

## O Mito da Eficiência\*

*Murray N. Rothbard\*\**

**Resumo:** O autor critica o conceito de eficiência e enfatiza que o mesmo é muito menos sustentável quando os economistas o empregam para o agregado de toda a sociedade. A incapacidade sistêmica do pensamento econômico para enxergar a realidade do mundo é resultado da filosofia utilitarista que vem dominando a economia há um século e meio. O utilitarismo sugere que os fins de todos são *realmente* os mesmos, o que leva os utilitaristas a verem todo o conflito social como técnico e pragmático, podendo ser resolvido desde que os meios adequados para tais fins comuns sejam descobertos e adotados. A isto denomina “mito do fim comum e universal”, que faz os economistas acreditarem que podem “cientificamente” e livres de valores prescrever que políticas públicas devem ser adotadas. Para Rothbard, no entanto, os economistas terão de se acostumar com a ideia de que nem toda a vida pode ser abarcada pela teoria econômica. Uma lição dolorosa, sem dúvida, mas que é compensada pela compreensão de que pode ser bom para as nossas almas perceber os próprios limites.

**Palavras-chave:** Filosofia Utilitarista, Eficiência, Fins Individuais, Fim Comum.

### The Myth of Efficiency

**Abstract:** The author criticizes the concept of efficiency and emphasizes that it is much less sustainable when economists employ it for the aggregate of the society. The systemic failure of economic thinking to describe world's reality is the result of the utilitarian philosophy that has dominated the economy for a century and a half. Utilitarianism suggests that the purpose of all individuals are *actually* the same, which leads the utilitarians to see all social conflict as technical and pragmatic, and that they can be solved provided that suitable means for common purposes were discovered and adopted. He calls this “myth of the ordinary and universal order”, which makes economists believe they can “scientifically” and somehow free of values prescribe what public policies should be adopted. For Rothbard, however, economists have to get used to the idea that not all life can be encompassed by economic theory. A painful lesson, no doubt, but that is offset by the realization that it may be good for our souls realize their own limits.

**Keywords:** Utilitarian Philosophy, Efficiency, Individual Purposes, Common Purpose.

**JEL:** D61, K00

---

\* Artigo publicado originalmente em inglês como: RIZZO, Mario J. **The Myth of Efficiency**. In: RIZZO, Mario J. (Ed.). **Time, Uncertainty, and Disequilibrium: Exploration of Austrian Themes**. Lexington: Lexington Books, 1979. p. 90-95. A presente tradução para o português, feita a partir deste original, foi, também, cotejada com a tradução para o espanhol de Juan Fernando Carpio, que se encontra disponível em <<http://mises.org/rothbard/eficiencia.pdf>> Traduzido do inglês para o português por Philippe Alcantara Gebara Tavares  
Revisão técnica de Márcia Xavier de Brito

\*\* **Murray N. Rothbard** nasceu em 2 de março de 1926, no Bronx, em Nova York. Graduiu-se em Matemática, em 1945, na Columbia University, por onde também recebeu, em 1956, o título de Doutor em Economia. Lecionou no Brooklyn Polytechnic Institute, de 1964 a 1986, e na escola de negócios da University of Nevada, em Las Vegas, de 1986 até a morte, em 1995. Rothbard foi o fundador e principal teórico do anarco-capitalismo, um firme defensor do revisionismo histórico, e uma figura central no movimento libertário norte-americano do século XX. É autor de mais de vinte livros, dentre os quais se destacam o tratado de economia *Man, Economy, and State* e *Governo e Mercado* (Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012). Faleceu no dia 7 de janeiro de 1995 em Nova York, nos Estados Unidos.

Estou muito satisfeito que o Dr. Mario J. Rizzo, no ensaio anterior, esteja pondo seriamente em dúvida o sobrevalorizado conceito de “eficiência”. Gostaria de levar sua crítica ainda mais adiante.

Um dos principais pontos de Rizzo é que o conceito de eficiência não tem significado independente da busca de resultados específicos. Faz concessões demais, no entanto, quando afirma, pelo menos no início do artigo, que “obviamente [a *common law*] é eficiente” em relação a certos objetivos específicos. Existem, pois, várias camadas de uma grave falácia envolvidas no próprio conceito de eficiência do modo como é aplicado às instituições ou políticas sociais: (1) o problema não reside tão somente em especificar fins, mas também em decidir os fins *de quem* devem ser buscados; (2) fins individuais tendem a um conflito mútuo e, portanto, qualquer conceito de eficiência social a ser agregado careceria de sentido, e (3) nem mesmo as ações singulares dos indivíduos sequer poderiam ser consideradas “eficientes”; e sem dúvida, jamais o serão. Por conseguinte, eficiência é um conceito errôneo, mesmo quando aplicado às ações de cada indivíduo dirigidas a seus respectivos fins; é *a fortiori* um conceito sem sentido quando inclui mais de um indivíduo, para não falar de uma sociedade inteira.

Tomemos um determinado indivíduo. Uma vez que os seus fins individuais tenham sido claramente estabelecidos e ele aja para buscá-los, com certeza, pelo menos *suas* ações poderiam ser consideradas eficientes? Não, não o poderiam ser, visto que, a fim de agir de forma eficiente, o indivíduo teria de possuir um conhecimento perfeito – conhecimento perfeito da melhor tecnologia, das ações e reações futuras de outras pessoas, e dos eventos naturais futuros; mas posto que ninguém pode ter perfeito conhecimento do futuro, nenhuma ação poderá ser tida como “eficiente”. Vivemos em um mundo de incerteza. A eficiência é, portanto, uma quimera.

Dito de outra forma, a ação é um processo de aprendizado. À medida que o indivíduo atua para atingir os seus fins, aprende e se tor-

na mais proficiente a respeito de como alcançá-los. Mas obviamente, neste caso, as suas ações não poderiam ter sido eficientes desde o início — ou mesmo a partir do fim — de suas ações, já que o conhecimento perfeito nunca se alcança, e há sempre mais a aprender.

Além disso, os fins individuais não são *realmente* dados, pois não há razões para supor que já estariam concretamente definidos por toda a eternidade. À medida que o indivíduo aprende mais sobre o mundo, sobre a natureza e sobre as outras pessoas, seus valores e objetivos tendem a mudar. Os fins de um indivíduo mudarão ao aprender de outras pessoas, mas também podem mudar por puro capricho. No entanto, se os fins mudam no curso de uma ação, o conceito de eficiência — que só pode ser definido como a melhor combinação de meios na busca de determinados fins — novamente se torna irrelevante.

Se o conceito de eficiência é vão até mesmo para cada indivíduo, é *a fortiori* muito menos sustentável quando o economista o emprega de maneira agregada para toda a sociedade. Rizzo está sendo extremamente gentil com o conceito quando diz que não corresponderia “um tanto mais que maximização do produto nacional bruto” e que “imediatamente cai por terra uma vez que externalidades sejam introduzidas no sistema”. O problema, no entanto, é muito mais profundo, pois a eficiência apenas faz sentido em relação às finalidades das pessoas, e os fins dos indivíduos diferem, chocam-se, e entram em conflito. A questão central da política passa a ser, então: *de quem* serão os fins a prevalecer?

A cegueira do pensamento econômico em relação às realidades do mundo é sistêmica, e é produto da filosofia utilitarista que já tem dominado a economia há um século e meio. Uma vez que o utilitarismo sustenta que os fins de todos seriam *realmente* a mesma coisa, todo o conflito social, então, seria meramente técnico e pragmático; e poderia ser resolvido desde que os meios adequados para tais fins comuns fossem descobertos e adotados. É o mito do fim comum e universal que permite aos economistas acreditar

que poderiam – de uma maneira “científica” e supostamente livre de valores – prescrever quais políticas públicas deveriam ser adotadas. Ao tomar este fim supostamente comum e universal como um dado inquestionável, o economista permite-se cultivar a ilusão de que não seria, de forma alguma, um moralista, mas tão somente um técnico profissional estritamente livre de valores.

O suposto fim comum seria um padrão de vida mais elevado, ou, como Rizzo propõe, um produto nacional bruto maximizado. Suponhamos, no entanto, que para uma ou mais pessoas, uma parte de seu desejado “produto” fosse algo que outras pessoas considerariam um prejuízo evidente. Vejamos dois exemplos, ambos dificilmente passíveis de classificação sob o nobre rótulo de “externalidades”. Tomemos como hipótese que algumas pessoas persigam como um fim altamente desejado a igualdade compulsória – ou uniformidade – de todas as pessoas, tendo cada uma, inclusive, as mesmas condições de vida e a mesma roupa azul larga e deselegante para vestir. Neste caso, todavia, a meta tão ardorosamente desejada por esses igualitários seria considerada um grande prejuízo por aqueles indivíduos que não desejassem ser iguais ou uniformizados a todos os outros. Um segundo exemplo de fins conflitantes, ou de significados contraditórios atribuídos ao conceito de “produto”, seria o de uma ou mais pessoas que muito desejassem a escravidão ou o massacre de uma etnia malquistada – ou de qualquer outro grupo social indesejado, e claramente definido. Sem dúvida, o esforço por obter tal produto por parte desses pretensos opressores ou matadores seria considerado um produto negativo, ou um prejuízo, pelos oprimidos em potencial. Talvez pudéssemos reduzir esse caso a um problema de externalidade ao dizer que o grupo social ou étnico malquistado constituiria um “poluente visual” – uma externalidade negativa para os outros grupos – e que esses “custos” externos poderiam ser (deveriam ser?) internalizados, ao forçar esse grupo indesejado a pagar aos outros o suficiente para que as suas vidas

fossem poupadas. Alguém se perguntaria, no entanto, quanto o economista desejaria para minimizar os custos sociais, e se a solução apresentada seria ou não realmente “isenta de juízos de valor”.

Nestes casos de fins contraditórios, ademais, a “eficiência” de um grupo tornar-se-ia o prejuízo de outro grupo. Assim, os defensores de um programa – seja o da uniformidade compulsória, seja o do massacre de um grupo social definido – iriam querer que suas propostas fossem levadas a cabo do modo mais eficiente possível; ao passo que, por outro lado, o grupo oprimido esperaria pela persecução do objetivo execrável da forma mais ineficiente possível. A eficiência, como Rizzo sublinha, só poderia ser significativa em relação a um determinado objetivo. Mas se os fins se conflitam, o grupo oponente seria favorecido pela ineficiência máxima na busca do objetivo execrável. A eficiência, portanto, nunca poderá servir como um fundamento utilitarista para o direito ou para a política pública.

Os casos de fins conflitantes apresentados levam-nos à questão sobre a minimização dos custos sociais. A primeira questão a ser levantada é: por que os custos sociais *devem* ser minimizados? Ou por que as externalidades *devem* ser internalizadas? As respostas, por certo, não são autoevidentes, para não dizer que as questões nunca foram tratadas de modo satisfatório, quanto menos respondidas. E, como corolário, há uma pergunta importante: mesmo levando em conta, para fins de argumentação, o objetivo de minimizar os custos, deverá este objetivo ser tomado de forma absoluta ou ser subordinado – e em que grau – a outros objetivos? E que razões podem ser apresentadas para qualquer que seja a resposta escolhida?

Em primeiro lugar, dizer que os custos sociais *devam* ser minimizados, ou que os custos externos *devam ser* internalizados, não é uma posição técnica ou uma posição isenta de juízos de valor. A própria intrusão do verbo *dever*, a própria transição súbita a uma posição de diretriz política convertem-na necessariamente em uma plataforma ética, que

exige, no mínimo dos mínimos, uma justificativa ética.

Em segundo lugar, mesmo que, para fins de argumentação, aceitemos um objetivo de custos sociais minimizados, o economista ainda deverá digladiar-se com o problema: quão absoluto este compromisso deverá ser? Dizer que deva ser absoluto, ou pelo menos que ser aquele objetivo valorado com maior ardor é adotar a mesma posição que os economistas de custo-benefício rejeitam nos especialistas em ética: a saber, contemplar a equidade ou os direitos sem levar em conta a análise custo-benefício. E qual seria a justificativa deles para tal absolutismo?

Em terceiro lugar, mesmo se ignorarmos esses dois problemas, a grave falácia de que viemos tratando estaria presente no próprio conceito de “custo social”, ou de custo quando aplicado a mais de uma pessoa. Por um lado, se os fins colidem, e o produto de um é o prejuízo de outro, os custos não poderiam ser repartidos entre os indivíduos. Por outro lado, e em um nível mais profundo, os custos, como os austríacos têm indicado há um século, são próprios de cada indivíduo, e, portanto, não podem ser medidos quantitativamente, nem, *a fortiori*, ser atribuídos a indivíduos ou comparados entre si. Mas se os custos, assim como as utilidades, são subjetivos, não aditivos, e não comparáveis, então obviamente qualquer conceito relativo a custos sociais, incluindo custos de transação, perde o sentido. E, ainda, mesmo dentro de cada indivíduo, os custos não são objetivos, nem observáveis por nenhum observador externo, pois o custo para um indivíduo é subjetivo e efêmero; aparece apenas *ex ante*, naquele momento que antecede a tomada de decisão pelo indivíduo. O custo de qualquer escolha de um indivíduo é a sua estimativa subjetiva da posição, dentro de uma escala de valores, do maior valor perdido ao fazer a escolha. Cada indivíduo tenta, em cada escolha, alcançar aquele fim de maior posição na sua escala de valores; perde ou sacrifica, renuncia outros fins de nível inferior aos quais poderia ter realizado com os recursos disponíveis. Seu custo é a finali-

dade que ocupa sua segunda maior classificação, ou seja, o valor do fim mais valorado que perdeu para atingir um objetivo ainda maior. O custo em que ele incorre com tal decisão, portanto, é apenas *ex ante*. Assim que a decisão é feita, a escolha, exercida, e o recurso, empenhado, o custo se dissipa. Ele se torna um custo histórico, para sempre passado. E, já que é impossível para qualquer observador externo explorar, em data posterior, ou ainda em tempo real, os processos mentais internos do agente, é-lhe igualmente impossível determinar, mesmo em princípio, qual terá sido o custo de qualquer decisão.

Grande parte do capítulo 4 [na revista *Mises*, do artigo anterior] é dedicada a uma excelente análise cujo intento é demonstrar quais custos sociais objetivos não fariam sentido fora do equilíbrio geral; e que nunca podemos estar em tal equilíbrio, nem poderíamos saber, caso estivéssemos. Rizzo nos recorda que o desequilíbrio sugere necessariamente expectativas divergentes e inconsistentes, logo não poderíamos simplesmente dizer que esses preços se aproximariam do equilíbrio, já que existe uma importante diferença *em espécie* entre estes e os preços de equilíbrio consistentes. Rizzo também aponta que não há nenhum parâmetro que nos permita decidir se os preços atuais estariam próximos do equilíbrio ou não. Gostaria apenas de salientar aqui as suas teses, e fazer apenas dois comentários. Em relação a tese de que a lei de responsabilidade civil não seria necessária em um estado de equilíbrio geral, acrescentaria que os próprios atos ilícitos não poderiam ser cometidos em tal situação, pois uma característica do equilíbrio geral é o conhecimento certo e perfeito do futuro; e, provavelmente, com um tal conhecimento perfeito não é possível que nenhum acidente possa ocorrer. Nem mesmo um ato ilícito intencional poderia acontecer, já que um ato ilícito perfeitamente previsto poderia ser, certamente, evitado pela vítima.

Este comentário relaciona-se a um outro comentário que gostaria de fazer sobre o equilíbrio geral. Não só ele nunca existiu, e não é um conceito operacional, como também não é

concebível que exista. De fato, não podemos realmente conceber um mundo onde cada pessoa tenha uma previsão perfeita, e onde os dados nunca mudem; ademais, o equilíbrio geral é internamente autocontraditório. Se a razão para uma pessoa preservar o seu saldo de caixa é a incerteza do futuro, a demanda por moeda, neste mundo de equilíbrio geral e de perfeita certeza, reduzir-se-ia a zero. Portanto, uma economia monetária, ao menos, não poderia se encontrar em equilíbrio geral.

Também gostaria de endossar a crítica de Rizzo às tentativas de utilizar a teoria da probabilidade objetiva como uma forma de reduzir o mundo real de incerteza para modelos equivalentes de certeza. No mundo real da ação humana, praticamente todos os eventos históricos são únicos e heterogêneos, embora muitas vezes semelhantes a todos os outros acontecimentos históricos. Visto que cada acontecimento é único e não reproduzível, é inadmissível aplicar a teoria da probabilidade objetiva; expectativas e previsões tornam-se uma questão de estimativas subjetivas sobre eventos futuros, estimativas que não poderiam ser reduzidas a uma fórmula objetiva ou “científica”. Chamar dois eventos pelo mesmo nome não os torna homogêneos. Com efeito, duas eleições presidenciais são ambas chamadas de “eleições presidenciais”, apesar de serem eventos totalmente diversos, heterogêneos e não reproduzíveis, cada um ocorrendo em diferentes contextos históricos. Não é por acaso que cientistas sociais, ao discutir sobre a utilização do cálculo de probabilidade objetiva, quase invariavelmente citam o caso da loteria; ora, uma loteria é uma das poucas situações humanas em que os resultados são realmente homogêneos e reproduzíveis, e, além disso, que os eventos são aleatórios, sem que ninguém exerça qualquer influência sobre os sucessores.

Não só a “eficiência” é um mito, como também qualquer conceito de custo social ou aditivo, ou até mesmo de custo objetivamente determinável para cada indivíduo. Mas se o custo é individual, efêmero, e puramente subjetivo, segue-se, então, que nenhuma conclu-

são política, incluindo conclusões sobre o direito, pode derivar desse conceito, e nem mesmo dele fazer uso. Não pode haver nenhuma análise de custo-benefício das decisões ou instituições políticas ou legais que seja válida ou significativa.

Voltemo-nos agora mais detidamente à discussão de Rizzo sobre o direito, e sua relação com a eficiência e os custos sociais. A sua crítica aos economistas da eficiência poderia ter sido mais precisa. Tomemos, por exemplo, a discussão de Rizzo sobre o problema do Bom Samaritano. Ao apresentar o problema, ele supõe que *B* poderia salvar *A* “a um custo mínimo” pessoal, e conclui que, do ponto de vista dos teóricos da eficiência, *B* deveria ser considerado responsável pelas lesões de *A*, caso *B* salve *A*. Mas há mais problemas com a abordagem da eficiência. Por um lado, há a confusão característica entre custos monetários e psíquicos: sendo os custos de *B* neste caso puramente psíquicos, como poderá alguém, salvo *B*, digamos, um tribunal, saber quais custos *B* incorreria? Suponha que, de fato, *B* seja um bom nadador e possa facilmente resgatar *A*, mas verifica que *A* é um velho inimigo seu, de modo que os custos psíquicos desse resgate são muito elevados. Torna-se evidente, assim, que qualquer avaliação dos custos de *B* só poderia ser feita em termos dos próprios valores de *B*, e nenhum observador externo pode saber quais são tais valores<sup>1</sup>. Além disso, quando os teóricos da eficiência sustentam que, nas palavras de Rizzo, “*Obviamente [...] A estaria disposto a pagar a B uma quantia mais do que suficiente para compensar os custos para ser resgatado*”, essa conclusão não fica nada clara. Ora, como saberemos, ou como os tribunais saberão, se *A* teria tido o dinheiro para pagar *B*, e como *B* o saberia – especialmente se percebemos que ninguém, exceto *B*, poderia saber quais seriam os seus custos psíquicos?

Além disso, a questão do nexo de causalidade poderia ser apresentada de maneira mais crítica. A citação que Rizzo faz de Lu-

---

<sup>1</sup> FRANKLIN, Marc A. *Injuries and Remedies*. Mineola: Foundation Press, 1971. p. 401.

dwig von Mises (1881-1973) sobre a recusa em agir, dizendo ser também ela uma forma de “ação”, está praxeologicamente correta, mas é irrelevante para o direito. O direito tenta descobrir quem, se qualquer um, em dada situação atentou contra a pessoa ou a propriedade de outrem – em suma, quem foi um causador do dano à propriedade alheia, e, portanto, é passível de punição. A inação pode ser uma “ação” em um sentido praxeológico, mas não dá início a nenhuma cadeia de consequências inegáveis e, portanto, não pode ser um ato de agressão. Aí se evidencia a sabedoria contida na ênfase da *common law* na distinção crucial entre o ato ilícito e a inação ou omissão, entre a agressão injustificada contra os direitos de outrem e o abandonar a pessoa à sua própria sorte<sup>2</sup>. *Vincent v. Lake Erie Transport* foi uma decisão magnífica, pois nela o tribunal teve o cuidado de investigar quem fora o agente causal – neste caso, o barco, que claramente bateu contra o embarcador. De certa forma, a lei de responsabilidade civil poderia ser resumida como: “Não há responsabilidade civil sem culpa, não há culpa sem responsabilidade”<sup>3</sup>. A importância vital de doutrina de responsabilidade estrita de Richard Epstein é que

<sup>2</sup> “Não há distinção que esteja enraizada de maneira mais profunda e mais fundamental na *common law* do que aquela entre o ato ilícito e a inação, entre a má conduta ativa gerando um dano evidente para outrem e a inação passiva, isto é, a incapacidade de agir positivamente para o benefício dos outros, ou para protegê-los de um dano que não foi criado por nenhum ato ilícito do acusado”. BOHLEN, Francis H. *The Moral Duty to Aid Others as a Basis of Tort Liability. University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 56, No. 4 (April 1908): 219-221. Citado em: EVERS, Williamson M. *The Law of Omissions and Neglect of Children. The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 2, No. 1 (Winter 1978): 1-10.

<sup>3</sup> Vale lembrar que o adágio de Rothbard não se aplica ao direito brasileiro. A teoria da responsabilidade civil vigente no Brasil acata a “teoria objetiva da responsabilidade civil” ou da “responsabilidade sem culpa” (CC, art. 927, § único), ou seja, para o direito brasileiro em alguns casos pode haver previsão de resarcimento do dano sem necessidade da comprovação da culpa do agente, como nos casos, por exemplo, de danos ambientais (ver, por exemplo, CF, art. 21, XXIII, d). (N. do R.)

devolver à *common law* a ênfase estrita original na relação de causalidade, culpabilidade e responsabilidade, descartando acréscimos de negligência e considerações de pseudo-“eficiência” feitos modernamente.

Concluo que não podemos decidir sobre políticas públicas, lei de responsabilidade civil, quaisquer direitos ou responsabilidades com base em eficiências ou minimização de custos. Mas se não podemos partir de custos ou da eficiência, temos de partir de quê? A resposta é que somente os *princípios éticos* podem nos servir como critérios para nossas decisões. A eficiência nunca poderá servir de base para a ética; ao contrário, a ética deve ser a guia e a pedra angular para qualquer reflexão sobre eficiência. A ética é o principal. No campo do direito e da política pública, como Rizzo espiritualmente indica, a consideração ética principal é o conceito que não “ousaríamos dizer o nome”<sup>4</sup> – o conceito de justiça.

Existe um grupo de pessoas que, inevitavelmente, enjeitará nossa conclusão; refiro-me, é claro, aos economistas. Nessa área, os economistas há muito estão comprometidos com o que George J. Stigler (1911-1991), noutro contexto, chamou de “imperialismo intelectual”. Os economistas terão de se acostumar com a ideia de que nem toda a vida pode ser abarcada pela nossa disciplina. Uma lição dolorosa, sem dúvida, mas que é compensada pela compreensão de que pode ser bom para as nossas almas perceber os próprios limites – e, apenas talvez, aprender algo sobre ética e justiça. ∞

<sup>4</sup> No original: “*that dare not speak its name*” [“que não ousa dizer o nome”]. Referência a um verso do poema *Two Loves* de Lorde Alfred Douglas (1870-1945), publicado em 1894 e, posteriormente, mencionado por Oscar Wilde (1854-1900) durante seu julgamento. Esta é uma expressão da língua inglesa usada coloquialmente para fazer referência, de forma indireta, a algo que seja um tabu social (N. do R.).