (p. 07-08, itálico do autor). Como logo esclarece Vossen, liberdade, para ele, é não-sujeição (*non-subjection*), uma extensão de nossos direitos naturais que estabelece que nossa habilidade de desfrutar desses direitos *não* possa depender da ação de outras pessoas.

Apesar de interessante, não temos tempo de realizar uma exposição mais detalhada da visão de Vossen, principalmente sua crítica às interpretações mais correntes da cláusula e a defesa de sua própria formulação. O que nos importa, para o momento, é a ideia de que a aquisição unilateral de propriedade privada torna possível uma situação em que o direito de *A* de se apropriar de recursos tenha sido neutralizado por *B* ou outro agente, sujeitando os direitos naturais de *A* a *B*. Se correta, a ideia de que direitos naturais, (especialmente o direito de propriedade) não podem neutralizar, mesmo que de forma não-invasiva, os direitos naturais alheios, tornando certas pessoas totalmente (ou algo próximo) dependentes das outras, abre caminho para uma justificativa libertariana da cláusula lockeana. Mais especificamente, direitos naturais têm como objetivo, função, proteger uma série de habilidades e capacidades, e uma pessoa pode ter suas habilidades e capacidades

---

<sup>138</sup> Também poderíamos questionar se direitos positivos realmente são tão problemáticos e totalmente incompatíveis com o libertarianismo quanto libertarianos de direita (especialmente Narveson) fazem parecer. De minha parte, tenho que admitir que ainda estou convencido pelos argumentos de Narveson contra a noção. No entanto, talvez seja o caso que a via não esteja totalmente bloqueada para a introdução de *algum* tipo de consideração de direitos positivos. Melnyk (1989) indica para a possibilidade formal de direitos positivos, e Gewirth (1998, cap. 02) formula uma interpretação de direitos positivos que não recai no utilitarismo. A junção dessas ideias poderia indicar um caminho para uma interpretação libertariana de direitos positivos, mas essa tarefa é demasiadamente laboriosa, ficando ou para outro trabalho, em outro momento, ou para outra pessoa.

*neutralizadas* ou *sujeitas* à ação alheia. A função da cláusula, portanto, é evitar que tais casos ocorram.

Anteriormente, argumentamos que direitos de propriedade não são *especialmente* problemáticos e que não se assemelham a direitos típicos de uma autoridade política. Nossas conclusões, especialmente no primeiro caso, são controversas. Vossen (2015), por exemplo, toma um caminho diferente do nosso, argumentando *como* a aquisição unilateral não precisa impor deveres a outras pessoas. De qualquer modo, o que queríamos mostrar é que tais argumentos precisam ser mais bem qualificados, não que qualquer instância de aquisição unilateral não possa ser problemática. De forma não qualificada, a aquisição unilateral de propriedade ou não é problemática, ou não é *especificamente* problemática, e os argumentos expostos falham em mostrar como *ela*, e não outros direitos liberais, são moralmente problemáticos. No entanto, a aquisição unilateral *pode* ser problemática, especialmente quando uma aquisição acaba por neutralizar os direitos naturais, especialmente de propriedade, de outra pessoa. Aqui, também seguimos Mack em apontar que há algo de problemático em casos de monopólio de recursos naturais ou de um recurso extremamente importante para a vida de outra pessoa. Nesses casos, podemos dizer que a aquisição *unilateral* é moralmente problemática e as exigências de não-interferência podem ser onerosas para certos indivíduos. Se *A* depende, para sua sobrevivência, de um recurso natural apropriado unilateralmente por *B*, não é razoável esperar que *A* não interfira com o recurso de *B* sob o risco de profundo sofrimento ou até mesmo morte.

Também argumentamos, na seção 3.5, que aquilo que chamamos de *Sistema de Preços (SP)* não distribui vantagens e desvantagens e que não só é coerente com a self-ownership, como também depende da mesma para seu funcionamento. O que queríamos apontar naquela seção é que tal sistema, ou instituição, não requer justificção *pelos motivos apresentados por certos liberais igualitários*. Há, argumentamos, uma descaracterização de certos liberais igualitários de como o *SP* (ou o chamado “Sistema de Liberdades Naturais”) funciona. Também discordamos da posição contida na argumentação de Murphy e Nagel de que direitos devem sua justificativa às convenções *legais* que possibilitam ou contribuem com seu funcionamento.

Todavia, também argumentamos, especialmente nesta seção sobre convencionalismo, que o Estado pode realizar um papel importante na definição e proteção de direitos de propriedade. A ação estatal não é isenta de problemas: a definição *legal* da propriedade pode divergir significativamente da definição *econômica*, e grupos de interesse, conscientes do fato



de que o Estado tem o poder de definir e proteger direitos de propriedade, podem alocar recursos de forma improdutivo (ou até mesmo destrutivo) para capturar o Estado, definindo direitos de propriedade de forma extrativista - o *rent-seeking* conceitualizado inicialmente por Tullock (1967) e depois nomeado por Krueger (1974). Mesmo assim, é verdade que o Estado realiza um papel benéfico importante, especialmente em países de altos índices de liberdade econômica. Obviamente, toda essa ação é custosa e é financiada por impostos. Como esses impostos são adquiridos não é de maior relevância para a discussão, o que importa é que direitos, mesmos os direitos negativos defendidos por libertarianos, *custam*. Também podemos deixar de lado a discussão sobre a *necessidade* do Estado para a proteção desses direitos, ou se esses direitos seriam protegidos eficientemente numa minarquia ou até mesmo anarquia. Para nós, o que é relevante é que esses direitos *custam* recursos, e que todos os indivíduos contribuem, voluntariamente ou não, com o financiamento desses serviços. E é aqui que reside a necessidade de *alguma* justificação.

Como disse Libecap (1986), “direitos de propriedade afetam o comportamento econômico por meio de incentivos” (p. 229). Eles também alteram a performance e distribuição de renda em todas as economias. E, como dissemos, a delimitação e proteção por parte do Estado não é gratuita, *todas* as pessoas têm que, de uma forma ou de outra, contribuir com o financiamento dessas atividades. Como justificar, portanto, para essas pessoas, que essas regras de propriedades são justas? Podemos argumentar que certas convenções de propriedade são justas porque são as que melhor se conformam com nossos direitos naturais de propriedade; porque são as convenções mais estáveis e que mais reduzem conflitos distributivos; ou porque são aquelas que produzem as consequências econômicas citadas acima. Ou seja, razões deontológicas e consequentialistas podem ser citadas. Mas ainda há uma classe de pessoas que não deve se satisfazer com essas razões: aqueles que tiveram suas capacidades ou habilidades neutralizadas pelo exercício da self-ownership alheia e pelas convenções de propriedade de uma certa sociedade. Os não-proprietários, os sem-teto, aqueles que não têm como satisfazer suas necessidades mais básicas, se encaixam na definição de pessoas que tiveram sua self-ownership praticamente neutralizada. Essas pessoas são chamadas a contribuir com um sistema (por falta de palavra melhor) que dificilmente os beneficia. Nesse caso, o dever de não-interferir com a propriedade alheia é oneroso, quase opressor (motivo que é usado por Mack (2006) para justificar um tipo de tributação). Uma compensação lhes é, portanto, devida.

Assim, a cláusula lockeana pode ser justificada dessa forma. Se direitos naturais de certas pessoas são negados de forma não-invasiva por outros agentes, sujeitando-os radicalmente à ação de outras pessoas, e ainda são chamados a contribuir com convenções de propriedade que não os beneficiam, então *algo* deve ser feito. Uma tributação que tenha como objetivo amenizar ou até mesmo eliminar a dependência extrema surge não só como algo moral, mas também como algo exigido pela própria teoria libertariana, se a mesma quiser ser justificada. E não é o igualitarismo que fundamenta a cláusula. Sua necessidade não advém do fato de *A* se beneficiar (muito) mais das regras de propriedade do que *B*. Não é desigualdade, por si só, que justifica a cláusula. *Todo* direito será aproveitado de forma desigual pelas pessoas. Certas pessoas que têm (ou acham que têm) coisas valiosas a dizer tiram mais utilidade da liberdade de expressão do que pessoas que não se importam em dizer e serem ouvidas sem a interferência alheia, e isto não torna a liberdade de expressão problemática. O que pode tornar o direito de propriedade problemático é quando as pessoas têm esse direito - seja por direitos naturais, seja por convenção, ou por uma mistura dos dois - neutralizado, caindo numa situação de extrema necessidade e dependência.

Certos libertarianos de direita, comprometidos com a tese de que imposto é roubo, não existindo nada que possa mudar isso, podem contestar minha interpretação da cláusula lockeana. Mas essa posição liberariana não é, na maioria dos casos, válida. Primeiro, ela depende de uma interpretação absolutista da self-ownership, algo que foi negado por todos os autores de nossa pesquisa e que foi exposto diversas vezes em nosso trabalho. Segundo, ela depende da veracidade da tese de que direitos naturais também são absolutos, algo que também foi negado por todos os autores de nossa pesquisa, inclusive libertarianos de direita. Terceiro, ela passa a ideia de que ser libertariano implica necessariamente em ser contra *qualquer* tipo de Estado de bem-estar social, algo que foi historicamente negado por Zwolinski (2017). Um sistema libertariano que aceita a nossa cláusula lockeana pelos motivos que estamos expondo continuaria respeitando e protegendo a self-ownership e os direitos de propriedade das pessoas, inclusive parte significativa de seus bens pessoais e de produção. O único fato que é estabelecido pela cláusula é que essa proteção não é absoluta. De resto, essa proteção será mais forte do que aquela prometida por teorias liberais igualitárias.

Já sobre o arranjo institucional, algumas pessoas tentaram concretizar em termos institucionais um arranjo coerente com a ideia de direitos naturais defendida por libertarianos (*e.g.* FRIEDMAN, 2015); outros fizeram uma crítica moral e empírica do Estado de bem-estar social (*e.g.* SHAPIRO, 2007). De nossa parte, qualquer articulação de um arranjo institucional

coerente com os princípios morais aqui defendidos necessitaria de um conhecimento de ciência econômica, política, e sociologia, que está além do escopo deste trabalho. Por outro lado, estamos habilitados a tecer alguns comentários sobre a *renda básica universal*, uma proposta promissora que pode servir como uma articulação de nossa cláusula lockeana.

Propostas de renda básica já foram formuladas por liberais clássicos, como o imposto de renda negativo formulado por Friedman (2002). No entanto, nos deteremos sobre uma das - senão a - propostas de renda básica mais populares da filosofia política contemporânea, a de Philippe Van Parijs. A princípio, sua proposta parece ser profundamente atrativa para libertarianos: Van Parijs fala em “libertarianismo de verdade” (*real-libertarianism*), justamente por unir self-ownership e uma distribuição igualitária de recursos naturais, “presentes” ou aquilo que é “dado” (*gifts*)<sup>139</sup>, e recursos que são “legados” (*bequests*), com o objetivo de promover a “verdadeira-liberdade-para-todos” (*real-freedom-for-all*) (PARIJS, 1991, 1995)<sup>140</sup>. Seu “capitalismo de renda básica”, um regime socioeconômico que une propriedade privada dos meios de produção com uma renda que a pessoa recebe *além* daquela recebida no mercado de trabalho (*idem*, 1992, p. 465), pode soar interessante para libertarianos, dado que boa parte da retórica de Van Parijs é direcionada a essas pessoas. Mas é verdade que libertarianos devem adotar uma renda básica universal nos moldes e com a justificativa moral providenciada por Van Parijs?

Essa é uma questão que, infelizmente, temo que não seremos capazes de responder adequadamente, pois exigiria uma exposição da teoria que, além de ser complexa em seus termos morais e econômicos, não é nosso principal foco de pesquisa. Porém, sob o risco de ser injusto com o autor, acredito que alguns argumentos podem ser elencados com o intuito de produzir certo ceticismo com relação à proposta de Van Parijs, especialmente da parte de libertarianos. Primeiramente, ele notoriamente argumenta, *contra* Rawls, que uma teoria liberal de justiça igualitária, não discriminatória, isto é, que *não* confere valor distinto às diferentes concepções de vida dos indivíduos, exige uma renda básica *incondicional*, independentemente da situação ocupacional do indivíduo, seu desempenho no trabalho, ou até mesmo sua disposição para trabalhar (*idem*, 1991). O objeto de sua crítica, como apontamos,

<sup>139</sup> Dentre esses “presentes”, Van Parijs inclui os “ganhos de emprego” (*employment rents*), que são os pagamentos a serviços que excedem a quantidade necessária para que exista equivalência entre oferta e demanda (*i.e. equilíbrio*) no mercado de trabalho.

<sup>140</sup> Também acredito que Van Parijs esteja perigosamente perto de cometer o problema identificado por Huemer (2014) de caracterizar o libertarianismo como uma filosofia meramente pró-liberdade, em que a liberdade deve ser *maximizada* pelo Estado. É claro que a liberdade é importante, mas igualmente importante é o respeito ao conjunto de direitos individuais normalmente defendidos por libertarianos. Principalmente sob uma ótica deontológica, que é a abordada nessa pesquisa, *não violar* direitos, mesmo que o resultado seja a maximização da liberdade, é de suma importância.

é Rawls, que afirmou que aqueles que desejam passar o dia todo surfando em Malibu deveriam encontrar uma maneira de se sustentar, *não* tendo direito a verbas públicas. Rawls, na visão de Van Parijs, inclui em seu argumento premissas perfeccionistas, precisamente por contradizer a neutralidade liberal com relação a diferentes concepções de vida ao defender que as pessoas que são capazes (aquelas que não sofrem de uma incapacitação séria) deveriam ser encorajadas, sob uma determinada estrutura básica defendida por Rawls, a contribuir economicamente, tanto por razões de reciprocidade quanto por autorrespeito<sup>141</sup>.

Várias vias de discussão poderiam ser tomadas. Poderíamos questionar, por exemplo, se a compreensão de Van Parijs da neutralidade liberal está correta (e acredito que *não* está), ou se sua compreensão da teoria rawlsiana também está correta. Mas o que deve ser indagado é se libertarianos que estão dispostos a defender a renda básica também estão dispostos a defender que surfistas que decidem passar o dia inteiro surfando também têm direito à mesma. Isto é, é possível realizar uma defesa libertariana da renda básica *incondicional*, até mesmo para pessoas que *escolhem* não exercer atividades produtivas? Penso que não. Mais do que isso, uma proposta de renda básica que sancione moralmente tais casos passa perigosamente perto da crítica de *exploração*, em que aqueles que *escolhem* ser improdutivos se aproveitam injustamente daqueles que escolhem ser produtivos. E também iria *muito* além do escopo de nossa cláusula lockeana, cujo objetivo não é financiar as escolhas de vida daqueles que escolhem não trabalhar, mas sim recompensar aqueles que tiveram sua self-ownership neutralizada pela ação alheia e que tem que contribuir - mesmo que com a “mera” não-interferência - com um sistema que não os beneficia.

Também há o desafio colocado pela imigração. A sustentabilidade econômica da renda básica é ameaçada pela *imigração* seletiva de beneficiários e pela *emigração* de contribuintes (PARIJS; VANDERBORGHT, 2019, p. 219-220). Não há, nessa concepção, “um direito humano fundamental de livre movimento que deve ser defendido até mesmo sob o custo de destruir os sistemas redistributivos existentes” (*idem*, p. 221). Apesar de ser verdade que Parijs e Vanderborght apontam os riscos de se limitar essa imigração e emigração seletiva, e que também chegam a propor uma renda *global* como possível solução, a preocupação com o livre movimento das pessoas e sua tensão com propostas de renda básica permanece. E ainda que não tenhamos defendido esse “direito humano fundamental de livre movimento”, acredito que a tese da self-ownership concede esse direito e o dever, por parte de

---

<sup>141</sup> Essa caracterização da teoria rawlsiana se deve ao professor Álvaro de Vita, que numa troca de emails sobre a validade das críticas de Van Parijs à teoria de Rawls, acabou expondo a teoria deste último de maneiras semelhantes àquela que coloquei no texto.

outras pessoas, de não interferir com esse movimento. Aqui, o argumento não é positivo: não estamos pressupondo que essas pessoas têm um dever *positivo* de assistência e que os outros têm o dever de providenciá-lo. Na verdade, o argumento é formulado em termos *negativos*, em que uma pessoa tem o direito de se movimentar livremente para outro lugar que não seja a propriedade alheia. Um país diferente do seu é *propriedade* das pessoas que ali vivem da mesma forma que a casa de A é *sua* propriedade? Tendo a acreditar que não. Portanto, me aproximo daqueles libertarianos que argumentam que o libertarianismo implica na defesa do livre movimento das pessoas e das fronteiras abertas (CAPLAN, 2019; FREIMAN, 2018; FREIMAN; HIDALGO, 2022). Além do mais, tem algo de moralmente questionável na ideia de se proibir que pessoas carentes a nível *global* sejam impedidas de entrar em determinado país com o propósito de se proteger as pessoas carentes a nível *nacional*, sendo que, a depender do país, o pobre *nacional* ainda pode ser uma das pessoas mais ricas do mundo. Isto se torna mais problemático se o pobre nacional, mas globalmente rico, for alguém que escolher ser economicamente improdutivo, como um surfista de Malibu.

Enfim, é importante verificar se a renda básica irá *substituir* ou *complementar* os programas de redistribuição de renda estatal. Se for um complemento ao Estado de bem-estar social, então é difícil ver como um libertariano defenderia tal proposta. Se for substituir, o caminho está aberto para a possibilidade da renda básica. Se não nos termos propostos por Van Parijs, talvez nos termos libertarianos propostos por Zwolinski (ZWOLINSKI, 2011, 2020). De qualquer maneira, abre-se espaço para que a renda básica seja interpretada como uma versão da cláusula lockeana exposta acima.

O salário mínimo é outra política que merece ser comentada. A posição liberal ou libertariana sobre a política já é conhecida: ou argumentam que ela fere a liberdade de contrato, ou argumentam que a política prejudica os mais pobres. De minha parte, não tenho objeções de princípio à política<sup>142</sup>. Enquanto é verdade que ela diminui a liberdade de contrato entre as partes ao estabelecer um piso abaixo do qual não se pode cair, eu não acredito que a liberdade de contrato - assim como qualquer outro direito ou liberdade - seja absoluta. Neste caso, não sou convencido por argumentos deontológicos. Na verdade, seguindo Wilkinson (2004), acredito que a avaliação normativa do salário mínimo depende fundamentalmente de suas consequências: se o salário mínimo beneficia os mais pobres (aqueles que supostamente

---

<sup>142</sup> A situação se complica quando se argumenta que empregadores têm o *dever* de pagar um “salário de subsistência”. Nesse caso, as objeções *a priori*, deontológicas, podem se aprofundar, e outros argumentos negativos se tornam salientes, como os formulados por Brennan (2019).

pretende se beneficiar), principalmente pela diminuição da pobreza, então não vejo problema em interpretar a política como uma forma de cláusula lockeana.

Por fim, acredito que nossa visão nos compromete com uma sociedade que valoriza e protege a liberdade econômica, isto é, um sistema econômico que leva a sério a proteção de trocas voluntárias, das pessoas e suas propriedades, e a liberdade de se engajar em competição econômica. A ação estatal pode contribuir com essa liberdade ao providenciar uma estrutura legal estável, previsível, que respeita contratos e a propriedade das pessoas. Igualmente importante é o fato de que o Estado também deve ser limitado pelos direitos das pessoas: ele *não* pode interferir indiscriminadamente com as propriedades das pessoas, com as trocas voluntárias, e com a liberdade de competir no mercado de trabalho (LAWSON, 2018). Apesar desses direitos não serem absolutos, é provável que tal sociedade terá altos índices de liberdade econômica. Agora, o fato de tais direitos não serem absolutos abriu espaço para a interpretação de uma cláusula lockeana, mas nada muito além disso. Segundo nossa interpretação, a cláusula lockeana tem como objetivo proteger as pessoas que tiveram sua self-ownership praticamente neutralizada. Ou seja, pessoas que têm direitos formais, mas não práticos de self-ownership, como aqueles que sofrem de pobreza aguda, medida em termos absolutos. O que é moralmente relevante para a self-ownership é a pobreza, não a desigualdade. Mesmo que interferir com a propriedade das pessoas produza um estado de coisas benéfico (em termos consequencialistas), os direitos das pessoas as protegem de interferências com seu corpo e sua propriedade. E, conforme concluímos nesta pesquisa, direitos de self-ownership *não* podem ser conciliados com uma distribuição igualitária de recursos externos. Mais especificamente, a self-ownership estabelece restrições ao uso da coerção com o objetivo de preservar uma situação igualitária.

## CONCLUSÃO

Nosso objetivo foi reconstituir e analisar os argumentos de como o libertarianismo de direita e o libertarianismo de esquerda pensam a fundamentação da self-ownership e justificam direitos de propriedade, principalmente propriedade privada. Também analisamos a possível conciliação da self-ownership e direitos de propriedade privada com uma distribuição igualitária de recursos externos. Nosso propósito foi, além de reconstituir e examinar os argumentos, providenciar, no final, uma resposta ao nosso principal problema: pode a self-ownership ser conciliada com uma distribuição igualitária de recursos externos?

No primeiro capítulo, discutimos a fundamentação da self-ownership. No segundo, sua passagem para direitos de propriedade privada em recursos externos. No terceiro, com base nas críticas que fizemos em cada capítulo, providenciamos uma resposta *negativa*<sup>143</sup> à nossa pergunta de pesquisa, além de termos analisado argumentos formulados e defendidos por liberais igualitários. Em cada capítulo, fizemos nosso melhor para apresentar os argumentos dos autores de forma clara, coerente, e isenta, fazendo uso de ampla bibliografia. Esperamos que os argumentos estejam claros a ponto de habilitar o leitor a discordar da conclusão alcançada no final, se for o caso.

Escolhas envolvem custos. No caso de nossa pesquisa, tivemos que deixar de lado autores que também são relevantes para nosso tema (como Rothbard, Michael Otsuka, e Peter Vallentyne). Dedicar a mesma atenção a esses autores que dedicamos aos autores de nossa pesquisa exigiria um tempo muito maior que aquele oferecido por um mestrado. Também não tivemos oportunidade de dedicar uma discussão a outras teorias importantes de propriedade (como a kantiana).

Discussões iniciadas no terceiro capítulo, como sobre o aspecto supostamente problemático de direitos de propriedade, também merecem maior atenção. Por mais que se tenha alcançado a conclusão de que os argumentos liberal-igualitários precisam ser melhor qualificados, principalmente por causa da dificuldade de se isolar tais direitos de outros direitos protegidos por esses liberais, não podemos negar que uma discussão mais robusta possa ser feita, inclusive com outros autores. Em trabalhos futuros, é meu plano continuar tal discussão, focando especialmente no seu suposto aspecto coercitivo e explorador. Isto é, como

---

<sup>143</sup> Isto é, respondemos que há uma incompatibilidade entre self-ownership e uma distribuição igualitária de recursos externos. Mas, como apontamos na seção 3, a incompatibilidade não diz respeito a self-ownership e igualdade. É possível que uma situação igualitária surja como resultado da interação entre indivíduos. A incompatibilidade diz respeito à tentativa de se manter um *padrão* igualitário.

podemos afirmar que direitos de propriedade são coercitivos? É possível fazer uso satisfatório e plausível da noção de coerção? E mesmo que seja possível responder afirmativamente essas questões, é possível garantir que outros direitos protegidos por liberais igualitários também não sejam considerados coercitivos, evitando a recaída ao problema de se isolar o direito de propriedade? Sobre a noção de exploração, poderíamos perguntar se direitos de propriedade, especialmente propriedade privada, facilitam a exploração. Mas, para isso, teríamos que expor o que queremos dizer por “exploração”, tarefa particularmente difícil, especialmente no âmbito de transações econômicas.

Também foi estabelecida uma relação entre as teses filosóficas defendidas e um arcabouço institucional específico. É verdade que essa relação permaneceu no âmbito da sugestão, mas, no meu caso, fazer mais do que o que foi feito seria uma irresponsabilidade epistêmica, pois simplesmente não tenho o conhecimento necessário para dizer como certas teses filosóficas poderiam ser transpostas para a realidade. O que achei apropriado apontar é que um arcabouço institucional que diz respeitar a self-ownership deve necessariamente ver direitos econômicos como direitos básicos (mas não absolutos, pois, como discutimos durante a dissertação, dificilmente algum direito pode ser absoluto). Ademais, não discutimos questões relativas à forma do arcabouço *político* por isso não fazer parte de nosso tema e problema de pesquisa. Questões de teoria democrática, por exemplo, foram deixadas de lado por não fazerem parte de nosso problema, ao menos não de forma direta.

De qualquer modo, espero que esse trabalho tenha sido bem-sucedido ao trazer para a academia brasileira uma discussão que estava, até então, relegada a filósofos internacionais. Mais do que isso, espero que tenha conseguido expor e analisar controvérsias dentro da própria teoria libertariana. Por fim, também espero que meu trabalho motive outros acadêmicos a estudar tais autores e a dialogar com nossas conclusões, enriquecendo a discussão moral sobre direitos individuais e de propriedade na filosofia política.



## REFERÊNCIAS

- ALBERT, A. A.; ALLEN, W. R. **University economics;: Elements of inquiry**. 3rd edition ed. Belmont, Calif: Wadsworth Pub. Co, 1972.
- ALCHIAN, A. A.; DEMSETZ, H. The Property Right Paradigm. **The Journal of Economic History**, v. 33, n. 1, p. 16–27, mar. 1973.
- ALLEN, D. W. Review of *The Firm, The Market, and The Law*. **The Canadian Journal of Economics / Revue canadienne d'Économique**, v. 24, n. 3, p. 740–743, 1991.
- \_\_\_\_\_. The Coase theorem: coherent, logical, and not disproved. **Journal of Institutional Economics**, v. 11, n. 2, p. 379–390, jun. 2015.
- ALLEN, P. A Critique of Gewirth's "Is-Ought" Derivation. **Ethics**, v. 92, n. 2, p. 211–226, jan. 1982.
- ARNESON, R. J. Side constraints, Lockean individual rights, and the moral basis of libertarianism. Em: MEADOWCROFT, J.; BADER, R. M. (Eds.). **The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia**. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 15–37.
- BADER, R. M.; MEADOWCROFT, J. (EDS.). **The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia**. Cambridge University Press, 2011.
- BARZEL, Y. **Economic Analysis of Property Rights**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1997.
- BAUMOL, W. J. Entrepreneurship: Productive, unproductive, and destructive. **Journal of Business Venturing**, v. 11, n. 1, p. 3–22, 1 jan. 1996.
- \_\_\_\_\_. **Good Capitalism, Bad Capitalism, and the Economics of Growth and Prosperity**. 1ª edição ed. Yale University Press, 2007.
- BERGGREN, N. Economic freedom and equality: Friends or foes? **Public Choice**, v. 100, n. 3, p. 203–223, 1 set. 1999.
- BISHOP, M. **Economics A-Z terms beginning with R**. Disponível em: <<https://www.economist.com/economics-a-to-z>>. Acesso em: 4 nov. 2022.
- BORNSCHEIN, P. The Self-Ownership Proviso: A Critique. **Politics, Philosophy and Economics**, v. 17, n. 4, p. 339–355, 2018.
- BOUDREAU, D. J.; HOLCOMBE, R. G. **The Essential James Buchanan**. Fraser Institute, 2021.
- BRENNAN, J. Should Employers Pay a Living Wage? **Journal of Business Ethics**, v. 157, n. 1, p. 15–26, 2019.
- \_\_\_\_\_. Against the Moral Powers Test of Basic Liberty. **European Journal of Philosophy**, v. 28, n. 2, p. 492–505, 2020.
- BRENNAN, J.; VOSSEN, B. VAN DER. The Myths of the Self-Ownership Thesis. Em: **The Routledge Handbook of Libertarianism**. Routledge, 2017.

BUCHANAN, P. J. M. **The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan**. Volume 7 ed. edição ed. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

CAPLAN, B. **Open Borders: The Science and Ethics of Immigration**. Edição Ilustrada ed. New York, NY: First Second, 2019.

CHEUNG, S. N. S. The Transaction Costs Paradigm 1998 Presidential Address Western Economic Association. **Economic Inquiry**, v. 36, n. 4, p. 514–521, 1998.

CHRISTMAN, J. Can Ownership Be Justified by Natural Rights? **Philosophy and Public Affairs**, v. 15, n. 2, p. 156–177, 1986.

\_\_\_\_\_. Self-Ownership, Equality, and the Structure of Property Rights. **Political Theory**, v. 19, n. 1, p. 28–46, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Myth of Property: Toward an Egalitarian Theory of Ownership**. New York: Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Saving Positive Freedom. **Political Theory**, v. 33, n. 1, p. 79–88, 2005.

CHRISTMAS, B. Answering the Conventionalist Challenge to Natural Rights Theory. **Res Publica**, v. 27, n. 3, p. 329–345, 1 ago. 2021.

COASE, R. H. The Problem of Social Cost. **The Journal of Law & Economics**, v. 3, p. 1–44, 1960.

\_\_\_\_\_. **The Firm, the Market, and the Law**. 1ª edição ed. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

COHEN, G. A. **Self-Ownership, Freedom, and Equality**. Cambridge ; New York : Paris, France: Cambridge University Press, 1995.

COHON, R. Hume's Moral Philosophy. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall 2018 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.

COOK, T. Deontologists Can Be Moderate. **Journal of Value Inquiry**, v. 52, n. 2, p. 199–212, 2018.

DAVIS, N. Contemporary Deontology. Em: SINGER, P. (Ed.). **A Companion to Ethics**. John Wiley & Sons, 1993.

DE HAAN, J.; STURM, J.-E. On the relationship between economic freedom and economic growth. **European Journal of Political Economy**, v. 16, n. 2, p. 215–241, 1 jun. 2000.

DE VANSAY, X.; SPINDLER, Z. A. Freedom and growth: Do constitutions matter? **Public Choice**, v. 78, n. 3–4, p. 359–372, mar. 1994.

DEMSETZ, H. Toward a Theory of Property Rights. **The American Economic Review**, v. 57, n. 2, p. 347–359, 1967.

DIAMOND, R. **What does economic evidence tell us about the effects of rent control?** **Brookings**, 18 out. 2018. Disponível em: <<https://www.brookings.edu/research/what-does-economic-evidence-tell-us->

about-the-effects-of-rent-control/>. Acesso em: 20 set. 2022

DINCER, O. The effects of property rights on economic performance. **Applied Economics**, v. 39, n. 7, p. 825–837, 1 abr. 2007.

FARIA, H. J.; MONTESINOS, H. M. Does economic freedom cause prosperity? An IV approach. **Public Choice**, v. 141, n. 1, p. 103–127, 1 out. 2009.

FEINBERG, J.; NARVESON, J. The Nature and Value of Rights. **Journal of Value Inquiry**, v. 4, n. 4, p. 243–260, 1970.

FESER, E. There is No Such Thing as an Unjust Initial Acquisition. **Social Philosophy and Policy**, v. 22, n. 1, p. 56–80, 2005.

\_\_\_\_\_. Classical Natural Law Theory, Property Rights, and Taxation. **Social Philosophy and Policy**, v. 27, n. 1, p. 21–52, 2010.

FLANIGAN, J. All Liberty is Basic. **Res Publica**, v. 24, n. 4, p. 455–474, 2018.

\_\_\_\_\_. Boundary Problems and Self-Ownership. **Social Philosophy and Policy**, v. 36, n. 2, p. 9–35, 2019.

FLIKSCHUH, K. **Freedom: Contemporary Liberal Perspectives**. Polity Press, 2007.

FREIMAN, C. A Defense of Open Borders. Em: BOONIN, D. et al. (Eds.). **The Palgrave Handbook of Philosophy and Public Policy**. Springer Verlag, 2018. p. 161–171.

FREIMAN, C.; HIDALGO, J. Only Libertarianism Can Provide a Robust Justification for Open Borders. **Sage Publications: Politics, Philosophy and Economics**, v. 21, n. 3, p. 269–290, 2022.

FRESSOLA, A. Liberty and Property: Reflections on the Right of Appropriation in the State of Nature. **American Philosophical Quarterly**, v. 18, n. 4, p. 315–322, 1981.

FRIED, B.H. Wilt Chamberlain Revisited: Nozick’s “Justice in Transfer” and the Problem of Market-Based Distribution. **Philosophy and Public Affairs**, v. 24, n. 3, p. 226–245, 1995.

\_\_\_\_\_. Left-Libertarianism: A Review Essay. **Philosophy and Public Affairs**, v. 32, n. 1, p. 66–92, 2004.

\_\_\_\_\_. Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka. **Philosophy and Public Affairs**, v. 33, n. 2, p. 216–222, 2005.

FRIEDMAN, M. **Capitalism and Freedom: Fortieth Anniversary Edition**. First edition ed. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

FRIEDMAN, M. D. **Libertarian Philosophy in the Real World: The Politics of Natural Rights**. London: Bloomsbury Academic, 2015.

GARCIA, G. DE M. **A heterogeneidade do liberalismo: liberalismo clássico, alto liberalismo e libertarianismo**. Dissertação de Mestrado - São Paulo, Universidade de São Paulo, 2020.

GAUS, G. **The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality**

**in a Diverse and Bounded World.** Reprint edition ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Property, Rights, and Freedom\*. **Social Philosophy and Policy**, v. 11, n. 2, p. 209–240, ed 1994.

GAUTHIER, D. **Morals by Agreement.** Oxford University Press, 1986.

GEORGE, H. **Progress and Poverty: An Inquiry into the Cause of Industrial Depressions and of Increase of Want with Increase of Wealth, The Remedy.** Garden City, NY: Doubleday, 1912.

GEWIRTH, A. The “Is-Ought” Problem Resolved. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 47, n. n/a, p. 34–61, 1973.

\_\_\_\_\_. **The Community of Rights.** 2nd ed. edição ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Are All Rights Positive? **Philosophy and Public Affairs**, v. 30, n. 3, p. 321–333, 2001.

GIBBARD, A. Natural Property Rights. **Noûs**, v. 10, n. 1, p. 77–86, 1976.

GOCHENOUR, Z.; CAPLAN, B. **A Search-Theoretic Critique of Georgism.** Rochester, NY: Social Science Research Network, 14 fev. 2012. Disponível em: <<https://papers.ssrn.com/abstract=1999105>>. Acesso em: 19 maio. 2022.

GOODIN, R. E. Utility and the good. Em: SINGER, P. (Ed.). **A Companion to Ethics.** Oxford: Blackwell, 1991.

GREEN, L. **The Authority of the State.** Clarendon Press, 1988.

GROTIUS, H. **The Rights Of War And Peace: Three Volume Set.** New Edition ed. Indianapolis, Ind: Liberty Fund Inc., 2005.

HARRIS, C. et al. The Origins and Consequences of Property Rights: Austrian, Public Choice, and Institutional Economics Perspectives. **Elements in Austrian Economics**, nov. 2020.

HARSANYI, J. C. **Morals by Agreement**, David Gauthier, Oxford: Clarendon Press, 1986, 297 Pages. **Economics and Philosophy**, v. 3, n. 2, p. 339, 1987.

HART, H. L. A. Are There Any Natural Rights? **Philosophical Review**, v. 64, n. 2, p. 175–191, 1955.

HAYDAROĞLU, C. The Relationship between Property Rights and Economic Growth: an Analysis of OECD and EU Countries. **DANUBE: Law and Economics Review**, v. 6, 1 dez. 2015.

HAYEK, F. A. The Use of Knowledge in Society. **The American Economic Review**, v. 35, n. 4, p. 519–530, 1945.

\_\_\_\_\_. **The Road to Serfdom.** 2nd edition ed. London: Routledge, 2001.

\_\_\_\_\_. **Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy.** Edição: 1 ed. London (u.a.): Routledge, 2012.

\_\_\_\_\_. **The Constitution of Liberty: The Definitive Edition**. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

HAYES, A. **Economic Rent: Definition, Types, How It Works, and Example**. Disponível em: <<https://www.investopedia.com/terms/e/economicrent.asp>>. Acesso em: 4 nov. 2022.

HOHFELD, W. N. Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning. **The Yale Law Journal**, v. 26, n. 8, p. 710–770, 1917.

HONORÉ, A. M. Ownership. Em: GUEST, A. G. (Ed.). **Oxford Essays in Jurisprudence**. Oxford: Oxford University Press, 1961.

HUEMER, M. **The Problem of Political Authority**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

HUEMER, M. **Is a Basic Income Permissible?** Disponível em: <<https://www.cato-unbound.org/2014/08/06/michael-huemer/basic-income-permissible>>. Acesso em: 3 jan. 2023.

\_\_\_\_\_. Is Wealth Redistribution a Rights Violation? Em: **The Routledge Handbook of Libertarianism**. Routledge, 2017.

HUME, D. **Tratado da natureza humana - Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. 2ª edição ed. Editora Unesp, 2009.

JOHNSON, C. M. How Deontologists Can Be Moderate (and Why They Should Be). **The Journal of Value Inquiry**, v. 54, n. 2, p. 227–243, 1 jun. 2020.

JUSTESEN, M. K. The effect of economic freedom on growth revisited: New evidence on causality from a panel of countries 1970–1999. **European Journal of Political Economy**, v. 24, n. 3, p. 642–660, 1 set. 2008.

KEKES, J. **The Illusions of Egalitarianism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.

KENISTON, D.; PERALTA, A. A. M. **Taxes and the Labor Supply of the Stars**. : Working Paper Series. National Bureau of Economic Research, , dez. 2022. Disponível em: <<https://www.nber.org/papers/w30698>>. Acesso em: 7 dez. 2022

KIRZNER, I. M. **The Meaning of the Market Process: Essays in the Development of Modern Austrian Economics**. 1ª edição ed. Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_. **Discovery, Capitalism, and Distributive Justice**. Indianapolis: Liberty Fund, 2016.

KOGELMANN, B.; OGDEN, B. G. Enough and as Good: A Formal Model of Lockean First Appropriation. **American Journal of Political Science**, v. 62, n. 3, p. 682–694, 2018.

KRUEGER, A. O. The Political Economy of the Rent-Seeking Society. **The American Economic Review**, v. 64, n. 3, p. 291–303, 1974.

LAMONT, J.; FAVOR, C. Distributive Justice. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). **The**

**Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Winter 2017 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.

LAVOIE, D. **National Economic Planning: What Is Left?** 1st edition ed. Arlington, Virginia: Mercatus Center at George Mason University, 2016.

LAWSON, R. A. **Economic Freedom.** Disponível em: <<https://www.econlib.org/library/Enc/EconomicFreedom.html>>. Acesso em: 10 jan. 2023.

LEESON, P. T.; HARRIS, C. Wealth-destroying private property rights. **World Development**, v. 107, p. 1–9, 1 jul. 2018.

LIBECAP, G. Property rights in economic history: Implications for research. **Explorations in Economic History**, v. 23, n. 3, p. 227–252, 1986.

LICHTER, S. R.; LICHTER, L. S.; AMUNDSON, A. Does Hollywood Hate Business or Money? **Journal of Communication**, v. 47, n. 1, p. 68–84, 1 mar. 1997.

LINDSAY, I. K. A Defense of Humean Property Theory. **Legal Theory**, p. 1–34, 2021.

LOCKE, J. **Second Treatise of Government.** Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, Inc., 1980.

LOMASKY, L. E. **Persons, Rights, and the Moral Community.** New York: Oxford University Press, 1990.

LOMASKY, L. E; GAUS, G. Are Property Rights Problematic? **The Monist**, v. 73, n. 4, p. 483–503, 1990.

LOWI, T. J. Four Systems of Policy, Politics, and Choice. **Public Administration Review**, v. 32, n. 4, p. 298, jul. 1972.

LUECK, D. The Rule of First Possession and the Design of the Law. **The Journal of Law and Economics**, v. 38, n. 2, p. 393–436, out. 1995.

MACHAN, T. R. Against Nonlibertarian Natural Rights. **Journal of Libertarian Studies**, v. 2, n. 3, p. 233–238, 1978.

\_\_\_\_\_. Moral Myths and Basic Positive Rights. **Tulane Studies in Philosophy**, v. 33, p. 35–41, 1985.

\_\_\_\_\_. Human Rights Reaffirmed. **Philosophy**, v. 69, n. 270, p. 479–490, 1994.

\_\_\_\_\_. What Rights Do We Have? **Journal of Value Inquiry**, v. 43, n. 4, p. 469–477, 2009.

\_\_\_\_\_. A Critique of Positive Rights. Em: CUSHMAN, T. (Ed.). **Handbook of Human Rights.** Routledge, 2011. p. 110.

MACK, E. Distributionism Versus Justice. **Ethics**, v. 86, n. 2, p. 145–153, 1976.

\_\_\_\_\_. Natural and Contractual Rights. **Ethics**, v. 87, n. 2, p. 153–159, 1977.

\_\_\_\_\_. Self-Ownership and the Right of Property. **The Monist**, v. 73, n. 4, p.

519–543, 1990.

\_\_\_\_\_. Gauthier on Rights and Economic Rent. **Social Philosophy and Policy**, v. 9, n. 1, p. 171–200, jan. 1992.

\_\_\_\_\_. Agent-relativity of value, deontic restraints, and self-ownership. Em: MORRIS, C. W.; FREY, R. G. (Eds.). **Value, Welfare, and Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 209–232.

\_\_\_\_\_. The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso. **Social Philosophy and Policy**, v. 12, n. 1, p. 186–218, 1995.

\_\_\_\_\_. In Defense of Individualism. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 2, n. 2, p. 87–115, 1999.

\_\_\_\_\_. Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism: Part I: Challenges to Historical Entitlement. **Politics, Philosophy and Economics**, v. 1, n. 1, p. 75–108, 2002a.

\_\_\_\_\_. Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism: Part II: Challenges to the Self-Ownership Thesis. **Politics, Philosophy and Economics**, v. 1, n. 2, p. 237–276, 2002b.

\_\_\_\_\_. Self-Ownership, Taxation, and Democracy: A Philosophical-Constitutional Perspective. Em: RACHETER, D. P.; WAGNER, R. E. (Eds.). **Politics, Taxation, and the Rule of Law: The Power to Tax in Constitutional Perspective**. Boston, MA: Springer US, 2002c. p. 9–31.

\_\_\_\_\_. Prerogatives, Restrictions, and Rights. **Social Philosophy and Policy**, v. 22, n. 1, p. 357–393, 2005.

\_\_\_\_\_. Non-Absolute Rights and Libertarian Taxation. **Social Philosophy and Policy**, v. 23, n. 2, p. 109–141, 2006.

\_\_\_\_\_. Individualism and Libertarian Rights. Em: CHRISTMAN, J.; CRISTIANO, T. (Eds.). **Contemporary Debates in Political Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2009. p. 121–136.

MACK, E. The Natural Right of Property. **Social Philosophy and Policy**, v. 27, n. 1, p. 53–78, 2010.

\_\_\_\_\_. Elbow Room for Rights. Em: SOBEL, D.; VALLENTYNE, P.; WALL, S. (Eds.). **Oxford Studies in Political Philosophy, Volume 1**. Oxford University Press, 2015. p. 0.

\_\_\_\_\_. **Libertarianism**. 1ª edição ed. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity, 2018.

MANKIW, N. G. **Principles of Microeconomics**. 6 edition ed. Mason, OH: Cengage Learning, 2011.

MAULTZSCH, F. Morals and Markets: The Significance of Pre-Tax Ownership. **The Modern Law Review**, v. 67, n. 3, p. 508–523, 2004.

MAZOR, J.; VALLENTYNE, P. **Libertarianism, Left and Right**. Disponível em: <<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199645121.001.0001/oxfordhb-9780199645121-e-3>>. Acesso em: 10 jul. 2020.

MCBRIDE, W. **What Is the Evidence on Taxes and Growth?** *Tax Foundation*, 18 dez. 2012. Disponível em: <<https://taxfoundation.org/what-evidence-taxes-and-growth/>>. Acesso em: 20 set. 2022

MELNYK, A. Is There a Formal Argument against Positive Rights? *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 55, n. 2, p. 205–209, 1989.

MISES, L. VON. **Economic Calculation in the Socialist Commonwealth**. [s.l.] Ludwig von Mises Institute, 1920.

MOLLER, D. Property and the Creation of Value. *Economics and Philosophy*, v. 33, n. 1, p. 1–23, 2017.

MURPHY, L.; NAGEL, T. **O mito da propriedade**. 1ª edição ed. WMF Martins Fontes, 2005.

MURTAZASHVILI, I.; MURTAZASHVILI, J. The origins of private property rights: states or customary organizations? *Journal of Institutional Economics*, v. 12, n. 1, p. 105–128, mar. 2016.

NARVESON, J. **The Libertarian Idea**. Peterborough, Ont. ; Orchard Park, NY: Broadview Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Egalitarianism: Partial, Counterproductive, and Baseless. *Ratio*, v. 10, n. 3, p. 280–295, 1997.

\_\_\_\_\_. Libertarianism Vs. Marxism: Reflections on G. A. Cohen's Self-Ownership, Freedom and Equality. *The Journal of Ethics*, v. 2, n. 1, p. 1–26, 1998.

\_\_\_\_\_. Property Rights: Original Acquisition and Lockean Provisos. *Public Affairs Quarterly*, v. 13, n. 3, p. 205–227, 1999.

\_\_\_\_\_. Property and Rights. *Social Philosophy and Policy*, v. 27, n. 1, p. 101–134, 2010.

NARVESON, J.; STERBA, J. P. **Are Liberty and Equality Compatible?** 1st edição ed. Cambridge University Press, 2010.

NORDHAUS, W. **Schumpeterian Profits in the American Economy: Theory and Measurement**. Cowles Foundation for Research in Economics, Yale University, abr. 2004. Disponível em: <<https://econpapers.repec.org/paper/cwlcwldpp/1457.htm>>. Acesso em: 19 set. 2022.

NORTH, D. C. **Institutions, Institutional Change and Economic Performance**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1990.

NORTH, D. C.; THOMAS, R. P. **The Rise of the Western World: A New Economic History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

NORTON, S. W. Economic Institutions and Human Well-Being: A Cross-National Analysis. *Eastern Economic Journal*, v. 29, n. 1, p. 23–40, 2003.

NOZICK, R. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 2013.



OLIVEIRA, F. R. DE. **A incompatibilidade entre os direitos fundamentais : uma crítica libertária**. Dissertação de Mestrado — Maringá, Universidade Estadual de Maringá, 2016.

PARIJS, P. V. Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income. **Philosophy and Public Affairs**, v. 20, n. 2, p. 101–131, 1991.

\_\_\_\_\_. Basic Income Capitalism. **Ethics**, v. 102, n. 3, p. 465–484, 1992.

\_\_\_\_\_. **Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?** [s.l.] Oxford University Press, 1995.

PARIJS, P. V.; VANDERBORGHT, Y. **Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy**. Reprint edition ed. Harvard University Press, 2019.

PETRONI, L. C. **A moralidade da igualdade**. Dissertação de Mestrado - São Paulo, Universidade Estadual de São Paulo, 2017.

PUFENDORF, S. **Of the Law of Nature and Nations**. 4ª edição ed. Clark, N.J: Lawbook Exchange Ltd, 2005.

RAWLS, J. Justice as Fairness. **Philosophical Review**, v. 67, n. 2, p. 164–194, 1958.

\_\_\_\_\_. **A Theory of Justice: Original Edition**. Belknap Press, 1971.

RAZ, J. Right-Based Moralities. Em: **The Morality of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Rights and Individual Well-Being. **Ratio Juris**, v. 5, n. 2, p. 127–142, 1992.

ROSENTHAL, C. Why Desperate Times (but Only Desperate Times) Call for Consequentialism. Em: TIMMONS, M. (Ed.). **Oxford Studies in Normative Ethics, Vol. 8**. New York, NY, USA: Oxford University Press, 2018. p. 211–235.

SCANLON, T. M. **Why Does Inequality Matter?** New York, NY: OUP Oxford, 2018.

SCHMIDTZ, D. The Institution of Property. **Social Philosophy and Policy**, v. 11, n. 2, p. 42–62, 1994.

SCHMIDTZ, D.; BRENNAN, J. **Brief History of Liberty**. Wiley-Blackwell, 2010.

SENDRETTI, L. **Justiça e moralidade política na tributação: tensões entre equidade, liberdade e eficiência**. Dissertação de Mestrado – São Paulo, Universidade Estadual de São Paulo, 2019.

SHAPIRO, D. **Is the Welfare State Justified?** Cambridge University Press, 2007.

SIDGWICK, H. **Methods of Ethics**. 7ª edição ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1962.

SIMMONS, A. J. **The Lockean Theory of Rights**. Princeton University Press, 1992.

- \_\_\_\_\_. Makers' Rights. **The Journal of Ethics**, v. 2, n. 3, p. 197–218, 1998.
- SOWELL, T. **Basic Economics: A Common Sense Guide to the Economy**. New York, NY: Basic Books, 2014.
- SPENCER, H. **Social Statics: or, The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed**. London: John Chapman, 1851.
- STEINER, H. Individual Liberty. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 75, p. 33–50, 1975.
- \_\_\_\_\_. The Structure of a Set of Compossible Rights. **Journal of Philosophy**, v. 74, n. 12, p. 767–775, 1977a.
- \_\_\_\_\_. The Natural Right to the Means of Production. **Philosophical Quarterly**, v. 27, n. 106, p. 41–49, 1977b.
- \_\_\_\_\_. Justice and Entitlement. **Ethics**, v. 87, n. 2, p. 150–152, 1977c.
- \_\_\_\_\_. The Distribution Game. **Analysis**, v. 38, n. 1, p. 61–62, 1978.
- \_\_\_\_\_. A Libertarian Quandary. **Ethics**, v. 90, n. 2, p. 257, 1980.
- \_\_\_\_\_. How Free: Computing Personal Liberty. **Royal Institute of Philosophy Supplement**, v. 15, p. 73–89, 1983.
- \_\_\_\_\_. Capitalism, Justice and Equal Starts. **Social Philosophy and Policy**, v. 5, n. 1, p. 49, 1987.
- \_\_\_\_\_. **An Essay on Rights**. Edição: 1 ed. Oxford, UK: Blackwell Publishing, Incorporated, 1994.
- \_\_\_\_\_. Left Libertarianism and the Ownership of Natural Resources. **Public Reason**, v. 1, n. 1, p. 1–8, 2009.
- \_\_\_\_\_. The Global Fund: A Reply to Casal. **Journal of Moral Philosophy**, v. 8, p. 328–334, 1 out. 2011.
- STEUWER, B. **One-by-one: moral theory for separate persons**. Tese de Doutorado —Londres, London School of Economics and Political Science, 14 maio 2020.
- STRATFORD, B. Rival definitions of economic rent: historical origins and normative implications. **New Political Economy**, v. 0, n. 0, p. 1–16, 9 ago. 2022.
- STROUP, M. D. Economic Freedom, Democracy, and the Quality of Life. **World Development**, v. 35, n. 1, p. 52–66, 1 jan. 2007.
- The Origins of Left Libertarianism: An Anthology of Historical Writings**. Palgrave Publishing, 2000.
- TOMASI, J. **Free Market Fairness**. Reprint edition ed. Erscheinungsort nicht ermittelbar: Princeton University Press, 2013.
- TORSTENSSON, J. Property Rights and Economic Growth: An Empirical Study. **Kyklos**, v. 47, n. 2, p. 231–247, maio 1994.
- TUCKNESS, A. Locke's Political Philosophy. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). **The**

**Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Winter 2020 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

TULLOCK, G. The Welfare Costs of Tariffs, Monopolies, and Theft. **Economic Inquiry**, v. 5, n. 3, p. 224–232, 1967.

VAHABI, M. A positive theory of the predatory state. **Public Choice**, v. 168, n. 3, p. 153–175, 1 set. 2016.

VALLENTYNE, P. On Original Appropriation. Em: MURRAY, M. (Ed.). **Liberty, Games, and Contracts: Jan Narveson and the Defence of Libertarianism.** [s.l.] Aldershot: Ashgate Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Equal Negative Liberty and Welfare Rights. **International Journal of Applied Philosophy**, v. 25, n. 2, p. 237–41, 2011.

VALLENTYNE, P.; STEINER, H. **Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate.** Palgrave Publishers, 2000.

VALLENTYNE, P.; STEINER, H.; OTSUKA, M. Why Left-Libertarianism is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried. **Philosophy and Public Affairs**, v. 33, n. 2, p. 201–215, 2005.

VALLIER, K. **Property Rights are Conventional, So Libertarianism Is False? A Reply to Philip Pettit.** **Bleeding Heart Libertarians**, 5 fev. 2013a. Disponível em: <<https://bleedingheartlibertarians.com/2013/02/property-rights-are-conventional-so-libertarianism-is-false-a-reply-to-philip-pettit/>>. Acesso em: 8 dez. 2022

\_\_\_\_\_. **On the Problematic Political Authority of Property Rights: How Huemer Proves Too Much.** **Bleeding Heart Libertarians**, 12 ago. 2013b. Disponível em: <<https://bleedingheartlibertarians.com/2013/08/on-the-problematic-political-authority-of-property-rights-how-huemer-proves-too-much/>>. Acesso em: 11 out. 2022

VERMEER, T. **The Impact of Individual Income Tax Changes on Economic Growth.** **Tax Foundation**, 14 jun. 2022. Disponível em: <<https://taxfoundation.org/income-taxes-affect-economy/>>. Acesso em: 20 set. 2022

VITA, Á. DE. **A justiça igualitária e seus críticos.** Edição: 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. **Dados**, v. 54, n. 4, p. 569–608, 2011.

VOSEN, B. VAN DER. **Who's Afraid of Natural Rights? (Part II).** **Bleeding Heart Libertarians**, 24 abr. 2013. Disponível em: <<https://bleedingheartlibertarians.com/2013/04/whos-afraid-of-natural-rights-part-ii/>>. Acesso em: 19 out. 2022

\_\_\_\_\_. Imposing Duties and Original Appropriation. **Journal of Political Philosophy**, v. 23, n. 1, p. 64–85, 2015.

\_\_\_\_\_. As Good as “Enough and as Good”. **Philosophical Quarterly**, v. 71, n. 1, p. 183–203, 2021.

VOSSSEN, B. VAN DER. Property Rights. Em: **The Routledge Companion to Libertarianism**. Routledge, 2022.

WALDRON, J. Homelessness and the Issue of Freedom. **UCLA Law Review**, v. 39, p. 295, 1992 1991a.

\_\_\_\_\_. **The Right to Private Property**. Oxford: Oxford University Press, USA, 1991b.

\_\_\_\_\_. The Advantages and Difficulties of the Humean Theory of Property. **Social Philosophy and Policy**, v. 11, n. 2, p. 85–123, 1994.

\_\_\_\_\_. Property and Ownership. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2020 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

WENAR, L. Rights. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2020 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

\_\_\_\_\_. John Rawls. Em: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer 2021 ed. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.

WERNER, P. J. Self-Ownership and Non-Culpable Proviso Violations. **Politics, Philosophy and Economics**, v. 14, n. 1, p. 67–83, 2015.

WILKINSON, T. M. The Ethics and Economics of the Minimum Wage. **Economics and Philosophy**, v. 20, n. 2, p. 351–374, 2004.

WOLF, C. Contemporary Property Rights, Lockean Provisos, and the Interests of Future Generations. **Ethics**, v. 105, n. 4, p. 791–818, 1995.

ZWOLINSKI, M. Classical Liberalism and the Basic Income. **Basic Income Studies**, v. 6, n. 2, p. 1–14, 2011.

\_\_\_\_\_. Libertarianism and the Welfare State. Em: **The Routledge Handbook of Libertarianism**. Routledge, 2017. p. 323–341.

\_\_\_\_\_. **A moral case for Universal Basic Income**. Disponível em: <<https://thecritic.co.uk/issues/july-august-2020/money-for-nothing-2/>>. Acesso em: 3 jan. 2023.