Ensaios de Filosofia da Economia

André Pontes
André Neiva
(editores)

NEL

Ensaios de Filosofia da Economia

NEL
UFSC

Florianópolis, 2025

Ensaios de Filosofia da Economia

André Pontes
André Neiva
(ed.)

NEL
UFSC

Coleção *Rumos da Epistemologia*, v. 25
Núcleo de Lógica e Epistemologia (NEL/UFSC)
Florianópolis, 2025

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Reitor: Irineu Manoel de Souza
Vice-Reitora: Joana Célia dos Passos

Departamento de Filosofia
Chefe: Franciele Bete Petry

Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL)
Coordenadora: Milene Consenso Tonetto

NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica
Coordenador: Alexandre Meyer Luz
Sub-Coordenador: Gustavo Caponi

Coleção Rumos da Epistemologia
Editor-Chefe: Jaimir Conte
Editor Associado: Raoni Arroyo
Conselho Editorial:

Alberto Cupani (UFSC)
Alexandre Luz (UFSC)
Antônio Coelho (UFSC)
Arthur Buchsbaum (UFSC)
Celso Braida (UFSC)
Cézar Mortari (UFSC)
Décio Krause (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Ivan da Cunha (UFSC)
Jaimir Conte (UFSC)
Jonas Arenhart (UFSC)
João Marcos (UFSC)
José Angotti (UFSC)
Luiz Henrique Dutra (UFSC)
Marco Franciotti (UFSC)
Maurício de Oliveira (USP)
Newton da Costa (*in memoriam)*
Paulo Vieira (UFSC)
Raoni Arroyo (UFSC/CLE)
Sara Albieri (USP)

nel.ufsc.br/rumos-da-epistemologia
nel@cfh.ufsc.br

Copyright © Os Autores, 2025
1a Edição
Editoração: André Pontes e André Neiva
Projeto gráfico: Raoni Arroyo e Gilson Olegario
Diagramação: Diogo Sampaio
Capa: Jerzy A. Brzozowski, sobre *Le Prêteur et sa Femme* (Quentin Matsys, 1514)

Ficha catalográfica
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ensaios de filosofia da economia [livro eletrônico]
André Pontes ; André Neiva (ed.) --
Florianópolis, SC : NEL/UFSC, 2025.
PDF -- (Coleção Rumos da Epistemologia ; v.25)

Vários autores.
Bibliografia
ISBN: 978-65-989867-1-1

1. Economia - Aspectos sociais 2. Filosofia - Aspectos sociais I. Pontes, André. II. Neiva, André. III. Série.

25-324631.0 CDD-330.01

Índices para catálogo sistemático:
1. Economia : Filosofia 330.01

Elaborada por Camila Aparecida Rodrigues – Bibliotecária CRB-SP-010133/O

UFSC, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, NEL. Caixa Postal 476, Bloco D, 2º andar, sala 209. Florianópolis, SC, 88010-970.

(48) 3721-8612

Acesso aberto: Este material está sob a licença *Creative Commons*, Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite http://creativecommons.org/licenses/by/4.0.

Sumário

Prefácio **11**

Denis Coitinho & Lucas Taufer – Economia e Virtudes **17**
1 Introdução 17
2 Aristóteles, a reciprocidade e o problema da separação entre economia e virtude 19
3 Mandeville x Smith 23
4 Virtudes Econômicas da Prudência e da Diligência 27
5 Virtudes Econômicas da Justiça e da Assistência Mútua 31
6 Conclusão 35

Maria Isabel Limongi – Hobbes, o advento do social e a economia política **39**
1 *De Cive* 41
2 Elementos da Lei 43
3 Leviatã 45
4 Conclusão 49

Rogério Antonio Picoli – Alguns Elementos da Filosofia da Economia de David Hume **51**
1 Introdução 51
2 O Newton da Moral 55
3 A Psicologia do Senso Moral 64
4 Virtudes: Naturais e Artificiais 67
5 Considerações Finais 73

Pedro Bravo – Valores nas ciências econômicas: uma breve nota sobre o caso da taxa de desconto **79**
1 Introdução 79
2 Imparcialidade intergeracional e a taxa de desconto 81

3 Conclusão 85

André Nascimento Pontes – Sobre Desigualdade Econômica e Pobreza: uma relação de causalidade 87
1 Em primeiro lugar, algumas palavras sobre igualdade 89
2 A renda que geramos: sobre o produto social e como o dividimos . . . 92
3 Os argumentos de Harry G. Frankfurt sobre desigualdade e pobreza . 95
4 O efeito da desigualdade na política e na cooperação social em geral . . 100
5 Considerações sobre causalidade, eficiência e justiça 105
6 Desigualdade econômica e política monetária: uma digressão sobre o papel do Estado 109
7 Considerações Finais 115

Mariana Kuhn de Oliveira & Artur Tonon – Justiça e Distribuição: três debates sob a chave da igualdade democrática 119
1 Introdução 119
2 A concepção de justiça distributiva de Rawls 121
3 É justo redistribuir? O desafio libertário à justiça redistributiva. 125
4 Igualdade de quê? A matéria da igualdade e o melhor critério para distribuição 130
5 Redistribuição ou reconhecimento? A função da redistribuição para a justiça 135
6 Conclusão 139

Nara Rela – As lições de Adam Smith e John Stuart Mill que não foram aprendidas pela Economia Neoclássica 145
1 Introdução 145
2 A teoria neoclássica e o problema do egoísmo e do autointeresse em Adam Smith 147
3 Quando a influência das emoções não é considerada nos modelos econômicos 155
4 Considerações finais 164

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos – A influência do utilitarismo clássico na Economia: alguns aspectos 169
1 O Utilitarismo Clássico: uma estrutura geral 170
2 A teoria da utilidade marginal 173
3 O utilitarismo clássico e a análise de custo-benefício (ACB) 177
4 O consequencialismo simples: o correto e o eficiente 179
5 O Bem-estar social: a economia e as influências do utilitarismo 181
6 Considerações Finais 183

Ramiro de Ávila Peres – O valor do futuro e o problema da não-identidade: Uma solução "Pareto *ex ante*" para a justiça intergeracional **187**
1 Introdução: direitos futuros e a contingência da existência 187
2 O problema da não identidade e o Dilema de Wilma 189
3 A visão impessoal e a Conclusão Repugnante 191
4 Pareto: *ex ante* ou *ex post*? 197
5 Reformulando a noção de prejuízo: a referência *de dicto* e o ponto de vista *ex ante* 204
6 Conclusão 208

Martin Adam Motloch – A economia real e a economia financeira: o hospedeiro e o parasita **211**
1 Introdução 211
2 A ecomomia real e a economia financeira 213
3 O dinheiro e a sua criação 218
4 A herança clássica e a contrarreforma neoclássica 221
5 Propostas de reformas estruturais 225

SOBRE OS AUTORES E AUTORAS

André Luiz de Almeida Lisbôa Neiva Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com estágio sanduíche pelo programa PDSE-CAPES na Universidade de Wisconsin-Madison no período de 11/2018 a 06/2019. Foi pesquisador visitante na Universidade de Purdue pelo programa LATAM Bridges em Epistemologia da Religião nos anos de 2019 e 2020 (projeto com sede na Universidade de Houston e financiado pela Fundação John Templeton). Atua nas áreas de epistemologia (tradicional e formal), teoria normativa da decisão, filosofia da religião, filosofia da probabilidade, lógica e filosofia da ciência.

André Nascimento Pontes Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF/UFAM) da mesma universidade. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC Rio). Desde de 2012 é Líder do Núcleo de Estudos em Lógica e Filosofia Analítica (NULFA/UFAM); grupo cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq. Tem especial interesse em: Filosofia da Economia, Lógica e Filosofia da Matemática.

Artur Tonon Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde atualmente realiza doutorado, com bolsa da CAPES. É pesquisador vinculado ao projeto "As Exigências da Noção de Cidadania Democrática para a de Estado de Direito". Suas pesquisas concentram-se em filosofia política, com ênfase no projeto de filosofia política de John Rawls.

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos Graduado em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Mestre e Doutor em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou estágio de doutoramento na University of St. Andrews (Escócia) sob a orientação de Tim Mulgan. Atualmente é professor colaborador da Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO) no Paraná. Estuda o utilitarismo clássico e contemporâneo voltado as discussões sobre a justiça distributiva e justiça global. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política. Atua principalmente nas seguintes áreas: Ética, Filosofia Política, Filosofia do Direito, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Educação e Filosofia da Economia.

Denis Coitinho Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e bolsista produtividade do CNPq. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Fez pós-doutorado na *London School of Economics and Political Science* (LSE) e no Centro

Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap/SP); fez Estágio Sênior na *Harvard University* e na *University of Oxford*. Pesquisa na área de Ética e Filosofia Política, investigando os seguintes temas, racionalidade prática, normatividade e justificação, teorias da justiça e das virtudes, responsabilidade moral e punição. Foi membro do comitê assessor da FAPERGS e é consultor de avaliação da CAPES. Membro do GT Ética da ANPOF, da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (SBFA) e da Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica.

Lucas Taufer Estágio Doutoral em *The Wharton School* da *University of Pennsylvania* (2023/2024). Doutorando e Mestre em Filosofia pela UCS, com pesquisas em Ética e em Filosofia Social, Política e do Direito. Bacharel e Especialista em Administração. Professor em cursos de especialização/MBAs, programas de educação executiva e projetos de educação corporativa, atuando como convidado nas Escolas de Negócios da FIA, da UCS e da Unisinos. Membro JSN da *Society for Business Ethics*, do GT Ética da ANPOF e do Grupo de Pesquisa EcoFil da Fundação José Luiz Egydio Setúbal.

Maria Isabel Limongi Graduada, mestre e doutora em Filosofia pela USP. É professora titular no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR e pesquisadora do CNPq. Dedica-se ao estudo do pensamento social e político da primeira modernidade. É autora de *O Homem excêntrico, paixões e virtudes em Thomas Hobbes* (Loyola, 2009) e *Hume, a justiça e o pensamento político moderno* (Alameda, 2023). É coordenadora do projeto de extensão "Laboratório de rodas de conversa sobre a democracia", na UFPR.

Mariana Kuhn de Oliveira Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É atualmente pesquisadora de pós-doutorado vinculada ao Projeto Temático "Crises da democracia: Teoria Crítica e diagnóstico do tempo presente", desenvolvido no âmbito do Núcleo Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (NDD/CEBRAP) e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP). Possui publicações nas áreas de Filosofia Política e de Educação Jurídica.

Martin Adam Motloch Graduado em Filosofia e Mestre em Filosofia, também com focos (Nebenfächer) em Economia Política e História Medieval e Moderna, pela *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio de Janeiro). Concluiu estágio pós-doutoral em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente trabalha como Professor Adjunto de Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI). Tem experiência em pesquisa nas áreas de Metafísica, Lógica, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Economia e Epistemologia. Atualmente, atua principalmente nas áreas da Filosofia da Linguagem e da Filosofia da Economia.

Nara Rela Economista formada pela Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas do Vale do Paraíba (UNIVAP, São José dos Campos-SP). Realizou o Bacharelado em

Filosofia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ). Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia (FAJE) e Doutora em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana (PUG), Roma, Itália. Realizou estágio pós-doutoral em Psicologia pela PUC-Minas. Atualmente, é coordenadora do Grupo de Pesquisa em Filosofia do Comportamento Econômico e professora-pesquisadora da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Publica artigos em periódicos no Brasil e no exterior e é autora dos livros *Philosophy of Economic Behavior: The Basics* e *Filosofia do Comportamento Econômico: Teoria e Fundamentação*.

Pedro Bravo Professor de Epistemologia e Filosofia da Ciência na Universidade Federal do ABC (UFABC). É doutor em Filosofia pela USP, além de mestre, bacharel e licenciado em Filosofia pela UNESP - Marília, e bacharel em Relações Internacionais (Uninter - EaD). Realizou graduação-sanduíche e estágio de pesquisa durante o mestrado na Université Lille 3, na França. No doutorado, fez seu doutorado-sanduíche na Michigan State University, nos Estados Unidos. É membro do núcleo de sustentação do GT em Epistemologia Analítica da ANPOF, do Instituto Nacional de Ciência Cidadã (INCC-Ibict) enquanto membro pesquisador e coordenador da linha "arcabouço teórico-conceitual" e da Associação Filosófica Scientiae Studia. Suas áreas de especialização são a Filosofia da Ciência, a Epistemologia e a Ética Ambiental, a partir das quais tem discutido temas como valores na ciência, ciência apoiada pela indústria, agnotologia, princípio da precaução, problema da indução e ciência cidadã.

Ramiro de Ávila Peres Bacharel em Direito, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com publicações nas áreas de Filosofia Política, Ética Aplicada e Filosofia da Economia, e ênfase em responsabilidade socioambiental e justiça intergeracional. Realizou estágio pós-doutoral pelo IFIL da Universidade Nova de Lisboa, onde integrou o projeto *Present Democracy for Future Generations*. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Riscos Globais do IEAC/Unifesp, da associação Soluções Inclusivas Sustentáveis e do Instituto Brasileiro de Altruísmo Eficaz. Auditor e membro do Comitê de Pós-Graduação do Banco Central do Brasil (BCB).

Rogério Antonio Picoli Mestre em Filosofia na área de concentração de Ética pela PUC--Campinas (2001) e Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2007). É professor efetivo no Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) e no Programa de Pós-graduação em Filosofia da mesma universidade na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política . Seus temas de pesquisa incluem: teorias éticas normativas, em especial, Hume e a tradição utilitarista; o pensamento ético e político de Jeremy Bentham; o debate entre teorias realistas e antirrealistas na metaética. No campo da ética aplicada, desenvolve pesquisas sobre sustentabilidade como valor e tem publicações sobre moralismo, discriminação e censura; mais recentemente, tem estudado o lugar das emoções e da ética na filosofia do comportamento econômico.

Prefácio

André Pontes[1]
André Neiva[2]

> Se deixarmos o desenvolvimento da Economia para os próprios economistas, então é altamente provável que a revolução intelectual da qual a Economia desesperadamente precisa nunca ocorra. Afinal, eles resistiram à mudança com tanto sucesso após a Grande Depressão que a versão da Economia Neoclássica que reina hoje é muito mais extrema do que aquela contra a qual Keynes protestou sete décadas atrás. (Steve Kenn, em *Debunking Economics*, 2011, tradução nossa)

Em língua portuguesa, o termo "economia" é polissêmico. Por um lado, ele significa um fragmento da realidade social constituído por um complexo conjunto de trocas voluntárias realizadas dentro de um sistema de produção, distribuição e consumo de bens e serviços. É exatamente esse sentido que está em jogo quando dizemos que "A economia brasileira cresceu 3,4% em 2024". Por outro lado, ele também nomeia uma área do conhecimento, uma ciência social, que tem como objeto esse mesmo fragmento da realidade. A Filosofia da Economia, enquanto disciplina autônoma, pode ser pensada como o estudo dos fundamentos da economia tanto como fragmento da realidade quanto como ciência social. Nesse contexto, ela pode ser estruturada em três grandes linhas de pesquisa que se sobrepõem em inúmeros contextos:

[1] Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: philospontes@ufam.edu.br.
[2] Universidade Federal de Alagoas (UFAL). E-mail: andre.neiva@ichca.ufal.br.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2023, pp. 11–16.

Fundamentos Ontológicos: dedica-se a identificar e estudar os aspectos fundamentais da realidade econômica. Uma lista de problemas pode ser apresentada a título de ilustração.

- Qual é o estatuto ontológico [o modo de existência] de instituições e fenômenos econômicos?
- Como construímos uma realidade econômica a partir de linguagem e crenças coletivas?
- Qual é o papel que as relações causais desempenham nos fenômenos econômicos?
- As leis da economia são naturais e necessárias ou meras expressões de tendências que podem ou não ocorrer?

Fundamentos Epistêmicos e Metodológicos: estuda as regras e a legitimidade dos métodos que os economistas utilizam para formular e testar suas teorias, bem como para tentar prever eventos econômicos; tendo sempre como objetivo último caracterizar a Economia enquanto ciência. A seguir, temos alguns exemplos de problemas epistêmicos e metodológicos que motivam essa linha de investigação.

- Como os economistas justificam suas afirmações/crenças?
- Afinal, a economia é uma ciência? Que tipo de ciência ela é?
- Por que a economia não possui o mesmo sucesso preditivo das ciências naturais?
- Como avaliamos os resultados econômicos?
- Qual o papel e as limitações do uso de abstrações, idealizações e cláusulas *ceteris paribus* em modelos econômicos?
- Como indivíduos racionais tomam decisões em situações de interação estratégica?
- O que são risco e incerteza?
- Como grupos de indivíduos racionais tomam decisões coletivas?

Fundamentos Sociais [ética e política]: estuda a economia em sua essência social. Isso inclui uma investigação sobre como uma economia molda e é moldada pela sociedade na qual ela está inserida. Ela também considera os impactos morais de decisões econômicas e a relação de mútua interação entre o sistema econômico e o sistema político. Entre as questões que perpassam essa linha de pesquisa, podemos citar as seguintes.

- Quais são as responsabilidades morais dos agentes econômicos?

- É possível uma economia estritamente positiva, ou seja, livre de valores?
- Qual é (qual deve ser) o papel do Estado na Economia?
- Quais são os efeitos das nossas atividades econômicas para a democracia?

Ensaios de Filosofia da Economia está estruturado em dez capítulos que percorrem, direta ou indiretamente, inúmeras das questões acima elencadas. Alguns capítulos apresentam discussões mais avançadas ou desenvolvem argumentos sobre temas muito específicos de interesse dos filósofos da economia. Outros capítulos oferecem uma boa introdução a alguns temas que podem ser úteis aos iniciantes e curiosos. De maneira geral, eles podem ser lidos de forma independente na ordem que o leitor preferir. Nosso objetivo é oferecer uma visão panorâmica de um conjunto amplo o suficiente de temas, de modo a difundir a Filosofia da Economia em língua portuguesa tanto nos cursos de graduação quanto de pós-graduação. Ficaremos felizes também se nosso livro ajudar a ampliar as possibilidades de um diálogo verdadeiramente interdisciplinar entre filósofos e economistas.

No primeiro capítulo, Denis Coitinho e Lucas Taufer discutem o tema das virtudes no âmbito do pensamento econômico liberal. Ao destacar o papel das virtudes na economia, os autores argumentam que a prática de ações virtuosas constitui uma condição necessária para o estabelecimento de boas relações econômicas. Para Coitinho e Taufer, a possibilidade de uma prosperidade coletiva eticamente responsável depende, em grande medida, do desenvolvimento de virtudes morais-econômicas. Assim, segundo os autores, a prosperidade econômica não deve ser guiada meramente pelo lucro, pela riqueza e por uma racionalidade instrumental baseada nos meios em detrimento dos fins. Sua posição é que a motivação interna dos agentes e o desenvolvimento de certas virtudes constituem o *lócus* normativo apropriado no qual os domínios da ética e da economia se entrelaçam.

O segundo capítulo, escrito por Maria Isabel Limongi, investiga as grandes questões da economia política e do advento do social no pensamento filosófico-social de Hobbes, particularmente a partir da dualidade entre sociedade e Estado. A autora enfatiza que a concepção desenvolvida por Hobbes não deve ser tomada como uma teoria social completa, uma vez que, na perspectiva hobbesiana, a sociedade não é fundamentalmente um tema de economia política. Segundo Limongi, Hobbes concebe o social, já antes mesmo deste ter sido tematizado pela economia política, como um domínio marcado, sobretudo, por relações de dominação, poder e comparação. Nesse sentido, Limongi conclui que a teoria social de Hobbes é anterior ao desenvolvimento da economia política.

No terceiro capítulo, Rogério Picoli apresenta os fundamentos da filosofia da economia de David Hume na sua obra *Discursos Políticos* (1752). De início, Picoli contextualiza os temas econômicos examinados por Hume no âmbito de seu projeto filosófico, defendido sobretudo no *Tratado da Natureza Humana* (1739). Para o autor, a psicologia da aprovação moral de Hume ocupa uma posição central na compreensão não somente

das dinâmicas relacionadas à esfera do governo, mas também das formas apropriadas de implementar ações e decisões de política econômica. No contexto da doutrina das virtudes naturais e artificiais, Picoli enfatiza que, para o filósofo escocês, a estabilidade socioeconômica depende de modo crucial de um sistema forte de justiça e de instituições públicas sólidas. Picoli argumenta que a concepção econômica proposta por Hume possui um caráter profundamente historicista e institucional, fundamentado na cultura das sociedades.

O quarto capítulo, de autoria de Pedro Bravo, examina o papel dos valores na economia a partir da discussão em torno da taxa de desconto. O autor argumenta contra a concepção de que as ciências econômicas são totalmente isentas de valores não epistêmicos. Mais especificamente, Bravo defende que a taxa de desconto, entendida como uma ferramenta para análises econômicas, também pode ser influenciada por valores não epistêmicos. Sua discussão concentra-se na proposta da imparcialidade intergeracional de Daniel Steel em *Gender and Scientists' Views about the Value-Free Ideal* (2018). Para Bravo, valores desempenham um papel central e necessário em relação às escolhas científicas nas ciências econômicas, tanto pelo emprego de noções carregadas de valor – e.g., desigualdade e bem-estar – quanto pela indispensabilidade de decisões normativas em modelos como o de taxa de desconto. Sua conclusão é de que o reconhecimento de valores na economia não acarreta um afastamento ou diminuição do rigor científico, mas revela a importância de uma economia mais transparente e responsável.

No quinto capítulo, André Pontes discute o argumento defendido por Harry Frankfurt, segundo o qual a eliminação da pobreza, mas não a diminuição da desigualdade econômica, constitui um problema moral genuíno. Contrário à posição de Frankfurt, Pontes sustenta a tese de que há uma relação causal entre desigualdade e pobreza na economia real. Uma das bases da sua defesa apoia-se em dados empíricos que evidenciam uma forte correlação entre desigualdade e queda dos indicadores sociais ligados à pobreza, tanto em países desenvolvidos quanto em países emergentes. Segundo Pontes, o que explica a amplitude do fenômeno em uma variedade de países e sociedades é justamente a existência de uma relação de causalidade entre pobreza e desigualdade. O autor apresenta, ainda, uma segunda objeção ao argumento de Frankfurt. Para Pontes, políticas monetárias restritivas, empregadas sobretudo por países capitalistas como forma de controle da inflação, funcionam como um mecanismo de concentração de renda e, consequentemente, resultam em aumento da desigualdade e da pobreza.

O sexto capítulo, de autoria de Mariana Kuhn e Artur Tonon, percorre três importantes discussões sobre distribuição e justiça. A primeira é suscitada por autores libertários e versa sobre se a redistribuição deve fazer parte de uma ideia de justiça. A segunda, levantada principalmente por Amartya Sen, mas respondida por diversos autores, assume que a redistribuição está intrinsecamente relacionada à justiça e pergunta sobre aquilo que deve ser equalizado e sobre as razões da redistribuição. A última, apresentada em um debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth, tematiza a distinção entre paradigmas

da distribuição e do reconhecimento e a alegada superação do primeiro pelo segundo. As três questões fizeram parte de importantes debates começando em meados do século XX e estão conectadas pela obra de um autor, John Rawls, que serve como condutor do capítulo. Além de construir um mapa das questões mais relevantes filosoficamente e para o debate público, esse capítulo mostra que a discussão sobre redistribuição está, ao menos desde Rawls, vinculada a um ideal profundo de igualdade democrática.

No sétimo capítulo, Nara Rela apresenta o *homo oeconomicus* assumido pela economia neoclássica como um indivíduo idealizado que se comporta racionalmente, é bem-informado e busca maximizar seus retornos através de seu autointeresse ou egoísmo. É sabido que esse indivíduo idealizado não corresponde ao indivíduo real que vive em interação social e que movimenta a economia na sua lida diária. De acordo com Rela, a economia neoclássica tomou de forma parcial os ensinamentos de Adam Smith e Stuart Mill, levando em consideração somente aquilo que daria suporte aos seus modelos matemáticos e negligenciando o fato de que ambos os economistas-filósofos admitiam que as emoções e os desejos poderiam ser causas perturbadoras dos modelos econômicos. Em seu artigo, Rela defende que essa negligência com relação ao papel das emoções e desejos na economia teve consequências que se fizeram notar nas falhas das previsões e no insucesso de planos econômicos.

O oitavo capítulo, assinado por Bruno A. G. dos Santos, constitui uma apresentação introdutória, mas solidamente estruturada, da escola utilitarista clássica, de suas influências na economia e sua consolidação enquanto campo teórico independente da filosofia. Com esse objetivo, o autor explora as principais características do utilitarismo clássico e avalia sua aplicação em quatro tópicos da teoria econômica, nomeadamente, a teoria da utilidade marginal, o cálculo de diferentes estados de bem-estar/felicidade, o consequencialismo simples e o bem-estar social.

No nono capítulo, Ramiro Peres discute a relevância moral das obrigações intergeracionais, especialmente à luz do problema da não-identidade e da tese "sem direitos futuros", segundo a qual pessoas futuras não teriam direitos moralmente vinculantes no presente. O autor argumenta contra essa tese, mostrando que a condição "pior-que" Paretiana entra em conflito com intuições fortes sobre direitos; inclusive em casos que envolvem futuras violações. Peres sugere que direitos podem ser pensados racionalmente, mesmo sem titulares definidos, permitindo deveres atuais em relação às pessoas ainda não existentes. Se o argumento do autor estiver correto, podemos concluir que, apesar dos desafios persistentes, a intuição de que devemos beneficiar gerações futuras permanece moralmente relevante.

Por fim, no décimo capítulo, Martin Motloch analisa a transição do capitalismo industrial para o capitalismo financeiro sob a ótica da obra do economista Michael Hudson. No artigo, há especial destaque para os impactos econômicos, sociais e geopolíticos desse processo. Motloch argumenta que, ao promover a financeirização, a desregulamentação e desindustrialização das economias ocidentais desde os anos 1980, o neoliberalismo levou

ao empobrecimento da economia real, à estagnação salarial, ao aumento da desigualdade e à ascensão de uma nova oligarquia rentista. Reconstituindo a crítica de Hudson à redefinição de "livre mercado" e à ascensão do setor FIRE (Finanças, Seguros e Imóveis), o artigo sustenta que o capitalismo atual se aproxima de um "neofeudalismo", no qual a extração de renda predatória substitui a geração produtiva de riqueza.

***

A economia está no centro do debate sobre as transformações que a sociedade vem enfrentando e sobre a nova realidade que está sendo gestada. A Filosofia não pode – e não deve – se esquivar de questões incontornáveis, tais como a crescente desigualdade de renda entre os mais ricos e os mais pobres, as mudanças climáticas consequentes das nossas práticas de produção e consumo e a crise que o nosso sistema econômico produz nas modernas democracias representativas. A economia enquanto ciência supostamente neutra, livre de valores, também está cada vez mais sob suspeita. Seu amplo uso de modelos matemáticos não é mais suficiente para esconder pressupostos e vieses na prática dos economistas. Nesse contexto, pensamos neste livro como uma modesta forma de oferecer elementos para um debate que se pretenda mais qualificado sobre algumas das grandes questões que enfrentaremos enquanto sociedade.

Nossa coletânea foi pensada a partir de alguns dos trabalhos apresentados nos Colóquios NULFA de Filosofia da Economia realizados em 2022 e 2025 pelo *Núcleo de Estudos em Lógica e Filosofia Analítica* (NULFA) do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). A organização destes Colóquios só foi possível graças ao trabalho diligente de muitos pesquisadores. Somos especialmente gratos ao Pedro Bravo, Mariana Kuhn, Verrah Chamma, Paulo Berti e Gustavo Dalaqua. Somos gratos ainda à equipe do *Núcleo de Epistemologia e Lógica* (NEL) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), especialmente na pessoa do Jerzy Brzozowski, que tornou uma realidade a publicação deste trabalho. Por fim, agradecemos ao(à) parecerista pelo cuidadoso trabalho.

Manaus e Maceió, outubro de 2025

Economia e Virtudes

Denis Coitinho[1]
Lucas Taufer[2]

1. Introdução

Pode uma economia de mercado conduzir a sociedade ao florescimento? Pretendemos ensaiar uma resposta afirmativa para essa questão, baseada na demonstração de que o desenvolvimento de certas virtudes morais-econômicas são condições fundamentais para a prosperidade coletiva responsável. Partindo da consideração de que relações sociais, dentre elas as econômicas, pressupõem a existência de um padrão mínimo e consistente de confiança entre os agentes envolvidos, em contextos de trocas, produção e distribuição de bens e serviços, estão também presentes as exigências normativas recíprocas da avaliação de certos traços comportamentais. Isto é dizer que nos domínios da instituição mercado, comportamentos podem ser ajuizados como desejáveis quando contribuem para a manutenção e a consolidação da confiança entre as partes, e como indesejáveis quando a deterioram ou a erodem. Deste modo, pode-se dizer que a prática de ações virtuosas é necessária para a constituição de boas relações econômicas, fazendo com que o estudo das virtudes dos agentes econômicos seja algo central para a compreensão do que seja a economia em uma perspectiva normativa. Responder sobre quais sejam essas virtudes fundamentais para agentes no mercado e o que venham a ser boas relações econômicas é

[1] Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: denisc s@unisinos.br.

[2] Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: ltaufer1@gmail.com.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 17–38.

a finalidade deste capítulo, trazendo complementaridade à discussão traçada por Bruni e Sugden (2013), Baurmann e Brennan (2016), e Stevens (2024), por exemplo.

Para isso, estruturamos o texto em quatro seções básicas. As duas primeiras, destinadas a apresentar brevemente dois debates conceituais sobre a relação entre economia e moral no contexto de filósofos práticos que concebem a teoria normativa das virtudes como elemento teórico distintivo na discussão sobre os problemas econômicos de sociedades complexas, primeiro ao realizar uma ponte entre as concepções de Aristóteles e Amartya Sen sobre a posição do problema normativo nas relações econômicas, e em seguida ao discutir o problema da concepção do agente e da racionalidade nos contextos econômicos em Mandeville e Adam Smith. Depois, discutimos dois pares de virtudes que, em nossa compreensão, se destacam por caracterizarem-se como constituídas por elementos morais e econômicos e por dotarem de importância as conexões entre essas duas dimensões das configurações sociais. Elencamos, para este exame, as virtudes da prudência, da diligência, da justiça e da assistência mútua.

Consiste em uma tarefa complexa e difícil realizar a definição do que seja economia, embora fundamental para este tipo de discussão que aqui nos propomos. Complexa porque precisaria reunir elementos e reflexões dispersas pelos campos da filosofia e das ciências sociais sobre os fenômenos atribuídos a esta área das atividades humanas. Difícil porque envolveria uma certamente longa discussão sobre a argumentação a favor ou contra a existência de uma normatividade intrínseca ou mesmo relativa a esse conjunto de práticas que consiste na atividade econômica, bem como se a posição de um tipo de ciência como este taxonomicamente se poderia restringir aos dois campos acima citados, o que não seria possível sem uma digressão que versasse sobre argumentos a favor ou contra a pretendida e evocada separação entre a ciência econômica e aquelas.

No entanto, resta fundamental porque se partimos da constatação de que há pelo menos um elemento normativo relevante, como aludido na introdução, a saber, o da necessidade de padrões mínimos de confiança mútua dos agentes nos contextos da alocação de recursos na sociedade, e que ao fim e ao cabo esses processos também constituem dimensão considerável do que seja necessário para a consecução do florescimento social, se faz imperativo discutir qual a extensão das exigências normativas quanto a que traços comportamentais devem ser promovidos ou restringidos aos agentes econômicos na instituição mercado. Mais do que arriscar uma definição estanque, parece necessário observar como esse debate teve lugar no desenvolvimento das ideias filosóficas, mais especificamente no seio das teorias que buscaram discutir precisamente o ponto mencionado, e consistiria em um erro não começar por Aristóteles.

2. Aristóteles, a reciprocidade e o problema da separação entre economia e virtude

Richard Pipes (2000) nos faz atentar para a importância que o pensamento platônico sobre as relações econômicas exerceu no autor da *Ética Nicomaqueia*, especialmente na afirmação que o primeiro faz sobre a incomensurabilidade entre a propriedade de bens e a virtude. Na sua compreensão da cidade ideal, única via para a consolidação da justiça entre os seus membros, seria elementar que as relações de propriedade fossem suprimidas, uma vez que seriam elas as causas das dissidências sociais como a luxúria, o roubo, a corrupção e os litígios. Em que pese a origem da cidade remeta para uma atenta observação sobre a divisão social do trabalho, Platão classifica como inversamente proporcionais as práticas relacionadas às atividades econômicas e a possibilidade de efetivação da virtude na sociedade, uma vez que os requisitos para o sucesso no desempenho das primeiras necessariamente ensejariam traços comportamentais incompatíveis com as demandas da segunda (Pol. II, 1-6, 1260b25-1266a30). E é precisamente contra essa oposição que inicia a argumentação aristotélica em relação às questões econômicas (Pipes, 2000, p. 4-9).

Em sua *Política* (*Pol*. I, 8-11, 1256a–1259a38), Aristóteles defende uma duplicidade de abordagens sobre a atividade econômica, respectivamente discutidas por ele como os meios de uso e aquisição da riqueza[3]. A primeira das abordagens seria a oikonomiké (ou economia) isto é, a administração da unidade doméstica, e a segunda, por chrématistiké (ou crematística), isto é, o processo de obtenção de ganhos materiais e pecuniários.

A visão aristotélica da crematística segue a linha de crítica platônica das atividades econômicas, concebendo estas, neste sentido, como aquelas destinadas à aquisição de riqueza com foco na acumulação dos bens, seja por meio de trocas, comércio ou mesmo de especulação no uso da moeda. O propósito deste tipo de atividade seria acumular dinheiro para o bem autointeressado do agente em questão, sem considerar o atendimento de necessidades naturais requeridas para interesses de ajuda aos outros ou de suporte ao bem comum. Este tipo de prática era visto por Aristóteles como moralmente problemática, porque, dada sua natureza "não-natural" de acumulação de riqueza por meio de instrumentos como a cobrança de usura e de realização de lucros excessivos nas transações, seria algo contrário e corruptor das demandas da cidade para sua sobrevivência e manutenção, afastando a possibilidade de realização do florescimento social. Isso porque, ao priorizar o ganho pessoal em detrimento do cumprimento com as necessidades naturais finalísticas da cidade, coroaria o postulado platônico de que seriam as origens da discórdia na comunidade e do desmembramento do tecido social (*Pol*. I, 9, 1257a-b; 10, 1258a; 11, 1258b-1259a).

[3] As citações dos textos de Aristóteles estão feitas com a indicação respectiva da obra por meio de sua abreviatura (*Pol*. para *Política* e *NE* para a *Nichomachean Ethics*), livro, capítulo, página na referenciação conforme edição de Becker.

No entanto, para além deste tipo de compreensão das atividades econômicas enquanto crematística, Aristóteles concebia também a ideia da economia como o processo de administração doméstica, isto é, a produção, a distribuição, a alocação, e por fim, a transação de recursos com vistas a suportar o atendimento de necessidades naturais de uma casa, ou unidade familiar. Ainda que distante da compreensão moderna de mercados, tal ideia traz consigo a importante noção de ampliação da visão do que seja a atividade econômica para além daquela de aquisição de riqueza e propriedade, ou seja, a de que lidar com a riqueza material está, neste caso, amarrado à consecução de objetivos comunitários de modo necessário, sendo assim um passo decisivo e indispensável para o alcance do bem comum (*Pol*., I, 8, 1256b).

O que importa para nossas considerações acerca de como Aristóteles trata do tema econômico não é tanto da distinção que ele fará, dentro do seu conceito de economia, entre os tipos de autoridade e os respectivos endereçamentos das virtudes correspondentes (*Pol*. I, 12-13, 1259a39-1260b25), mas sim a recuperação de que há um laço inexorável entre as duas dimensões das relações sociais, isto é, entre economia e virtude, e que esse laço está vinculado diretamente à sua noção de florescimento social ou de desenvolvimento do bem comum. Em termos gerais, a economia aristotélica será definida como a arte da administração da unidade produtiva doméstica, com a finalidade de assegurar que os recursos necessários para uma boa vida, em termos materiais e visando a realização das necessidades naturais, sejam adequadamente produzidos e distribuídos.

Para assegurar o bem-estar da família e da comunidade que são dependentes de tais atividades, a aquisição e a utilização dos bens deve estar alinhada ao compromisso que a unidade doméstica tem estabelecido com a boa conduta da vida na cidade. Um pressuposto econômico claro trazido pelo filósofo é a ideia de que as necessidades básicas da vida, como comida, abrigo e vestimenta são naturais e limitadas, atribuindo ao empenho crematístico na promoção de necessidades que, por serem estritamente autointeressadas, não são naturais e, portanto, contrárias ao interesse da comunidade, culminando em ações viciosas. No caso, a implicação é que identificar, reconhecer e agir em prol, no que diz respeito à economia, à sua posição conceitual no desenvolvimento do melhor regime ou ordem, demanda do agente envolvido o desenvolvimento de um conjunto de virtudes, sem as quais uma unidade doméstica não poderá ser bem administrada (*Pol*. I, 12-13, 1259a38-1260b26).

É claro que neste conjunto de virtudes do caráter, possibilitadas pelo desenvolvimento da virtude intelectual da sabedoria prática, não poderiam faltar as qualidades morais privadas dos indivíduos, tais como a temperança, a magnificência, a liberalidade e magnanimidade, para falarmos com o léxico da *Ética Nicomaqueia*. No entanto, para que se compreenda o que há de mais próprio na relação interna entre virtude e atividade econômica parece fazer mais sentido determos o foco sobre as virtudes morais eminentemente sociais, como a justiça e a amizade, uma vez que mesmo relacionadas à administração da unidade doméstica, tais práticas adquirem contornos que delimitam seu atrelamento ao

contexto econômico nas relações de interdependência que os membros de uma determinada sociedade estabelecem entre si, algo necessário para a construção da harmonia comunitária[4]. E, não por acaso, é no exame das relações internas estabelecidas entre justamente as duas virtudes sociais ou públicas da justiça e da amizade em Aristóteles que podemos começar a entender o ponto de sua concatenação entre os domínios do econômico e do normativo.

Enquanto a virtude da justiça particular visa, por um lado, a garantia de equidade proporcional entre os méritos dos agentes envolvidos, e por outro, a garantia de reparação e restituição a partir da análise da voluntariedade ou involuntariedade dos atos envolvidos na imputação de danos (*NE*, V, 1131a10-1134a16), ambas em relações interpessoais, a virtude da amizade (*NE*, VIII-IX, 1155a4-1165b36), por sua vez, é discutida na busca por um tipo específico legítimo desta, uma vez que diferentes fatores podem fundamentar o estabelecimento de tais relações amistosas. Não nos ocuparemos aqui das particularidades de cada uma dessas virtudes, apenas mencionando brevemente suas intersecções e no que elas implicam no tratamento normativo das questões econômicas para Aristóteles.

O nosso interesse todo recai sobre o elemento que faz de tais virtudes sociais, isto é, o problema da reciprocidade, das quais as duas são tributárias. E isso tem que ver com a estrutura formal dos componentes elementares das virtudes sociais, que como diz-nos Aristóteles, são quatro: um elemento psíquico ou da alma, isto é, uma atividade, um elemento epistêmico, ou seja, a consciência-de, um elemento virtuoso, caracterizado pela mediania específica a cada virtude, e, finalmente, o elemento social, dada a inevitabilidade das relações interpessoais envolvidas na questão, este sendo denominado por ele de reciprocidade[5].

Enquanto a virtude da justiça compreende a reciprocidade na perspectiva da proporcionalidade (*NE*, V, 3, 1131a10-1131b24) e da reparabilidade (*NE*, V, 4, 1131b25--1132b20), respectivas nas disputas entre as partes, a amizade a considera em uma perspectiva um tanto diferente. Recuperando os três tipos de amizade considerados por Aristóteles, a saber, a amizade estabelecida por utilidade, por prazer e por virtude (*NE*, VIII, 3, 1156a6-1156b33). Entretanto, apesar de apenas esta última consistir em um tipo de amizade digno de ser classificada como uma virtude de fato, Aristóteles chama a atenção de que o elemento de reciprocidade está presente também nos outros tipos, e que, se eles acabam por não resultar em uma virtude propriamente dita, para que se possam estabelecer tais laços, seja de utilidade, seja de prazer, é necessário que tais relações ao menos *impliquem* uma virtude (*NE*, VIII, 4, 1156b34-1157b5).

Seja como for, o elemento de reciprocidade acaba fazendo com que a relação entre as virtudes da justiça e da amizade se estabeleça nos seguintes termos: em primeiro lugar,

[4] Em Taufer (2022) pode ser encontrada uma digressão mais pormenorizada das relações entre as virtudes da justiça e da amizade, ainda que na perspectiva política do pensamento aristotélico.

[5] Para um estudo mais aprofundado sobre a reciprocidade na justiça, ver Aristóteles (*NE*, V, 5, 1132b--1134a15), e na amizade (*NE*, VIII, 2, 1155b17-1156a6).

ambas são essenciais para a coesão e a cooperação social e ambas convergem porque a amizade é uma espécie, ao mesmo tempo, de precondição, de suplemento e extensão da justiça. Não obstante essas, duas outras razões parecem ser as mais importantes para a questão que estamos tentando elucidar sobre o elemento de reciprocidade: a de que as duas colocam o elemento normativo da consideração da desigualdade e da igualdade no tratamento entre as partes envolvidas e de que as duas também são necessárias para a promoção da vida boa na comunidade mais ampla.

Neste sentido, o lócus próprio das atividades econômicas de troca, produção, distribuição e alocação de recursos (em que pese o léxico aristotélico não compreenda o sentido moderno desses termos), está na determinação última da estrutura social (Sen, 1993), e são domínios que revelam justamente o que está sob a tensão que acomete o tratamento do tema da reciprocidade entre iguais e desiguais, ora na discussão sobre a proporcionalidade na justiça distributiva, ora na discussão sobre o interesse mútuo na amizade por utilidade. De todo modo, o que é preciso observar é que a face normativa é não apenas um dado derivado senão um elemento constitutivo de qualquer relação econômica, no pensamento aristotélico, porque sem o traço comportamental adequado para o devido tratamento da proporcionalidade e para a realização do interesse mútuo, não há possibilidade para o necessário reconhecimento da reciprocidade envolvida em tais relações, fazendo com que estas não possam ser boas, porque precisamente estão em desconformidade com o tipo de reconhecimento da reciprocidade requerido para que o florescimento social seja atingido (Baurmann; Brennan, 2016).

Em não havendo o devido reconhecimento da reciprocidade na questão da distribuição e da reparação, tem-se a injustiça; na questão do interesse na utilidade mútua, não há cooperação social possível: nos dois casos, as condições para a consecução de atividades econômicas ficam inviabilizadas, recaindo no problema da crematística, ou da dissociação entre economia e virtude. A tal dissociação, poderíamos por implicação, definir como ação econômica viciosa, baseada por um lado na desproporcionalidade do tratamento dos méritos dos agentes envolvidos ou na reparação desmedida das contendas, e, por outro, na imposição do autointeresse usurário sobre a busca pelo interesse mútuo como implica a amizade por utilidade.

No entanto, as abordagens intrinsecamente normativas de definição do que seja economia passaram, sobretudo ao longo do desenvolvimento da ciência econômica moderna, por duas contestações que argumentaram pela dissociação entre aquilo que seja próprio do domínio da atividade econômica e aquilo que seja atributo da vida moral, com enfoque na análise da motivação adequada para as relações de troca (Schliesser, 2016). Por um lado, constata-se uma virada na compreensão de autointeresse dos agentes econômicos (Stevens, 2024, p. 41-2), e, por outro, uma virada na compreensão do que esteja envolvido na própria definição do que seja a atividade econômica.

Sobre esta última, podemos resgatar um pensador contemporâneo como Amartya Sen (1993; 1999), que desenvolve uma argumentação a partir da racionalidade econômica tal

qual realizada por Adam Smith, de que, na modernidade, apesar de a ideia de economia contemplar necessariamente as atividades de troca e de transações, ela também engloba outros processos, como já aludido, tais quais os arranjos de produção e distribuição de bens e serviços. E apesar do ponto do filósofo estar mais inclinado para uma concepção de bem-estar agregado do que propriamente do desenvolvimento de uma teoria de virtudes, ele justamente argumenta que o que torna necessária a discussão normativa sobre a atividade econômica é o fato da inseparabilidade, quando do estudo da motivação humana no caso da necessária compreensão do comportamento dos agentes econômicos no mercado, daquela questão mais ampla sobre o que seja a boa vida e dos traços comportamentais que nela estão implicados.[6]

Isso faz com que o escopo das virtudes necessárias ao bom ou desejável direcionamento das ações humanas que constituem a instituição mercado dependa não só de virtudes privadas, mas também de virtudes sociais ou públicas por parte dos agentes econômicos, justamente porque os laços de confiança são constituidores dos processos econômicos em qualquer nível, e a sua manutenção uma condição necessária para a cooperação social da qual a atividade econômica é parte indispensável, mas que sem aquela, não pode acontecer (Bruni; Sudgen, 2013; Baurmann; Brennan, 2016). Passemos a discutir agora a primeira das contestações, a saber, o ponto do contraste entre diferentes posições modernas de autointeresse dos indivíduos e que acabam implicando em relações distintas entre ética e economia.

3. Mandeville x Smith

Um dos grandes equívocos da reflexão sobre a economia é considerar o agente econômico como puramente autointeressado, que dependeria integralmente da racionalidade instrumental para sua ação, e sendo motivado apenas externamente, isto é, sendo motivado pelo lucro ou satisfação pessoal. Nessa compreensão, as virtudes dos agentes não teriam um influente papel para o florescimento social ou prosperidade. E é um equívoco maior ainda pensar que Adam Smith, considerado o pai da economia moderna, estaria comprometido com essa interpretação, ao dizer na *Riqueza das Nações*[7] que não seria da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro que se esperaria o jantar, mas sim do seu autointeresse, apelando não para a sua humanidade, mas ao seu amor-próprio

[6] Em contraponto à ênfase colocada por teorias econômicas na motivação dos agentes, mesmo esta visão ampliada que Sen (1993; 1999) explicita, pode ser encontrado em Knight (2008) e sua perspectiva de historicização das atividades econômicas.

[7] As obras de Smith serão abreviadas da seguinte maneira: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (WN) e The Theory of Moral Sentiments (TMS). As referências da TMS serão dadas indicando em sequência a parte da obra, a seção, o capítulo e o parágrafo. Ex: TMS I.i.1.1. As referências da WN serão dadas indicando em sequência o livro, o capítulo e o parágrafo. Ex: WN I.i.1.

(*WN* I.ii.3).[8] E isso porque, para Smith, as virtudes desempenham um papel primordial tanto para a prosperidade pessoal (*TMS* VI.i-iii), como para a prosperidade social (*WN* V), uma vez que uma economia de livre mercado, que se baseia na troca, tem por base a confiança entre os agentes e não a "mão invisível" e, por isso, certos traços de caráter são desejáveis, como a prudência, temperança, civilidade, industriosidade e honestidade, entre outros (*WN* II.ii.94; V.i.3). A visão de que a prosperidade social deveria estar fundada nos vícios privados é defendida por Bernard Mandeville e não por Adam Smith, autor que foi duramente criticado em *A Teoria dos Sentimentos Morais*, publicado em 1759.

Na *Fábula das Abelhas ou vícios privados, benefícios públicos (The Fable of Bees)*, Mandeville defende que os vícios privados seriam os garantidores dos benefícios públicos. Nesta ficção, ele argumenta que os benefícios públicos, como prosperidade econômica, seriam sustentados por vícios privados e não por virtudes morais, tais como ganância, inveja, vaidade e orgulho. E, dessa forma, o bem comum não seria produto da virtude das pessoas, mas, sim, dos seus vícios individuais, o que pode nos levar ao lema bastante conhecido de "a ganância ser boa" no sistema capitalista (Mandeville, 1989, p. 63-76).

A obra de Mandeville é composta pela fábula satírica de uma colmeia que tem prosperidade em razão dos vícios privados das abelhas (edição de 1705), e de alguns ensaios adicionados à publicação original, a saber: "Uma investigação sobre a origem da virtude" (edição de 1714) e "Ensaio da caridade e das escolas de caridade" e "Uma investigação sobre a natureza da sociedade" (edição de 1723). A Fábula é um poema satírico que retrata a vida de uma próspera e poderosa colmeia de abelhas egoístas e viciosas, movidas apenas pelo interesse próprio. Cansados de tanta corrupção, os cidadãos dessa nação pedem aos deuses pela eliminação completa do vício. De tanto suplicarem às divindades, elas, por fim, são atendidas. A transformação, porém, não atinge o resultado esperado, a saber, antes competitivas e industriosas, as abelhas caem na acomodação. A colmeia, então, até onde as ciências e as artes floresciam, declina até se tornar insignificante. A questão central de Mandeville é defender que: "apenas os tolos se esforçam para tornar honesta uma grande colmeia", pois, sem "grandes vícios" é impossível a uma nação alcançar a grandeza e "viver no conforto". Em suas palavras:

> Assim, o vício em cada parte vivia, Mas o todo, um paraíso constituía; Temidos na guerra, na paz incensados, Pelos estrangeiros eram respeitados, E, de riquezas e vidas abundante, Entre as colmeias era a preponderante. Tais eram as bênçãos daquele estado; Seus crimes tomavam-no abastado; E a virtude, que com a politicagem, Aprendera bastante malandragem, Tomara-se, pela feliz influência, Amiga do vício; por consequência, O pior elemento em toda a multidão, Realizava algo para o bem da nação (Mandeville, 2009).

[8] Nas palavras de Smith: "It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chuses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens" (*WN* I.ii.2).

No ensaio "Uma investigação da origem da virtude moral", Mandeville continua a sua defesa de que a prosperidade de um país não depende necessariamente das virtudes morais de seus cidadãos, uma vez que até mesmo vícios morais podem ser benéficos socialmente, como é o caso da ganância. Também, que certas virtudes podem trazer consequências negativas, como, por exemplo, não alcançar o interesse público, como seria o caso da piedade. Em suas palavras:

> Em resposta a isso, digo que não podemos julgar o desempenho de um homem a menos que estejamos completamente familiarizados com o princípio e o motivo pelos quais ele age. Embora a piedade seja a mais gentil e a menos travessa de todas as nossas paixões, é uma fragilidade da nossa natureza tanto quanto a raiva, o orgulho ou o medo. As mentes mais fracas geralmente têm a maior parte dela, é por isso que as pessoas mais compassivas são mulheres e crianças. É certo que, de todas as nossas fraquezas, a piedade é a mais amável e tem a maior semelhança com a virtude; de fato, sem uma mistura considerável dela, a sociedade dificilmente poderia sobreviver; mas pode produzir o mal e o bem, porque é um impulso natural que não consulta nem o interesse público nem nossa própria razão. Ajudou a destruir a honra das virgens e corrompeu a integridade dos juízes; e quem quer que seja motivado por ela, qualquer bem que possa trazer à sociedade, não tem nada do que se gabar, exceto que ele cedeu a uma paixão que por acaso foi benéfica para o público (Mandeville, 2009).

E no "Ensaio da caridade e das escolas de caridade" e, mais especificamente no ensaio "Uma investigação sobre a natureza da sociedade", Mandeville apresenta uma concepção naturalista da sociedade, mostrando-se herdeiro de Hobbes, Pierre Bayle e dos moralistas franceses. Aborda os desdobramentos de uma história hipotética que mostra como o homem, cuja ação tem por princípios as paixões e os apetites, tornou-se capaz de viver em sociedade. Trata-se de uma história natural da vida em sociedade que reconstitui como a sociabilidade e sua ordenação moral surgiram. A dificuldade está justamente no fato de que a moralidade implica algum grau de interesse pelo bem comum, mas as paixões são sempre autointeressadas. Para ele, é por meio de um complexo manejo dessas forças, de um jogo complicado entre diferentes interesses egoístas, que a vida social é tecida, possibilitando, assim, o florescimento da economia, das ciências e das artes. Por isso, longe de apelar para a supressão do autointeresse, ele defende a importância de seu redirecionamento para a realização dos fins públicos (Mandeville, 2009).

Para Smith, ao contrário, são as virtudes morais e epistêmicas que garantem os benefícios públicos, garantindo a felicidade tanto pessoal como coletiva, especialmente as virtudes da prudência, justiça, benevolência e autodomínio[9]. Além destas virtudes no do-

[9] No final de *The Theory of Moral Sentiments*, Smith discute com Mandeville sobre o seu sistema moral, cujo pensamento considera "totalmente pernicioso" e "em quase todos os aspectos errôneo", pois argumenta que nossos vícios privados têm benefícios públicos, defendendo que nossa busca por vaidade, luxúria, luxo, gula e assim por diante, injeta dinheiro no mercado e financia a produção de bens e serviços que podem atender a fins mais nobres (*TMS*, VII.ii.4.7-14).

mínio moral, Smith defende a importância de certas virtudes no domínio econômico, tais como a prudência, temperança, industriosidade, justiça, benevolência e coragem, além da civilidade e honestidade serem muito importantes em uma sociedade comercial (*WN* I.ii.2).[10] Para ele, estas virtudes podem ser cultivadas a partir das instituições sociais, e diz que se pode combater a corrupção cultivando as virtudes da prudência, magnanimidade e beneficência (Hanley, 2009).

A respeito da discordância com Mandeville, é importante fazer referência que na terceira seção da *TMS* VII, após a investigação sobre as várias respostas dadas ao problema da natureza da virtude, Smith rejeitará as respostas dadas à questão sobre o que deve contar como o princípio de aprovação na conduta dos agentes, rejeitando os argumentos egoístas de Hobbes, Mandeville e Pufendorf, que tomam o amor-de-si (*self-love*) como o único princípio de aprovação da conduta e motivação dos agentes. De forma similar, rejeitará a posição racionalista de Cudworth, que toma a razão (*reason*) como princípio de aprovação absoluto, uma vez que defenderá que as percepções sobre o certo e o errado se fundam no sentimento (*sentiment*), não como uma intuição ou percepção peculiar, tal como defendida por Hutcheson, mas com base na própria empatia (*sympathy*) (*TMS*, VII.iii.3.1-17).

Importante destacar que no Livro V da *Riqueza das Nações*, Smith defende a ideia de que a economia não deveria estar separada da moral, e isto porque um conjunto significativo de virtudes, como autodomínio, prudência, benevolência e sobretudo justiça são centrais em uma economia de mercado, que precisam da confiança mútua e da imparcialidade dos agentes. Ao tratar da justiça distributiva, defende o imposto progressivo, a proibição de monopólios, o investimento do Estado em estradas e a garantia de educação pública, e diz que as fontes da motivação são heterogêneas e não podem ser reduzidas a um único princípio. Isso significa que o autointeresse é central para a economia, mas não é suficiente, uma vez que a ação dos agentes parte das emoções de ressentimento e gratidão, sendo a empatia o critério de aprovação das atitudes e ações no grupo social. Sobre isso, é interessante ver a defesa que Smith faz do princípio da equidade na tributação, defendendo que quanto maior os rendimentos desfrutados, maior deveria ser o imposto pago:

> Os súditos de cada Estado devem contribuir o máximo possível para a manutenção do governo, em proporção [...] ao rendimento de que cada um desfruta. [...] É na observância ou não observância desse princípio que consiste no que denominamos de igualdade (*equality*) ou desigualdade (*inequality*) da tributação (*WN*, V.ii.b.3).

Um último comentário sobre a teoria econômica de Adam Smith, que está conectada fortemente com a moralidade. Para ele, a economia está centrada na troca (*exchange*) e não na produção ou distribuição, o que implica em ver a economia como um intercâmbio

[10] Nas palavras de Smith: "In civilized society [man] stands all times in need of the cooperation and assistance of great multitude, while his whole life scarce sufficient to gain friendship a few person" (*WN* I.ii.2).

sustentável, no qual predominaria a confiança mútua, e não a simples obtenção de vantagem, isso exigindo a vivência de um conjunto significativo de virtudes, tais como prudência, temperança, industriosidade, bem como justiça, benevolência e coragem (Graafland; Wells, 2021, p. 36-38). E isso conduz a tomar o espectador imparcial da *TMS* como uma exigência de justiça designada de imparcialidade para o bom funcionamento econômico, ao menos para evitar corrupção dos agentes e monopólios entre empresas, bem como para garantir o jogo limpo (*fairplay*), demonstrando que na vida comum de uma sociedade as pessoas estariam mais inclinadas à ideia do *homo virtuoso* do que do *homo economicus*.[11]

Seguindo este espírito smithiano, defenderemos que a prosperidade econômica, tão desejada por todos, independente de ideologias políticas, só poderá ser alcançada com a aquisição de certas virtudes econômicas centrais por parte dos agentes. Na próxima seção, analisaremos o papel das virtudes econômicas da prudência e da diligência e, na seção seguinte, analisaremos o papel das virtudes econômicas da justiça e assistência mútua.

4. Virtudes Econômicas da Prudência e da Diligência

Antes de analisarmos as virtudes econômicas da prudência e diligência, é importante esclarecermos o que estamos tomando por virtudes e porque elas seriam virtudes econômicas. Virtudes são traços de caráter desejáveis, ou disposição para ser/agir de uma certa maneira de forma regular. Esses traços de caráter ou forma de comportamento regulares são desejáveis porque pensamos coletivamente que eles são fundamentais para uma vida bem-sucedida. Por exemplo, parece fundamental que as pessoas sejam íntegras, honestas e disciplinadas nos mais diversos tipos de profissão, como ser médico, advogado, bancário, vendedor etc., sobretudo atualmente, em que apenas possuir habilidades técnicas parece insuficiente para o sucesso, uma vez que as organizações querem coibir fortemente a corrupção e o assédio moral e sexual.[12] Importa chamar a atenção que as virtudes são adquiridas em um processo de habituação, isto é, através do exercício, e que elas são um padrão normativo social, mas que são uma disposição pessoal dos agentes.

Agora, o que seriam virtudes econômicas? Seriam traços comportamentais dos agentes que são desejáveis no domínio econômico porque se acredita que elas conduzem ao sucesso, isto é, que elas podem conduzir à prosperidade da sociedade, seja com o aumento

[11] No interessante artigo "Adam Smith's Own Words", Graafland e Wells (2021) fazem uma análise quantitativa das virtudes centrais que aparecem na *Riqueza das Nações* e quantas vezes elas são citadas, apontando para o papel das virtudes na relação entre mercado livre e florescimento social. Segundo os autores, o mercado livre encoraja as virtudes autointeressadas de prudência, temperança e industriosidade, bem como as virtudes morais de justiça, benevolência e coragem, sendo que o florescimento social está relacionado com o exercício destas virtudes por parte dos agentes econômicos. Ver Graafland; Wells, 2021, p. 38-41.

[12] Ver o capítulo "A complexidade da normatividade", da obra *Contrato & Virtudes II*, em que o autor faz uma análise detalhada da importância da virtude da integridade para a gestão, também destacando a importância da liderança ética, responsabilidade social e honestidade no contexto da gestão. Ver Coitinho, 2021, p. 79-98.

do Produto Interno Bruto, seja com as melhorias do IDH – Índice de Desenvolvimento Humano, bem como conduzindo ao sucesso profissional. Bruni e Sugden, no seminal artigo *Reclaiming virtue ethics for economics* (2013), falam das virtudes do mercado, que seriam disposições direcionadas ao benefício mútuo, uma vez que os benefícios públicos dos mercados devem ser entendidos como o agregado dos benefícios mútuos obtidos por indivíduos como partes em transações voluntárias. Para eles, estas virtudes seriam a universalidade, iniciativa e alerta, respeito pelo gosto dos parceiros comerciais, confiança e confiabilidade, aceitação da competição, autoajuda, não rivalidade e estoicismo sobre a recompensa (Bruni; Sugden, 2013, p. 153-159).[13]

De posse de uma compreensão geral sobre o que seriam virtudes e virtudes econômicas, passamos agora à análise das virtudes econômicas da prudência e da diligência.

A prudência ou sabedoria prática (*phronesis* em grego, *prudentia* em latim) é uma virtude intelectual ou epistêmica que significa uma disposição para encontrar os meios mais adequados para realizar um fim que é bom. Ela é uma virtude intelectual que é condição de possibilidade para as virtudes morais, sendo uma das quatro virtudes cardeais da antiguidade clássica. Para Aristóteles, por exemplo, a prudência é uma capacidade para deliberar bem sobre o que contribui para a vida boa. É uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para os agentes. Assim, ela está relacionada a uma capacidade de intuir os fins que são bons e, mais especificamente, a uma capacidade para deliberar para chegar a um bom resultado, escolhendo os meios mais eficientes para o fim bom. Como dito por Aristóteles, "a sabedoria prática (*phronesis*) é a disposição da mente que se ocupa das coisas justas, corretas e boas para o ser humano, sendo essas as coisas cuja prática é característica de um homem bom (virtuoso) (*NE*, 1143b21-25).[14]

No campo econômico, a prudência pode ser vista como uma virtude, uma vez que pode ajudar na avaliação das consequências das decisões que serão tomadas, bem como pode auxiliar na escolha dos meios mais adequados para se atingir os fins específicos, que devem ser fins corretos. Por exemplo, buscar a riqueza ou prosperidade pessoal ou organizacional seria um fim correto, desde que respeitando os direitos dos outros agentes econômicos e as leis do país, uma vez que o mercado econômico é um ecossistema interligado. Por outro lado, buscar a riqueza ou prosperidade sem essa consideração aos direitos dos outros e às leis seria um fim vicioso, o que implicaria na utilização de meios

[13] Para os autores, as virtudes econômicas estão baseadas nas ideias de reciprocidade e benefício mútuo e isso porque para um participante virtuoso do mercado, o benefício mútuo não é apenas um subproduto afortunado da busca individual do interesse próprio, pretendendo que as transações com outros sejam mutuamente benéficas. Ver Bruni; Sugden, 2013, p. 141-143.

[14] Em *Intellectual Virtues*, Roberts e Wood explicam os elementos da sabedoria prática (*practical wisdom*). Um dos elementos centrais é a capacidade de bem deliberar, isto é, a capacidade deliberativa dos agentes para encontrar os meios mais adequados para realizar um certo fim que é bom. O outro elemento central é a capacidade de avaliar os fins como corretos, isto é, a capacidade avaliativa dos fins. Ver Roberts; Wood, 2007, p. 307-312.

incorretos, como matar, roubar, sequestrar, formar monopólios, ser corrupto etc.

Assim, podemos admitir que a virtude da prudência pode ser aplicada na economia de várias maneiras, a saber: (i) avaliando as consequências das decisões, considerando os possíveis resultados e considerando como estas decisões impactam da vida de todos; (ii) usando sabiamente os bens, por exemplo, das finanças pessoais e, também, dos bens dos outros; (iii) liderando equipes e buscando a eficácia nos trabalhos executados; (iv) sendo cauteloso e precavido, especialmente na tomada de decisões.

Como vimos, a prudência é a capacidade de avaliar a situação com cuidado e tomar uma decisão acertada, considerando as possíveis consequências. Essa virtude econômica requer conhecimento, administração dos recursos disponíveis, sagacidade para lidar com imprevistos e capacidade de ponderar as razões envolvidas na escolha. Por exemplo, uma escolha imprudente pode levar os agentes a terem problemas financeiros ou mesmo a perderem os empregos, bem como pode conduzir a falência de uma empresa ou organização, assim como pode resultar na obrigação de uma reparação/indenização. Por outro lado, agir de forma prudente pode ajudar na administração da vida e alcançar o sucesso profissional. Ao avaliar cuidadosamente as opções disponíveis antes de tomar uma decisão, podemos evitar erros dispendiosos e aproveitar bem as oportunidades, seja na questão do trabalho ou das finanças pessoais ou mesmo no âmbito organizacional. Será que a decisão dos engenheiros e gestores da Vale S.A para não investir na segurança da barragem da Mina Córrego do Feijão para lidar com os rejeitos de minério de ferro no contexto da Catástrofe de Brumadinho pode ser considerada prudente?[15]

Creio que não, e talvez isso nos ajude a entender que a prudência é uma virtude essencial para que possamos viver bem em sociedade, sendo uma virtude central inclusive para os negócios, e isto porque ela nos ajuda a tomar decisões mais acertadas, evitando possíveis problemas.

Já a diligência também é uma virtude intelectual, que significa uma disposição para o trabalho bem executado, isto é, uma disposição para responder com prontidão e realizar ações com boa disposição, sem atrasos, procurando agir de forma competente e eficaz. Ela pode ser entendida enquanto o interesse ou cuidado na execução de uma tarefa, também podendo ser tomada enquanto zelo. Esta virtude contrasta perfeitamente com o vício da preguiça, pois por ele somos levados a negligência. Ela é uma das sete virtudes do cristianismo, vindo do latim *diligentia*, sendo diligente aquele que ama. Ser diligente, então, é a capacidade de enfrentar obstáculos com determinação, investindo tempo e esforço para realizar bem as atividades sob sua responsabilidade, com honestidade e boa intenção. Para Tomás de Aquino, por exemplo, a diligência é uma virtude importante

[15] A catástrofe de Brumadinho foi o rompimento da barragem da Mina Córrego do Feijão, na cidade de Brumadinho-MG, em 05 de janeiro de 2019. O desastre foi causado pela não investimento na segurança da estrutura, mesmo apontando segurança abaixo do recomendado por padrões internacionais. A catástrofe resultou em 272 mortes, contaminação de mais de 300 quilômetros do Rio Paraopebas e danos ambientais em 26 municípios de MG. Importante destacar que a Vale S.A. desembolsou R$ 37, 2 bilhões em indenizações individuais e ações de reparação. Ver Mansur, 2023.

porque opõe-se a negligência, sendo que "toda virtude requer diligência bem como eleição" (Aquino, 2005, IIa-IIae, q.54, a.1).[16]

No domínio econômico, a diligência é a capacidade de realizar tarefas com zelo, atenção e prontidão, de forma a entregar o melhor de si em cada ação. Assim, ser diligente é a capacidade de agir com competência, eficácia e prontidão, com uma disposição de melhorar continuamente. A diligência é uma habilidade adquirida que combina persistência criativa, esforço inteligente, planejado e executado de forma honesta e sem atrasos, com competência e eficácia, de modo a alcançar um resultado excelente. É a virtude de seguir um objetivo de vida, uma conquista ou qualquer tipo de princípios por meios corretos, até chegar na conquista do objetivo, obtendo êxito na tarefa executada. Em uma economia competitiva como a nossa atualmente, a diligência parece ser um ativo muito importante para os agentes econômicos.

Assim, podemos identificar que a virtude da diligência pode ser aplicada na economia de diversas formas, a saber: (i) usando ferramentas e métodos de forma inteligente para alcançar o resultado esperado de forma mais eficiente; (ii) enfrentando obstáculos com determinação, investindo tempo e esforço para a conquista do objetivo; (iii) fazendo o que precisa ser feito com cuidado, agindo com prontidão, competência e eficácia para alcançar o objetivo desejado; (iv) planejando e executando uma tarefa de forma íntegra, combinando persistência criativa e esforço inteligente.

Como vimos, a virtude econômica da diligência sugere tanto a produtividade e a ética no trabalho, envolvendo também trabalho árduo e cuidados em uma tarefa específica, feita com espírito de amor. A diligência é algo que vivenciamos tanto em nosso tempo de lazer quanto em vários tipos de trabalho. E para trabalhar diligentemente, precisamos realizar bem a nossa função. Isso se refere tanto ao esforço que despendemos na atividade quanto na qualidade do produto resultante. A essência do trabalho é igualmente sobre a motivação e o resultado. Não só o produto sofre no final do processo se feito negligentemente, mas também o trabalhador e outros envolvidos. Mas, importante compreender que para trabalhar bem, temos que saber o que estamos fazendo e isso requer prática, isto é, um investimento de tempo e esforço na aquisição das habilidades adequadas para executar bem o trabalho. Além disso, o trabalho envolve as razões e a mentalidade que trazemos para ele. Trabalhar bem requer motivação e dedicação à criação de algo de alta qualidade, o que envolve dois objetivos: fazer algo com originalidade, bem como envolve padrões avaliativos apropriados. Com isso em mente, acreditamos que a decisão dos engenheiros da Vale S.A, no contexto da Catástrofe de Brumadinho, de não levar à sério os laudos sobre a segurança da barragem, que apontavam um nível de segurança abaixo do recomendado por padrões internacionais, não foi uma ação diligente. Ao contrário,

[16] Na Questão 54, da Parte Secunda Secundae da *Suma Teológica*, Artigo 1, que trata na negligência, Aquino discute que a negligência não é um pecado especial, pois opõe-se a diligência. Em suas palavras: "Pois, a negligência opõe-se à diligência. Ora, toda virtude requer diligência bem como eleição. Logo, a negligência não é um pecado especial" (Aquino, 2005, IIa-IIae, q. 54, a.1).

ela pareceu inteiramente negligente.

5. Virtudes Econômicas da Justiça e da Assistência Mútua

A virtude econômica da justiça pode ser definida como o traço de caráter ou a disposição para agir de modo moralmente coerente e consistente com o florescimento humano, neste caso, em contextos econômicos. Por contextos econômicos, seguimos a orientação de Heilbroner (1988) e Sen (1993), que, embora por caminhos distintos, argumentam que a atividade econômica engloba mais do que a mera realização de trocas de bens e serviços, abrangendo todas as ações relacionadas à produção, distribuição, alocação, para além das transações, de bens e serviços. No contexto das sociedades modernas, esse conjunto de ações é desempenhado no bojo da instituição mercado, sendo que as relações de cooperação social são constituintes desse domínio.

Considerando essa especificidade contextual, justiça econômica, enquanto coerência e consistência de traços comportamentais dos agentes econômicos podem ser identificadas, assim, por alguns elementos básicos envolvidos pelo compromisso de agir justamente com a busca pela boa vida em sociedade. Ainda que originários de compreensões teóricas distintas, tais elementos caracterizadores da justiça podem ser evidenciadores do desempenho de virtudes da parte dos tomadores de decisões econômicas. Por exemplo, na i) consideração do balanço equitativo dos interesses das partes envolvidas nas decisões econômicas; ii) da concessão de igualdade proporcional de oportunidades de participação dos indivíduos na vida econômica; iii) do engajamento com o incentivo à participação dos indivíduos na conquista da prosperidade coletiva; e, por fim, iv) da responsabilidade contínua pela manutenção e o aperfeiçoamento da confiança entre os agentes em contextos econômicos. Vejamos como tais elementos podem ser enquadrados em tipos específicos de reflexão sobre a justiça e se eles serão condizentes com nossa tentativa presente de argumentação. Antes, porém, façamos uma breve digressão à conceituação da justiça como virtude.

Muito sumariamente, Aristóteles (*NE*, V), trata da justiça distinguindo-a, primeiramente, entre justiça geral e particular, afirmando que a primeira trata de um princípio para a ordenação social por meio das leis corretas, e a segunda como uma virtude do caráter. No caso da justiça particular, subdividem-se em dois grandes domínios, o da distribuição e o da comutação. Sobre justiça distributiva, tem-se a ideia já mencionada da decisão sobre a doação proporcional ao mérito ou necessidade das partes envolvidas. No que diz respeito à comutativa, esta visa corrigir imposição indevidas de danos às partes envolvidas. Agir virtuosamente, assim, em relação à justiça, ou agir justamente, constitui em um processo de escolha deliberada pela ação que, no primeiro caso, considere as proporções daquilo que deve ser distribuído entre as partes, e no segundo caso, restitua ou impute uma compensação ou uma reparação por uma falta ou um excesso cometido. Dessa forma, agir virtuosamente é uma condição para que seja alcançado o florescimento

coletivo, e claramente pode corresponder com o tipo de ação adequada e desejável para que os quatro elementos da justiça enquanto virtude em contextos econômicos sejam realizados (*NE*, V).[17]

Ainda que em outro sentido, para Smith a justiça também se apresenta como uma virtude com uma dupla funcionalidade: por um lado, é a mantenedora da ordem social ao incentivar os indivíduos a não cometerem atos reprováveis e, por outro, é o elemento garantidor da extensão máxima da cooperação social que permite a existência de arranjos coletivos complexos, como os mercados. Na primeira funcionalidade (*TMS*, II.ii.2-3), a justiça impede que o tecido social se desintegre, não por exigir dos indivíduos alguma espécie de altruísmo ou de práticas contínuas de caridade enquanto requisito moral, mas por atuar negativamente, isto é, desencorajar que os indivíduos imponham danos a outros, prevenindo os conflitos decorrentes de uma situação na qual esta inibição não fosse possível (*TMS*, II.ii.2-3). Já na segunda (*WN*, III.i), a justiça é fiadora da estabilidade social que permite a facilitação das trocas econômica e conjugar tanto a liberdade individual com a realização do bem comum, por meio da consideração de que o desenvolvimento de virtudes a partir do autointeresse positivo culmina na harmonia social necessária para a prosperidade (*WN*, III.i).

Resta claro que as bases da fundamentação da virtude da justiça em Smith ocorrem de modo distinto do que em Aristóteles, uma vez que os conceitos de simpatia e de espectador imparcial, na conformação da origem da disposição de agir moralmente e da possibilidade reflexiva de emitir juízos morais, são tributários de ordens diferentes. Entretanto, podemos arriscar que tanto uma como outra perspectiva podem ser consistentes com os traços de caráter necessários para a condução virtuosa na instituição mercado, na manutenção da confiança nas relações econômicas em uma sociedade e no compromisso das realizações sociais com prosperidade e florescimento coletivos.

Assim, o tipo de raciocínio que conecta a boa condução das atividades econômicas nos mercados com o desempenho de ações virtuosas parece ser correto. Uma vez que decisões em contextos econômicos influenciam na conformação do bem-estar e da prosperidade sociais, evitar decisões reprováveis, isto é, que não atentem para os quatro elementos identificados, e fomentar decisões desejáveis, ou seja, aquelas que expressam disposições traços de caráter que promovam as decisões desejáveis de um ponto de vista coletivo, e considerando que contextos econômicos podem ser compreendidos como para muito além, mesmo ainda em uma orientação puramente descritiva, da motivação egoística de agentes em relações de trocas, parece que faz sentido discutir a virtude da justiça quando se está a abordar os temas da economia.

Ressalte-se também que a consideração do contrário, isto é, do desempenho de atos viciosos nos contextos de decisões econômicas, pode levar a problemas de desproporcionalidades distributivas, erros de reparação e compensação devidas, imposição de danos

[17] Há um tratamento diferenciado por parte de Aristóteles no que tange ao desenvolvimento da justiça geral, ou justiça política, nos quadros de sua *Política* (*Pol*., III), que não discutiremos aqui.

impermissíveis a outros e à desestabilização da ordem necessária para a cooperação social. Isto é dizer que vícios econômicos, ou no caso, injustiças econômicas levam à deterioração e erosão da confiança necessária para a manutenção dos laços sociais necessários ao próprio funcionamento da instituição mercado, impossibilitando o florescimento coletivo da sociedade.

Fiquemos com o exemplo do escândalo envolvendo a empresa Americanas S.A., o qual veio à tona após denúncia seguida de rescisão do, à época, CEO da companhia recém-empossado, no início de 2023 (Dieguez, 2023). A fraude descoberta consistia na utilização indevida de instrumentos financeiros, como operações de antecipação de recebíveis, que serviram para ocultar dívidas do balanço patrimonial e distorcer a verdadeira situação financeira da corporação. As irregularidades se estenderam por mais de dez anos, evidenciando graves problemas na governança das decisões, na atuação da auditoria externa sobre as informações prestadas e, principalmente sobre a conduta dos tomadores de decisões da empresa. A soma das irregularidades chegava a R$ 43 bilhões e foi apontada de imediato como um dos maiores escândalos corporativos brasileiros. Uma das práticas fraudulentas consistia nas reuniões realizadas na assim chamada "sala blindada", nas quais executivos da alta administração se reuniam em um esquema orquestrado para decidir sobre manipulação de práticas contábeis fraudulentas e como seriam ocultadas as informações relevantes de irregularidades financeiras, tanto do público interessado externo, como do público interno da empresa.

Relacionando o caso Americanas S. A. com os quatro elementos acima elencados para evidenciação da conduta justa em contextos econômicos, podemos dizer que não houve consistência ou coerência com nenhum deles, seja ao considerar exclusivamente o interesse dos executivos envolvidos no esquema de corrupção, deixando de lado os interesses de outros stakeholders relevantes, como trabalhadores, consumidores, acionistas e talvez auditores; como ao não conceder oportunidade de participação ao ocultar informações relevantes para o mercado das publicizações da companhia ao longo de uma década; ao impor sérios danos a aspectos relativos à prosperidade coletiva por não levar em conta o impacto negativo das decisões na sociedade; e, por fim, ao relevar a irresponsabilidade no tratamento da confiança recíproca entre os agentes. Do mesmo modo, pode-se dizer que as ações foram desproporcionais, não-compensatórias, impositoras de danos a outros, não preocupadas com a manutenção da estabilidade social e, sobretudo, negligenciadoras da demanda normativa de reciprocidade que uma conduta justa requer, sobretudo da parte de tomadores de decisão de alto escalão.

Os resultados, como sabido, foram a perda abrupta de valor de mercado das ações da empresa, o rompimento imediato de contratos da parte de fornecedores e grandes clientes, a suspensão dos privilégios, por se tratar de uma grande conta, da parte dos bancos credores, desemprego de milhares de trabalhadores com o fechamento subsequente de lojas da cadeia de distribuição, para além de ações judiciais praticamente de todas as partes e investigações de nível federal sobre a companhia e seus executivos passados e presentes,

culminando inclusive em mandatos de prisão contra alguns deles, para não falar no dano irreparável à reputação da organização. Todos os efeitos negativos causados pela aceitação sistemática de comportamentos reprováveis, ou se quisermos, condutas viciosas da parte de executivos, sendo, talvez, algumas das mais importantes, possíveis de se caracterizar enquanto injustiças. Voltemo-nos agora para uma reflexão sobre a outra virtude a que nos propusemos a argumentar em seu favor, a saber, a virtude da assistência mútua. Por ela, podemos entender o traço comportamental ou a disposição de caráter que leva os indivíduos a praticarem a ajuda a outros de modo a realizar finalidades individuais ou coletivas, ressaltando a orientação da interdependência das pessoas em uma dada comunidade para o benefício mútuo.

Assistência mútua é um conceito, em filosofia moral, das teorias de economia cívica, nas quais é definida como a "vontade sincera (isto é, não puramente instrumental) de ajudar os outros, com a expectativa de que tais ações serão recíprocas" (Nalli, 2023, p. 1045). A tentativa de fundamentação desta corrente teórica é a de se afastar da concepção smithiana de benefício mútuo ou de benevolência, uma vez que requer intenção (no caso, não é apenas uma resposta sentimental) e que não é completamente incondicional ou desinteressada. Para Nalli (2023, p. 1046), a assistência mútua é uma disposição que se configura a partir de "ambos um direito recíproco de ser assistido e uma obrigação recíproca de assistir cada outro", enraizada na natureza humana, e que contemporaneamente pode ser traduzida por "raciocínio de equipe" ou "intencionalidade coletiva". É possível, no entanto, que uma espécie de recurso ao modo de conceituação de virtudes de Aristóteles e Smith possa ajudar na reconstrução desse conceito em termos de uma virtude moral-econômica, o qual possa ir além do que aquele oferecido pela economia cívica, a partir da consideração de como essa virtude se relaciona aos vícios correspondentes e qual seu enquadramento na configuração econômica da sociedade.

Podemos categorizar a assistência mútua, em um exercício de tradição aristotélica (*NE*, II, 8), em uma mediania entre dois vícios, um por excesso, ou por falta. O excesso da ajuda a outros, em prejuízo inclusive de si mesmo, pode ser caracterizado como caridade ou altruísmo patológico, enquanto a falta da ajuda a outros pode ser caracterizada como indiferença simplória. Caridade ou altruísmo patológico podem ser descritos como o comportamento voluntarista individual se dispor a ajudar os outros de modo exacerbado a ponto de levar a autodestruição daquele que ajuda, priorizando sempre os outros e dedicando atenção insuficiente a seu próprio bem-estar ou a de outras pessoas. Já a indiferença simplória, pode ser descrita como uma completa ausência de preocupação ou de resposta às necessidades expressas de ajuda por parte de outros.

Também podemos argumentar, em consonância com o sentimentalismo smithiano, que a leitura que dissocia a intencionalidade da transformação do sentimento de simpatia à prática de virtude e da incondicionalidade ou desinteresse do que constitui a benevolência enquanto uma virtude. No caso, apesar de originada por uma inclinação natural de ajudar os outros, a utilização heurística do espectador imparcial na conformação das cren-

ças e dos juízos morais parece resgatar o elemento da intencionalidade. De outro modo, a ideia de benevolência (*TMS*, VI.ii.3) não é de todo pensada como incondicional ou desinteressada, mas apenas contempla as situações em que essas duas condições também acontecem. Neste sentido, a virtude da assistência mútua seria também consistente e coerente com o cuidado quanto à imposição eventual de danos aos outros e com os fatores de promoção da cooperação social, podendo claramente ser pensada nesses termos.

As implicações econômicas da virtude da assistência mútua, podem ser descritas, portanto, como um conjunto de atos virtuosos que permitem a construção de modelos econômicos cooperativos, cuja aplicação principal seja conectar momentos de colaboração e de competição na dinâmica dos mercados, incentivar políticas públicas para a apoiar as redes de segurança social por meio de redistribuição institucionalizada a partir de seus critérios e, por último mas de longe não menos importante, estender suas ações para o plano internacional, palco dos maiores desafios econômico-sociais da contemporaneidade, que são o enfrentamento da crise climática, a redução das desigualdades exponencialmente crescentes e a administração do desenvolvimento de inovações tecnológicas disruptivas. Tudo isso com vistas à promoção da prosperidade econômica enquanto meio para o florescimento social.

6. Conclusão

Apresentamos, em nosso texto, uma visão da economia como um domínio da vida humana que possui uma constelação distinta de virtudes, e essa visão parece coerente e compatível com uma longa tradição de pensamento econômico liberal. As virtudes econômicas que tematizamos não meramente normalizam o egoísmo e a instrumentalidade, ao contrário, elas são virtudes genuínas que podem ser mantidas com autenticidade. Com isso, acreditamos ser insuficiente considerar a economia como contando apenas com uma motivação extrínseca de lucro e com uma racionalidade instrumental, que avaliaria apenas os meios e não os fins, para a prosperidade econômica, sendo necessário o desenvolvimento de certas virtudes para a boa condução dos processos econômicos na sociedade.

Neste sentido, a motivação interna dos agentes passa a ser o lugar onde se encontra o vínculo normativo indissociável entre ética e economia. Não se poderá alcançar o florescimento social, nas sociedades modernas, sem que existam a boa produção, distribuição, alocação e troca de bens e serviços. Isto é dizer, as atividades econômicas são condições para a realização da boa vida. No entanto, e na mesma medida, a possibilidade de tal intento depende do desenvolvimento e o incentivo de práticas constituídas por traços comportamentais desejáveis; neste caso, aqueles que possam reforçar e manter os laços de confiança que possibilitam a cooperação social em contextos econômicos.

Tanto virtudes privadas como públicas são certamente importantes e componentes indispensáveis da busca por uma sociedade melhor, e é preciso atentar para a especificidade

daquelas virtudes necessárias ao bom andamento da economia, isto é, da fundamentação moral da instituição mercado, para jogar com as palavras de Stevens (2024). Neste sentido, sugerimos a discussão da prudência, da diligência, da justiça e da assistência mútua como virtudes morais-econômicas a serem consideradas no tratamento de tais questões, para além daquelas apontadas por Bruni e Sugden (2013), sem a pretensão de esgotar o debate ou argumentar pela suficiência destes dois pares de virtudes elencadas. Sobretudo na contemporaneidade onde certos desafios de magnitude considerável, como as mudanças climáticas, as crescentes desigualdades e as inovações tecnológicas disruptivas, tanto pressionam por uma discussão sobre os fundamentos de ordem normativa no que diz respeito ao pensamento e à ação na dimensão econômica da vida social.

De todo modo, em que pese outras considerações éticas a partir de filosofias morais de distintas abordagens, como a consequencialista – aliás, usual nos debates sobre ética e economia – e a deontológica, parece restar uma força na expressão de que o desenvolvimento de agentes dotados de traços comportamentais virtuosos são condição de possibilidade para a constituição de um mercado virtuoso ou de relações econômicas virtuosas, haja vista que a base de qualquer instituição é composta por um tecido de cooperação social formado por indivíduos. Se não for um argumento suficientemente convincente, ao menos que o seja na medida de afirmar a reprovação de traços de comportamento viciosos, como por exemplo o autointeresse excessivo como única motivação econômica possível, a franca desproporcionalidade na distribuição de recursos doméstica e internacionalmente, a irresponsabilidade nas decisões econômico-administrativas de longo alcance histórico-geográfico e o desprezo pela solidariedade que acabam por consistir, no mais das vezes, nas bases da defesa de certo comportamento econômico que se afasta muito das exigências colocadas para o funcionamento do mercado, desde a perspectiva de Aristóteles (*Pol*.; *NE*), passando por Smith (*TMS*; *WN*), e Mill (1976) e Sen (1999). Para falar com Heilbroner (1988), não há mistério envolvido em afirmar que a economia é, em nível fundamental, a incorporação de forças da moralidade e da política, ainda que interpretadas amplamente, mas sim, na nossa dificuldade em entender ou aceitar a necessidade de entender essa constatação.

E isso porque, em nossa concepção, o objetivo do mercado é o benefício mútuo, mercado esse que tem por base a confiança mútua entre os agentes. Como o mercado tem por base a confiança ente os agentes econômicos, podemos dizer que sua base é moral. Também é importante reconhecer que as virtudes econômicas são vivenciadas em outros domínios da vida humana, que são entendidos como domínios de cooperação entre iguais para o benefício mútuo e que, como Mill corretamente argumenta, fornecem o ambiente no qual os sentimentos sociais da humanidade podem se desenvolver. Para Mill, corretamente, as relações de mercado formam uma parte da rede de relações cooperativas da qual a sociedade civil é composta. Dessa forma, as virtudes econômicas também são virtudes da sociedade civil em geral (Mill, 1976, p. 29-30).

Referências

Aquino, T. *Suma Teológica*. I-II. Trad. Carlos J. P. de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2005.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 2nd ed. Transl. Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.

Aristóteles. *Política*: edição bilíngue. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

Baurmann, M.; Brennan, G. On virtue economics. In: Baker, J. A.; White, M. D. (eds.). *Economics and the virtues: building a new moral foundation.* Oxford: Oxford University Press, 2016.

Coitinho, D. *Contrato & Virtudes II: Normatividade e agência moral*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

Dieguez, C. A fraude titânica: como o escândalo das Americanas pôs em xeque a cultura de negócios dos três empresários mais ricos e incensados do Brasil. *Piauí*, n. 201, jun. 2023, p. 44-53.

Fleurbaey, M. Normative Economics and Economic Justice. In: Zalta, E. N.; Nodelman, Uri. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, 2021.

Graafland, J., Wells, T. R. In Adam Smith's Own Words: The role of virtues in the relationship between free market economies and societal flourishing, A semantic network Data-Mining approach. *Journal of Business Ethics*, Vol. 172, Issue 1, 2021, p. 31-42.

Hanley, R. P. *Adam Smith and the Character of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Heilbroner, R. L. *Behind the veil of economics: essays in the wordly philosophy*. New York: W.W. Norton & Company, 1988.

Knight, F. Economics and human action. In: Hausmman, D. M. (ed.). *The philosophy of economics: an anthology*. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Mandeville, B. *The Fable of Bees: Or Private Vices, Public Benefits*. London: Penguin Books, 2009.

Mansur, R. *Quatro anos da tragédia em Brumadinho: 270 mortes, três desaparecidos e nenhuma punição*. *Portal G1* 25/01/2023.

Mill, J. S. *Utilitarianism*. London: Dent, 1976.

Nalli, F. What mutual assistance is, and what it could be in the contemporary world. *Journal of Business Ethics*, v. 182, fev. 2023, p. 1041-1053.

Pipes, Richard. *Property and freedom*. New York: Vintage, 2000.

Roberts, R. C.; Wood, W. J. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2009.

Schliesser, E. The separation of economics from virtue: a historical-conceptual introduction. In: BAKER, J. A.; WHITE, M. D. (eds.). *Economics and the virtues: building a new moral foundation*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Sen, A. Does business ethics make economic sense? *Business Ethics Quarterly*, v. 3, n. 1, jan. 1993, p. 45-54.

Sen, A. *Ética e Economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Oxford: Oxford University Press, 1976. v. 1.

Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. V. I and II. Edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner; textual editor W. B. Todd. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Oxford: Oxford University Press, 1976. v. 2.

Stevens, D, E. *In search for a moral foundation for capitalism: from Adam Smith to Amartya Sen*. New York: Cambridge University Press, 2024.

Taufer, L. Breves notas sobre as relações entre amizade, justiça e política na filosofia prática de Aristóteles. In: Weber, T., Carpes, A. (orgs.). *As teorias da justiça em perspectiva: novas propostas dos clássicos aos contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 205-226.

Hobbes, o Advento do Social e a Economia Política

Maria Isabel Limongi[1]

Hobbes é normalmente lembrado e estudado como teórico do Estado, isto é, como o teórico do dispositivo jurídico-político, do artifício organizado em torno da Soberania e da Representação, em referência ao qual a sociedade política toma corpo. Sem Estado, tal como concebido de forma inaugural por Hobbes, não haveria, de acordo com ele, coletividade, mas apenas multidão dispersa ou indivíduos, sendo estes autointeressados, desagregados, competitivos, em desacordo ou conflito. É o que Hobbes sugere quando diz que o estado de natureza é um estado de guerra de *todos contra todos* ou que a multidão carece de unidade. Mas, dizer que, de acordo com Hobbes, não há *comunidade* sem Estado é o mesmo que dizer que não há *sociedade* em relação ao Estado?

Como lembra N. Bobbio (2017), desde Hegel, a quem se costuma atribuir a paternidade do conceito de sociedade civil, o conceito de Estado (em sentido hobbesiano, isto é, enquanto dispositivo jurídico-político) encontra-se articulado ao de sociedade, sendo esta o conjunto das relações e vínculos humanos *não* formados pelo Estado, mas em relação com ele. A sociedade é a contraface material do Estado, sem a qual este não pode ser pensado.

Na história do conceito, tal como Bobbio a reconstrói, Hobbes ocupa um lugar de honra. Ele não apenas nos legou o moderno conceito de Estado, como o pensou em referência a uma condição anterior: o estado de natureza. Desta forma, deu o primeiro passo no sentido de fazer do estado de natureza uma sociedade natural e, a partir daí, uma sociedade civil em sentido hegeliano, ou seja, a contraface material do Estado jurídico-administrativo. Mas se Hobbes armou o lance, não marcou o gol, uma vez que, para ele,

[1] Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: belimongi@yahoo.com.br.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 39–50.

o estado de natureza, sendo um estado de distensão, oposição e conflito, não seria ainda, e não poderia ser, sem Estado, uma condição propriamente social.

Não obstante, a teoria hobbesiana do poder enquanto *potentia* sugere que Hobbes tem uma concepção bem mais robusta do social (Cf. Limongi 2009, 2013, 2022, Carnevali 2013, D'Andrea 2019, Field 2020). O conceito circunscreve um campo de intercâmbios humanos em relação ao qual o Estado é pensado, projetando no horizonte um certo conceito de sociedade. Vale assim procurar os contornos do que viria a ser uma teoria hobbesiana do social. O interesse dessa proposta é duplo.

Em primeiro lugar, permite acompanhar de perto o trabalho de parto do social enquanto domínio teórico (o advento do social, como diria Hannah Arendt (1997)). Pois, é apenas com o *Leviatã*, de 1651, que a *potentia* assume com clareza uma dimensão sociológica, apesar do conceito estar presente no *Elementos da Lei*, de 1641, e de ali já se preparar o terreno da futura sociologia do poder. Assim, acompanhar as transformações da teoria hobbesiana do poder entre os anos 40 e 50 é observar o esforço hobbesiano de elaboração conceitual do social, o que não é pouco em se tratando de um filósofo fino e agudo, cioso de alcançar definições perspícuas como Hobbes.

A sociedade civil é, para Hegel, o objeto da economia política (2022, §189). Marx segue a trilha. E, tal como antes dele Adam Smith (1976, p. 48), cita a teoria do poder do *Leviatã*, sugerindo que Hobbes já ali vislumbrava, de forma visionária, o campo da economia política,[2] preparando o terreno do individualismo metodológico que viria a ser a marca característica desta nova ciência (Cf. Coutinho 1993).

Contudo, ao acompanharmos o processo da elaboração hobbesiana do social, veremos que Hobbes pensa os vínculos sociais de forma diferente, não prioritariamente como vínculos de comércio ou troca de interesses, ainda que os leve em conta, mas sobretudo como vínculos simbólicos de comparação, reputação e poder. Hoje chama-se atenção para a intersecção entre os aspectos simbólicos e econômicos do poder social. Veremos que os primeiros constituem o cerne da sociologia hobbesiana, antes que a economia política tomasse a frente como chave privilegiada de compreensão do social.

I. Hont (2015, p. 6) argumenta que a famosa distinção feita por F. Tönnies (2001) entre sociedade e comunidade, considerada fundante da sociologia nascente no século XIX, encontra-se bem desenhada nos parágrafos iniciais do *De Cive* (1642), texto que Tönnies conhecia bem e que tinha como referência de suas próprias elaborações. Seguindo essa sugestão, minha proposta é a de localizar nesses parágrafos os primeiros contornos da sociologia hobbesiana. Em seguida, veremos o que o *Elementos da Lei* (1640) traz como conteúdo complementar à sociologia do *De Cive*, preparando aquela que se consolidará e ganhará forma no Leviatã (1651), com a teoria do poder enquanto *potentia*. O que se extrairá desse percurso é um conceito de sociedade bem diferente daquele que Hont e Tönnies qualificam como sociedade comercial, fundada sobre a troca de interesses e fins egoístas e que, desde Hegel, tende-se a projetar sobre Hobbes.

[2] Sobre Marx leitor de Hobbes, cf. Freund (1982).

1. *De Cive*

O *De Cive* (1642) propõe-se a demonstrar a doutrina dos deveres ou a ciência da justiça que fundamenta o Estado. À diferença do *Elementos da Lei* e do *Leviatã*, nesta obra a ciência da justiça não vem precedida de uma descrição do homem, de suas faculdades intelectuais e práticas, e da dinâmica afetiva em que se envolve. O *De Cive* é nesse ponto econômico e vai direto ao ponto: a cidade (*civitas*). Ainda assim, em seus parágrafos iniciais, Hobbes mostra-se atento à dinâmica natural dos afetos subjacentes ao dispositivo jurídico-político que se trata de deduzir, dedicando preciosas linhas, ainda que sucintas (e por isso mesmo preciosas) ao tema.

A obra começa pela introdução do famoso e polêmico argumento segundo o qual o homem não é por natureza um animal social (ou político). Nos termos de Hobbes: o homem não é um "*zoon politikon*", como o definiram os gregos. É Hobbes quem recorre à expressão grega, tendo antes dito que "o homem não nasce apto para a sociedade (*societas*)."

Devemos a Hannah Arendt preciosas reflexões sobre a equivocidade envolvida na tradução da expressão grega *zoon politikon* para o latim *animal social*, como faz Hobbes nessa passagem. Afinal, como ela ensina, ter uma vida política não é o mesmo que ser social. Contudo, nessa passagem, a equivalência entre as expressões grega e latina não é equívoca. Antes, sinaliza que o termo *sociedade* deve ser compreendido como comunidade política. O que Hobbes está dizendo é que o homem não tende por natureza a viver numa comunidade política. O diálogo com os clássicos se completa pela afirmação de que é apenas por acidente (no sentido aristotélico do termo, ou seja, não em virtude de uma necessidade interna à própria natureza, mas a partir da incorrência de causas externas) que o homem se torna *zoon politikon*, isto é, cidadão.

É apenas no passo seguinte do argumento que o termo *societas* torna-se equívoco. Hobbes então esclarece que, ao dizer que o homem não é um *zoon politikon*, não pretende negar que os homens "*compelidos pela natureza (natura cogente)*, desejam a companhia uns dos outros". Ou seja: não é que os homens não tenham disposições sociais. Na direção contrária, o autor menciona as "delícias da sociedade a que nos leva a natureza (*deliciae societatis ad quas natura ferimur*)".

Aqui, o termo sociedade ganha novo sentido. Não estamos mais falando da comunidade política propriamente dita, mas de associações espontâneas, às quais os homens são impelidos por suas paixões. Importa a Hobbes mostrar que tais associações ou sociedades não conduzem de maneira espontânea à comunidade política. Pelo contrário, lhe impõem resistência.

Trata-se ainda de disputar quais são estas disposições sociais espontâneas: não o amor e a benevolência recíproca, a simples disposição para viver em sociedade, tomada como fim em si mesma, como se costuma pensar, mas a busca de vantagem (*utilitas/ commodum*), de um lado, e de honra ou glória, do outro. Hobbes contesta, assim, a visão clássica de que

as vontades dos homens são naturalmente convergentes, harmonizáveis, comunitárias, tendentes a um fim comum. No lugar disso, argumenta que as disposições naturais dos homens os conduzem a formas de associações instáveis, perpassadas por disputas, divisões e dominação (*dominion*).

No contexto dessa discussão, por contraste com a sociedade civil (em sentido hobbesiano: a sociedade instituída pelo Estado, para a qual se requer promessas e pactos), Hobbes enumera três tipos de sociedades a que os homens são conduzidos por suas paixões, ou seja, três tipos de sociedades *naturais ou espontâneas*: (1) aquelas em que os homens se reúnem para fazer comércio, nas quais cada um se ocupa de seus próprios assuntos (*rem suam*); (2) aquelas em que se reúnem em torno de um ofício (*officii causa*) ou tarefa comum, das quais nasce uma amizade forense ou formal (*forensis amiticia*) e por vezes facções; (3) aquelas em que buscam entretenimento, comparando-se uns aos outros e divertindo-se com seus defeitos e debilidades. Nesses casos, conclui:

> é muito claro a partir da experiência de todos os que consideram as coisas humanas um pouco mais atentamente que toda reunião espontânea (*congressus spontaneus*), tem como causa a necessidade mútua (*egestate mutua conciliatur*) ou a obtenção da glória. E por isso os que se reúnem desejam seja alguma vantagem, seja aquele *eudokimeîn*, a estima e a honra entre seus companheiros. (Hobbes 1983, p. 91, 2010, p. 131)

Estabelece-se assim a distinção entre duas formas espontâneas de associação. De um lado, há aquelas em que se buscam vantagens. Esta categoria inclui as duas primeiras sociedades acima enumeradas: (a) o comércio ou troca de vantagens; (b) a cooperação, a busca de fins comuns por meio de alianças. Em ambos os casos, busca-se o proveito próprio ou o útil.

Por outro lado, há as sociedades em que se busca a glória. São dois os exemplos deste tipo de associações ou sociedades: aquelas em que os homens se reúnem para relatar um fato notável ou falar de filosofia, nas quais mostram-se mais preocupados com a própria distinção do que com fazer amizades; e aquelas em que, por prazer ou passatempo, dedicam-se a rir uns dos outros, na busca de "sair-se mais airosamente, em sua opinião, no confronto com as fraquezas dos outros". Nesses casos, o que está em jogo não é a a troca ou a cooperação, mas a comparação.

Importa observar a diferença entre os fins. A alternativa – utilidade *ou* glória – sugere que, embora os fins possam se articular e se possa buscar a glória em vista do útil ou vice-versa, são fins distintos e respondem por dinâmicas relacionais diversas, podendo inclusive se opor. Insistindo na diferença entre a busca do útil e a da glória, Hobbes qualifica o prazer envolvido na glória como um prazer mental de tipo superior, em contraste com os os prazeres sensuais, que "podem ser compredidos sob o nome de vantagens (*commodum*)".

Sobre a distinção entre os dois tipos de prazeres o *Elementos da Lei* complementa que os sensuais são aqueles que afetam "o órgão corporal da sensação", como os prazeres

ligados a preservação da espécie e dos indivíduos (Hobbes 1969, 7.9), ou aqueles ligados aos sentidos, como o tato e o paladar e às exonerações naturais (orgânicos). Tais prazeres se apresentam na forma de "prazeres presentes" (Hobbes 1969 8.2).

Os prazeres mentais, por sua vez, "não são peculiares a nenhuma parte do corpo" sendo qualificados como alegrias e tristezas (Hobbes 1969, 7.9). Envolvem uma concepção do futuro e, dessa maneira, um trabalho da imaginação, ou seja, um processo de associação entre concepções passadas e presentes gerando uma expectativa futura. Porque envolvem uma cadeia de concepções ou afetos – e não por qualquer compromisso dualista – qualificam-se como mentais. Entenda-se: imaginários.

Hobbes vê muito mais relevância na dinâmica afetiva da glória do que na do útil. E dedica importantes e inovadoras linhas a esta dinâmica afetiva no *Elementos da Lei*.

2. Elementos da Lei

A glória ocupa um lugar central na teoria dos afetos dos *Elementos da Lei*. Define-se como "aquela paixão que procede da imaginação ou concepção de nosso próprio poder como superior ao poder de quem rivaliza conosco". Todas as paixões mentais elencadas no capítulo 9 do Elementos da Lei, além da glória, que abre a lista, "se refere en ùltima instância à gloria", como se diz no *De Cive* acerca dos prazeres mentais. Todas têm a ver com a avaliação do próprio poder relativamente ao dos outros – são alegres quando o próprio poder é bem avaliado, tristes quando do contrário. A vergonha é uma forma de tristeza ou desânimo ligado à descoberta de um defeito ou imperfeição em si, a ira o apetite de superar uma oposição presente; e assim por diante. Toda paixão mental é uma forma de glória ou humildade (seu contrário), particularizada em razão das circunstâncias em que o poder se exerce e das resistências que efetivamente enfrenta.

Hobbes resume o elenco das paixões mentais comparando a vida do homem movido por elas a uma corrida, sem nenhum outro objetivo a não ser o de estar a frente. A formulação reforça a ideia de que a glória é um fim em si mesma. O objetivo da corrida não é o acúmulo de vantagens, mas o aumento da glória, ou seja, da alegria ligada a uma concepção favorável do próprio poder relativamente aos contra-poderes que lhe fazem resistência.

Assim o *Elementos da Lei* acrescenta ao *De Cive* a articulação entre glória e poder. Esta relação se estende a todas as paixões mentais. Como vimos, os prazeres mentais envolvem uma concepção do futuro e, por isso, uma concepção do poder: "concebemos que haverá algo no futuro, na medida em que sabemos que há algo no presente com *poder* para produzi-lo". A concepção em questão é a do *próprio* poder: "quem tem uma expectativa de um prazer futuro deve, além disso, conceber *em si mesmo* algum poder pelo qual esse prazer possa ser atingido." (Hobbes 1969, 8.3)

No *Elementos da Lei*, Hobbes não oferece propriamente uma definição do poder, como fará mais tarde no *Leviatã*, mas se aproxima do conceito por rodeios e exemplos,

como quem tateia um campo novo de investigação, até então desconhecido. Com efeito, está em curso a reconceitualização do conceito aristotélico de potência, em razão da mecanização da natureza. No contexto da física mecânica, à cuja elaboração Hobbes se dedicou ao mesmo tempo em que escrevia o *Elementos da Lei*, a potência não mais se opõe ao ato, mas é uma capacidade atual de produzir efeitos, causa eficiente (Cf. Hirata 2023). Não é uma qualidade essencial do corpo, mas algo de que um corpo dispõe circunstancialmente em função da relação com outros corpos e na medida em que recebe e produz movimentos. Daí que o poder seja, como Hobbes enfatiza no *Elementos da Lei*, relacional: excesso de poder em relação aos contrapoderes.[3]

Outra novidade tão ou mais impotante que a mecanização do poder é a transposição do conceito de poder do plano da física para o da ética. Esta é uma consequência da tese de que o poder é a capacidade atual de produzir efeitos. Se é assim, que sentido haveria em dizer que alguém tem o poder de produzir determinados efeitos quando não os está efetivamente produzindo? O que é o poder não atualizado? A resposta de Hobbes é: tal poder é expectativa de poder, projeção futura de um poder atual, e, nesse sentido, poder imaginado, *opinião* de poder. A opinião de poder ganha assim relevância e Hobbes faz dela o eixo de uma dinâmica afetiva, a partir da qual se explicam as disposições e condutas humanas.

Exemplos de poder são (1) as faculdades do corpo e da mente, como a força e o conhecimento, e, (2) além destas, "poderes adicionais (*such further powers*) por meio do quais se adquirem (*as by them are acquired*) riquezas, posição de autoridade, amizade ou favor, e boa sorte". O texto não esclarece que poderes adicionais seriam estes e no que exatamente se distinguem dos primeiros. O *Leviatã* será esclarecedor a esse respeito. Por ora, Hobbes tateia, um pouco às cegas, o novo domínio teórico que começa a se abrir.

O passo decisivo no caminho da sociologia do poder que veremos ser elaborada no *Leviatã* é a "semiologia do poder" que se introduz na sequência.[4] Vimos que o poder de um homem é sua capacidade atual de produzir efeitos, gerando uma determinada expectativa ou opinião de poder, em que consiste a glória. A isto acrescenta-se que o poder é *significado*. Isto é, a opinião de poder cujo deleite é a glória e suas variantes se

[3] Segundo Sandra Field, no *Elementos da Lei*, Hobbes pensa o poder como uma potência individual, uma capacidade virtual, uma faculdade do indivíduo: "*Hobbes's early analysis of power always privileges natural faculties, conceiving power as the causal potentiality proper and internal to an individual*" (Field 2020, p. 29). Esta seria, segundo Field, uma forma "não-comparativa" de pensar o poder (cf. p. 32), em contraste com o *Leviatã*. No entanto, nos *Elementos da Lei*, apesar do foco estar no indivíduo, Hobbes já pensa o poder de forma comparativa e relativa, ao afirmar que o poder é um excesso de poder sobre outro homem e ao relacionar poder e glória.

[4] A expressão é cunhada por Y-C. ZARKA (1987). Mas Zarka nega expressamente que o que denomina a "semiologia do poder" seja uma sociologia, ao contrário do que alego. Certo, não se trata de uma sociologia no sentido de uma ciência das leis gerais que organizam as diversas formas sociais. Trata-se dos primeiros contornos desse novo objeto: o social. Zarka não vê o objeto porque trata indistintamente da semiologia do poder no *Elementos da Lei* e no *Leviatã*, não observando a evolução da temática entre os anos 40 e 50. Como argumento, apenas no *Leviatã* a semiologia do poder ganha um contorno propriamente sociológico.

forma levando-se em conta os signos mediante os quais se conhece o próprio poder e o dos outros. Tais signos são "as ações, gestos, semblante e linguagem pruduzidos usualmente por tais poderes." Por exemplo, uma grande prole, a beleza, a vitória em batalhas e duelos são signos do poder corporal; ensinar e persuadir são signos do poder mental; riquezas são "signos do poder que as adquiriu", a nobreza é signo do poder dos ancestrais, a autoridade "signo de força, sabedoria, favor ou riquezas, pelas quais foi obtida", a boa sorte ou prosperidade casual o signo do favor de Deus (Hobbes 1969, 8.5).

Hobbes define então a honra como o reconhecimento ou a concepção [*to acknowledge/ to conceive*] (interna) do poder *a partir dos seus signos* (externos), os quais denomina signos honrosos. A opinião de poder que está na origem da glória e das paixões mentais é precisamente esta, ou seja, aquela que se forma com base em signos. Esta precisão é importante, pois pontua que o deleite em que consite a glória reside antes no reconhecimento dos signos do poder, ou seja, na honra, do que efetivamente no desfrute do poder. Estamos aqui no plano da imaginação: o poder que importa é o imaginado. Daí que, além da glória propriamente dita, que consiste na "imaginação do nosso poder e valor" [baseado numa] "experiência certa e segura de nossas próprias ações", somos também movidos pela falsa glória, a mesma paixão quando procede "não de alguma consciência de nossas próprias ações, mas da fama e da confiança que os outros têm em nós; pelo que alguém pode pensar bem de si mesmo e, não obstante, estar enganado", e pela vanglória, "a ficção (que também é imaginação) de ações feitas por nós mesmos, embora nunca tenham sido feitas." (Hobbes 1969, 9.1)

Eis assim como o *Elementos da Lei* ampara e complementa a afirmação do *De Cive* segundo a qual a busca da glória é um princípio natural ou espontâneo de associação. As "sociedades na qual se ingressa pela glória" são aquelas em que se exibem e se reconhecem signos de poder, com os quais os homens se deleitam e, nessa medida, se vinculam uns aos outros. A boa sociabilidade depende de uma boa interpretação dos signos, evitando que circulem em vão, de forma improdutiva, apenas imaginária.

3. Leviatã

O *Leviatã* retoma a teoria do poder do *Elementos da Lei* e a desenvolve com foco nos processos de significação da opinião de poder, ou seja, com foco na semiologia do poder. Tais processos são apresentados e analisados e o conceito de poder definido já não mais em relação com a glória (ainda que o vínculo entre um conceito e outro não desapareça), mas por eles mesmos, como um objeto a parte, ao qual Hobbes dedica um capítulo em separado. A questão agora é: como se tecem as relações espontâneas de poder entre os homens?

O ponto de partida é a definição de poder: o poder consiste nos "meios de que [um homem] presentemente dispõe para obter qualquer manifesto (*apparent*) bem futuro." A definição traz precisão ao que havia sido dito sobre o poder no *Elementos da Lei*.

Reafirma-se o caráter atual do poder (meios presentes para se obter...) em sua relação com uma expectativa futura (o que aparece como um bem futuro). Estreita-se o laço entre poder e desejo. O poder não é apenas instrumento de realização do desejo como também é condicionado pelo desejo. Pois, o poder de realizar algo não desejado não é propriamente poder. Ou melhor, é um poder sem *valor* - um conceito que, mal tendo sido mencionado no *Elementos da Lei*, ganha centralidade no *Leviatã* (voltaremos a ele).

Outra precisão importante é a clareza na distinção entre os dois tipos de poder, já mencionados em 1640, mas agora nomeados e definidos: os poderes *naturais*, que consistem na "eminência das faculdades do corpo e do espírito" e os poderes *instrumentais*, que "se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem em meios e instrumentos para adquirir mais poder, tal como a riqueza, a reputação, os amigos e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte." Compreende-se melhor a natureza do segundo tipo de poder, agora denominado *instrumental*. Poderes deste tipo são adquiridos pelos primeiros ou pelo acaso, ou seja, são secundários e não originais, e distinguem-se dos primeiros porque operam no sentido da produção de mais poder. Uma imprecisão do texto de 40 é corrigida: não se diz mais que riqueza, reputação, amizades e a sorte são produzidas pelos poderes secundários, mas que consistem, precisamente, nesses poderes.

A ênfase recai, assim, sobre o caráter progressivo do poder instrumental. Diante do poder instrumental, os poderes originais tornam-se irrelevantes, a não ser como primeiro impulso para sua aquisição. É o que salienta a oração seguinte, que desenvolve o conceito de poder instrumental: "a natureza do poder é nesse ponto idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que, quando mais longe vão, mais rapidamente se movem". O poder que conta não é o original (as faculdades do corpo e do espírito), mas o adquirido (a riqueza, as amizades, o favor), porque, sendo progressivos, suplantam a escala dos primeiros.

O próximo parágrafo esclarece no que consiste a progressividade do poder instrumental. O que caracteriza o poder instrumental e o torna progressivo é que ele não é o poder do indivíduo tomado isoladamente, mas poder composto, poder de vários indivíduos reunidos. A reunião de poder é o que produz aquele "excesso de poder de um homem sobre o outro" mencionado no *Elementos da Lei*, em que consiste efetivamente o poder em face dos contrapoderes. Aqui reside a grande novidade trazida pelo Leviatã em relação ao E*lementos da Lei*. Em 40, o foco da análise está no indivíduo e não se fala em poder composto. No *Leviatã*, o foco está no poder composto, o poder da facção, ou, como vai ficando cada vez mais claro, o poder *social*, ainda que não nomeado assim.

A forma mais eficaz de compor poder, prossegue Hobbes no Leviatã, é a República, que reúne o poder (*potentia*) de todos por consentimento. Esta afirmação inova de maneira importante em relação às obras dos anos 40, ao estabelecer a relação, rica em consequências para pensar a República, entre a *potentia* e a *potestas*. Mas, não sendo a *potestas* uma forma espontânea de reunir poder, não é o foco no momento. É apenas mencionada em contraste com a reunião espontânea de poder, cuja dinâmica trata-se de

analisar: a facção. A facção consiste na reunião de amigos e servos, com base na avaliação que os homens fazem do poder uns dos outros.

A riqueza é exemplo de poder instrumental precisamente por isso: "porque consegue amigos e servos". Mas, ela só o faz efetivamente – esclarece o autor – se estiver "aliada à liberalidade"; do contrário, "expõe o homem, como presa, à inveja". É notável a diferença em relação ao *Elementos da Lei*, onde se lê que a riqueza é o signo do poder de quem a conquistou. Agora, a riqueza não é apenas o signo de um poder anterior, mas (o que é mais relevante) instrumento de mais poder, ou seja, de composição de poder, desde que aliada à liberalidade.

A riqueza não perde, contudo, o seu caráter de signo. Ao contrário, Hobbes cuidará de esclarecer que o poder instrumental produz poder composto exatamente porque é significado. É o que se vê pelos exemplos de poder fornecidos, a começar pela reputação: "a reputação de poder é poder, pois atrai a adesão daqueles que precisam proteção". Todos os exemplos são exemplos de poder significado e dado a significar aos outros, ou seja, reputação de poder. Pois, são os signos do poder que atraem outros homens, resultando em mais poder ou poder composto.

Outro passo importante dado no *Leviatã* é a introdução da noção de valor (*value*) ou importância (*worth*), para designar o reconhecimento do poder (o que no *Elementos da Lei* se denominava *honra*). A ênfase recai sobre o caráter relativo do valor enquanto opinião do outro: "o valor, ou a importância de um homem, tal como de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem".

Como já observado, a introdução do conceito de valor implica uma relação mais estreita entre poder e desejo: o poder que importa é o de realizar algo desejado. Acrescente-se a isso que o desejo que importa para dotar o poder de valor é o desejo dos outros, pois só assim o poder reúne e atinge a escala de um poder composto. Daí que "mesmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado pelos outros". O valor é, assim, a chave de composição do poder. A atenção dada a este conceito no *Leviatã* acompanha o novo foco da teoria do poder, a saber, o poder composto, enquanto poder simbólico.

A honra então se redefine. Ela não é mais apresentada como o reconhecimento do poder, mas como a manifestação do valor que os homens atribuem aos poderes reconhecidos. Ela é o signo do valor ou do poder que efetivamente conta quando se trata de um poder composto, ou seja, o poder tal qual imaginado e valorado pelos outros. Como vimos, já no *Elementos da Lei* Hobbes estava interessado na semiologia da honra. Então se dizia que a honra é o reconhecimento do poder a partir dos seus signos, denominados signos honrosos, e que a honra ela própria se manifesta em signos, denominados signos da honra. No *Leviatã* essas intuições são levadas adiante, de modo que a honra passa a ser ela própria da ordem do signo.

A honra é signo do valor, que é signo de poder. Ou seja, a honra é signo de poder. Ela

se materializa em posses, ações ou qualidades, denominadas "honrosas". O poder em questão é o poder composto, como Hobbes indica ao começar a lista destes signos dizendo que "ser honrado ou temido por muitos é honroso, e prova de poder. Ser honrado por poucos ou nenhum é desonroso". O que muda em relação ao *Elementos da Lei* é que, no *Leviatã*, a honra, enquanto signo do poder, constitui poder (poder composto).

Após tratar dos signos de honra no *Leviatã*, assim como nos *Elementos da Lei*, Hobbes lista os signos honrosos, a saber, tudo o que significa o poder de um indivíduo e produz honra. Com isso, volta a tratar do poder do indivíduo. E começa a série de exemplos dizendo que "ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso e prova de poder. Ser honrado por pouco ou nenhum é desonroso". Ou seja, começa dizendo que o poder do indivíduo está em sua capacidade de reunir amigos e servos (ser amado e temido), na medida em que é honrado, ou, se quisermos, que o poder de um indivíduo é um poder simbólico. A partir daí, Hobbes retoma a enumeração que já estava no *Elementos da Lei*: a vitória, a boa sorte, a resolução etc. são signos do poder que a produzem. Mas, agora o poder de que se está falando é o poder valorado e significado, poder de reunir forças. Noutros termos: poder social.

Desde os *Elementos da Lei*, o poder tem um caráter comparativo e relacional, inserindo-se num campo de significações. Trata-se do poder do indivíduo em relação ao poder dos outros (excesso de poder sobre os outros), numa dinâmica comparativa em que o deleite com os signos de poder dá lugar à glória. O *Leviatã* leva adiante essa teoria do poder ao dar dois passos decisivos rumo a uma sociologia do poder. Primeiro, ao fazer a passagem do poder individual para o poder composto. Segundo, ao desenvolver a tese de que os signos de poder e de honra são constitutivos de poder, na medida em que operam como polo atrativo de mais poder ou de reunião de forças. Trata-se propriamente de uma dinâmica social do poder, em torno da qual se organiza toda uma rede afetiva de dependência e domínio entre os que tem mais poder (os superiores) e os que tem menos (os inferiores). O caráter social dessa dinâmica é enfatizado quando Hobbes sugere que os signos constitutivos do poder variam conforme os contextos - quando diz que os signos de honra não são os mesmos dentro e fora do Estado, entre pagãos e cristãos, e quanto caracteriza a espécie de honra significada em escudos e brasões hereditários como um costume dos povos germânicos.

A novidade trazida pelo *Leviatã* em relação ao *Elementos da Lei* está precisamente na emergência desta sociologia do poder. Não se trata de uma ruptura com o texto de 1640. O *Leviatã* apenas leva adiante a temática absolutamente original que começa a se esboçar nos anos 40, não apenas no *Elementos da Lei* como também do *De Cive*, em torno de uma sociedade espontânea em vista do poder e da glória.

4. Conclusão

Retomemos a partir daqui o par sociedade / Estado de que partimos. O percurso realizado deixa evidente que Hobbes já está pensando nos termos dessa dualidade. Hobbes introduz o conceito de Estado em relação com o social. Enquanto pai do moderno conceito de Estado, ele é, ao mesmo tempo, pai do conceito de sociedade. O par Estado/sociedade entra no lugar da comunidade política clássica.

Pudemos ainda compreender como Hobbes situa e conceitua o social. Não se trata de uma teoria social acabada, mas dos contornos de um campo teórico que começa a se desenhar em sua obra. Contrariamente a toda uma tradição interpretativa que passa por Adam Smith, Hegel e Marx, o autor do *Leviatã* não pensou a sociedade na chave da economia política. Ele a concebeu como um campo comparativo, como sociedade em vista do poder e da glória, não como sociedade comercial. Isso não quer dizer que a chave da economia política não pudesse se somar àquela desenhada por Hobbes, como efetivamente veio a se somar. Significa apenas que a sociedade, como conceito correlato do Estado, não nasce como o objeto da economia política. Antes que a economia política viesse a se tornar uma chave de leitura do social, já se consolidava na obra de Hobbes uma outra chave – política – a partir da qual o social se desenhou como um domínio de relações de poder, de dominação e comparação, correlato ao Estado. A teoria hobbesiana do social precede o nascimento da economia política. Deve-se evitar que um olhar retrospectivo apague seus traços originais, traços estes que não passaram despercebidos a certos economistas políticos como Hume e Smith. Tratar desses desdobramentos, contudo, é tarefa para outra empreitada.

Referências

Arendt, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

Bobbio, N. *Estado, Governo, Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

Carnevali, B. Glory. La lutte pour la reconnaissance dans le modèle hobbesien. *Communications*, n. 93, p. 49-67, 2013.

Coutinho, M. *Lições de Economia Política Clássica*. São Paulo: Hucitec, 1993.

D'andrea, D. "Del riconoscimento al mercato. Antropologia e sociologia del potere in Thomas Hobbes". *Scienza & Politica*, v. XXXI, n. 60, p. 35-59, 2019.

Field, S. *Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*. Oxford: Oxford Univerity Press, 2020.

Freund, J. Karl Marx, un admirateur discret de Thomas Hobbes. *Revue européenne des sciences sociales*, T. 20, No. 61, p. 349-359, 1982.

Hegel, G. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução: M. Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

Hirata, C. Power no Short Tract e a evolução do conceito físico de potência em Hobbes. *Dois Pontos*, v. 20, n. 3 (Hobbes II), p. 177-194, 2023.

Hobbes, T. *De Cive: The Latin Version*. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Ed. Warrender, H. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Hobbes, T. *Del ciudadano*, (Rosler, A. trad.) Buenos Aires: Hydra, 2010.

Hobbes, T. *Leviathan*. Ed. Macpherson, C. B. London: Penguin Books, 1985.

Hobbes, T. *The Elements of Law: Natural and Politic*. Ed. Tönnies, F. London: Frank Cass & Co, 1969.

Hont, I. *Politics in Commercial Society, Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. Harvard, MA : Harvard Univesity Press, 2015.

Limongi, M. I. *O Homem Excêntrico. Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Limongi, M. I. Potentia e Potestas no *Leviathan* de Hobbes. *Dois Pontos*, v. 10, n. 1, p. 143-166, 2013.

Limongi, M. I. *Potentia y potestas en el Leviatán de Hobbes*. Revista Argentina de Ciencia Política, v. 1, n. 29, p. 168-191, 2022.

Smith. A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Indianapolis: Liberty Fund, 1976.

Tönnies, F. *Community and Civil Society*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Zarka, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1987.

Alguns Elementos da Filosofia da Economia de David Hume

Rogério Antonio Picoli[1]

1. Introdução

Com observado por Margaret Schabas (2012), os *Discursos políticos* (*Political discourses*) de David Hume (1711–1776), publicados em 1752, foi a primeira publicação do filósofo a ter um reconhecimento imediato. Pode-se dizer que Hume, à sua época, tornou-se mais conhecido por esses ensaios econômicos do que por suas ideias filosóficas. Quando da publicação das *Investigações sobre o entendimento humano e sobre a moral* (respectivamente, 1748 e 1752), [2] ele próprio reconhecera a frustração com a recepção e o pouco interesse que despertaram os três livros do seu *Tratado da natureza humana* (1739, 1741), publicados uma década antes. A coletânea de ensaios dos *Discursos políticos* foi altamente exitosa: ela teve duas impressões em 1752, seguidas de outra edição em 1754; e, a partir de 1758, os ensaios foram incorporados ao segundo volume dos *Ensaios morais, políticos e literários* (*Essays, moral, political, and literary*), que tiveram outras sete edições, revisadas e refinadas pelo próprio Hume, nos anos de 1760, 1764, 1767, 1768, 1770, 1772 e 1777 (Hume, 2021, p. xvii-xviii).

[1] Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: rogerpicoli@ufsj.edu.br.

[2] Adotarei aqui a designação comum entre os especialistas em Hume que se referem a *Uma investigação sobre do entendimento humano*, publicada em 1748, e *Uma investigação sobre os princípios da moral*, publicada em 1752, como, respectivamente, a *Primeira investigação* e a *Segunda Investigação*.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 51–77.

Os *Discursos políticos* são ensaios voltados para um público amplo e os tópicos discutidos por Hume são bem diversos, embora a grande maioria deles pertença ao que hoje em dia chamaríamos de discussões sobre política econômica. Os ensaios abordam temas como funcionamento de bancos, juros, moeda, crédito, finanças públicas, impostos, comércio, balança comercial e desenvolvimento da indústria. A primeira edição de 1752 trouxe os seguintes ensaios: *Do comércio* (*Of commerce*); *Do luxo* (*Of luxury*); *Da moeda* (*Of money*); *Dos juros* (*Of interest*); *Da balança comercial* (*Of the balance of trade*); *Da inveja do comércio* (*Of the jealousy of trade*); *Do equilíbrio de poder* (*Of the balance of power*); *Dos impostos* (*Of taxes*); *Do crédito público* (*Of public credit*); *De alguns costumes notáveis* (*Of some remarkable customs*); *Da população nas nações antigas* (*Of the populousness of ancient nations*); *Da Sucessão Protestante* (*Of the Protestant Succession*); e *Ideia de uma república perfeita* (*Idea of a perfect commonwealth*).

As correspondências de Hume à época mostram que problemas econômicos sempre estiveram no seu horizonte de interesses. Além de contribuições teóricas, como a sua crítica aos conceitos e políticas protecionistas mercantilistas, a teoria sobre os efeitos da circulação monetária e a teoria sobre o mecanismo fluxo-espécie, Hume sempre manteve o interesse por questões práticas em economia. De acordo com Schabas (2012) e Schabas e Wennerlind (2020), Hume discutiu as ideias de alguns dos principais teóricos da economia do seu tempo, em particular, com o seu amigo pessoal, Adam Smith; mas também com James Steuart, Turgot e Morellet. Ele também manteve correspondência com filósofos iluministas franceses como Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, além de D'Alambert e Comte de Buffon, seus amigos pessoais. Hume também sustentou contato com figuras líderes do pensamento político escocês, tais como Adam Ferguson, Lord Kames e John Millar (Schabas; Wennerlind, 2020).

Ao longo de sua vida, Hume defendeu as virtudes e as vantagens do comércio e das sociedades mercantis, desde quando ainda exercera a função de aprendiz numa empresa de comercialização de açúcar, ainda nos anos de 1730, passando pelo convívio com o círculo de comerciantes escoceses estabelecidos em Londres. Ele desempenhou, entre os anos de 1746 e 1748, o papel de responsável pelas operações financeiras do exército da Inglaterra, estudou as políticas fiscais de diferentes países e sempre se manteve próximo a banqueiros e comerciantes. E foi também negociador de contratos junto a companhias de comércio (Schabas; Wennerlind, 2020).

Um aspecto pouco mencionado é que Hume esteve diretamente envolvido em negociações políticas, envolvendo o papel-moeda que circulou no Baixo Canadá (atual Quebec). Segundo Dimand (2005), após a conquista britânica, o volume e a desvalorização da moeda que circulou naquela província quando sob o domínio francês tornou-se um problema. Em 1765, na função de *Chargé d'Affaires*, Hume redigiu e apresentou ao governo francês um memorando, em nome dos comerciantes britânicos, propondo ajustes nos termos de pagamento pelas notas daquele papel-moeda. Hume analisou as emissões do governo francês anterior à conquista e argumentou que a política adotada

à época havia comprometido seriamente o valor do papel-moeda e a sua validade. Ele reivindicava que todo o papel-moeda emitido deveria ser pago integralmente pelo valor de face, conforme o compromisso original do governo francês. Os termos do tratado subsequente, que definiu a transferência do governo do território para os britânicos, não haviam sido completamente honrados em virtude da rápida desvalorização daquele papel-moeda no mercado, o que foi considerado injusto e prejudicial aos interesses dos comerciantes e portadores das notas (Dimand, 2005).

Há algumas razões principais para se levar a sério a conexão entre os temas econômicos tratados por Hume em seus *Discursos políticos*, posteriormente reunidos em *Ensaios morais, políticos e literários* (*Essays, moral, political, and literary*, 1777/2021), e algumas das suas posições filosóficas. A primeira é que os temas econômicos considerados nos *Discursos políticos* pertencem ao domínio geral do que Hume entendia como fenômenos morais.

A segunda razão é que, sendo um escocês, Hume preocupou-se com os fatores determinantes das condições econômica e social da Escócia. As condições da Escócia após a união das coroas, em 1603, e após a unificação dos parlamentos, em 1727, eram muito piores que as da emergente e rica Inglaterra e os desafios do primo pobre do Reino Unido eram consideráveis. A união com a Inglaterra,

> [...] trouxe à tona questões de jurisdição e autoridade, bem como questões associadas às virtudes e à relação apropriada entre igreja e estado, questões que definiram a agenda para a filosofia moral escocesa no século XVIII, da qual emergiram o que hoje reconhecemos como as ciências sociais. Ao mesmo tempo, a Escócia era um país pobre em comparação com sua vizinha mais rica, a Inglaterra, incentivando análises sobre as diferenças no desempenho econômico. Além disso, a Escócia passava por mudanças significativas com a comercialização emergente da atividade econômica, enfrentando questões práticas como melhorias agrícolas, política [de proteção] comercial e o surgimento dos bancos (Schabas; Wennerlind, 2020; cap. 1).[3]

A terceira razão, conexa à anterior, é o interesse de Hume pelos fenômenos relativos ao comércio, à expansão da riqueza em geral e ao desenvolvimento econômico. Esses fenômenos foram uma preocupação constante ao longo de sua vida, apesar de essas suas considerações serem frequentemente negligenciadas e normalmente estudadas completamente à parte das suas ideias filosóficas e das suas posições em metafísica, epistemologia, psicologia e filosofia moral (Wennerlind; Schabas, 2008; Schabas; Wennerlind, 2020; Paganelli, 2023).

A quarta razão diz respeito ao contexto intelectual em que Hume foi educado. Os temas abordados por ele nos *Discursos políticos* são temas teoricamente conectados ao chamado Iluminismo escocês. Prevalecia nas universidades escocesas uma filosofia do

[3] Exceto onde indicado, todas as traduções contidas neste texto são minhas.

common sense, de fundo lockiano, que sustentava a crença de que a mente era capaz de gerar ideias para além da pura experiência dos sentidos (Francis Hutcheson e Thomas Reid). A evidência ou a experiência seria sempre mediada ativamente pela mente e decifrar o papel da razão e os mecanismos gerais que governam o funcionamento da mente tornou-se a grande ambição do jovem Hume, que pretendia estabelecer os fundamentos da ciência da natureza humana. Outra tradição do Iluminismo escocês, esta alvo das críticas de Hume, era a tradição jusnaturalista. Essa doutrina encorajava a ideia de que havia uma ordem natural no mundo e assumia que havia na moral dois domínios distintos. De um lado, as virtudes morais naturais seriam alcançadas pelo exercício da razão e nos conduziriam à realização de um bem terreno: a felicidade sob a forma do florescimento humano. De outro lado, a realização das virtudes teológicas do amor e da esperança seriam atingidas por meio da fé e do reconhecimento da ordem divina, elas nos conduziriam ao bem extraterreno da união eterna com Deus. Nessa visão jusnaturalista, tipicamente aristotélico-tomista, cada uma das espécies possui uma função ou plenitude a ser atingida e a natureza, como um todo, está orientada para um fim, que é ordem e harmonia. O traço distintivo dessa doutrina consistia na defesa, contra as posições céticas, da existência de uma ordem moral, normativa, imutável, que é parte inerente do mundo; portanto, haveriam verdades morais que poderiam ser descobertas (Haldane, 1996).

A quinta razão é que Hume foi um pensador atento às condições sociais e econômicas não apenas da Escócia, a sua terra natal. Ele tinha como hábito coletar informações e dados comparativos sobre transações comerciais entre os países que ascendiam no comércio internacional e também na indústria.

> Acima de tudo, Hume examinou detalhadamente os mecanismos essenciais e as propriedades definidoras do capitalismo e sua propensão para a expansão global. Ele analisou explicitamente as características econômicas de terras distantes (tão distantes quanto China, Pérsia ou África), bem como as regiões com as quais estava mais familiarizado (Europa e América do Norte). Seu foco principal estava na Grã-Bretanha moderna, França e Holanda... (Schabas; Wennerlind, 2020; Prefácio).

Finalmente, Hume foi formado numa tradição que valorizava a história. Como muitos pensadores escoceses do seu tempo, Hume esteve interessado em compreender os avanços da sociedade ao longo do tempo, da superação de estágios tribais, e bárbaros, para níveis maiores de refinamento de hábitos e de complexidade social. Nessa perspectiva histórica, da difusão de hábitos civilizados e cada vez mais refinados, as trocas comerciais teriam desempenhado um papel fundamental. Em geral, Hume via a sociedade comercial e industrial como produto histórico e cultural, isto é, dependente do desenvolvimento do conhecimento e do refinamento dos hábitos e dos costumes. Filosoficamente, isso só seria possível a partir do momento em que as comunidades passassem a valorizar, num sentido amplo, a segurança na posse dos bens e a propriedade, isto é, a partir do momento em que passassem a cultivar a virtude artificial da justiça.

Neste capítulo, busco conectar alguns dos temas econômicos tratados por Hume nos seus *Discursos políticos* com a sua pretensão filosófica de estabelecer os fundamentos de uma ciência da natureza humana, cujo valor poderia ser estimado não pelos avanços especulativos, ou puramente teóricos, mas sobretudo pela capacidade de orientar o aperfeiçoamento das ações e das instituições em direção à promoção da utilidade e o bem estar das sociedades.[4] Inicialmente, apresento em termos introdutórios uma leitura possível da relação entre o projeto filosófico mais amplo de Hume, apresentado no *Tratado da natureza humana*, e os temas econômicos de seu interesse. Também exploro as características gerais do que dele denomina genericamente de fenômenos morais, inclusive econômicos, e o método apropriado para compreender e intervir nessa realidade. Em seguida, dou ênfase à psicologia da aprovação moral, tal como Hume a concebia. Assumo que a compreensão dessa base filosófica é central para entender o modo como Hume pensa a prática, o governo, e as formas apropriadas de se realizar as intervenções em termos de política econômica. Na sequência, dada a centralidade das convenções e obrigações relativas à justiça para a compreensão da visão de Hume acerca da complexidade das sociedades comerciais e industriais, apresento a sua doutrina das virtudes naturais e artificiais. Concluo com algumas considerações sobre a importância da leitura dos ensaios econômicos dos *Discursos políticos* à luz dos fundamentos filosóficos apresentados.

2. O Newton da Moral

Hume entende por moral um domínio relativamente autônomo dos assuntos humanos. No século XVIII, a filosofia moral frequentemente era entendida como o domínio das ações voluntárias. A filosofia moral envolvia fenômenos relativos aos assuntos humanos em geral, mais especificamente, aqueles fenômenos determinados pela vontade, por escolha e deliberação. Os fenômenos abarcados envolviam temas que hoje pertencem a domínios como psicologia, estética, ética, política, história, economia, direito, pedagogia, administração, teologia, retórica e crítica literária (Berlin, 2013, p. 28-29). Nesse sentido, a filosofia moral envolvia aquilo que seria dependente da volição e dos sentimentos humanos.[5]

O distanciamento entre filosofia natural e filosofia moral não implicava recusar a possibilidade de transposição do método experimental de investigação dos fenômenos naturais para a investigação dos fenômenos morais, nem a impossibilidade de que tais fenômenos pudessem ter origem naquilo a que, por analogia, os pensadores dos séculos XVII e XVIII denominaram "a natureza humana". Particularmente, para filósofos

[4] Para uma apresentação das ideias e aspectos principais do pensamento econômico de David Hume, ver McGee (1989).

[5] Por seu turno, grande parte do que era considerada a filosofia dos fenômenos naturais rapidamente deixou de ser um campo de especulações filosóficas para tornar-se o domínio científico que conhecemos como a física newtoniana.

empiristas como John Locke e David Hume, a aceitação da distinção qualitativa entre os domínios do físico, mecânico, e o domínio do mental, voluntário, não implicava a existência de duas realidades ou de duas substâncias, como num sentido cartesiano. Devidamente adaptado, esses pensadores acreditavam que o método experimental, centrado na observação sistemática dos fenômenos, e responsável pelas realizações de Newton na física, poderia ser estendido para o domínio dos fenômenos morais. Não por acaso, o subtítulo do *Tratado da natureza humana* de David Hume é: *uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais* (Hume, 1739,1741/2009). O método experimental de raciocínio é obviamente uma referência ao método newtoniano e frequentemente intérpretes e comentadores do pensamento de Hume destacam a pretensão do filósofo escocês de tornar-se o "Newton das ciências morais" (MacIntyre, 1984). Contudo, mesmo para Newton, que unificou a explicação dos fenômenos físicos visíveis em umas poucas leis ou princípios gerais, nem todos os fenômenos naturais são propriamente quantificáveis ou redutíveis à estratégia de quantificação. Para Hume, a compreensão de fenômenos qualitativos, como as cores, o sabor ou a beleza, é derivada da experiência sensorial, e não de conceitos inatos ou qualidades objetivas dos objetos. Esses fenômenos qualitativos incluíam boa parte dos fenômenos complexos químicos, biológicos e das nossas percepções, mas também alguns estritamente físicos, como o magnetismo e o comportamento dos fluídos.

Os intérpretes e comentadores do pensamento humiano, observa Demeter (2015), divergem acerca do tipo de influência que a ciência newtoniana teve sobre a concepção de ciência da natureza humana de Hume. Há uma tendência em enxergar alguma similaridade entre, de um lado, as noções de força e gravitação e, de outro lado, o princípio humiano da associação das impressões e das ideias; por isso, não é incomum os intérpretes vincularem as obras de Hume aos *Principia* de Newton.[6] Contudo, a noção de atração implicada no princípio da associação das ideias e das impressões aponta mais para uma atração eletiva,

> [...] ao contrário da lei da gravitação universal, os princípios das associações não se aplicam universalmente às ideias, apenas a algumas ideias, e há, claro, um número indefinido de ideias que não mantêm entre si qualquer forma de relação associativa (Demeter, 2015, p. 179).

Noutra direção, a influência de Newton sobre Hume pode ser mais bem explicada quando olhamos não para o método empregado nos *Principia*, mas para os detalhes do método específico que Newton aplicou nos estudos da luz e das cores que ele apresentou em *Opticks*. Não apenas porque Hume parece afastar-se do tratamento matemático e

[6] Apesar da presença de alguns pontos de aproximação, como a recusa do apelo a conceitos puramente especulativos e a defesa de certo reducionismo explicativo, o princípio da associação de ideias e impressões de Hume distingue-se seriamente do princípio da gravidade de Newton exatamente porque a gravidade exerce uma influência contínua, uniforme e regular sobre os corpos, enquanto os efeitos da associação das ideias e das impressões sobre os seres humanos são não regulares e variam enormemente em graus (Demeter, 2015).

quantitativo que Newton deu às forças nos *Principia*, mas sobretudo porque o próprio Newton se propôs a oferecer um tratamento qualitativo aos fenômenos óticos, em particular, às cores. Ele próprio sugeriu que, nesse campo, devemos proceder como nas investigações de fenômenos químicos, com atenção à análise qualitativa das propriedades dos elementos e dos compostos (Demeter, 2015, p. 172-173).

> Esse procedimento de análise qualitativa de fenômenos que [a exemplo da luz e das cores] resistem à matematização, mostrou-se fértil em outros campos como na química e nos seres vivos. E foi em decorrência disso que se estendeu também a tal tipo de abordagem o rótulo de "newtoniana" (Demeter, 2015, p. 181).

Identifica-se assim, no século XVIII, a difusão entre os médicos e químicos escoceses daquele tipo de análise qualitativa inspirada na *Opticks* de Newton, o que teria dado origem ao chamado "vitalismo iluminista" (*Enlightenment vitalism*). Tal abordagem, ainda segundo Demeter (2015), era marcada: (i) pela ênfase nas diferenças qualitativas e nas interações orgânicas, (ii) pelo reconhecimento da atração seletiva entre os elementos; também (iii) pela ênfase no emprego da análise analógica para identificar e rastrear as possíveis conexões entre as várias partes da natureza e as suas dinâmicas particulares.

Nessa perspectiva, a ideia de uma "natureza humana" aparece como uma entidade composta, cujo estudo apropriado consiste em explorar a anatomia da mente humana por meio da investigação que se inicia pelo funcionamento do todo e pela compreensão das funções distintas de cada uma das suas partes. Podemos acrescentar que o foco principal dessa abordagem é sobre a combinação de faculdades básicas, associadas às distinções qualitativas dos fenômenos, e as combinações dessas faculdades em operações com diferentes graus de complexidade, mas que podem ser interpretadas em termos de certas regularidades.

Essa leitura de Demeter nos ajuda a compreender o sentido do apelo que Hume faz à analogia entre a sua ciência da natureza humana e a ciência da anatomia. No contexto do vitalismo iluminista, a anatomia refere-se à análise dos componentes e ingredientes com o objetivo de mapear os princípios subjacentes aos fenômenos associados ao funcionamento dos diferentes sistemas que constituem os corpos; uma ciência que trata da constituição do complexo estrutural e orgânico que é o corpo humano, bem como, das operações que guiam o seu funcionamento e que, em geral, se revelam inacessíveis à observação direta. (Demeter, 2015, p. 189).

A adesão de Hume a essa forma específica de newtonianismo para tratar o aspecto qualitativo do fenômeno moral é ilustrada pela seguinte passagem:

> A única tarefa do raciocínio é discernir em cada um dos casos as circunstâncias que são comuns a essas qualidades; observar as particularidades em que concordam, de um lado, as qualidades estimáveis, e, de outro, as censuráveis; e atingir a partir daí o fundamento da ética, descobrindo os princípios universais dos quais se deriva, em última instância, toda censura ou aprovação [moral]. Dado que essa é uma questão

> factual e não um assunto de ciência abstrata, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares. O outro método científico, no qual inicialmente se estabelece um princípio geral abstrato que depois se ramifica em uma variedade de inferências e conclusões, pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos à imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão, neste como em outros assuntos. Os homens estão hoje curados de sua paixão por hipóteses e sistemas em filosofia natural, e não darão ouvidos a argumentos que não sejam derivados da experiência. Já é tempo de que façam uma reforma semelhante em todas as investigações morais e rejeitem todos os sistemas [dedutivos] (Hume, *Segunda investigação*, 2003, p. 231).

A influência de Newton sobre Hume, quando vista sob o ponto de vista da sua adesão a esse vitalismo iluminista, coloca em destaque alguns aspectos da sua abordagem dos fenômenos morais. Em particular: (i) a analogia com a anatomia, (ii) a conexão com a doutrina da invenção e do melhoramento, (iii) a investigação das faculdades e operações da mente e (iv) o reconhecimento da complexidade dos fenômenos e da incerteza do conhecimento obtido nesse domínio dos fenômenos morais.

Como pano de fundo de suas reflexões sobre os fenômenos morais, Hume apela à analogia entre o anatomista e o artista. A sua intenção ao sugerir essa analogia é mostrar como podemos pensar de um modo adequado a relação entre o conhecimento sobre a realidade e o conhecimento sobre como guiar e orientar as ações humanas com vistas à obtenção ou realização de um fim. O conhecimento descritivo da realidade é o tipo de conhecimento produzido pelo anatomista e o conhecimento sobre como guiar e orientar as ações tendo em vista um fim é o conhecimento envolvido no trabalho do artista. Hume quer marcar não apenas que estes são dois tipos de conhecimentos distintos, a separação do "é" e do "deve", mas também que eles estão e devem estar adequadamente conectados. Como ele sustenta no final do *Tratado da natureza humana* (3.3.6.6, 2009, p. 660), "não é tarefa do anatomista imitar ou tentar fazer o que faz o pintor". O método de investigação das partes do corpo e o resultado produzido pelo anatomista são qualitativamente distintos do método de trabalho adotado e do resultado produzido pelo artista. Contudo, é evidente que o conhecimento produzido pelo anatomista serve de guia e de orientação ao pintor. Hume nota que, sem o conhecimento do anatomista, a perfeição do resultado produzido pelo artista não seria possível. O que assegura a conexão entre as duas formas de conhecimento é a doutrina da invenção e do melhoramento: a sensibilidade, a ação e o método de trabalho do artista, que resultam nas suas invenções, dependem da sua experiência prática, isto é, a familiaridade dele com os conhecimentos sobre o corpo, as suas partes e as relações entre elas, suas proporções e disposições; de outro modo, argumenta Hume, "não seriam possíveis a elegância e a correção" nas artes. Explicitando essa analogia, Hume escreveu na *Primeira investigação*:

> O anatomista põe-nos diante dos olhos os objetos mais horrendos e desagradáveis,

> mas sua ciência é útil ao pintor para delinear até mesmo uma Vênus ou uma Helena. Mesmo quando emprega as cores mais exuberantes de sua arte e dá a suas figuras os ares mais graciosos e atraentes, o artista deve manter sua atenção dirigida para a estrutura interna do corpo humano, para a posição dos músculos, o arranjo dos ossos e a função e forma de cada parte ou órgão do corpo.
>
> Em todos os casos, a exatidão é proveitosa para a beleza, assim como o raciocínio correto o é para a delicadeza do sentimento; seria vão pretendermos exaltar um deles depreciando o outro. Podemos, além disso, observar que, em todos os ofícios e ocupações, mesmo naqueles que mais de perto se relacionam com a vida e a ação, um espírito de exatidão, não importa como adquirido, leva-os todos para mais perto de sua perfeição e torna-os mais úteis aos interesses da sociedade (Hume, *Primeira investigação*, 2003, p. 23).

Como ele já havia anotado no *Tratado da natureza humana*, "[...] as especulações mais abstratas da natureza humana, por mais frias e sem graça que sejam, fazem-se um instrumento da moral prática; e podem tornar esta última ciência mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações" (Hume, *Tratado*, 3.3.6.6, 2009, p. 660). As "especulações" a que Hume se refere nessa passagem são, obviamente, aquelas relativas à sua psicologia moral, comprometida em explicar a natureza da ação voluntária e os fenômenos morais, bem como, os princípios que governam os nossos julgamentos nesse domínio.

A analogia com a anatomia apresentada por Hume sugere que o trabalho do moralista, entendido como aquele que é versado em oferecer orientações práticas de conduta nos diferentes domínios, é como o do cirurgião, do construtor e do artista, alguém incumbido de conceber os procedimentos apropriados e de prescrever as orientações com vistas à realização prática de algo. Esse trabalho prático poderá ser adequado e corretamente conduzido se for baseado e guiado pelo trabalho de investigação minucioso do cientista, assim como, o cirurgião e o pintor baseiam-se no trabalho do anatomista.

Uma teoria adequada acerca dos mecanismos que governam o funcionamento da mente, as suas inclinações, motivações e disposições de comportamento humano, forneceria um tipo de suporte e orientação para as ações e práticas que seriam adotadas em relação à diversidade dos fenômenos morais.[7] Para Ribeiro (2012, p. 53), a relação entre a ciência da moral (o "é") e a arte de guiar e orientar moralmente a conduta (o "deve") é mais uma relação de confirmação do que de justificação.

[7] Para Hume, uma ciência dos princípios do funcionamento da mente indicaria, por exemplo, a um moralista como a moralidade está ancorada na natureza humana, afastando assim tanto as elucubrações metafísicas acerca da natureza da moral quanto a hipótese de que a moral é uma mera ficção; um artifício que visa à mera manipulação, como sugerido por Mandeville. Uma investigação acerca dos fenômenos morais, desde que empiricamente guiada, poderia explicar o caráter prático da moral na medida em que fosse capaz de revelar, em termos sentimentalistas, a conexão entre julgamento, propósitos e ideais morais e a motivação apropriada para a ação (Ribeiro, 2012, p. 49).

> A teoria abstrata ou metafísica (metaética) de Hume [cientificamente construída] é uma teoria explicativa sobre a origem de nossos juízos morais e nosso comportamento moral; não é uma teoria justificatória da moralidade – muito menos uma teoria redutivista naturalista. A lição de Hume é que a moralidade só pode ser justificada (moralmente) pela perspectiva interna à própria moralidade e, neste sentido, ela é, portanto, irredutível a qualquer outra perspectiva (Ribeiro, 2012, p. 53).

Em contraste com o conteúdo normativo e valorativo da arte da moral, com a qual lidam tanto o moralista, quanto o cirurgião e o pintor, o projeto de Hume no *Tratado* e nas *Investigações* é eminentemente descritivo e explicativo. Ao desvendar os princípios que governam certas regularidades da natureza humana, a ciência dos fenômenos morais poderia revelar quais atitudes são naturais ou antinaturais e quais, mesmo sendo artificiais, podem ainda estar de acordo com a natureza e a sensibilidade moral humana (Ribeiro, 2012, p. 49-50).

A hipótese de uma uniformidade da natureza humana entendida como um complexo orgânico é o que permite Hume pensar a anatomia da mente de maneira análoga à anatomia do corpo:

> Ora, é óbvio que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos. O que se passa com a trama da mente é o mesmo que ocorre com o corpo. Embora as partes possam diferir em sua forma ou tamanho, sua estrutura e composição são em geral as mesmas. Uma notável semelhança mantém-se em meio a toda sua diversidade; e essa semelhança deve contribuir muito para nos fazer penetrar nos sentimentos alheios, abraçando-os com facilidade e prazer (Hume, *Tratado*, 2.1.11.5, 2009, p. 252).

A satisfação que algumas vezes obtemos com a descoberta de certas verdades não procede da verdade enquanto tal, mas somente se dotada de certas qualidades. Por exemplo, "[...] a inteligência e a capacidade empregadas em sua invenção e descoberta"; além disso, e mais importante, "[...] a verdade que descobrimos também tem de ter alguma importância" (Hume, *Tratado*, 2.3.10, 2009, p. 484). Isso é particularmente importante do domínio dos assuntos morais, políticos e econômicos que lidam com fenômenos bastante intrincados.

Num longo parágrafo na abertura do ensaio *Do comércio* (*Of commerce*), Hume aponta que pessoas de pensamento superficial têm dificuldade de avançar para além de suas concepções simplistas. Ele admite que um refinamento excessivo pode soar presunçoso, no entanto, quando se delibera sobre sua própria conduta e se "formula esquemas em política, comércio, economia ou qualquer outro negócio na vida, nunca deve elaborar seus argumentos de maneira demasiadamente minuciosa, ou conectar uma cadeia de consequências muito longa" (Hume, *Essays*, 2021, p. 199). Elementos contingentes

certamente intervirão e isso "irá desorientar o raciocínio e produzir um evento diferente do esperado". No entanto, quando raciocinamos sobre assuntos gerais, pode-se afirmar com justiça que "as nossas especulações dificilmente podem ser demasiado refinadas, desde que sejam corretas". Os raciocínios gerais são intrincados porque são gerais e "é fácil para a maioria da humanidade distinguir, em um grande número de detalhes, aquela circunstância comum na qual todos concordam, ou extrai-la, pura e não misturada, das outras circunstâncias supérfluas" (Hume, *Essays*, 2021, p. 199). Isso porque as pessoas comuns "não conseguem ampliar sua visão para aquelas proposições universais que abrangem um número infinito de indivíduos e incluem uma ciência inteira em um único teorema". Ele está convencido de que por mais intrincados que possam parecer, "é certo que princípios gerais, se corretos e sólidos, sempre prevalecerão no curso geral das coisas, embora possam falhar em casos particulares" (Hume, *Essays*, 2021, p. 200).[8] O trabalho principal dos filósofos é considerar o curso geral das coisas e, conclui,

> Posso acrescentar que também é o principal trabalho dos políticos; especialmente no governo doméstico do estado, onde o bem público, que é ou deveria ser seu objeto, depende da concorrência de uma multitude de causas; não, como na política externa, de acidentes e chances, e dos caprichos de poucas pessoas. Isso, portanto, faz a diferença entre deliberações particulares e raciocínios gerais, e torna a sutileza e o refinamento muito mais adequados a estes últimos do que aos primeiros (Hume, *Essays*, 2021, p. 200).

Assim, "[...] reflexões muito refinadas têm pouca ou nenhuma influência sobre nós; embora não possamos estabelecer como regra que elas não tenham nenhuma influência" (Hume, *Tratado*, 1.4.7.7, 2009, p. 300).[9]

Enfim, a descoberta no campo da moral de que o vício e a virtude são também uma questão de sentimento e vontade, mais do que da razão sozinha, tal como a descoberta pela física de que cores, sons e calor não são propriedades dos objetos, deve ser vista, defende Hume, "[...] como um progresso considerável nas ciências especulativas, embora, exatamente como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática." (Hume, *Tratado*, 3.1.1.26, 2009, p. 509). O que Hume está dizendo é que, no âmbito da ciência da natureza humana, a atividade especulativa, as nossas inferências e descobertas, enquanto resultados do exercício da razão apenas, não são suficientes para modificar as nossas práticas e comportamentos. Para que isso ocorra, é necessário que algo seja

[8] Para uma discussão dessa abordagem e da relação específica de Hume com os fisiocratas, ver Deleule (2017).

[9] Para Hume, há um prazer especial quando descobrimos ou tomamos conhecimento de que determinados meios se ajustam e contribuem adequadamente para a promoção de determinados fins, especificamente os fins últimos, isto é, o interesse público ou, num sentido geral, o bem estar da humanidade: "[...] quando a mente busca um fim com paixão, mesmo que essa paixão não derive originalmente do fim, mas apenas da ação e da busca, adquirimos, graças ao curso natural dos afetos, um interesse pelo próprio fim, e sentimos um desconforto se nossa busca fracassa" (Hume, *Tratado*, 2.3.10.7, 2009, p. 485-486).

capaz de acionar a volição para gerar engajamento prático. Na *Primeira investigação,* recomendando que seja ouvida a natureza humana, Hume diz que ela secretamente nos adverte: "'Satisfaz tua paixão pela ciência', [...] 'mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social'" (Hume, *Primeira investigação*, 2003. p. 23).

O método de raciocínio experimental newtoniano incorporado ao vitalismo iluminista e admitido, de acordo com Demeter, por Hume são evidentes: em particular, (i) a recusa do apelo a hipóteses e (ii) a opção pela observação dos efeitos, (iii) o recurso às analogias para tratar as distinções qualitativas, (iv) a ênfase na descrição das partes e nas conexões e relações entre elas, (v) a classificação e o ordenamento dos fenômenos, desde os ingredientes aos compostos, em busca das regras gerais, (vi) a ênfase na funções e operações ou funcionamentos e (vii) a ideia de que o caráter impreciso do conhecimento produzido por essa via pode ser compensado pela sua utilidade e aplicabilidade.

O apelo a esse método experimental para criticar posições admitidas com base em suposições gerais é amplamente usado por Hume, por exemplo, no seu ensaio *Do dinheiro* (*Of money*). Nesse ensaio, ele apresenta várias observações empíricas e exemplos históricos para apoiar a sua posição sobre os efeitos da quantidade de dinheiro em circulação na economia. Os dados são usados para mostrar como a quantidade de dinheiro em circulação afeta os preços, a produção e os investimentos; afinal, toda a prata vinda da América Espanhola, ao inundar a metrópole, tinha provocado em aumento geral dos preços em toda a Europa. Ele oferece evidências de que os preços aumentaram quase na mesma proporção do volume de ingresso de ouro e prata.

O aumento na quantidade de dinheiro em circulação tem um efeito positivo inicial, porque estimula a atividade econômica, levando a maior investimento produtivo. Nesse sentido, a analogia é que a moeda ou mais amplamente o dinheiro em circulação é para a economia o que azeite é para as rodas, ou o que o óleo é para as engrenagens: embora não aumente a carga, facilita enormemente o movimento.[10] Hume compara os diferentes volumes de dinheiro em circulação nos diferentes países e conclui que países com uma maior quantidade tendem a ter preços mais altos.

Em *Da balança comercial* (*The balance of trade*), Hume também trata das complexidades e dos benefícios do crédito em papel-moeda e da expansão das operações bancárias. É nesse ensaio que ele explicita a sua compreensão do chamado mecanismo espécie-fluxo. Trata-se do mecanismo que descreve a possibilidade de um equilíbrio "automático" das balanças comerciais dos países e que fundamenta, na economia, a chamada Lei de Hume: resumidamente, a ideia de que a política monetária e a taxa de câmbio desempenham papéis cruciais no ajuste econômico e na estabilidade.[11]

---

[10] Literalmente: "[O dinheiro] não é uma das rodas do comércio: é o óleo que torna o movimento das rodas mais suave e fácil" (Hume, *Essays*, 2021, p. 218)

[11] Para uma discussão da relação entre o mecanismo espécie-fluxo e as posições filosóficas de Hume acerca dos problemas em torno da fundamentação da causalidade, ver Cazanave (2020).

Embora as políticas e mecanismos de expansão possam expulsar metais preciosos e espécie, elas podem ter vantagens, dependendo de como a questão é analisada. De acordo com a visão mercantilista e metalista da época, a "expulsão" da circulação de metais seria sempre negativa, contudo, na visão de Hume, as principais desvantagens poderiam ser compensadas pelo incentivo à indústria e o barateamento do crédito; além disso, para os comerciantes, as faturas em papel-moeda facilitariam as transações em virtude dos prazos de desconto.

Hume apela a uma analogia com sistemas de drenagens de terrenos, chamando a atenção para os efeitos sistêmicos do crédito de papel-moeda. A "drenagem" de metais preciosos de um país ocorre porque a expansão do volume de papel-moeda facilita as transações, o que internamente diminui a demanda por moeda física, mas o fluxo de metais preciosos para o exterior é mantido por conta da necessidade de o país realizar pagamentos internacionais. Apesar disso impactar negativamente a economia, pela depreciação em comparação com outras moedas baseadas em metais preciosos, os efeitos sobre a balança comercial podem ser compensados pelo estímulo à atividade econômica e o barateamento do crédito.

Discutindo especificamente a situação da Escócia, Hume escreveu:

> Mas, como nossos projetos de crédito em papel-moeda são quase o único expediente pelo qual podemos depreciar o dinheiro abaixo de seu nível; assim, em minha opinião, o único expediente pelo qual podemos elevar o dinheiro acima dele, é uma prática que todos nós deveríamos denunciar como destrutiva, ou seja, o acúmulo de grandes somas em um tesouro público, trancando-as e impedindo absolutamente sua circulação. O fluido, não se comunicando com o elemento vizinho, pode, por tal artifício, ser elevado à altura que desejarmos. Para provar isso, precisamos apenas retornar à nossa primeira suposição, de aniquilar a metade ou qualquer parte de nosso dinheiro; onde descobrimos que a consequência imediata de tal evento seria a atração de uma soma igual de todos os reinos vizinhos. E não parece haver limites necessários impostos, pela natureza das coisas, a essa prática de acumulação. [...] Parece, de fato, haver na natureza humana um obstáculo invencível a esse imenso crescimento de riquezas. Um estado fraco, com um tesouro enorme, logo se tornará presa de alguns de seus vizinhos mais pobres, mas mais poderosos. Um estado grande dissiparia sua riqueza em projetos perigosos e mal concebidos; e provavelmente destruiria, junto com ela, o que é muito mais valioso, a indústria, a moral e o número de seu povo. O fluido, neste caso, elevado a uma altura excessiva, explode e destrói o vaso que o contém; e, misturando-se com o elemento circundante, logo cai para seu nível adequado (Hume, *Essays*, 2021, p. 245-246).

Hume oferece uma explicação sistêmica, em termos de estoque, fluxos e tempos de respostas. Em particular, ele mostra que o sistema pode funcionar positivamente dentro de um escopo delimitado de oferta de crédito. Acima de um certo valor, ao longo do tempo, as alterações afetam a tendência do sistema a um "equilíbrio natural" e provocam oscilações desastrosas. A analogia com os fluídos, o efeito da tendência à drenagem e os

artifícios, em sentido contrário, das tentativas de manter a acumulação sugerem uma naturalização do fenômeno da circulação; porém, Hume está plenamente consciente da complexidade e das limitações da nossa compreensão de todos os aspectos do fenômeno. No limite, o que ele recomenda é, em termos práticos, prudência e cautela nas intervenções e nas tomadas de decisões em política econômica.[12]

3. A Psicologia do Senso Moral

Embora a ideia de uma separação entre fatos e valores, entre o estudo descritivo dos fenômenos e os estudos com vistas à orientação normativa da conduta, seja uma constante no pensamento de Hume, a ênfase nessa separação não parece ser o ponto central da sua filosofia moral. Juntamente com os muitos argumentos e exemplos contra as doutrinas de filósofos da época (por exemplo, Ralph Cudworth (1617-1688), William Wollaston (1659-1724) e Samuel Clarke (1675-1729)), essa distinção forma a base a partir da qual ele pode afirmar que, se a razão sozinha não pode apreender as distinções morais (bem e mal, certo e errado, justo e injusto, virtuoso e vicioso, leal e desleal, honesto e desonesto), estas somente podem ser apreendidas, de acordo com Hume, por meio de alguma impressão ou sentimento que elas ocasionam. As distinções morais devem ser percepções e as percepções ou bem são impressões de prazer e dor ou bem são ideias derivadas dessas impressões. Como a hipótese de essas impressões serem originalmente ideias já está excluída em função do caráter intrinsecamente motivador das impressões da moralidade, que nos impede ou nos compele às ações, afirma Hume:

> A filosofia é comumente dividida em especulativa e prática; e como a moralidade é sempre compreendida sob esta última divisão, presume-se que ela influencie nossas paixões e ações, e vá adiante dos julgamentos tranquilos e indolentes do entendimento. E isto é confirmado pela experiência comum, que nos informa que os homens são frequentemente governados pelos seus deveres e são dissuadidos de algumas ações por motivos de injustiça e impelidos a outras por motivos de obrigação (Hume, *Tratado*, 3.1.1.5, p. 497).

A moralidade é ativa. Ela exerce uma influência sobre aquilo que nos motiva a agir, ou seja, sobre as paixões, de uma forma que é impossível às ideias derivadas da razão sozinha. Por isso "a moralidade é mais adequadamente sentida do que julgada", consiste num tipo especial de impressão, uma percepção sensorial ou um tipo de estado emocional (*feeling*) ou sentimento (*sentiment*) suave e tranquilo através do qual distinguimos o que é moralmente bom e mau, "nada senão um tipo particular de prazer e dor" (Tratado, 3.1.2, 2009. p. 510).[13]

[12] Para uma discussão sobre as preocupações de Hume com as implementações práticas de decisões econômicas, ver Velk; Riggs (1985).

[13] Para mostrar que vício e virtude não são questões de fato e para ilustrar a natureza sentimental das

Em princípio, somos levados a crer que Hume concorda com a posição defendida, por exemplo, pelo seu professor Francis Hutcheson, de que a fonte das distinções morais está no senso moral; porém as diferenças entre esses dois autores são significativas. Para Hutcheson, a benevolência é o único motivo virtuoso ou moralmente bom; a contemplação desse motivo numa ação ou caráter faz surgir no espectador um sentimento de aprovação. A benevolência é uma propriedade, uma qualidade natural da ação e há na natureza humana um senso moral, um instinto original capaz de apreender a qualidade moral da ação. No entanto, em relação à psicologia da aprovação moral, a posição defendida por Hume mostra-se mais elaborada do que o naturalismo direto de Hutcheson. A simples ideia de uma disposição instintiva para aprovar moralmente as ações ou caracteres guiados por motivos de benevolência parece não ter sido suficiente para convencê-lo. O fenômeno da aprovação moral parece ser algo mais complexo do que Hutcheson havia suposto.

Hume busca um princípio psicológico geral que explique não apenas nosso sentimento de aprovação em relação à benevolência, mas também em relação àquelas virtudes que não se mostram diretamente vinculadas a essa virtude principal. Hume não considera a benevolência a fonte de todas as virtudes morais. A veracidade, a honestidade, a justiça, a lealdade, virtudes essenciais para as atividades no domínio da política e da economia, são exemplos de virtudes que não se apresentam diretamente vinculadas a um motivo natural da benevolência. No entanto, elas são objetos da nossa aprovação moral.

> É um absurdo imaginar que, em toda situação particular, esses sentimentos são produzidos por uma qualidade original e uma constituição primária [...] infinitos os nossos deveres [morais], é impossível que os nossos instintos originais possam se estender a cada um deles (Hume, *Tratado*, 3.1.2.6, 2009. p. 513).

Se as virtudes são mais complexas do que supôs Hutcheson, também o instinto original de aprovação deve ser mais complexo. Deve haver um princípio mais geral que não esteja limitado à benevolência e que atenda a essa exigência.

Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Bernard Mandeville (1670--1733) haviam sugerido o amor-próprio como princípio psicológico geral da motivação

---

distinções morais, Hume sugere o seguinte exemplo: "Tomemos qualquer ação reconhecidamente viciosa: o homicídio voluntário, por exemplo. Examinemo-la sob todos os pontos de vista, e vejamos se podemos encontrar o fato, ou a existência real, que chamamos de vício. Como quer que a tomemos, encontraremos somente certas paixões, motivos, volições e pensamentos. Não há nenhuma outra questão de fato neste caso. O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio Íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [feeling], não de razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [a feeling or sentiment] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente" (Hume, *Tratado*, 3.1.2.26, 2009. p. 508).

humana. Hume rejeita essa posição argumentando que o princípio não explica por que não somos indiferentes às ações virtuosas ocorridas em lugares e em eras distantes nem por que admiramos as proezas dos nossos inimigos mesmo sabendo que as consequências delas podem ser prejudiciais aos nossos interesses. Então, a aprovação moral é explicada por Hume fundamentalmente a partir de três elementos: (i) o sentimento de admiração e aprovação da conduta moral envolve a adoção de uma perspectiva geral que exclui quaisquer considerações baseadas exclusivamente em nossos interesses particulares, ou seja, a ponderação moral demanda certa imparcialidade; (ii) a simpatia, ou a capacidade da mente humana de fazer surgir, em decorrência da contemplação de certos motivos de ação e traços de caráter, certos tipos de impressões relativas aos sentimentos que provavelmente estejam ocorrendo ao alvo da nosso julgamento, uma espécie de comunicabilidade de sentimentos; (iii) a explicação do surgimento do sentimento de aprovação moral com base no princípio de associações de ideias e de impressões, o princípio que explica como na mente humana se relacionam as impressões que funcionam como motivos das ações (e traços de caráter) com as impressões ou ideias acerca dos efeitos desses motivos em termos de impressões de prazer e de dor no sentido moral.[14]

O que é distintivo nas virtudes morais é o tipo de prazer que se origina da contemplação da ação, do sentimento ou do caráter, e a simpatia é o princípio geral, ou mecanismo, que explica a psicologia da aprovação moral em termos dessas percepções de prazer e dor. Quando julgamos um determinado tipo de caráter como sendo virtuoso ou vicioso não estamos fazendo nada mais do que aprovar ou desaprovar determinadas qualidades do caráter daquela pessoa, estamos aprovando ou desaprovando os motivos que deram origem à ação. A ação é apenas um sinal ou indicação da presença de certos motivos na mente do agente, e esses é são os objetos da nossa admiração e aprovação. Portanto "nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa, a não ser que haja na natureza humana algum motivo que a produza, distinto do senso da sua moralidade." (Hume, *Tratado*, 3.2.1.7, 2009. p. 519).

O ensaio *Do comércio* (*Of commerce*) é ilustrativo dessa psicologia da aprovação moral proposta por Hume, entendida em termos de uma perspectiva imparcial e simpatética que define um certo curso natural das coisas. Ele escreveu:

> Os soberanos devem aceitar a humanidade como a encontram e não podem pretender introduzir mudanças violentas em seus princípios e modos de pensar. Um longo

[14] A posição de Hume pode ser apresentada nos seguintes termos: "[...] o julgamento moral é uma função do espectador desinteressado. Quando nós chamamos a conduta ou o caráter de alguém (incluindo o nosso) 'vicioso' ou 'virtuoso' queremos dizer que nós o contemplamos de um ponto de vista imparcial e que nós experienciamos um sentimento de aprovação ou desaprovação em relação a ele. A aprovação consiste em um sentimento especial de prazer ou satisfação e desaprovação num sentimento especial de dor, perturbação, ou desgosto. Esses últimos são essencialmente de origem simpatética e resultam da simpatia do espectador para com os sentimentos da pessoa cuja conduta e caráter ele está apreciando e para com os sentimentos daqueles que são afetados pela conduta. Hume torna a avaliação moral, em última instância, dependente dessa comunicação simpatética de sentimento" (Mercer, 1996).

> período de tempo, com uma variedade de acidentes e circunstâncias, é necessário para produzir aquelas grandes revoluções que tanto diversificam o panorama dos assuntos humanos. E quanto menos naturais forem o conjunto de princípios que sustentam uma determinada sociedade, maior dificuldade encontrará um legislador em estabelecê-los e cultivá-los. É a melhor política dele agir de acordo com a tendência comum da humanidade e promover todas as melhorias de que ela é suscetível. Agora, de acordo com o curso mais natural das coisas, a indústria, as artes e o comércio aumentam tanto o poder do soberano quanto a felicidade dos súditos; e é uma política violenta aquela que engrandece o público às custas da pobreza dos indivíduos (Hume, *Essays*, 2021, p. 203).

Hume é um entusiasta de certo efeito simbiótico, pode-se dizer, entre a expansão do comércio e o crescimento e aperfeiçoamento da indústria e das artes. O comércio, em particular, introduz certa perspectiva de futuro e é um facilitador do contato entre as pessoas de diferentes partes do mundo, promovendo uma maior exposição a diferentes culturas e práticas, o que encoraja os indivíduos a adotar uma perspectiva mais geral e imparcial em seus julgamentos morais. O comércio também promove uma dependência mútua e certo nível de entendimento entre diferentes sociedades, o que contribui para a superação de preconceitos e a para a promoção de certo nível de empatia universal. Hume observa que o comércio traz o ser humano para um certo ao nível de humanidade, promove a quebra de barreiras e atenua os preconceitos.[15] Isso sugere que a promoção do comércio contribui para a imparcialidade e a perspectiva geral dos julgamentos e considerações morais; noutros termos, fomentam uma perspectiva imparcial, desinteressada, necessária para a verdadeira moralidade.[16]

4. Virtudes: Naturais e Artificiais

A aprovação moral, segundo Hume, está vinculada à identificação simpatética de quatro classes de motivos, ou princípios, que são os objetos da aprovação moral: (i) traços de caráter e ações úteis para a sociedade, que possuem a tendência a contribuir para o bem da humanidade, como a justiça, a fidelidade, a obediência à lei, a caridade ou generosidade; (ii) traços de caráter ou ações que representam alguma vantagem, benefício para os interesses ou satisfação, utilidade, de quem os possui ou as pratica, a temperança e a prudência; (iii) alguma característica humana imediatamente agradável para quem a contempla, por exemplo, a inventividade, a engenhosidade, a sinceridade e a curiosidade; e (iv) certas qualidades agradáveis para quem as contempla ou para quem as possui, como o amor-próprio, o autorrespeito, a serenidade ou tranquilidade.

[15] Para uma discussão da relação entre o comércio e o luxo no pensamento econômico de Hume, ver Brewer (1998).

[16] Para uma interpretação mais específica da diferença entre a abordagem histórica e das ciências sociais supostamente adotadas por Hume, ver Nakano (2005).

Segundo Hume, a virtude ou a aprovação moral está associada à vinculação de um desses motivos à ação ou ao caráter considerado. Em geral, ocorre uma identificação instintiva e natural de tais motivos. Hume considera esse tipo de aprovação, através da identificação direta e imediata dos motivos, como sendo virtudes naturais do ser humano. Contudo, há certos tipos de ações, em relação às quais experimentamos o sentimento de aprovação moral, cujas consequências conflitam seja com os motivos de utilidade social e seja com motivos de benefício ou vantagem particular; noutros casos, simplesmente não podemos identificar de forma direta e imediata qualquer motivo para a aprovação moral. Esse seria o caso de algumas virtudes sociais e políticas; em especial; virtudes associadas a obrigações como o respeito à propriedade alheia, a honestidade, a lealdade e a fidelidade às promessas. Por não haver um motivo natural imediato do senso de obrigação para com essas ações, conclui Hume, deve haver um artifício mediante o qual esse sentimento de aprovação moral está associado a essas "regras de justiça":

> Todos os deveres morais podem ser divididos em dois tipos. O primeiro são aqueles aos quais os homens são impelidos por um instinto natural ou propensão imediata, que opera neles, independentemente de todas as ideias de obrigação e de todas as visões, seja para a utilidade pública ou privada. [...] a pessoa, movida por eles, sente seu poder e influência, anteriores a qualquer reflexão desse tipo. O segundo tipo de deveres morais são aqueles que não são sustentados por nenhum instinto original da natureza, mas são realizados inteiramente a partir de um senso de obrigação, quando consideramos as necessidades da sociedade humana e a impossibilidade de sustentá-la, se esses deveres fossem negligenciados. É assim que a justiça ou o respeito pela propriedade alheia, a fidelidade ou a observância das promessas tornam-se obrigatórias e adquirem autoridade sobre a humanidade. Pois, como é evidente que todo homem se ama mais do que qualquer outra pessoa, ele é naturalmente impelido a estender suas aquisições tanto quanto possível; e nada pode contê-lo nessa propensão, exceto a reflexão e a experiência, por meio das quais ele aprende os efeitos perniciosos dessa licença e a total dissolução da sociedade, que deve decorrer dela. Sua inclinação original, portanto, ou instinto, é aqui verificado e restringido por um julgamento ou observação subsequente (Hume, *Essays*, 2021, p. 341-342).

O que há de peculiar nas ações decorrentes das obrigações de justiça é que o motivo que as mantém não pode ser encontrado na ação isoladamente, mas apenas se considerarmos o sistema mais amplo no qual ela está inserida. A justiça, num sentido amplo, diz Hume, são aquelas virtudes que produzem prazer e aprovação por meio de um artifício, pela reflexão e decorrem das circunstâncias e necessidades da humanidade.

Nesse ponto, Hume tem que responder a duas questões: como se originam os artifícios e em especial o artifício das regras de justiça? Como esse artifício é convertido em virtude, isto é, como ele está conectado ao sentimento de aprovação moral?

Embora inspirada em Hutcheson, a filosofia moral de Hume é consideravelmente mais

profunda e abrangente.[17] Para Raphael (1990), Hume toma como ponto de partida a definição da virtude de uma ação em termos dos sentimentos de aprovação e desaprovação que surgem no espectador. No entanto, tal noção de virtude teria sido interpretada por Hume como uma espécie de projeção mental, criada pela propensão psicológica em realizar associações entre ideias; um produto das reações humanas à experiência. Esse seria o mesmo princípio por meio do qual Hume havia explicado a noção de necessidade causal discutida no Livro I do *Tratado da natureza humana*: uma projeção resultante da compulsão psicológica de esperar que se repita uma sequência de eventos regulares constatados no passado.

A explicação do senso moral em termos da simpatia e a defesa da benevolência como uma virtude natural são elementos coincidentes com o projeto ético de Hutcheson. Mas esse não é o caso das virtudes artificiais relacionadas às regras de justiça necessárias a uma sociedade bem ordenada, pacífica e industriosa. Hume oferece a essas regras uma explicação bastante original: ele as considera virtudes artificiais, cujo fundamento repousa unicamente sobre a ideia de que estas são regras gerais de obrigação que tendemos a aprovar moralmente por conta de suas consequências, em geral, úteis para a sociedade.[18]

Por que Hume considera como sendo inadequado aos seus propósitos o tratamento que Hutcheson dá à justiça? Pode-se ter uma ideia dos motivos de Hume quando se lê a seguinte passagem em que Hutcheson analisa a ideia "complexa" de direitos perfeitos (*perfect rights*):

---

[17] Para Hutcheson, moralidade pessoal e política são dois tópicos distintos no seu trabalho. O "correto" ou o "certo" (*right*) na moralidade pessoal é distinto de "direitos" (*rights*) na moralidade pública. Ambos os conceitos aplicam-se à caracterização das afecções e ações humanas e ao resultado de uma ação e às intenções do agente. Hutcheson (1725/2008) distingue três classes principais de direitos: perfeitos, imperfeitos e externos. Os direitos perfeitos são aqueles cuja violação torna a vida social impossível (a vida, o contrato e o fruto do trabalho); tais direitos não seriam conhecidos pelos nossos sentimentos, mas apenas confirmados por eles. Os direitos imperfeitos são aqueles cuja violação não compromete a vida em sociedade, embora tal violação seja repreensível; são direitos mais diretamente conectados à benevolência, e portanto, ao nosso senso moral (a caridade, a gratidão). Os direitos externos são normas legais que regulam eventuais conflitos entre direitos perfeitos e imperfeitos. A característica moral humana fundamental, a benevolência, sob a forma de amor e compaixão pelo próximo, torna-se um direito imperfeito no campo da moralidade política. O político está livre para escolher entre seguir ou não a sua natureza benevolente. A política mediada entre o autointeresse e a benevolência é capaz de estabelecer uma ordem na sociedade cujo objetivo é assegurar o seu próprio bem-estar.

[18] Além disso, a sequência lógica esperada para a exposição dos temas, no *Tratado da natureza humana* é alterada. O ensino da filosofia moral nas universidades escocesas estava organizado numa sequência de estudos: iniciando pela teologia e ética, passando em seguida para o estudo das leis e do governo (jurisprudência); os estudos sobre a justiça intermediavam a passagem da ética para a política, isto é, para o estudo das leis e do governo. Hume altera essa sequência antecipando, no livro III do *Tratado* a discussão da justiça (virtudes artificiais) em relação à ética (virtudes naturais), quando seria de se esperar que fosse ao contrário. A ocorrência dessas descontinuidades pode ser explicada, de acordo com Raphael, pelo papel central que a crítica ao racionalismo ocupa no projeto filosófico de Hume. Ela explicaria a estratégia argumentativa adotada por Hume e, consequentemente, a sequência lógica dos livros do Tratado. Mas ter-lhe-ia trazido, também, o inconveniente de ter que desenvolver uma teoria da justiça ou das virtudes artificiais; o que por sua vez explicaria a antecipação da discussão da justiça no livro III do *Tratado*.

> Os direitos chamados perfeitos são de tal necessidade para o bem público, que a violação universal deles tornaria a vida humana intolerável; e isso realmente torna miseráveis aqueles cujos direitos são violados. [...] Exemplos de direitos perfeitos são aqueles para com as nossas vidas; para com os frutos do nosso trabalho; a exigir o cumprimento de contratos sobre importâncias valiosas, de homens capazes de cumpri-los; a direcionar as nossas próprias ações para o bem público, ou para o inocente bem privado, antes de ter em alguma medida as colocado à disposição de outros; e muitas outras dessa natureza (Hutcheson, 1738/1969, p. 297).

Hutcheson aderiu à concepção lockiana de justiça como direito de propriedade e concordou com Locke acerca do caráter "racional" (aprovado pela razão e confirmado pelos sentimentos), concordou também com a necessidade universal do direito de posse que cada um tem sobre o fruto do seu trabalho; pois, na sua opinião, em parte é isso que "estimula os homens à diligência" (Hutcheson, 1738/1969, p. 295). Essa doutrina dos "direitos" de Hutcheson traz consigo uma explícita adesão ao pressuposto jusnaturalista de que, pela "existência de uma natureza claramente concebida para o bem de todos", existem regras fundamentais, de validade universal, que necessariamente devem ser adotadas para o ordenamento da sociedade. É justamente essa uma das teses centrais do racionalismo que Hume busca contestar.[19] Aos olhos de Hume poderia ter parecido que a universalidade das regras morais, longe de evidenciar alguma verdade absoluta, na realidade, era algo decorrente da adesão coletiva à regra da lei por motivos e em circunstâncias já coletivamente esquecidos. [20]

No campo da moralidade pessoal, alguma flexibilidade nas regras pode ser essencial e mesmo desejável, como suspender o hábito da caridade num período de escassez temporária. As virtudes naturais não requerem uma adesão universal. A necessidade da adoção de regras de aplicação geral, imparcial e de forma equitativa, é que torna regras e virtudes como as da justiça virtudes artificiais, virtudes produzidas por artifícios humanos. Assim,

[19] Raphael (1990) sugere que, nas suas análises das virtudes, Hume teria identificado como um dos pilares de sustentação do racionalismo ético o reconhecimento universal da necessidade de regras. Aplicando a teoria da projeção da mente à premissa central da tradição na qual fora educado, Hume teria observado que a ideia de regras morais como verdades necessárias e de aplicação universal poderia razoavelmente explicada como o mero resultado da experiência humana, ou seja, da prática da aplicação rígida das leis. Para os racionalistas, os princípios morais de aplicação universal seriam "leis da natureza", universais, distintas das falíveis e contingenciadas leis humanas.

[20] Isso é explicado por Hume numa nota de rodapé no livro 3 do Tratado: "Observamos acima que a mente tem uma propensão natural a juntar relações, sobretudo relações semelhantes, encontrando uma espécie de adequação e uniformidade nessa união. É dessa propensão que derivam as leis do direito natura! que estabelecem que, quando da formação inicial da sociedade, a propriedade segue sempre a posse atual; e, em seguida, decorre da primeira posse ou de uma posse prolongada. Ora, podemos facilmente observar que a relação não se limita a um único grau; partindo de um objeto relacionado conosco, adquirimos uma relação com qualquer outro objeto que seja relacionado com ele, e assim por diante, até o pensamento perder o fio da meada em virtude da progressão demasiadamente longa. Embora a relação possa se enfraquecer a cada recuo, ela não é imediatamente destruída; com frequência, conecta dois objetos por meio de um objeto intermediário relacionado aos dois" (Hume, *Tratado*, 3.2.310, n.5).

alega Hume, "[...] existem algumas espécies de virtudes que produzem prazer e aprovação mediante um artifício ou invenção resultante das particularidades e necessidades da humanidade" (Hume, *Tratado*, 3.2.1.1. 2009, p. 517).

O fato de Hume manter a ideia de justiça associada ao direito de propriedade, sugere Raphael (1990), está relacionado à sua estratégia de crítica ao racionalismo ético associado a Locke. Hume teria se voltado, particularmente, contra duas pretensiosas ideias: (i) a de que as verdades morais são demonstráveis como as verdades da matemática; e, (ii) a de que há um "direito natural" de propriedade. Mostrar que a ideia de propriedade implica na existência de direitos e justiça não demonstra, mas, na verdade, pressupõe a existência dessas duas noções morais fundamentais. Se ele pudesse mostrar que a justiça, isto é, o alegado direito natural de propriedade, era algo artificial, então, conseguiria demolir a ficção da universalidade presente na teoria dos direitos naturais, bem como, a ficção do contrato social.[21]

O fato de não haver um motivo distintivamente social sugere que a origem da sociedade é o resultado da interação entre as diferentes paixões e desejos de diferentes indivíduos que vivem próximos e comunicam-se entre si. Hume acredita que o apetite sexual e o cuidado com a prole são impulsos básicos e motivos suficientes para revelar ao ser humano as vantagens do convívio social em pequenos grupos familiares. Mas as vantagens da existência de uma divisão do trabalho e a proteção mútua e mesmo a generosidade restrita presente nos grupos pequenos e as propensões naturais não são suficientes para assegurar a estabilidade de um grupo maior numa sociedade complexa. Dada a insaciedade humana, inevitavelmente haverá uma competição por recursos e bens que são, normalmente, em algum grau, escassos e instáveis. A competição pela posse desses bens e recursos gera conflitos que não podem ser resolvidos meramente pelos impulsos fracos da benevolência natural, sobretudo, se consideramos a tendência humana à parcialidade quando os interesses das pessoas próximas estão em jogo. Então, sustenta Hume, a experiência humana mostra que a melhor maneira de se evitar o conflito é a adoção pelo conjunto da sociedade de determinadas regras, cujo objetivo é guiar o comportamento dos indivíduos, redirecionando os seus impulsos naturais, a fim de que possam obter uma maior satisfação dos seus interesses. Hume não aponta em que direção ou que tipo de interesses esses indivíduos devem promover coletivamente, tampouco especifica os tipos de direito protegidos pelas regras de justiça. Ele diz apenas que a realização dos diversos interesses dá-se mediante a observação de certas regras de justiça, cujo objetivo é garantir que os interesses razoáveis continuem a ser realizados na sociedade. O interesse público consiste no agregado dos interesses individuais que são compatíveis dentro de uma sociedade, isto é, que não são injustos. Num sentido mais restrito, a justiça como

[21] Essa seria a razão pela qual Hume apresenta, no Tratado, a discussão sobre as virtudes artificiais imediatamente após as críticas ao racionalismo. Para Raphael, ele está denunciando a artificialidade das virtudes que os racionalistas pretendiam que fossem leis e direitos naturais, e, ao mesmo tempo, ele está tentando mostrar em que sentido o conteúdo dessas leis são expressões de fatos e circunstâncias acerca da natureza humana e da vida comum em sociedade.

a garantia do direito de propriedade é a condição de existência desse tipo de sociedade complexa, na medida em que assegura a cada um a posse e a transferência do resultado do seu trabalho.

O sentimento de aprovação é originalmente (no início das sociedades) natural, motivado pela utilidade imediata das regras. Com o tempo, através do mecanismo da associação das ideias e das impressões, esse sentimento de aprovação natural mantém-se vinculado a tais regras, mesmo naqueles casos em que as suas aplicações deixam de ser úteis ou as situações originais já foram esquecidas. O senso de dever gradualmente perde contato com a base natural da aprovação e torna-se algo vinculado às regras em si mesmas. Dessa forma, o senso de dever e a aprovação moral das virtudes artificiais não têm um motivo natural no agente, mas decorrem de um artifício da mente.[22] O sentido da moralidade na observação dessas regras segue-se naturalmente, e por si mesmo, embora seja certo que "a instrução pública pelos políticos e a educação privada pelos pais contribuem para nos dar um sentido de honra e de dever na regulação estrita de nossas ações, com relação às propriedades dos demais." (Hume, *Tratado*, 3.2.6.11, 2009, p. 576).

Depois de sustentar que as regras se mantêm quer pela utilidade coletivamente percebida quer pela correspondência de suas aplicações a casos análogos, observa Hume:

> Mas tanto a utilidade como a analogia falham algumas vezes, deixando as leis da justiça em total incerteza. Assim, é altamente requerido que a prescrição, ou uma longa posse, deva acarretar propriedade, mas é impossível determinar apenas pela razão qual número de dias, meses ou anos deve ser suficiente para esse propósito. Aqui, as leis civis suprem o papel do código natural e atribuem diferentes períodos para a prescrição, de acordo com as diferentes utilidades propostas pelo legislador. Letras de câmbio e notas promissórias, pelas leis da maioria dos países, prescrevem mais cedo do que títulos, hipotecas e contratos de natureza mais formal (Hume, *Segunda investigação*, 2004, p. 258).

Vale notar a centralidade que a explicação das regras de justiça oferecida por Hume tem na explicação da estruturação de modelos complexos de sociedade e no tipo de moralidade correspondente que deve sustentar esse tipo de sociedade. Não há, para Hume, como pensar a sociedade comercial e industrial sem considerar o ethos engendrado pela necessidade da justiça e das virtudes artificiais associadas:

> A necessidade da justiça para subsistência da sociedade é o único fundamento dessa virtude, e como nenhuma qualidade moral é mais valorizada do que essa, podemos concluir que a característica de utilidade é, de modo geral, a que tem mais força e exerce um controle mais completo sobre nossos sentimentos. Essa deve ser, então, a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao caráter humanitário, à benevolência, à amizade, ao espírito público e a outras virtudes sociais dessa natureza, assim como única origem da aprovação moral que se dá à

[22] Ver citação na nota 20 acima.

> fidelidade, justiça, veracidade, integridade e a outras qualidades e princípios úteis e dignos de estima (Hume, *Segunda investigação*, 2004 p. 267).

A ideia de justiça como uma convenção que pode ser defendida por razões de utilidade, interesse comum e bem-estar geral é o que confere o peso normativo às virtudes artificiais e a todas as obrigações e deveres derivadas. No contexto econômico, práticas de trocas, produção, consumo e padrões complexos de transações não resultam diretamente de leis formais, mas de uma cultura associada a convenções sociais que demandam tempo para serem incutidas e para se consolidarem.

Embora admita que o mercado seja movido pelos interesses pessoais dos agentes, Hume assume que esses interesses e a tendência a comportamentos puramente egoístas são mediados por sentimentos "sociais", embora limitados. Ou seja, as motivações humanas são para Hume bem mais complexas do que os modelos econômicos tradicionais sugerem (Sen, 2004).

5. Considerações Finais

Iniciamos este capítulo destacando o tipo específico de newtonianismo ao qual adere Hume. Trata-se de uma adaptação do método de investigação experimental para o estudo dos fenômenos morais entendidos num sentido amplo. Essa abordagem assume os modelos explicativos de fenômenos naturais complexos e a seleção exemplar de registros históricos para a construção de analogias explicativas. Isso significa que Hume não busca uma quantificação rigorosa dos fenômenos morais, mas sim uma abordagem qualitativa e destaca a natureza complexa dos fenômenos morais que emergem da experiência; na forma de percepções imediatas, formação de paixões e sentimentos, desenvolvimento de disposições, estabelecimento de hábitos e costumes. É nessa psicologia de fundo sentimentalista que se assenta a visão de Hume sobre as operações das instituições econômicas. Vimos que é esse tipo de entendimento orgânico, centrado nas funções e operações combinadas das partes que estruturam o funcionamento da mente que melhor explica os comportamentos e as deliberações econômicas e que melhor justificam e orientam as práticas morais e as intervenções; sobretudo aquelas que afetam a utilidade e o bem-estar das sociedades.

Vimos também um breve esboço das complexas relações entre a faculdade da razão, os sentimentos e as capacidades morais de julgamento e de ação. Para Hume, a moralidade não é apenas uma questão de raciocínio, mas principalmente de percepção e sentimento. As distinções morais (como o bem e o mal, o certo e o errado, virtude e vício) não são apreendidas pela razão sozinha, mas por meio de impressões específicas que a condição de juiz moral suscita em nós. Em contraposição às doutrinas morais racionalistas de sua época, que atribuíam à razão um papel central na determinação do conteúdo das obrigações morais, para Hume a moralidade influencia e é experienciada através de um "tipo

especial de impressão", associado ao prazer ou à dor, por isso ela é mais adequadamente "sentida" do que "julgada".

Embora Hume valorize o senso moral e reconheça a importância da simpatia e da inclinação natural para a benevolência, ele não as considera a fonte exclusiva de todas as virtudes morais. Em vez disso, ele propõe um princípio psicológico mais abrangente que explica a aprovação moral e a inclinação natural, mas também virtudes artificiais e complexas como a justiça, a lealdade, a honestidade e a veracidade. O amor-próprio não é o princípio geral por trás da motivação humana. A moralidade envolve a adoção de uma perspectiva geral e imparcial, bem como, a identificação simpatética com os sentimentos dos outros.

Hume considera que a justificação e a normatividade da moral dependem de uma perspectiva geral e imparcial. Essa demanda normativa da moralidade fomenta a interdependência e a simpatia em sociedades complexas e entre sociedades. Nesse sentido, o comércio não apenas aumenta o poder e a felicidade dos membros de uma sociedade, ele também contribui para um refinamento de hábitos e dos costumes fundados na utilidade e nas necessidades presentes em diferentes culturas.

Hume distingue entre virtudes naturais e artificiais, identificando que a aprovação moral imediata de certas virtudes é em virtude de certos motivos e disposições naturais dos seres humanos. Por outro lado, a vida em sociedade demanda o cultivo de certas obrigações e deveres que surgem por convenções e analogias. Essas virtudes artificiais, como o respeito pela propriedade alheia, a honestidade, a lealdade, a veracidade não surgem de qualquer inclinação natural, mas de um artifício da mente, que envolve uma reflexão feita a partir da perspectiva geral envolvendo não apenas as necessidades pessoais, mas as da sociedade como um todo. Essas virtudes são essenciais para a estabilidade social; estabilidade que é sustentada por um senso de obrigação que decorre da experiência coletiva e da reflexão sobre suas consequências práticas. Nisso consiste o artifício da mente humana que torna possível as sociedades complexas. Essas virtudes são fundamentadas na utilidade que proporcionam para a coesão e o funcionamento da sociedade, preservando a ordem social, promovendo o bem comum e regulando comportamentos de forma a prevenir conflitos e injustiças. Nesse sentido, para Hume, a estabilidade econômica e social, bem como as práticas econômicas complexas, como o comércio e a indústria, depende intrinsecamente de um sistema de justiça bem fundamentado e instituições sólidas que moldam as interações sociais e econômicas. A moralidade que decorre das virtudes artificiais é historicamente construída e é profundamente entrelaçada com as estruturas econômicas e políticas da sociedade.

Hume não acredita em teorias universalistas ou definitivas sobre a economia ou em regras universalmente válidas. Tudo a que podemos nos ater são observações empíricas acerca de certas tendências gerais e correlações que somente podem ser apreendidas em termos de analogias com fenômenos naturais, por meio de experimentos mentais e adotando uma visão sistêmica das operações e dos efeitos e inovações ou invenções

na produção, no comércio e no consumo. Além da analogia com fenômenos naturais, também a reflexão histórica e a seleção cuidadosa de exemplos que possam corresponder à analogia oferecem meios para a sustentação de suas posições, críticas e sugestões. Embora Hume não tenha produzido estatísticas sistemáticas à maneira moderna, sua ênfase na observação factual é o que lhe permite desenvolver a crítica aos dogmas examinados nos *Discursos políticos*.

Isso confere à visão econômica de Hume um caráter fortemente institucionalizante, historicista e enraizada nas culturas das sociedades. A estabilidade econômica depende seriamente de instituições bem desenhadas e em sintonia com as tendências naturais gerais da vida social, modificadas e reforçadas pelas experiências e pelos hábitos. Visão que se afasta seriamente dos pressupostos cognitivistas e racionalizantes dos agentes econômicos de modelos do *mainstream* atual.[23]

Referências

Berlin, I. *The roots of romanticism*. Hardy, H.; Gray, J. (ed.). Princeton: Princeton University Press, 2013.

Brewer, A. Luxury and economic development. *Scottish Journal of Political Economy*. Oxford, v. 45, n. 1, p. 78-98, 1998. Disponível em: https://doi.org/10.1111/1467-9485.00082. Acesso em: 27 out 2024.

Cazenave, A. Reason and experience in David Hume's specie-flow mechanism. *Enfoques*, v. xxxii, n. 2, jul-dez 2020, p. 71-85. Disponível em: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/172041/CONICET_Digital_Nro.bbec5848-7bcd-400a-b70d-e08ebcc3d11d_B.pdf?sequence=2. Acesso em 27 out 2024.

Demeter, T. Enlarging the bounds of moral philosophy: Newton's method and Hume's science of man. Biener, Z.; Schliessser, E. (ed.). *Newton and empiricism*. Oxford: Oxford University Press. 2015.

Deleule, D. Hume, os fisiocratas e o nascimento do liberalismo econômico. *Discurso*. v. 47, n. 2, p. 41–58, 2017. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2017.141431. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/141431. Acesso em: 28 de out 2024.

Dimand, R. W. David Hume on Canadian paper money: an overlooked contribution. *Journal of Money, Credit, and Banking*. v. 37, n. 4, ago 2005, p. 783-787. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3839063. Acesso em: 27out 2024.

Dow, S. C., David Hume and modern economics. *Capitalism and Society*, v. 4, n. 1. 2009, Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID2209272_code599.pdf?abstractid=2209272&mirid=1. Acesso em: 20 out. 2024

[23] Para uma discussão de algumas das limitações do modelo do agente econômico da economia comportamental, ver Rela (2022).

Haldane, J. Medieval and renaissance ethics. In: Singer, P. (ed.). *A companion to ethics*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

Hume, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

Hume, D. *Tratado da natureza humana*. Trad. Débora Danowski. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

Hume, D. *Essays, moral, political, and literary: a critical edition*. Beauchamp, T. L.; Box, M. A.; Silverstone, M. Oxford: Oxford University Press, 2021. [The Clarendon Edition of the Works of David Hume, V. 1]

Hutcheson, Francis. An inquiry concerning moral good and evil. Raphael, D. D. (ed.). *British moralists*. Oxford: Clarendon Press, 1969. V.1. [1738].

MacIntyre, Jane L. Hume: second Newton of the moral sciences. Hume Studies. Charlotesville. v. 20, n. 1, p. 3-18. 1994. Disponível em: https://www.humesociety.org/uploads/issues/v20n1/382691.pdf. Acesso em: 23 set 2024

McGee, R. W. The economic thought of David Hume. *Hume Studies*. Charlottesville, v. 15, n. 1, p. 184-204, 1989. Disponível em: https://www.humesociety.org/uploads/issues/v15n1/388711.pdf Acesso em: 23 set 2024.

Mercer, P. Hume's concept of sympathy. Tweyman, Stanley (ed.). *David Hume: critical assessments*. Londres: Routledge, 1995. V. 4.

Millican, P. Hume on induction and faculties. 2009. Disponível em: http://www.davidhume.org/papers/millican/2009%20Hume%20Induction%20Faculties.pdf. Acesso em: 20 out. 2024.

Nakano, T. 'Let your science be human': Hume's economic methodology. *Cambridge Journal of Economics*. Cambridge, v. 30, p. 687-700, 2006. Disponível em: http://doi.org/10.1093/cje/bei102. Acesso em 27 out 2024.

Raphael, D. D. Hume's critique of ethical rationalism. Todd, William B. (Ed.). *Hume and enlightenment*. Edinburgh: University Press, 1974. Reimpressão: Bristol: Thoemmes Antiquarian Books, 1990. pp. 14-29.

Rela, N. *Filosofia do comportamento econômico: teoria e fundamentação*. São Paulo: Editora Dialética, 2022.

Ribeiro, L. M. Metaética como confirmação: a anatomia moral de Hume. *Revista Dissertatio de Filosofia*. Pelotas, v. 35, p. 47-78, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.15210/dissertatio.v35i0.8679. Acesso em 12 nov 2024.

Schabas, M. Hume on economic wellbeing. Bailey, A; O'Brien, D. (ed.) *The continuum companion to Hume*. London: Continuum, 2012.

Schabas, M., Wennerlind, C. *A philosopher's economist: Hume and the rise of capitalism*. Chicago: University of Chicago Press. 2020. [Kindle Edition].

Díez, J. A. 2012. Explicación científica: causalidad, unificación y subsunción teórica. *In:* L. M. Peris Viñé (ed.), *Filosofía de la ciencia en Iberoamérica. Metateoría Estructural*, pp. 517–556. Madrid: Tecnos.

Sen, A. *On ethics and economics*. Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

Velk, T., Riggs, A. R. David Hume's practical economics. Hume Studies. Charlotesville, v. 11, n. 2, p. 154-165, nov 1985. Disponível em: https://www.humesociety.org /uploads/issues/v11n2/389431.pdf . Acesso em 20 out 2024.

Wennerlind, C., Schabas, M. (org.). *Hume's political economy*. London: Routledge, 2008.

Valores nas ciências econômicas: uma breve nota sobre o caso da taxa de desconto

Pedro Bravo[1]

[A] ciência é livre de valores se, e somente se, valores são livres de ciência.
Elizabeth Anderson (2004)

1. Introdução

Pondo de lado seus diversos significados e funções, o ideal de que a ciência deva ser livre de valores pode ser entendido como o ideal segundo o qual em momentos centrais às pesquisas científicas, como a análise e interpretação de dados, apenas valores epistêmicos podem ter algum papel. Valores epistêmicos contrastam com valores não epistêmicos: enquanto os primeiros (*e.g.*, a adequabilidade empírica de uma teoria) seriam indicativos de objetivo(s) da ciência tais como verdade, conhecimento ou entendimento, os segundos (*e.g.*, diversidade social), doravante chamados apenas por "valores", não.[2]

Assim entendido, tal ideal tem recebido críticas robustas na literatura de filosofia da ciência nas últimas décadas; tais críticas não se limitam a listar casos em que ele não foi seguido, mas questionam sua própria adequabilidade enquanto um ideal para a prática

[1] Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail: pedro.bravo@ufabc.edu.br.

[2] Estou aqui assumindo a legitimidade da distinção controversa entre valores epistêmicos e não epistêmicos, e também assumindo uma versão muito simplificada dela que, no entanto, é suficiente para os propósitos deste capítulo. Para objeções e diferentes maneiras de enquadrá-las, veja o debate entre Rooney (2017) e Lacey (2017). Para um estudo quantitativo sobre o que os cientistas pensam sobre isso, consulte Schindler (2022). Para uma crítica à possibilidade do ideal se restringir a momentos centrais das pesquisas científicas, ver Bueter (2015).

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 79–86.

científica (Carvalho, 2024; Elliott, 2022; Mariconda, 2023). Apesar de tais críticas e de alguns resultados empíricos segundo os quais ele não é tão dominante na comunidade científica como se achava (Steel et al. 2018), tal ideal permanece subjacente a várias distinções e práticas científicas. Na economia, em particular, ele ganha destaque ao ter fundamentado a divisão entre a economia positiva e a economia normativa: enquanto na primeira não há juízos de valor, isto é, decisões que envolvem a ponderação de valores, na segunda, há.

Quando tornada explícita, uma justificativa possível para a separação entre economia positiva vs. normativa advém de uma tese conhecida aos filósofos: a tese da separabilidade entre fato e valor (Mariconda, 2006). Grosseiramente falando, não é raro encontrar um economista, como Milton Friedman (1981[1953], p. 164-165), alegando que a economia positiva trata "do que é" (fatos), mas não "do que deve ser" (valores). Conforme ressaltado por Julian Reiss (2017), a tese da separabilidade entre fato e valor é uma implicação de uma posição em metaética conhecida como não cognitivismo: juízos de valor não têm condições de verdade. Assim, não surpreende o mesmo Friedman (*ibid.*) falar sobre a "[...] diversificação [dos valores básicos] em torno da qual os homens, em última análise, só podem lutar". Se fatos e valores são domínios completamente distintos e valores são totalmente subjetivos, a economia deve tratar apenas dos fatos. Caso se aceite o não cognitivismo, mas não a tese da separabilidade, então em relação a tudo as pessoas – seguindo Friedman – só poderiam lutar.

Uma crítica à tese da separabilidade entre fato e valor advém do argumento conceitual. Grosso modo, o argumento conceitual permite concluir que valores não epistêmicos são necessários para avaliar hipóteses científicas com conceitos carregados de valor (Elliott, 2022, p. 31-34). Conceitos carregados de valor, também conhecidos como conceitos espessos (*thick concepts*), são conceitos nos quais elementos valorativos e fatuais estão imbricados, contrariando a tese da separabilidade (cf. Putnam, 2024). Por exemplo, uma pesquisa sobre a hipótese "longos deslocamentos diários estão associados a um menor *bem-estar*" dependeria de um juízo de valor a respeito de como o bem-estar será entendido, o que pode ocorrer explicitamente ao se defender determinada concepção ou implicitamente nas metodologias empregadas para realizar a pesquisa que captam melhor determinada concepção do que outra (Alexandrova, 2018). Em economia, indicadores como a taxa de desemprego são instâncias de tal argumento, pois sua operacionalização envolve juízos de valor a respeito, por exemplo, da permissibilidade de trabalho infantil para contabilizar o tamanho da força de trabalho total (Reiss, 2017, p. 8-9). O sociólogo e economista brasileiro Marcelo Medeiros (2023) apresenta outras instâncias do argumento conceitual nas discussões sobre como definir e medir desigualdade e pobreza.[3]

[3] É interessante notar que Medeiros (2023) também dá exemplos de uma segunda maneira de formular o argumento conceitual, que se refere mais às ramificações sociais dos nomes de conceitos espessos do que propriamente às suas definições. Nessa segunda versão do argumento, cientistas devem empregar valores ao avaliar tais ramificações e decidirem qual nome é mais adequado, se o for. Seu capítulo "os nomes das classes

Há várias reações possíveis a esse tipo de argumentação (cf. Elliott, 2022, p. 33--34). Interessa-me neste curto texto um tipo de reação relacionada à matematização da economia. Ora, não é raro encontrar a defesa de que ciências altamente matematizadas estariam menos sujeitas a juízos de valor ou "subjetividades". Com efeito, uma das defesas clássicas para o ideal da ciência livre de valores vai nessa linha: dada a linguagem matemática de várias teorias científicas, estas não teriam valores no conjunto de suas consequências lógicas. Conforme Lacey & Mariconda (2012), o célebre argumento dos dois livros de Galileu Galileu pode ser entendido como um dos principais argumentos para essa tese, uma vez que afirma serem incomensuráveis e, portanto, não passíveis de entrarem em conflito a linguagem científica – o livro do universo – e a linguagem da Bíblia – o livro da revelação.

Parece-me oportuno, então, abordar um caso do gênero em que é nítido o papel de valores. Assim, minha estratégia neste curto texto é apresentar, de maneira breve e para um leitor não especializado, a discussão do filósofo Daniel Steel (2015) sobre as taxas de desconto utilizadas, por exemplo, nos estudos econômicos dos impactos das mudanças climáticas. Steel defende a tese de que os interesses das gerações presentes e futuras sejam tratados de maneira imparcial, a tese da imparcialidade intergeracional, o que tem consequências para o valor de tal taxa. Após comentar tal discussão, tirarei algumas conclusões a respeito de como gerir valores em minhas considerações finais. Não farei aqui, portanto, uma revisão dos argumentos a favor de valores na economia, o que a leitora pode encontrar, por exemplo, em Małecka (2021) ou na parte 4 "*values*" do recente *The Routledge Handbook of Philosophy of Economics* (Heilmann & Reiss, 2022).

2. Imparcialidade intergeracional e a taxa de desconto

Para bem entender as discussões relacionadas aos interesses de gerações em tempos distintos e a proposta de Steel (2015), cabe evidenciar como essa discussão se dá na área da Economia a partir do tema do desconto. Grosso modo, a ideia básica subjacente ao desconto é a suposta preferência de agentes econômicos receberem um valor x hoje a receberem x a daqui algum tempo, tudo o mais constante. A motivação para isso é que, com o valor x no presente, o agente pode, por exemplo, investi-lo na poupança e obter um valor maior em alguns anos. Inversamente, o valor x a daqui algum tempo vale menos hoje, porque, até receber x, o agente pode não ter mais condições, em particular, de usufruir do valor x: x daqui algum tempo tem, portanto, seu valor atual reduzido.

O quão reduzido é definido pela equação abaixo, em que x é algum benefício ou custo, t representa unidades de tempo, $PV(x_t)$ representa o valor de obter x no tempo t, e r é a taxa de desconto:

importam" pode ser entendido nesse sentido, especialmente quando afirma que "o termo 'pobre' mobiliza sentimentos e se encaixa na cultura política, o termo 'Classe C1' não".

$$PV(x_t) = x_t/(1 + r)^t \quad (1)$$

Esta equação é utilizada, por exemplo, em análises de custo-benefício. Análises de custo-benefício visam responder à questão de se determinado projeto deve ser implementado a partir de três etapas: o cálculo do valor monetário dos benefícios esperados do projeto, o cálculo do valor monetário dos custos esperados do projeto (o valor da perda de uma vida humana, por exemplo, é usualmente estimado em U$ 6.300.000,00), e a recomendação de que o projeto seja adotado desde que os benefícios esperados superem os custos esperados. Como os custos e benefícios se estendem, em geral, ao longo do tempo, a taxa de desconto é aplicada a eles representando a ideia de que, por exemplo, o valor atual de receber R$ 100,00 a daqui um ano é menor que R$ 100,00 e o quão menor depende da taxa de desconto adotada (Ackerman & Heinzerling, 2008; Mishan & Qhua, 2007).

Para fins de ilustração, suponha um benefício x mensurado no valor de R$ 2.000,00, uma unidade t em anos e uma taxa de desconto no valor de 0,1. O valor atual de R$ 2.000,00 em cinco anos seria de R$ 1.241,85. Em outras palavras, a fórmula do desconto converte uma quantia futura na quantia equivalente no tempo presente que precisaria ser investida para resultar naquele valor futuro. O problema é que, conforme Steel (2015, p. 123), altas taxas de desconto minimizam a importância de custos e benefícios futuros, podendo impedir a realização de medidas mitigadoras adequadas. Nas palavras de Ilana Ferreira e Denise Imbroisi:

> Como ao longo do tempo há uma diminuição da representatividade de um valor monetário (cem reais hoje nos trariam maior satisfação do que cem reais em 5 anos), os impactos que foram transformados em unidade monetária também terão seu valor reduzido ao longo do tempo. Implicitamente, o processo de desconto leva a uma *maior valorização da geração presente em detrimento das gerações futuras* (Ferreira & Imbroisi, 2018, p. 924, grifo meu).

Urge, então, refletir sobre a escolha da taxa de desconto. Grosso modo, o debate sobre ela se dá a partir de abordagens descritivas ou prescritivas. De maneira simplificada, abordagens descritivas defendem que a escolha da taxa de desconto deve se basear em como agentes econômicos descontam, na prática, valores futuros. Por outro lado, abordagens prescritivas postulam que qualquer escolha específica da taxa de desconto depende de pressupostos sobre justiça e equidade; autores dessa segunda abordagem são, em geral, a favor da tese segundo a qual o interesse de todas as gerações seja tratado de modo equitativo, posição conhecida como equidade intergeracional (Arrow *et al*., 1995).

Independentemente dos problemas e debates específicos de cada abordagem, noto como valores estão presentes em ambas. Cientistas que endossam as abordagens descritivas estão apenas deferindo juízos de valor supostamente feitos por outras pessoas em suas análises. Cientistas que endossam as abordagens prescritivas, por sua vez, explicitamente

recorrem a algum valor (*e.g.*, justiça, universalidade moral) para especificar a taxa. Steel se insere na linha prescritivista, mas propõe um argumento distinto da literatura anterior.

De fato, ele defende a tese da *imparcialidade intergeracional*, a qual se baseia, como irei expor a seguir, em argumentos distintos da equidade intergeracional. Para entendê-la, é necessário antes atentar-se à fórmula mais comum para definir a taxa de desconto, dada por Frank Ramsey (1928):

$$r = \rho + \eta g \tag{2}$$

Como na fórmula anterior, r representa a taxa de desconto e, conforme a nomenclatura de Steel (2015, p. 124), ρ representa a taxa pura de preferência temporal (desvalorização do futuro apenas por ser futuro), η representa a elasticidade da utilidade marginal e g representa a taxa de crescimento do consumo; para os propósitos dessa tese, cumpre apenas assinalar que η e g representam, grosso modo, quão mais ricas gerações futuras serão que as presentes (g) e quanto uma geração está disposta a transferir renda para outra (η).

Na proposta de Steel (2015, p. 125), ρ deve ser igual a zero. Isso significa que valores futuros não podem ser descontados pela única razão de estarem no futuro. Não obstante, ser igual a zero não implica que a taxa de desconto seja também zero: ηg pode ser diferente de zero e, então, r. Assim, a recomendação de Steel é compatível com uma escolha da taxa de desconto diferente de zero, casos específicos em que o aumento futuro de riquezas pode mitigar a severidade de alguns tipos de perdas. De todo modo, o argumento de Steel (2015, pp. 136-143) para $\rho = 0$ depende das noções de plano sequencial, plano sequencialmente justificável e razões discriminatórias.

Um plano sequencial é um plano com a peculiaridade de consistir em várias etapas a serem executadas em um longo período. Planos dessa espécie são comuns na seara ambiental. Por exemplo, um dos dispositivos do Acordo de Paris é a criação de planos de longo prazo para cada país; o Brasil, em particular, se comprometeu a reduzir suas emissões de gases de efeito estufa em até 43% até 2030. Pesquisas de monitoramento a longo prazo também podem ser entendidas como planos sequenciais. Uma das dificuldades de se levar a cabo tais planos é o fato de que os agentes responsáveis por sua implementação inicial não podem, simplesmente, controlar agentes futuros para que estes sigam tomando as medidas acordadas.

De onde a relevância de que tais planos sejam sequencialmente justificáveis. Um plano é *sequencialmente justificável* se, e só se, puder ser justificado para os agentes que o implementam em todas suas etapas; em outras palavras, desde que boas razões possam ser oferecidas em cada etapa para que o plano siga executado. Embora não forneça uma abordagem positiva que reúna exaustivamente quais seriam tais razões, Steel define um tipo específico de razão que inviabiliza planos sequencialmente justificáveis, a saber, razões discriminatórias.

Razões discriminatórias dependem do conceito de razões relativas-ao-agente e razões

inversoras de ônus (*burden shifting reasons*). Uma razão R é *relativa-ao-agente* para uma pessoa A no caso em que R é uma razão para A agir de certo modo, mas não necessariamente R é uma razão para que outros ajam assim. Por exemplo, eu gostar do aroma do café é uma razão (R) para eu tomá-lo, mas esse não é necessariamente o caso para outros. Por sua vez, uma razão R é *inversora de ônus de uma pessoa A para outra B* se é uma razão para transferir custos de A para B.

Tanto razões relativas-ao-gente quanto inversoras de ônus não geram, necessariamente, dificuldades para planos sequencialmente justificáveis. No primeiro caso, uma geração pode assumir custos maiores para mitigar determinado dano ambiental do que aqueles que se espera de gerações futuras; isso, porém, não seria uma razão para gerações futuras deixarem de seguir o plano. No segundo caso, algumas pessoas ou grupos podem arcar com maiores custos por conta de questões de justiça distributiva sem que isso, novamente, prejudique planos sequencialmente justificáveis.

Para Steel (2015, p. 138), planos sequencialmente justificáveis seriam comprometidos por razões discriminatórias: R é uma *razão discriminatória contra uma pessoa B* se, e somente se, R é relativa-ao-agente com respeito a uma pessoa A diferentemente de B e R é inversora de ônus de A para B. Ora, se R inverte o ônus de A para B por razões não compartilhadas por B, não há razões para que B aceite tal inversão e, então, o plano é comprometido.

As considerações acima fornecem o fundamento necessário para as duas primeiras premissas do argumento de Steel para a imparcialidade intergeracional. A primeira premissa afirma que a taxa pura de preferência temporal é uma razão discriminatória no contexto de planos sequenciais; ora, ao descontar um valor futuro por simplesmente estar no futuro, tal taxa é uma razão relativa-ao-agente do presente para transferir custos (inverter ônus) para gerações futuras. A segunda premissa retoma a afirmação de que planos sequenciais são dificilmente implementados quando baseados em razões discriminatórias.

Essas duas premissas permitem concluir a seguinte condicional: se um agente está comprometido a implementar um plano sequencial, então deve assumir imparcialidade intergeracional na concepção do plano (alternativamente, não deve assumir preferência pura temporal). Para Steel (2015), defensores do chamado Princípio da Precaução (PP) [4], princípio que recomenda medidas precautórias em relação a ameaças incertas, claramente aceitam o antecedente desse condicional. Assim, por modus ponens, eles aceitam também a imparcialidade intergeracional. Esquematicamente, tem-se, então, o seguinte argumento para a imparcialidade intergeracional:

(P1) Preferência pura temporal é uma razão discriminatória em contextos de planos sequenciais;

[4] É importante notar que, subjacente à ideia básica do PP, está o pressuposto de que há um estado de coisas de tal modo valorizado, geralmente o meio ambiente e a saúde humana, que ações precautórias são necessárias mesmo com base em incerteza científica (Cranor, 2001, p. 318). Para definições mais precisas do princípio e suas diversas interpretações, ver Bravo (2023).

(P2) Planos sequenciais são dificilmente implementados quando baseados em razões discriminatórias;

Conclusão 1: Se um agente está comprometido com implementar um plano sequencial, deve assumir imparcialidade intergeracional na concepção do plano;

(P3) Defensores de PP estão comprometidos com implementar um plano sequencial;

Conclusão 2: Defensores de PP devem assumir imparcialidade intergeracional na concepção de planos sequenciais.

3. Conclusão

A discussão sobre valores na economia, como exemplificado pelo caso da taxa de desconto e a proposta de imparcialidade intergeracional de Daniel Steel, evidencia que as escolhas científicas em economia não são livres de valores. Seja pela operacionalização de conceitos carregados de valor, como bem-estar ou desigualdade, seja pela necessidade de decisões normativas em modelos aparentemente técnicos, como a escolha da taxa de desconto, valores desempenham um papel inevitável e central.

Reconhecer a inevitabilidade de valores em tais decisões não implica um abandono do rigor científico, mas a necessidade de uma maior transparência e reflexão crítica sobre os valores que orientam a pesquisa e as recomendações econômicas. Conforme Medeiros (2023): "Ter política presente na construção das evidências não é necessariamente um problema. Problema é o contrário: achar que elas são sempre neutras e ignorar as consequências disso".

Referências

Ackerman, F.; Heinzerling, L. *Pricing the Priceless*. In: Ackerman, F. Poisoned for pennies: the economics of toxics and precaution. Washington: Island Press, 2008.

Alexandrova, A. Can the Science of Well-Being Be Objective? *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 69, n. 2, p. 421–445, 1 jun. 2018.

Anderson, E. Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce. *Hypatia*, v. 19, n. 1, p. 1–24, 2004.

Arrow, K. J. et al. Intertemporal Equity and Discouting. In: MUNASINGHE, M. *Global climate change: economic and policy issues*. Washington: The World Bank, 1995.

Bueter, A. The irreducibility of value-freedom to theory assessment. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, v. 49, p. 18–26, 1 fev. 2015.

Bravo, P. Navigating through the Precautionary Principle(s). *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 155, Ago./2023, p. 329-348, 2023.

Carvalho, E. Valores na ciência e a perspectiva ecológica do conhecimento científico. In: Meurer, C. (ed.), *Ciência: epistemologia e ensino*. Rio de Janeiro: Editora do PPG Filosofia da UFRRJ, 2024.

Cranor, C. F. Learning from the law to address uncertainty in the precautionary principle. *Science and Engineering Ethics*, v. 7, n. 3, p. 313–326, set. 2001.

Elliott, K. C. *Values in science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022

Ferreira, I. D.; Imbroisi, D. A equidade intergeracional e a taxa de desconto em impactos ambientais de longo prazo. *Nova Economia*, v. 28, n. 3, p. 913–942, dez. 2018

Friedman, M. A metodologia da economia positiva. Tradução de Leonidas Hegenberg. *Edições Multiplic*, vol. 1, n. 3, p. 163-200, 1981.

Heilmann, C.; Reiss, J. *The Routledge Handbook of Philosophy of Economics*. 1. ed. New York: Routledge, 2021.

Lacey, H. Distinguishing Between Cognitive and Social Values. In: Elliott, K. C; Steel, D. (eds.). *Current Controversies in Values and Science*. New York: Routledge, 2017.

Lacey, H.; Mariconda, P. R. The eagle and the starlings: Galileo's argument for the autonomy of science—how pertinent is it today? *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, vol. 43, n. 1, p. 122-131, 2012.

Małecka, M. Values in economics: a recent revival with a twist. *Journal of Economic Methodology*, v. 28, n. 1, p. 88–97, 2 jan. 2021.

Mariconda, P. R. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. *Scientiae Studia*, v. 4, n. 3, p. 453–472, set. 2006.

Mariconda, P. R. (org.). *Entre conhecimento e valores: alternativas à tecnociência atual*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2023.

Medeiros, M. *Os ricos e os pobres: o brasil e a desigualdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2023.

Mishan, E. J.; Quah, E. *Cost-Benefit Analysis*. 5a ed. London: Routledge, 2007.

Putnam, H. *O colapso da dicotomia entre fato e valor e outros ensaios*. Tradução de Pablo Rubén Mariconda e Sylvia Gemignani Garcia. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2024.

Ramsey, F. P. A mathematical theory of saving. *Economic Journal*, vol. 38, n. 152, p. 543-59, 1928.

Reiss, J. Fact-value entanglement in positive economics. *Journal of Economic Methodology*, v. 24, n. 2, p. 134–149, 3 abr. 2017.

Rooney, P. The Boderlands Between Epistemic and Non-Epistemic Values. In: Elliott, K. C; Steel, D. (eds.). *Current Controversies in Values and Science*. New York: Routledge, 2017.

Schindler, S. Theoretical Virtues: Do Scientists Think What Philosophers Think They Ought to Think? *Philosophy of Science*, v. 89, n. 3, p. 542–564, jul. 2022.

Steel, D. *et al.* Gender and Scientists' Views about the Value-Free Ideal. *Perspectives on Science*, v. 26, n. 6, p. 619–657, dez. 2018.

Sobre Desigualdade Econômica e Pobreza: uma relação de causalidade

André Nascimento Pontes[1]

É fato que, nas últimas décadas, a distância entre as rendas dos mais ricos e dos mais pobres tem crescido de forma acelerada, tanto nos países em desenvolvimento, quanto nos países desenvolvidos. [2] Esse cenário tem desencadeado uma série de efeitos políticos e sociais de amplo espectro que, conjuntamente, deterioraram inúmeros indicadores de bem-estar social. Não por acaso, o interesse pelo tópico da desigualdade econômica, expressa especialmente no abismo entre as rendas dos super-ricos e do restante da população, tem crescido e motivado debates públicos e acadêmicos sobre o tema.

No âmbito acadêmico, desde a segunda metade do século passado, o interesse pelo tópico da desigualdade econômica tem conquistado espaço de forma constante em diferentes áreas de investigação, tais como a filosofia, a economia e as demais ciências sociais. Eu devo me concentrar aqui especialmente nas contribuições da economia e da filosofia para esse debate e nas correlações entre elas. No que diz respeito à economia, a desigualdade econômica ganhou destaque com as publicações de *On Economic Inequality* (1973) de Amartya Sen e *The Economics of Inequality* (1975) de Anthony B. Atkinson. Já mais recentemente, o interesse público pela desigualdade econômica ajudou a colocar

[1] Universidade Federal do Amazonas. E-mail: philospontes@ufam.edu.br.

[2] Esse cenário é captado por diversas pesquisas feitas em escala global. Um bom exemplo é o relatório do macro estudo de 2021 produzido pelo *World Inequality Lab*, o *think tank* francês codirigido pelos economistas Thomas Piketty, Lucas Chancel, Emmanuel Saez e Gabriel Zucman. O estudo em questão registrou um profundo aumento da desigualdade nas duas últimas décadas. A distância entre as rendas dos 10% mais ricos e a dos 50% mais pobres da população mundial foi duplicada. Além disso, a riqueza dos 10% mais ricos já representa cerca de 75% do patrimônio global. Cf. https://wir2022.wid.world/.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 87–117.

o *Capital in the Twenty-First Century* (2014) de Thomas Piketty na posição de *best-seller*; algo raro para um livro de economia.

Os economistas costumam situar o estudo da desigualdade econômica no âmbito mais geral das *teorias da distribuição do produto social*, a saber, teorias sobre como é distribuído o conjunto de riquezas que produzimos dentro de uma comunidade. Nesses termos, a desigualdade deve ser entendida como uma consequência da implementação de determinados mecanismos distributivos do produto social. Invariavelmente, se uma sociedade é economicamente desigual, ela é assim em virtude de um mecanismo de distribuição que foi gestado e implementado socialmente, seja por decisão democrática, seja por imposição de forças. Desse modo, a desigualdade econômica nunca é um fenômeno natural. Ela é sempre criada socialmente.

Negar que a desigualdade econômica seja um fenômeno natural não significa negar que existam desigualdades naturais entre os seres humanos. No sentido mais amplo, a desigualdade entre os seres humanos é um fenômeno complexo que possui tanto dimensões naturais quanto dimensões sociais e econômicas. É um fato bruto que as pessoas são naturalmente desiguais entre si. Temos, por exemplo, cores de pele, cabelos e olhos, alturas, pesos diferentes. Em termos evolutivos, a desigualdade dos aspectos naturais é positiva para a sobrevivência de uma espécie. Quanto maior for a variabilidade genética, maiores serão as chances de que haverá indivíduos adaptados a diferentes mudanças e pressões ambientais sobre uma espécie. Além disso, as desigualdades naturais se manifestam em outras formas, tais como *atipias*, a exemplo do autismo e TDAH, condições genéticas raras etc. Sobre isso, parte do processo civilizatório dedica-se a compreender e lidar de maneira racional e moralmente respeitosa com essas formas de desigualdades.

Obviamente, em certo grau, há relações estreitas entre desigualdade econômica e desigualdade natural. Por exemplo, a desigualdade econômica costuma produzir desigualdades de aspectos físicos e cognitivos. Sabemos que algumas das desigualdades de natureza fisiológica e intelectuais podem ser resultantes de fatores sociais e econômicos. Há, por exemplo, um robusto conjunto de evidências que mostram as consequências negativas em termos de desempenho escolar em indivíduos que viveram uma infância sob insegurança alimentar comparativamente àqueles indivíduos que não passaram por privações semelhantes.[3] Em alguns momentos ao longo deste artigo, também estarei interessado nas formas de desigualdades derivadas ou produzidas a partir da desigualdade econômica.

Não obstante, o presente artigo não trata primariamente desses tipos de desigualdades biológicas ou cognitivas. Meu objetivo aqui está circunscrito à desigualdade econômica em um sentido muito particular, ou seja, aquela gerada e manifesta por uma distribuição desproporcional da riqueza produzida dentro de uma sociedade. Por isso, de agora em diante, sempre que eu mencionar o termo "desigualdade" sem nenhuma posterior

[3] Para uma análise de dados nacionais sobre o impacto da insegurança alimentar no desempenho escolar cf. Wroblevski, B. *et. al*. (2020).

qualificação, me referirei à desigualdade econômica entendida em termos de desigualdade de renda e posse de recursos.

No que diz respeito à filosofia, o tópico da desigualdade econômica pode ser encontrado, em suas linhas gerais, no âmbito da *Filosofia Política e das Teorias da Justiça* (cf. Rawls, 1971) quase sempre como um aspecto particular da noção mais geral de justiça social. Mas uma análise mais detalhada deste tópico é desenvolvida no âmbito da *Filosofia da Economia*, mais especificamente, nas discussões normativas sobre justiça econômica.

O objetivo do presente artigo é realizar uma análise crítica de algumas das ideias econômicas e filosóficas sobre a desigualdade na distribuição de renda, sua relação com a pobreza e a corrosão de valores fundamentais como a democracia e o bem-estar coletivo. No que segue, o presente artigo está dividido do seguinte modo. Na primeira seção, apresento uma distinção entre o que chamo de *igualitarismo estrito e igualitarismo mitigado* e tento mostrar de que modo essa distinção é importante para uma análise mais madura do tópico da desigualdade. Na segunda seção, indico como está estruturado o debate sobre a desigualdade no âmbito da teoria da distribuição do produto social e indico diferentes formas de medir desigualdade. Na terceira seção, apresento, em linhas gerais, os argumentos do filósofo Harry G. Frankfurt em defesa da tese de que o ideal moral legítimo é o de eliminar a pobreza e que a desigualdade não é um problema por si só. A importância de reconstruir os argumentos de Frankfurt dá-se especialmente por eles sintetizarem muitos dos principais argumentos dos defensores da legitimidade moral da desigualdade econômica. Na quarta seção, discorro sobre o impacto da desigualdade para a democracia e sobre seu efeito corrosivo para os indicadores de bem-estar social. Na quinta seção, retomo mais uma vez alguns argumentos favoráveis à desigualdade econômica e tento mostrar porque eles são falaciosos ou não se sustentam mediante algumas análises empíricas. Por fim, na sexta seção, realizo uma discussão sobre a política monetária restritiva implementada em boa parte dos países desenvolvidos e em desenvolvimento e mostro que ela opera como um poderoso mecanismo de concentração de renda ao mesmo tempo que gera pobreza. Se meu argumento estiver correto, ele tem o poder de revelar uma relação de causalidade entre desigualdade e pobreza; o que vai na direção contrária à de Frankfurt que pretende tratar os dois fenômenos como independentes.

1. Em primeiro lugar, algumas palavras sobre igualdade

A posição de defesa e promoção da igualdade econômica é conhecida como *igualitarismo econômico*. No entanto, diferenças de entendimentos sobre os termos específicos dessa igualdade produzem diferentes variantes da tese igualitarista. Ignorar o pluralismo em torno da tese pode levar – e em geral leva – a uma má compreensão do debate sobre o fenômeno da desigualdade. Proponho aqui uma distinção entre duas famílias de igualitarismo econômico, nomeadamente, o igualitarismo estrito [ou ingênuo] e o igualitarismo mitigado. Vejamos cada uma delas em seus termos mais gerais.

> **Igualitarismo estrito [ou ingênuo]:** nessa acepção, entende-se por igualdade econômica a radical igualdade de renda e propriedade, de modo que a diferença de renda e propriedades entre os membros de uma comunidade seja insignificante ou mesmo nula. Nesse sentido, o igualitarismo estrito é uma noção definida em termos fundamentalmente quantitativos.

Em seu sentido estrito, o igualitarismo é ingênuo na medida em que ele adquire um aspecto utópico ao mirar um ideal de igualdade plena. No entanto, o grande problema em torno do igualitarismo estrito não é seu ar de utopia, mas o fato de que o próprio ideal de igualdade plena é, em última instância, socialmente injusto. Uma vez que somos dotados de desigualdades naturais e, portanto, temos também diferentes graus de necessidades a serem atendidas pelos recursos socialmente disponíveis, paradoxalmente, a igualdade quantitativa de renda produz desigualdades sociais. Por exemplo, um indivíduo com grave problema de saúde terá, ao mesmo tempo, reduzida capacidade produtiva e ampliada demanda por recursos em comparação a outro indivíduo que desfrute de boa saúde. Essa necessidade ampliada por recursos visa, ainda assim, atender necessidades fundamentais associadas diretamente à sobrevivência do primeiro indivíduo. Um cenário onde esses dois indivíduos tenham exatamente a mesma renda é um cenário de distorções sociais de grande impacto.

Nem mesmo versões mais radicais da heterodoxia econômica defenderam racionalmente uma compreensão tão forte de igualitarismo como objetivo do mecanismo distributivo que se pretenda justo. Por exemplo, há elementos claros que mostram que Marx não entendia igualdade econômica nos termos do igualitarismo estrito. Em um texto-manifesto escrito na maturidade, Marx expressa o que parece ser parte de sua compreensão de justiça distributiva através do famoso lema "de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades" (Marx, 2012 [1875]). Essa afirmação distancia Marx do igualitarismo estrito na medida em que ela expressa a ideia de que as capacidades produtivas e as necessidades de cada indivíduo devem ser consideradas dentro do mecanismo de distribuição de renda. Para Marx, deve haver um espaço de consideração da individualidade/subjetividade naquilo que hoje chamamos de *teoria da justiça distributiva*. Nem devemos ser obrigados a produzir todos no mesmo nível, pois possuímos, por inúmeros fatores, capacidades produtivas diferentes, nem devemos ter radicalmente a mesma renda, porque possuímos necessidades básicas distintas.

Ao considerar as particularidades individuais, a justiça distributiva abre espaço para que alguém que produza proporcionalmente menos, possa ganhar proporcionalmente mais. Considere novamente uma pessoa enferma e um idoso que têm, simultaneamente, reduzidas capacidades produtivas e necessidades financeiras ampliadas. Exigir de tais pessoas que se adequem a parâmetros muito generalistas de produtividade ou impor a elas que se ajustem a uma renda coletivamente uniforme é, por si só, injusto. Embora Marx não tenha exposto suas teses nesses termos, alguém poderia alegar que, a partir desse raciocínio, é possível formular um princípio tanto de direito quanto de justiça econômica

de acordo com o qual todos têm o direito de receber parte do produto social de acordo com suas necessidades, desde que contribuam para com o produto social na medida de suas capacidades.

Mas, se o que está em jogo não é dividir o produto social em partes exatamente iguais entre seus membros, independentemente do que eles produzem, ou mesmo se produzem, há algum sentido de igualitarismo econômico que possa ser racionalmente sustentável? Essa pergunta nos leva a uma segunda e mais refinada família de igualitarismos.

> **Igualitarismo mitigado:** nessa segunda acepção, igualdade econômica não é uma noção que imponha a exigência de uma radical igualdade numérica de renda, isto é, uma situação em que todos ganham literalmente a mesma quantidade de dinheiro e tenham propriedades que mais ou menos se equivalham em valor de mercado. O igualitarismo mitigado pode ser entendido como uma forma virtual de igualdade econômica. Ela não é uma questão quantitativa e estática, mas qualitativa e dinâmica. O que está em jogo aqui é a ideia de que uma sociedade seria economicamente igualitária quando, além de excluída a condição de pobreza, independentemente do ponto de partida social e financeiro de seus membros, o sistema econômico como um todo é dinâmico e montado de maneira tal que permita ampla mobilidade entre as classes. O aspecto relevante aqui é o de que as condições financeiras de um indivíduo não constituem obstáculos intransponíveis para que ele ocupe seja qual for a posição social desejada.

O paradigma que o igualitarismo mitigado pretende estabelecer é o de eliminação da pobreza e das barreiras econômicas de entrada. A ideia é que a posição econômica de um indivíduo não o prive do mínimo para viver com dignidade nem seja, na prática, um entrave insuperável para as realizações de suas potencialidades. Se a posição econômica constitui um entrave, ela não permite aos indivíduos economicamente mais vulneráveis o acesso a ferramentas indispensáveis ao usufruto das oportunidades que a sociedade deveria oferecer a todos em condições mais ou menos semelhantes, tais como educação de qualidade, moradia e um sistema adequado de saúde.

Como veremos adiante, alguns argumentos liberais parecem distorcer o debate sobre a desigualdade ao reduzir a tese igualitarista ao igualitarismo estrito. Além disso, tentam defender que o legítimo ideal moral está na eliminação da pobreza e não na luta contra desigualdade econômica. Esses argumentos sustentam que a desigualdade econômica seria admissível desde que o sistema econômico que a produza tenha sucesso em eliminar a pobreza. Não há nesses argumentos um esforço honesto em considerar os dados empíricos que revelam que, hoje, a pobreza é consequência direta das mesmas regras que geram a extrema desigualdade quantitativa de renda. Antes de chegar ao núcleo desses argumentos, pretendo ainda dedicar algumas palavras às teorias da distribuição do produto social.

2. A renda que geramos: sobre o produto social e como o dividimos

O que os economistas chamam de "produto social" é basicamente o agregado ou conjunto de riquezas que são produzidas dentro de uma comunidade. Como destacam Carvalho e Souza (2021), uma *teoria da distribuição do produto social* que se pretenda bem-sucedida precisa responder a pelo menos quatro questões:

1. **Quem ganha o quê?** O que essa questão busca é obter uma radiografia da distribuição funcional e/ou pessoal do produto social, *i.e.*, uma imagem que apresente em mais detalhes como o produto social está efetivamente dividido, seja em termos de classes seja em termos de indivíduos.

2. **Por que um dado indivíduo ou grupo ganha um dado montante?** A ideia aqui é oferecer um estudo dos pressupostos, escolhas e causa da distribuição em questão, ou ainda, explicar as origens do produto social e as regras do mecanismo de distribuição implementado.

3. **Quais os efeitos dessa distribuição?** Nesse contexto, os mecanismos de distribuição são avaliados em termos de seus efeitos micro e macroeconômicos. A partir dessa investigação, podemos, por exemplo, correlacionar o mecanismo de distribuição utilizado com o desempenho econômico e o impacto social que ele produz.

4. **Quem deveria ganhar o quê?** Foca em considerações de ordem moral e ética, em geral, tendo em mente concepções de liberdade e justiça social que deveriam ser implementadas pelo mecanismo distributivo.

As perguntas (1)–(3) possuem um caráter fundamentalmente *descritivo*. Elas visam entender o mecanismo distributivo implementado por uma sociedade explicando as origens da renda de cada classe ou indivíduo e os efeitos perceptíveis dessa distribuição. Em geral, em economia, as investigações que buscam responder a essas questões levantam a controversa pretensão de lidar com meras questões de fato. O objetivo primordial é obter e tratar os dados que revelem em que tipo de sociedade vivemos em termos de distribuição de riquezas. Já a pergunta (4) possui um caráter essencialmente *normativo*. Ela tem a função de pensar um mecanismo distributivo ideal, ao mesmo tempo em que olha para o mecanismo distributivo implementado, o real, de forma crítica, questionando suas distorções e consequências indesejadas.

O componente normativo das teorias de distribuição do produto social é de grande relevância, pois, apesar de os economistas terem se esforçado para expurgar das teorias e modelos econômicos discussões envolvendo juízos de valor, é inegável que a economia é um mecanismo importantíssimo e indispensável de implementação de concepções de liberdade, justiça, igualdade, solidariedade etc. Do ponto de vista filosófico, a perspectiva

normativa do debate sobre a desigualdade encontra lastro, dentre outras, nas obras de Rawls (1971), Nozick (1974), Sen (1973; 1992) e, mais recentemente, Frankfurt (2015).

Embora a desigualdade econômica seja um fenômeno que acompanha a história da nossa espécie, pensar racionalmente sobre as diferenças entre as rendas de indivíduos de uma mesma sociedade como um fenômeno produzido por decisões majoritariamente humanas representa uma abordagem relativamente nova do problema. Foi somente no século XVIII que a tradição ocidental passou a investigar de forma sistemática o tópico da desigualdade econômica e social. No âmbito da filosofia, Rousseau publicou em 1755 seu famoso *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* para competir em um concurso de discursos da Academia de Dijon, cujo tema era "Qual a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pelo direito natural?". Vale notar que, durante toda a Idade Média, a reflexão sobre a desigualdade econômica e social simplesmente não tinha lugar. Ela não fazia sentido aos olhos de uma sociedade em que a hierarquia era tomada como natural ou divinamente estabelecida; o que, na época, muitas vezes significava a mesma coisa. Termos como "igualdade" e "desigualdade" só vão figurar no debate sobre a estrutura social e econômica na Europa com o crescente interesse pela noção de direito natural, *i.e.*, direitos que todos os seres humanos supostamente possuem pelo simples fato de serem humanos.[4]

Na história do pensamento econômico, David Ricardo (1996 [1817]) é frequentemente citado como um dos primeiros economistas a colocar a distribuição do produto social no centro do debate econômico. Ricardo pensava o mecanismo de divisão do produto social em termos de suas classes produtivas. Fica mais fácil entender a escolha de Ricardo quando a pensamos no contexto histórico onde ela foi gestada, a saber, um tempo em que os Estados dispunham de instrumentos de análise bastante limitados e manipulavam um baixo volume de dados, comparativamente aos parâmetros atuais, sobre as atividades econômicas de cada indivíduo. A ideia de que podemos pensar a distribuição de renda a partir das classes produtivas ou a partir dos indivíduos constitui hoje duas diferentes abordagens das teorias da divisão do produto social:

- **Teoria Funcional da Renda:** uma abordagem da distribuição do produto social tomando como base a divisão a partir das classes sociais detentoras dos fatores de produção, e.g., proprietários de terra, trabalhadores, capitalistas etc.

- **Teoria Pessoal da Renda:** uma perspectiva da distribuição do produto social entre os indivíduos – *i.e.*, por faixas de renda – que ganha força a partir do século

[4] Sobre isso, o antropólogo e ativista David Graeber e o arqueólogo David Wengrow defendem a tese de que o reconhecimento, a afirmação e a justificação da existência de direitos naturais foram profundamente motivadas pelo contato dos europeus com os povos originários no *Novo Mundo* recém-descoberto do outro lado do Atlântico (Cf. Graeber e Wengrow, 2021, cap. 2). A ideia de que outras sociedades viviam em paralelo às sociedades europeias, mas estruturadas em regras bastantes distintas, e muitas vezes mais igualitárias, levou os pensadores europeus tanto a questionar as regras de suas próprias comunidades, quanto a pensar se há direitos e deveres que estão acima de qualquer diferença empírica, histórica e geográfica entre os seres humanos.

XX com a crescente capacidade dos economistas de coletarem e analisarem um volume cada vez maior de dados de renda pessoal.

Além disso, a exigência das ciências econômicas de traduzir suas teorias e tratar os dados em termos de modelos matemáticos levou à busca por indicadores objetivos de medição de desigualdade econômica. Destaco abaixo três do mais usados:

- **Coeficiente de renda dos 20%:** esse é um indicador de desigualdade bastante usado em relatórios das Nações Unidas sobre o tema e que consiste basicamente em indicar quanto proporcionalmente os 20% mais ricos e os 20% mais pobres de uma população possuem em relação à renda total.

- **Índice Robin Hood:** tem esse nome por ser um índice que expressa a proporção de renda que deveria ser transferida dos super-ricos de uma sociedade para os mais pobres da mesma sociedade de modo a alcançar uma distribuição equitativa de renda.

- **Coeficiente de Gini:** por ser o preferido dos economistas, o *Coeficiente de Gini* é certamente o principal indicador de desigualdade econômica.[5] Ele é expresso em termos de um valor numérico que varia no intervalo contínuo de 0 a 1, no qual um Coeficiente de Gini igual a 0 indica uma situação de igualdade completa em que todos os membros de uma sociedade possuem exatamente a mesma renda. Esse seria o caso do que chamei acima de igualitarismo estrito. Já um Coeficiente de Gini igual a 1 indica o outro extremo distributivo, *i.e.*, o de desigualdade completa. Numa tal situação, um único membro da sociedade detém toda a renda enquanto os demais nada recebem. Quanto mais próximo de 1 for o Coeficiente de Gini, mais desigual é a sociedade que o possui.

Não é o objetivo do presente artigo discutir em detalhes cada um dos instrumentos usados para aferir desigualdade de renda, bem como os pressupostos assumidos e os alvos para os quais eles são pensados. Isso nos levaria a discussões muito técnicas. Mas é importante destacar o ponto de confluência entre esses diferentes instrumentos. Os diferentes mecanismos de mensuração de distribuição de renda servem todos para pôr especial enfoque no contraste entre a renda dos super-ricos com aquela possuída pelos mais pobres dentro de uma mesma sociedade. O foco nesse contraste é o núcleo duro do problema. O debate sobre desigualdade é gestado à luz do nosso profundo interesse pela correlação entre desigualdade e extrema pobreza. Não devemos perder isso de vista.

[5] O Coeficiente de Gini foi formulado e proposto pelo estatístico Italiano Corrado Gini em 1912 em um trabalho intitulado *Variabilità e Mutabilità*. Em estatística, ele foi inicialmente pensado para medir qualquer distribuição, mas, hoje, ele é usado mais comumente pelos economistas para medir desigualdade de distribuição de renda.

3. Os argumentos de Harry G. Frankfurt sobre desigualdade e pobreza

A posição liberal em economia costuma destacar, com certa razão, que, de um ponto de vista estritamente conceitual, desigualdade e pobreza são tópicos distintos. Não existe uma correlação necessária entre os dois fenômenos. Como dizem, é possível, em princípio, haver pobreza sem desigualdade, a saber, numa sociedade onde todos são igualmente pobres; entendida a pobreza aqui como uma situação em que um indivíduo não dispõe do mínimo de recursos para satisfazer necessidades básicas e viver com dignidade. Embora pareça sedutor, o problema deste argumento é que reconhecer a diferença estritamente conceitual entre desigualdade e pobreza nos oferece poucos elementos para a compreensão da desigualdade e pobreza existentes nas economias do mundo real.

Um aspecto importante do debate sobre a desigualdade econômica é que ele frequentemente correlaciona as diferenças substanciais entre as rendas de membros de uma mesma comunidade ao fenômeno da pobreza por uma razão bastante óbvia: nas modernas economias de mercado em que vivemos, desigualdade e pobreza quase sempre caminham juntas. Os amantes de discussões estritamente definicionais, tão comuns em filosofia, costumam afirmar a possibilidade conceitual/metafísica de uma sociedade na qual todos são igualmente pobres, isto é, uma sociedade sem desigualdade, mas com extrema pobreza. No entanto, no mundo real das economias de mercado, esse cenário fica mesmo restrito ao mero campo das possibilidades conceituais e metafísicas. Vivemos em uma realidade onde a pobreza extrema de muitos convive invariavelmente com o acúmulo de bens, o gasto fútil e a ostentação de poucos.

A relação de causalidade entre riqueza extrema e pobreza extrema costuma soar intuitiva para a maioria de nós que vivemos num regime econômico que prioriza eficiência em detrimento da igualdade. No entanto, no contexto das justificações filosóficas e científicas, essa relação de causalidade é um resultado a ser provado tanto em termos conceituais quanto, e principalmente, a partir de evidências empíricas. Na economia do mundo real, a pobreza é quase sempre uma consequência da desigualdade extrema. Os dados empíricos mostram que os mesmos mecanismos que permitem acúmulos de riqueza sem precedentes, cria também as condições para a extrema pobreza numa sociedade que produz o suficiente para atender às necessidades básicas que garantiriam a sobrevivência e a dignidade de todos. Nas próximas seções irei tratar em mais detalhes da natureza dessa relação de causalidade. Mas, antes, pretendo discorrer um pouco sobre algumas das razões que os teóricos liberais costumam levantar para atacar os críticos da desigualdade e, ao mesmo tempo, sustentar que o objetivo moral legítimo seria estritamente o de eliminar a pobreza; muitas vezes, ignorando a forte correlação existente entre elas.

Em uma obra sucinta publicada em 2015 e intitulada *On Inequality*, o filósofo Harry G. Frankfurt expõe um conjunto de argumentos em favor da tese de que a desigualdade econômica não é *em si* moralmente reprovável e que, portanto, deveríamos concentrar

esforços, não fundamentalmente em reduzir a diferença de rendas entre os mais ricos e aqueles com menos recursos, mas sim em eliminar a pobreza. Para Frankfurt, o legítimo ideal moral das políticas econômicas seria garantir que ninguém tenha menos que o mínimo, ou ainda, que todos tenham o suficiente para viver com dignidade. Por isso, Frankfurt (2015, §4), em oposição ao igualitarismo econômico, denomina sua posição de *doutrina da suficiência*.

Por sua clareza e objetividade, os argumentos de Frankfurt são sedutores e poderosos. Mas eles são mais que isso. A importância de realizar uma reconstrução crítica dos argumentos de Frankfurt no âmbito do presente artigo dá-se menos pela sua originalidade e clareza – na verdade, várias de suas ideias sobre a desigualdade e pobreza já estavam presentes em diferentes obras que compõem os fundamentos do pensamento neoliberal sobre esses temas[6] – e mais pelo modo como ideias como as de Frankfurt foram introjetadas pela classe economicamente dominante e são amplamente utilizadas para desviar a atenção da sociedade com relação à desigualdade extrema e seus efeitos políticos e macroeconômicos. Nesse contexto, irei usar os argumentos de Frankfurt no presente artigo como uma síntese da réplica liberal aos críticos da desigualdade.

A ideia de Frankfurt é a de que é errado afirmar a imoralidade intrínseca da desigualdade econômica e igualmente errado tratar o igualitarismo como um ideal moral autêntico. De acordo com Frankfurt, num cenário onde todos tenham o suficiente para viver com dignidade, *i.e.*, num cenário de erradicação da pobreza, não seria relevante ou constituiria uma preocupação fundamental saber se alguém possui mais ou menos recursos do que outro.

Curiosamente, e apesar de sua postura anti-igualitarismo, o próprio Frankfurt admite que a desigualdade econômica conduz a sociedade a desigualdades ainda mais fundamentais. Um dos principais efeitos da desigualdade mencionados por Frankfurt é a potencial captura do poder político por parte dos mais ricos. Isso fica claro nas seguintes passagens:

> [A desigualdade econômica] é indesejável na medida em que ela é acompanhada de uma tendência quase irresistível de gerar desigualdade de outros tipos. Estas desigualdades inaceitáveis, que por vezes chegam ao ponto de comprometer a integridade do nosso compromisso para com a democracia, devem ser, naturalmente, controladas ou evitadas à luz de um apropriado monitoramento legislativo, regulatório, jurídico e executivo (Frankfurt, 2015, Prefácio).[7]

[6] Um exemplo paradigmático é a obra clássica *Capitalism and Freedom* de Milton Friedman. Além de economista, Friedman foi um verdadeiro ativista da doutrina liberal e, em inúmeras oportunidades, declarou exatamente a posição de Frankfurt de que o que importa é a erradicação da pobreza e não a redução da desigualdade.

[7] No original: "To the extent that it truly is undesirable, it is on account of its almost irresistible tendency to generate unacceptable inequalities of other kinds. These unacceptable inequalities, which may sometimes go almost so far as to undermine the integrity of our commitment to democracy, must naturally be controlled or avoided in the light of appropriate legislative, regulatory, judicial, and executive monitoring." (Frankfurt, 2015, *Preface*).

> Aqueles que estão em situação muito melhor têm uma séria vantagem sobre aqueles que são menos ricos – uma vantagem que eles tendem a explorar ao exercer uma influência inadequada sobre os processos eleitorais e regulatórios. Os efeitos potencialmente antidemocráticos dessa vantagem devem ser tratados, portanto, por meio de legislação e regulamentação destinadas a proteger os processos [democráticos] dessas distorções e abusos (Frankfurt, 2015, §3).[8]

Apesar de reconhecer as consequências nocivas da desigualdade para a democracia, Frankfurt não as explora em detalhes. Mais que isso. Ele parece ingenuamente acreditar que as instituições teriam o poder de funcionar como barreira de contenção contra os abusos econômicos dos mais ricos contra a democracia. Para Frankfurt, trata-se apenas de uma questão de vigilância coletiva e de autorregulação das próprias instituições. Na realidade, o cenário é relevantemente diferente. As instituições democráticas se mostram profundamente sensíveis ao poder econômico. Seja no sistema judiciário, legislativo ou executivo, em grande parte das democracias do planeta, é um fato empírico que as minorias sociais são sub-representadas e encontram enorme dificuldade para impor uma agenda que seja favorável aos seus interesses. Em todos os níveis de poder, a classe dos mais ricos loteia, direta ou indiretamente, os postos de tal modo que as próprias normas e instituições regulatórias são produtos de uma engenharia social pensada para perpetuar as vantagens competitivas daqueles que têm maior renda.

Outro aspecto intrigante da análise de Frankfurt (2015, §3) é que ela admite que a principal preocupação deveria ser reduzir tanto a pobreza quanto a *riqueza extrema*. Penso que isso soa, de algum modo, como um reconhecimento da correlação entre os dois fenômenos; embora Frankfurt não explore essa correlação e tudo o que pode ser argumentativamente extraído dela. Em nenhum momento Frankfurt desenvolve sistematicamente o argumento a ponto de alcançar de forma clara a relação de causalidade, na economia real, entre elevados níveis de concentração de renda e a pobreza como os estudos mais recentes sobre o tema indicam. Em verdade, Frankfurt recua mais uma vez ao afirmar que de modo algum a redução da desigualdade pode ser o objetivo essencial.

Uma primeira e mais conceitual objeção que quero levantar à posição de Frankfurt é a de que ela está fundada em uma visão simplista e monolítica da igualdade econômica como igualdade estritamente quantitativa. Ele apresenta apenas uma definição / concepção de igualitarismo enquanto "uma doutrina que defende ser desejável que todos tenham a mesma quantidade de rendimentos e riqueza" (Frankfurt, 2015, §4). Nessa acepção, a oposição à desigualdade econômica obviamente implicaria uma inevitável defesa daquilo que chamei acima de igualitarismo estrito. Não há no texto de Frankfurt nenhum esforço de reconhecimento de variantes mais refinadas da tese igualitarista. Na

[8] No original: "Those who are much better off have a serious advantage over those who are less affluent—an advantage that they may tend to exploit in pursuing inappropriate influence over electoral and regulatory processes. The potentially antidemocratic effects of this advantage must be dealt with, accordingly, by legislation and regulation designed to protect these processes from distortion and abuse." (Frankfurt, 2015, §3).

medida em que admite níveis moderados de desigualdade quantitativa de renda e riqueza, o igualitarismo mitigado é compreendido por Frankfurt pura e simplesmente como admissão da desigualdade econômica. Em outras palavras, a visão de igualitarismo que Frankfurt ataca é a do igualitarismo estrito. Como tenho defendido, o igualitarismo estrito é uma posição ingênua sobre a noção de igualdade que nem mesmo os melhores teóricos progressistas defendem, pois sabem que ela também produz distorções e injustiça social. Ao reduzir o igualitarismo à sua acepção estrita de igualdade quantitativa de renda, Frankfurt faz com que as críticas ao igualitarismo estrito sejam entendidas como críticas ao igualitarismo enquanto tal. Esse raciocínio, em última instância, permite a Frankfurt sustentar a tese ainda mais forte de que é socialmente perigoso defender a igualdade econômica como um objetivo moralmente importante, haja vista que a igualdade estrita de renda é injusta pelas razões já mencionadas anteriormente.

Frankfurt (2015, §6) argumenta também que o igualitarismo distorce nossas avaliações sobre nossas próprias condições materiais na medida em que nos encoraja a focar em objetivos baseados no padrão de vida dos outros e não nas nossas reais necessidades. Queremos ter aquilo que os outros têm para não sermos de algum modo inferiores a eles, mesmo que o que eles tenham não seja relevante para a satisfação das nossas reais necessidades. Nesse sentido, Frankfurt afirma que o ideal da igualdade seria alienante, pois nos separa da nossa realidade individual e de nossas autênticas necessidades ao deslocar nossa atenção na direção de comparações esdrúxulas. Ele defende que deveríamos avaliar nossas condições materiais e carências financeiras exclusivamente a partir de circunstâncias e reais necessidades pessoais.

Penso que, à luz de uma concepção estritamente quantitativa de igualdade econômica, o argumento de Frankfurt exerce certo apelo. De fato, termos todos exatamente a mesma renda não é uma condição *sine qua non* para a satisfação das necessidades individuais. Além disso, concordo que não parece razoável em diversos aspectos que a métrica de satisfação e bem-estar pessoal seja *exclusivamente* uma comparação com os outros ao nosso redor; embora isso seja importante em alguma medida. No entanto, quando igualdade econômica é pensada em termos de igualdade de oportunidades e inexistência de barreiras econômicas de entrada – como no caso do igualitarismo mitigado –, é inevitável a conclusão de que dependemos da igualdade em algum aspecto para que as autênticas necessidades individuais sejam atendidas. Nesse contexto, desigualdade implica que nossas condições materiais funcionam como uma barreira, um obstáculo, para a realização de nossos potenciais. Nesse cenário, dependendo do ponto de partida de um dado indivíduo na escala econômica, um vasto campo de possibilidades já estaria virtualmente indisponível a ele. Novamente, o argumento de Frankfurt funciona bem quando assumido o pressuposto de que o igualitarismo é a defesa de uma radical igualdade quantitativa de renda, mas perde bastante força quando o pensamos em termos do igualitarismo mitigado.

Um último argumento que quero considerar aqui é aquele que Frankfurt (2015,

§10-12) pensa ser o melhor argumento em favor da tese de que o igualitarismo econômico seria um ideal moral por si mesmo legítimo. De acordo com ele, o argumento envolve basicamente apelar ao *Princípio de Utilidade Marginal Decrescente* (UMD). Esse princípio oferece elementos teóricos para descrever o grau de incremento de bem-estar pessoal em função do consumo de bens e serviços. O UMD afirma que o grau de incremento de bem-estar diminui a cada unidade adicional de um bem que consumimos. De acordo com o UMD, cada unidade adicional de um bem acrescenta proporcionalmente menos bem-estar a quem o adquire. Tomemos um exemplo simples, mas didático. Se gosto de tomar cerveja e há muito tempo não a bebo, beber o primeiro copo de cerveja acrescenta muito ao meu bem-estar, mas pode ser o caso de que ele não seja suficiente para saciar meu desejo por cerveja; o que me leva a beber mais um copo. O segundo copo também tem o poder de ampliar meu bem-estar, mas já não o mesmo poder que o primeiro copo. O mesmo raciocínio pode ser estendido aos próximos copos de cerveja, até que a capacidade do n-ésimo copo de cerveja aumentar meu bem-estar seja próximo de nulo, nulo ou mesmo inverter a função de modo a diminuir meu bem-estar. Quem bebe cerveja sabe do que estou falando e quem não bebe pode imaginar. Esse argumento vale para copos de cerveja e vale também para qualquer outro bem que acessamos, incluindo o próprio dinheiro. Pense nas seguintes duas situações:

1. Não tenho dinheiro algum e ganho $100.

2. Tenho $100 milhões e ganho $100.

Na situação (1), ganhar $100 pode ampliar e muito meu bem-estar. Eu posso, por exemplo, comprar comida e saciar minha fome ou usá-lo para comprar remédio para minha filha, caso ela esteja doente. Para quem não tem nada, qualquer dinheiro que se ganhe será provavelmente gasto com a satisfação de necessidades muito fundamentais e associadas diretamente à sobrevivência do indivíduo. Tudo isso tem um enorme poder de ampliar o bem-estar. Na situação (2), ganhar $100 pode até me fazer contente por ínfimos instantes, mas não há nada tão especial que eu possa realizar com esse dinheiro que já não pudesse realizar com a quantidade de dinheiro anteriormente possuída.

De acordo com UMD, ganhar $100 é algo que pode produzir efeitos muito diferentes em termos de ampliação de bem-estar dependendo de quanto já se tem de dinheiro. Nesses termos, apoiados pelo UMD, os defensores do igualitarismo econômico defendem que cada $1 transferido de alguém que é um super-rico para alguém que seja pobre ou classe média aumenta o bem-estar da sociedade como um todo. Isso é o caso, pois o poder que ganhar $1 tem de ampliar o bem-estar de alguém que é pobre ou classe média supera em muito o poder que perder $1 tem de diminuir o bem-estar de quem é super-rico.[9]

[9] Note que o mesmo princípio pode ser aplicado para justificar moralmente uma tributação progressiva sobre a renda, ou seja, um modo de tributar cuja alíquota paga seja proporcionalmente maior para quem ganha mais e, portanto, tem mais condições de suportar o efeito da tributação em seus ganhos. O UMD também

A principal crítica de Frankfurt (2015, §11) ao argumento acima é o de que ele supostamente ignoraria o efeito inflacionário. Na medida em que uma redistribuição dos recursos financeiros ampliasse consideravelmente a capacidade de consumo de todos, assumindo constante a oferta de bens e serviços, os preços desses bens e serviços subiriam e, consequentemente, o efeito de ampliação da utilidade na sociedade como um todo estaria comprometido.

Contra Frankfurt, penso que o argumento que apela para o efeito inflacionário é deficiente, pois assume condições irrealistas. A cláusula de que a oferta de bens e serviços se manteria constante parece estar fundada na ideia de que todo o volume de recursos transferido seria gasto exclusivamente com o consumo, que parte da massa de pessoas beneficiadas com a transferência de recursos não usaria esse acréscimo de renda em atividades produtivas elevando assim a oferta que atenderia a essa demanda também crescente.

Esse tipo de raciocínio que assume constante uma série de fatores que operam em um fenômeno complexo e dinâmico é bastante usual em economia. Os economistas costumam argumentar por meio de cláusulas *ceteris paribus*, ou seja, utilizando a ideia de que em um fenômeno complexo dotado de inúmeras variáveis, todo o resto se mantém constante enquanto apenas uma variável oscila, provocando assim uma mudança nas condições finais do fenômeno estudado. Na objeção de Frankfurt, assume-se que apenas a renda esteja mudando enquanto fatores relevantes como a produção se mantêm inalterados. Para efeito de argumentação teórica, a objeção de Frankfurt possui seu apelo, mas, ao assumir a condição irrealista de que inúmeros fatores relevantes para a compreensão do fenômeno se mantêm constantes, a análise de Frankfurt é limitada como explicação da economia real.

Nas próximas seções, contra Frankfurt, pretendo tratar em mais detalhes de dois aspectos fundamentais para a abordagem da desigualdade econômica que estou defendendo aqui, a saber: [i] que mesmo num contexto em que tivéssemos desigualdade sem pobreza, ainda assim, a desigualdade econômica seria algo indesejável ou inadmissível; [ii] que há de fato uma relação de causalidade entre elevados níveis de desigualdade econômica e pobreza.

4. O efeito da desigualdade na política e na cooperação social em geral

Há fortes razões sociais para se dedicar seriamente ao tópico da desigualdade econômica. Se compreendermos que uma sociedade só existe na medida em que existe um pacto de cooperação mútua entre seus membros, e que isso inclui a cooperação orientada

oferece um bom argumento para mostrar que o imposto sobre o consumo é injusto comparativamente ao imposto progressivo sobre a renda, pois o primeiro tem um impacto proporcionalmente maior sobre quem ganha menos.

para atividades produtivas, resta evidente que o modo como distribuímos as riquezas produzidas coletivamente é fundamental, não só para gestar uma economia resiliente para essa sociedade, mas também para a manutenção do próprio pacto social no médio e no longo prazo. É difícil manter inúmeras pessoas jogando por muito tempo, e de forma espontânea, um jogo em que apenas poucos se dão muito bem enquanto a maioria absoluta obtém constantemente resultados desanimadores. Em termos econômicos, uma relação sustentável entre esforço e recompensa dentro das atividades produtivas é nuclear para a obtenção de um equilíbrio entre oferta e demanda e, consequentemente, para a estabilidade do próprio tecido social. Não por acaso, depressões econômicas e desigualdade extrema estão historicamente correlacionadas à instabilidade social e revoluções.

Como vimos anteriormente, o argumento de Frankfurt (2015), que sintetiza a posição de vários teóricos liberais, é o de que níveis elevados de desigualdade econômica só importam quando resta evidente que tal desigualdade é causa da pobreza. Sobre isso, pretendo mostrar adiante que, em verdade, há um robusto conjunto de evidências de que essa relação de causalidade é não só real, mas bastante frequente nas modernas economias de mercado. Ela se revela especialmente na forma de piora de inúmeros indicadores sociais em países com maior desigualdade comparativamente aos economicamente mais igualitários.

Entre os teóricos que buscam legitimar de algum modo a desigualdade econômica existente, há um endosso frequente de uma visão meritocrática das relações humanas. Para eles, a desigualdade econômica é mera consequência do mérito de alguns que operam de forma eficiente as regras do nosso regime econômico e das nossas atividades produtivas em geral. Alegam ainda que tal desigualdade só seria ilegítima quando ela fosse consequência de injustiça social; o que, nesse contexto, significa aquisição de riqueza sem mérito. Em outras palavras, uma distribuição do produto social seria considerada injusta quando conferisse a alguém aquilo que ele não merece.

Não obstante, a meritocracia é uma posição bastante controversa e fundada em pressupostos frágeis. Uma análise detalhada dessa posição está para além dos objetivos do presente artigo, mas é possível antecipar algumas objeções. A crítica mais frequente é a de que o esforço individual expresso na forma de mérito não oferece um critério justo de avaliação de desempenho e resultados, uma vez que os indivíduos têm pontos de partidas bastante distintos em termos financeiros e, consequentemente, em termos de conjunto de oportunidades. De acordo com essa crítica, julgar os resultados de cada indivíduo estritamente de acordo com seus méritos exigiria oferecer condições iniciais semelhantes a todos. Não é justo nem razoável comparar os resultados dos filhos dos acionistas majoritários do Banco Itaú com os dos filhos de uma empregada doméstica nascidos e crescidos em alguma periferia brasileira simplesmente porque suas condições financeiras iniciais e suas oportunidades são absurdamente desiguais.

Para além disso, há uma crítica ainda mais forte à meritocracia, pois ela diz respeito

não só a sua falha em oferecer condições iniciais igualitárias aos competidores, mas ao próprio ideal de sociedade que ela expressa. Sandel (2020) e Wilkinson e Pickett (2010) alertam para o fato de que, mesmo numa situação hipotética e ideal de igualdade de oportunidades em que todos recebessem o que supostamente merecem, a desigualdade que uma sociedade meritocrática pode produzir tem um efeito psicológico e social corrosivo. Quando aliada à noção de merecimento, a desigualdade estimula sentimentos de soberba e superioridade entre os que vencem a corrida meritocrática com relação aos que são deixados para trás. O julgamento é o de que, se tais indivíduos perderam a corrida social, perderam porque não mereceram, não se esforçaram o bastante. Eles são, portanto, responsáveis por seu próprio infortúnio. Já do ponto de vista dos derrotados, o sentimento predominante é o de inferioridade e ressentimento com relação aos vencedores. É fácil perceber que tais sentimentos, quando tomados em conjunto, não constituem uma fórmula promissora para a manutenção do pacto social no médio e no longo prazo.

Os efeitos psicológicos de aliar desigualdade e mérito costumam vir em pares e incluem sentimentos de superioridade e inferioridade, soberba e rancor, comportamentos de domínio e subordinação etc. Avaliar os perdedores da corrida do mérito como responsáveis por sua própria condição inibe sentimentos como os de empatia e solidariedade. Além disso, uma divisão social rígida, primeiro em termos de renda e, consequentemente, em termos de demarcações de espaços de ocupação, perfis de consumo, cultura etc., aprofunda o padrão de comportamento em que escolhemos os iguais como nossos amigos. É comum não termos dentro do nosso círculo de amizades nem pessoas muito mais pobres nem pessoas muito mais ricas que nós. Isso não é por acaso. Essas pessoas costumam ser vistas como muito diferentes de nós em vários aspectos. Decorre disso que a não identificação com tais pessoas torna mais difícil para cada um de nós confiar nelas.[10]

De maneira geral, nossa posição social afeta sobremaneira o modo como avaliamos os demais que estão fora dela. A posição social opera como um importante motivador para o discurso do tipo "nós e eles".[11] No longo prazo, não há pacto de coesão social que sobreviva a isso. Mesmo que vários entre os teóricos da legitimidade da desigualdade econômica – em sua maioria, liberais – não queiram reconhecer, parece razoável

[10] A relação entre desigualdade e confiança mútua é complexa. De acordo com Wilkinson e Pickett (2010), uma objeção legítima que pode ser levantada contra esse raciocínio é lançar uma dúvida do tipo "Quem veio primeiro: o ovo ou a galinha?". Afinal, é a desigualdade que causa desconfiança entre os membros de uma comunidade ou o inverso. Sobre isso, um importante trabalho dos cientistas políticos Rothstein e Uslaner (2005) revela por meio de testes estatísticos de causalidade que a desigualdade afeta a confiança mútua entre os indivíduos, mas que não há um efeito claro na direção inversa confiança-desigualdade.

[11] A história nos mostra como o discurso do tipo "nós e eles" funciona como uma bomba de divisão social e produção de opressão. O pensador político francês Alexis de Tocqueville dá uma mostra disso ao discutir a escravidão. Para Tocqueville (2003 [1835], p. 371), a escravidão só pode ser socialmente aceita mediante um discurso em que os negros eram descritos como os "outros" e os europeus comparados aos demais povos de maneira análoga a como a humanidade em geral era comparada aos demais animais. *Mutatis mutandis*, outras formas sociais de opressão, tais como a intolerância religiosa e a condição social das mulheres comparativamente aos homens, estão fundadas na mesma engenharia de discurso

a conclusão de que nossos melhores estudos sobre a desigualdade nos níveis de renda apresentam resultados que fartamente corroboram a intuição dos primeiros socialistas de que profundas diferenças materiais servem para nos dividir socialmente.

Deixando de lado o debate sobre as deficiências da meritocracia, quero explorar um pouco a relação entre desigualdade econômica e a deterioração dos indicadores de bem-estar social. Para isso, recorro aos dados de vários estudos empíricos produzidos ou reproduzidos pelos epidemiologistas Richard Wilkinson e Kate Pickett no livro *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*. Apesar de a filosofia não ser uma investigação de natureza empírica, não há dúvidas de que ela pode se beneficiar dos dados produzidos pelas diversas ciências. Nesse contexto, os resultados discutidos por Wilkinson e Pickett (2010) oferecem um panorama sobre como a desigualdade afeta diversos países. A maioria desses resultados foram obtidos avaliando a correlação entre desigualdade e múltiplos indicadores de bem-estar em países da OCDE. Essa correlação proporciona um panorama bastante robusto de como a desigualdade age como um poluente que se espalha pelas sociedades deteriorando indicadores importantes.

Wikinson e Pickett (2010) mostram que, comparativamente aos países menos desiguais, os países mais desiguais apresentam, invariavelmente, piores indicadores de bem-estar, tais como os de expectativa de vida, educação, mortalidade infantil, maternidade na adolescência, encarceramento, homicídios, doenças mentais, mobilidade social, obesidade, dentre outros. Esses resultados também são observados quando analisadas as diferenças internas aos países, por exemplo, entre os estados mais e menos igualitários de um mesmo país. Esses resultados são massivos e se apoiam mutuamente de uma forma tão estruturada que é impossível negar o efeito negativo da desigualdade nessas sociedades.

Sobre mobilidade social, grande parte do marketing em torno do "sonho americano" é do que, nos Estados Unidos, todos têm a oportunidade de ser o que quiser, de realizar seus potenciais numa sociedade repleta de oportunidades. A existência de mobilidade social sempre fortalece o discurso meritocrático, embora, na prática, essa mobilidade esteja cada vez mais reduzida.[12] A existência de mobilidade social e econômica é, muitas

[12] Uma pesquisa realizada pelo economista indo-americano Raj Chetty da Universidade de Harvard apontou que apenas metade das crianças nascidas nos EUA em 1984 conseguiram ter uma renda superior à de seus pais, contra mais de 90% das crianças nascidas em 1940. Esses percentuais revelam uma profunda deterioração da mobilidade social nos EUA nas últimas décadas, em especial, após a adoção de políticas liberalizantes pelos governos estadunidenses. Cf. Chetty et. al. (2017). Chetty também analisou os dados produzidos pelo experimento *Moving to Opportunity* (MTO) (https://www2.nber.org/mtopublic/) que oferecia vouchers para pessoas pobres de cinco cidades americanas se mudarem para regiões menos pobres. Cherry e sua equipe observaram que os indivíduos que se mudaram quando ainda jovens apresentaram 32% mais chances de frequentar o ensino superior e rendimentos 31% mais elevados que os jovens que permaneceram nas regiões mais pobres. Esse é um importante indicativo de que, embora a mobilidade social tenha reduzido em termos absolutos nos EUA, ela costuma aumentar quando jovens pobres são expostos às oportunidades tipicamente disponíveis às pessoas mais ricas e inexistentes em regiões pobres. Como um todo, os dados analisados por Cherry revelam uma relação inversa entre desigualdade e mobilidade social. Cf. Chetty *et. al.* (2016).

vezes, assumida como um indicativo da saúde de uma economia e de uma democracia.[13] Ela pode vir em dois sentidos: na forma de *mobilidade intrageracional*, na qual as pessoas podem subir ou descer social e economicamente ao longo de suas próprias vidas, ou na forma de *mobilidade intergeracional*, caso em que os filhos podem subir ou descer na escala social e econômica em relação aos seus pais. Em ambas as formas, a mobilidade é frequentemente apresentada como um pressuposto de justiça social. A possibilidade de se deslocar na escala social e de renda mostra que ninguém que nasça nessa sociedade está estruturalmente engessada em sua posição, por mais inferior ou superior que ela seja. A existência de mobilidade é um ideal para todo modelo de sociedade que não esteja pautada no igualitarismo estrito. A ideia é que, se é economicamente e moralmente legítimo que haja algum grau de desigualdade quantitativa de renda, isso só o é em virtude da possibilidade real de um cidadão se mover entre as faixas de renda como consequência do bom ou mau uso das possibilidades que a sociedade lhe oferece. No entanto, há argumentos e dados suficientes que revelam que quanto maior a desigualdade em uma sociedade, menor é sua mobilidade.[14] Um elevado grau de desigualdade torna praticamente impossível que uma pessoa nascida pobre em uma sociedade se torne rica nela como estrita consequência de seu trabalho. Portanto, se a mobilidade social é um indicativo de justiça social e elevados níveis de desigualdade econômica restringem ou mesmo inviabilizam a mobilidade, então deveríamos ser intolerantes com tais níveis de desigualdade.

A relação entre desigualdade e piora de indicadores sociais também produz seus efeitos em questões de status social. Altos níveis de desigualdade provocam aumento da insegurança com relação ao status social em todas as classes. Essa insegurança se manifesta em diferentes aspectos, tais como um maior nível de competitividade entre os membros de uma sociedade, o individualismo e o comportamento de autoelogio, *i.e.*, as pessoas costumam exagerar na descrição de seus feitos e habilidades e explicar seus resultados positivos em termos de merecimento e esforço predominantemente ou exclusivamente individual (Wilkinson & Pickett, 2010, cap. 3).

Do ponto de vista da interação entre nossos regimes político e econômico, a desigualdade também é bastante nociva à democracia. Já vimos acima que mesmo Frankfurt (2015) reconhece que desigualdade extrema concentra não apenas poder econômico, mas também poder político. Quem está no topo da cadeia consegue manipular o sistema democrático com relativa facilidade. A regra de ouro da democracia de "cada cabeça um voto" é corrompida por dentro. Quem detém o poder financeiro pode usar esse poder irrigando campanhas eleitorais com recursos financeiros, ampliando a rede de apoio de pessoas influentes e, consequentemente, aumentando consideravelmente as chances de

[13] Na maioria das economias de mercado, onde as posições sociais são determinadas por renda e não por critérios étnicos, raciais, religiosos etc., a mobilidade econômica – de renda – é tomada como um indicador confiável de mobilidade social.

[14] Cf. Blanden *et. al.* (2005); Wilkinson e Pickett (2007).

vitória de alguns candidatos em relação aos demais. Uma vez eleitos, esses candidatos implementam uma dada agenda política e aprovam uma legislação que permite mais concentração de poder econômico renovando o ciclo em patamares cada vez mais radicais.

Outro argumento igualmente importante é o de que, quando analisada através de intervalos de tempo mais amplos, a desigualdade econômica quase nunca se revela como produto puro e simples das diferenças entre indivíduos em termos de produtividade. Em grande parte, o abismo que se forma entre grupos de indivíduos com base em diferenças de renda e acúmulo de propriedades através de gerações é resultado de processos de dominação histórica que envolvem imperialismo/colonialismo, racismo, relações de gênero etc.

5. Considerações sobre causalidade, eficiência e justiça

Uma expressão comum em lógica e estatística afirma que "correlação não implica causalidade". Sua importância dá-se em virtude de ela sintetizar a falácia lógica *cum hoc ergo propter hoc*, algo como, "com isso, logo por causa disso". Essa falácia é produzida ao se assumir que a mera existência de uma correlação entre duas variáveis A e B implica uma relação de causalidade entre A e B. Em outras palavras, que mudanças em A seguidas de mudanças em B nos permitem inferir que mudanças em A causam mudanças em B.[15]

Nesse contexto, o debate sobre a desigualdade econômica sofre com frequência a acusação de estar poluído por usos espúrios da distinção correlação/causalidade. Quem defende essa tese afirma que o modo como o conjunto robusto de dados correlacionando desigualdade econômica a inúmeros problemas sociais associados à pobreza, tais como os que foram compilados por Wilkinson e Pickett (2010), são usados de forma ilegítima para defender uma relação de causalidade entre os fenômenos. Essa objeção consiste exatamente em afirmar que a mera correlação entre o aumento de desigualdade econômica e o agravamento de determinados problemas sociais não implica que a desigualdade econômica é necessariamente a causa de tais problemas. Pode-se alegar ser o caso que a desigualdade econômica e a deterioração de indicadores importantes como os de saúde, educação, segurança, mobilidade social etc., sejam todos causados por uma terceira variável C ou, alternativamente, que cada fenômeno tem sua própria causa operando de forma independente.

[15] Sabemos que esse argumento é falacioso e inúmeros são seus exemplos. Todo ano em que ocorre a Copa do Mundo de Futebol Masculino da FIFA, no Brasil, temos eleições presidenciais. Há uma correlação temporal clara entre os dois eventos, mas seria errado inferir que o evento da FIFA causa as eleições para Presidente do Brasil. Explorando um exemplo mais acadêmico, experimentos de condicionamento no estilo do realizado com os cães de Pavlov são ótimas maneiras de ilustrar essa falácia. Se antes de alimentar alguns cães o tutor sempre toca um sino, há de fato uma correlação entre o tocar do sino e a oferta de comida aos animais. E isso pode até produzir no médio e longo prazo relações de causalidade por condicionamento, tal como o tocar do sino causar o salivamento dos cães. Mas seria errado inferir da correlação entre o tocar do sino e a oferta de alimento aos cães que uma variável está causando a outra.

Sobre essa objeção, um primeiro ponto a se destacar é o de que os dados empíricos revelam uma correlação entre desigualdade e a piora dos indicadores sociais associados à pobreza não em um ou dois países, mas em praticamente todos os países da OCDE e outros mais. Essa correlação é identificada em países desenvolvidos e em países em desenvolvimento. Ela também se revela em países com culturas e processos históricos muito distintos entre si. A amplitude do fenômeno é um indicador forte de que a correlação existe exatamente porque existe uma relação de causalidade. Mas podemos dar o benefício da dúvida aos teóricos da legitimidade da desigualdade econômica. Nesse caso, para que a objeção deles ganhe força, seria importante, por exemplo, indicar uma terceira variável que opere como causa, seja do aumento da desigualdade, seja da piora de um ou mais indicadores de bem-estar nos diversos países, ou ambos. Nesse sentido, os teóricos da legitimidade não costumam se sair muito bem; para dizer o mínimo.

Historicamente, entre as principais candidatas a terceira variável estiveram as desigualdades étnicas, raciais, religiosas etc. Em suma, temos aqui a ideia de que características culturais, religiosas ou características supostamente intrínsecas dos indivíduos de diferentes comunidades humanas produzem hierarquias sociais rígidas que causam desigualdades econômicas e nos padrões de vida. Mas não há nada que cientificamente apoie essa linha de raciocínio. Em verdade, a estratégia de apelar para diferenças sociais ou intrínsecas dos indivíduos é sustentada invariavelmente em preconceitos e usada historicamente para justificar inúmeros crimes contra a humanidade, tais como a escravidão e o holocausto. Durante muito tempo [e, infelizmente, ainda hoje], argumentou-se [e argumenta-se] que as diferenças raciais, étnicas e até mesmo religiosas estão fundadas em diferenças de ordem cognitivas e de produtividade que condenam algumas comunidades ao subdesenvolvimento econômico e aos problemas sociais decorrentes dessa condição. Sabemos que isso é totalmente errado biológica, histórica e sociologicamente. Em verdade, a condição inferior dessas comunidades economicamente minoritárias é quase sempre produto de um longo processo de exclusão de seus membros do acesso às condições materiais e legais que permitam dignidade. Por exemplo, é impossível uma compreensão das causas do baixo grau de desenvolvimento econômico e os altos níveis de desigualdade em alguns dos países africanos e latinos dispensando uma análise profunda do processo nefasto de colonização europeia. As condições materiais desses países não são uma pura consequência das características culturais ou étnicas de seus povos originários, mas resultado de um projeto econômico que lhes foi imposto pelo uso da força.

Outro aspecto que quero discutir aqui é o papel da teoria econômica e de seus pressupostos na construção do discurso de legitimidade da desigualdade econômica. A ortodoxia econômica ajudou a consolidar o dogma de que existe um *trade-off* entre igualdade e eficiência. Em outras palavras, igualdade e eficiência seriam objetivos incompatíveis. A ideia é que uma política econômica que promova a igualdade, ou mesmo a eliminação da desigualdade extrema, só poderia fazê-lo sacrificando a eficiência. Quase sempre, o fracasso da experiência soviética de uma economia planificada e motivada pela igualdade

econômica é usada pelos defensores dessa tese da incompatibilidade como uma prova empírica de que eles estão certos sobre a díade igualdade/eficiência. Do mesmo modo, a promoção da eficiência econômica inevitavelmente criaria o cenário para a ampliação da desigualdade, como sugerem os resultados sociais alcançados pelas medidas neoliberais em economia. Nesse contexto, o aumento da desigualdade nas economias desenvolvidas desde a hegemonia das políticas neoliberais no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 também figurariam como evidência empírica deste *trade-off*. Ocorre que os estudos recentes mostram que tudo isso é nada além de um dogma. Tanto em países desenvolvidos quanto em países em desenvolvimento, elevados níveis de desigualdade costumam implicar curtos períodos de expansão econômica e menor crescimento econômico no longo prazo (Cf. Berg & Ostry, 2013; Stiglitz, 2012). Em outras palavras, a política focada em eficiência e que resultou em ampliação da desigualdade econômica em diversos países, no longo prazo, não garantiu desenvolvimento econômico sustentável; o que põe em xeque se ela é de fato eficiente.

Um dos fatores que ajudam a explicar a razão para a desigualdade prejudicar tanto o desenvolvimento econômico no longo prazo é o efeito que ela produz no uso do capital humano disponível em uma sociedade. Os dados revelam que uma maior desigualdade econômica implica níveis mais baixos de capital humano sendo empregado, pois, diante de grandes restrições financeiras, muitas pessoas não podem explorar seus potenciais intelectuais e produtivos. Uma sociedade profundamente desigual e com grande parte da população privada de oportunidades fundamentais, especialmente, em educação, descarta um enorme volume de inovação e tecnologia que poderia ser obtida a partir da especialização e profissionalização de seus membros. Além disso, um menor nível de capital humano sendo empregado, implica menor crescimento econômico no médio e longo prazo. Portanto, quanto maior a desigualdade, pior o desenvolvimento e resiliência da própria economia.[16]

Essa mesma política econômica ortodoxa que foca na eficiência em detrimento da igualdade está fundada no pressuposto de que os agentes econômicos tendem à maximização dos benefícios próprios. Os economistas costumam definir o comportamento racional como aquele que obedece ao princípio de que *um ganho maior é preferível a um menor*. De acordo com esse cenário teórico, os seres humanos seriam autointeressados por natureza. No entanto, os estudos empíricos recentes em economia comportamental apontam frequentemente para outra direção. Para ilustrar o conjunto de objeções que esses estudos oferecem, tomemos o famoso caso do *Jogo do Ultimato*.[17] O jogo consiste basicamente em formar duplas de voluntários compostas por um proponente (*p*) e um

[16] As evidências sobre como a desigualdade econômica prejudica o uso do capital humano e, consequentemente, cria obstáculos para o desenvolvimento econômico sustentável podem ser encontradas em Berg *et. al*. (2018).

[17] O Jogo do ultimato foi testado empiricamente pela primeira vez no início dos anos 1980 pelo trio de economistas alemães Güth, Schmittberger e Schwarze e seus resultados despertaram o interesse de inúmeras áreas do conhecimento que investigam o fenômeno da cooperação e competição. Cf. Güth *et. al.* (1982).

aceitante (*a*). Ao proponente é entregue certa importância em dinheiro – por exemplo, $1000 – e a ele cabe a tarefa de propor ao aceitante uma divisão do dinheiro. Ambos os jogadores conhecem as regras do jogo. O proponente pode propor dividir o dinheiro de qualquer forma, desde que a divisão implique em algum dinheiro para o aceitante, *i.e.*, o proponente não pode oferecer ao aceitante a divisão (*p*):100%/(*a*):0%. Ao aceitante cabe a decisão de aceitar ou não a proposta. Caso recuse a proposta, ambos os jogadores ficarão sem dinheiro algum, ou seja, o resultado seria (p):0%/(a):0%. Além disso, o jogo é realizado em rodada única de modo que não faz sentido ao aceitante recusar uma oferta que lhe seja desfavorável com o objetivo de forçar o proponente a propor um melhor acordo na rodada seguinte. Não haverá rodada seguinte.

Em tal situação, os pressupostos da ortodoxia econômica indicam que, sendo o aceitante um agente racional, ele irá aceitar qualquer proposta por mais desfavorável que ela lhe seja, uma vez que qualquer dinheiro é melhor que nenhum; caso em que recusa a proposta. O aceitante é um indivíduo auto interessado e, sempre que possível, irá maximizar seus benefícios próprios. Ele decidirá em concordância com a máxima de que *um ganho maior é sempre preferível a um menor*. Não obstante, os experimentos realizados com indivíduos de diferentes países mostram exatamente o contrário.[18] A oferta realizada pelos proponentes nos testes empíricos costuma ficar entre (*a*):43% a (*a*):48% e não raramente a oferta é de (*a*):50%, ou seja, uma divisão estritamente igualitária. Esses resultados são alcançados com jogadores que não se conhecem previamente e que não irão conviver posteriormente. Além disso, entrando em choque frontal com a teoria econômica, os pesquisadores verificaram alto índice de rejeição do acordo por parte dos aceitantes quando a proposta é inferior a (*a*):20%. Dadas as regras do jogo, sabemos que uma proposta recusada pelo aceitante representa uma perda financeira que o aceitante está disposto a arcar para punir o proponente e evitar que ele se beneficie de uma proposta mesquinha e egoísta. Essa punição que implica um custo para quem pune é chamada na literatura sobre o tema de "punição altruísta" e tem como finalidade reprimir o egoísmo e o parasitismo e incentivar o comportamento cooperativo.

Mesmo não sendo o Jogo do Ultimato especificamente sobre a noção de desigualdade econômica, ao pôr em xeque dogmas da teoria econômica ortodoxa, ele parece bastante representativo das intuições das pessoas sobre como cada indivíduo deve ser tratado e, nesse aspecto, igualdade se revela algo importante para os jogadores. No Jogo do Ultimato, o aceitante está disposto a arcar com perdas financeiras quando a proposta lhe soa injusta. Nesse contexto, injustiça é expressa em termos de um elevado grau de desigualdade.

Se a análise acima está correta, os testes empíricos do Jogo do Ultimato marcam um contraste inegável com os resultados que nosso sistema econômico vem produzindo ao redor do mundo. Contrariamente ao cenário descrito nos testes do Jogo do Ultimato, no jogo da economia real, inúmeros especialistas ao redor do mundo estão engajados

[18] Cf. Henrich, J. *et. al.* (2004).

diariamente nos portais de economia na internet, telejornais, redes sociais etc., no exercício de argumentar que um elevado grau de desigualdade econômica não seria indicador de injustiça. Essa postura reacionária está presente no discurso dominante em economia de que, por exemplo, políticas que taxem os super-ricos como forma de reduzir desigualdade irão desestimular o investimento, ou ainda, que num cenário tributário menos favorável aos super-ricos, eles irão simplesmente mudar seu domicílio fiscal empobrecendo todo o país. Essa última alegação fica sempre na fronteira tênue entre o dogmatismo econômico e a chantagem política.

6. Desigualdade econômica e política monetária: uma digressão sobre o papel do Estado

Por fim, quero discorrer um pouco sobre os mecanismos que operam no sistema econômico global que penso acrescentar evidências em favor da relação de causalidade entre a crescente concentração de renda e a pobreza. Entendo que uma das chaves de compreensão dessa relação de causalidade é a política monetária restritiva. Para essa análise, comecemos com algumas palavras sobre o papel do Estado. Elas serão úteis.

É muito importante ter uma compreensão do processo que consolida o Estado como a principal instituição responsável por reduzir desigualdade e/ou lidar com os efeitos desta. Essa responsabilidade foi social e historicamente construída. Ela não estava lá sempre. Com a explosão de produtividade e crescimento econômico proporcionado pela Revolução Industrial, inicialmente, o palco da luta por redução das desigualdades era o interior das empresas. Esse era o cenário básico onde se travava a luta de classe descrita pelos primeiros teóricos marxistas. Essa era uma luta por redução das desigualdades existentes entre os detentores dos meios de produção e aqueles que vendem sua força de trabalho. Afinal, eram os trabalhadores de todo o mundo que deveriam se unir, em primeiro lugar, contra aqueles que os empregavam. Eram a busca por melhores relações sociais dentro das empresas, a reivindicação de melhores salários e de direitos trabalhistas que configuravam os principais instrumentos para lidar com os efeitos da desigualdade. Isso é compreensível num mundo onde o orçamento do Estado era quase inteiramente dedicado à defesa e à segurança interna. O espaço no orçamento público para uma agenda social era irrisório ou mesmo inexistente.

Embora no século XIX já houvesse pontualmente iniciativas de redesignação do orçamento público para questões sociais mais amplas, [19] o quadro mudou radicalmente somente no século XX na esteira de eventos dramáticos que incluem a Grande Depressão

[19] Um exemplo recorrentemente citado é o da iniciativa do chanceler alemão Otto von Bismarck de implementar no final do século XIX o primeiro regime de seguridade social para os alemães, em parte, como instrumento do complexo acordo de unificação da Alemanha e, em parte, como reação à onda revolucionária que ocorria na Europa da época. Mas essa era ainda uma iniciativa pontual, na medida em que o orçamento da Alemanha de Bismarck ainda estava longe estar comprometido amplamente com o bem-estar social.

consequência da quebra da Bolsa de Valores de Nova York em 1929, a Segunda Guerra Mundial e toda a onda de destruição que ela provocou, especialmente na Europa. É somente com a depressão econômica dos anos 1930 e com o pós-guerra que surgem com força os modelos europeus de bem-estar social, o *New Deal* estadunidense e outras iniciativas semelhantes. Progressivamente, a agenda social foi sendo introduzida no orçamento público. Os Estados passaram a ser amplamente responsáveis pela promoção não só da segurança interna e externa, mas também, em uma medida ou outra, da educação, da saúde, das aposentadorias etc. Somente compreendendo esse processo, podemos perceber como no século XX o Estado tornou-se um ator importantíssimo no debate sobre a desigualdade. É também à luz dessa compreensão que o, muitas vezes violento, debate sobre o papel do Estado ganha novas cores. Desde a economia clássica, os teóricos sempre se importaram com o tamanho do Estado e sua relação com o sistema econômico, mas o debate ganha a importância, a dimensão e a acidez política que conhecemos quando o Estado passa a dedicar parte relevante do orçamento àqueles que pouco ou nada têm, *i.e.*, quando o dinheiro dos impostos passa a funcionar massivamente como um programa de transferência de renda através dos serviços de promoção de bem-estar social.

Nesse contexto, de um ponto de vista político, o próprio neoliberalismo surge como uma reação à social-democracia. A política neoliberal se funda, dentre outras coisas, nos seguintes aspectos:

(A) **Austeridade fiscal:** defesa da ideia de que o Estado deve arrecadar mais do que gasta. Na prática, isso costuma significar uma carga tributária final que onera proporcionalmente mais os pobres e a classe média, bem como o corte dos investimentos públicos na agenda social.[20]

(B) **Redução do Estado:** uso de privatizações para enxugar a máquina estatal, e diminuir o volume de serviço oferecidos pelas empresas públicas.

Embora sejam apresentados com uma roupagem técnica, em realidade, os aspectos (A) e (B) buscam executar o objetivo inconfesso do programa neoliberal de reconquistar o orçamento para os interesses da iniciativa privada; o que às vezes os economistas eufemisticamente chamam de *economia orientada para a oferta.* Sendo bem-sucedidos, (A) desidrata o orçamento da agenda social e (B) reduz as responsabilidades do Estado para com a coletividade transferindo a prestação de inúmeros serviços para o setor privado e aumentando as fontes de lucro das grandes corporações. Mas a agenda privatista e a austeridade fiscal não são os únicos meios de implosão do estado de bem-estar social e de

[20] A tese da política de austeridade fiscal sofre de uma *falácia da composição*. Em outras palavras, ao vender essa política como receita de desenvolvimento econômico aos países em geral, a doutrina liberal parece endossar que o que supostamente vale para a parte valerá para o todo. Mas isso é irracional no caso da austeridade porque, em economia e ciências contábeis, é um fato básico que a renda de alguém é sempre o gasto de outro. Se todos os países decidirem conjuntamente cortar gastos, o resultado não é crescimento econômico, mas uma profunda recessão. Para uma análise mais detalhada dessa e outras críticas à política de austeridade Cf. (Blyth, 2013).

reversão da tendência histórica de uso do orçamento para fins de transferência de renda e redução de desigualdades tal como mencionei acima. Há um terceiro aspecto que penso ser mais estruturante da economia contemporânea e que guarda uma estreita relação com o aprofundamento da desigualdade e a manutenção da pobreza que vimos nas últimas décadas.

(C) **Política monetária restritiva:** a manipulação da taxa de juros como única ferramenta de política monetária para o controle da inflação.

A política monetária é hoje a chave de compreensão do funcionamento da economia financeirizada na qual vivemos. Ao mesmo tempo, ela é obscura para a maioria esmagadora da população e até mesmo para alguns economistas. É preciso ter um olhar atento para a política monetária como ferramenta de controle da inflação. Em geral, essa ferramenta é expressa pelo uso de metas de inflação. Por exemplo, o Banco Central estabelece previamente uma meta de inflação para um determinado período e administra a taxa básica de juros do país – no Brasil, a SELIC – para perseguir essa meta. No discurso oficial, essa estratégia visa tanto manter a inflação sob controle quanto guiar as expectativas dos agentes de mercado ampliando as chances de estabilidade econômica. No entanto, o que ocorre na prática é o contrário. Não é o Banco Central que orienta as expectativas do Mercado, mas o Mercado que orienta as decisões sobre os juros da política monetária. O Banco Central fixa uma taxa de juros com base nas expectativas de inflação, mas as expectativas de inflação são dadas pelo Mercado. Em última instância, a taxa de juros que o Banco Central fixa é a taxa que o Mercado deseja. Além disso, por seu caráter opaco e seu tratamento fortemente matemático, a política monetária é vendida como sendo um conjunto de decisões técnicas baseadas em modelos formais, mas todo o formalismo que a envolve, em última instância, só disfarça suas motivações políticas e ideológicas.

Antes de tudo, não se trata aqui de negar os efeitos prejudiciais de uma inflação elevada e persistente para os agregados econômicos e para a vida financeira das pessoas neles inseridas. É óbvio que a inflação precisa estar sob controle, mas não a qualquer custo. Uma estratégia de controle de inflação que ao mesmo tempo funcione como um obstáculo crônico para o desenvolvimento econômico e como um instrumento de concentração de renda se assemelha mais a um protocolo médico que busca acabar com a doença matando o paciente. Ela certamente será uma estratégia eficiente: sem paciente, sem doença. Mas o elevado custo humanitário de tal protocolo o torna algo abominável. A atual política monetária é hoje muito próxima disso.

Como dito acima, a política monetária popularizada pelo neoliberalismo é amplamente usada como instrumento de controle da inflação. Mas como funciona essa política? Basicamente, ela eleva os juros para aumentar o custo do dinheiro em circulação e desaquecer a economia. Se a inflação dispara, ao subir os juros, o Banco Central desestimula o consumo aumentando o custo do acesso ao dinheiro. Empresas e pessoas físicas precisam

pagar mais para tomar empréstimos. Isso inibe o investimento privado e o consumo das famílias. O contrário também é o caso. Se a economia está em recessão e a inflação está sob controle, o Banco Central pode baixar a taxa de juros para facilitar o acesso ao crédito e, consequentemente, facilitar o investimento privado e o consumo das famílias. Isso teria o poder de aquecer a economia retirando o país da recessão.

Em tese, tudo funciona bem, mas há um problema teórico de origem aqui. A estratégia de frear o aumento generalizado dos preços por meio de uma política monetária restritiva pressupõe que a inflação seja sempre um fenômeno de demanda e um problema monetário, ou seja, a inflação surge porque os agentes econômicos possuem muito dinheiro para gastar numa economia que não consegue atender à demanda em questão. Em outras alavras, teríamos muito dinheiro competindo por uma quantidade insuficiente de bens e serviços, um descasamento entre a quantidade de moeda em circulação e a capacidade produtiva. Essa visão foi formulada ainda na modernidade nos escritos políticos e econômicos de David Hume (1970 [1752a]; 1970 [1752b]) e popularizada com o nome de *Teoria Quantitativa da Moeda*. No entanto, sabemos hoje que essa análise é irrealista.[21] Há uma multiplicidade de causas para a inflação e cada uma delas exige estratégias de reações diferentes. É claro, a inflação pode sim ser um fenômeno monetário nos termos descritos por Hume, mas é simplesmente falso achar que esse é sempre o caso; ou mesmo que seja o caso na maioria das vezes. Para além da inflação de demanda, uma lista preliminar de causas da inflação pode incluir também:

(a) **Inflação de custos:** ocorre quando o aumento de gastos com matéria-prima, mão de obra ou tributos aumentam os custos gerais de produção, o que obriga os produtores a elevarem os preços dos bens e serviços para manter suas margens de lucro;

(b) **Inflação por insuficiência de oferta:** ocorre, por exemplo, quando questões climáticas, como uma seca prolongada, prejudicam a safra e aumentam os custos com energia em um país de matriz energética fortemente dependente de hidrelétricas;

(c) **Inflação cambial:** ocorre quando, por exemplo, por razões macroeconômicas, uma moeda é desvalorizada encarecendo as importações;

(d) **Inflação de origem especulativa:** dá-se quando os preços praticados em um ou mais setores da economia são inflados artificialmente por um ataque especulativo.

Seria ingênuo esperar que essa multiplicidade de fatores inflacionários demande exatamente a mesma estratégia de reação e que seja ela sempre o aumento da taxa básica de juros. Mas se é tão obviamente errado administrar a mesma estratégia em todos esses

[21] A propósito, é um feito espantoso da doutrina neoliberal ter convencido amplamente os tomadores de decisões ao redor do mundo de que inflação é sempre um fenômeno monetário, consequência da interação de políticas fiscais e monetária expansivas sem conexão com a complexidade dos ciclos econômicos.

casos, por que ela se mantém como a estratégia oficial de política monetária? A resposta é indigesta. A política monetária baseada em metas de inflação e administração da taxa básica de juros tem um custo que é pago particularmente pelas classes mais pobres. Ela controla a inflação desaquecendo a economia como um todo ao dificultar o acesso ao crédito e, em geral, produzir a elevação nas taxas de desemprego. Do lado dos mais pobres e da classe média, cuja renda depende pesadamente da venda de sua força de trabalho e cujo consumo depende, em grande medida, do acesso ao crédito, o desemprego e os juros altos significam uma redução drástica na qualidade de vida e na saúde financeira das pessoas. Já entre os super-ricos, o efeito é quase sempre o inverso. A renda ativa dos super-ricos, ou seja, aquela renda provinda do trabalho, é irrisória perto da renda total que eles possuem. A maior parte da renda deles é derivada de ativos financeiros, isto é, uma renda passiva muitas vezes atrelada à taxa de juro determinada pelo Banco Central. Nesse caso, para os super-ricos, a política monetária restritiva pode ser considerada até mesmo uma oportunidade de ganhos. Quando contrastamos os efeitos gerais da política monetária, ela retira renda da base da pirâmide social e a realoca no topo.

Reafirmo que o controle da inflação é algo bastante positivo e desejável, especialmente num país como o Brasil que traz ainda viva a memória traumática da hiperinflação dos anos 1980 e início dos anos 1990. Não se trata aqui de uma negação da importância de controlar a inflação para a promoção de estabilidade e desenvolvimento econômico. O que está em jogo aqui é tornar claro o mecanismo de controle de inflação atualmente utilizado ao redor do mundo e seus custos sociais. O que não costuma ser dito com transparência é que, em toda economia que pratica essa política monetária restritiva, a prática dos juros altos realiza a transferência massiva de recursos dos mais pobres (em geral, devedores) para os mais ricos (em geral, credores) e, portanto, ela opera como um mecanismo de concentração de renda e de aprofundamento da desigualdade econômica.

As coisas funcionam assim porque as taxas de juro praticadas pelo sistema financeiro nesses países se mantêm permanentemente ou frequentemente acima da taxa de crescimento da renda nacional. É uma questão matemática perceber que se taxa de juro praticada sobre a renda nacional cresce em valores mais elevados que a própria renda nacional, o que ocorre de fato é uma transferência de renda do trabalhador (em geral devedor) para os detentores dos títulos de dívida (os credores). Em realidade, o próprio setor produtivo é corrompido por esse sistema na medida em que a financeirização do fluxo de caixa das grandes corporações passa a trazer retornos maiores e com menores riscos do que aplicando esses recursos em produção, inovação, tecnologia, enfim, na economia real. Mas, note, essa análise é válida apenas para as grandes corporações que dependem proporcionalmente pouco do crédito disponível. As pequenas e médias empresas, que ainda dependem bastante do crédito para sua existência, não conseguem competir e muitas vezes são eliminadas ou compradas pelas empresas líderes de mercado na primeira recessão que enfrentam. É claro, os efeitos imediatos disso são mais concentração de mercado, menos competição e mais desigualdade.

Alguém poderia ainda se perguntar: Por que priorizar o controle da inflação mesmo que isso produza desemprego em massa? Afinal, não é sempre melhor ter algum dinheiro com menor poder de compra do que não ter dinheiro algum, caso em que se está desempregado? Uma resposta que explica a escolha política em focar na inflação flexibilizando a gestão do desemprego envolve um efeito pouco mencionado da inflação, a saber, a redução do peso das dívidas. Suponha por exemplo que você emprestou $100 a uma taxa de juro de 10% a.a. Ao final de um ano você seria reembolsado com $110. Num cenário em que não houve inflação no período, seu poder de compra ao final da operação cresceu 10%. Já num cenário em que houve uma inflação de 15% no ano, você receberia ao final da operação os mesmos $110, mas esse dinheiro teria o poder de compra de cerca de $93 do início do ano. Você estaria mais pobre, embora com mais dinheiro! Em outras palavras, a inflação pode empobrecer credores na medida em que torna mais baratas as dívidas para os devedores. Considere os três seguintes aspectos da questão:

(a) Em volume emprestado, a maior parte dos credores estão no topo da pirâmide de renda;

(b) A renda que esses credores derivam da posse de ativos financeiros é significativamente maior do que a renda produzida por seus trabalhos formais;

(c) Os credores ocupam a maior parte dos cargos de tomada de decisões políticas e econômicas.

Quando tomados conjuntamente, (a)–(c) parecem extremamente elucidativos ao explicar a prioridade do controle da inflação em detrimento do controle do desemprego.

Ao compreender a dinâmica da política monetária restritiva, seus objetivos quanto ao orçamento público e suas consequências para a desigualdade, a questão da independência dos bancos centrais emerge como profundamente delicada e relevante. Novamente, a independência dos bancos centrais é vendida à população como uma proteção contra governos irresponsáveis fiscalmente e contra o uso eleitoreiro da política monetária. O argumento é sempre o de que os bancos centrais seriam formados fundamentalmente por um corpo técnico que tomaria decisões com base em modelos matemáticos livres de valor visando o controle da inflação e o desenvolvimento econômico de longo prazo. Mas, o que de fato ocorre é que esse corpo técnico é, majoritariamente ou completamente, formado por indivíduos oriundos do próprio mercado financeiro, o principal beneficiário da política monetária restritiva. E, em geral, após cumprida sua missão de gestor da política monetária, os membros desse corpo técnico retornam ao Mercado para ganhar generosos salários. Ninguém questiona seriamente a avenida que se abre na direção dos conflitos de interesse e seus impactos morais mais amplos. Não há pluralidade nos comitês de política monetária mundo afora. Não há representantes da indústria, do varejo, do turismo etc. Os diferentes setores da economia e a diversidade de interesses que eles expressam não estão proporcionalmente representados.

Outro problema embutido na independência dos bancos centrais é o estreitamento dos espaços democráticos de decisões a respeito da economia. Ao conferir essa pretensa independência aos bancos centrais, produzimos um descasamento entre política econômica, que é gerida por governos democraticamente eleitos, e política monetária gerida por indivíduos não eleitos em favor dos interesses de um setor da economia e de uma visão de economia que, muitas vezes, foi justamente a visão derrotada nas urnas. Esse cenário é um exemplo típico de que é ingênua a crença de Frankfurt (2015) que bastaria a vigilância coletiva e a autorregulação para construir uma barreira de proteção para as instituições contra a captura do poder político por parte de quem detém o poder econômico.

Frankfurt (2015) foi categórico ao defender a tese controversa de que o aumento da desigualdade não é um problema social real, mas sim a pobreza. Para Frankfurt, podemos ser tolerantes a elevados níveis de desigualdade desde que o sistema que o produza seja capaz de eliminar ou reduzir drasticamente a pobreza. No entanto, quando varremos as regras de funcionamento dos mecanismos de concentração de renda em nossa economia de mercado globalizada, percebemos que elas são as mesmas regras que promovem pobreza. A compreensão do funcionamento da política monetária restritiva amplamente adotada ao redor do mundo, e em especial nos países em desenvolvimento, permite o domínio teórico de um poderoso mecanismo de concentração de renda nas mãos de poucas pessoas e corporações a partir do sacrifício financeiro de inúmeras famílias e pequenas e médias empresas.

7. Considerações Finais

Penso que a partir do panorama que ofereci acima sobre a desigualdade econômica e sua relação com a pobreza, podemos extrair algumas conclusões primárias. A primeira é a de que, mesmo que desigualdade econômica pudesse e costumeiramente viesse acompanhada de redução, ou mesmo eliminação da pobreza, ainda assim elevados níveis de concentração de renda implicam elevados níveis de concentração de poder político e isso é incompatível com a democracia. Além disso, os estudos mostram que a concentração de renda tem o poderoso efeito de aprofundar divisões sociais ao fomentar o discurso e o comportamento do tipo "nós e eles". Um cenário assim, torna progressivamente mais improvável a cooperação em larga escala e o exercício de cidadania e democracia plena.

Por fim, para além de exercícios filosóficos abstratos em torno dos conceitos de desigualdade econômica e pobreza o fato é que, na economia real, os mecanismos de concentração de renda ampliam a desigualdade exatamente na medida em que promovem a pobreza de muitos. Tentei mostrar isso tanto ao discutir o efeito corrosivo da desigualdade econômica nos indicadores de bem-estar social e na descrição da política monetária restritiva como um instrumento de transferência de renda dos mais pobres para os mais ricos. Minha defesa é a de que, tomados conjuntamente, esses dados revelam de forma robusta uma clara relação de causalidade entre desigualdade econômica e pobreza no

sistema econômico em que vivemos. Se esses argumentos estão corretos, a tese de Frankfurt (2015) de que podemos lidar em separado com os fenômenos da desigualdade e da pobreza, sendo condescendentes com o primeiro enquanto tentamos superar de algum modo o segundo é não só falsa como socialmente perigosa.

Referências

Arnerson, R (2013) "Egalitarianism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/egalitarianism/.

Assis, J. C. & Doria, Francisco A. (2011) *O Universo Neoliberal em Desencanto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Atkinson, A. B. (1975) *The Economics of Inequality.* Oxford: Clarendon Press.

Berg, A. & Ostry, J. D. (2013) "Inequality and Unsustainable Growth: two sides pf the same coin?" *International Monetary Fund.*

Berg, Andrew (*et. al.*) (2018) "Redistribution, inequality, and growth: new evidence", *Journal of Economic Growth*, Vol. 23, pp. 259–305. DOI: https://doi.org/10.1007/s10887-017-9150-2.

Blanden, J.; Gregg, P.; Machin, S. (2005) "Intergenerational mobility in Europe and North America". London: Centre for Economic Performance, London School of Economics.

Blyth, Mark. (2013) *Austerity: The History of a Dangerous Idea.* Oxford: Oxford University Press.

Carvalho, André Roncaglia de; Souza, Luciana Rosa de. (2021) "A evolução conceitual da desigualdade e da pobreza no pensamento econômico". *Revista de Economia Política*, vol. 41, nº 2, pp. 402-425.

Chetty, Raj; Grusky, David; Hell, Maximilian; Hendren, Nathaniel; Manduca, Robert; Narang, Jimmy. (2017) "The fading American dream: Trends in absolute income mobility since 1940", *Science*, 24 Apr 2017, v. 356, Issue 6336, pp. 398-406. DOI: http://doi.org/10.1126/science.aal4617.

Chetty, R.; Hendren, N.; Katz, L. F. (2016) "The Effects of Exposure to Better Neighborhoods on Children: New Evidence from the Moving to Opportunity Experiment", *American Economic Review*, 106, nº 4, pp. 855-902. DOI: http://doi.org/10.1257/aer.20150572.

Frankfurt, H. G. (2015) *On Inequality*. Princeton: Princeton University Press.

Graeber, D. & Wengrow, D. (2021) *The Dawn of Everything: A New History of Humanity.* London: Allen Lane.

Güth, W., Schmittberger, R., & Schwarze, B. (1982). "An experimental analysis of ultimatum bargaining", *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3(4), 367--388.

Henrich, J.; Boyd, R.; Bowles, S.; Camerer, C. F.; Fehr, E.; Gintis, H.; McElreath, R. (2004) "Overview and synthesis", in J. Henrich, R. Boyd, S. Bowles, C. F. Camerer,

E. Fehr and H. Gintis (eds.), *Foundations of Human Sociality*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Hume, D. (1970 [1752a]) "Of Money" *in* E. Rotwein (ed.), *David Hume Writings on Economics*, Madison: University of Wisconsin Press, 1970.

Hume, D. (1970 [1752b]) "Of the Balance of Trade" in E. Rotwein (ed.), *David Hume Writings on Economics,* Madison: University of Wisconsin Press, 1970.

Marx, K. (2012 [1875]). *Crítica do Programa de Gotha.* São Paulo: Boitempo. Nozick, Robert. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Piketty, T. (2014) *Capital in the Twenty-First Century.* Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Reiss, J. (2013) *Philosophy of Economics:* a contemporary introduction. New York: Routledge.

Ricardo, D. (1996 [1817]) *Princípios de Economia Política e Tributação.* Trad. de Paulo Henrique Ribeiro Sandroni, Série Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural.

Rothstein, B. & Uslaner, E. M. (2005) "All for All: Equality, Corruption, and Social Trust", World Politics, vol. 58, No. 1, pp. 41-72. Sandel, Michael. (2020) *The Tyranny of Merit:* what's become of the common good? New York: Allen Lane.

Sen, A. (1973) *On Economic Inequality.* Oxford: Clarendon Press, 1997.

Sen, A. (1992) *Inequality Reexamined.* Harvard University Press. Stiglitz, Joseph E. (2012) *The Price of Inequality:* how today's divided society endangers our future. New York: W. W. Norton & Company.

Tocqueville, A.(2003 [1835]) *Democracy in America.* London: Penguin.

Wilkinson, R. & Pickett, K. (2007) "The Problems of relative deprivation: why some societies do better than others", *Social Science and Medicine,* 65(9), p. 1965-78.

Wilkinson, R. & Pickett, K. (2010) *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger.* New York: Bloomsbury Press.

Wroblevski, B., Cunha, M. S., Nascimento, N. G. (2020) "Impacto da (in)segurança alimentar no desempenho escolar dos estudantes brasileiros", *Revista Brasileira de Economia de Empresas,* 20(2): 59-77.

Justiça e Distribuição: três debates sob a chave da igualdade democrática[1]

Mariana Kuhn de Oliveira[2]
Artur Tonon[3]

1. Introdução

Ainda que pelo menos desde a filosofia aristotélica tenhamos uma concepção de justiça distributiva, apenas na contemporaneidade a igualdade passou a ser o valor fundante do debate. Enquanto Aristóteles pensava essa justiça particular a partir da máxima, fundada em uma ideia de mérito, de dar a cada um aquilo que lhe é devido, há dois séculos a satisfação das necessidades de todos e a justiça das estruturas de alocação ganharam centralidade (Fleischacker, 2004). Muitos, contudo, não aceitam a premissa de que a redistribuição faz parte da justiça. Os libertários são críticos de toda e qualquer redistribuição. Para eles, o único valor guiando a justiça deve ser o da liberdade negativa. A justiça, para esse grupo, é produto das escolhas das pessoas e das trocas voluntárias.

A grande mudança no campo, contudo, se dá com a teoria da justiça de John Rawls, que começou a circular em versões iniciais durante a década de 1950 e foi publicada em 1971. Uma Teoria da Justiça representou uma virada de chave na filosofia política de língua inglesa, renovando a crença na possibilidade de se fazer teoria normativa na

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2022/05147-9.

[2] Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) E-mail: marianakoliveira@cebrap.org.br.

[3] Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: arturctonon@gmail.com.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 119–143.

filosofia política (de Vita, 2016). Nesta obra, Rawls discute como seria a justiça ideal para uma sociedade; indo muito além de questões meramente distributivas. Não há dúvidas, entretanto, de que esse é um dos aspectos mais discutidos de sua teoria, principalmente no que concerne o princípio da diferença, que estabelece o grau de desigualdade que deve ser aceito, e a lista de bens primários que ele apresenta; uma enumeração daquilo que é necessário para que as pessoas possam exercer sua cidadania de forma livre e igual em uma democracia. As discussões que se detiveram nos aspectos distributivos da obra de Rawls ofereceram críticas importantes, mas que não colocavam em jogo um paradigma de consideração sobre a justiça. Isso ocorre quando as pautas sociais passam a considerar gênero e raça e são desenvolvidas teorias, como a de Axel Honneth, fundamentadas na ideia hegeliana de reconhecimento; último tema discutido nesse texto.

Os debates travados nos mais de 50 anos que nos separam da obra de Rawls têm se tornado cada vez mais atuais. Em tempos de alta desigualdade, com críticas contundentes (e mesmo assassinato) a bilionários, de precarização do trabalho e das recentes lutas tidas como identitárias, precisamos entender qual o objeto da justiça e o papel da redistribuição na construção de sociedades mais justas. Pensaremos aqui o caso de democracias com um certo nível de abstração, mas sem deixar de ter como plano de fundo o contexto atual. O argumento que apresentaremos não traz uma nova proposta para pensar a redistribuição, mas realça a importância de pensar a justiça e a redistribuição a partir de um ideal de igualdade democrática.

O capítulo trabalha três questões principais: a justiça da redistribuição, o que deve ser equalizado e o fundamento da justiça na redistribuição. Ainda que não possamos falar em uma superação de um problema por outro, eles aparecem nessa ordem na história da filosofia e possuem hoje espaço no debate filosófico. Estruturamos a discussão a partir da obra de Rawls. Essa não é a única forma de organizar o debate, mas nos parece ser a mais relevante em termos do peso dos argumentos filosóficos. Para além disso, grande parte do debate se modificou ou se deu a partir da teoria rawlsiana. A crítica a qualquer redistribuição ganhou, com Rawls, um forte opositor, sendo necessário que seus defensores apresentassem uma versão mais robusta de tal crítica. Então, após brevemente introduzir a teoria de Rawls na primeira seção, apresentaremos, na seção seguinte, a crítica libertária de Nozick e argumentaremos contra sua viabilidade.

Na terceira seção, partindo da questão colocada por Sen sobre qual a matéria da igualdade, mostraremos como Sen amplia o escopo da discussão sobre redistribuição em sua crítica à concepção de Rawls dos bens primários, levando o último a refinar sua teoria nesse ponto e na sua concepção de pessoa. Na sequência, desenvolveremos a corrente de pensamento que surgiu neste debate: o igualitarismo da sorte, que, com sua distinção entre sorte bruta e sorte de escolha, promete conciliar reivindicações por redistribuição e a responsabilidade individual. Apontaremos algumas diferenças cruciais entre o projeto intelectual dos igualitários da sorte e o projeto de Rawls. Nossa análise aproximará Rawls da corrente crítica ao igualitarismo da sorte: os igualitários de relação, que defendem

como primordial para reivindicações de redistribuição o status de igualdade nas relações sociais. Na última seção, consideraremos o debate entre Honneth e Fraser sobre a possível superação do paradigma distributivista da justiça pelo do reconhecimento. Enquanto Fraser possui uma posição dualista, que interpreta a justiça como tendo fonte na má distribuição e na falta de reconhecimento, ela acusa Honneth e Rawls de serem monistas, o primeiro do reconhecimento e o segundo da redistribuição. No texto, buscaremos mostrar que esse é um falso problema. As visões de Honneth e Rawls são mais próximas que o inicialmente esperado, embora a teoria de Honneth aponte a compreensão restritiva que Rawls tem do autorrespeito e suas implicações para as lutas políticas.

Além de construir um mapa das questões mais relevantes filosoficamente e para o debate público, esse capítulo mostra que a discussão sobre redistribuição está, ao menos desde Rawls, vinculada a um ideal profundo de igualdade democrática.

2. A concepção de justiça distributiva de Rawls

John Rawls se compromete a pensar uma teoria da justiça para democracias constitucionais contemporâneas. Mais especificamente, ele quer teorizar princípios de justiça que auxiliem a "ordenar as instituições da estrutura básica num esquema unificado de instituições para que um sistema de cooperação social equitativo, eficiente e produtivo possa se manter no transcurso do tempo" (Rawls 2001, II. §14.2, p. 71). A estrutura básica é formada pelas instituições sociais da constituição política, das formas reconhecidas de propriedade, da estrutura econômica, e da família (Rawls 2005, VII. §1.1, pp. 305-307; 2001, I. §4.1, pp. 13-14). A teoria, no entanto, não é pensada para sociedades reais, mas para o que Rawls (2001, I.§1-5, pp. 6-17) chama de sociedade bem ordenada: um sistema de cooperação social efetivamente regulado por princípios de justiça. Sua teoria é, nesse sentido, ideal, uma utopia que se pretende realista, pois considera as circunstâncias da justiça, como a vulnerabilidade humana e a escassez moderada de recursos (Rawls 1999, §22, pp. 153-154).

Rawls (1999, I. §2, pp. 8-10) não quer lidar com os problemas de justiça mais urgentes, apresentando princípios de justiça abstratos, anteriores mesmo à constituição política e a um estágio legislativo, que devem se adequar às especificidades de cada sociedade. Com isso, Rawls quer providenciar um modelo que possa servir como ponto de chegada. Há, sem dúvidas, inúmeros ganhos em se pensar a partir da perspectiva de uma teoria ideal, mas é também daí que advém grande parte das limitações da teoria rawlsiana, afinal, sua relevância prática precisa ser mediada por uma teoria não-ideal, que avance não apenas para pensar os estágios constitucional e legislativo, mas que discuta também a partir dos princípios de justiça, a implementação de políticas públicas e suas metas, a ação dos movimentos sociais, entre muitos outros temas.

Na sociedade bem ordenada, a concepção de justiça é pública, ou seja, é aceita por todos, que sabem que seus concidadãos também a compartilham, fornecendo um ponto

de vista mutuamente reconhecido a partir do qual as reivindicações dos cidadãos podem ser julgadas. Rawls (2001, I.§11, pp. 44-53) não busca com isso qualquer tipo de pensamento homogêneo, mas sim o que ele chama de consenso sobreposto. A concepção política, ele afirma, é assegurada por doutrinas religiosas e morais dos indivíduos, quando eles as possuem, desde que essas doutrinas sejam razoáveis. Ou seja, as doutrinas abrangentes de bem precisam ter como valor os mesmos preceitos da concepção política, como a liberdade de consciência e outras liberdades básicas, constituindo o que Rawls chamou de pluralismo razoável.

O liberalismo de Rawls é político, tendo uma interpretação da liberdade como algo muito mais amplo que a liberdade negativa dos liberais econômicos. Para ele, liberdade e igualdade são valores igualmente importantes. Isso está claro na sua concepção política de pessoa e nos princípios de justiça. Esses últimos visam especificar os termos equitativos de cooperação social. Para isso, eles estabelecem e regulam os bens primários: direitos, liberdades e oportunidades; renda e riqueza; e o mais importante, as bases sociais do autorrespeito, que incluem um senso do indivíduo sobre seu próprio valor e a sua convicção de que seu plano de vida vale ser realizado. Em Uma Teoria, Rawls entende os bens primários como "coisas que se presume que um indivíduo racional deseje, não importando o que mais ele deseje" (Rawls 1999, p. 110). Após, nos textos que passaram a compor *O Liberalismo Político*, Rawls (2005, V. §3.1, p. 210) repensa certos âmbitos de sua teoria, o que inclui sua concepção de pessoa, e retoma a justificação dos bens primários a partir dessa ideia.

Enquanto na obra de 1971 o autor tenta amparar sua concepção de pessoa também em noções da psicologia, posteriormente ele adota uma concepção política. De acordo com Rawls, afirmar que uma concepção de pessoa é política significa duas coisas para Rawls. A primeira é que ela não é natural, psicológica ou sociológica, mas normativa; a perspectiva do autor é da filosofia moral, partindo da ideia de pessoa como indivíduo que pensa, delibera e se responsabiliza (Rawls 2005, I. §3.3, p. 21, 20n). Como lembra Rawls, isso não significa que possamos "dizer o que quer que desejemos, uma vez que essa interpretação tem de satisfazer as necessidades práticas da vida política e do pensamento refletido acerca dela" (Rawls, 2005, II. §8.1, p. 104). A segunda é que essa concepção não é abrangente. Ou seja, que ela não é fundamentada sobre uma visão de bem específica, como, digamos, a doutrina cristã, mas sim na possibilidade do exercício da cidadania em uma sociedade democrática (Rawls, 2005, I. §3.3, p. 21, 20n). De acordo com essa concepção política, as pessoas possuem dois poderes morais: uma capacidade para um senso de justiça e uma capacidade para uma concepção de bem. A primeira se traduz em uma "capacidade para entender a concepção pública de justiça que caracteriza os termos equitativos de cooperação social, de aplicá-la e agir em conformidade com ela" e a segunda em uma "faculdade de constituir, revisar e se empenhar de modo racional na realização de uma concepção do próprio benefício racional ou do bem" (Rawls, 2005, I. §3.3, pp. 221-223). Essa concepção de pessoa carrega consigo uma visão de liberdade e

de igualdade que os próprios cidadãos possuem sobre si mesmos. Eles se veem como livres (i) ao conceberem a si e aos outros como possuindo a capacidade de ter uma concepção de bem; (ii) enquanto fontes auto autenticadoras de reivindicações válidas, podendo agir legitimamente perante instituições, inclusive com intuito de avançar suas concepções de bem, e (iii) ao se perceberem responsáveis por seus fins (Rawls, 2005, I. §5.2-4, pp. 35-40). Voltaremos a esse último aspecto na seção 3.

Esses cidadãos e cidadãs são iguais enquanto membros cooperantes da sociedade porque possuem os dois poderes morais em um grau mínimo (Rawls, 2005, I. §3.3, p. 22). Em vez de tentar criar um padrão comparativo que leva em conta os gostos, desejos ou as concepções individuais de bem das pessoas, os bens primários especificam suas necessidades enquanto cidadãs (Rawls, 2005, V. §4.2, pp. 221-222) e servem como parâmetro para julgar a legitimidade e o peso relativo das suas reivindicações de justiça (Rawls, 2005, V. §3.2, p. 210). Conjuntamente a isso, o modelo dos bens primários corrobora com uma "divisão social da responsabilidade": é o corpo coletivo, a sociedade, que se responsabiliza pelas necessidades das pessoas enquanto cidadãs (Rawls, 2005, V. §4.3, p. 223).

Enquanto o primeiro princípio busca garantir um sistema igual de direitos e liberdades a todos, o segundo princípio se volta para a igualdade de oportunidades e a distribuição de renda e riqueza. O autorrespeito é produzido pela cooperação justa, quando os indivíduos têm seus planos reconhecidos por outros. Na sua formulação final, os princípios afirmam que:

> (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades[4] para todos; e
>
> (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença). (Rawls, 2001, II. §13.1, p. 60)

Rawls assevera que os dois princípios de justiça são aplicados a partes "mais ou menos distintas" (1999, II. §11, p. 74; 2001, §13.6, p. 67) da estrutura social, sendo possível distinguir entre os aspectos do sistema social que definem e asseguram as liberdades do primeiro princípio e a desigualdade econômica e social. Os elementos constitucionais essenciais, explicitados no primeiro princípio, são mais urgentes e é mais fácil avaliar sua implementação (Rawls, 2001, II. §13.6, pp. 68-9). No caso do segundo princípio, que é composto por dois (sub-)princípios, temos que o princípio da igualdade de oportunidade

[4] Rawls (1999, I. §11, p. 74) as especifica: liberdade política (votar e exercer cargos públicos); liberdade de expressão e associação; liberdade de consciência e de pensamento; direito à integridade física e psíquica; direito a ter propriedade pessoal e direito ao tratamento conforme ao Estado de Direito.

aplica-se ao desenho das organizações que diferenciam pessoas quanto à autoridade e à responsabilidade, e o princípio da diferença que se aplica à distribuição de renda e riqueza. Isso não significa dizer, contudo, que apenas o princípio da diferença tenha efeitos distributivos mais gerais (Rawls, 2005, II. §13,5, p. 65; ver também Freeman, 2018, p. 16). A igualdade de oportunidade, por exemplo, tem efeitos na educação, e as liberdades políticas auxiliam na distribuição do poder na sociedade.

O primeiro princípio goza de prioridade lexical sobre o segundo, e a primeira parte do segundo princípio tem prioridade lexical sobre a segunda parte. Isso significa ao menos duas coisas: que ao avaliarmos os méritos do segundo princípio de justiça, devemos supor que o primeiro princípio já foi satisfeito (o mesmo vale para as duas partes do segundo princípio) e que *trade-offs* entre liberdades básicas e vantagens sociais ou econômicas são vetados pela teoria (Rawls, 1999, pp. 77-78). Além disso, para evitar que aqueles que dispõem de mais recursos e influência sejam capazes de enviesar as decisões públicas a seu favor, o primeiro princípio deve ser interpretado como exigindo a garantia do valor equitativo das liberdades políticas. A ordenação lexical dos princípios se aplica à teoria ideal, ou seja, na avaliação de princípios pensando nas circunstâncias de uma sociedade bem-ordenada. Essa abordagem, no entanto, deve ser complementada pela teoria não ideal, que identifica as injustiças existentes e pensa em formas de eliminá-las. Da perspectiva não ideal, a ordem de prioridade entre os princípios não é estrita, mas antes "especifica quais elementos da teoria ideal são relativamente mais urgentes" (Rawls, 1999, IV. §39, p. 305) ao avaliar a situação presente.

O segundo princípio divide-se em duas partes e trata das desigualdades consideradas legítimas. Em sua primeira parte, ele estabelece que pode haver desigualdade quando essa servir de incentivo para o exercício de cargos e posições. As condições para isso é que não apenas os cargos sejam abertos a todos cidadãos, mas que todos tenham uma chance equitativa de obtê-los. Ou seja, desde que dotados das mesmas habilidades e de vontade de usá-las, a classe social de origem não deveria importar na obtenção de uma posição. A segunda parte do segundo princípio, por sua vez, introduz o princípio da diferença; principal teorização sobre a redistribuição na justiça como equidade. De acordo com esse princípio, a igualdade estrita seria pior para todos, mesmo para os que fariam parte do grupo dos menos favorecidos, já que a desigualdade também os favorece, deixando-os em melhor posição do que se a distribuição fosse igual. A divisão da sociedade bem ordenada entre mais e menos favorecidos se dá pela comparação interpessoal em função dos bens primários. Assim, pode ser que a redistribuição de renda e riqueza ocorra para, por exemplo, melhorar o exercício de um direito ou liberdade. Compatível com essa ideia, por exemplo, seria uma política que exigisse que um empregador se responsabilizasse pelo pagamento do seguro saúde de um funcionário. Nesse caso, o custo do direito à saúde é repassado a quem detém maior propriedade.

Rawls argumenta em favor do princípio da diferença afirmando sua eficiência e justiça. Como a eficiência da distribuição de renda e riqueza depende apenas de se alcançar um

estado de alocação de recursos em que qualquer melhora na situação de uma pessoa necessariamente piore a situação de outra (o chamado ótimo de Pareto), há diversos sistemas eficientes (Rawls, 1999, II. §12, pp. 82-90). Um sistema frequentemente defendido como eficiente e justo é o da liberdade natural em que o arranjo garantiria liberdade igual e que as carreiras são abertas a talentos (igualdade formal) em uma economia de livre mercado. Para Rawls, um sistema assim não se mantém justo com o tempo, pois é muito influenciado pelos talentos e capacidades naturais. Na sua concepção, haveria, nesse caso, uma influência indevida de fatores arbitrários de um ponto de vista moral, que poderia levar ao acúmulo excessivo de riqueza, minando a igualdade de oportunidade educacional (Rawls, 1999, II. §12, pp. 87-89). O arranjo mais justo, além de eficiente, argumenta Rawls (1999, II. §13, pp. 91-101), deve representar uma igualdade democrática. Ou seja, a distribuição de renda e riqueza deve trabalhar para a efetivação de todos os bens primários que garantem o exercício efetivo da cidadania.

3. É justo redistribuir? O desafio libertário à justiça redistributiva.

O que Rawls chama de defesa da liberdade natural é a tese principal dos libertários (os liberais econômicos). Esse tipo de defesa foi bastante disseminada durante a Guerra Fria, enquanto o autor escrevia *Uma Teoria da Justiça*, tendo se difundido principalmente pelos textos de Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises e Ayn Rand. *O Caminho da Servidão*, de Hayek, publicado primeiramente em 1944, por exemplo, vendeu quase 10 milhões de cópias em um ano na sua versão resumida para o *Reader's Digest*, de 1945 (Caldwell, 2007). Esse ideário chegou rapidamente também ao Brasil, provavelmente por um esforço de divulgação da tradução de obras libertárias por empresários brasileiros (Rocha, 2021), caso do texto de Hayek (1944), traduzido e publicado no Brasil já em 1946. A defesa do Estado mínimo filosoficamente mais robusta é, contudo, de Robert Nozick (1974). *Anarquia, Estado e Utopia*, principal obra do autor, ganhou o *National Book Award* (Prêmio Nacional do Livro) em 1975. No Brasil, sua tradução foi publicada ainda em 1974, mas não parece ter assumido a mesma importância que Hayek, Mises e Rand na divulgação do ideal libertário.[5]

Em *Anarquia, Estado e Utopia*, Nozick (1974) persegue dois grandes objetivos teóricos. Primeiro, ele visa a defender que um Estado mínimo surgiria de um estado de natureza anarquista (mesmo que ninguém o quisesse) e se manteria sem violar os direitos morais de nenhum indivíduo. Segundo, Nozick defende que todo Estado que vá além de um mero protetor dos direitos morais e de um mero árbitro entre as reivindicações conflitantes, preocupando-se com a redistribuição de recursos, violará os direitos morais dos indivíduos. Estes são basicamente direitos à não agressão e têm a estrutura de "restrições laterais", isto é, em vez de serem um objetivo a ser promovido, são considerados como

[5] Nozick não é citado na pesquisa de Rocha (2021) sobre o desenvolvimento do liberalismo (econômico) no Brasil.

restrições que se aplicam a quaisquer ações de qualquer agente (Nozick 1974, p. 29). Por essa razão De Vita (2011, p. 572) afirma que o foco da teoria libertariana "não recai sobre a igualdade de direitos [...]; a motivação central é o não descumprimento de deveres que incidem sobre a conduta individual". Isso, segundo Nozick (1974), evitaria que se incorresse em uma espécie de "utilitarismo de direitos", que permitiria o sacrifício dos direitos de um indivíduo caso fosse necessário para o aumento do respeito aos direitos dos indivíduos no agregado. O mote do argumento é o de que direitos como restrições laterais respeitam a separabilidade e a inviolabilidade das pessoas (Nozick 1974, pp. 30-35).

A concepção de justiça distributiva de Nozick[6] consiste em três partes: justiça na aquisição, na transferência e na retificação de injustiças passadas. Em um mundo plenamente justo, afirma Nozick, a seguinte definição seria exaustiva relativamente à justiça distributiva:

> 1. Uma pessoa que adquire uma posse de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a essa posse.
> 2. Uma pessoa que adquire uma posse de acordo com o princípio de justiça na transferência de outro alguém que tivesse direito à posse tem direito à posse.
> 3. Ninguém tem direito a uma posse exceto por aplicações (repetidas) de 1 e 2. (Nozick, 1974, p. 151).

A ideia básica de Nozick é a de que a ação individual de adquirir ou transferir bens de acordo com regras de aquisição e transferência justas preserva a justiça do todo. Ou seja, se as trocas foram todas informadas e consentidas, não teríamos razão para considerar o estado de coisas resultante como injusto, mesmo que o efeito agregado de tais trocas tenha sido a criação de enormes desigualdades. Vê-se por que a concepção de Nozick retira qualquer possibilidade de redistribuição, por exemplo, por meio da tributação, quando os bens foram adquiridos de forma justa. Para o autor, a única restrição substancial à apropriação, além daquelas que se seguem do respeito aos direitos naturais fundantes da sua teoria, é um "proviso lockeano" segundo o qual a apropriação de um objeto não pode tornar a situação dos demais pior do que seria se ele tivesse permanecido em uso comum (Nozick, 1974, pp. 178-81). Em outras palavras, se ninguém pode se dizer prejudicado por uma dada aquisição, então não há razão para se opor a ela.[7]

---

[6] Nozick evita o termo justiça distributiva, pois este sugere haver uma distribuição central, uma pessoa ou grupo que tem direito a controlar o bolo dos recursos sociais. Em vez disso, usa a ideia de "justiça das posses" (justice in holdings) (Nozick 1974, pp.149-50). Com intuito de manter esse capítulo coerente no uso de conceitos, utilizaremos o termo justiça distributiva da forma mais neutra possível, como consistindo em princípios normativos que avaliam a justiça de determinada distribuição de recursos na sociedade, podendo ela ter sido fruto de uma agência central, ou ser o resultado não intencionado de várias ações individuais, ou uma combinação desses elementos.

[7] Nozick fornece uma interpretação bastante restritiva da expressão "não piorar a situação dos demais", que de modo algum é livre de objeções. Para uma exposição crítica do proviso lockeano e seu papel no argumento de Nozick, ver Ré (2015, pp. 18-26).

A argumentação de Nozick em favor da sua concepção de justiça distributiva parte de uma dupla distinção entre princípios de justiça, de um lado, como históricos ou estado-final e, de outro, princípios padronizados ou não padronizados. Princípios históricos, segundo Nozick (1974, p. 153), fazem a justiça de uma determinada distribuição de bens na sociedade depender de como a distribuição foi produzida, isto é, dirigem o olhar para circunstâncias ou ações de pessoas que efetivamente ocorreram. Princípios de estado-final, por contraste, preocupam-se apenas com "quem termina com o que" (Nozick, 1974, p. 154), de modo que distribuições estruturalmente idênticas são sempre igualmente justas, não importando o que as pessoas fizeram para produzir esse estado; o que ele atribui ao utilitarismo e à economia de bem-estar.

Quanto à segunda distinção, princípios são padronizados se determinam que a distribuição deve variar de acordo com alguma dimensão ou conjunto de dimensões, tendo a forma "a cada um segundo *x*" (por exemplo, a cada um segundo sua necessidade, a cada um segundo seu mérito moral etc.). Seguindo esta dupla distinção, os princípios de justiça de Nozick são históricos e não padronizados. Históricos, na medida em que a determinação da justiça de uma determinada distribuição depende inteiramente de atos de aquisição e transferência particulares (a iteração de 1 e 2 como descritos anteriormente). Ela também não é padronizada, pois chancela qualquer padrão distributivo que emergir da troca voluntária de bens cuja aquisição satisfez o *proviso* lockeano. Note-se que a concepção é histórica apenas no sentido técnico que Nozick atribui a princípios de justiça distributivos. Se considerarmos processos históricos reais, a teoria de Nozick é evidentemente a-histórica. Isso porque a imensa maioria da propriedade existente hoje tem origem em violações dos direitos morais nozickianos.

A partir daí, o argumento procede por eliminação: Nozick supõe que princípios de justiça *re*distributivos sejam sempre ou de resultado final ou padronizados, e visa mostrar que os únicos tipos de princípios compatíveis com os direitos morais dos indivíduos são históricos e não padronizados. De um lado, princípios de resultado final ignoram tanto os processos pelos quais os bens são produzidos quanto o direito à posse que as pessoas tinham antes desse processo. De outro lado, segue Nozick, princípios padronizados frustram a liberdade dos indivíduos. Nozick (1974, pp. 160-64) ilustra o ponto a partir do famoso caso Chamberlain:

- Parte-se de qualquer distribuição inicial de propriedade, digamos igualdade estrita, e assume-se que seja uma distribuição justa (D1).
- Wilt Chamberlain, o famoso jogador de basquete, cobra uma pequena quantidade a mais de cada espectador como condição para jogar.
- Muitos espectadores concordam em transferir uma pequena soma de sua quota para Chamberlain.

- Como resultado, Chamberlain acumula uma parcela muito maior dos recursos conforme o tempo passa (D2).

Pergunta-se então: poderia D2 ser dita injusta? De acordo com Nozick, tentar voltar a D1 provavelmente envolveria mecanismos coercitivos, mas visto que o movimento para D2 é resultado de trocas voluntárias, seria uma interferência indevida na liberdade dos indivíduos. De modo geral, afirma Nozick, a única maneira de manter o padrão distributivo sem infringir a liberdade individual seria se todos quisessem mantê-lo e coordenassem suas ações individuais de acordo. No entanto, como isso seria altamente implausível, manter o padrão exigiria a interferência contínua na vida das pessoas (Nozick, 1974, p. 160). Richard Arneson (2018, p. 42) observa que parte da força desse argumento deriva da ideia de que uma teorização plausível sobre o que devemos uns aos outros deve prestar contas à importância da responsabilidade pessoal. Nessa visão, se um padrão distributivo continuamente desfaz os efeitos (positivos e negativos) das escolhas individuais, então ele não dá o devido peso à autonomia.

Há vários modos de responder ao caso Chamberlain. Autores como Cheyney C. Ryan (1977), Thomas Nagel (1975) e Jonathan Wolff (1991, cap. 4) apontam que o exemplo repousa em uma petição de princípio. Parte-se da premissa de que o direito de propriedade sobre um bem tem prioridade analítica e define o que é uma interferência arbitrária na liberdade de dispor deste bem. Nozick aceita a premissa quando nos diz que "[m]eus direitos de propriedade na minha faca me permitem deixá-la onde eu quero, mas não no seu peito" (1974, p. 171). Ou seja, impedir Nozick de deixar a sua faca no nosso peito *não é* uma interferência indevida na sua liberdade, *porque* o seu direito à propriedade não engloba esse tipo de uso. Segue-se que, para afirmar que qualquer ação redistributiva em D2 seria uma interferência arbitrária na liberdade individual daqueles que transferiram parte da sua quota para Chamberlain em D1, Nozick precisa supor que os indivíduos tinham o direito de dispor de seus bens desta forma. Mas isso equivale a supor a sua noção de direitos de propriedade[8] para defender essa mesma concepção.

Ademais, G. A. Cohen (1977) introduz uma série de complexidades ao exemplo que retiram grande parte do seu apelo intuitivo. Primeiro, a nossa avaliação do caso tende a partir da perspectiva de quem vive em uma sociedade desigual, em que a classe de ricos e poderosos existe, fazendo parecer que Chamberlain é um ocupante inocente dessa posição. Mas se o caso que nos foi colocado é o de uma "sociedade de igualdade em perigo de ser corrompida", por que não considerar "o comprometimento que as pessoas poderiam ter de viver em uma sociedade de um tipo particular"? (Cohen 1977, p. 11). Além disso, na medida em que a parcela efetiva de recursos de cada um depende de o que se pode fazer com o que se tem, o fato de que grande parte da riqueza está concentrada nas mãos de pessoas como Chamberlain implica a redução da parcela efetiva dos demais, inclusive de terceiros (cujas parcelas são relativamente menores), até mesmo de quem

[8] Isto é, apenas limitada pelos direitos como restrições laterais e o proviso lockeano.

pertence às gerações futuras (Cohen, 1977, p. 12). Os terceiros são afetados também pelo acúmulo de poder que decorre da acumulação desproporcional de riqueza.

Essa última objeção nos leva ao coração da noção de trocas voluntárias de Nozick. De acordo com o autor, se um grupo de indivíduos agiu voluntariamente e dentro dos seus direitos, então o efeito de suas trocas não pode tornar involuntária a escolha de um terceiro. A lógica se aplica inclusive à "escolha" de um indivíduo entre trabalhar ou passar fome. Para Nozick (1974, p. 263), se a cadeia de transações entre trabalhadores e donos do capital respeitou a sua concepção de justiça nas posses, o fato de alguém ser deixado com apenas essas duas opções não nos permite dizer que essa pessoa está sendo coagida a trabalhar. Essa tese segundo a qual uma pessoa é coagida a algo somente se alguém agiu ilegitimamente é, contudo, extremamente controversa (Scanlon, 1976, pp. 13-15; Cohen, 1977, pp. 18-21; Freeman, 2001, pp. 124-25) e até mesmo contraintuitiva.

Para responder a Nozick, Rawls retoma sua argumentação de Uma Teoria. Ele rejeita a ideia central da concepção de Nozick de que as ações individuais necessariamente preservam a justiça do todo. Quando não reguladas, as trocas tendem a gerar a acumulação de riqueza e de propriedade que, com o passar do tempo, traduzem-se em relações de dominação (Rawls, 2001, II. §15.1-2, pp. 74-5). Contra isso, Rawls afirma que o sistema econômico deve "regular, por leis que governem heranças e legados, como as pessoas adquirem propriedades a fim de tornar a distribuição mais equitativa, propiciar a igualdade equitativa de oportunidades na educação, e muitas outras coisas" (2001, II. §15.2, p. 75). Em suma, as instituições básicas da sociedade devem ser desenhadas de modo a manter as condições de fundo justas para os acordos individuais.

Importa salientar ainda que Rawls acredita que a distribuição exigida pelo princípio da diferença não requer constante interferência nas dinâmicas de troca de bens. O princípio da diferença se destina ao desenho das instituições econômicas básicas, que são constituídas de regras públicas (Rawls 1999, II. §10, pp. 66-67). Tais regras estabelecem condições publicamente reconhecidas de aquisição e transferências de propriedade na sociedade bem ordenada. Nesta sociedade, cidadãos aproveitam as oportunidades que surgem dentro da moldura de regras públicas e, com isso, adquirem direitos às suas posses (Rawls 2001, II. §20.1, p. 102). Isso significa que, ao menos no ideal de sociedade de Rawls, o princípio da diferença não busca manter contínua e coercitivamente um padrão distributivo. O padrão justo emerge das trocas voluntárias dentro deste esquema que garante a justiça de fundo.

A diferença central entre as concepções de Rawls e de Nozick está no que cada um concebe como a liberdade. Conforme observamos na seção anterior, na base da teoria de Rawls está uma concepção de pessoa como cidadã livre e igual e uma concepção de sociedade como um esquema de cooperação em situação de igualdade. A preocupação de Rawls é a de que trocas desreguladas, mesmo que voluntárias e informadas, podem tornar esse ideal impossível. Já o fundamental na teoria de Nozick é um conjunto de direitos morais pré-estatais concebidos como restrições laterais. Desde que nenhum tal direito

seja violado no processo, quaisquer relações de dominação criadas pelo acúmulo de poder econômico são legitimadas nessa concepção. Nozick não assume nada parecido com o ideal de pessoa de Rawls; se há qualquer ideia do tipo, é uma concepção empobrecida de pessoa como alguém livre para fazer trocas de mercado voluntárias. Nessa moldura, nada impede os agentes de alienarem as condições materiais e jurídicas do florescimento das próprias capacidades morais necessárias para a cooperação. Para Nozick (1974, p. 331), a liberdade negativa é o valor central. Não à toa, Nozick não vê grandes problemas em indivíduos contratarem para si o status de escravas (desde que seja voluntário!).

Na próxima seção, tomamos como um desiderato da justiça social a distribuição de recursos e introduzimos o debate sobre qual concepção de igualdade deve guiar tal distribuição.

4. Igualdade de quê? A matéria da igualdade e o melhor critério para distribuição

Na esteira da publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, parte importante dos teóricos e teóricas da justiça que consideram que a redistribuição é justa direcionou a discussão para *o que* deve ser equalizado, ou seja, passaram a discutir qual seria a matéria da igualdade. Rawls mesmo já havia focado nesse tema em sua crítica ao utilitarismo e propôs algo inovador com a ideia de bens primários. No esquema de Rawls, entretanto, essa ideia representa apenas uma engrenagem de um sistema de justiça ideal e complexo. Os caminhos tomados pelo debate, que começou a se desenvolver ainda na década de 70 (Musgrave, 1974; Sen, 1979) resultaram em contribuições importantes, mas, muitas vezes, acabaram por afastar a compreensão da igualdade de outros valores como a liberdade e a cidadania. Esse é um dos principais argumentos de Anderson (1999, p. 164) contra os igualitaristas da sorte e de de Vita (2008, p. 103) contra Amartya Sen.

Em uma das primeiras críticas à distribuição de bens defendida por Rawls, Musgrave (1974, pp. 629-32) discute como o lazer pode interferir na redistribuição de renda e riqueza e na liberdade dos indivíduos. De acordo com o economista, as pessoas mais favorecidas poderiam escolher ter menos bens e mais tempo livre para lazer. Isso, contudo, não apenas lhes proporcionaria uma liberdade maior de escolha sobre seus planos de vida quanto poderia minar em parte o princípio da diferença, porque os mais favorecidos estariam deixando de produzir riqueza que poderia ser redistribuída. Como Musgrave (1974, p. 632) mesmo reconhece, a segunda consequência não é um problema na moldura da teoria de Rawls, pois ele não defende que uma pessoa é obrigada a cooperar socialmente em razão de algum talento ou habilidade que possua. Rawls (1974, p. 253) acrescenta, em sua resposta a Musgrave, que habilidades naturais não são fixas, nem mensuráveis, mas possuem múltiplas dimensões e são nutridas e moldadas socialmente. Isso significa que o problema de os mais favorecidos escolherem ter mais lazer enquanto os menos favorecidos teriam que necessariamente trabalhar mais horas não pode ser completamente resolvido

pelo princípio da diferença. Para Rawls (1974, p. 253), o lazer pode ser incluído como bem primário, devendo ser garantido em outros âmbitos, e ser compensado, como sugere Musgrave, por uma tributação fixa para os mais favorecidos, que podem usufruir de maior lazer ou, como Rawls (2005, V. §3.4, p. 214, 9n.) mesmo acrescenta posteriormente, na especificação de que a escolha por mais tempo de lazer que a média não deve ser financiada pelo Estado.

A crítica de Amartya Sen é mais ampla que a de Musgrave. Por mais que a afirmação de de Vita de que a igualdade assume papel preponderante frente a valores como liberdade e cidadania, mencionada no início desta seção, tenha lastro nas ideias de Sen, o economista apresenta desafios e contribuições importantes ao teórico da justiça, que as reconhece enquanto tais (ver, por exemplo, Rawls, 2005, V. §3.2, p. 210, 6n.). Há ao menos duas grandes diferenças do que Sen propõe relativamente à teoria rawlsiana. Conforme adiantamos, ele pensa a distribuição como caso central da justiça, o que se dá porque ele está preocupado com as vidas alternativas que uma pessoa pode efetivamente escolher: suas *capabilidades* (Sen, 1990). Sen define capabilidades como as oportunidades de alcançar funcionamentos (o que é, para uma pessoa, possível ser e fazer). Relacionado a isso, Sen (2009, pp. 97-100) propõe que se pense a justiça a partir de comparações interpessoais a partir de alternativas existentes. Ele acredita que não se deve pensar a justiça de forma transcendental, isto é, a partir de uma teoria ideal. Ambas as diferenças aparecem na sua crítica aos bens primários. Ao apontar corretamente que os bens primários não servem enquanto bens que qualquer pessoa racional deseja, como Rawls afirma em *Uma Teoria* (Rawls, 1999, p. 110), Sen contribuiu para que Rawls explicitasse a concepção moral de pessoa na base da sua construção, apresentada na primeira seção deste texto.

O caso central da crítica de Sen (1979, p. 215) a Rawls é o das pessoas com deficiência, que não teriam suas desvantagens levadas em consideração pelo princípio da diferença, mas ele expande o ponto para casos mais simples de diversidade dos seres humanos. Sen quer mostrar que o índice de bens primários não serve para comparações interpessoais porque as pessoas são diversas nas suas capacidades de alcançar funcionamentos. Uma deficiência diminui as capacidades de uma pessoa e faz com que ela precise de mais ou diferentes bens para realizar as mesmas coisas que pessoas que não possuem tal deficiência. Para Sen (1985, pp. 199-200), os bens primários não podem representar um index de bem-estar. A sugestão do autor é ir além e considerar os funcionamentos básicos e as escolhas que elas possuem (Sen 1979, 2018; 1985, pp. 200-202). As *capabilidades*, assim, incluem a habilidade de se nutrir, de ter abrigo e o poder de participar na vida social da comunidade.

Em sua resposta a Sen, Rawls (2005, V. §3.2, p. 210, 6n.; ver também, 1982) afirma que está tratando de uma concepção política de pessoa em uma teoria ideal. Os bens primários auxiliam (i) a fundamentar, em uma concepção política de justiça, quais os tipos de reivindicações dos cidadãos são apropriados e (ii) a dar suporte a essas reivindicações, auxiliando a determinar seus pesos relativos (Rawls, 1982, p. 361; 2005, V. §3.2, pp.

210-212). Rawls (2005, V. §3.4, pp. 215-216) concorda que em muitos casos concretos a utilização do mesmo índice para todas as pessoas seria injusta, mas lembra que sua teoria é mais abstrata, pensando nos termos equitativos de cooperação entre pessoas com faculdades morais, intelectuais e físicas necessárias para que elas sejam membros cooperativos da sociedade.[9]

De acordo com o autor, as pessoas que necessitam de mais bens para se tornarem cidadãs por questões físicas precisam ter suas necessidades avaliadas a partir de sociedades concretas, o que leva Rawls a sugerir que esse é um problema a ser resolvido no estágio legislativo; uma etapa posterior à escolha dos princípios de justiça. Rawls não comenta o caso de outras deficiências e dificuldades, mas parece que a mesma lógica pode ser aplicada. Para ele, o uso da ideia de capabilidades básicas pode se provar frutífero no estágio legislativo e servir como um complemento à ideia de bens primários (Rawls, 2005, V.3, pp. 215-216). Mais que uma crítica que mostre as deficiências da teoria rawlsiana, Sen explicita, assim, as limitações inerentes ao tipo de teoria que Rawls escolheu fazer.

A crítica de Sen sobre qual a matéria da igualdade inaugura um debate mais longo sobre o tema. Ronald Dworkin (1981, p. 293), ao buscar estabelecer um ideal de igualdade de recursos como mais adequado, distingue entre sorte bruta e sorte de escolha, e com isso fornece as bases para uma corrente que defende a primeira como a fonte primordial de razões para compensação. A sorte bruta é uma questão de concretização de riscos que não são apostas deliberadas, já a sorte de escolha diz respeito ao resultado de apostas deliberadas e calculadas. Para exemplificar, a perda de um bem por causa de um desastre natural é um caso de sorte bruta, enquanto a perda do mesmo bem como resultado negativo de um investimento de alto risco é um caso de sorte de escolha (ver também Arneson, 2018, pp. 58-59). Os igualitários da sorte, nome atribuído a esse grupo e adotado (à exceção de Dworkin (2003, p. 191)) por grande parte desses autores, sustentam que a justiça exige a igualdade da distribuição dos ônus e bônus que decorrem da sorte bruta, mas não dos que são consequência da sorte de escolha. Ao ter como foco a responsabilização das pessoas por suas escolhas, o igualitarismo da sorte é também uma resposta ao desafio de Nozick, conforme apresentado na seção anterior, de que padrões igualitários não levam a sério a responsabilidade individual. Isso porque a intuição fundamental do igualitarismo da sorte é a de que pessoas que estão em uma situação pior na sociedade *não* atribuível razoavelmente a qualquer falha suas são especialmente injustiçadas.

G. A. Cohen (2011, cap. 1), por exemplo,[10] apresenta o igualitarismo da sorte como uma alternativa à métrica dos bens primários que resolveria uma suposta incoerência entre as visões de Rawls sobre a responsabilidade individual. De um lado, o uso da

[9] Werle (2014) oferece um argumento detalhado do tipo do tipo de perspectiva oferecida por Rawls frente à crítica de Sen.

[10] Outros igualitaristas da sorte incluem Arneson (1989), Roemer (1993), Barry (2006), Rakowski (1991), Van Parijs (1995). A escolha por explorar os argumentos de Cohen em detrimento do resto se deu, além do espaço, por ele ser um dos primeiros a formular as teses centrais ao grupo, sendo, portanto, um dos igualitaristas da sorte mais influentes e por ele ter uma das defesas mais sofisticadas dessas ideais.

métrica dos bens primários por Rawls assume que cidadãos não são "portadores passivos de desejos", mas, pelo contrário, que eles "têm alguma participação na formação e cultivo de seus fins últimos e preferências" (1982, p. 369). Por outro lado, a crítica rawlsiana ao uso do mérito moral como critério distributivo se baseia na inseparabilidade entre a responsabilidade individual pelo êxito e fatores externos – como capacidades e talentos naturais, e suporte familiar – que influenciam o esforço que a pessoa está disposta a fazer na busca por seus fins (Rawls 1999, V. §48, p. 388).[11] Ou seja, mesmo que se queira considerar o esforço como em parte meritório – isto é, o esforço fruto da escolha individual – como não conseguimos separar as partes, fazemos melhor em ignorar o esforço como critério distributivo.

Diante disso, Cohen (2011, p. 13) se pergunta por que Rawls poderia defender ao mesmo tempo (i) que a responsabilidade das pessoas por seus gostos faz com que elas nunca devam ser atendidas em, digamos, seus gostos caros e (ii) que a sua responsabilidade na busca por seus fins demonstrada por meio de seu esforço não deva ser recompensada. Em outras palavras, a responsabilidade tem peso de afastar um benefício para o indivíduo, mas não de atraí-lo. De acordo com Cohen, o igualitarismo da sorte resolve essa incoerência ao adotar como propósito do igualitarismo a eliminação de toda e qualquer "desvantagem pela qual o sofredor não pode ser julgado responsável" (2011, p. 13). Cohen não vê motivos para tratar a formação de preferências e fins últimos de um modo diferente de qualquer outro aspecto da vida; o único critério de justiça redistributiva é o grau de responsabilização do agente.

Na visão de Cohen, "os igualitários da sorte buscam apresentar uma intuição precisa sobre a justiça distributiva" (2008, p. 300). Isso significa que o igualitarismo da sorte está interessado em desvelar o valor fundamental da justiça distributiva, sem considerar se ele é praticável por meio das instituições sociais; afinal, um princípio normativo não deixa de ser válido por ser impraticável. Tal tarefa, embora tenha valor teórico, guarda, como Cohen (2008, p. 300) mesmo admite, "uma grande diferença" com o projeto rawlsiano. Rawls, conforme tratamos na seção 1, busca uma base para a cooperação social estável entre cidadãos concebidos como livres e iguais. Se temos este propósito em mente, o fato de o mérito moral ser inverificável mesmo em circunstâncias ideais é uma objeção fatal para o seu uso como um princípio do tipo que Rawls busca. Por ser inverificável, a adoção do mérito moral como critério distributivo impediria que a concepção de justiça fosse pública, como requer Rawls (2005, II. §4.2, p. 81), e, portanto, que ela servisse como parâmetro compartilhado para adjudicar as reivindicações de justiça dos cidadãos. Assim, Rawls não discute o mérito a partir da chave da responsabilidade.

A responsabilidade dos cidadãos sobre seus fins está, contudo, atrelada à questão dos gostos. Rawls afirma a responsabilidade nesses casos, mas concede que as pessoas podem ser acometidas de "preferências e gostos incapacitantes e que tornam alguém incapaz de cooperar normalmente na sociedade" (Rawls, 2005, V. §3.5, p. 218). Estes são casos

[11] Sobre a importância desse argumento para a história da filosofia, ver MacDonald e Lisboa (2023).

considerados psicopatológicos, e devem ser tratados da mesma forma que as deficiências do exemplo de Sen. Importante é que a possível compensação nestes casos não se deve ao fato de que preferências incapacitantes foram fruto da sorte bruta – assume-se que cidadãos têm a capacidade de se responsabilizar por preferências –, "quer tenham ou não se constituído a partir de nossas escolhas" (Rawls, 2005, V. §3.5, p. 218). Em vez disso, deve-se buscar restaurar as capacidades mínimas para a cooperação social, algo que pode envolver, por exemplo, tratamento psicológico.

Essas últimas considerações refletem um ponto mais geral sobre as razões apropriadas para as reivindicações de compensação e redistribuição. Teóricos que se tem chamado de igualitários relacionais, como Elizabeth Anderson (1999) e Samuel Scheffler (2003), opõem-se ao igualitarismo da sorte ao se reaproximar da ideia de que a matéria da igualdade está relacionada ao exercício da cidadania. Para esses autores, a matéria da igualdade é, na verdade, ainda mais ampla: trata-se do "valor de as pessoas viverem juntas como iguais" (ver Nath, 2020, p. 2). Portanto, para Anderson (1999), reivindicações de redistribuição devem ter em vista a participação em pé de igualdade na vida pública. Tomando o exemplo da compensação por certas deficiências, Anderson objeta que, segundo os igualitários da sorte, "[a]s pessoas reivindicam os recursos da redistribuição igualitária em virtude de sua inferioridade em relação a outras, e não em virtude de sua igualdade com outras" (1999, p. 186), denotando falta de respeito com as pessoas portadoras de deficiência. Petroni (2020) denuncia a concepção punitivista de responsabilidade individual dos igualitaristas da sorte, que se manifesta em um tipo de moralismo institucional. Isto é, atribui-se "às instituições distributivas a função normativa de vigiar, avaliar e, quando necessário, punir distributivamente o comportamento individual considerado moralmente inaceitável" (Petroni, 2020, p. 25). Como consequência, abre-se o flanco para o desrespeito tanto para com os beneficiários do esquema distributivo – os que merecem compensação apenas na medida em que são estigmatizados como inferiores –, quanto para com os prejudicados, responsabilizados individualmente pelo seu comportamento imprudente.

O objetivo da igualdade, de acordo com a autoraAnderson (1999), não é compensar os sujeitos por sua sorte bruta, mas abolir a opressão, concretizando uma ordem social em que as pessoas usufruam da igualdade em suas relações – algo próximo ao defendido por Rawls –, ainda que ele o faça a partir de uma teoria ideal. Ela, no entanto, se coloca como crítica do autor; especialmente do princípio da diferença, que ela considera muito demandante. Para a autora, o princípio da diferença pode requerer sacrifícios consideráveis para as classes médias baixas, que não gerariam diferenças importantes na justiça de uma determinada ordem social. Segundo a autora, a garantia de um conjunto de liberdades básicas tornaria mais difícil transformar desigualdade de renda em desigualdade de status (Anderson, 1999, pp. 210–11). Além disso, Anderson (1999, p. 222) acredita que o estabelecimento da igualdade democrática deve se dar por meio de reivindicações de movimentos sociais igualitários, afastando-se da ideia rawlsiana de uma justiça para

instituições.

Ainda que não em diálogo com o teórico crítico Axel Honneth, é possível afirmar que Anderson se aproxima do autor; afinal, ele olhou, alguns anos antes, para os movimentos sociais como agentes produtores de uma sociedade mais justa. Honneth propôs uma concepção de justiça a partir da ideia de reconhecimento, que ele fundamenta em Hegel. Honneth, no entanto, foi criticado em seu próprio campo por não reconhecer a importância da redistribuição. Retomaremos as críticas de Honneth ao que ele chama de paradigma da distribuição e a sua proposta de um paradigma do reconhecimento na última seção do texto.

5. Redistribuição ou reconhecimento? A função da redistribuição para a justiça

Enquanto Rawls faz uma teoria ideal voltada às instituições, Honneth (1992) está interessado em olhar para a justiça a partir da ação social. Para ele, são os conflitos sociais, mais especificamente as lutas por reconhecimento, que auxiliam na construção de uma gramática moral. A perspectiva de Honneth (1992) tem um viés sociológico forte, mas se utiliza de um aparato filosófico hegeliano (normativo) do reconhecimento para interpretar e identificar tal gramática. O autor, assim, não entrega uma teoria normativa substancial da justiça, mas uma gramática fundamentada nos valores da autonomia e da autorrealização, cujos meios estão no reconhecimento. É pelo reconhecimento intersubjetivo que uma pessoa constitui sua identidade. As lutas por reconhecimento resultam das experiências de desrespeito que ocorrem pela falta de reconhecimento ou quando esse é patológico. Nessa leitura, as lutas de negros por reconhecimento das últimas décadas, por exemplo, são fundadas no desrespeito causado pelo racismo em diferentes esferas do reconhecimento.

Os meios intersubjetivos do reconhecimento estão espalhados em três esferas: a das relações íntimas, localizada na família e nas relações de amizade; a das relações jurídicas, que trata dos direitos, propriedades universais que caracterizam as pessoas e, por fim, a esfera da comunidade de valores, em que as pessoas esperam ser reconhecidas pelo desempenho de sua contribuição à sociedade (Honneth, 1992, cap. 5). De acordo com Honneth (1992, p. 187), na esfera jurídica, o respeito advém da consideração de uma propriedade universal: a de ser uma pessoa e, na esfera da comunidade de valores, a estima social se dá pelas particularidades de cada pessoa, aquilo que ela, diferentemente de outros, apresenta à sociedade.

Nancy Fraser, em um livro em coautoria com Honneth (Fraser & Honneth, 2003, p. 216), em que os dois discutem uma mudança de paradigma da justiça da redistribuição para o reconhecimento, argumenta que Honneth exagera o papel do reconhecimento em sociedades capitalistas e não dá conta das questões redistributivas. Seguindo uma

crítica anterior de Iris Young (1990, cap. 1) ao paradigma distributivista,[12] ela vê também um monismo em Rawls, que seria redutivista ao focar apenas na "justa redistribuição de recursos e direitos" (Fraser & Honneth, 2003, p. 34).[13] Para Fraser (Fraser & Jaeggi, 2018; Fraser, 2022), assim como as opressões que envolvem classe, aquelas que envolvem gênero e raça são inerentes ao capitalismo entendido como ordem social institucionalizada. Fraser não nega a dimensão cultural do mercado capitalista, mas não acredita que ele seja governado pela dinâmica do reconhecimento. Para ela, há dois tipos de injustiça: a má distribuição e a falta de reconhecimento, as quais se dão "de formas nas quais nenhuma dessas injustiças é um efeito indireto da outra, mas ambas são primárias e cooriginais" (Fraser & Honneth, 2003, p. 19). Segundo Fraser, é essa distinção analítica que permite perceber "as características estruturais-institucionais subjacentes das sociedades capitalistas com as quais a dominação está entrelaçada e por meio das quais é organizada" (Fraser & Jaeggi, 2018, p. 188).

Em seu debate com Honneth, Fraser argumenta, na sequência, que o autor, ao não apresentar um fundamento normativo substancial, é incapaz de apontar quais demandas por reconhecimento são legítimas. Tal argumento, que contribui para uma inflexão na obra honnethiana (ver Bressiani, 2013), leva Fraser (Fraser & Honneth, 2003) a oferecer algumas linhas sobre a fundamentação normativa que ela vê como necessária. A *paridade participativa* proposta por Fraser retoma a importância da cidadania. A justiça, nessa perspectiva, requer "arranjos sociais que permitam todos os membros (adultos) da sociedade a interagir uns com outros enquanto pares" (Fraser & Honneth, 2003, p. 36). Para isso, duas condições precisam ser observadas: a distribuição de recursos materiais deve assegurar a independência e a voz dos participantes e os padrões institucionalizados de valor cultural devem expressar o igual respeito e assegurar a igual oportunidade de alcançar a estima social. Na visão de Honneth (Fraser & Honneth, 2003, p. 179), a ideia de paridade participativa não dá conta da tarefa que a autora lhe atribui ao deixar de explicar por que o direito à igual participação na vida pública pressupõe apenas as dimensões da economia e da cultura, mas não as da socialização e do direito. Honneth (Fraser & Honneth, 2003, pp. 178-80) considera a teoria de Rawls completa nesse sentido, mas rejeita a busca por uma ideia compartilhada de justiça por considerá-la inseparável de uma concepção de vida boa.

Em sua resposta a Fraser, Honneth afirma que as lutas redistributivas podem se dar na esfera das relações jurídicas, com a mobilização de direitos sociais, ou na esfera da comunidade de valores, quando elas disputam a legitimidade da aplicação do princípio do desempenho, que liga a estima ao quanto uma pessoa é reconhecida por seu papel na reprodução social. Assim, o caso da diferença salarial entre homens e mulheres, um

[12] Para um panorama da crítica de Young e do debate que se seguiu, além de uma defesa da teoria de Rawls a partir dessa discussão, ver Piroli (2022).

[13] Uma análise cuidadosa da leitura que Fraser faz de Rawls pode ser encontrada em Piroli (2021). De acordo com a autora, além de a classificação de Rawls como um monista realizada por Fraser não ser apropriada, a teoria de Fraser tem diversos pontos de contato com a justiça como equidade.

conflito apresentado como distributivo por Fraser, pode ser melhor explicado pelo fato de que trabalhos tipicamente femininos, caso do doméstico e do de cuidado, nem serem tidos como *trabalho* trabalho por causa de um "mecanismo cultural, [qual seja] a denigração (fundamentada de forma naturalista) das capacidades femininas de desempenho" (conforme Honneth em, Fraser & Honneth, 2003, p. 153). Para Honneth, qualquer disputa sobre a justiça é melhor bem teorizada por meio do reconhecimento; não existindo dois tipos de injustiça. A redistribuição, nesse sentido, é uma forma de aplacar o desrespeito sofrido.

Na teoria de Rawls, ainda que o autor parta de um lugar muito diferente e que haja diferenças importantes, há uma compreensão que se repete na análise da justiça. Para Rawls, os conflitos de direito também são diferentes dos conflitos redistributivos e devem, no caso da justiça como equidade, ser regulados pelo primeiro princípio. Já o princípio do desempenho seria regulado pelo segundo princípio, e, conforme discutido na seção 1, a redistribuição de renda e riqueza serviria para fortalecer a posse de todos os bens primários. Ou seja, políticas públicas fundamentadas no princípio da diferença nunca se dariam em razão da própria redistribuição. A distinção de Fraser entre monistas do reconhecimento, caso de Honneth, e da redistribuição, caso de Rawls, é, portanto, um falso problema. O mérito da autora estaria, nesse caso, em apontar uma lacuna na teoria de Honneth, que não teria, até aquele momento, explicado o papel da redistribuição. As críticas de Fraser fizeram, contudo, com que Honneth visse em Rawls um oponente a ser rebatido.

Há duas críticas principais que Honneth oferece a Rawls: uma sobre o objeto da justiça e outra sobre a autoridade para realizar a distribuição. Rawls, que faleceu em 2002, não teve oportunidade de responder a Honneth, sendo possível apenas pensar a partir de sua teoria; o que faremos após apresentar as críticas de Honneth. A primeira crítica ao paradigma distributivista assinalada por Honneth refere-se à pressuposição da autonomia que marca esta concepção de justiça. Para Honneth (Anderson & Honneth, 2009), a ideia de que a autonomia depende da distribuição de bens na sociedade pressupõe um interesse comum nos meios necessários para se buscar planos de vida livremente escolhidos, como se alguns bens dessem conta da diversidade de planos. É esse tipo de crítica que Rawls havia respondido com a consideração de que a concepção de pessoa, em sua teoria, é política. A segunda parte dessa crítica de Honneth é, no entanto, mais significativa. Para ele, a concepção de autonomia de Rawls apaga a dimensão da vulnerabilidade humana, qual seja, que a autonomia se constrói nas relações intersubjetivas. Assim, a discussão sobre justiça no paradigma distributivista depende, na leitura de Honneth, quase que exclusivamente do que deve contar como bens a serem distribuídos.

A segunda crítica, por sua vez, trata do papel do Estado. De acordo com Honneth (2009, p. 357), na lógica distributivista, o Estado é o único ente com autoridade para realizar a distribuição com objetivos de maior justiça social. Se o desenvolvimento da autonomia e, portanto, da justiça, passa a não estar centrado na distribuição de determi-

nados bens, o Estado deixa, na visão do autor, de ser o protagonista em questões de justiça. O reconhecimento próprio à esfera das relações pessoais e aquele próprio à esfera do trabalho contam com princípios normativos que não podem ser satisfeitos a todo tempo pela ação estatal (Honneth 2009, p. 357). Certamente o Estado continua tendo papel relevante ao intervir no reconhecimento alterando as relações jurídicas; o que ocorre "ao modificar a abrangência dos direitos subjetivos, incluir novos grupos sociais ou declarar realidades modificadas como circunstâncias juridicamente relevantes" (Honneth, 2009, pp. 357-58). No entantomas, para Honneth, o Estado passa a dividir o palco com a sociedade.

Não há que se negar que Honneth propõe uma mudança importante com sua teoria do reconhecimento e que o papel desempenhado pelas relações intersubjetivas vai além do que aquele proposto por Rawls, assim como que a sociedade civil ganha importância frente ao Estado em seus escritos. Ainda assim, para entendermos o ponto central do desacordo e avançar na compreensão do papel da redistribuição para a justiça, vale olhar novamente para a teoria de Rawls, em especial para o bem primário mais importante, o autorrespeito,[14] e o que ele considera como estrutura básica da sociedade, onde deve ocorrer a redistribuição.

Rawls mesmo denomina sua teoria como distributiva e é esse aspecto da questão da justiça uma de suas maiores contribuições ao debate. No entanto, conforme explicado na seção 1, a maior parte dos bens primários não deve ser distribuída; a exceção é a renda e a riqueza que geram desigualdade e podem dificultar a cooperação entre cidadãos. Oportunidades, por sua vez, devem se dar em condições equitativas e, apesar de alguns cargos terem melhor remuneração, essa desigualdade é um incentivo para a produção de uma cooperação social melhor e não deve ser o foco da redistribuição. Já direitos e liberdades são garantidos em um sistema igual a todos, conforme estabelece o primeiro princípio, e, por terem prioridade lexical, não podem ser convertidos em renda. Por fim, também as bases sociais do autorrespeito, o bem primário mais importante de acordo com Rawls, não funciona na lógica da distribuição, mas do reconhecimento[15] pelos outros dos planos de vida individuais.

As bases sociais do autorrespeito visam proporcionar aos cidadãos o sentimento de que eles possuem valor enquanto pessoas, são capazes de exercer seus poderes morais e avançar seus objetivos e fins com autoconfiança (Rawls, 2005, VIII. §4, p. 365). Isso significa que essas bases dependem da estrutura e do conteúdo das instituições justas assim como de características da cultura política pública, como o reconhecimento e a aceitação públicos dos princípios de justiça (Rawls, 2005, V. §3.3, p. 213). Assim, para Rawls,

[14] Apesar de Honneth colocar o ponto a partir do conceito de autonomia, essa ideia não desempenha, na obra de Rawls, o tipo de função que Honneth deseja discutir. Na obra Rawls (2005, II. §6.1, p. 92), a autonomia é pensada no modelo político do autogoverno. Por isso, nos ateremos a como Rawls pensa o autorrespeito, que traz aspectos das relações interpessoais.

[15] Rawls faz uso do termo *recognition*, mas, diferentemente de Honneth, para ele, a palavra não é um conceito filosófico.

as bases sociais do autorrespeito dependem da justiça da estrutura básica, não ficando restritas ao papel do Estado, mas das instituições sociais, que, conforme mencionado, incluem a constituição política e as formas reconhecidas de propriedade, mas, também, a estrutura econômica e a família. O Estado, portanto, não possui papel exclusivo na implementação da justiça, ainda que retenha maior importância para Rawls que para Honneth e que o segundo pense ainda em outros âmbitos da justiça; principalmente aqueles ligados à estima social.

Há, ainda, certa intersubjetividade na acepção rawlsiana de autorrespeito, mas ela é mais fraca que a de Honneth e não se presta a explicar as lutas sociais. Em *Uma Teoria*, Rawls afirma que uma das circunstâncias que embasam o autorrespeito é a crença de que "nossos atos [são] admirados [*appreciated*] e confirmados por outros, que também são estimados e com os quais apreciamos nos associar" (Rawls, 1999, §67, p. 544). Essa concepção das relações intersubjetivas na sua relação com o autorrespeito pode ser suficiente para que Rawls exponha sua teoria da justiça, que é voltada às instituições, mas é insuficiente para mostrar como a cidadania é exercida mesmo em uma sociedade bem ordenada, caso ela seja entendida como dinâmica, em lugar de estática. Em uma situação de justiça, a política e as mudanças sociais não ficariam congeladas, podendo gerar lutas por reconhecimento. A compreensão de Rawls das relações intersubjetivas como secundárias para a constituição do autorrespeito o impede de explicar as origens dessas lutas e, assim, é provável que sua teoria tenha dificuldades em julgar a legitimidade das reivindicações dos cidadãos (o que Rawls mesmo se propõe a fazer), porque nem todas as lutas seriam direcionadas ao que ele concebe como estrutura básica da sociedade. Parece que, para Rawls, a falta de autorrespeito, em alguns casos, não aparece como gerando demandas por justiça, porque embora se possa reivindicar as bases sociais do autorrespeito, o autorrespeito em si é teorizado como essencialmente não político.

Ainda que a crítica de Honneth exagere o papel do Estado na concepção rawlsiana, ele acerta o alvo ao indicar que a justiça como equidade falha em explicar a importância das relações intersubjetivas para a justiça. A redistribuição de recursos, contudo, mantém seu papel na construção da justiça, não como valor em si, mas como necessária para a preservação de relações igualitárias.

6. Conclusão

Este texto está ancorado em três discussões centrais sobre distribuição e justiça. A primeira versa sobre se a redistribuição deve fazer parte de uma ideia de justiça. A segunda assume que a redistribuição está intrinsecamente relacionada à justiça e pergunta sobre aquilo que deve ser equalizado e sobre as razões da redistribuição. A última tematiza a distinção entre paradigmas da distribuição e do reconhecimento e a alegada superação do primeiro pelo segundo. As três questões fizeram parte de importantes debates começando em meados do século XX e estão conectadas pela obra de um autor, John Rawls. Isso evidencia a

enorme influência da justiça como equidade no debate contemporâneo. A perspectiva por nós compartilhada com diferentes autores e autoras, de Rawls a Fraser, é a de que a justiça, em sociedades democráticas, está diretamente conectada com a possibilidade do exercício da cidadania. É esta compreensão de que a concepção de justiça distributiva de Rawls está vinculada a um ideal mais profundo de igualdade democrática que nos fornece uma chave interpretativa que contribui para compreensão do debate sobre redistribuição como integrado.

Primeiro, contrastamos o ideal rawlsiano de cidadania, que considera o cidadão como pessoa dotada dos dois poderes morais necessários para a cooperação equitativa, com a concepção de pessoa empobrecida de Nozick. Ao focar exclusivamente nos direitos morais individuais entendidos como restrições absolutas a certos tipos de ação, Nozick ignora as condições sociais para que a autonomia de cidadãos possa florescer. Como sua teoria chancela a acumulação ilimitada de recursos por parte de indivíduos e acarreta a completa alienabilidade tanto de recursos quanto de direitos, sua concepção de pessoa é, no máximo, a de alguém livre para realizar trocas no mercado, mas não para o exercício pleno da cidadania.

Segundo, mostramos que, embora as críticas de Sen tenham contribuído para a elaboração e explicitação das bases morais da teoria de Rawls, este não pretendia com a ideia de bens primários oferecer uma resposta exaustiva à questão "O que distribuir?". Se tal noção for adequada para especificar as principais necessidades de cidadãos enquanto cidadãos, isso já é suficiente para os propósitos de Rawls. Similarmente, apontamos a diferença entre o projeto intelectual dos igualitários da sorte e o projeto intelectual de Rawls. Enquanto os primeiros têm como objetivo refinar uma intuição fundamental sobre justiça distributiva, Rawls visa a estabelecer um ideal integrado de sociedade em que a redistribuição tem um papel essencial, mas não exclusivo. Essa leitura aproximou, em parte, o projeto rawlsiano da corrente oposta ao igualitarismo da sorte que se tem chamado igualitarismo de relação, cuja principal tese é a preponderância do valor conferido ao status de igualdade nas relações sociais.

Terceiro, reforçamos a importância de discussões sobre a justiça considerarem as relações intersubjetivas, pois essas são essenciais para entender a constituição da autonomia dos indivíduos e as lutas sociais. Defendemos, contudo, que o debate que estrutura esse problema parte de uma premissa falsa: a de que existiriam dois paradigmas, um da distribuição e outro do reconhecimento. Como enfatizado no restante do texto, Rawls, que seria o principal autor do primeiro paradigma, propôs que a redistribuição não fosse o caso central da justiça, mas um meio para construir uma sociedade justa, em que todos possam exercer sua cidadania de forma livre e igual.

O capítulo faz uma reconstrução dos principais problemas filosóficos ligados à distribuição desde o fim da segunda guerra mundial a partir de uma chave específica de leitura que não apenas serve de fio condutor, mas que representa aquilo que possui maior relevância prática para as democracias contemporâneas, a saber, o reforço dos valores

democráticos.

Referências

Anderson, E. S. (1999) "Qual é o sentido da igualdade?", traduzido por Roberto Cataldo Costa. *Revista Brasileira de Ciência Política* 15:163–227. https://doi.org/10.1590/0103-335220141507.

Anderson, J., Honneth. A. (2009) "Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça", *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, no 17 (2011), 81–112. https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i17p81-112.

Arneson, R. (1989) "Equality and Equal Opportunity for Welfare", *Philosophical Studies* 56 (1): 77–93. https://doi.org/10.1007/BF00646210.

Arneson, R. (2018) "Dworkin and Luck Egalitarianism: A Comparison". Em *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, editado por Serena Olsaretti. Oxford: Oxford University Press.

Barry, N. (2006) "Defending Luck Egalitarianism", *Journal of Applied Philosophy* 23 (1): 89–107. https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2006.00322.x.

Bressiani, N. (2013) "Luta por Reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais: dois momentos na teoria crítica de Axel Honneth". Em *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*, editado por Melo, 257–92. São Paulo: Saraiva.

Caldwell, B. (2007) "Introduction". Em *The Road to Serfdom: Texts and Documents*, por Friedrich von Hayek, editado por Bruce Caldwell, pp. 1–33. Chicago: The University of Chicago Press.

Cohen, G. A. (1977) "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty", *Erkenntnis* 11 (1): 5–23. https://doi.org/10.1007/BF00169842.

Cohen, G. A. (2008) *Rescuing justice and equality*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Cohen, G. A. (2011) *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Editado por Michael Otsuka. Princeton: Princeton University Press.

Dworkin, R. (1981) "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy & Public Affairs* 10 (4): 283–345.

Dworkin, R. (2003) "Equality, Luck and Hierarchy", *Philosophy & Public Affairs* 31 (2): 190–98. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00190.x.

Fleischacker, S. (2004) *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo: Martins Fontes.

Fraser, N. 2022. *Cannibal Capitalism*. New York: Verso.

Fraser, N., Honneth, A. (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso.

Fraser, N., Jaeggi, R. (2018) *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo.

Freeman, S. (2001) "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", *Philosophy & Public Affairs* 30 (2): 105–51. https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2001.00105.x.

Freeman, S. (2018) "Rawls on Distributive Justice and the Difference Principle". Em *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, editado por Serena Olsaretti. Oxford: Oxford University Press.

Hayek, F. (1944) *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Globo.

Honneth, A. (1992) *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Traduzido por Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.

Honneth, A. (2009) "A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo", *Civitas: Revista de Ciências Sociais* 9 (3): 345–68. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2009.3.6896.

MacDonald, Paulo Baptista Caruso; Lisboa, Wladimir Barreto. (2023) "Por que desubstancializar a política?" Em *Substância na história da filosofia*, organizado por Lia Levy; Carolina Araújo; Ethel Menezes Rocha; Markos Klemz Guerrero; Fábio Ferreira de Almeida, pp. 675-706. Pelotas: Editora da UFPel.

Musgrave, R. A. (1974) "Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off", *The Quarterly Journal of Economics* 88 (4): 625–32. https://doi.org/10.2307/1881826.

Nagel, T. (1975) "Libertarianism without Foundations Book Reviews", *Yale Law Journal* 85 (1): 136–49.

Nath, R. (2020) "Relational Egalitarianism", *Philosophy Compass* 15 (7): e12686. https://doi.org/10.1111/phc3.12686.

Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Petroni, L. (2020) "O Que Há de Errado com o Igualitarismo de Fortuna?", Dados 63: 1-36. https://doi.org/10.1590/001152582020208.

Piroli, Diana. (2021) "Nancy Fraser: Uma Teórica da Justiça Reticente (À Teoria Rawlsiana)". Em *Justiça e libertação: A Tribute to John Rawls*, editado por Nythamar De Oliveira. Editora Fundacão Fenix.

Piroli, Diana. (2022) "Para além da imagem distributiva-alocativa: uma interpretação relacional da teoria da justiça de John Rawls", Voluntas 13 (1): 01-33. https://doi.org/10.5902/2179378667881.

Rakowski, E. (1991) *Equal Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. (1974) "Reply to Alexander and Musgrave". Em *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, pp. 232–53. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Rawls, J. (1982) "Social Unity and Primary Goods". Em *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, pp. 359–87. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Rawls, J. (1999) *Uma Teoria da Justiça*. Traduzido por Jussara Simões e Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes.

Rawls, J. (2001) *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Traduzido por Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.

Rawls, J.(2005) *O Liberalismo Político*. Traduzido por Álvaro de Vita e Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes.

Rocha, C. (2021) *Menos Marx, Mais Mises: o liberalismo e a nova direita no Brasil*. São Paulo: Todavia.

Ré, F. M. (2015) "Um paralelo entre duas concepções liberais de justiça: o libertarianismo de Robert Nozikc e o liberalismo-igualitário de John Rawls", *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 27 (2): 6-33. https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i27p6-33.

Roemer, J. E. (1993) "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner", *Philosophy & Public Affairs* 22 (2): 146–66.

Ryan, Cheyney C. (1977) "Yours, Mine, and Ours: Property Rights and Individual Liberty", *Ethics* 87 (2): 126–41. https://doi.org/10.1086/292024.

Scanlon, T. (1976) "Nozick on Rights, Liberty, and Property", *Philosophy & Public Affairs* 6 (1): 3–25.

Scheffler, S. (2003) "What Is Egalitarianism?", *Philosophy & Public Affairs* 31 (1): 5–39.

Sen, A. (1979) "Equality of What?" The Tanner Lectures on Human Values.

Sen, A. (1985) "Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy* 82 (4): 169–221. https://doi.org/10.2307/2026184.

Sen, A. (1990) "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy & Public Affairs* 19 (2): 111–21.

Sen, A. (2009) A Ideia de Justiça. São Paulo: Companhia das Letras.

Gould, S. 1976. Darwin's Untimely Burial. *Natural History* 85(8): 24–30.

Van Parijs, P. (1995) *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism*? Oxford: Oxford University Press.

de Vita, A. (2008) *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: Martins Fontes.

de Vita, A. (2011) "Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual", Dados, 54: 569-608. https://doi.org/10.1590/S0011-52582011000400003.

de Vita, A. (2016) "Apresentação da edição brasileira". Em Uma Teoria da Justiça, xi–xxxiii. São Paulo: Martins Fontes.

Werle, Denílson Luis. (2014) "A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito", *Cadernos de Filosofia Alemã 19* (1): 63-83. http://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p63-83.

Kuhn, T. S. 1983a. Commensurability, Comparability, Communicability. *In*: P. D. Asquith and T. Nickles (eds.), *PSA 1992, Vol. 2*, pp. 669–688. Michigan: East Leasing.

Wolff, J. (1991) *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State*. Cambridge (RU): Polity Press.

Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

As lições de Adam Smith e John Stuart Mill que não foram aprendidas pela Economia Neoclássica

Nara Rela[1]

1. Introdução

De *oikonomia* até *economia*, a definição da ciência que lida com os assuntos dos indivíduos na sociedade no que se relaciona ao dinheiro, ao comércio, aos serviços, à produção e ao mercado, acompanhou as transformações pelas quais a sociedade passou ao longo do tempo. Quando Adam Smith sistematizou a economia na sua *Riqueza das Nações*, nunca perdeu de vista o comportamento ético e a influência das emoções nas interações sociais que descreveu em sua *Teoria dos Sentimentos Morais.* De sua parte, John Stuart Mill foi quem atribuiu o status de ciência à economia, estando, no entanto, consciente de que a natureza humana é capaz de causar distúrbios nos modelos matemáticos. Ambos os filósofos são os pilares da economia, uma ciência engajada em explicar o fenômeno da riqueza, suas leis, suas causas e as ações do indivíduo que lida com ela. Nunca conceberam a economia como uma ciência dissociada da sociedade e dos indivíduos que a compõem, considerando as fraquezas e desejos envolvidos na busca da riqueza. Foi a partir de Smith e Mill que a economia tomou forma e foi pensada pelos economistas neoclássicos.

Carl Menger (1840–1921), fundador da Escola Austríaca de Economia, relacionou as atividades em assuntos econômicos com aquelas realizadas por um "homem economizador". William Jevons (1835–1888) e Alfred Marshall (1842–1924) argumentaram que

[1] Economista, bacharel/mestre e doutora em filosofia e pós-doutora em psicologia, co-coordenadora do Grupo de Pesquisa em Filosofia do Comportamento Econômico. Contato: nararela@gmail.com.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 145–167.

a psicologia era necessária para entender os fenômenos econômicos. Além disso, como a economia se torna uma questão de cálculo rigoroso, ela se refere a um cálculo de prazer e dor. Na visão econômica de Marshall, o bem-estar está relacionado à capacidade de satisfazer os desejos de um indivíduo no que tange à aquisição de bens.

Lionel Robbins (1898–1984) criticou a visão materialista de Marshall, argumentando que ela não engloba o bem-estar não-material. Existem atividades econômicas que aumentam a riqueza, mas não necessariamente o bem-estar do indivíduo – como, por exemplo, uma peça de teatro, que vende ingressos, tem o pagamento dos insumos e dos atores – o qual é um conceito abstrato e subjetivo não passível de ser medido. Além disso, para Robbins, a definição baseada no bem-estar material implica uma concepção classificatória, pois está relacionada ao comportamento humano diretamente ligado à busca do bem-estar material, deixando outros tipos de busca à margem do escopo das investigações da ciência econômica. Robbins estava preocupado em prover à economia uma definição analítica, focando a atenção no comportamento humano ligado à escassez. Sua definição reflete uma economia que estava se tornando mais específica e técnica "quando os métodos matemáticos – incluindo a abordagem axiomática – eram muito mais difundidos, essa definição tornou-se amplamente aceita" (Backhouse & Medema, 2009, p. 226),[2] influenciando também o pensamento econômico atual. Assim como John Stuart Mill, Lionel Robbins estava preocupado em aplicar uma abordagem científica à economia que estivesse de acordo com o novo contexto econômico do século XX.

A consequência da nova descrição da economia foi a de fornecer evidências para a sua caracterização como uma ciência positiva. Agora, o comportamento da pessoa econômica passou a ser considerado dentro dos limites da racionalidade e os modelos passaram a ser impostos na análise econômica. A suposta natureza racional do homem econômico de Stuart Mill passou a ser tomada como real nas previsões. John Neville Keynes (1852–1942) considerou Mill como quem definitivamente formulou os princípios do método econômico como abstrato-dedutivos, tornando-a positiva e não normativa e ética. Milton Friedman (1912–2006) concordou com Keynes, afirmando que, como ciência positiva, a economia lida com o que é e não com o que deveria ser. Isso significa que é uma ciência independente de qualquer tipo de posição ética ou julgamento normativo. Para ele, a economia é uma ciência objetiva como a física.

O objetivo de uma economia positiva é desenvolver uma teoria ou hipótese para explicar o fenômeno ainda não observado. Ela é composta por uma "linguagem" com o intuito de organizar o material empírico para fornecer um método de raciocínio sistemático e organizado, ou seja, através da lógica formal e de considerações factuais, caso as categorias consideradas sejam suficientes para explicar o problema. A hipótese é considerada importante se ela abstrai os elementos comuns e cruciais da massa das circunstâncias complexas

[2] "when mathematical methods – including the axiomatic approach – where much more pervasive, this definition had become widely accepted". Todas as traduções das citações são de minha autoria.

e permite que sejam feitos pressupostos válidos baseadas nela (Friedman, 1953). O ponto crucial não é se os pressupostos de uma teoria são descritivamente realistas, pois eles nunca o são – porque especificam as circunstâncias na qual a teoria é válida e não as determina, mas sim se são boas aproximações para a proposta em mãos (Friedman, 1953).

Resumindo, a economia positiva assume em seus modelos que o *homo oeconomicus* se comporta racionalmente, é bem-informado e busca maximizar seus retornos através de seu autointeresse ou egoísmo. Estas são as circunstâncias específicas que a ciência leva em consideração em seus pressupostos, o que não tem nada a ver com o indivíduo real que vive em interação social. A visão racionalista deve ser utilizada como um instrumento de análise das tendências da massa de fenômenos e não se basear em premissas do comportamento individual ou real. Dessa forma, a economia neoclássica tomou de forma parcial os ensinamentos de Adam Smith e Stuart Mill, considerando somente aquilo que daria suporte aos seus pressupostos, como será discutido nos capítulos que se seguem.

2. A teoria neoclássica e o problema do egoísmo e do autointeresse em Adam Smith

Desde o século XIX, Adam Smith (1723-1790) é considerado como o economista que pregou e defendeu em sua obra seminal *A Riqueza das Nações* o egoísmo e o autointeresse nas ações do indivíduo[3] em seus negócios econômicos. Esse argumento teve início com a *Umschwungstheorie*, teoria dos economistas alemães de que havia uma incongruência no pensamento do filósofo.

A *Umschwungstheorie* afirma que há uma inconsistência moral entre as duas obras de Smith, alegando que na *Teoria dos Sentimentos Morais* o autor coloca a natureza humana tendo como base a simpatia e na *Riqueza das Nações* defende o egoísmo e autointeresse como necessários para o enriquecimento de uma nação. Tal inconsistência ficou conhecida como "Das Adam Smith Problem", o qual foi levantado pela Escola Histórica Alemã (German Historical School) em uma época de hostilidade intelectual à doutrina do *laissez-faire.* A Alemanha estava sendo unificada em um estado central sob um mundo onde a Grã-Bretanha exercia domínio sobre o comércio e manufatura e sua política econômica era considerada prejudicial para a economia protecionista alemã (Montes, 2003). A discussão sobre a inconsistência das duas obras de Smith tornou-se acalorada e motivo de argumentos tanto a favor, quanto contra entre os pensadores alemães. Finalmente, os editores da obra *Teoria dos Sentimentos Morais*, argumentaram que o "Das Adam Smith Problem" é, na realidade, um pseudoproblema baseado na ignorância e no erro de entendimento. Para eles, não há uma contradição ética de Smith em ambos os livros, uma vez que, na *Riqueza das Nações* o objetivo é a atividade econômica

[3] Com o intuito de não fazer suposições sobre gênero, este artigo adota o seguinte critério: o uso do artigo "o" quando do uso da palavra indivíduo e do artigo "a" quando do uso da palavra pessoa.

diretamente relacionada ao autointeresse, enquanto a *Teoria dos Sentimentos Morais* se refere à conduta humana na sociedade.

Toda a controvérsia teve origem na já muito comentada passagem da *Riqueza das Nações*, onde Smith afirma: "Não é da *benevolência* do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos o nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua *humanidade*, mas à sua a *autoestima*[4] [*amor-próprio, egoísmo*] e nunca lhes falamos das nossas próprias *necessidades*, mas das *vantagens* que advirão para eles" (Smith, vol. I, 1983, p. 71, itálicos adicionados). Tomando-se os argumentos das correntes a favor e contra a alegada contradição do discurso smithiano sintetizada no excerto em questão, pode-se constatar que a discussão se concentrou na negação da tríade "benevolência, humanidade e necessidade" em favor da tríade "interesse, egoísmo e vantagem", considerando-se como opostos benevolência/interesse, humanidade/egoísmo e necessidade/vantagem. Utilizando de uma nova abordagem, este texto analisa com mais atenção os termos dessas tríades, objetivando demonstrar que Smith nunca foi incongruente em seus escritos, mas ao contrário, estritamente dentro de sua ética e da coerência interna de seu pensamento.

Vamos iniciar a argumentação pela tríade benevolência / humanidade / necessidade, onde "benevolência" parece ser a palavra-chave pelo fato de "humanidade" e "necessidade" estarem contidas nela: a pessoa benevolente tem uma relação de humanidade à necessidade do outro por possuir as qualidades de ser gentil/preocupar-se com os outros, prestativo e generoso.[5] A palavra inglesa *benevolence* é derivada do francês antigo *benivolence* que, por sua vez, originou-se da palavra latina *benevolentia*, quando o particípio presente de *velle* (desejo)[6] foi tirado de bene + volantem (nominativo *volens*). *Benevolência* significa o desejo de fazer o bem. Vale notar que é diferente da palavra "beneficência", derivada do latim *beneficentia* (bondade e generosidade), ou seja, de *bene* + *facere*, significando fazer o bem a alguém.[7] Beneficência está ligada à caridade[8] Portanto, *benevolência* está diretamente relacionada ao desejo de fazer o bem, enquanto *beneficência* é relacionada às virtudes da bondade e generosidade. Por serem virtudes, não dependem do desejo pessoal, mas sim de se fazer o bem por ser a coisa certa a ser feita. No entendimento de Adam Smith, "a virtude é a excelência, algo incomumente grande e belo, que se eleva muito acima do que é vulgar e comum" e que denota "a superioridade sobre as mais ingovernáveis paixões

[4] Apesar de o termo em inglês "self-love" estar traduzido na obra como autoestima (amor-próprio), na frase em questão a palavra "egoísmo" é de consenso na academia como sendo a que melhor indica o sentido desejado por Smith.

[5] Ver http://www.oxforddictionaires.com/definition/learner/benevolence. Faço uso de dicionário da língua inglesa por coerência ao idioma do autor.

[6] Conf. http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frane=0&search=benevolence.

[7] Conf. http://www.oxforddictionaires.com/definition/english/beneficent?q=beneficence#beneficent_5.

[8] Beneficent, 1610, "fazer o bem, ser caridoso" provavelmente ser beneficente nos moldes de ser magnificente, conf. http://etymonline.com/index.php?term=beneficent&allowed_in_frame=0.

da natureza humana" (Smith, 1982, p. 91).[9] Portanto, benevolência é um ato do livre desejo de se fazer algo em benefício a uma determinada pessoa, enquanto beneficência está relacionada à excelência do comportamento humano em relação à humanidade como um todo, que ocorre não por desejo, mas por dever.

No entanto, Smith reconhece que "não é o poder suave da humanidade, não é a fraca centelha de benevolência que a Natureza acendeu no coração humano, que por sua vez é capaz de neutralizar os mais fortes impulsos do amor-próprio (egoísmo)" (Smith 1982, p. 203).[10] Isso nos leva à outra tríade, interesse/egoísmo/vantagem, onde egoísmo é a palavra-chave. Definida como o instinto pelo qual as ações do indivíduo estão diretamente relacionadas à promoção do próprio bem ou bem-estar, especialmente a uma consideração excessiva a uma vantagem pessoal.[11] Como palavra-chave, contém as duas outras, interesse e vantagem. Todos os esforços de uma pessoa egoísta são focados em seu próprio interesse, objetivando sempre a maior vantagem pessoal. Smith entende a sociedade como uma união de pessoas, cuja prosperidade do todo depende do interesse de cada um na prosperidade do seu próprio negócio ou trabalho. "Ele também tem consciência de que seu próprio interesse está ligado à prosperidade da sociedade e que a felicidade, talvez a preservação de sua existência, depende dessa preservação".[12] Redman (1997, p. 213) explica que o "interesse próprio surge como um princípio explicativo, como a gravitação no sistema de Newton. A ideia do interesse próprio como gravitação oral, a propósito, não se originou com Smith, mas foi amplamente difundida em sua época".[13]

Para Smith, a sociedade econômica tem como característica uma certa propensão a trocas de todos os tipos, quer sejam por permuta, escambo ou de uma coisa por outra, como o dinheiro em troca de um bem ou serviço. Dessa forma, toda a sociedade acaba sendo beneficiada, inclusive a camada da base da pirâmide social, como os mendigos que se beneficiam da benevolência de outros (daqueles que desejam fazer o bem a um indivíduo particular) ao receber uma esmola e utilizar o dinheiro para trocar por um alimento, por exemplo. Ou quando recebem uma peça de roupa que podem tanto utilizar por si mesmos ou trocá-la por outra coisa com outro mendigo. "Assim, todo homem vive de trocas, ou se torna, de certa forma, um comerciante, e a própria sociedade se torna o que é propriamente uma sociedade comercial" (Smith 1981, Livro I, p. 98).[14] A troca

[9] "virtue is excellence, something uncommonly great and beautiful, which rises far above what is vulgar and ordinary [...] superiority over the most ungovernable passions of human nature".

[10] "it is not the soft power of humanity, it is not the feeble spark of benevolence which Nature has lighted up in the human heart, which is in turn capable of counteracting the strongest impulses of self-love".

[11] Conf. http://dictionary.reference.com/browse/self-love.

[12] "He is sensible too that his own interest is connected with the prosperity of society, and that the happiness, perhaps the preservation of his existence, depends upon its preservation".

[13] "self-interest emerges as an explanatory principle like gravitation in Newton's system. The idea of self-interest as oral gravitation, by the way, did not originate with Smith, but was widespread in his time".

[14] "Every man thus lives by exchanging, or becomes in some measure a merchant, and the society itself grows

está na base da sociedade de mercado e se fundamenta em um excedente. Reportando ao excerto sobre o jantar não ser uma benevolência do açougueiro, cervejeiro e padeiro, cada um deles produz mais do que poderia consumir e se dedica a vender (trocar produto por dinheiro) o excedente a outros que necessitem de seu produto. O ganho com a venda, por sua vez, é utilizado para a aquisição de outros bens e serviços que o vendedor necessita. Para Smith, é esse giro comercial de trocas que leva a sociedade de mercado a prosperar. Por outro lado, Smith reconhece que o egoísmo é uma característica inerente ao ser humano, mesmo que seja ínfimo, pois cada um "é mais apto a cuidar de si mesmo do que de qualquer outra pessoa, e é adequado e correto que seja assim. Todo homem, portanto, está muito mais profundamente interessado no que diz respeito a si mesmo do que no que diz respeito a qualquer outro homem" (Smith, 1982, p. 123).[15]

Vamos entender a afirmação de Smith sobre o egoísmo a partir do arcabouço emocional que cada pessoa carrega em seu construto como ser humano. Cada emoção tem uma função na condução da vida e do comportamento, desde que seja dentro dos níveis necessários para tal fim. Assim, um egoísmo na medida correta tem a função de preservação da vida, quando o indivíduo busca alimentar a si, estar ele mesmo seguro ou manter a si mesmo saudável. A mesma coisa ocorre no caso da dor da fome que o faz envidar todos os esforços para que a sua fome seja saciada, uma ação que tem a si mesmo como objeto, portanto, egoísta e de interesse próprio. Quando a pessoa deixa de se alimentar para alimentar outra, a ação passa a ser benevolente por não ter mais ela mesma como objeto. Por esta razão um certo nível de egoísmo pode ser esperado na sociedade, o qual pode ser positivo para seu desenvolvimento e prosperidade. "O [indivíduo] também tem consciência de que seu próprio interesse está ligado à prosperidade da sociedade e que a felicidade, talvez a preservação de sua existência, dependa dessa preservação" (Smith, 1982, p. 159).[16]

A *sociedade ideal*, ensina Smith, seria aquela em que as relações entre pessoas fossem baseadas no amor, gratidão, amizade e estima, objetivando o bem do corpo social como um todo. As atitudes *benevolentes* seriam uma constante, uma vez que partiriam do *desejo* de fazer o bem ao outro. Da mesma forma, seriam praticadas ações *beneficentes*, feitas a partir do *dever* em relação à coletividade. No entanto, a vida em sociedade é possível através da união de seus membros por um senso de *utilidade*, ou seja, na forma em que cada pessoa pode ser útil a outra objetivando atingir um resultado que beneficie a ambas no atendimento das necessidades mútuas. Esta seria a *sociedade real possível*, na qual cada membro objetiva sua própria felicidade sem negligenciar a do outro ou outros.

---

to be what is properly a commercial society".

[15] "he is fitter to take care of himself than of any other person, it is fit and right that it should be so. Every man, therefore, is much more deeply interested in whatever immediately concerns himself, that what concerns any other man".

[16] "is sensible too that his own interest is connected with the prosperity of society, and that the happiness, perhaps the preservation of his existence, depends upon its preservation".

> Mas, embora a assistência necessária não seja oferecida por motivos tão generosos e desinteressados, embora entre os diferentes membros da sociedade não haja amor e afeição mútuos, a sociedade, embora menos feliz e agradável, não será necessariamente dissolvida. A sociedade pode subsistir entre diferentes homens, como entre diferentes comerciantes, a partir de um senso de utilidade, sem qualquer amor ou afeição mútuos; e embora nenhum homem nela deva qualquer obrigação, ou esteja ligado em gratidão a qualquer outro, ela ainda pode ser mantida por uma troca mercenária de bons ofícios de acordo com uma avaliação acordada. (Smith, 1982, p. 157, itálicos adicionados)[17]

A natureza humana tende a primeiro dedicar amor, atenção e cuidado às pessoas próximas, tanto familiares como amigos, para os quais se pratica ações benevolentes. A solução encontrada pela sociedade de mercado para manter algum tipo de "liga" entre seus membros é a relação de utilitarismo entre eles, quando o autointeresse de um (ou egoísmo) faz com o que se atenda às necessidades do outro e de si mesmo através de relações mercenárias, quando produtos e serviços são medidos por preços e mediados por dinheiro.

A palavra *mercenário* é central para demonstrar que Adam Smith não foi incoerente em suas obras, bem como para o argumento de que a economia neoclássica desconsiderou esse fato no intuito de afirmar o egoísmo como natural, inerente e até necessário à atividade econômica. *Mercenary* na língua inglesa tem sua origem do latim *mercennarius*, significando trabalho por pagamento. Refere-se à antiga palavra *merced(i)narius*, a qual é equivalente a *mercedin-* que, por sua vez, se originou da palavra *mercedo* derivada de *mercês*, que veio de *merced*, que significa pagamento.[18] Uma pessoa mercenária é motivada pelo ganho pessoal,[19] cuja relação de interesse está estritamente ligada à atividade comercial e serviços. Portanto, não tem nada a ver com benevolência; lembrando que esta envolve uma ação livre em direção ao outro. No caso de uma relação mercenária, no sentido smithiano como visto na citação acima, trata-se de uma relação que envolve um interesse mútuo entre ambas as pessoas envolvidas, portanto em uma direção dupla. "Dê-me o que eu quero e você terá o que quer, é o significado de toda oferta desse tipo; e é dessa maneira que obtemos uns dos outros a maior parte dos serviços de que precisamos" (Smith, 1983, p. 90).[20] Dessa forma, não há razão para se apelar à benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do padeiro para obter o nosso jantar, a menos que sejamos

[17] "But though the necessary assistance should not be afforded from such generous and disinterested motives, though among the different members of the society there should be no mutual love and affection, the society, though less happy and agreeable, will not necessarily be dissolved. Society may subsist among different men, as among different merchants, from a sense of its utility, without any mutual love or

[18] Ver http://dictionary.reference.com/browse/mercenary?s=t.

[19] Cf. http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/mercenary.

[20] "Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those offices which we stand in need of".

mendigos, os quais estão sujeitos à troca livre entre doador e recebedor. No caso da situação citada por Smith, há uma troca de algo que alguém possua por algo que seja de interesse do outro. Como Smith fala de troca mercenária, trata-se de uma relação que envolve o pagamento, quando se oferece dinheiro em troca dos produtos necessários para o jantar. Como poderia ser diferente em uma sociedade de mercado, que não é regida por laços afetivos?

No entanto, ao afirmar as trocas mercenárias como inerentes à sociedade possível, Smith não perdeu de vista que seus membros deveriam conduzir suas ações dentro dos preceitos éticos. Assim, Smith delineou como seria o comportamento da pessoa que lida com os assuntos econômicos objetivando a riqueza; seria o *homo oeconomicus* smithiano (Rela, 2021), muito embora o filósofo nunca o tenha identificado dessa forma. Ironicamente, foi exatamente na sua obra ética *Teoria dos Sentimentos Morais*, totalmente negligenciada pela economia neoclássica, que ele descreveu o seu *homo oeconomicus*.

1. Ele deve ser modesto e simples e se distinguir por ações virtuosas. "A mais perfeita modéstia e simplicidade, aliadas a tanta negligência quanto for consistente com o respeito devido à companhia, devem ser as principais características do comportamento de um homem privado. Se alguma vez ele espera se distinguir, deve ser por virtudes mais importantes" (Smith, 1982, p. 123).[21]

2. Além disso, suas despesas devem ser cobertas pelo trabalho de seu corpo e devem ser cobertas por atividades mais importantes de sua mente. Smith aponta como isso deve ser feito, ou seja, "ele deve adquirir um conhecimento superior em sua profissão e uma indústria superior no exercício dela" (Smith, 1982, p. 124).[22] Essa recomendação pode ser cumprida porque a divisão do trabalho permite a especialização e o surgimento de talentos (Morgan, 2006; Grampp, 1948).

3. Em seu trabalho, ele deve ser paciente, resoluto no perigo e firme na angústia. "Esses talentos ele deve trazer à vista do público, pela dificuldade, importância e, ao mesmo tempo, bom senso de seus empreendimentos, e pela aplicação severa e implacável com que os persegue" (Smith, 1982, p. 124).[23] É necessário que os outros membros da sociedade julguem suas virtudes por si mesmos; o que lhe trará reputação em seus negócios. "Nossa posição e crédito entre nossos iguais também dependem muito do que, talvez, um homem virtuoso desejaria que dependesse inteiramente de nosso caráter e conduta, ou da confiança, estima e boa vontade que estes naturalmente despertam nas pessoas com quem vivemos" (Smith, 1982,

[21] "The most perfect modesty and plainness, joined to as much negligence as is consistent with the respect due to the company, ought to be the chief characteristics of the behaviour of a private man. If ever he hopes to distinguish himself, it must be by more important virtues".

[22] "he must acquire superior knowledge in his profession, and superior industry in the exercise of it".

[23] "These talents he must bring into public view, by the difficulty, importance, and, at the same time, good judgment of his undertakings, and by the severe and unrelenting application with which he pursues them".

p. 279).[24] Para Smith, o senso de dignidade e posição social é particularmente destacado (Hill, 2012).

4. Em todas as ocasiões comuns, seu comportamento é baseado na prudência (Morgan, 2006), porque ela "necessariamente supõe a máxima perfeição de todas as virtudes intelectuais e morais" (Smith, 1982, p. 283).[25] "O homem econômico ganha suas honras pela prática da virtude mediana da prudência, que, deve-se observar, está abaixo da justiça e da benevolência e apenas acima da propriedade" (Grampp, 1948, p. 319).[26] Os métodos que ele usa para melhorar sua fortuna "são aqueles que não o expõem a nenhuma perda ou risco; conhecimento real e habilidade em [seu] ofício ou profissão, assiduidade e indústria no exercício do mesmo, frugalidade e até mesmo algum grau de parcimônia, em todas as [suas] despesas" (Smith, 1982, p. 280).[27] Sendo prudente, ele também é probo, porque "sempre estuda sincera e seriamente para entender tudo o que professa entender, e não meramente para persuadir outras pessoas de que o entende; e embora seus talentos possam não ser sempre muito brilhantes, eles são sempre perfeitamente genuínos" (Smith, 1982, p. 280);[28] bem como generoso e sincero "e sente horror ao simples pensamento de se expor à desgraça que acompanha a detecção de falsidade" (Smith, 1982, p. 280). No entanto, embora sincero, "ele nem sempre é franco e aberto; e embora nunca diga nada além da verdade, ele não se considera obrigado, quando não é devidamente solicitado, a dizer toda a verdade" (Smith, 1982, p. 280).[29]

5. Ele deve se engajar em todas as situações em que seus maiores talentos e virtudes são solicitados a agir com propriedade e honra, "quando claramente solicitado, ele não recusará os serviços de seu país, mas não está disposto a forçá-los, e ficaria muito mais satisfeito se os negócios públicos fossem bem administrados por outra pessoa do que se ele próprio tivesse o trabalho e a responsabilidade de administrá-los", porque ele "não está disposto a se sujeitar a uma responsabilidade que seu dever não lhe impõe. No fundo de seu coração, ele preferiria [...] a glória real e sólida de

[24] "Our rank and credit among our equals, too, depend very much upon, what, perhaps, a virtuous man would wish them to depend entirely, our character and conduct, or upon the confidence, esteem and good-will, which these naturally excite the people we live with".

[25] No original: "necessarily supposes the utmost perfection of all the intellectual and of all the moral virtues".

[26] "The economic man wins his honors for the practice of the middling virtue of prudence, which, it must be observed, is below justice and benevolence and only above propriety".

[27] "are those which expose to no loss or hazard; real knowledge and skill in [his] trade or profession, assiduity and industry in exercise of it, frugality and even some degree of parsimony, in all [his] expenses".

[28] "he feels horror at the very thought to exposing himself to the disgrace which attends upon the detection of falsehood".

[29] "he is not always frank and open; and though he never tells anything but the truth, he does not think himself bound, when not properly called upon, to tell the whole truth".

> realizar as maiores e mais magnânimas ações" (Smith, 1982, p. 282).[30]
>
> O homo oeconomicus de Smith é um indivíduo socializado que busca a virtude, consciente de que o importante não são apenas os resultados lucrativos dos negócios econômicos, mas também que eles devem ser conduzidos de acordo com os princípios das regras sociais que incluem modéstia, franqueza, probidade, generosidade e prudência. Ele busca o desenvolvimento de seus talentos para oferecer o melhor a seus clientes, pois tem consciência do papel que desempenha como membro da sociedade, devido à sua parcela de responsabilidade pelo enriquecimento da nação. Em seus negócios, ele busca seu interesse fazendo trocas mercenárias, ciente de que, na sociedade comercial, todos os membros se comportam da mesma maneira para enriquecer (Rela, 2021, p. 119).[31]

Adam Smith escreveu *A Riqueza das Nações*, cujo objetivo indicado no subtítulo é o de detalhar as formas pelas quais uma nação enriquece, para a sociedade possível e não para a ideal. Como uma nação se tornaria rica se os comerciantes não buscassem a riqueza em seus negócios? Tal objetivo certamente não seria alcançado se os membros de uma sociedade somente praticassem ações benevolentes, embora nada impeça que a pessoa seja benevolente em suas ações na vida social. Portanto, Smith não disse nada diferente do que se praticou diuturnamente na sociedade anterior a seu tempo, na sociedade de mercado do seu tempo e naquela que ainda continua depois disso, estando inclusos nesta aqueles que o consideraram como o apregoador do egoísmo nas relações.

Quando Stuart Mill, em 1836, lançou as bases da economia como ciência abstrata, caracterizou o indivíduo que lida com assuntos econômico-financeiros como interessado somente no lucro em seus negócios, sendo, em consequência, considerado como extremamente racional. A influência exercida por Mill foi tão marcante que, nas décadas que se seguiram, os economistas consideraram em seus modelos o indivíduo como agindo racionalmente por egoísmo na busca contínua pelo lucro próprio. Assim, a tese dos economistas alemães sobre o que pareceu uma "disrupção cognitiva" de Adam Smith em suas obras, acabou sendo o suporte para que fossem assumidos o egoísmo e o autointeresse como o comportamento natural da pessoa que lida com a economia. Nunca esses

[30] "when distinctly called upon, he will not decline the services of his country, but he is not cabal to force into it, and would be much better pleased that the public business were well managed by other person, then that he himself should have the trouble and incur the responsibility, of managing it" because, he "is not willing to subject himself to responsibility which his duty does not impose upon him. In the bottom of his heart he would prefer [...] the real and solid glory of performing the greatest and most magnanimous actions".

[31] "Smith's *homo oeconomicus* is a socialized individual who seeks virtue, aware that what is important is not only profitable results of economic affairs, but also that they should be conducted according to the principles of social rules that include modesty, frankness, probity, generosity, and prudence. He pursues the development of his talents in order to offer the best to his customers, because he is conscious of the role he plays as a member of society, due to his share of responsibility for the enrichment of the nation. In his affairs, he looks for his interest by making mercenary exchanges, aware that in commercial society, all members behave in the same way in order to get rich".

economistas se detiveram para analisar com cuidado os textos smithianos. O viés de confirmação, ou seja, a tendência que a pessoa tem em aceitar com facilidade as informações e fatos que corroboram com sua própria crença, não só os levou a negligenciar qualquer informação ou dado contrário (Tversky & Kahneman 1974; 1981), mas também acabou por influenciar o pensamento econômico neoclássico.

Mas mesmo a definição de Mill para a economia como ciência sofreu da mesma influência do viés de confirmação na leitura e entendimento de seu texto clássico a partir de 1870, pelos economistas neoclássicos. É o que será tratado a seguir.

3. Quando a influência das emoções não é considerada nos modelos econômicos

Enquanto Adam Smith foi o responsável pela sistematização, foi John Stuart Mill (1806–1873) quem conferiu o status de ciência à economia, definindo suas causas, efeitos e seu método no ensaio de 1836, *On the Definition of Political Economy and the Method of Investigation Proper to It*. Para ele, a economia política deveria ser definida como:

> A ciência que traça as leis de tais fenômenos da sociedade que surgem das operações combinadas da humanidade para a produção de riqueza, na medida em que esses fenômenos não são modificados pela busca de qualquer outro objeto. (Mill, 1967, p. 310, itálicos adicionados)[32]

Mill coloca como a área de estudo da economia todos os fenômenos sociais, econômicos, financeiros e psicológicos que envolvem a busca da riqueza. No entanto, exclui do escopo dos estudos esses mesmos fenômenos quando são modificados pela busca de qualquer outro objeto, reconhecendo, porém, que são passíveis de serem influenciados. A palavra "riqueza" está "envolta em uma névoa de associações flutuantes e vaporosas, que não permitem que nada do que é visto através delas seja mostrado distintamente" (Mill, 1967, p. 314),[33] sendo a riqueza considerada como todos os objetos úteis e agradáveis à humanidade, excetuando-se aqueles que podem ser obtidos em quantidade indefinida e sem trabalho, como o ar, por exemplo. Mill ressalta que a economia não trata do todo da natureza humana modificada pelo fato de viver em sociedade, mas se refere ao indivíduo como um ser que deseja possuir a riqueza e que é capaz de julgar a eficácia comparativa dos meios para obtê-la (Mill, 1967), sempre preferindo "uma maior porção de riqueza a uma pequena em todos os casos" (Mill, 1967, p. 322).[34] Tal afirmação acabou por

[32] "The science which traces the laws of such of the phenomena of society as arise from the combined operations of mankind for the production of wealth, in so far as those phenomena are not modified by pursuit of any other object".

[33] "wealth is surrounded by a haze of floating and vapoury associations, which will let nothing that is seen through them be shewn distinctly"

[34] "[...] to prefer a greater portion of wealth to a smaller in all cases".

reforçar o entendimento neoclássico de que a pessoa que lida com a economia é racional, pois é capaz de julgar quais meios a levarão à riqueza, além de ser também egoísta, pois deseja sempre que ela obtenha o lucro, mesmo que seja em detrimento do outro.

A forma como Stuart Mill caracterizou o indivíduo que lida com a economia reforçou o entendimento neoclássico da racionalidade e egoísmo do que veio a ser conhecido como *homo oeconomicus*; muito embora o filósofo nunca o tenha designado dessa forma.

> (Economia política) se preocupa com ele apenas como um ser que deseja possuir riqueza e que é capaz de julgar a eficácia comparativa dos meios para obter esse fim. [...] Ela faz total abstração de qualquer outra paixão ou motivo humano, exceto aqueles que podem ser considerados como princípios perpetuamente antinômicos ao desejo de riqueza, a saber, a aversão ao trabalho e o desejo do desfrute atual de indulgências caras. Esses são levados, até certo ponto, em seus cálculos, porque não apenas, como outros desejos, entram ocasionalmente em conflito com a busca da riqueza, mas sempre a acompanham como um obstáculo ou impedimento e, portanto, estão inseparavelmente misturados na consideração dela (Mill, 1967, p. 321).[35]

De fato, foi John Kells Ingram (1823–1907) em sua obra *A History of Political Economy* quem designou o indivíduo que lida com assuntos econômicos como homem econômico. Discutindo a economia política como ciência, Ingram salientou que Mill "já havia demonstrado que a ciência que [ele] ensinava era hipotética, no sentido de que não lidava com homens reais, mas imaginários – 'homens econômicos' – que eram concebidos simplesmente como 'animais que fazem dinheiro'" (Persky, 1995, p. 222) [36]. O debate foi acalorado entre os economistas neoclássicos, cada um tentando dar seu entendimento sobre o indivíduo caracterizado por Mill. John Neville Keynes (1852–1949) salientou que seria não só legítima como necessária a representação abstrata do indivíduo como um ser cuja busca exclusiva seria a riqueza, pois toda a analogia da economia havia sido retirada da matemática e da física, ciências que lidam com a abstração. Tal afirmação acabou levando a ciência, agora conhecida como economia (sem o termo "política") ao rigor matemático, inclusive em relação ao indivíduo que lida com a economia. Para Francis Edgeworth (1845–1926), o primeiro princípio da economia é o agente auto interessado. O homem econômico seria como uma máquina de prazer que pode justificar

[35] "(Political economy) is concerned with him solely as a being who desires to possess wealth, and who is capable of judging of the comparative efficacy of means for obtaining that end. [...] It makes entire abstraction of every other human passion or motive; except those which may be regarded as perpetually antagonizing principles to the desire of wealth, namely, aversion to labour, and desire of the present enjoyment of costly indulgences. These it takes, to a certain extent, into its calculations, because these do not merely, like other desires, occasionally conflict with the pursuit of wealth, but accompany it always a drag, or impediment, and are therefore inseparably mixed up in the consideration of it".

[36] "had already shown that the science [he] taught was a hypothetic one, in the sense that it dealt not with real but with imaginary men – 'economic men' – who were conceived as simply 'money-making animals'". Paixão, nas épocas de Smith e Mill, significa emoção.

e facilitar o emprego de termos mecânicos e do raciocínio matemático nas ciências sociais (Edgeworth, 1881). Aliás, foi Vilfredo Pareto (1848–1923) quem tornou famoso um termo utilizado por alguns estudiosos, o de *homo oeconomicus,* para designar o indivíduo que performa somente ações econômicas. A pessoa real, afirmava, é composta de várias partes, dependendo daquela em que quer se levar em consideração: *homo oeconomicus, homo ethicus, homo religiosus* etc. "No final, considerar os vários corpos, homens diferentes, nada mais é do que considerar as várias propriedades do corpo real, do homem real, visando apenas fatiar o material a ser estudado" (Pareto, 1906, p. 15),[37] depois selecionar a parte que interessa e fazer a abstração de todas as outras. Algumas vezes as ações da pessoa real são aquelas do *homo oeconomicus*, às vezes do *homo religiosus*, ou do *homo ethicus* etc., outras vezes envolvem todas essas facetas ao mesmo tempo. Pareto parece avançar nos estudos posteriores da psicologia social, que afirma que o indivíduo se utiliza de diferentes "personas" para lidar com os diversos cenários que visita na vida.

A caracterização da pessoa econômica por Mill foi considerada pelos economistas como lógica e utilizada como suporte à matematização da economia. No entanto, somente na frase "capaz de julgar a eficácia comparativa dos meios para obter esse fim", ou seja, a riqueza, Mill efetivamente caracteriza a pessoa que lida com a economia como voltada para o raciocínio exclusivamente lógico, fazendo a economia política "uma inteira abstração de qualquer outra paixão ou motivo". No restante da citação, o filósofo-economista faz uma ressalva: excetua as paixões ou motivos antagonistas à busca da riqueza, a saber, a aversão ao trabalho e o desejo do desfrute de objetos caros. Salienta, ainda, que a economia entende esse desejo por objetos de luxo como uma oportunidade de negócio e fonte de lucro, em outras palavras, riqueza econômica para quem os produz, pois o desejo incita o consumo desses bens. Na parte final da citação, admite que, como outros desejos, a aquisição de objetos caros não só entra em conflito com a busca da riqueza, mas sempre a acompanham como um obstáculo ou impedimento, pois indivíduo deixa de poupar o valor gasto com bens supérfluos. Logo a seguir à citação, Mill esclarece que a figura proposta pela economia política é arbitrária, não correspondendo à pessoa real.

> [A Economia Política] pressupõe uma definição arbitrária de homem, como sendo aquele que invariavelmente faz aquilo com o qual pode obter a maior quantidade de necessidades, conveniências e luxos, com a menor quantidade de trabalho e abnegação física com que podem ser obtidos no estado atual de conhecimento. É verdade que essa definição de homem não está formalmente prefixada em nenhuma obra sobre Economia Política, como a definição de uma linha está prefixada nos Elementos de Euclides (Mill, 1967, p. 326).[38]

[37] "In fondo, quel considerare vari corpi, vari uomini, non è altro che considerare le varie proprietà del corpo reale, dell'uomo reale, e mira solo a tagliare in fette la materia da studiare.

[38] "(Political Economy) presupposes an arbitrary definition of man, as being who invariably does that by which he may obtain the greatest amount of necessaries, conveniences, and luxuries, with the smallest quantity of labour and physical self-denial with which they can be obtained in the existing state of knowledge. It is true

A visão de Mill acerca da natureza humana não é a de um ser totalmente racional, como nos informa em seu livro *Utilitarianism*. Apesar de se considerar um utilitarista, critica Jeremy Bentham (1748–1832), pai do utilitarismo, por ele considerar o indivíduo como racional. Afirma que o maior erro dele acerca da natureza humana "parece ser o seguinte: ele supõe que a humanidade seja influenciada apenas por uma parte dos incentivos que realmente a movem; mas, dessa parte, ele imagina que ela seja muito mais fria e calculista do que realmente é" (Mill, 1969, p. 16).[39] As críticas de Mill não evitaram que economia considerasse em seus modelos o indivíduo como racional, pois sendo racional ele é previsível e, sendo previsível, ele é "matematizável". A previsibilidade significa o conhecimento das escolhas e preferências, algo essencial para a economia como ciência das tendências. No entanto, os economistas neoclássicos nunca aventaram a possibilidade de que Mill admitisse a racionalidade da pessoa econômica ser passível da influência das emoções, mesmo apesar de Pareto ter argumentado que a pessoa é um composto de várias partes diferentes de *homo*. As duas citações mostram que o *homo oeconomicus* não só é governado pelo raciocínio lógico, como também pelo impulso do desejo. Dessa forma, como ensinou Pareto, a pessoa deve ser considerada como um todo: da mesma maneira que a parte lógica da mente governa o raciocínio na economia para que ela faça as melhores escolhas que levem à riqueza, ela também exerce influência na parte emocional para que a pessoa escolha a melhor maneira de satisfazer seus desejos. Em outras palavras, a parte lógica também atua para a realização não só da obtenção da riqueza, mas também da satisfação dos desejos de objetos de luxo ou supérfluos.

Como ciência de tendências, para Mill, a economia prediz o comportamento da fatia do mercado a ser considerada em suas previsões, sem levar em conta as circunstâncias que poderiam interferir, conter ou modificar o efeito previsto. Mas isso não é o mesmo que afirmar a desconsideração da influência das emoções nas escolhas dos indivíduos. A economia neoclássica entende o indivíduo como racional, egoísta, movido por seus interesses particulares na condução de seus negócios e da sua vida econômico-financeira, tendo como objetivo maximizar o prazer e minimizar a dor, portanto, uma ciência utilitarista. Sua abordagem do comportamento do indivíduo é feita pelas teorias do consumidor e da escolha racional. Exatamente por predispor o indivíduo à maximização de sua satisfação, ou prazer, e, em contrapartida, à evitação da dor é que a economia neoclássica se contradiz ao afirmar a racionalidade do indivíduo nos assuntos econômico--financeiros.

Para entender meu argumento, vamos falar de prazer e dor. O dicionário Oxford define a alegria como um sentimento de grande prazer e a tristeza como uma emoção de profundo sofrimento. Conforme explica a psicologia, prazer e dor não são emoções,

that this definition of man is not formally prefixed to any work on Political Economy, as the definition of a line is prefixed to Euclid's *Elements*".

[39] "appears to me to be this – he supposes mankind to be swayed by only a par of the inducements which really actuate them; but of that part he imagines them to be much cooler and more thoughtful calculators than they really are".

mas sentimentos. Ambos são complementares, como cargas elétricas positiva e negativa. Prazer e desprazer constituem a base primária do arcabouço emocional do indivíduo, os quais, como pano de fundo ou qualidade genérica, permeiam todas as emoções. Portanto, são consideradas como *proto-emoções*, ou seja, as fundações sobre as quais todas as emoções são formadas (Martins, 2004). Segundo Stanley, são puramente sentimentos e receptividade, polos passivos da emoção, enquanto o desejo e a aversão são os polos ativos relativos aos impulsos de atração e aversão. Como prazer e dor são puramente passivos, não são formas de volição ou esforço, ou seja, o desejo não pode afetá-los, mas pode agir como gatilhos para eles (Stanley, 1895). Em outras palavras, apesar da dupla prazer-desprazer serem o polo passivo das emoções, são o gatilho para a manifestação do desejo e da aversão, os quais, como estados de prazer e desprazer, fazem parte de quase todas as emoções. São protótipos para as emoções genuínas posteriores.

Emoção é uma reação subjetiva em direção ao prazer e à evitação da dor, que faz com que uma pessoa não seja passivamente afetada por uma situação. Não se trata simplesmente de uma resposta ou tendência a agir, mas um humor ou estado de sentimento em relação a um objeto, "em razão do qual modos especiais de conduta nos atraem com uma força que não possuem em outras ocasiões" (Cooley, 1902, p. 6).[40] Isso significa que situações externas diferentes nos levam a diferentes respostas emocionais, atitude que adotamos para lidar com elas. Sentimos dor ou prazer por algo e temos emoção *em relação* a alguma coisa. Em suma, prazer e dor são as formas como as coisas nos afetam e as emoções como reagimos a isso. "O último é um elemento de nosso próprio caráter, enquanto o primeiro é principalmente uma expressão da natureza física que compartilhamos com os outros" (Cooley, 1902, p. 10). As *proto-emoções* de prazer e dor são o solo onde as raízes das emoções estão firmemente fincadas.

Emoção é um reordenamento temporal interno para preparar a pessoa para lidar com a situação que ela enfrenta, na qual participam as partes física, psicológica e cognitiva. O sistema emocional básico é inato e universal, mas sua estrutura é sensível ao contexto sociocultural, mas principalmente à história pregressa do indivíduo, ou seja, às experiências de satisfação e dores que já teve e às expectativas de futuro em função disso. Todo esse mix de influências faz com que algumas emoções tenham um papel mais relevante que outras. Diante disso, a parte cognitiva pouco pode interferir para controlar as reações do indivíduo e isso pode causar distúrbio nos modelos econômicos idealizados pela economia neoclássica. Vamos discutir como isso ocorre.

O modelo usado por Mill para a economia política como ciência foi a física. No entanto, ele estava consciente de que, como ciência do âmbito das humanas, sua relação com a física tinha uma característica específica similar àquelas das marés e da astronomia, ou seja, seu modelo era real em abstrato. Graças a Mill, a economia ascendeu ao status de ciências, mas ao custo de ser considerada por muitos como uma ciência que não se

[40] "on account of which special modes of conduct appeal to us with a force they do not possess on the other occasions".

refere a nada real. "Os críticos argumentaram que os modelos econômicos se baseiam em suposições que são tão irreais que esses modelos se tornam puramente fictícios e não têm nada de informativo a dizer sobre o mundo real" (Mäki, 2002, p. 3).[41] Uskali Mäki argumenta que a abordagem do realismo na economia diverge daquele da filosofia. Na economia, a questão do realismo se refere à realidade (*realisticness*) como uma propriedade das teorias, enquanto na filosofia se trata do realismo como uma teoria dentro das teorias filosóficas. *Realisticness* é um neologismo criado por ele para evidenciar que o que se procura na economia é construir modelos realistas e não que eles sejam construídos de acordo com a teoria do realismo (Mäki, 1998, p. 302).

Como Mill fez analogia da economia com a física, a qual postula inobserváveis em sua teoria, como elétrons e nêutrons que podem não ser reais, da mesma maneira, a teoria econômica postula inobserváveis, como concorrência perfeita e expectativas racionais. Mas para Mäki, a analogia entre física e economia falha porque a última não postula entidades teoréticas como faz a física quando lida com entidades abstratas que fazem parte do fenômeno em nossa experiência de senso comum. As teorias econômicas se referem a mercados, dinheiro, preferências, importação/exportação, contratos, preços, rendas, custo e qualquer outra coisa que seja parte da vida econômica da sociedade (Mäki, 1998). Os inobserváveis postulados pela economia se referem a entidades como crenças, desejos, expectativas e preferências, o que os críticos alegam que isso a impede de ser considerada como uma teoria realista. No entanto, Mäki contra-argumenta que o erro está em supor que a realidade de uma coisa implique que ela seja observável, o que está incorreto, pois a maioria das coisas do mundo é inobservada. As entidades postuladas pela teoria econômica parte do mobiliário de senso comum (*commonsense*) do mundo, denominado por ele como *commonsensibles*, as quais são observáveis em um sentido mais amplo, "representados na teoria econômica de forma bastante diferente da maneira como são representados na concepção comum do mundo" (Mäki, 2002, p. 161).[42]

A economia, como ciência humana, está intimamente ligada à nossa experiência diária (*commonsense experience*), portanto, não é "necessário invocar os recursos teóricos da economia acadêmica para ter acesso epistêmico parcial às instituições que regem essas atividades [43] de modo a formar uma visão de como a economia funciona, como tudo funciona" (Mäki 1998, p. 315).[44] A diferença entre a "economia popular" e a "economia científica" está na forma como o mundo funciona (*way the world works*) e não nas entidades básicas a que cada um se refere. A economia para Mäki é uma ciência

[41] "The critics have argued that economic models are based on assumptions that are so utterly unrealistic that those models become purely fictional and have nothing informative to say about the real world"

[42] "represented in economic theory rather differently from the way they are represented in the ordinary commonsense conception of the world".

[43] administrar uma empresa, comprar alimentos e móveis, pagar impostos, etc.

[44] "one does not need to invoke the theoretical resources of academic economics to have partial epistemic access to the institutions governing these activities so as to form a vision of how the economy functions, how it all ticks".

de *commonsensibles* que, diferentemente da física, não lida com coisas inobserváveis, como elétrons e suas propriedades e comportamentos, mas sim com assuntos que nos são familiares em nossa experiência diária, que envolvem expectativas e experiências.

> Emoções, crenças e desejos estão entre os bens comuns com os quais grande parte das ciências sociais, inclusive a economia, lida. Eles são comuns porque fazem parte de nosso mundo de senso comum (*commonsensibles*) e são acessíveis em termos de nossas estruturas de senso comum (*commonsense frameworks*). Não precisamos de nenhuma educação acadêmica especial ou algo semelhante para exercitar a leitura da mente, etc. Eles não são seres inobserváveis, como os elétrons, etc., que escapam tanto da percepção dos sentidos quanto do reconhecimento do senso comum. Aqui reside uma grande diferença entre grande parte da ciência social e grande parte da ciência natural.[45]

Para Daniel Hausman, as emoções, crenças e desejos são inobserváveis. Não são conhecidos através de argumentos teóricos, mas parte de nosso entendimento.[46] "Parece absurdo afirmar que a economia não se refere a fatores não observáveis. Certamente, as preferências e expectativas que explicam as previsões de escolhas não são observáveis. Quem já viu ou sentiu o cheiro de uma preferência? Quem já provou uma crença?" (Hausman 1998, p. 196).[47] Além disso, "se as afirmações sobre o inobservável são verdadeiras ou falsas e se podem ser bem apoiadas por evidências é de pouca importância na economia, porque os únicos inobserváveis significativos na economia são parte integrante de nossa compreensão cotidiana do mundo; e duvidar de sua existência nos comprometeria com um ceticismo radical" (Hausman, 2000, p. 127).[48] Tanto Mäki, quanto Hausman concordam que as emoções, crenças e preferências fazem parte da nossa experiência cotidiana de vida como *commonsensibles*. Se as emoções estão tão intimamente ligadas às nossas ações cotidianas, não é difícil perceber que acabam por exercer influência no nosso comportamento quando lidamos com a economia em nosso dia a dia.

Como uma ciência abstrata que leva em consideração as grandes causas, Mill afirma que a economia deve englobar todas as circunstâncias que são comuns em casos gerais, assim como aquelas que são comuns a qualquer classe importante de casos. Considerando, então, que os economistas em seus modelos preveem como os agentes tendem a se comportar na ausência de várias complicações, as causas perturbadoras constituem "a única incerteza da Economia Política: e não apenas dela, mas das ciências morais

[45] Mensagem privada de Mäki à autora.

[46] Mensagem privada de Hausman à autora.

[47] "It seems absurd to maintain that economics does not refer to unobservables. Surely the preferences and expectations that explain the predict choices are unobservable. Who has ever seen or smelt a preference? Who has ever tasted a belief?".

[48] "whether claims about unobservable are true or false and whether they can be well-supported by evidence is of little importance in economics, because the only significant unobservbles in economics are part and parcel of our everyday understanding of the world; and to doubt their existence would commit one to a radical skepticism".

em geral" (Mill, 1967, p. 330).[49] As causas perturbadoras são a incerteza que surge da impossibilidade de se estar certo de que todas as circunstâncias detalhadas do caso particular foram levadas em consideração. As causas perturbadoras têm suas próprias leis, da mesma forma que as causas nas quais causam distúrbio têm as suas. Portanto, elas são concorrentes às causas que disturbam, o que significa dizer que elas têm uma força que deve ser considerada. As causas perturbadoras "às vezes são circunstâncias que operam sobre a conduta humana por meio do mesmo princípio da natureza humana com o qual a Economia Política está familiarizada, a saber, o desejo de riqueza" (Mill, 1967, p. 330).[50] As causas "são os sentimentos humanos e as circunstâncias externas que os estimulam" (Mill, 1967, p. 332).[51] Mill considera também que "talvez não haja nenhuma ação na vida de um homem em que ele não esteja sob a influência imediata ou remota de qualquer impulso que não seja o mero desejo de riqueza" (Mill, 1967, p. 322),[52] o que significa que a busca da riqueza é sujeita à emoção por estar subordinada ao desejo humano. Dessa forma, podemos considerar o princípio antagonista do desejo do desfrute imediato de indulgências custosas, ou luxos, como um desejo ou impulso que coexiste ao lado das outras emoções que acompanham a vida do indivíduo. Por esta razão, pode causar distúrbios nos modelos econômicos moldados para o indivíduo da escolha racional na economia neoclássica.

Diante de tudo o que foi discutido, pode-se afirmar que os economistas neoclássicos tomaram das lições de Mill somente aquelas que pudessem reforçar os modelos que defendiam. Consideraram como causas perturbadoras as circunstâncias externas ou internas das teorias e supuseram o indivíduo como *matematizável* para que coubesse na modelagem; daí a ocorrência de falhas nas previsões, que se tornaram comuns. Para Alan Greenspan, estamos longe da caracterização feita pelos economistas neoclássicos, ou seja, de que as pessoas são motivadas predominantemente por considerações racionais de autointeresse a longo prazo, pois somos mais intuitivos do que silogísticos (Greenspan, 2013). Ele explica que a previsão econômica é uma disciplina de probabilidades, na qual o grau de certeza das ciências físicas parece fora do alcance das disciplinas econômicas. Considera a previsão como uma necessidade congênita da natureza humana que leva todos nós a ter uma capacidade limitada de ver além do nosso horizonte imediato. Citando a crise de 2008, ele explica que "antes da crise quase universalmente esperada de setembro de 2008, a macromodelagem falhou inequivocamente quando era mais necessária, para grande desgosto da profissão de economista" (Greenspan 2013, p. 9).

Apesar de a economia ser modelada pelos economistas, ela é operada no dia a dia pelas pessoas no curso de suas interações econômicas com o mercado e com os outros

[49] "the only uncertainty of Political Economy: and not of it alone, but of the moral sciences in general".

[50] "are sometimes circumstances which operate upon human conduct through the same principle of human nature with which Political Economy is conversant, namely, the desire of wealth".

[51] "the causes are human feeling, and outward circumstances fitted to excite them".

[52] "there is, perhaps, no action of a man's life in which he is neither under the immediate nor under the remote influence of any impulse but the mere desire of wealth".

indivíduos. Portanto, apesar de ser uma ciência ela é acima de tudo uma ciência social aplicada; refere-se às ações dos muitos *homines oeconomicus* reais que habitam o mundo, os quais têm o desejo de riqueza para, através dela, poder obter todos os objetos que lhes possam não só suprir suas necessidades, mas também proporcionar todas as satisfações que atendam seus próprios ideais de uma vida de sucesso. As pessoas e os mercados são grandemente influenciados pelas figuras de autoridade, principalmente quando o que elas dizem (o que muitas vezes pode não corresponder à realidade) corresponde às crenças dessas pessoas. Um ano antes do crash de 2008, o Fundo Monetário Internacional (FMI) concluiu que o risco econômico global estava em declínio e os sinais eram encorajadores. "Com a crise a menos de vinte e quatro horas de distância, a sabedoria convencional ainda não havia se unido em torno da possibilidade de uma recessão típica, para não falar da pior crise econômica em oito décadas" (Greespan, 2013, p. 7).[53] Foi como se a capacidade de raciocínio e análise estivessem inoperantes momentaneamente, abrindo espaço para se acreditar na realidade como sendo aquela que era desejada. Bancos com longa tradição no mercado investiram o dinheiro de seus clientes em fundos "podres", negligenciando todos os sinais em contrário. A marca registrada da sabedoria convencional é a aceitabilidade, e as pessoas gostam de ouvir a articulação daquilo que aprovam (ou em que querem acreditar).

> Isso serve ao ego: o indivíduo tem a satisfação de saber que outras pessoas mais famosas compartilham suas conclusões. Ouvir o que ele acredita também é uma fonte de segurança. O indivíduo sabe que é apoiado em seus pensamentos, que não foi deixado para trás e sozinho. Além disso, ouvir o que alguém aprova serve ao instinto de evangelização. Isso significa que outras pessoas também estão ouvindo e, portanto, estão em processo de persuasão (Galbraith, 1991, p. 9).[54]

Portanto, mesmo sendo as previsões feitas por economistas, profissionais de finanças, elas falham devido às crenças e desejos da natureza e comportamento humanos. Para Adam Smith, a economia política é suportada pelas interações sociais; segundo Mill, trata-se de uma ciência de tendências; Leonel Robbins (1898–1984) sustenta que ela é uma ciência da escassez (Robbins, 2012); Daniel Hausman defende que a economia é uma ciência inexata; Uskali Mäki argumenta que ela lida com "nada além da verdade" dentro da fatia fina de realidade a que ela se refere; Thorstein Veblen (1857–1929) sustenta que a economia não é anônima e permeia todas as instituições sociais (Veblen, 1983). Portanto, uma ciência para os acadêmicos e *commonsensible* para as pessoas comuns que lidam

[53] "With the crisis less than twenty-four hours away, conventional wisdom had not yet coalesced around even the possibility of a typical recession, to say nothing of the worst economic crisis in eight decades".

[54] "It serves de ego: the individual has the satisfaction of knowing that other and more famous people share his conclusions. To hear what he believes it also a source of reassurance. The individual knows that he is supported in his thoughts - that he has not been left behind and alone. Further, to hear what one approves serves the evangelizing instinct. It means that others are also hearing and are thereby in process of being persuaded".

com a economia. Os modelos econômicos são estudados por seres humanos em seus laboratórios, mas, como apontado por Mill (1967), quanto mais acurado eles são em suas deduções e mais certas são suas conclusões em abstrato, menos eles suspeitam de que possam estar em situação de erro. Por outro lado, quando esses modelos são aplicados ao mercado, é operado não somente por profissionais, mas pelas pessoas comuns que lidam com seus assuntos econômicos diários. Em outras palavras, a economia é uma ciência modelada pelos diversos *homines oeconomicus* representados não só pelos especialistas, mas também pelas pessoas comuns. Isto significa dizer que ela é conduzida pelas ações de seres humanos de carne e osso em seus assuntos diários, os quais são influenciados pelas emoções, crenças, desejos e preferências e, por esta razão, podem causar distúrbio nos modelos. Como Martha Nussbaum observa, "em vez de considerar a economia como um motor que tem vida própria, é preciso observar o que ela faz por pessoas de diferentes tipos, em diferentes áreas de suas vidas" (Nussbaum, 2001, p. 439).[55]

A economia é uma ciência voltada para pessoas. Sem que isso seja levado em consideração, torna-se uma ciência para seres irreais. Então, teríamos que concordar com Mark Blaug, quando este afirma que a "economia moderna está doente. A economia tem se tornado cada vez mais um jogo intelectual jogado por si só e não por suas consequências práticas para a compreensão do mundo econômico. Os economistas converteram o assunto em uma espécie de matemática social na qual o rigor analítico é tudo, a relevância prática não é nada" (Blaug, 1997, pp. 3-8).[56]

4. Considerações finais

Adam Smith foi professor de ética na universidade de Glasgow e conduziu sua vida dentro dos limites éticos que professava. Consequentemente, sua primeira grande obra foi de cunho ético, a *Teoria dos Sentimentos Morais*, onde discutiu o comportamento humano em sociedade movido pelos sentimentos altruístas e egoístas. Discorreu sobre a sociedade ideal, aquela em que seus membros estariam unidos por uma fraternidade universal, a qual deve-se ter como parâmetro, como modelo e objetivo. No entanto, estava consciente de que, como guia de conduta, dificilmente este tipo de sociedade seria atingido, exatamente pelos inúmeros desvios morais e éticos a que a pessoa está sujeita pelo efeito da própria existência em sociedade. Dessa forma, tratou também na obra em questão, do que considerou como sociedade possível: aquela em que seus membros não estejam unidos pela fraternidade universal, mas sim por uma ligação mercenária onde as necessidades e os desejos materiais humanos sejam satisfeitos através de trocas pecuniárias

[55] "rather than treating the economy as an engine that has a life of its own, one should look to see what it does for people of different kinds, in different areas of their lives".

[56] "modern economics is sick. Economics has increasingly become an intellectual game played for its own sake and not for its practical consequences for understanding the economic world. Economists have converted the subject into a sort of social mathematics in which analytical rigour is everything practical relevance is nothing".

que atenderiam o interesse material de todos. Sociedade unida pelo senso de utilidade, mas tudo isso sem perder de vista os valores éticos envolvidos nas transações. Por isso mesmo, o *homo oeconomicus* smithiano deveria ser virtuoso em suas ações mercenárias, uma vez que é através delas que os indivíduos e a sociedade a que pertencem alcançariam a riqueza e o bem-estar necessários para que pudessem estar mais próximos da sociedade fraterna ideal. Tal abordagem foi negligenciada pela economia neoclássica, que defende o lucro nas transações, a incitação dos desejos materiais para que deles se tire proveito econômico e a aposta no egoísmo humano como o único valor capaz de mover uma economia onde os preceitos éticos não são considerados. Essa seria a fórmula encontrada pela economia neoclássica para uma sociedade próspera, mas será que ela seria feliz?

John Stuart Mill foi quem estabeleceu os princípios da economia como ciência abstrata, tendo como base a mecânica e como parâmetro o indivíduo racional que busca o lucro em todas as transações. O indivíduo racional é previsível em suas ações, sendo, portanto, *matematizável* para ser postulado nos modelos. No entanto, Mill deixou claro que esta forma arbitrária com que caracterizou o indivíduo que lida com a economia, não significa em absoluto afirmar que o mesmo seja unicamente racional em seu comportamento. Reconheceu que ele é influenciado pelo desejo de artigos de luxo e que isso interfere no sucesso da obtenção da riqueza, englobando também as emoções envolvidas nesse desejo. A economia neoclássica tomou somente a metade da definição dada por Mill para o indivíduo que lida com a economia, não considerando a outra metade sobre a influência do desejo em suas ações. A partir disso, a definição da ciência da economia foi sofrendo transformações, mas nunca em relação à racionalidade do indivíduo. Foi somente com a percepção das falhas nos modelos econômicos, no final do século XX, que a racionalidade foi colocada em dúvida com o surgimento da economia comportamental. Foi um passo importante para a tentativa de tornar os modelos mais fidedignos à realidade. No entanto, este novo enfoque ainda tem como parâmetro a racionalidade, entendendo o comportamento tolo dos indivíduos como uma irracionalidade originada por falhas no processamento cognitivo. Isso quer dizer que a economia comportamental dedica seus estudos ao entendimento e correção dessas falhas para que o indivíduo possa ser o mais racional possível em suas escolhas. Explica todo o comportamento irracional sem aventar a possibilidade da influência das emoções nas escolhas do indivíduo.

A Filosofia do Comportamento Econômico surgiu da necessidade de suprir essa lacuna, investigando a influência das emoções e das questões éticas no comportamento considerado como irracional na busca da riqueza.

Referências

Backhouse, R.; Medema, S. (2009). On the Definition of Economics, *Journal of Economic Perspective,* Vol. 23, n. 1, 221–233.

Blaug, M. (1997) "Ugly Currents in Modern Economics", *Options Politiques*, 18 (17).

Cooley, C. (1902) *Human Nature and the Social Order*. London: Charles Scribner's Sons.

Edgeworth, F. (1881) *Mathematical Psychis. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. London: C. Kegan Paul and Co.

Friedman, M. (1953) *Essays on positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press.

Galbraith, J. (1991) *The Affluent Society*. New York: Penguin Press.

Grampp, W. (1948) "Adam Smith and the Economic Man", *Journal of Political Economy*, 56(4), 315–336.

Greenspan, A. (2013) *The Map and the Territory*. New York: Penguin Press.

Hausman, D. (1984) "Philosophy and Economic Methodology", em *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1984, Volume Two: Symposia and Invited Papers, pp. 231–249.

Hausman, D. (1988) Ceteris Paribus Clauses and Causality in Economics, em *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1988, Volume Two: Symposia and Invited Papers, pp. 308–316.

Hausman, D. (1992) *The inexact and separate science of economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hausman, D. (1998) "Problems with Realism in Economics", *Economics and Philosophy* 14 (2):185–213.

Hausman, D. (2000) "Realist philosophy and methodology of economics: what is it?", *Journal of Economic Methodology*, vol. 7, n. 1, 127–133.

Hausman, D. (2008) *The Philosophy of Economics: an anthology,* 3rd ed.. Cambridge: Cambridge University Press.

Hausman, D. (2011) "The inexact and separate science of economics, Interview", *Erasmus Journal of Philosophy and Economics,* Vol. 4, 67 – 82.

Hill, L. (2012) "Adam Smith on *thumos* and irrational economic 'man' ", *European Journal of The History of Economic Thought*, 19(1), 1–22.

Mäki, U. (1998) "Aspects of Realism about Economics", *Theoria*, Vol. 13, n. 2, 301–319.

Mäki, U. (2002) "Some nonreasons for nonrealism about economics", em *Facts and Fiction in Economics: Models, Realism and Social Construction*, Cambridge: Cambridge University Press. 90-104.

Mäki, U. (2008) "Economics", em *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London: Routledge, 543-554.

Mäki, U. (2012) "Realism and Antirealism about Economics", em *Handbook of the Philosophy of Science*, Vol. 13: Philosophy of Economics, San Diego: North Holland, 3-24.

Martins, J. (2004) *A Lógica das Emoções na Ciência e na Vida*. Petrópolis: Vozes.

Mill, J. S. (1967) "On the Definition of Political Economy and the Method of Investigation Proper to It", in *Essays on Some Unsettled Questions on Political Economy,*

Essays on Economics and Society - Vol. I, *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. IV. Toronto: University of Toronto Press.

Mill, J. S. (1969) "Utilitarianism", em "Essays on Ethic, Religion and Society", *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. X, 301–319.

Montes, L. (2003) "Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Understanding of Sympathy", *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 25, n. 1.

Morgan, M. (2006) "Economic Man as Model Man: Ideal Types, Idealization and Caricatures", *Journal of The History of Economic Thoughts*, 25 (1), 1–27.

Nussbaum, M. (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pareto, V. (1906) *Manuale di Economia Politica*. Milano: Società Editrice Libreria.

Persky, J. (1995) "The Ethology of Homo Economicus", *Journal of Economic Perspectives*, vol. 9, n. 2, 21–231.

Redman, D. (1997) *The Rise of Political Economy as a Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

Rela, N. (2021) "Adam Smith's *homo oeconomicus", Manuscrito*, Vol. 44, n. 3, 109–142, UNICAMP.

Robbins, L. (2012) *Um ensaio sobre a natureza e a importância da Ciência Econômica*. São Paulo: Saraiva.

Smith, A. (1981) *The Wealth of Nations,* Ed. Edwin Cannan, Indianapolis: OLL. http://oll.libertyfund.org/titles/smith-an-inquiry-into-the-nature-and-causes-of-the-wealth-of-nations-cannan-ed-in-2-vols. acc. 15 November 2013.

Smith, A. (1982) *The Theory of Moral Sentiments*, Ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie, Indianapolis: OLL. http://oll.libertyfund.org/title/192. acc. 12 September 2013.

Smith, A. (1983) *A Riqueza das Nações*, Vol. I e II, São Paulo: Abril Cultural.

Smith, A. (1999) *Teoria dos Sentimentos Morais,* 1ª. ed., São Paulo: Martins Fontes.

Stanley, H. (1895) *Evolutionary Psychology of Feeling*. London: Swan Sonnenschein & Co.

Tversky, A.; Kahneman, D. (1974) "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases", *Science* 185(4157), 1124–1131.

Tversky, A.; Kahneman, D. (1981) "The Framing of Decisions and The Psychology of Choice", *Science* 211(4481), 453–458.

Veblen, T. (1983). *Teoria das Classes Ociosas*. Col. Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural.

A influência do utilitarismo clássico na Economia: alguns aspectos

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos[1]

O objetivo deste capítulo é dar ao leitor informações gerais sobre a escola utilitarista clássica, e suas influências na economia e sua consolidação enquanto campo teórico independente da filosofia. Para tanto, vamos explorar as principais características do utilitarismo clássico e indicar quatro temas que tal escola influenciou na economia. Isso posto, primeiro faço uma breve apresentação das características do utilitarismo e aponto como cada uma delas influenciou (ou influencia, de alguma maneira) a economia.

Geralmente, se atribui a Adam Smith com seu célebre livro *A Riqueza das Nações* (2016 [1776]) a fundação da economia moderna. Porém, pouco se diz que o principal livro de Smith é uma continuação de seu trabalho filosófico expresso no livro *Teoria dos Sentimentos Morais* (2015 [1759]). Logo, desde o início, o estudo da moralidade e da Economia parecem seguir juntas. Mas, as teorias em economia estavam pouco fixadas como uma ciência independente até, pelo menos, a segunda metade século XIX e começo do século XX. Foi no século XIX que vários pensadores escreveram sobre as relações entre economia, moralidade e política, incluso os utilitaristas. O foco deste capítulo será o de explorar alguns aspectos da influência dos escritos dos filósofos utilitaristas que "ajudaram" a fixar a Economia[2] como ciência social aplicada independente. Para tanto,

[1] Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO). E-mail: brunoaislasantos@gmail.com.

[2] Em *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith estabelece a base para entender como os seres humanos interagem e cooperam. Em *A Riqueza das Nações*, ele aplica esses princípios ao mundo econômico, mostrando como a busca individual pode levar a resultados coletivos positivos. Smith acredita que a moralidade e o interesse próprio não são incompatíveis, mas, sim, complementares. A empatia e a simpatia que ele discute em *Teoria*

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 169–185.

primeiramente, ofereço uma visão ampla do utilitarismo clássico do século XIX. Depois indico as influências das posições utilitaristas em quatro aspectos da economia:

(a) *A teoria da utilidade marginal*: como utilitaristas e economistas compartilham o conceito de "utilidade" e sua utilização, por exemplo, por parte dos economistas em teorias do consumidor;

(b) *O cálculo de diferentes estados de bem-estar/felicidade*:[3] como os utilitaristas e economistas compartilham a ideia de cálculo de níveis de bem-estar e sua utilização na análise de custo-benefício como ferramenta de tomada de decisão;

(c) *O consequencialismo simples*: como utilitaristas e economistas utilizam as noções consequencialistas; sendo que os primeiros as utilizam para definir o correto / incorreto e os últimos para análises de eficiência;

(d) *O bem-estar social*: como o ramo da economia política fora altamente influenciado pelas ideias utilitaristas de bem-estar social;

Haveria muito mais a dizer sobre as relações dos utilitaristas tanto com a fixação da Economia como com o seu desenvolvimento contemporâneo, mas é impossível fazê-lo aqui. Portanto, vou restringir às discussões nos cinco aspectos acima.[4]

1. O Utilitarismo Clássico: uma estrutura geral

Nesta seção, abordo a estrutura básica do utilitarismo clássico com a finalidade de evidenciar ao leitor que teorias dessa natureza são mais complexas do que se pode pensar à primeira vista. Além disso, ofereço um pequeno mapa do restante do texto para informar o que será discutido ao longo do trabalho.

O utilitarismo clássico possui uma estrutura bastante conhecida, porém pouco explorada em língua portuguesa. Por exemplo, argumenta-se que o utilitarismo, em geral, é composto de três teorias que são logicamente independentes uma das outras, quais sejam:

1. O consequencialismo;
2. O bem-estarismo;

dos Sentimentos Morais são fundamentais para a confiança e cooperação necessárias para o funcionamento eficiente de uma economia de mercado. Porém, podemos ver alinhamentos entre o estudo da moralidade e da "economia" desde Aristóteles (2018, 2019), pelo menos.

[3] Para fins argumentativos, irei utilizar os conceitos de 'bem-estar' e 'felicidade' como intercambiáveis, apesar de que se possa argumentar que eles são distintos. Para mais sobre isso ver Santos (2017); Fletcher (2016).

[4] Quando pertinente e até quanto o meu conhecimento permitir, indicarei mais referências bibliográficas em nota para que o leitor possa se aprofundar nos mais variados temas que esta discussão envolve.

3. O ranking pela soma (Sen, 1987).

Todavia, a visão de Sen (1987) não é uma tentativa de configurar a posição clássica do utilitarismo, mas sim de identificar as características mais frequentes que aparecem nas diversas formas de utilitarismos. Já o utilitarismo clássico[5] possui mais características do que as que podem ou não estar presentes em outros utilitarismos. Mas, quais seriam elas? O utilitarismo clássico encerra, pelo menos, *sete teses* – ou três teses e cinco sub teses – que são logicamente independentes umas das outras. As duas principais teorias são a teoria do correto, qual seja, o consequencialismo e, a teoria do valor, qual seja, o hedonismo. Porém, seguindo (Sinnott-Armstrong, 2023), poderíamos listá-las como se segue:

A Uma teoria do correto: um consequencialismo.

- A1 Um consequencialismo de atos;
- A2 Um consequencialismo universalista;
- A3 Um consequencialismo de maximização;
- A4 Um consequencialismo agregativo total;
- A5 Um consequencialismo de consideração igual/imparcial.

B Uma teoria do valor: um hedonismo.

C Uma teoria das razões: a neutralidade do agente.

Assim, se unirmos todas as caraterísticas teríamos uma teoria consequencialista de atos, hedonista, universalista, maximizacionista, agregacionista total, imparcial com neutralidade do agente. Vamos ver uma breve caracterização de cada uma das teses.[6]

O consequencialismo é a tese segundo a qual a corretude é defina pelas consequências geradas. No caso dos utilitaristas clássicos, a corretude de um ato[7] é definido *exclusivamente* pelas suas consequências. Porém, em termos de quê consideramos as consequências? Em outras palavras, o que é gerado pelas consequências que é relevante para a avaliação da corretude do ato?

[5] Por *utilitarismo clássico* aqui me refiro aos modelos teóricos de Bentham (1979) e John Stuart Mill (2000), porém, é argumentável que haja mais utilitaristas clássicos. Mas, para os fins deste capítulo, me foco nas características mais gerais dos modelos citados e, também, assumo que não ofereço uma análise profunda dessas visões.

[6] Ver Santos & Gontijo (2020a, 2020b (errata a ser publicada no mesmo número)) para uma discussão mais aprofundadas dessas teses que permitem uma variação de teorias utilitaristas distinta das clássicas.

[7] Há uma certa discordância de que a tese de John Stuart Mill é um consequencialismo de atos, enquanto há certa concordância que Bentham defendia tal tese. Há quem sustente que ou Mill defende um consequencialismo de nível múltiplo – que aceita regras, mas que elas não são determinantes para a ação correta, sendo apenas um instrumento para tomada de decisão (ver, por exemplo, Berger, 1984; Crisp, 2006) – e há quem defenda que ele sustenta um consequencialismo de regras – que aceita as regras não apenas como instrumento de tomada de decisão, mas, sim, que elas são determinantes da corretude (ver, por exemplo, Urmson, 1953; Donner e Furmerton, 2011; Lyons, 1994).

Segundo os utilitaristas clássicos, as consequências devem ser avaliadas em termos de felicidade. O conceito de 'felicidade' é entendido como a presença de prazer e ausência de dor.[8] Assim, as consequências são consideradas em termos de produção (ou não) de felicidade; ela é o que porta valor em si – em oposição às circunstâncias, ou a natureza intrínseca de qualquer outro ato antes do ato que está sendo avaliado, ou à conformidade com qualquer regra. Uma ação será correta se produzir felicidade e incorreta caso não o faça. Apesar de que a geração de felicidade seja requerida, a ideia é mais complexa. Não só devemos produzir felicidade, mas devemos produzir para todos os indivíduos. Em termos mais claros, a corretude do ato recaí sobre as consequências para *todas as pessoas ou seres sencientes;* em oposição somente ao agente particular (egoísmo ético) ou membros de uma sociedade (escopo restrito) ou pessoas existentes agora (escopo restrito) etc.[9] (Sinnot-Armstrong, 2023). Mas, quanto de felicidade, ou em outros termos, o quanto de valor as consequências deveriam produzir?

Os utilitaristas clássico eram maximizacionistas. Isso quer dizer que a corretude de um ato depende somente de quais consequências geram a maior soma total de bem sobre o mal; em oposição a mera satisfação. Porém, em função do quê o máximo deve ser alcançado? O máximo das partes ou do todo? Segundo os utilitaristas clássicos, quais consequências são as melhores é alguma função do valor das partes daquelas consequências, ou seja, cada parte unida em um conjunto. Isso resultaria no que Sen (1987) chamou de *ranking* pela soma, ou seja, a tese segundo a qual o ato correto é aquele que tem como consequência o resultado máximo agregado de valor (felicidade), já descontado o desvalor (infelicidade) que nos permitiria "organizar" os atos em um *ranking* dado o resultado de cada ação. No suposto *ranking*, o ato que ocupa a primeira posição seria aquele que produz o máximo agregado de felicidade e, portanto, o ato correto, sendo os outros atos incorretos. Porém, alguém ainda poderia perguntar se devemos considerar todos os indivíduos de forma igual/imparcial ou assumir alguma prioridade.[10]

Bentham (1979) e Mill (2000) eram estritamente igualitaristas e imparcialistas, ou seja, para eles a felicidade de cada ser senciente deve ser levada em consideração de forma

[8] Aqui preciso fazer outro esclarecimento. Há uma discordância entre Bentham e Mill sobre o que seria a felicidade. Bentham defendia uma tese hedonista quantitativa de felicidade, já Mill defende uma tese hedonista qualitativa; e para alguns uma tese eudaimonista. Sobre essa discussão ver, por exemplo, Mulgan, (2014) e Fletcher (2016).

[9] Aqui há certa dificuldade com o escopo do quantificador. Há concordância que utilitaristas clássicos não são egoístas éticos (sobre egoísmo ético, ver Rachels & Rachels, (2013)), porém é difícil retirar das obras desses autores uma visão clara se o escopo encerra todos seres sencientes em uma sociedade, ou todos os seres sencientes no mundo atualmente ou todos os seres sencientes que vivem agora e os do futuro. Para fins argumentativos, vamos interpretá-los como preocupados com todos os seres sencientes que vivem atualmente. Para posições sobre a consideração de todos os seres sencientes e das gerações futuras, ver, por exemplo, Singer (2004; 2006) e Mulgan (2011).

[10] São exemplos de consequencialistas que são prioritaristas (ou seja, que dão alguma preferência a um grupo na sociedade na consideração das consequências), Derek Parfit (1991), Brad Hooker (2001) e Santos (2022). Segundo Peterson (2003), consequencialistas prioritaristas não são, essencialmente, utilitaristas. Mas esse é um problema em aberto.

igual. Não haveria qualquer razão utilitarista, segundo eles, para tratarmos os agentes e pacientes morais como desiguais. Em outros termos, ao determinarmos a corretude de um ato, os resultados benéficos para um ser senciente importam *tanto quanto* um resultado similar para qualquer outro ser senciente, i.e., todos contam igualmente (Bentham, 1979; Mill, 2000); em oposição à consideração que algum grupo conta mais que os outros. Isso nos leva à neutralidade do agente na tomada de decisões. Isso quer dizer que quais consequências são melhores do que outras *não depende* se elas são melhores da perspectiva de quem toma a decisão, mas sim do ponto de vista de um observador imparcial racional; em oposição as razões relativas ao agente.[11]

A partir das características listadas acima, os utilitaristas clássicos chegam ao *princípio da utilidade*; também chamado de *princípio de maior felicidade*. Esse princípio estabelece que um ato é moralmente correto se, e somente se, gera como consequências o maior agregado possível de felicidade; e moralmente errado quando não o fazem. A ideia de 'utilidade', apesar de um tanto quando obscura para os padrões filosóficos atuais, fora incorporada nas teorias econômicas para explicar, dentro outras coisas, o comportamento do consumidor; como veremos na seção 2. Além disso, a ideia de felicidade/bem-estar também fora incorporada em economia para fazermos análise de custo-benefício; como veremos na seção 3. Já a ideia consequencialista, na sua forma mais simples, fora incorporada para explicar e/ou estabelecer noções de eficiência; como explorado na seção 4. Por fim, mas não menos importante, a ideia de bem-estar social defendida por utilitaristas fora incorporada em economia; como veremos na seção 5. Tal área visa estudar como deveríamos organizar a economia com a finalidade de maximização do bem-estar de uma dada sociedade. Isso posto, podemos passar a tratar das influências específicas aqui listadas.

2. A teoria da utilidade marginal

Dado a estrutura geral das teorias clássicas utilitaristas e, visto a sua complexidade, podemos partir para uma discussão mais pontual de uma das influências de tais teses na economia, qual seja, a influência na ideia de utilidade marginal. Para compreendermos a influência da noção de 'utilidade marginal' em economia, temos que regressar às noções de 'utilidade' defendidas pelos utilitaristas clássicos. Segundo Bentham,

> O termo utilidade [*sic*] designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isso, no presente caso, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano,

[11] Novamente, minha exposição sobre a estrutura do utilitarismo clássico é extremamente limitada, dada a natureza deste trabalho. Assim, recomendo fortemente que o leitor interessado consulte as referências bibliográficas aqui utilizadas e indicadas para um maior aprofundamento. Porém, um ótimo lugar para ter uma visão ampla sobre o utilitarismo é em Eggleston & Miller (2014).

> a dor, o mal ou infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta (Bentham, 1979, p. 4).

Dessa forma, para Bentham (1979) algo é 'útil' quando produzir felicidade ou, de modo mais técnico, produzir a única coisa que possui valor em si mesmo. Repare que há uma diferença crucial entre o significado cotidiano de 'útil' para o significado dado por Bentham. No uso cotidiano, utilizamos a noção como atributo pertencente a algo que é meramente valioso a nível instrumental para a realização de alguma tarefa, empreendimento, realização de vantagem etc. que não necessariamente nos levaria a produção e/ou acesso daquilo que possui valor em si, o que seja, a felicidade. Assim, para utilitaristas, 'útil' é o atributo daquelas coisas que produzirão, ou tem potencial de produzir, felicidade[12]. Já para Mill (2000), o termo 'utilidade' é não é sinônimo de 'felicidade', mas, antes, como regra diretiva de conduta dos seres humanos. Todavia, como veremos, fora a ideia de Bentham que mais influenciara a economia. No entanto, antes, precisamos estabelecer o que 'utilidade marginal' significa, apesar de que o próprio Bentham não desenvolveria a teoria da utilidade marginal como a conhecemos hoje.

Geralmente, 'marginal' em economia, assim como para Bentham (1979), significava a mudança no consumo de um certo bem (a mais ou a menos). Tal mudança tem consequências do nível de prazer que, por exemplo, alguém obtém se consome uma unidade de algum bem.[13] A utilidade marginal assim pode ser entendida como o aumento ou decréscimo de prazer/dor que um bem pode provocar em um indivíduo ao ser consumido. E foi essa ideia incorporada pelos economistas do século XIX conhecidos como marginalistas[14] como, por exemplo, William Stanley Jevons (1871), Carl Menger (1871), e Léon Walras (1896), dentro outros.

Como dito, a teoria da utilidade marginal foi bastante utilizada para a explicação do comportamento do consumidor. Aplicada ao comportamento do consumidor, os filósofos e economistas clássicos chegaram à conclusão de que a utilidade marginal tende a decrescer à medida que uma pessoa consome mais unidades de um bem ou serviço. Em outros termos, o prazer (ou utilidade) adicional obtida de cada unidade extra tende a diminuir, pelo menos na maior parte dos casos. Se o prazer retirado do consumo de unidades de um mesmo bem tende a diminuir, isso nos permite prever, dentre outras coisas, o comportamento de consumo e como isso influencia o consumidor a pagar por algo. Afinal, se o prazer (utilidade) do consumo de uma unidade adicional de um bem diminui, os consumidores podem estar dispostos a pagar menos (ou não adquirir mais, pelo menos durante um tempo) por aquele certo bem.

---

[12] Para um tratamento adequado do termo ver Broome (1991).

[13] Agradeço ao Prof. Dr. André Pontes por me ajudar na explicação deste ponto.

[14] Importante notar que os marginalistas não apenas explicavam o comportamento do consumidor, mas também vários outros fatores da economia. Além disso, é importante ressaltar que a teoria marginalista inglesa teve uma grande influência na escola austríaca. Sobre isso, ver Samuels *et.al.* (2003, cap. 16 e 17).

Tomemos a posição de Jevons (1871) como um caso de estudo da aplicação da utilidade marginal, dado que ele foi um dos pioneiros na revolução marginal em economia. Ele defendia que à medida que uma pessoa consome mais unidades de um bem, a satisfação adicional obtida de cada unidade extra tende a diminuir. Segundo Sampaio (2017), para Jevons tal fenômeno era um dos princípios fundamentais do nosso comportamento econômico. Por exemplo, ao consumirmos uma primeira fatia de pizza podemos obter muito prazer, mas a quinta ou sexta não é tão mais satisfatória.

Como dito anteriormente, o conceito de utilidade marginal foi crucial para entender como os consumidores tomam decisões sobre a alocação de seus recursos limitados e como os preços de mercado são determinados. Jevons aplicou a lógica indutiva e métodos científicos para trazer a economia para a condição de ciência, utilizando a hipótese da utilidade como base para suas análises (Sampaio, 2017). Jevons cunhou uma equação que ilustra o princípio da utilidade marginal decrescente na teoria do consumo, qual seja:

$$UM = \frac{dU}{dq} = a - bq$$

Onde, representa a utilidade marginal UM, que é a taxa de variação da utilidade total U com relação à quantidade consumida q. Em detalhes:

> $UM = \frac{dU}{dq}$: A utilidade marginal é dada pela derivada da utilidade total U em relação à quantidade consumida q, ou seja, como a utilidade total muda conforme o consumo do bem aumenta.
>
> a: Uma constante que representa a utilidade marginal inicial, quando $q = 0$, ou seja, o valor da utilidade marginal do início do consumo.
>
> b: Uma constante positiva que indica a taxa de decréscimo da utilidade marginal mostrando quão rapidamente a utilidade marginal diminui à medida que q aumenta.
>
> q: a quantidade consumida do bem.

Conforme a quantidade consumida q aumenta, a utilidade marginal diminui devido ao termo $-bq$, que reflete o princípio da utilidade marginal decrescente. Quando q é grande o suficiente, UM pode chegar a zero, indicando que o consumidor não obtém mais satisfação adicional ao consumir mais unidades do bem. Supondo nosso consumo de pizza, poderíamos gerar o seguinte gráfico de utilidade marginal decrescente (com valores arbitrários).

Como podemos perceber no gráfico que a utilidade retirada do consumo das primeiras unidades de fatias de pizza é grande e vai diminuindo conforme mais pedaços de pizza sejam consumidos, até chegar a zero. Se o consumo persistir é evidente que começamos a gerar desprazer e, obviamente, supondo um agente racional, o consumo pararia antes

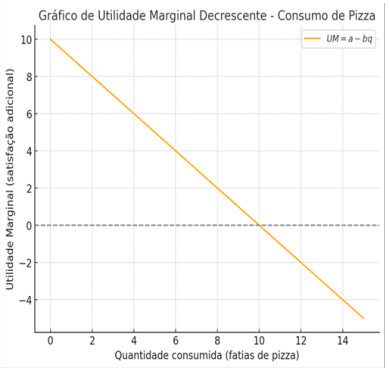

Figura 1: Gráfico de utilidade marginal decrescente – consumo de pizza.

da geração de desprazer. É muito importante, portanto, notar que os utilitaristas clássicos tiveram uma grande influência nos marginalistas, dado que estes últimos buscaram entender e quantificar o bem-estar dos indivíduos em termos econômicos. Além disso, eles adotaram dos utilitaristas clássicos a ideia de que as decisões econômicas deveriam ser baseadas na maximização da utilidade. Eles aplicaram essa lógica ao estudo do comportamento do consumidor e da oferta e demanda, desenvolvendo a teoria da utilidade marginal como uma extensão das ideias utilitaristas. Por outro lado, a utilidade marginal decrescente não consegue explicar todos os comportamentos dos consumidores. Bem, como vimos, o princípio da utilidade marginal nos diz que para cada item adicionado é retirado cada vez menos satisfação adicional. Porém, isso se aplicaria a todos os casos?

Imagine, para fins argumentativos, que João é um colecionador de selos raros. *João* gosta tanto de seu *hobby* que passa algumas horas por dia buscando por novos selos raros para serem adquiridos e incorporados à sua coleção. Selos raros são caros, porém, João obtém uma enorme satisfação quando consegue um desses itens adicionais para a sua coleção já extensa. A pergunta que surge é: a satisfação de João não deveria diminuir para cada selo raro novo que ele obtém para a sua coleção, assim como estabelece a utilidade marginal decrescente? A resposta óbvia é que não. Ao que parece, a utilidade marginal decrescente não consegue explicar o comportamento de consumo de selos raros que João demonstra; afinal, para um colecionador, cada unidade do que seja que se coleciona aumenta a satisfação do indivíduo.

O exemplo da coleção de selos raros é similar a muitos outros casos, porém, não parece ser ocorrer na maior parte do consumo de outros tipos de bem. Isso nos leva à conclusão de que o princípio da utilidade marginal decrescente não se aplica a todas as situações e, portanto, não pode ser encarado como um princípio universal aplicável a

todo comportamento de consumo.

3. O utilitarismo clássico e a análise de custo-benefício (ACB)

Como vimos, a ideia de utilidade marginal tem impactos na análise econômica, apesar de seus problemas. Porém, os utilitaristas clássicos não apenas influenciaram o desenvolvimento desse instrumento conceitual, mas também o desenvolvimento de outras ferramentas econômicas como é o caso da análise de custo-benefício. A análise de custo--benefício (ACB) pode ser explicada de um modo simples. Se os benefícios superam os custos, então uma escolha é viável a ser feita ou, em outros termos, sendo Valor > 0, a tomada de decisão dos indivíduos satisfaz seus interesses. A análise de custo-benefício é um processo usado para a determinação da eficiência econômica global de investimentos públicos e/ou privados.[15]

Os utilitaristas clássicos tiveram uma grande influência no pensamento da análise de custo-benefício. Eles defendiam a maximização e agregação de utilidade como características a serem levadas em consideração para definir a ação correta para todos os indivíduos. Bem, pensar em termos de maximização e geração do maior agregado de felicidade é pensar em termos de felicidade (benefício), menos a infelicidade (custo). Retirado a infelicidade da felicidade, deveríamos tomar a decisão em favor do maior agregado possível. Esse estilo de pensamento é a base da análise custo-benefício.

Embora o próprio Bentham (1979) tenha defendido métricas de quantificação do bem-estar, nas ciências econômicas, elas parecem pouco objetivas e informativas. Um ponto a ser ressaltado é que, na Economia, a análise é feita em termos monetários e não em termos da quantificação de felicidade/bem-estar; dado que assumir termos monetários torna a análise é simplificada e mais objetiva. Todavia, a ACB não abandona a ideia de que a justificação da tomada de decisão por um curso de ação seja o benefício líquido (monetário) que aumentaria o bem-estar social. Para tornar claro esse ponto, podemos gerar um exemplo de análise de custo-benefício.

Suponha, para fins ilustrativos, que estamos preocupados com uma ACB para uma política pública que impactará no bem-estar social. Antes da aplicação da política pública temos uma cenário base no qual o bem-estar é, digamos, X. Após a aplicação da política pública espera-se $Y\%$ de aumento no bem-estar social. Atrelado a isso, temos os custos totais estimados C e os benefícios estimados que nada mais são do que os ganhos no agregado de bem-estar social B. Vamos atribuir valores arbitrários a C e B, para nosso

[15] É importante distinguir entre a análise de custo-benefício (ACB) e a análise de custo-efetividade (ACE), ambas utilizadas como ferramentas de apoio à tomada de decisão. A ACB avalia os resultados em termos monetários, considerando que há um benefício quando o retorno financeiro supera o investimento realizado. Por outro lado, a ACE compara os custos relativos às consequências de diferentes intervenções utilizando métricas não monetárias. Por exemplo, no contexto da saúde, a ACE pode expressar os resultados como o custo por ano de vida ganho evidenciando o impacto de determinadas ações em termos de eficiência na alocação de recursos.

cenário. Digamos que C é igual a 100 unidades monetárias e que B é igual a 150 unidades monetárias. Dessa forma, a relação custo-benefício é igual a 1,5. Esse cenário pode ser posto em um gráfico como se segue:

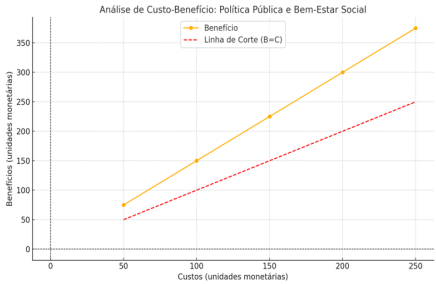

Figura 2: Análise custo-benefício: política pública e bem-estar social.

Qualquer linha acima da linha tracejada em vermelho, que representa a igualdade entre custo e benefício, é ganho líquido de benefício e, portanto, seria racional escolher a linha mais alta a partir da linha vermelha. Porém, há um problema na suposição de que o aumento de ganho líquido em valor monetário aumente, necessariamente, o bem-estar de um indivíduo ou de uma sociedade. Afinal, como bem defendia Aristóteles (2018), o dinheiro possui valor apenas instrumental e não gera bem-estar por si mesmo; uma vez que, como qualquer ferramenta, exige perícia dos(as) usuários(as) para que se "transforme" em bem-estar.[16]

Um segundo problema a ser considerado é que a tese consequencialista que o utilitarismo clássico assume não leva em consideração, pelo menos *prima facie*, como os benefícios estarão distribuídos entre os indivíduos numa dada sociedade.[17] Se o que importa é a maximização e geração do maior agregado de benefícios, teoricamente, não seria central o problema da distribuição; assim o esquema utilitarista seria injusto, pois permitiria que uma parcela da sociedade vivesse sem nenhum benefício, se isso implicasse no maior agregado possível de bem-estar/felicidade. O problema da distribuição em economia, não é central para a disciplina econômica; em especial, para a Escola Austríaca. A Escola Austríaca assume que não poderia haver qualquer intervenção estatal para tal redistribuição (Mises, 2011; Hayek, 1993), pois defendem a autorregulação da economia.

[16] Interessante notar que quando falamos de distribuição de renda para o aumento de bem-estar, há quase sempre uma pressuposição de que as pessoas são hábeis em transformar renda em seu bem-estar. Tanto em Economia quando em Filosofia há uma tendência em desenhar o tomador de decisão como um sujeito racional e autointeressado e, portanto, aquele que fará escolhas racionais dado seus interesses. Deixo ao leitor o desafio de pensar se essa é uma pressuposição plausível que deveríamos aceitar quando falamos de tomadas de decisão de natureza moral ou econômica

[17] Para mais críticas relacionadas ao problema da distribuição de recursos; ver Rawls (1971).

Todavia, tanto os utilitaristas clássicos, quanto os economistas podem ser a favor de algum sistema de redistribuição dos benefícios por razões instrumentais. Por exemplo, Mill defende que

> [...] a palavra Justiça designa certas categorias de regras morais que mais estritamente dizem respeito às **condições essenciais do bem-estar humano** e que, portanto. são mais rigorosamente obrigatórias do que todas as outras regras de conduta humana (Mill, 2000, p. 269, negrito meu).

O que Mill parece estar a defender é que os seres humanos possuem certas necessidades que devem ser contempladas a fim de que se possa realizar bem-estar. Isso pode, é claro, incluir uma renda mínima básica, por exemplo. Assim, por razões instrumentais, utilitaristas clássicos podem ser a favor de uma distribuição dos benefícios (monetários, inclusive) para os indivíduos.[18] Já economistas, como Friedman (1962) ou Hayek (1993) podem ser a favor de um imposto de renda negativo, no caso do primeiro, ou uma renda mínima que não perturbe a concorrência, no caso do segundo.

Apesar dos incômodos filosóficos, a ACB é ainda amplamente utilizada por governos e organizações para avaliar e auxiliar nas tomadas de decisões para alocação de recursos e seus potenciais benefícios visando a eficiência. A ACB e a eficiência estão estritamente ligadas, mas para compreendermos tal ligação e a influência das teorias utilitaristas sobre considerações de eficiência devemos passar para o nosso próximo tópico.

4. O consequencialismo simples: o correto e o eficiente

Como abordei anteriormente, a teoria do correto que o utilitarismo encerra é o consequencialismo, ou seja, define-se o que correto a partir das consequências das ações; no caso do consequencialismos de atos. Já do lado da Economia, profissionais que defendem o "bem-estarismo" assumem que uma política econômica ou um sistema econômico como um todo é satisfatório se, e somente se, garante sobremaneira a geração das melhores consequências em termos de bem-estar social (Sen, 1979a, 1979b).[19] Dessa forma, alguns economistas avaliam a processo de tomada de decisão, ou seja, a escolha entre as opções disponíveis como aquela que gera as melhores consequências; analogamente ao utilitarismo. O relevante aqui a notar é que as consequências são o ponto fulcral para a escolha racional de políticas ou sistemas políticos e econômicos. Em outros termos, uma tomada de decisão pode ser justificada inteiramente ou, pelo menos, parcialmente, pelos impactos que eles trarão à sociedade.

[18] Para uma resposta utilitarista à crítica da justiça distributiva e desenvolvimentos nas teorias utilitaristas contemporâneas, ver Santos (2022).

[19] É interesante notar que nem todo economista está interessado nas consequências quando do processo de tomada de decisão sobre uma política ou sistema econômico. Nem mesmo todos estão preocupados com a geração de bem-estar social. Para uma discussão mais técnica em Economia sobre este tópico ver Suzumura & Xu, 2001.

Uma característica teórica que muitos economistas e os utilitaristas clássicos compartilham é que ambos pensam que o critério de avaliação e o critério de tomada de decisão são o mesmo. Isso quer dizer que o critério que utilizamos para saber se algo é satisfatório do ponto de vista econômico, para os economistas, e moral, para utilitaristas, são as consequências de um ato. E o processo de decisão, então, coaduna com o critério de avaliação, ou seja, deveríamos decidir baseados nas consequências prováveis de um ato. Para os utilitaristas, isso seria o moralmente correto a se fazer; para os economistas isso seria o eficiente a ser feito.

Quando pensamos em Economia, estamos considerando algo como eficiente em vista do produto gerado, ou seja, o resultado das consequências. Porém, assim como no utilitarismo, há problemas do choque entre o que é eficiente e o que é justo. Economistas costumam, ou costumavam utilizar, a chamada Lei de Pareto[20] – ou Eficiência de Pareto – para avaliar as consequências. O critério de Pareto afirma que uma situação é Pareto-eficiente se não for possível melhorar a situação de um indivíduo sem piorar a de outro. Um estado-de-coisas está em um ótimo de Pareto quando os recursos de uma economia são alocados de tal maneira que nenhuma reordenação diferente possa melhorar a situação de qualquer pessoa (ou agente econômico) sem piorar a situação de qualquer outra pessoa. Assim, a escolha por um curso de ação que é Pareto-eficiente traz as melhores consequências. Todavia, problemas de justiça aparecem, dado que o parâmetro de eficiência pode ser diferente do parâmetro de justiça. Vamos pensar através de um exemplo.

Imagine uma política econômica de distribuição de renda. Queremos melhorar a vida dos menos favorecidos (como diria Rawls, 1971), mas, para tanto, deveríamos cobrar mais impostos dos mais favorecidos. Se tal política melhorar a vida dos menos favorecidos em detrimento dos mais favorecidos, tal distribuição não seria Pareto-eficiente. Mas, mesmo assim, ela parece justa. Sendo assim, o critério de Pareto parece não se preocupar com a justiça distributiva, necessariamente, apesar de estar preocupada com algum tipo de distribuição.

Obviamente que utilitaristas poderiam negar o critério de Pareto e não se comprometer com essa concepção de eficiência, defendendo que o que é relevante é o maior agregado dos resultados nas consequências. Mas, como defendeu Arrow (1951), para utilitaristas e economistas que estão pensando em um maior agregado do resultado como consequência de atos, ou seja, numa função de bem-estar social, o critério de Pareto é um ponto de partida plausível na construção de tal função. Em suma, os utilitaristas clássicos influenciaram os economistas quanto à análise das consequências, porém, problemas de justiça ainda persistem; como vimos na seção anterior. Porém, como já ficou esclarecido, os utilitaristas influenciaram imensamente o ramo da Economia que lida com o bem-estar social. Vamos explorar mais esse ponto.

[20] Vilfredo Pareto (1848–1923) foi um economista italiano que estudou com Walras. Suas ideias influenciaram muito a Economia do Bem-estar.

5. O Bem-estar social: a economia e as influências do utilitarismo

Neste tópico vamos explorar as influências do utilitarismo no que é chamado de Economia do Bem-estar. *Grosso modo*, as teorias econômicas do bem-estar social buscam determinar o que constitui uma boa alocação de recursos, ou uma boa decisão social, com base em critérios de eficiência e equidade. Essas teorias tentam construir uma função de bem-estar social (FBS) que combina as preferências individuais em uma única avaliação das alternativas disponíveis. O desenvolvimento de tal ramo é atribuída a Pareto, como mencionei. Todavia, ela é altamente influenciada pelo pensamento dos utilitaristas clássicos.

Nos trabalhos dos filósofos do utilitarismo clássico, encontramos com frequência expressões como o "bem-estar geral" ou "bem-estar social", ou expressões análogas, em vista da organização social. Por exemplo, Bentham (1979) diz que:

> Pode-se afirmar que uma medida de governo (a qual constitui apenas uma espécie particular de ação, praticada por uma pessoa particular ou por pessoas particulares) está em conformidade com o princípio da utilidade – ou é ditada por ele – quando, analogamente, a tendência que tem a aumentar **a felicidade da comunidade** for maior do que qualquer tendência que tenha que tenha a diminuí-la (Bentham, 1979, p. 4; negrito meu).

Como podemos notar, Bentham pensa que uma política deve promover a "felicidade da comunidade". Assim, a administração do Estado, ou governo, deve seguir a ideia de função de bem-estar social. Suas leis e diretivas deveriam seguir o princípio da utilidade, configurando, portanto, uma boa decisão social [21]. De certa forma, os utilitaristas como Bentham e Mill podem ser considerados os pais da ideia de que as organizações sociais deveriam ser feitas em torno do bem-estar social dando centralidade ao bem-estar dos indivíduos. Todavia, tanto Bentham quanto Mill, não ofereceram análises formais de políticas públicas de forma a tornar as ideias de bem-estar social informativas o suficiente para uma tomada de decisão real. O que quero dizer é que, apesar dos esforços de ambos, na maior tarde do tempo, temos apenas intuições bastantes gerais acerca de como deveríamos decidir sobre as políticas públicas objetivando o bem-estar social.

Já em Economia, os trabalhos de Walras (2014 [1896]) e Pareto (1896) são os principais trabalhos pioneiros que pretendiam dar uma análise formal da função de bem-estar social.[22] As ideias apresentadas nos trabalhos dos utilitaristas clássicos e dos primeiros economistas preocupados com o bem-estar social influenciam até hoje as ideias em Economia. Por exemplo, no século XX, John Maynard Keynes (1883-1946) revolucionou a teoria econômica com suas ideias sobre a intervenção do Estado na economia. Keynes (2012 [1936]) argumentou que o governo poderia aumentar o bem-estar social através

[21] Sobremaneira, a mesma tese pode ser atribuída em larga medida a Jonh Stuart Mill (2000).

[22] Já discutimos o critério de ótimo de Pareto e os problemas entre eficiência e equidade.

de políticas fiscais e monetárias, especialmente em tempos de recessão. Keynes fora tão disruptivo, pois pensava que o mercado não se autorregula. Assim, o Estado deveria intervir na economia para manter os níveis de bem-estar social.[23]

Como já abordei anteriormente, há problemas de justiça que podem incomodar alguns economistas que estão centralmente preocupados com o bem-estar social, já que a eficiência e equidade nem sempre se coadunam, ou seja, muitas vezes temos um *trade-off*. Porém, ainda em Economia, assim como em Filosofia, há um amplo desacordo de caráter ainda mais basal, qual seja, não há uma única concepção de 'bem-estar' que seja amplamente aceita. Além disso, há um amplo desacordo sobre o que a expressão um tanto vaga como 'bem-estar social' designa. Repare que a sociedade, enquanto uma entidade abstrata, não é algo que possa ter (ou não) bem-estar; seja lá o que signifique bem-estar. Geralmente, a estratégia é reduzir a ideia de bem-estar social ao bem-estar individual e depois fazer um agregado. Portanto, a expressão 'bem-estar social' é mais metafórica, indicando apenas que as políticas públicas deveriam gerar maior bem-estar nos indivíduos. O próprio Bentham expressa essa dificuldade nos seguintes termos:

> O interesse da comunidade, eis uma das expressões mais comuns que pode ocorrer na terminologia e na fraseologia moral. Em consequência, não é de estranhar que muitas vezes se perca de vista o seu significado exato. Se a palavra tiver um sentindo, será o seguinte. A comunidade constitui um *corpo fictício*, como composto de pessoas individuais que se consideram como constituindo os *membros*. Qual é, neste caso, o interesse da comunidade? A soma dos interesses dos diversos membros que integram a referida comunidade (Bentham, 1979, p. 4, itálicos do autor).

Mesmo que aceitemos que o termo 'bem-estar' designa satisfação de preferências, como parece ser aceito entre os economistas e alguns filósofos, ainda assim não sabemos o que 'bem-estar social' refere. A posição de Bentham na passagem possui sérias dificuldades filosóficas.

A primeira delas é que a noção parece estar em um tom demasiadamente metafórico para nos esclarecer algo de substancial; principalmente quando a comunidade é configurada como "corpo fictício". A segunda é que mesmo que aceitemos falar em comunidade como corpo fictício, Bentham pode estar incorrendo em uma espécie de falácia da composição, ou seja, dizendo que as soma das características dos indivíduos que compõem um todo é a característica do todo. Talvez a soma das partes não faça o todo. O terceiro problema é que mesmo que aceitemos que a soma das partes faça o todo, ainda assim temos a dificuldade de aceitar que os interesses de todos os indivíduos se coadunem ou convirjam para um ponto de modo substancial. O que quero dizer é que os interesses dos indivíduos são diversos o suficiente para que haja amplo desacordo

[23] Há inúmeras críticas aos trabalhos de Keynes já a sua época, principalmente, a partir do movimento conhecido como Escola de Chicago que, ao contrário de Keynes, defendia a menor intervenção estatal possível. Um interessante texto sobre a história da Escola de Chicago é o de Becker (1996).

entre eles e que pode haver conflitos que nos levariam a não satisfação de um conjunto de interesses em detrimento de outros conjuntos de interesses.

Talvez esses problemas filosóficos sejam não centrais nas preocupações dos economistas, mas, se não resolvidos, eles podem inviabilizar o sucesso da economia de bem-estar social. Sem uma nação transparente do que seja 'bem-estar social' pode ocorrer dois problemas: primeiro, as análises entrariam em profunda discordância, dado a variabilidade das interpretações sobre o que seja bem-estar social e, portanto, as respostas para quais políticas públicas deveriam ser implementadas serão também divergentes. Em um ambiente de ampla discordância, a tomada de decisão pode ser prejudicada ou, simplesmente, não ser possível. Um segundo problema que a falta de clareza conceitual pode trazer, e que está intimamente relacionado com o primeiro, é que não conseguiríamos fazer análises bem-sucedidas dos estados-de-coisas atuais a fim de sabermos se eles estão gerando o bem-estar social ou não.

6. Considerações Finais

Neste trabalho, meu objetivo fora de apresentar de modo suscinto as principais características do utilitarismo clássico e como as teorias influenciaram desenvolvimentos de ferramentas e teorias econômicas. Apesar da abordagem ser superficial e introdutória, espero que seja informativa o suficiente para que o leitor interessado possa começar seus estudos sobre tópicos em Filosofia da Economia.

Referências

Aristóteles. (2018) *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro.

Aristóteles. (2019) *Política*. São Paulo: Edipro.

Arrow, K. J. (1951) *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley.

Bentham, J. (1979) *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

Becker, H. (1996) "Conferência: A Escola de Chicago", *Mana* 2 (2). https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200008.

Berger, F. R. (1984) *Happiness, Justice and Freedom. The moral and political philosophy of John Stuart Mill*. Los Angeles: University of California Press.

Broome, J. (1991) *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*. London: Blackwell.

Crisp, R. (2006) *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London: Routledge.

Donner, W.; Furmerton, R. (2011) *John Stuart Mill*. Lisboa: Edições 70.

Eggleston, B. & Miller, D. E. (2014) *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fletcher, G. (2016) *Well-Being: An Introduction*. London: Routledge.

Friedman, M. (1962) *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hayek, F. A. (1993) O *Capitalismo e a Liberdade*. São Paulo: Instituto Liberal.

Hooker, B. (2001) *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press.

Jevons, W. S. (1871) *The Theory of Political Economy*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.. Disponível em: https://oll.libertyfund.org/titles/jevons-the-theory-of-political-economy. Acessado em 19/03/2025.

Keynes, J. M. (1936) *The General Theory of Employment, Interest and Money*.1. ed. Londres: Macmillan.

Keynes, J. M. (2012) *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*. São Paulo: Saraiva Uni, 2012.

Lyons, D. (1994) *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Menger, C. (1871) *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* [Principles of Economics]. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.. Disponível online em: https://oll.libertyfund.org/titles/menger-grundsatze-der-volkswirtschaftslehre. Acessado em 19/03/2025.

Mill, J. S. (2000) *Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes.

Mises, L. von. (1996) *Princípios de Economia Política*. São Paulo: Editora Nova Cultural.

Mises, L. von. (2011) *Liberdade e Propriedade*. São Paulo: Instituto Liberal.

Mulgan, T. (2011) *Ethics for a Broken World*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Pareto, V. (1896) *Cours d'Economie Politique Professe a l'Universite de Lausanne*, Volume 1. F. Rouge.

Parfit, D. (1991) *Equality or Priority? The Lindley Lecture* (Lawrence: University of Kansas, 1995).

Peterson, M. B. (2003) "From consequentialism to utilitarianism", *Journal of Philosophy*, 100(8), pp. 403–415.

Rachels, J., Rachels, S. (2013) *Os Elementos da Filosofia Moral*. Porto Alegre: AMGH Editora.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard University Press.

Sampaio, W. S. (2017) "Jevons e o princípio da utilidade marginal: pesquisa empírica e teoria econômica", *Semestre Económico*, volume 20, n. 42, pp. 73–94.

Samuels, W. J.; Biddle, J. E.; Davis, J. B. (2003) *A Companion to the History of Economic Thought*. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd.

Samuelson, P. (1976) *Economics*. New York: Mcgraw Hill.

Santos, B. A. G. (2017) Três *Teorias Sobre o Bem-estar*. Disponível online em: https://criticanarede.com/fil_felicidade.html. Acesso em 13/03/2025.

Santos, B. A. G. (2022) *Utilitarismo e Direitos Morais Básicos*. Florianópolis: Edufsc.

Santos, B. A. G., Gontijo, F. B. (2020a) "Introdução ao consequencialismo - Parte I", *Revista Guairacá*, n. 36, p. 5–33. DOI http://doi.org/10.5935/2179-9180.20200016.

Santos, B. A. G., Gontijo, F. B. (2020b) "Introdução ao consequencialismo - Parte II", Revista Guairacá, n. 36, p. 34– 54. DOI http://doi.org/110.5935/2179-9180.2020 0017.

Sen, A. (1979a) "Utilitarianism and welfarism", *The journal of Philosophy*, 76.9: 463–489.

Sen, A. (1979b) "Personal utilities and public judgements: or what's wrong with welfare economics", *The Economic Journal*, v. 89, n. 355, p. 537–558

Sen, A. (1987) On Ethics and Economics. Oxford: Blackwell.

Singer, P. (2004) *Um só Mundo: A Ética da Globalização*. São Paulo: Martins Fontes.

Singer, P. (2006) *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes.

Sinnott-Armstrong, W, (2023) "Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/consequentialism/.

Smith, A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. 1. ed. Londres: W. Strahan e T. Cadell.

Smith, A. (2016) *A Riqueza das Nações*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Smith, A. (1759) *The Theory of Moral Sentiments*. 1. ed. Londres: A. Millar.

Smith, A. (2015) *A Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

Suzumura, K., Xu, Y. (2001) "Characterizations of Consequentialism and Nonconsequentialism", *Journal of Economic Theory* 101 (2), pp. 423-436.

Urmsom, J.O. (1953) "Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *The Philosophical Quaterly*, Vol. 3. N°1, pp-33-39. DOI 10.2307/2217154.

Walras, L. (1896) *Études d'économie sociale*. 1. ed. Lausanne: F. Rouge, 1896.

Walras, L. (9214) *Études d'économie sociale*[Estudos de Economia Social]. Paris: Hachette Livre BNF.

O valor do futuro e o problema da não-identidade: Uma solução "Pareto ex ante" para a justiça intergeracional

Ramiro de Ávila Peres[1]

1. Introdução: direitos futuros e a contingência da existência

Num sentido trivial, tudo que fazemos hoje afetará pessoas no futuro, assim como todo fato presente decorre de cadeias de causalidade que vão até o início do universo. Mas também há um significado mais relevante para a noção de que alguns eventos podem ser considerados processos intergeracionais, nos quais as consequências de ações impactam pessoas que só nascerão no futuro.

Por exemplo, um dos processos judiciais mais importantes de todos os tempos começou a ser julgado em dezembro de 2024: trata-se de uma consulta à Corte Internacional de Justiça proposta pela Assembleia-Geral da ONU por iniciativa de Vanuatu, uma pequena nação insular, sobre as responsabilidades dos países emissores de gases de efeito estufa pelas consequências do aquecimento global. Um dos pontos que chamam atenção é a consideração explícita de obrigações em relação a gerações futuras; os juízes dirão se os países podem ser responsabilizados hoje por danos que ocorrerão no futuro, a pessoas que ainda não nasceram (Wedy, Moessa e Peres, 2023). Um raciocínio similar se aplica a alguns dos eventos mais lamentáveis, cujos efeitos persistem ao longo de gerações. Por exemplo, a *mita* foi uma forma de exploração de trabalho indígena adaptada pelos colonizadores à mineração no Peru e na Bolívia de 1573 a 1812; mesmo 200 anos depois de

[1] Banco Central do Brasil (BCB). E-mail: ramiro.peres@campus.fcsh.unl.pt.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 187–210.

sua abolição, Melissa Dell (2010) estimou que um dos efeitos persistentes era que a *mita* provocara uma diminuição de 25% na renda doméstica nas regiões correspondentes.

Por outro, também podemos beneficiar o porvir. A maior parte do aumento na expectativa de vida observado no século passado decorre de reduções na mortalidade infantil, relacionadas à programas de vacinação e melhorias nas condições sanitárias; ou seja, trata-se de benefícios de programas iniciados antes do nascimento da maioria de seus beneficiários. Estima-se que só a erradicação da varíola evitou 600 milhões de mortes no último século; a maioria delas de pessoas nascidas após a erradicação. De forma análoga, pequenas taxas de crescimento econômico per capita, de 2% ao ano, são quase imperceptíveis na vida cotidiana, mas implicam que a renda dobra em 35 anos, o que permite que a vida dos indivíduos de uma geração seja muito mais confortável que a dos membros da geração anterior. Portanto, do ponto de vista moral, nossa capacidade de beneficiar ou prejudicar a gigantesca população de pessoas não nascidas é uma das características mais relevantes de nossas ações.

Será? Analisemos o que Parfit (1984) chamou de Problema da Não Identidade (do original em inglês: *non-identity problem*) decorrente da *contingência da existência* – i.e., o fato de que qualquer pequena diferença no tempo de uma relação sexual pode influenciar qual espermatozoide fertilizará um óvulo, alterando assim a identidade do bebê correspondente. Se seus pais não houvessem se conhecido, você não existiria, claro; mas não só isso: se o óvulo de sua mãe houvesse sido fecundado um pouco antes ou um pouco depois, você *também não existiria*, pois outro embrião (com, no máximo, 50% do seu DNA) teria sido concebido.[2] Isso implica que você dificilmente pode considerar ter sofrido prejuízo por atos relevantes que precedam a sua concepção!

Considere o exemplo de Sarah, análogo ao que a literatura apelidou de *Risky Policy*:

> **Sarah**
>
> Suponha que, daqui a dois séculos, uma pessoa do futuro, Sarah, reclame que as mudanças climáticas causadas pelas emissões de carbono de hoje lhe prejudicaram. Como refere J. Broome (2012, p. 55): "Nossa Sarah, portanto, não existiria se tivéssemos nos dado ao trabalho de reduzir nossas emissões. Portanto, ela não pode alegar plausivelmente que tinha direito a uma vida melhor, que violamos ao emitir gases de efeito estufa. [...] Simplesmente não poderíamos ter dado a Sarah uma vida melhor emitindo menos gases.[3]"

Para Broome (2012), devemos reduzir nossas emissões em razão de um dever geral de beneficência (*i.e.*, de promover o bem de forma imparcial), mas não por uma questão

[2] Isso não significa que sua identidade equivale a seu DNA, é claro. Seu material genético (e outras propriedades atinentes à origem) são condições necessárias, mas não suficientes, para que "você seja você".

[3] "Our Sarah would therefore not exist at all had we taken the trouble to reduce our emissions. So she cannot plausibly claim she had a right to a better life, which we violated by emitting greenhouse gas. [...] We simply could not have given Sarah a better life by emitting less gas" (Broome, 2021, p. 55).

de *justiça*. Portanto, atos que impactam indivíduos em gerações futuras (desde que tenham vidas que valham a pena viver) não violam seus direitos, pois, sem esses atos, tais indivíduos não existiriam. Essa teoria permite, por exemplo, justificar uma *preferência temporal* pelo presente e, consequentemente, altas *taxas de desconto social*; um parâmetro que economistas utilizam para trazer a valor presente os custos e benefícios futuros. Isso permite que, por exemplo, alguns economistas atribuam ao custo social do carbono um valor de apenas $50 por tonelada de CO_2; embora o prejuízo acumulado que se espera ao longo dos séculos (medido em termos de diferenças do Produto Interno Bruto) associado ao aquecimento global resulte em milhares de dólares (Peres, 2024).

Na seção a seguir, estudaremos este argumento na formulação clássica proposta por David Boonin (2014), com o "Dilema de Wilma". Após, analisaremos a alternativa da visão impessoal do valor, a qual, apesar de promissora, implica a chamada *Conclusão Repugnante*. Exploramos, na sequência, uma visão "pessoal fraca" (*weak person-affecting view*), apresentando diversos contraexemplos para refutar a premissa P2 do Dilema de Wilma; a qual equivale a um princípio de Pareto *ex post*. Ao final, reformulamos o Dilema mostrando que, quando substituímos P2 por um princípio de Pareto *ex ante*, referindo sujeitos futuros por meio de *descrições definidas*, o problema da não identidade desaparece e podemos dizer que nossos atos hoje podem prejudicar a perspectiva de indivíduos futuros (como Sarah).

2. O problema da não identidade e o Dilema de Wilma

Analisemos o *Dilema de Wilma*, o exemplo clássico de Boonin (2014)[4]:

[4] Aqui é importante reconhecer, como apontado por Melinda A. Roberts (2007), que os experimentos mentais usados na literatura apelam a intuições muito diferentes. Portanto, é normal que comparações aprofundadas incorram em desanalogias, como:

a) *O exemplo de Wilma trata de direitos e deveres reprodutivos*; logo, ele está mais próximo de discussões sobre o direito dos pais de decidir *selecionar* um embrião para ter um filho surdo, por exemplo. Aqui, os agentes e atos são *bem definidos* (os *pais* estão escolhendo um embrião com tais e tais propriedades), há fortes intuições sobre *direitos reprodutivos* (por exemplo, geralmente evitamos decidir por outros se/quando/como eles devem procriar) que poderiam superar os direitos da criança, com quem os pais irão interagir, e a existência de novos indivíduos é um *efeito intencional* (ou seja, os pais *querem* uma criança com surdez).

b) *No caso de Sarah*, estamos tratando de políticas e de justiça intergeracional ao longo de várias gerações. Aqui os agentes e atos correspondentes não são definidos com precisão; por exemplo, o agente "geração presente" é apenas um agregado de indivíduos, uma entidade coletiva feita de tais indivíduos, um agente-grupo transgeracional (como governos, empresas e organizações internacionais) ou uma mistura de tudo isso? Se analisarmos isso do ponto de vista dos agentes do grupo transgeracional, fica claro que as emissões de um país hoje podem prejudicar outro país no futuro. Ainda, não temos intuições fortes sobre nossos direitos de emitir Gases de Efeito Estufa (GEE), e os efeitos relevantes são *acidentais*: não queremos causar um dano específico a pessoas específicas, e sim tão somente queimar combustível, o que produz, como efeito colateral, o aquecimento global (não intencional, mas *previsto*) e a identidade de pessoas futuras (não intencional e imprevista).

Wilma quer engravidar e vai ao médico, onde é diagnosticada com uma doença relativamente benigna. Se ela esperar um mês, poderá se curar e engravidar sem problemas; nesse caso, seu filho será Rocks. Mas, se não esperar, a criança nascerá cega; e será Pebbles. Wilma tem obrigação de esperar? Se ela não esperar, pode-se dizer que prejudicou sua criança, i.e., Pebbles?

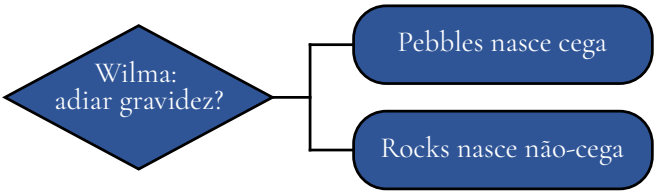

Figura 1: O Dilema de Wilma.

Boonin (2014) argumenta que Wilma não tem obrigação de esperar, pois:

(P1) A escolha de Wilma de engravidar agora ao invés de esperar não torna as coisas piores para Pebbles;

(P2) Se *A* prejudica (*harms*) *B*, então *A* deixa *B* pior do que *B* teria sido (o que chamaremos de "condição de Pareto");

(P3) Suponha que a escolha de Wilma não afeta mais ninguém;

(P4) Se *A* não prejudica ninguém, então *A* não faz mal a ninguém;

(P5) Se um ato não faz mal a ninguém, então não é moralmente errado;

Conclusão: O ato de Wilma (de conceber Pebbles ao invés de esperar) não é moralmente errado.

A literatura contém diversas respostas a esse exemplo e a situações similares (Cf. Roberts, 2024). Boonin (2014; 2019a) responde à maior parte delas, sempre concluindo que as tentativas de refutar P1, P2, P3 ou P5 ou:

(i) trivializam a noção de "prejudicar" (*wrong*), levando a conclusões ainda piores (como a Conclusão Repugnante), ou

(ii) são ad hoc, e não resistem a reformulações simples do mesmo exemplo.

3. A visão impessoal e a Conclusão Repugnante

Diz-se que o *modus ponens* de um filósofo é o *modus tollens* de outro. Ao introduzir o problema da não identidade, Parfit o considerou não como um argumento contra a relevância moral do futuro, e sim como uma *reductio* de uma visão da moralidade baseada na identidade do paciente moral. É claro que o bem-estar futuro é importante; portanto, deve-se aceitar uma visão sem diferenças (*no difference view*) de que o momento em que alguém nasce não pode ser tão moralmente relevante; uma visão baseada, pois, em *razões impessoais*. Consequentemente, deveríamos recusar P4 e/ou P5 e abraçar a ideia de que um ato pode ser moralmente ruim quando torna o mundo um lugar pior; mesmo que ninguém (*i.e.*, nenhum indivíduo) seja prejudicado.

O problema é que tal visão conduz à *Conclusão Repugnante*: um mundo $w1$ onde dez bilhões de pessoas com vidas idílicas é *pior* do que um mundo $w2$ com pessoas vivendo existências pobres e sem graça, desde que a população em $w2$ seja grande o suficiente. Considere as seguintes premissas:

a) **Adição Dominante**: imagine dois mundos possíveis, A e $A+$. Todas as pessoas que existem em A também existem em $A+$, onde são um pouco mais felizes. Além delas, há outras pessoas em $A+$, com um nível um pouco menor de felicidade. Assim, $A+$ é melhor que A ($A \prec A+$), pois, "se você faz que todos numa dada população vivam melhor e, ao mesmo tempo, acrescenta ao mundo pessoas com bem-estar positivo, então você tornou o mundo melhor" (MacAskill, 2024, p. 216).

b) **Ausência de aversão à igualdade**: considere que a igualdade não é "ativamente má". Então, suponha um mundo B onde o bem-estar da população "pobre" de $A+$ é aumentado, e são adicionadas outras pessoas com o mesmo nível de bem-estar; nesse mundo, tanto o bem-estar total quanto a média são maiores, e a distribuição é mais igualitária. Assim, B é melhor que $A+$ ($A+ \prec B$).

c) **Transitividade**: Se $A \prec A+$, e $A+ \prec B$, então $A \prec B$; *i.e.*, B é melhor do que A.

Podemos repetir os passos acima com uma população $B+$, C, D, E, etc., a cada passo aumentando a população e o bem-estar total, mas diminuindo a média do bem-estar *per capita*. Chegaremos ao mundo Z, no qual há uma população muito maior, em que cada indivíduo vive com muito menos e que, apesar disso, seria melhor do que A.

Isso implica que, para qualquer mundo possível com uma população n vivendo num nível elevado de bem-estar, há outro mundo possível melhor que este, com uma população m muito maior vivendo (em média) num nível muito inferior de bem-estar; um mundo "repugnante".[5]

[5] Se isso não lhe parece contraintuitivo, considere questões relacionadas ao bem-estar de animais não

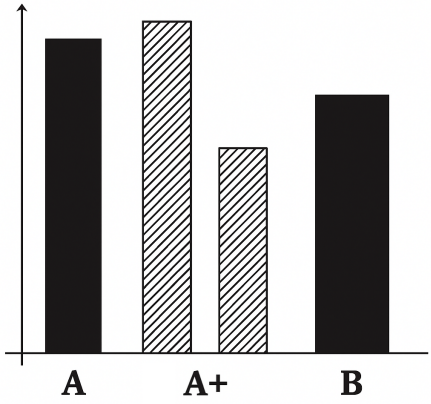

Figura 2: 2: B é melhor que A. O eixo horizontal representa o tamanho da população; o vertical, o bem-estar médio. Pela Adição Dominante, $A+$ é melhor que A (pois todos são mais felizes em $A+$). Pela Ausência de Aversão à Igualdade, B é melhor que $A+$. Logo, B é melhor que A.

Uma réplica comum é postular alguma forma de *nível crítico* abaixo do qual uma vida ainda vale a pena viver para o sujeito (*i.e.*, é melhor que estar morto), mas não torna o mundo em geral melhor. Isso visa a acomodar a ideia de que, embora um mundo $w1$ povoado apenas por poucas pessoas extremamente afluentes seja pior que um mundo $w2$ com bilhões de pessoas de classe média, acima do nível crítico de bem-estar, isso não implica que $w2$ seja pior que um mundo $w3$, povoado com trilhões de pessoas em pobreza abjeta, abaixo do nível crítico; mesmo que as pessoas de $w3$ tenham vidas com bem-estar positivo, as quais valem a pena viver; *i.e.*, para elas, não seria melhor morrer ou não ter nascido.

Outra possibilidade é aceitar a Conclusão Repugnante em princípio, mas defender que não temos obrigação de buscar um "mundo repugnante", seja porque, na prática, tais comparações de bem-estar entre mundos possíveis, na realidade, acarretam incerteza demais, seja porque outros princípios não-consequencialistas se aplicam; e então o problema será acomodar tais princípios com o consequencialismo. Por exemplo, no caso de Broome (2012), além de uma obrigação de promover o bem de forma imparcial, que implica considerar o bem-estar de pessoas futuras, também temos obrigações de justiça de não fazer mal a outrem; embora não se apliquem no exemplo de Sarah, por causa do

humanos. Parece não haver nenhum bom motivo para negar que o sofrimento animal é moralmente relevante; afinal, somos contra crueldade com os animais porque isso lhes causa sofrimento. Suponha que isso implique, portanto, que o bem-estar de animais em geral é relevante. Nesse caso, o argumento da Conclusão Repugnante deveria estender-se aos animais em geral.

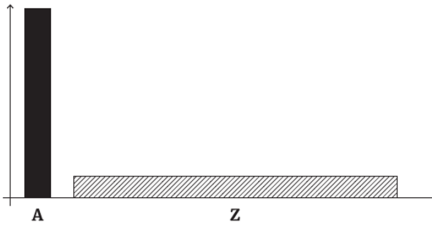

Figura 3: A Conclusão Repugnante: *Z* é melhor que *A*.

problema da não identidade. Assim, seria possível concordar que, de fato, um mundo com uma população muito maior de agentes vivendo com o mínimo seria melhor que o nosso, mas não temos necessariamente o dever de construí-lo. Na verdade, *há um consenso entre filósofos e economistas* que têm estudado a matéria de que a Conclusão Repugnante é difícil de evitar sem cair em conclusões bastante contraintuitivas; embora ela não deva ser considerada o cerne da ética populacional (Zuber *et al.*, 2021).

3.1. Adição Dominante e Transitividade

No argumento da Conclusão Repugnante, o mundo *A*+ é melhor que *A* porque a premissa de Adição Dominante satisfaz algo como um *Princípio de Pareto*: há um conjunto de pessoas em comum nos dois mundos; algumas delas estão em situação melhor em *A*+, e nenhuma delas está em situação pior. Essa relação de Pareto-superioridade torna atrativa a premissa da Adição Dominante.

Já quando comparamos *B* a *A*+, é saliente a distribuição mais igualitária de bem-estar: as pessoas em pior situação em *B* estão melhor do que as que estão em pior situação em *A*+, sem que isso diminua a soma de bem-estar total. *B* seria preferível, portanto, do ponto de vista de uma "posição original" ou de um "observador imparcial", com base em algo como um princípio da diferença de Rawls (1971) – baseado numa forma de "Pareto *ex ante*" –, ou um princípio que favoreça o bem-estar médio, como propõe Harsanyi (1975). Afinal, se você tivesse que escolher viver num desses dois mundos, sem saber qual posição ocuparia, é provável que prefira viver em B a viver em *A*+, pois seu bem-estar *esperado* é maior ao escolher *B*.

Essas razões não se estendem à comparação entre A e B: não é verdade que *B* seja mais igualitário que *A*, nem que *B* seja Pareto-superior a *A*; e, se tivesse de escolher a partir do ponto de vista de uma "posição original", o bem-estar esperado de escolher *B* não seria maior; pelo contrário. Na realidade, a *única* propriedade que se aplica às três comparações, e que de fato é transitiva, é a relação de "maior bem-estar total"; *se* essa relação domina as

comparações, o que é bastante plausível,[6] *então* a Conclusão Repugnante é verdadeira.

Razão da comparação	$A \prec A+$	$A+ \prec B$	$B \prec A$
Pareto *ex post*	Sim	Não	Não
Distribuição igualitária	Não	Sim	Não
Bem-estar médio	Não	Sim	Não
Bem-estar total	Sim	Sim	Sim

Tabela 1: razões aplicáveis às comparações entre A, $A+$ e B.

Segundo defende Temkin (2012), pode-se argumentar que a relação "melhor que" não precisaria ser transitiva. Podemos, alternativamente, dizer que "melhor que" é um termo ambíguo, no sentido de que o conjunto de razões que embasam uma comparação integram o próprio conceito de "melhor que" utilizado. Nesse caso, a expressão "melhor que" não acrescenta muita informação à proposição, funcionando de forma análoga à expressão "maior que": podemos dizer que um imóvel é "maior que" outro porque tem maior altura, ou comprimento, ou área, ou volume..., mas isso é o mesmo que dizer que um é mais alto, ou mais largo, ou mais extenso, ou mais espaçoso que o outro, sem que um desses sentidos de "maior que" implique os demais. Nesse sentido, não haveria uma única relação "melhor que" em jogo: $A+$ é melhor que A por um conjunto de razões, e B é melhor que $A+$ por *outro* conjunto de razões que não se estendem à comparação entre A e B.

O problema é que, se negamos que B é melhor que *A porque* os sujeitos nos dois mundos são diferentes, então negaremos, em última análise, a visão impessoal – de que uma razão moral não precisa fazer referência a uma pessoa individualizável – invocada para explicar a ideia de que não faz diferença a identidade de quem viverá no futuro (utilizada supra para objetar ao argumento de Wilma no problema da não identidade).

[6] Note que os principais concorrentes da visão total têm consequências lógicas no mínimo igualmente implausíveis em relação à ética populacional:

a) A *visão da média:* de acordo com este princípio, o que importa é o bem-estar médio de uma população; criar pessoas novas, portanto, é bom somente se aumentar essa média. Isso implica uma "conclusão sádica": imagine a população A do exemplo supra; pode ser melhor adicionar a A uma única pessoa com bem-estar negativo (para quem seria melhor morrer do que viver) do que mil pessoas com bem-estar positivo, se estas diminuírem mais a média de bem-estar de A.

b) A *visão da neutralidade:* é moralmente irrelevante criar vidas novas (ou deixar de criá-las). Mas suponha que, no exemplo de Wilma, houvesse as seguintes opções: a) não engravidar e esperar que a doença se cure naturalmente; b) tomar um remédio que vai assegurar que a doença não afetará o bebê (que será Pebbles); ou c) não tomar o remédio, engravidar e dar à luz uma criança cega (que será Pebbles). Note que, neste caso, não temos o problema da não-identidade; fazer o tratamento não afetará o DNA da criança. De acordo com a visão da neutralidade, a opção (a) é tão boa quanto (b); *e também* é tão boa quanto (c). Mas, pelo princípio da transitividade, se a = b e a = c, então b = c; isso implicaria que a opção *(b) é tão boa quanto a (c)*, i.e., que somos indiferentes à cegueira de Pebbles. Veremos uma objeção análoga, mas mais sofisticada, na seção a seguir, ao avaliar o princípio de que "só quem existe importa".

Veremos que a ideia de que "só quem existe importa" também não é consistente com a transitividade. Começaremos, porém, explorando uma nova objeção baseada em direitos.

3.2. Direitos, escolha social e a "exceção da renúncia"

Uma objeção comum ao argumento de Boonin começa com um ataque a P2: embora Wilma não haja deixado Pebbles em pior situação, Wilma violou um *direito* de Pebbles. Afinal, não há nada na noção de direitos que implique P2; muito pelo contrário.

Considere o exemplo de Amartya Sen (1970) sobre a *impossibilidade de um Paretiano liberal:* não existe uma regra/função de escolha social universal que satisfaça o princípio de Pareto e uma concepção minimalista de direitos segundo a qual um direito é uma reivindicação decisiva de indivíduos específicos sobre a escolha social. Portanto, *há casos em que os direitos são violados, mesmo que ninguém fique em pior situação.*

> **O "liberal Paretiano" de Sen**
>
> Imagine que uma sociedade tem dois membros, "Prewd" e "Lude", com apenas uma cópia de *O Amante de Lady Chatterley*; o livro pode ser dado (1) a Lewd, (2) ou a Prude, ou (3) descartado sem que ninguém o leia. Lewd o leria em vez de jogá-lo fora, mas ficaria ainda mais feliz se Prude fosse forçado a lê-lo; i.e., Lewd prefere 2 a 1 a 3. Já Prude acha a obra indecente e prefere que seja descartada, mas prefere lê-la ele mesmo, com nojo, a deixar que Lewd a aprecie; i.e., Prewd prefere 3 a 2 a 1.

Como um "planejador social" deveria alocar o livro? Tanto Lewd quanto Prude considerarão o resultado "Lewd lê" inferior a "Prude lê"; pelo princípio de Pareto, 2 é preferível a 1, então ninguém ficaria em pior situação se Prude lesse o livro. Mas, numa sociedade que leva direitos a sério, uma pessoa não deveria ler um livro se prefere que ele não seja lido; e muitos também concordariam que um livro não deve ser descartado se uma pessoa deseja lê-lo (sem prejudicar mais ninguém). Dadas as preferências de Lewd, "Lewd lê o livro" é melhor do que "ninguém lê" – 1 é melhor que 3; e dadas as preferências de Prude, 3 é melhor que 2. Então, respeitando os direitos individuais de ambos, deveríamos *dar o livro a Lewd!* Ou seja, para resolver a disputa entre Lewd e Prude, ou sacrificamos o Princípio de Pareto, ou seus direitos.

Contra tais objeções baseadas em direitos, desde Parfit (1984, p. 364s) a literatura sobre o problema da não identidade invoca a objeção da renúncia (*waivering objection*): quando uma ação viola o direito de A, mas não deixa A numa situação pior, pode-se supor que A renunciaria ao direito, pois não teria de que reclamar[7]. No exemplo do liberal Paretiano, nem Prude nem Lewd reclamariam se o primeiro ficasse com o livro.

[7] Alternativamente, considere esta graciosa parábola de J. A. Paulos (2000, p. 154): "George and Waldo come upon a couple of apples, one large, the other small. George, being quicker, grabs the larger apple and gobbles it up, while Waldo just manages to get hold of the smaller one. Waldo: "That's not polite, George. If I'd reached here first, I would have left the larger apple for you." George: "Then what are you complaining about? You got what you wanted."

Voltando ao *Dilema de Wilma:* como Pebbles não foi prejudicada pelo ato de Wilma, podemos supor que ela renunciaria a qualquer direito que tivesse contra Wilma nessa situação.

3.3. Só quem existe importa I: a intransitividade de Wilma

Analisemos, agora, a aplicação do princípio de que "só quem já existe importa" ao exemplo de Wilma (adaptado de Adler, 2019, p. 244-45). Suponha que Wilma pode: a) esperar para engravidar e dar à luz *Rocks*; b) não esperar, dar à luz *Pebbles*, mas sacrificar seu próprio bem-estar para investir todos os seus recursos na adaptação da filha a suas necessidades especiais; c) ter Pebbles, mas sem sacrificar-se tanto. Agora tentemos encontrar uma ordenação consistente que envolva apenas as preferências de Wilma e da pessoa que existe em cada um dos respectivos cenários, i.e., o princípio de que "só quem existe importa". Considere a tabela a seguir, onde os números representam o quão bom – i.e., a quantidade de bem-estar – é o respectivo cenário para cada indivíduo:

Dilema de Wilma	Wilma	Pebbles	Rocks
a) Wilma espera para ter Rocks	5		10
b) Wilma tem Pebbles (cega), sem adaptação	6	1	
c) Wilma tem Pebbles (cega), com adaptação	4	4	

Tabela 2: Dilema de Wilma como escolha social.

Assim, se assumimos que "apenas quem existe importa", estamos na situação em que, considerando o ponto de vista de:

i) **Wilma**, *(a) é melhor que (c):* seria preferível ter *Rocks sem cegueira a ter Pebbles e investir em sua adaptação* (note que apenas Wilma existe nos dois cenários);

ii) **Wilma**, *(b) é melhor que (a):* seria preferível ter Pebbles cega (sem investir em sua adaptação) a esperar para ter Rocks (i.e., $a \prec b$);

Novamente, apenas Wilma existe nos dois cenários acima;

iii) **Wilma e Pebbles** juntas, *(c) é melhor que (b):* é preferível que Wilma invista na adaptação de Pebbles, se esta nascer, uma vez que (b) é muito pior para Pebbles.

Ou seja, (b) é melhor que (a), que é melhor que (c) – pois apenas Wilma existe nos dois cenários comparados – que... *é melhor que (b)*! Portanto, a ideia de que "apenas quem existe importa" também *viola a transitividade*, resultando numa ordenação inconsistente. Uma forma de interpretar este resultado é que, nesse caso, torna-se impossível para Wilma ter um conjunto de preferências que seja consistente com princípios (ou com uma função

de bem-estar social) os quais levem em conta o bem-estar de sua prole; seja Pebbles, seja Rocks.[8]

É tentador alegar que, nesse caso, isso ainda não seria o suficiente para que Wilma tenha uma obrigação de escolher a alternativa (a); afinal, se Wilma escolher (c), Pebbles poderá reclamar que Wilma foi irracional, mas não que *lhe causou dano.* Seguindo essa linha, Wilma teria *direito* a escolher entre (a) e (c); textitmesmo que escolher (a) seja evidentemente melhor para Wilma, ela não está obrigada a fazê-lo.

Mas, atenção! Suponha, neste caso, que pudéssemos *obrigar* Wilma a escolher (a), eliminando sua escolha. Fazê-lo não *violaria seu direito?*

Se sim, por que não podemos supor que Wilma *desistiria* desse direito; como o fizemos ao discutir o direito de Pebbles na seção anterior ao tratar da *objeção da renúncia*? Afinal, *Wilma estaria melhor em (a) do que em (c)!* Segundo a objeção da renúncia, ela não teria razão para reclamar: seria um caso em que um direito seria violado, sem que ninguém estivesse em situação pior![9]

Assim, ou abdicamos da própria transitividade, ou:

i) concluímos que Wilma deve escolher (a) – contrariando o argumento de Boonin sobre o Dilema de Wilma (i.e., P1 & P2 & P3 & P4 & P5);

ou

ii) recusamos P2 e a exceção da "renúncia" (*waivering objection*), admitindo que Wilma tem o *direito* de escolher entre (a) e (c), e que obrigá-la a escolher (a) implicaria violar esse direito, mesmo que o resultado seja Pareto-superior, i.e., que seria melhor para Wilma a opção (a).

4. Pareto: *ex ante* ou *ex post*?

No contexto intergeracional, o princípio P2, Pareto *ex post*, não se sustenta. Isso pode causar confusão mesmo entre grandes filósofos. Por exemplo, como vimos, Broome (2012) argumenta que, por causa do problema da não identidade, não teríamos obrigações de justiça para com Sarah. Contudo, em artigo posterior (Broome, 2016), ele destaca que o princípio de Pareto não se aplicaria a situações de não-identidade. Ainda, quando Broome e Foley (2016) defenderam a criação de um Banco Internacional para financiar a transição verde com a emissão de dívidas de longo prazo, eles levaram a sério a objeção de

[8] Note que esse resultado sequer depende da possibilidade de comparar o bem-estar de Pebbles com o de Rocks.

[9] Vale destacar que, numa obra anterior, o próprio Boonin (2008b, p. 190-191), defendendo uma espécie de abolicionismo penal, refuta o argumento de que a punição criminal poderia ser justificada por um argumento paternalista de que ser punido pode ser melhor para o preso. Neste caso, Boonin considera irrelevante o equivalente da exceção da "desistência" (*waivering objection*); mesmo que posteriormente o preso considere que é bom ser punido, a punição ainda seria moralmente injustificada.

que tal solução seria *injusta* (pois as gerações futuras teriam que pagar por emissões pelas quais não são responsáveis), ainda que *Pareto-superior*, pois o resultado não exigiria o sacrifício de ninguém, e seria melhor do que seguir a trajetória business as usual. Porém, como destaca Kelleher (2015), o conjunto de pessoas do futuro que nascerão no cenário *business as usual* certamente não estaria disposto a nos pagar para reduzir nossas emissões, uma vez que uma mudança em nossa política energética faria que elas nunca existissem!

O problema desaparece quando se usa um princípio de Pareto *ex ante* (semelhante ao proposto por Broome e Foley (2016)). Na verdade, em razão da inescapabilidade da incerteza subjetiva, mesmo em contextos que não envolvam gerações futuras, o ponto de vista *ex ante* tende a ser o mais adequado para a avaliação de uma ação. Por isso, no desenho de políticas públicas e na análise de custo-benefício, costuma-se utilizar Pareto *ex ante* (Mahtani, 2021).

Primeiramente, vamos atacar P2 – que chamamos de condição *"Pareto ex post"* –; e, na seção seguinte, vamos substituir P2 por uma condição de Pareto *ex ante*, $\mathbf{P2'}$. Isso nos levará a substituir P1 por $\mathbf{P1'}$ – onde nomes são substituídos por descrições definidas, assim suprindo lacunas do que a literatura tem chamado de "distinção *de re* e *de dicto*".

Pense no seguinte exemplo:

> **Vítima sortuda**
>
> Suponha que você seja ferido durante uma tentativa de assalto e vai ao hospital, onde os médicos descobrem uma doença grave prévia e salvam sua vida. Nesse caso, o assalto resultou em seu benefício: você não ficou em pior situação. Mesmo assim, o ladrão violou um dever para com você, a saber, seu direito de não ser agredido.

O que sobressai aqui é que não se deve avaliar um comportamento apenas do ponto de vista *ex post*, ou seja, por seus resultados, mas também *ex ante* de acordo com os riscos incorridos pelo agente. Afinal, a avaliação moral se dá a partir da *perspectiva do agente*, cuja deliberação, assim como a ação, precede seus resultados e envolve incertezas.

Uma possível objeção é que, nesse caso, é desnecessário falar em direitos; poderíamos dizer apenas que o assaltante violou um dever. Isso é curioso, pois aqui o assaltante tem um dever de não lhe atacar *porque* você tem um direito de não ser atacado. Isso é consistente com uma concepção minimalista de direitos, em que um direito de x em relação a y é a contraparte de um dever de y, de cuja violação x está justificado em reclamar. Sequer é necessário haver uma *vítima determinada:* por exemplo, é proibido dirigir embriagado porque fazê-lo pode colocar o direito de outras pessoas em risco; nenhum réu poderia defender-se alegando que, por sorte, a estrada estava vazia. Isso é compatível inclusive com Nozick (1974, p. 74-75), onde um textitrisco de violação de direitos pode ser equiparado a uma violação de um direito. Em outro livro, o próprio Boonin (2008b, p. 250-252) segue esta linha.

Em tais casos, seria implausível alegar que potenciais vítimas poderiam "renunciar" a seus direitos; mesmo que, ex post, elas não hajam sido prejudicadas. A perspectiva ex

post pode ser relevante quando, e.g., estamos analisando formas de compensar um dano, ou quem está na posição de reclamar, i.e., quando o que se busca é decidir o que fazer *depois* que os resultados foram observados. Mas, em geral, ela é irrelevante para analisar se uma ação é certa ou errada.

4.1. Só quem existe importa II: ontologia de sujeitos futuros

Considere uma nova objeção baseada na inexistência de *sujeitos futuros;* i.e., é errado assumir (a) um risco de *violar direitos pertencentes a alguém que existe*, mas não o é assumir (b) um risco de existir uma pessoa no futuro, detentora de direitos, a quem se causará prejuízo (i.e., *possíveis direitos futuros*). Assim, só se poderia falar em (risco de) violação de direitos quando falamos de sujeitos existentes.

Note que essa objeção teria dificuldades para acomodar, por exemplo, a noção de *direitos póstumos* defendida mesmo por Boonin (2019b). Suponha que não há vida após a morte e que, em seu leito de morte, eu lhe faço uma promessa; a qual, anos depois, descumpro. Nesse caso, ajo de forma errada? Afinal, se você já morreu, que obrigação tenho? Note, por exemplo, que se costuma justificar a punição de um assassino em função dos direitos da vítima; embora a vítima em si não esteja mais presente.

Podemos contornar esse obstáculo a partir de uma ontologia *presentista:* objetos futuros carecem de existência *porque* proposições sobre futuros contingentes não são verdadeiras nem falsas; ao contrário de proposições sobre o passado. Por exemplo, "Marie Curie é inteligente" foi verdade em 1911; mas "Sarah é inteligente em 2200" ainda não seria nem verdadeiro, nem falso, pois Sarah ainda não existe.

Contudo, ninguém objeta quando atribuímos diversos predicados a pessoas futuras: elas serão numerosas, mortais, feias ou bonitas, jovens ou idosas, engraçadas ou tediosas, e terão interesses genuínos e modismos... Se assim o fazemos, por que não podemos lhes atribuir também predicados moralmente relevantes como direitos? Afinal, o filósofo presentista pode pretender que afirmações sobre futuros contingentes não tem valor de verdade, mas certamente não acha que não podemos formar juízos (mesmo que probabilísticos) sobre o futuro.

A fim de compatibilizar uma ontologia presentista com a justiça intergeracional, André Campos (2024) explora a noção de "semi-futuros", i.e., proposições sobre futuros contingentes cujo valor de verdade pode ser determinado a partir de inferências sobre predicados necessários ao respectivo objeto no momento futuro correspondente. Nessa linha, pode-se dizer que um determinado bebê será uma criança em alguns anos, que terá necessidade de conforto material e emocional etc. No exemplo da discussão aristotélica clássica (veja Peres, 2017): mesmo se não for, agora, nem verdadeiro, nem falso, que haverá uma batalha naval amanhã, tal batalha será, caso ocorra, lamentável para qualquer pacifista.

Suponha a seguinte situação (em que não há problema da não identidade): estamos prestes a lançar uma sonda para "terraformar", um planeta a centenas de milhares de

anos-luz de distância, a fim de ensejar uma futura ocupação. Porém, cientistas recém descobriram que, quando a sonda chegar (em milhares de anos), há uma probabilidade relevante de que o planeta tenha se tornado habitado por uma espécie senciente; a qual será extinta pela chegada da sonda. Nesse caso, temos um dever de não lançar a sonda? Parece absurdo responder que tal dever é uma questão de *sorte*; que se formos afortunados e não houver ninguém no planeta, não temos dever nenhum.

4.2. A noção ampla de "causar dano"

Tomemos uma noção mais ampla de causar um dano (ou de cometer uma injustiça), no sentido de contribuir para sua ocorrência: se *y* viola os direitos de *x*, não devemos ajudar *y*, i.e., além de ter o dever de não cometer injustiças e danos, também não devemos *contribuir* para seu cometimento. Vejamos como essa noção contorna o problema da não identidade:

> **Mau ancestral**
>
> Suponha que eu disponha em testamento sobre benefícios a futuros descendentes, favorecendo os do gênero masculino em detrimento das herdeiras do gênero feminino. Depois de minha morte, isso faz que meu neto (Bruno) seja injustamente favorecido pelos executores do testamento em relação a minha neta (Alice), cuja concepção é posterior à minha morte.

Aqui, não se discute se o problema da não identidade se aplica à minha relação com descendentes concebidos após minha morte. De qualquer forma, ele não se estende aos *executores* de meu testamento – que são os indivíduos que de fato operacionalizam a discriminação –, cujas ações são posteriores ao nascimento de Bruno e Alice. Eles não podem dizer que, se houvessem agido de outro modo, Alice não existiria. Portanto, a ação deles a deixa em situação pior.

Podemos dizer que *eles* prejudicam Alice, mas não eu? Isso é pouco plausível. Eles agiram conforme minhas disposições, por meio das quais eu voluntariamente causei o resultado. Assim, eu também, ao usar certas instituições de uma certa forma, contribuo para a violação dos direitos de Alice e, nesse sentido, ajo mal. A responsabilidade não é um "recurso escasso": culpar os executores de um testamento não diminui a responsabilidade de quem o redigiu, e vice-versa.

Graves injustiças reverberam por gerações, e por isso é comum culpar ancestrais por erros passados que contribuíram para eventos presentes: a escravidão foi não só uma violação atroz dos direitos dos escravizados, mas também uma causa de injustiças mais recentes decorrentes da discriminação racial. Da mesma forma, nossos sucessores poderão culpar-nos pelas ações que perpetramos *hoje* e que causarão previsíveis injustiças futuras, na medida em que contribuímos para elas. No exemplo de Sarah, mesmo se o problema da não identidade impedisse que ela reclamasse de nossas emissões presentes, ele não

impede que ela reclame das consequentes injustiças entre seus contemporâneos, para as quais nossas emissões contribuirão.

Considere o seguinte exemplo:

> **Exploração Futura**
>
> Suponha que lhe peço para investir num projeto: estou construindo uma fábrica que usará trabalho infantil em um país muito pobre. Para apaziguar sua consciência, deixo claro que: a) a fábrica só começará em algumas décadas, e só contratarei crianças que forem concebidas *após* o seu investimento, cujas identidades serão influenciadas por meu projeto; b) pagarei um salário miserável, é verdade, mas ainda será melhor do que a remuneração média da região, de modo que as crianças empregadas estariam em pior situação sem esse trabalho; c) se eu tivesse de contratar adultos e pagar um salário adequado, abriria a fábrica em outro local, ou nem a abriria; o que não seria melhor para tais crianças.

Nesse exemplo, a argumentação refere não só o problema da contingência da identidade para isentar a *sua* contribuição; também lhe garante que os futuros funcionários *não estariam em melhor situação sem esse projeto*. Suponha que você aceite a proposta e, décadas depois, Alice é uma de minhas crianças exploradas. A quem afirmasse que exploro trabalhadores, eu poderia replicar: "se minhas condições contratuais fossem diferentes, eu não contrataria Alice, e ela não estaria em melhor situação. Logo, ela não está sendo prejudicada". Se, neste exemplo, estou agindo mal, então você não deveria ajudar-me; se o fizer, contribuirá voluntariamente para uma injustiça futura.[10]

Voltando às premissas do *Dilema de Wilma*, esse raciocínio sugere que devemos substituir P4 por P4′: Se *A não prejudica ninguém*, nem contribui para que outrem prejudique alguém, *então A não faz mal a ninguém.*

O curioso é que isso parece sugerir que, em contextos que envolvam o problema da não identidade, pode ser *permissível causar um determinado resultado diretamente, mas não por meio de um intermediário.* Se o sofrimento de Sarah decorrer de injustiças

[10] Seria possível dizer que, ao fazer isso, estou agindo errado apenas porque, por exemplo, *minhas intenções não são virtuosas* – mas que, mesmo assim, não coloco em risco os direitos ou o bem-estar de ninguém por causa do problema da não identidade?

Em casos em que o que está em jogo é apenas o caráter de alguém, sem que ninguém mais seja prejudicado ou injustiçado, há muito pouco que seja moralmente permitido fazer a respeito; por exemplo, evitamos lidar com pessoas que não são sinceras, mas seria irrazoável puni-las, se não prejudicam ninguém. Contudo, em exemplos de contribuição para futuras injustiças, você estaria justificado em não apenas recriminar tais ações: também poderia agir ativamente para prevenir seus efeitos, até mesmo restringindo a liberdade do agente. No exemplo de **Mau ancestral**, deve-se limitar a minha liberdade de estipular disposições testamentárias vinculantes, ignorando aquelas que impliquem violação a direitos; e, no exemplo da **Exploração futura**, você estaria justificado em, por exemplo, começar um boicote comercial, a fim de impedir os meus planos. Essas ações dificilmente seriam justificáveis se tudo que estivesse em jogo fosse uma mera *recriminação a meu caráter*; é muito mais plausível justificá-las em razão dos interesses e direitos de pessoas afetadas.

cometidas por seus contemporâneos, então seremos cúmplices destes; mas não temos responsabilidade por danos que ela venha a sofrer por eventos naturais, sem intermediários – mesmo que nossa contribuição haja sido a mesma.

Vale perguntar, porém: por que é errado contribuir para que uma pessoa prejudique outra? A razão não seria que "contribuir para causar um dano" equivale a "prejudicar"? Nesse caso, é **P2** que se deve reformular – ao invés de P4.

4.3. Igual tratamento a contemporâneos

Outro princípio plausível, em algumas situações, é o de *igual tratamento entre contemporâneos*. Considere o exemplo:

> **Crianças Azaradas**
>
> Um acidente nuclear, causado por funcionários do governo negligentes, resulta em distúrbios em duas crianças, Bruno e Alice; no entanto, a mais nova (Alice) foi concebida após o acidente, e está provado que, se o acidente não tivesse acontecido, seus pais não a teriam concebido.

Parece implausível afirmar que Bruno teve direitos violados, mas não Alice. Obviamente, o acidente foi grave, prejudicou o garoto mais velho e o ato que o causou foi errado; assim, uma vez que não está em questão se o ato foi errado ou não, podemos estender essa avaliação à criança mais nova.

Se tal raciocínio é válido, então *qualquer pessoa futura poderia alegar que seus direitos foram violados por um ato, mostrando que outra pessoa, cuja identidade não foi influenciada por tal ato, também foi prejudicada por ele*. Chamemos esse princípio de textbfigualdade de status moral entre contemporâneos; até onde ele vai? Imagine, por exemplo, que o Parlamento está discutindo cortes orçamentários que terão impacto sobre a saúde infantil nos próximos anos; poderia um parlamentar alegar que, tendo em vista os efeitos da contingência da identidade, as crianças que ainda não foram concebidas não poderiam ser prejudicadas – logo, podemos economizar dinheiro com elas? Ou retrucaríamos que o momento da concepção de uma criança é irrelevante?

Por que parar por aqui? Suponha que se descubra que, em Crianças Azaradas, Bruno foi prejudicado, na verdade, pelos efeitos de longo prazo de um *outro* acidente; portanto, apenas Alice foi prejudicada pelo acidente em questão. Chame essa situação de **Crianças Azaradas II**. Isso faz alguma diferença? Afinal, se uma criança pré-existente também tivesse sido afetada, certamente trataríamos Alice como se seus direitos também houvessem sido violados por causa da igualdade de tratamento; e a Alice em **Crianças Azaradas** é idêntica (por definição) à Alice de **Crianças Azaradas II.** Isso sugere uma reformulação de P2: embora um ato não seja errado se não tiver a possibilidade de deixar alguém em situação pior, se esse ato puder afetar uma pessoa pré-existente em uma situação

idêntica, então ele pode ser considerado errado por causa dessa extensão da igualdade de tratamento.[11]

De fato, um dos caminhos explorados por teóricos da justiça intergeracional é extrapolar a partir de contextos de relações entre gerações que se sobrepõem (*overlapping generations*) para situações que envolvam gerações mais distantes; pense no conhecido princípio da "sétima geração" dos povos Iroquois baseado numa noção de parentesco amplo (a preocupação com os netos de seus bisnetos). De forma similar, quando consideramos grupos e entidades transgeracionais, como culturas, governos, empresas, fundos de pensão etc., é comum estender aos membros futuros o mesmo tratamento aplicável aos membros presentes.

É mais difícil estender esse raciocínio a gerações muito mais distantes, com as quais não teríamos qualquer interação ou relação significativa, como no exemplo de Sarah, exceto se adotarmos uma "solução alexandrina"[12] para o problema da não identidade, atacando diretamente a contingência da reprodução.

4.4. Solução "alexandrina" para o problema da não identidade: loteria de embriões congelados e a generalização da igualdade de tratamento

Poderíamos mitigar a contingência da identidade da população humana por meio da reprodução assistida adotando a seguinte política:

> **Loteria de embriões**
>
> Primeiro, cria-se um estoque gigantesco de embriões congelados *hoje.* Em segundo, um computador atribui a cada um deles um código numérico pseudoaleatório. Então, a cada 8 meses, uma quantidade *n* de embriões é distribuída por meio de sorteio a quem quiser ter um bebê (de acordo com a ordem crescente de seus números correspondentes). Dessa forma, para qualquer período futuro, *sempre haverá pelo menos um indivíduo cuja identidade foi previamente determinada hoje* – de modo que nossas ações poderiam prejudicar esse indivíduo (*só não sabemos quem!*) no futuro (*só não sabemos quando!*).

Essa loteria seria capaz de "resolver" o problema da não identidade? Suponha que, no exemplo de Broome, Sarah tenha sido o resultado de um embrião congelado produzido em 1970; então nossas emissões de hoje, que a afetarão negativamente no futuro, não teriam afetado sua identidade – e ela poderia dizer que, sim, ficou em pior situação com

[11] Uma possibilidade (que considero pouco atraente) é considerar que essa igualdade de tratamento decorre da obrigação de não contribuir para causar dano. Pense na seguinte analogia entre **Mau Ancestral** e **Crianças Azaradas**: se é errado que um sistema de justiça (ou um executor testamentário) discrimine entre Alice e Bruno, então é errado contribuir para esse tratamento desigual.

[12] Em homenagem à lenda de que Alexandre Magno "solucionou" o problema do Nó Górdio cortando-o com uma espada.

nossas emissões, sem se preocupar com o problema da não identidade. Da mesma forma, qualquer contemporâneo de Sarah poderia apresentar a mesma reclamação.

Se você acha que essa proposta é absurda, estamos de acordo. Mas por quê? Não parece ser moralmente errada em si; e não é física, nem economicamente impossível. Na verdade, talvez já exista uma sociedade secreta fazendo isso; nesse caso, você deve atribuir alguma probabilidade positiva de que suas ações poderão deixar alguém numa situação pior em 200 anos.

Claro, talvez você pense que esse projeto seria *indesejável* para nós: ele implica que teríamos uma nova obrigação para com os indivíduos que vivem em um futuro distante; isso equivale a "morder a bala": a loteria realmente "resolveria" o problema da não identidade, mas você considera isso indesejável. Assim, você deve ver a ideia não como uma zombaria, mas como uma *ameaça:* reduziria nossa "liberdade moral" – nossa permissão para agir sem violar os direitos de outra pessoa. Nesse caso, porém, uma organização preocupada com o bem-estar das pessoas futuras teria uma razão para levar adiante essa proposta, a fim de que sempre haja alguém cujos interesses e direitos poderiam ser representados agora.[13]

Mas se você vê isso como uma piada (quiçá de mau gosto), provavelmente pensa que essa loteria não deve fazer diferença moral: só porque a identidade desses indivíduos já estaria definida, isso não significa que eles devam ter um status moral diferente, ou seja, "mais direitos" do que seus contemporâneos. Muitas pessoas já estão nascendo de embriões congelados, e ninguém pensa seriamente que elas têm mais legitimidade para reclamar de seus ancestrais do que seus colegas de aula, nem que os pais delas têm uma responsabilidade maior pelo que lhes acontece. Quase ninguém acha, por exemplo, que clínicas de reprodução assistida deveriam alertar clientes que implantam *embriões* congelados de que têm responsabilidades maiores em relação às respectivas crianças do que uma cliente que congela *óvulos* para fertilização posterior. A razão pela qual a loteria de embriões congelados é absurda é que ela é *desnecessária.*

5. Reformulando a noção de prejuízo: a referência *de dicto* e o ponto de vista *ex ante*

Uma crítica frequente a filósofos morais é que seus argumentos e experimentos não levam incertezas a sério (Fried, 2020). No *Dilema de Wilma*, reduzimos artificialmente o conjunto de opções, e sabemos exatamente quais as consequências de cada uma. Pior ainda, o exemplo é apresentado de forma tão natural, que sequer indagamos: como Wilma pode identificar, com nomes próprios, crianças que sequer foram concebidas?

[13] Ou talvez você pense que, ao seguir em frente com a proposta dos embriões congelados, essa organização se torna responsável pelo que acontece com eles – mesmo que não seja diretamente responsável pelo que acontece com outras pessoas futuras. De qualquer forma, isso ainda morde a bala: a proposta implica deveres morais mais fortes para com as pessoas do futuro.

O ponto é que Wilma não está designando *diretamente* a criança futura (o que um lógico chamaria de um "objeto"), e sim fazendo referências por meio de *descrições*, como "meu primeiro filho", etc. No contexto do problema da não-identidade, a literatura se refere a isso como a distinção *de re* e *de dicto* – levando a curiosas discussões sobre "entidades *de re*" e "entidades *de dicto*", ou ainda, sobre "proposições *de re* e *de dicto*". Mas essa distinção não é sobre *entidades*, mas sobre *referências* – sobre como falamos das coisas. Se, por exemplo, a mãe de Bruno usa seu nome próprio e diz "Bruno saiu", ela está se referindo a ele diretamente, como "um objeto" (uma referência *de re*); se, em vez disso, ela diz "meu filho saiu", ela está usando uma descrição definida, fazendo uma referência *de dicto*. Mas entidade a que se refere é a mesma: seu filho, Bruno.

Descrições nos permitem até mesmo designar "objetos inexistentes": se disser "meu cachorro é carnívoro", estarei mentindo; não porque tenho um pet que aprecia rações veganas (até porque todo *Canis lupus familiaris* de fato pertence à Ordem Carnivora), mas porque infelizmente não tenho um cão. Um lógico diria que nenhum objeto satisfaz a descrição "meu cachorro" (ela tem "extensão vazia"), ou que a proposição "Existe um x, tal que (x é cachorro & sou tutor de x)" é falsa – embora cada elemento da conjunção embutida tenha extensões não-vazias: há cachorros no mundo, mas nenhum é meu; e há um x de que sou tutor, mas se trata de um gato.

Boonin (2019a) considera a distinção *de re* vs. *de dicto* uma ofensiva promissora a seu argumento sobre o problema da não identidade – a qual falha, porém, uma vez que é implausível a ideia de que é errado "prejudicar alguém apenas no sentido *de dicto*":

> [...] apenas observar que **PI** é verdadeiro no sentido *de re*, mas falso no sentido de dicto, não fará nada para nos impedir de chegar a essa afirmação adicional, a menos que estejamos dispostos a afirmar que Wilma prejudicando seu filho apenas no sentido de dicto poderia contar como prejudicar seu filho (em qualquer sentido). Mas a alegação de que prejudicar alguém apenas no sentido de dicto pode contar como prejudicar alguém é claramente implausível[14] (Boonin, 2008a, p. 134-135, tradução livre, grifo nosso).

A confusão aqui é que o que importa não é a distinção *de dicto* vs. *de re*, e sim a distinção entre o ponto de vista *ex ante* e o *ex post* – *i.e.*, sobre a perspectiva da avaliação moral. Como o que importa é o momento da decisão *do agente*, então devemos usar o ponto de vista *ex ante* – que, nesse caso, só admite uma referência *de dicto* (por meio de uma descrição) ao paciente moral.[15]

---

[14] "[...] simply noting that PI is true in the *de re* sense but false in the de dicto sense will do nothing to prevent us from reaching this further claim unless we are willing to assert that Wilma's harming her child in only the de dicto sense could count as wronging her child (in any sense). *But the claim that harming someone in only the de dicto sense could count as wronging someone is plainly implausible*" (Boonin, 2008a, p. 134-135, grifo nosso).

[15] O que não implica que o ponto de vista ex ante seja inequívoco. Como aponta Mahtani (2021), o princípio de Pareto ex ante é sub-determinado, pois há várias formas de designar um mesmo conjunto de

Antes de engravidar, quando está tomando a decisão, *Wilma* está no ponto de vista ex ante: seu filho tem a mesma probabilidade p de ter *qualquer identidade*. Ela não pode referir de forma *direta* (i.e., designar *rigidamente*) a sua prole futura – ela só pode usar *descrições definidas.* Nesse momento, "Pebbles" e "Rocks" não são, para Wilma, *nomes* (do ponto de vista lógico) de pessoas as quais ela conhece ou com quem tem alguma forma de "contato" (a quem ela pode referir-se *de re*) e, sim, apenas descrições abreviadas, que referem por meio de variáveis quantificadas: "Pebbles" equivale a "filho que nascerá se engravidar agora", e "Rocks" é "quem nascerá se esperar". Neste contexto, seria inadequado afirmar (a) "Wilma expressou consideração insuficiente pelo bem-estar de Pebbles", embora seja verdadeira a conjunção (b): "Wilma deu menor valor a seu filho, **e** seu filho é Pebbles".

Isso seria óbvio se a situação de Wilma fosse um dilema real, ao invés de um exemplo ficcional no qual temos a ilusão de referir objetos diretamente; ninguém descreveria essa decisão como "você quer ter Pebbles ou Rocks?", e sim como "você quer um filho cego?". Sem essa ilusão, o médico de Wilma poderia dizer (se tivesse algum treinamento em lógica ou filosofia analítica): "Para qualquer que seja o filho x que Wilma venha a conceber, o *bem-estar esperado de x* é maior se ela adiar a gravidez". E Pebbles poderá dizer, depois de nascer, que Wilma preferiu (i) *uma probabilidade p de (x nascer cega* & x = Pebbles*)*, a (ii) uma *probabilidade p de (x nascer sem ser cega* & x = Pebbles*).*

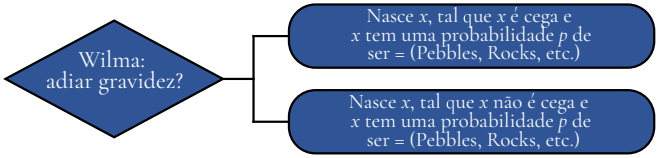

Figura 4: O "novo" Dilema de Wilma.

Reformulando, pois, o *Dilema de Wilma*:

(P1′) A escolha de Wilma de engravidar antes de se curar não piora as perspectivas de **sua prole** (referência *de dicto*).

(P2′) Se A prejudica x, então existe um y (que satisfaz uma descrição β), tal que A piora as perspectivas de y, e $y = x$ (Pareto).

(P3) Suponha que a escolha de Wilma não afeta mais ninguém.

(P4) Se A não prejudica ninguém, então A não faz mal a ninguém.

objetos e, em situações de incerteza e de "identidades opacas", elas podem implicar conjuntos de valores esperados inconsistentes.

(P5) Se um ato não faz mal a ninguém, então não é moralmente errado.

Note como P2′ (a reformulação de P2) explica por que razão contribuir para que x prejudique y é semelhante a prejudicar y (como discutido no exemplo de **Mau ancestral**). No caso de Wilma, a noção de prejuízo de P2′ é satisfeita: podemos dizer que engravidar agora, ao invés de esperar, *piora as perspectivas da prole de Wilma*; afinal, *do ponto de vista de Wilma*, textbfnão adiar a gravidez implica um menor *bem-estar esperado para a criança*. Então, P1′ não é verdade: a escolha de Wilma piora as perspectivas de sua prole; e, depois de nascer, quem satisfaz a descrição "a criança de Wilma" é Pebbles.

Logo, não se deve dizer que Pebbles foi prejudicada *de dicto*, mas não *de re*. Há um sentido em que podemos dizer "Pebbles foi prejudicada", mas seria mais preciso dizer "A prole de Wilma foi prejudicada, e essa prole é Pebbles". Da mesma forma, nos exemplos de **Vítima sortuda, Crianças Azaradas Mau ancestral** e **Exploração futura**, as vítimas podem analisar o acontecimento em versões do enunciado "o agente se comportou de modo a piorar as perspectivas de *y*, e *y* sou eu". E, principalmente, essa análise mostra por que razão a **Loteria de embriões congelados** seria desnecessária: porque podemos referir pessoas por meio de descrições, independentemente de suas respectivas origens e identidades.

Finalmente, quando a Sarah de nosso exemplo inicial diz que a prejudicamos, isso é uma forma abreviada de dizer: "As emissões dos indivíduos do início do século XXI aumentaram a instabilidade do clima global, piorando as perspectivas das pessoas existentes no fim do século XXII; e eu sou uma delas". Mesmo que, como qualquer objeto ficcional, ela seja apenas a abreviatura de uma descrição definida (de extensão vazia).

5.1. Limitações

Vale frisar os limites desta abordagem. Primeiro, assim como não se aplicaria ao caso de Wilma não escolher não ter filho algum, ela também não se aplica a riscos de extinção – em contraposição a situações que pioram a situação de gerações futuras. Pior ainda, ela não se aplica a situações em que a futura vítima tem sua identidade escolhida ou é referida por um "designador rígido"; por exemplo, se Wilma *escolhesse* ativamente o embrião porque, por algum motivo, ela faz questão de ter apenas filhos cegos, o argumento não se aplicaria. Nesse caso, poderíamos questionar a razoabilidade das motivações de Wilma, mas não poderíamos dizer que o bem-estar esperado de sua prole seria maior caso ela houvesse agido de forma diferente.

Em especial, a abordagem proposta não diz nada a respeito de casos em que o tamanho da população varia de forma relevante, como o que vimos no raciocínio da Conclusão Repugnante. Se as opções do *Dilema de Wilma* fossem (a) ter gêmeas cegas (incluindo Pebbles), ou (b) esperar para ter um filho (Rocks) não cego, então o argumento supra não teria muito a dizer; não poderíamos afirmar que, ao escolher a opção (a), Wilma falhou em agir com adequada consideração pelo bem-estar esperado de sua prole. Isso porque,

qualquer que seja a escolha de Wilma, nenhuma criança poderá alegar que Wilma preferiu (i) *uma probabilidade p de* ($x$nascercega& x = Pebbles), a (ii) uma *mesma probabilidade p de* ($x$nascersemsercega& x = Pebbles) – uma vez que a probabilidade em cada uma dessas alternativas é distinta.

Isso não precisa ser visto como um problema; o objetivo aqui foi mostrar que o problema da não identidade não constitui, em si, um obstáculo a considerações deontológicas em relação a indivíduos ainda não concebidos. Pessoas futuras podem ter direitos futuros, os quais demandam deveres presentes, embora não se haja, neste texto, buscado definir quais direitos seriam esses. Quando tratamos de situações em que o tamanho da população varia, as considerações deontológicas perdem relevância em relação a considerações mais consequencialistas. Voltando ao problema da Conclusão Repugnante, o máximo que a deontologia nos permitiria dizer, seguindo o raciocínio apresentado neste texto, é que só se pode trocar um mundo (A) com poucas vidas idílicas por um mundo (Z) com muitas vidas empobrecidas se este implicar maior bem-estar total; porém, mesmo neste caso, se preferimos o mundo A, essa preferência não parece implicar a violação dos direitos de ninguém.

6. Conclusão

O Problema da Não Identidade é um dos desafios mais relevantes para a ética populacional e a justiça intergeracional, embora seja praticamente ignorado fora de círculos especializados de filósofos e economistas. Possivelmente, porque parece envolver formas de análise com que muitos não estão acostumados. Mas, como vimos, outra possível explicação é que parece implicar um dilema entre alternativas implausíveis: ou se adota uma visão impessoal que conduz à Conclusão Repugnante, ou se aceita que, graças à contingência da reprodução humana, pessoas futuras geralmente não podem ser prejudicadas por atos que precedem sua concepção – pois, do contrário, não viriam a existir.

Neste texto, mostramos como é difícil, se não impossível, escapar da Conclusão Repugnante quando se adota uma visão impessoal consequencialista. Ao invés disso, exploramos objeções ao princípio P2 (uma forma de Pareto *ex post*); vimos diversos exemplos em que, mesmo que ninguém esteja em "situação pior" nesse sentido estrito, direitos são violados (sem que a objeção da renúncia seja aplicável). Finalmente, mostramos como substituir o princípio P2 por P2′: *Se A prejudica x, então existe um y (que satisfaz uma descrição β), tal que A piora as perspectivas de y, e y = x.*

A reformulação do problema da não identidade com base no ponto de vista *ex ante*, utilizando descrições definidas em vez de designadores de indivíduos ("nomes próprios"), permite dissipar o problema – mais um exemplo de como a análise da linguagem resolve um problema "deixando tudo como está". Assim, pode-se falar sobre o bem-estar (esperado) de pessoas futuras independentemente de suas identidades específicas, e em obrigações morais correspondentes.

Referências

Adler, M. D. (2019) *Measuring Social Welfare: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Boonin, D. (2008a) "How to solve the non-identity problem". *Public Affairs Quarterly* 22 (2):129-159. Disponível online em: https://www.jstor.org/stable/40441486.

Boonin, D. (2008b) *The Problem of Punishment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boonin, D. (2014) *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*. Oxford: Oxford University Press.

Boonin, D. (2019a) "Solving the Non-Identity Problem: A Reply to Gardner, Kumar, Malek, Mulgan, Roberts and Wasserman", *Law, Ethics and Philosophy*, vol.7, pp. 127-56. doi:10.31009/LEAP.2019.V7.08.

Boonin, D. (2019b) *Dead Wrong: The Ethics of Posthumous Harm*. Oxford UP.

Broome, J. (2012) *Climate matters*: Ethics in a warming world (Norton global ethics series). New York: W. W. Norton & Company.

Broome, J. (2016) "The wellbeing of future generations". In Adler, M.; Fleurbaey, M. (orgs). T*he Oxford Handbook of Wellbeing and Public Policy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 901–28.

Broome, J., Foley, D. (2016). "A world climate bank". In Iñigo González-Ricoy & Axel Gosseries (eds.), *Institutions for Future Generations*. Oxford, Royaume-Uni: Oxford University Press, pp. 156-169.

Campos, A. S. (2024) *The Semi-Future Democracy: A Liberal Theory of the Long-Term View*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2024.

Dell, M. (2010) "The Persistent Effects of Peru's Mining Mita", *Econometrica*, 78: 1863--1903. DOI: https://doi.org/10.3982/ECTA8121.

Fried, B. H. (2020) *Facing Up to Scarcity: The Logic and Limits of Nonconsequentialist Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Harsanyi, J. C. (1975) "Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory", *American Political Science Review* 69, pp. 594–606.

Bickle, J. 1998. *Psychoneural Reduction*. Cambridge: MIT Press.

Kelleher, J. Paul. (2015) "Is There a Sacrifice-Free Solution to Climate Change?", *Ethics, Policy & Environment*, University of Wisconsin-Madison, 18(1): 68–78. Disponível em: https://philpapers.org/archive/KELITA-3.pdf

MacAskill, William. (2024) *O que devemos ao futuro: como as escolhas de hoje podem garantir o amanhã*. Trad. de M. F. O. do Coutto. São Paulo: Crítica (Planeta).

Mahtani, A. (2021) "Frege's puzzle and the ex ante Pareto principle", *Philosophical Studies* 178, 2077–2100 (2021). https://doi.org/10.1007/s11098-020-01524-w

Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

Paulos, J. A. (2000). *I think therefore I laugh: the flip side of philosophy*. New York: Columbia University Press.

Peres, R. A. (2017) "What the Tortoise will say to Achilles – or 'taking the traditional interpretation of the sea battle argument seriously'", *Unisinos Journal of Philosophy*, 18(1):63-68, jan/apr (2017). DOI: 10.4013/fsu.2017.181.08.

Peres, R. A. (2024) "Social discounting and the Tragedy of the Horizon: from the Stern--Nordhaus debate to target-consistent pricing", *Working paper series* do BCB, n. 593. Disponível em: bcb.gov.br/content/publicacoes/WorkingPaperSeries/WP593.pdf. Acessado em: 27/03/2025.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Roberts, M. A. (2007) "The Nonidentity Fallacy: Harm, Probability and Another Look at Parfit's Depletion Example", *Utilitas*, 9: 267–311.

Roberts, M. A. (2024) "The Nonidentity Problem". Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível online em: plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/nonidentity-problem/

Sen, A. (1970). The impossibility of a Paretian liberal. *Journal of Political Economy*, 78(1), 152-157. DOI:10.1086/259614

Temkin, L. S. (2012). *Rethinking the Good: Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*, Oxford: Oxford University Press.

Wedy, G.; Moessa, L.; Peres, R. A. (2023) "Litigância e justiça climática: Iniciativa Vanuatu e os direitos das gerações futuras". *Consultor jurídico*, 23 de março de 2023. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2023-mar-04/ambiente-juridico-justica-climatica-iniciativa-vanuatu-geracoes-futuras.

Zuber, S.; Venkatesh, N.; Tännsjö, T.; Tarsney, C.; Stefánsson, H. O.; Steele, K.; Spears, D.; Sebo, J.; Pivato, M.; Ord, T.; Ng, Yew-Kwang; Masny, M.; MacAskill, W.; Lawson, N.; Kuruc, K.; Hutchinson, M.; Gustafsson, J.E.; Greaves, H.; Forsberg, L.; Fleurbaey, M.; Coffey, D.; Cato, S.; Castro, C.; Campbell, T.; Budolfson, M.; Broome, J.; Berger, A.; B., Nick & Asheim, G. B. (2021) "What Should We Agree on about the Repugnant Conclusion?", *Utilitas* 33 (4):379-383. DOI: http://doi.org/10.1017/S095382082100011X.

A economia real e a economia financeira: o hospedeiro e o parasita

Martin Adam Motloch[1]

1. Introdução

Há aproximadamente trinta e cinco anos, o comunismo soviético faleceu de uma morte quase natural. O Muro de Berlim caiu, o Pacto de Varsóvia foi dissolvido e depois a União Soviética deixou de existir. Os povos gritaram pelo consumo dos bens capitalistas e pela liberdade. Fukuyama (1989) falou do fim da história, a saber, sociedades democráticas de mercado livre se tornaram a única opção. Não havia mais alternativas. O capitalismo ocidental parecia ter prevalecido.

O próprio neoliberalismo, contudo, liberalizou e financeirizou as economias capitalistas a partir dos anos 1980. Elas foram desregulamentadas, privatizadas e desindustrializadas. Apesar de todo o avanço tecnológico, até as populações do Ocidente começaram a sofrer com estagnação dos salários, queda dos níveis de consumo, endividamento, precariedade das condições de trabalho – o que inclui a chamada *uberização* – e com a deterioração de serviços e infraestruturas públicos. A injustiça e a desigualdade dispararam, de modo que somente o 1% da população global acumula quase toda a criação da riqueza das sociedades. Os novos protagonistas do capitalismo neoliberal são especuladores e engenheiros financeiros, e não, como no capitalismo industrial, empreendedores e engenheiros. Não é mais necessário produzir para ficar rico. A riqueza é "criada" financeiramente.

[1] Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail: m.motloch@yahoo.de.

Pontes, A. N.; Neiva, A. (ed.) *Ensaios de Filosofia da Economia*.
Florianópolis: NEL/UFSC, 2025, pp. 211–228.

Enquanto isso, o socialismo ressurgiu novamente, assumindo caraterísticas chinesas com um sucesso milagroso. A China se tornou o *workshop of the world*, tirando centenas de milhões de pessoas da pobreza. Ela conseguiu isso mediante uma economia mista na qual o estado controla os bancos e não o inverso, como ocorre no Ocidente, impedindo assim a financeirização e desindustrialização.

De acordo com Hudson (2017, *Free Market*), para os economistas clássicos, "livre mercado" é um mercado livre de rentistas, a saber, livre de renda da terra, de práticas bancárias usurárias e de monopólios em mãos privadas. Contudo, com a ascensão do capitalismo financeiro, a noção de "livre mercado" foi distorcida para significar livre do Estado. Assim, hoje em dia, o termo "livre mercado" significa uma economia que favorece os extratores de renda, permitindo-os que obtenham lucro da terra, dos recursos naturais, dos monopólios e dos ganhos financeiros sem a incidência de impostos ou regulamentação governamental. Essa nova definição transformou o conceito de livre mercado em algo que beneficia as classes financeiras e proprietárias, sujeitando a economia a uma série de taxas e tributações extrativas. Neste sentido, a economia chinesa é muito mais livre que a economia americana.

A maioria dos livros didáticos da economia neoclássica se concentra na economia real de produção e consumo, com base no emprego de mão de obra, meios tangíveis de produção e potencial tecnológico. Esta economia real é envolta em uma rede legal e institucional de crédito e dívida, relações de propriedade e privilégios de propriedade que constituem a Economia do setor de Finanças, Seguros e Imóveis (na sigla em inglesa, FIRE: *Finance, Insurance, and Real State*). Esta última é uma economia de "dívida e propriedade" e, portanto, recebe juros e aluguéis (*rents*) da economia real. Ela transforma seus ganhos econômicos em controle político para impor o pagamento de dívidas e preservar propriedade e recursos naturais ou privilégios de aluguel e de monopólio que são tipicamente herdados (Hudson, 2015, p. XXI).

Para os neoliberais, os supostamente altos salários dos trabalhadores e os gastos públicos são culpados por quase tudo: pela desindustrialização, pelo baixo crescimento do PIB, pela inflação e pelo desemprego. Na realidade, a crescente extração de renda pelo setor FIRE empobrece a economia real (Hudson, 2015, p. I). As obrigações financeiras excedem a capacidade dos produtores e consumidores de honrá-las. O crescimento do setor FIRE transformou o capitalismo industrial em *neofeudalismo* em vez de tornar as sociedades justas, produtivas e democráticas. Assim como o feudalismo monopolizou o acesso à terra para moradia e alimentação forçando uma população serva a trabalhar ao nível de subsistência, a economia do FIRE impõe o serviço da dívida, dos aluguéis e dos preços, apropriando-se da economia real. Em vez de os proprietários de terras controlarem o sistema econômico e político, como ocorria no modelo feudal, os senhores do dinheiro, os indivíduos que compõem o 1% mais rico, estão se tornando uma oligarquia hereditária ao manter os 99% restantes da população cada vez mais pobres mediante dívida, financeirização e outras políticas rentistas (Hudson, 2017, *Neofeudal Economy*).

O feudalismo, que os iluministas lutaram tanto para abolir, voltou reencarnado na forma do neofeudalismo. A história foi bem pior do que o próprio Karl Marx tinha vislumbrado. Não conseguimos superar o feudalismo! Ele se reinventou.

Os rentistas justificam o *status quo* injusto dizendo que as economias estão no equilíbrio justo e natural. Eles ainda culpam as vítimas das suas injustiças, projetando os seus maléficos no Estado (com certeza o fracasso do comunismo soviético ajuda nisso). A maioria dos marxistas, por não ler o segundo e terceiro volume de *Das Kapital*, permanece focada nas discussões da economia real. De acordo com Hudson (2022), o capitalismo financeiro (neoliberal) levou o Ocidente ao declínio, canibalizando as suas economias reais e desindustrializando-as. Na atualidade, estamos vivenciando o conflito deste capitalismo financeiro contra o capitalismo e socialismo industrial que favorecem a economia real em detrimento da economia do FIRE. O capitalismo financeiro, por devorar as suas economias reais, precisa manter o imperialismo dos Estados Unidos para sobreviver (Hudson, 2022).

O objetivo deste texto é entender e diagnosticar a economia e suas consequências na geopolítica e na sociedade através do pensamento de Michael Hudson (2003; 2015; 2017; 2022), interpretando e divulgando as suas ideias.

No que segue, o texto está dividindo nos seguintes termos. Na seção 2, ilustrarei a relação entre a economia real e o setor FIRE. Na seção 3, esboçarei o funcionamento do dinheiro e dos bancos. Na seção 4, mais histórica, relembrarei como a economia clássica foi transformada na contrarreforma. Por fim, na seção 5, apresentarei as reformas propostas por Hudson para remediar os problemas.

2. A ecomomia real e a economia financeira

2.1. As duas economias

Quase tudo nas nossas vidas gira em torno do dinheiro. Há poucas coisas que ele não possa comprar. *Nolens volens*, o Mamon é o nosso senhor, ou pelo menos senhor *de facto* da maioria. Não deve surpreender que quem cria e controla o dinheiro, domina a economia e a sociedade. Black Rock, Vanguard e State Street são as três maiores gestoras de investimentos do mundo: elas são as acionistas majoritárias na maioria das grandes empresas nos Estados Unidos (Fichtner; Heemskerk; Garcia-Bernardo, 2017) e no mundo ocidental.

Os setores privados da economia são compostos de dois sistemas distintos. Eles são frequentemente confundidos para significar "a economia", mas suas dinâmicas são bem diferentes. Primeiro, a economia real da produção e consumo, salários e lucros industriais representam apenas uma parte da economia. Ela, contudo, está sendo principalmente estudada e discutida pelos economistas neoclássicos e marxistas. O segundo sistema é o setor *FIRE*: Finanças (*Finance*), Seguro (*Insurance*) e Imóveis (*Real estate*), que consiste em terras, imóveis, direitos de monopólio e reivindicações financeiras que proporcionam

retornos aos rentistas na forma de juros, taxas financeiras, aluguéis econômicos (que são rendas não auferidas) e ganhos de monopólio, além de ganhos de preço de ativos (ganhos de "capital"). No setor FIRE, a relação entre bancos e imóveis é dominante (Hudson, 2017, *Two Economies*).

As duas economias estão sendo confundidas também devido à ambiguidade no termo "capital". Por um lado, ele refere-se a meios físicos de produção na forma de ferramentas, máquinas e edifícios. Este é o tipo de capital em questão no termo "formação de capital." Esse capital gera lucros distintos de aluguel e juros. É o capital empregado na economia real (Hudson, 2017, *Capital*).

O significado de "capital" foi estendido para se referir também a terras, direitos, minerais e privilégios legais para extração de aluguel, como, por exemplo, em "ganhos de capital", que fazem parte do setor FIRE. Este capital consiste nas reivindicações rentistas sobre esses meios de produção e sua receita. Sua dinâmica tende a despojar os meios de produção por meio de dívidas com juros e outras reivindicações financeiras e esmaga as capacidades produtivas da economia real (Hudson, 2017, *Capital*).

Hudson (2017, *Two Economies*) ilustra as relações entre a economia real e o setor FIRE na Figura 1 reproduzida neste artigo. O diagrama é uma expansão do fluxo circular simples. Ele contém quatro agentes, sendo dois na economia real, (*"Real" Economy*), os produtores (*producers*) e consumidores (*consumers*); dois no setor FIRE, finanças (*finance*) por cima e os imóveis (*real estate*) e monopólios (*monopolies*) por baixo. Na economia real, os consumidores recebem salários (*wages*) dos produtores e pagam pelo consumo (*consumption*) a eles. No setor FIRE, o setor de imóveis (*real estate*) e monopólios (*monopolies*) recebe aluguel (*rent*) dos produtores e consumidores. As finanças concedem empréstimo hipotecário (*mortage lending*) ao setor de monopólios e imóveis. Elas recebem serviços de dívida (*debt service*) deles. Os consumidores e produtores pagam juros (*interest*) para as finanças pelo crédito (*credit*) que recebem. Os bancos (as finanças) estão no topo pelo poder de criar e controlar dinheiro. *"Finance is the mother of all trusts"*. As finanças estão no topo da cadeia alimentar. O setor FIRE representa os interesses investidos nas economias e sociedades neoliberais.

Este diagrama da economia fechada pode ser completado pela inclusão do governo. O governo recebe impostos e taxas de uso (*user fees*) e gasta na "economia real" e no setor FIRE. Ele investe na economia, em infraestrutura pública e cobra os gastos atuais, na maioria militares e de Previdência Social (Hudson, 2017, *Two Economies*).

Desde a década de 1980, os bancos criaram crédito para emprestar principalmente ao setor FIRE, não às empresas na economia real de investimento tangível e emprego. Esse longo acúmulo de crédito inflacionou os preços de imóveis, ações e títulos. A inflação dos preços de ativos (*asset price inflation*) e a alta de preços de imóveis, além dos ganhos de capital, se devem principalmente a estes créditos bancários (Hudson, 2017, *Two Economies*).

As empresas de tecnologia (*Big Techs*) e a indústria farmacêutica são consideradas

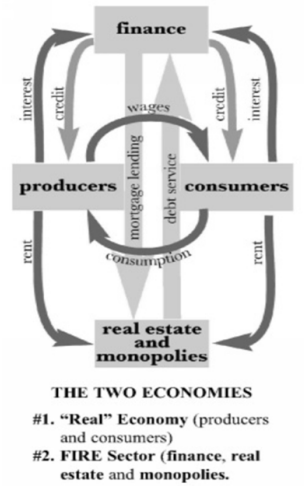

Figura 1: As relações entre a economia real e o setor FIRE, segundo Hudson (2017).

monopólios neste diagrama, por terem patentes de extrair renda econômica; como também os produtores de petróleo e os protutores de armas por serem de fato cartéis que conseguem ditar os preços, extraindo renda econômica. Varoufakis (2023) afirma que as empresas de tecnologia funcionam como monopólios, reforçando a concepção de neofeudalismo que, nesta área, ele chama de "tecnofeudalismo". As plataformas digitais, como a Amazon, cobram aluguel aos vendedores pelo uso da plataforma. A maioria dos "lucros" destas empresas são aluguéis de monopólio para patentes (lideradas por produtos farmacêuticos e tecnologia da informação). Aluguéis dos monopólios são confundidos com lucros dos produtores (Hudson, 2015, p. XVII).

Por outro lado, ao contrário da visão vendida nas mídias, os empréstimos aos produtores fazem uma pequena parte dos créditos bancários. Portanto, a ideia de o Estado conceder financiamento aos bancos para a economia real melhorar fracassa porque o dinheiro permanece no setor Fire e não chega aos produtores.

> Os bancos não financiam investimentos tangíveis em fábricas, novos meios de produção ou pesquisa e desenvolvimento. Eles emprestam grande parte contra garantias já existentes, principalmente imóveis (80 por cento dos empréstimos bancários), ações e títulos. O efeito é transferir a propriedade desses ativos, não produzir mais. (Hudson, 2015, p. XXI, tradução minha).

Os altos preços dos ativos financeiros nas bolsas de valores, como também dos imóveis, se devem a esta *asset price inflation.* Os empréstimos estão sendo direcionados para

aumentar os preços dos ativos: casas e prédios de escritórios, empresas inteiras (por meio de aquisições alavancadas por dívida) e infraestruturas de domínio público. No caso de privatizações, instalam-se pedágios e cobram-se aluguéis de acesso (Hudson, 2015, p. XXI). Esta privatização aumenta os preços dos bens e serviços. Pois os preços, além de custos e rendas econômicas (exageradas), muitas vezes incluem ainda os serviços de dívida.

A relação entre o setor de finanças e os produtores mostra toda a sua face destrutiva no caso do desmantelamento de ativos (*asset stripping*):

> Quando invasores corporativos assumem empresas, eles cortam gastos com pesquisa e desenvolvimento com linhas de negócios que não produzem retornos de curto prazo. Eles também reduzem sua força de trabalho para fazer os funcionários restantes trabalharem mais para compensar a folga e cortar planos de pensão de benefício definido. Essas práticas são eufemizadas como criação de riqueza quando seu efeito é melhorar os lucros reportados. Isso aumenta os preços das ações no curto prazo, mas prejudica a produção e a competitividade a longo prazo. (Hudson, 2017, *Asset Stripping*, tradução minha).

É principalmente este desmantelamento que de fato desindustrializa a economia. O capital real está sendo transformado em capital fictício. Os meios de produção estão sendo financeirizados e saqueados pelo setor FIRE. Os atuais "acionistas ativistas" e predadores corporativos estão financeirizando a indústria destruindo capital tangível e emprego em vez de formá-los. (Hudson, 2015, p. XI).

A dívida hipotecária absorve cada vez mais o aluguel dos inquilinos e a renda dos proprietários. O aumento dos preços dos imóveis explica bem a criação da maior parte da "riqueza de papel" (*paper wealth*). Os imóveis constituem o maior ativo da economia e a dívida imobiliária é a maior dívida para as famílias (Hudson, 2015, p. II).

Além disso, vemos proibições de construções de prédios e desmantelamento da construção social de moradias. O melhor exemplo é a Alemanha, onde até os anos 1990 tinha apartamentos baratos suficientes (*sozialer Wohungsbau*). Por acusações de corrupção, o sistema foi desmantelado, criando ao longo prazo uma enorme escassez de apartamentos e aluguéis exorbitantes. Os bancos aumentam os preços de imóveis criando dívida, emprestando cada vez mais. Eles criam as bolhas imobiliárias. O setor financeiro vive e planeja no curto prazo (*shorttermism*).

Os pagamentos dos empréstimos com juros deixam menos renda de salário ou lucro disponível para gastar em bens de consumo ou bens de capital. O salário disponível para consumo e investimento em produção diminui. Esta deflação da dívida (*debt deflation*) é a consequência inevitável da inflação do preço dos ativos (*asset inflation*) e serviços da dívida e aluguel. Estas taxas reduzem os mercados, os gastos do consumidor, o emprego e os salários (Hudson, 2015, p. XXI).

A teoria de deflação da dívida de Fisher (1933) alega que as recessões e depressões são devidas ao aumento do nível geral da dívida em valor real devido à deflação, fazendo com

que as pessoas deixem de pagar seus empréstimos ao consumidor e hipotecas. Isso gera austeridade. A austeridade, por sua vez, dificulta o pagamento de dívidas, encolhendo mercados e causando desemprego (Hudson, 2015, p. XXII).

A economia convencional considera toda a renda como ganha produtivamente, ou seja, como merecida, mesmo por proprietários ausentes e especuladores de Wall Street. A ficção operacional é a suposição de que todos ganham em proporção ao que contribuem para a produção (Hudson, 2015, p. XXI). Esta ideia foi fortemente defendida sobretudo por Bates Clarke no século XIX.

As Contas Nacionais de Renda e Produto (NIPA, na sigla inglesa) tratam qualquer receita que esses indivíduos consigam extrair como uma contribuição para o Produto Interno Bruto (PIB), como se suas rendas exorbitantes refletissem alta produtividade. Sua "produção" é definida como igual à sua receita. Para esta parte da economia, o PIB deve ser realmente pensado como Custo Nacional Bruto. Parece não haver parasitismo econômico ou custos desnecessários de vida e de fazer negócios. Nenhum almoço grátis é reconhecido e, portanto, nenhuma Economia FIRE que não contribua produtivamente para a economia real (Hudson, 2015, p. XXI).

A maioria da "riqueza" financeirizada do setor FIRE, o lado dos ativos do seu balanço, é detida pela classe rentista. A magnitude é muito maior do que o PIB.

O problema é que os ativos financeiros de 1% se tornam as dívidas dos 99%. As poupanças dos 1% são emprestados para os restantes 99% (Hudson, 2015, p. X).

Os credores alegam criar riqueza financeiramente, simplesmente por meio da inflação dos preços dos ativos, recompras de ações, desmonte de ativos e alavancagem de dívidas. Perdido de vista neste exercício de engano está como o modo financeiro de criação de riqueza engrossa o corpo do intruso financeiro, em desacordo com objetivo clássico de aumentar a produção com padrões de vida mais elevados (Hudson, 2015, p. XVIII).

> A matemática dos juros compostos conduz inevitavelmente as economias a um colapso da dívida, porque o sistema financeiro se expande mais rapidamente do que a economia subjacente, sobrecarregando-a com dívidas, de modo que as crises se tornam cada vez mais graves. (Hudson, 2015, p. I, tradução minha).

2.2. O hóspede e o parasita

Como indica o título do livro *Killing The Host*, o setor FIRE é considerado por Hudson (2015) como um parasita[2] maligno que matará o hóspede a longo prazo. No cerne do parasitismo econômico consta o objetivo de extração de renda sem esforço: tomar sem produzir, ganhar no sono. Isto pode ser realizado pelo excesso de preço de mercado

[2] O uso biológico da palavra "parasita" é uma metáfora adotada da Grécia Antiga. Oficiais encarregados de coletar grãos para festivais comunitários eram acompanhados por seus ajudantes. Estes ajudantes, levados para as refeições às custas do público, eram conhecidos como parasitas, um termo não pejorativo para "companheiro de refeição", das raízes *para* (ao lado) e *sitos* (refeição) (Hudson, 2015, p. XI).

cobrado sobre o valor de custo intrínseco. Este excesso permite que proprietários, monopolistas e banqueiros cobrem mais pelo acesso à terra, recursos naturais, monopólios e crédito do que seus serviços precisam custar. Economias não reformadas são obrigadas a carregar o que os jornalistas do século XIX chamavam de ricos ociosos (*idle rich*) (Hudson, 2015, p. XV).

O dinheiro vicia. Quanto mais as pessoas têm, tanto mais querem ter. Os gregos chamavam de vício de riqueza, a compulsão gananciosa de obter mais e mais riqueza, especificamente a que pertence aos outros, de *pleonexia*. (Hudson, 2017c, p.37). Sócrates sugere que a pessoa injusta "se esforçará para obter o máximo que puder para si e de todos" (República, I, 349c).

Parasitas familiares na economia de hoje incluem banqueiros de investimento de Wall Street e gestores de fundos de *hedge* que invadem empresas e esvaziam suas reservas de pensão; também, proprietários que alugam a seus inquilinos (ameaçando despejo se demandas injustas e extorsivas não forem atendidas) e monopolistas (Hudson, 2015, p. XIV).

Pregadores e reformadores medievais caracterizavam os usurários como parasitas e sanguessugas. Desde então, muitos escritores econômicos destacaram os banqueiros como parasitas, especialmente os banqueiros internacionais (Hudson, 2015 XIV).

Como muitos na escola, aprendi que o regulamento de bancos, proibição de cobrar juros excessivos foi uma causa da estagnação econômica na Europa da Idade Média e no Mundo Islâmico.

Na realidade, o crédito bancário serviu sempre basicamente para financiar empreendimentos comerciais e guerras e raramente para produção de bens (Hudson, 2015).

Uma economia rentista é aquela em que indivíduos e setores inteiros cobram pelas propriedades e privilégios que obtiveram ou, mais frequentemente, que seus ancestrais legaram (Hudson, 2015, p. XIV). Honoré de Balzac alega que o segredo das grandes fortunas sem causa aparente é um crime esquecido porque o serviço foi bem-feito.

Alguns parasitas vivem numa simbiose mutuamente benéfica com o hospedeiro. Eles ajudam seu hospedeiro a sobreviver encontrando mais comida. Outros o protegem de doenças. A economia neoclássica e as reformas democráticas tentaram transformar os parasitas malignos (o setor FIRE) em parasitas benignos. Veremos isto na seção. 4.1.

3. O dinheiro e a sua criação

3.1. Dinheiro e bancos

O dinheiro é o *nervus rerum*. A expectativa do sentido comum é que economistas sejam especialistas em dinheiro. Surpreendentemente, a economia neoclássica está efetivamente ignorando bancos e dívida privada, alegando que eles sejam irrelevantes na maioria para a macroeconomia (Keen, 2022, p. 35).

A maioria dos Marxistas nunca conseguiu ler o segundo e terceiro volume do *Capital* nos quais Marx lida com o sistema financeiro. O grande foco dos Marxistas permanece a economia real: meios de produção, questões como mais-valia, exploração, relações entre a burguesia e o proletariado.

Tanto para a economia neoclássica como para a economia marxista, não se respeita muito a distinção entre capital no sentido estreito, a saber, meios físicos de produção, e o capital não produtivo no sentido amplo. Para eles, capitalista é capitalista, obviamente com as distintas conotações e associações. Eles são os *Senhores das bolsas de dinheiro (Mrs. Moneybags)* como dizia Marx (1867, vol. I, cap. VI.).

Para compreender a economia, é preciso compreender o dinheiro e o sistema financeiro e como o dinheiro é criado. Sem dúvida, os estados soberanos podem criar dinheiro na própria moeda. Os estados da Zona do Euro abdicaram deste poder.

Werner (2014) destaca três hipóteses sobre o funcionamento dos bancos na economia. Conforme a primeira, a *teoria de intermediação financeira do setor bancário*, os bancos são meramente intermediários como outras instituições financeiras coletando depósitos então emprestados.

A *teoria de reserva fracionária do setor bancário* é uma modificação da primeira, pois nela os bancos individuais são meros intermediários financeiros que não podem criar dinheiro, mas coletivamente acabam criando dinheiro por meio de interação sistêmica. A quantidade de dinheiro é na maioria dos casos determinada pelo banco central (Mankiw, 2016). Assim, o banco central pode influenciar a oferta do dinheiro, exercendo políticas monetárias.

As duas teorias defendem o modelo de fundos para emprestar (*loanable funds*), e podem ser exemplificadas em Mankiw (2002, 2016) e Krugman (2011). Nesse modelo, os bancos são intermediários entre pessoas mais pacientes que querem emprestar ganhando juros e impacientes que querem gastar mais do que ganham (Keen, 2022, p. 35). A taxa de juro *i (interest rate)* é o preço do mercado de fundos para emprestar. Os investimentos (*investments*) *I* são a procura por estes fundos e as poupanças (*savings*) S são a oferta dos fundos para emprestar (Mankiw, 2003, p. 59–60).

A dívida privada não cumpre nenhum papel na procura agregada. A dívida de uma pessoa é o ativo de outra (Bernanke, 2020). Na realidade, uma mudança da dívida privada (o crédito privado) tem um enorme impacto sobre a demanda agregada e causa crises econômicas como a Grande Depressão de 1929 (Minsky, 1977) e a crise de 2008.

Uma terceira teoria sustenta que cada banco individual tem o poder de criar dinheiro *ex nihilo*. Os bancos não precisam nenhum dinheiro para conceder crédito. Eles são criadores de dinheiro.

Werner (2014) conduziu um teste empírico que monitorou os registros internos no processo de conceder crédito num banco na Alemanha. O teste demonstrou empiricamente que os bancos, individualmente, criam dinheiro do nada. O Deutsche Bundesbank (2017) confirmou esta tese.

Os bancos privados do Ocidente e do Brasil também podem criar dinheiro de nada. Importante é refletir o que isto significa e implica para as economias e as sociedades O crédito é o produto principal dos bancos. Por isso, eles querem vender (conceder) a máxima quantidade possível. Os bancos pretendem endividar a sociedade. Eles conseguem ainda minimizar os riscos, obrigando os estados a resgatá-los nas crises; como aconteceu na crise de 2008. Assim, eles conseguem privatizar os ganhos e socializar as perdas.

Outro grande problema para as sociedades é que os bancos vivem e planejam a curto prazo.

Os bancos de hoje buscam evitar a discussão sobre como o excesso de empréstimos e a deflação da dívida causam austeridade e retração econômica. A falha em confrontar os limites da economia à capacidade de pagamento ameaça mergulhar o trabalho e a indústria no caos (Hudson, 2015, p. XIX).

A economia neoclássica defende os interesses de rentistas mal interpretando a realidade. Ela, sobretudo, estende uma manta de invisibilidade sobre o setor financeiro par esconder o poder concedido a ele e para esconder os seus malefícios. O diabo age mais eficaz sendo despercebido!

O método das partidas dobradas, ou método veneziano (inventado por Luca Pacioli) é importante para compreender a natureza do dinheiro. A equação principal da contabilidade diz:

Ativos (*Assets*) = Patrimonio líquido (*Equity*) + Passivos/Obrigações (*Liability*)

Ao contrário de ativos não financeiros como, por exemplo, plantas industriais, casa ou carros, ativos financeiros (*financial assets*) são sempre, ao mesmo tempo, obrigações (*liabilities*) financeiras de outros. A dívida de uma pessoa é o ativo financeiro de outra.

A economia neoclássica de fato assume um sistema de escambo (Keen, 2022). Na realidade, as transações monetárias são feitas por meios de promessas de um terceiro agente; sendo ele hoje em dia, normalmente, um banco. Cada pagamento monetário é transação triangular envolvendo pelo menos três agentes, a saber, o pagador, o beneficiário e o banco (Graziani, 1989, p. 3). O dinheiro líquido (as notas de uma moeda) são a dívida/obrigação do Estado. No caso de transições em dinheiro, o Estado é o terceiro agente, pois quem tem notas e moedas retem uma obrigação do Estado.

O modelo neoclássico – que, à propósito, é um mito – de comércio baseado em escambo foi criado para persuadir as pessoas quanto a ideia de que o dinheiro é uma invenção do setor privado, a saber, de comerciantes e não como foi na realidade, uma criação do Estado (Graeber, 2011). Enquanto a economia neoclássica assume a origem do dinheiro no escambo, o dinheiro tem a sua origem como dívida do Estado. Os primeiros relatos da humanidade são relatos de dívida, a saber, a nossa escrita humana foi inventada principalmente para anotar dívidas.

O Estado tem a capacidade de instituir o dinheiro na sociedade. Primeiro, o Estado emite o dinheiro para comprar bens e serviços da sociedade. Depois, ele cria a procura

pelo dinheiro ao impor impostos e recebe uma parte de volta por impostos. Ao admitir a troca de coisas pela dívida do Estado, o Estado incentiva o comércio e a economia (Wray, 1998).

O governo não é uma família (*household*). Ao contrário dela, ele pode criar dinheiro na própria moeda. O Estado não pode ir à falência pelas dívidas na própria moeda. Ele não precisa emprestar na sua própria moeda. Os gastos públicos têm o mesmo efeito inflacionário que novas dívidas do Estado. Obviamente, Estados podem ir à falência tendo dívidas em moeda estrangeira; como dólar. Isto é a causa principal das hiperinflações.

4. A herança clássica e a contrarreforma neoclássica

4.1. A economia clássica

> Os proprietários adoram colher onde não semearam e exigem um aluguel até mesmo pelo seu (da terra) produto natural (Smith, 1776, livro I, Cap. 6, §8).

Os economistas neoclássicos pintam Adam Smith como um protagonista da desregulamentação e impostos de propriedade mais baixos, abstraindo-se da sua crítica ao aluguel de terras e monopólios (Hudson, 2017, *Smith*).

John Stuart Mill (1848) diz que os proprietários enriquecem dormindo, sem trabalhar, arriscar ou economizar. Livrar as economias do aluguel econômico e, assim, da extração rentista, foi, originalmente, o objetivo principal dos economistas de livre mercado dos Fisiocratas e Adam Smith até John Stuart Mill e a Era Progressista (Hudson, 2015, p. XXII).

A teoria neoclássica de valor visava, em seu cerne, dissuadir proprietários de terras, proprietários de recursos naturais e monopolistas de cobrar preços acima do valor de custo; opondo-se a governos controlados por rentistas (Hudson, 2015, p. XIII). Um mercado livre é um mercado livre de extração rentista. Se aqueles que não produzem absorvem os frutos da economia, a economia não é livre.

Segundo os economistas clássicos, o aluguel econômico (*economic rent*) é o preço menos o valor: $P - V$. Em outras palavras, o aluguel econômico é o excesso do preço de mercado sobre o custo intrínseco (valor). O "aluguel" era o termo clássico para renda que não tem contrapartida em custos necessários de produção. Os beneficiários do aluguel não têm custos diretos para fornecer terra ou "serviços" de monopólio; o que basicamente são pagamentos de transferência (Hudson, 2017, p. 97).

Hudson e Keen consideram Marx como o último dos economistas clássicos. Marx aceitou grande parte das críticas aos rentistas e ao aluguel econômico (*economic rent*). A contribuição inovadora do Marx foi a discussão da exploração e injustiça na relação entre capitalista e trabalhador, entre burguesia e proletariado. Marx acreditava na vitória do capitalismo contra os interesses investidos, na subordinação dos bancos e dos proprietários de terras ao capital industrial.

A teoria clássica de valor e preço demonstra que o imposto de renda não aumenta os preços, mas é pago com a renda, absorvendo o excesso de preço sobre o valor de custo intrínseco. Os bancos e outros rentistas, no entanto, defendem a não tributação de imóveis, renda de recursos naturais e aumento abusivo de preços de monopólio. Isso é o oposto da política clássica de tributação e desprivatização de renda econômica e ganhos de preço de ativo (Hudson, 2015, p. XXII).

A privatização da infraestrutura é muito parecida com posse de proprietários ausentes, permitindo que proprietários extratores de renda montassem pedágios para cobrar da sociedade o que o mercado suportasse (Hudson, 2015, p. XI). Ela é contrária ao que os economistas clássicos queriam dizer com um mercado livre: "Eles imaginaram um mercado livre de aluguel pago a uma classe de proprietários hereditários e livre de juros e um aluguel monopolista pago a proprietários privados" (Hudson, 2015, p. XI, tradução minha).

Esperava-se que os bancos fornecessem crédito para usos mais lucrativos e, presumivelmente, socialmente benéficos. Uma relação simbiótica entre governo, alta finança e indústria surgiu para criar uma "economia mista" (Hudson, 2015, p. XI). No século XIX, as altas finanças e o governo colaboraram para financiar serviços públicos e infraestrutura. Em particular, no Império Alemão, os bancos e a indústria estabeleceram uma aliança saudável. Porém, ocorreu o que os historiadores alemães chamam de *Urkatastrophe* (catástrofe original), a saber, a Primeira Guerra Mundial.

4.2. A contrarreforma

Embora o sistema capitalista produza pelo menos riqueza real, isto é, bens e serviços, a maioria das grandes fortunas hoje em dia não são feitas por meio de produção capitalista. As elites de hoje são bem piores; nem riqueza real produzem, elas são parasitas. As exceções são exibidas nas mídias com frequência.

Após a Primeira Guerra Mundial, começou a contrarreforma rentista contra as reformas clássicas da Era Industrial. Os banqueiros se concentraram no financiamento de imóveis, direitos minerais e monopólios. Eles emprestam ao setor de monopólios e de imóveis para ganharem oportunidades de extração de renda. Os bancos emprestam contra o que os compradores de terras, minas e monopólios conseguiam extrair de suas oportunidades de extração de renda e de "pedágio". Wall Street se tornou a "mãe dos trusts", (*mother of trusts*) criando fusões e monopólios como veículos para extrair renda (Hudson, 2015, p. XVI).

No entanto, na época do pós-guerra, houve muitos avanços nas democracias ocidentais. As políticas socio-democráticas keynesianas estabeleceram o Estado de bem-estar, assistência social, serviços sociais e desenvolvimento econômico. Muitas conquistas sociais foram concedidas às populações em retribuição aos sacrifícios da população para ganhar a Segunda Guerra Mundial e, depois, em reação ao perigo comunista na Guerra Fria. Nos inícios dos 1980, contudo, a contrarreforma se intensificou.

Milton Friedman popularizou o ditado *"there is no free lunch"*. No contexto da máxima de Friedman, poderíamos considerar que os aluguéis econômicos são, de fato, um almoço grátis se os governos não o tributassem. Mas a supervisão regulatória, com os impostos e regulamentações colocados em prática nos últimos dois séculos, foi sistematicamente desabilitada (Hudson, 2015, p. XV). Sem uma tributação justa sob o aluguel econômico, especuladores tomaram empréstimos para comprar privilégios de extração de renda: "Em vez de um ideal clássico de livre mercado onde o aluguel era pago como impostos, o almoço grátis era financeirizado – isto é, capitalizado em empréstimos bancários, para serem pagos como juros ou dividendos" (Hudson, 2015, p. XVI, tradução minha).

> [...] O um por cento mais rico capturou quase todo o crescimento da renda desde a crise de 2008. Mantendo o resto da sociedade em dívida a ele, ele tem usado sua riqueza e reivindicações de credores para ganhar o controle do processo eleitoral e de governos, apoiando legisladores que os isentam de impostos e juízes e sistemas judiciais que se abstêm de processá-lo. (Hudson, 2015, p. XV, tradução minha)

O conceito clássico de renda econômica foi censurado ao chamar finanças, imóveis e monopólios de "indústrias" (Hudson, 2015, p. XVII).

Lobistas financeiros montam ataques ao planejamento público, acusando o investimento público e os impostos de serem um obstáculo no caminho para maximizar a prosperidade, a competitividade, o aumento da produtividade e do padrão de vida. Reduzindo o papel do Estado, porém, torna os bancos os planejadores centrais da economia, e seu plano é que a indústria e o trabalho sirvam às finanças, e não o contrário (Hudson, 2015, p. XVII).

Os bancos abusam do seu privilégio de criar dinheiro, endividando toda a economia real. Os credores exigem programas de austeridade para espremer "o que é devido", permitindo que seus empréstimos e investimentos continuem crescendo exponencialmente. Eles matam a economia industrial de fome e criam uma crise demográfica, econômica, política e social (Hudson, 2015, p. XVIII-XIX). Exemplos destas crises são a Crise da Irlanda e da Grécia (Hudson, 2015, p. XIX).

O objetivo financeiro é simplesmente extrair renda na forma de juros, taxas e amortização de dívidas e contas não pagas.

4.3. *Junk Economics*

Análogo ao modo como um parasita consegue modificar o comportamento do hospedeiro via enzimas para ele protegê-lo e alimentá-lo, os rentistas usam a "*bank-sponsored junk economics*" (Hudson 2015 p, VI) para retratar os parasitas rentistas como se eles fossem uma parte produtiva da economia e não um corpo inimigo que a devora. Uma harmonia de interesses é propagada promovida sobre a relação entre finanças e indústria, entre Wall Street e Main Street (isto é, entre a Wall Street e a sociedade); e mesmo entre

credores e devedores, monopolistas e seus clientes (Hudson, 2015, p. XVII). Tudo está supostamente em equilíbrio, tudo é merecido.

A estratégia do almoço grátis é sedar o anfitrião para impedir que essas perguntas sejam colocadas. A economia pós-clássica neoliberal é uma economia anestesiada. Ela é pró-rentistas, antigoverno e anti-trabalhista. A sua lógica é projetada para fazer parecer que a austeridade, a extração de aluguel e a deflação da dívida são um avanço.

Os acadêmicos clientes (Hudson, 2017, *Idiot savant*), a saber, aqueles que recebem benefícios da elite econômica para promover os objetivos dela, justificam o *status quo* como se qualquer economia estivesse em equilíbrio natural de mercado. De acordo com eles, a sua desigualdade é um ato da natureza, não o resultado de políticas econômicas e da deflação da dívida. Muitos dos economistas mais aplaudidos pelos interesses adquiridos especulam por axiomas *a priori* sobre um mundo que pode hipoteticamente existir, mas não tem aderência à realidade ou história atual. Os manuais da economia clássica assumem e tentam persuadir a sociedade de que a distribuição de renda não cumpre nenhum papel para a eficácia.

A economia neoclássica conquistou a política, as universidades e os meios de comunicação social dos países ocidentais e muitos outros. Portanto, a maioria das pessoas veem a realidade econômica distorcida a partir dos interesses rentistas do 1% mais rico (Hudson, 2016, p. IX).

4.4. Super Imperialismo

Os rentistas do Ocidente, as assim chamadas elites *atlantistas* que controlam as democracias desindustrializaram seus países. O declínio industrial do ocidente ficou bem óbvio durante a pandemia de Covid-19, quando faltavam máscaras, luvas e vários medicamentos no Ocidente e durante a Guerra na Ucrânia, quando a indústria bélica ocidental não conseguiu produzir munição e mísseis suficientes para competir com a produção da Rússia. Devido ao declínio industrial, é muito mais difícil para estas elites atlantisitas dominar o mundo. As ferramentas imperialistas são: dívida em dólar, controle sobre os recursos naturais, dependência econômica e tecnologia e intervenções como golpes de estado, revoluções coloridas e ações cobertas (*covered actions*) de agências de inteligência.

Os rentistas ocidentais querem extrair a riqueza do mundo todo. Neste sentido eles de fato são globalistas. Portanto, a estratégia dos bancos internacionais considera os ganhos em moeda forte de países estrangeiros como renda a ser capitalizada em empréstimos e paga como juros para eles. O objetivo implícito dos credores é vincular todo o excedente econômico para pagamento do serviço da dívida (Hudson, 2015, p. III). O interesse dos detentores de títulos é unicamente extrair o máximo que puderem o mais rápido possível, com pouca preocupação com a devastação social e ecológica que causam.

No entanto, eles conseguiram vender a ideia de que nações soberanas, bem como indivíduos, têm uma obrigação moral de pagar dívidas, até mesmo de agir em nome de credores em vez defender os interesses de suas populações domésticas (Hudson, 2015, p.

V). Os globalistas, combatendo o nacionalismo e a soberania nacional. Em consequência, os lucros dos detentores de títulos (*bondholders*) são mais importantes que as necessidades básicas da população, ameaçando uma desordem total do sistema financeiro.

Hudson (2003) revela como a dívida do Tesouro dos EUA substitui o ouro como base de reservas globais após a saída dos Estados Unidos do padrão-ouro de Bretton Woods em 1971. O déficit da balança de pagamentos resultante das despesas militares estrangeiras bombeou dólares para o estrangeiro. Esses dólares acabaram nas mãos dos bancos centrais que os reciclaram para os Estados Unidos através da compra de títulos do Tesouro, que por sua vez financiaram o déficit orçamental interno. Isto dá à economia dos EUA um passeio financeiro gratuito e único (Hudson, 2003). Este fato foi chamado de "privilégio exorbitante" por Valéry Giscard d'Estaing, Ministro de Finanças da França.

A União Soviética nunca pode oferecer aos países uma alternativa econômica ao imperialismo americano por ter um sistema econômico fracassado e por seu atraso nas tecnologias cíveis. Hoje em dia, China e Rússia possuem o poder militar, econômico e tecnológico para desafiar os Estados Unidos e os seus vassalos. Se os outros países dos BRICS e o Sul Global colaborarem, uma alternativa ao neoliberalismo e imperialismo americano é possível.

5. Propostas de reformas estruturais

5.1. Dez reformas propostas por Hudson

> A sociedade pode subsistir, embora não no estado mais confortável, sem beneficência; mas a prevalência da injustiça deve destrui-la completamente. (Smith, 1759, I, ii,3-4, p.77–78)

A partir do seu pensamento apresentado nas seções anteriores, Hudson (2015, p.308) faz dez propostas para restaurar a prosperidade industrial e a justiça social. Categorizei seus dez pontos para melhor compreensão.

Do ponto de vista teórico, ele sugere (10) "reviver a teoria clássica de valor e renda (e suas categorias estatísticas) no PIB" (Hudson, 2015, p. 308, tradução minha).

Do ponto de vista de intervenção e legislação do governo, ele propõe criar uma opção bancária pública (4) e manter os monopólios naturais no domínio público (7) para evitar a extração de juros e renda que aumentam os custos da economia real. Além disso, é necessário (9) impedir empréstimos irresponsáveis com um objetivo de transferência fraudulenta, a saber, aqueles sem objetivo de aumentar a economia real. Nos Estados Unidos, isto implicaria reintroduzir a Lei Glass-Steagall.[3]

[3] A Lei Glass-Steagall, também conhecida como Banking Act de 1933, foi uma legislação dos Estados Unidos, que separou os bancos comerciais dos bancos de investimento. A lei foi sancionada pelo presidente Franklin D. Roosevelt em junho de 1933.

Para financiar os déficits do governo o banco cenral deve criar dinheiro. O governo não precisa se endividar na própria moeda ao setor FIRE. (Hudson, 2015, p. 308, tradução minha). Além disso, Hudson recomenda que o Estado pague a Previdência Social e um sistema público de saúde (talvez também outros gastos sociais) fora do orçamento geral e não os juros da dívida pública; como é usualmente feito.

Para evitar essa exploração socialmente destrutiva, a maioria das nações tem regulamentado e taxado atividades rentistas ou mantido tais atividades potenciais (acima de tudo, infraestrutura básica) no domínio público (Hudson, 2015, p. XIV). Isso constitui a essência das reformas.

Com respeito aos impostos, Hudson aconselha (2) taxar a renda econômica para evitar que seja capitalizada em pagamentos de juros e (3) revogar a dedutibilidade fiscal dos juros, para parar de subsidiar a alavancagem da dívida. Além disso, ele sugere (8) impor um imposto sobre os ganhos de capital nas taxas mais altas cobradas sobre a renda auferida.

A motivação do setor financeiro para aumentar seu poder político tem uma fatal dimensão fiscal: qualquer renda econômica que permaneça não tributada é "livre" para ser prometida aos bancos como juros. Os bancos, portanto, defendem a não tributação de imóveis, renda de recursos naturais e aumento abusivo de preços de monopólio!

Finalmente, um Novo Jubileu na tradição da Mesopotâmia é imprescindível. Hudson propõe (1) cancelar dívidas dos 99%, ou pelo menos ajustar conforme a capacidade deles de pagar para a população sair da deflação de dívida. Importante também é aplicar essa medida à dívida em moeda estrangeira dos países do Sul Global para eles poderem sair do ciclo de austeridade e privatizações.

Bancos e detentores de títulos se opõem a reduções de dívidas para alinhar a dívida com os lucros e avaliações históricas de ativos. O efeito é levar ambas as economias à falência (Hudson, 2015, p. XXII).

A política convencional finge que as economias são capazes de pagar suas dívidas sem reduzir seus padrões de vida ou perder propriedades. Os "mágicos juros compostos" dobram e redobram os saldos de poupança e dívida por leis puramente matemáticas que são independentes da capacidade da economia de produzir e pagar. As economias se tornam mais alavancadas pela dívida, pois as reivindicações de pagamento são concentradas nas mãos do Um Por Cento (Hudson, 2015, p. XXII).

A máxima de que as "Dívidas que não podem ser pagas, não serão pagas" ("*Debts that can't be paid won't be paid*") é, para-Hudson, uma verdade óbvia. Existem duas maneiras de não pagar. Na primeira, os indivíduos, empresas ou governos vendem, ou perdem seus ativos. A segunda maneira de resolver essas questões é reduzir as dívidas a um nível que possa ser pago. Banqueiros e detentores de títulos preferem a primeira opção e insistem que todas as dívidas podem ser pagas, querendo transferir a propriedade dos endividados para suas mãos. Esta é a solução que os economistas monetaristas tradicionais, a política governamental e a mídia de massa popularizam como moralidade básica. Ela, contudo,

destrói a Economia real para enriquecer o 1% que domina a Economia do setor FIRE (Hudson, 2015, p. XXII).

Referências

Bernanke, B. S. (2020) *Essays on the Great Depression*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Deutsche Bundesbank. (2017) "The Role of Banks, Non-Banks and the Central Bank in the Money Creation Process", *Deutsche Bundesbank Monthly Report*, April, p. 13–33.

Fisher, I. (1933) "The Debt-Deflation Theory of Great Depressions", *Econometrica*, vol. 1, no. 4, p. 337–57.

Fitchner, J., Heemskerk, E. M.; Garcia-Bernardo, Javier. (2017) "Hidden power of the Big Three? Passive index funds, re-concentration of corporate ownership, and new financial risk", *Business and Politics*, vol. 19, no. 2, p. 298-326.

Fukuyama, F. (1989) "The End of History?", *The National Interest*, nº 16, pp. 3-18.

Graeber, D. (2011) *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House.

Graziani, A. (1989) "The Theory of the Monetary Circuit", *Thames Papers in Political Economy* TP/PPE/89/1.

Hudson, M. (2003) *Super Imperialism: the origins and fundamentals of US world dominance*. London: Pluto Press.

Hudson, M. (2015) *Killing the Host: how financial parasites and debt bondage destroy the global economy*. Petrolia: Counter Punch Books.

Hudson, M. (2017) *J is for Junk Economics*: a guide to reality in an age of deception. Dresden: Islet.

Hudson, M. *The Destiny of Civilization: finance capitalism, industrial capitalism or socialism*. Dresden: Islet.

Keen, Steve. (2022) *The new economics: a manifesto*. Cambridge: Polity Press.

Krugman, Paul. (2011) "Debt Is (Mostly) Money We Owe to Ourselves", *New York Times*, no. 28, December.

Mankiw, G. N. (2002) *Macroeconomics*. 5. ed. New York: Worth Publishers.

Mankiw, G. N.(2016) *Macroeconomics*. 9. ed. New York: Macmillan.

Marx, K. [1867] *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*. Vol. 1. Der Produktionsprozess des Kapitals. München: O. Meissner, 1872.

Marx, K., Engels, F. (1975) Gesamtausgabe (MEGA), 14 vol. Berlin: Dietz.

Mill, J. S. [1848]. *The Principles of Political Economy.* Amherst: Prometheus Press, 2004.

Minsky, H. (1977) "The Financial Instability Hypothesis: An Interpretation of Keynes and an Alternative to 'Standard' Theory", *Nebraska Journal of Economics and Business*, vol 16, no. 1, p. 5–160.

Platão. (2020) *A República*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro.

Smith, A. [1759]. A Teoria dos Sentimentos Morais. 6 ª edição. São Paulo: Metalibri, 2006.

Smith, A. [1776] *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 volumes, London: W. Strahan and T. Cadell. Reprinted, R.H. Campbell, A.S. Skinner, and W.B. Todd (Eds.). Oxford: Clarendon Press, 1976.

Varoufakis, Yanis. (2023) *Technofeudalism: What Killed Capitalism*. London: Bodley Head.

Werner, Richard, A. (2014) "Can Banks Individually Create Money out of Nothing? The Theories and Empirical Evidence", *International Review of Financial Analysis*, vol. 36, p. 1–19.

Wray, Randall, L. (1998) *Understanding Modern Money: The Key to Full Employment and Price Stability.* Cheltenham: Elgar.

Rumos da Epistemologia
Títulos publicados:

1. Dutra, L. (org.), *Nos Limites da Epistemologia Analítica* (1999).
2. Dutra, L. e Smith, P. J. (orgs.), *Ceticismo: Perspectivas Históricas e Filosóficas* (2000).
3. Dutra, L. e Mortari, C. (orgs.), *Princípios: Seu Papel na Filosofia e nas Ciências* (2000).
4. Lacey, H., *Psicologia Experimental e Natureza Humana: Ensaios de Filosofia da Psicologia* (2001).
5. Frangiotti, M. e Dutra, D. (orgs.), *Argumentos Filosóficos* (2001).
6. Cupani, A. e Mortari, C. (orgs.), *Linguagem e Filosofia. Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia* (2002).
7. Dutra, L. e Mortari, C. (orgs.), *Epistemologia. Anais do IV Simpósio Internacional Principia, Parte 1* (2005).
8. Dutra, L. e Mortari, C. (orgs.), *Ética. Anais do IV Simpósio Internacional Principia, Parte 2* (2005).
9. Mortari, C. e Dutra, L. (orgs.), *Anais do V Simpósio Internacional Principia* (2009).
10. Dutra, L. e Luz, A. (orgs.), *Linguagem, Ontologia e Ação* (2011).
11. Dutra, L. e Luz, A. (orgs.), *Temas de Filosofia do Conhecimento* (2011).
12. Pessoa Jr., O. e Dutra, L. (orgs.), *Racionalidade e Objetividade Científicas* (2012).
13. Conte, J. e Mortari, C. (orgs.), *Temas em Filosofia Contemporânea* (2014).
14. Arenhart, J.; Conte, J.; Mortari, C. (orgs.), *Temas em Filosofia Contemporânea II* (2016).
15. Krause, D., *Álgebra Linear: com um pouco de Mecânica Quântica* (2016).
16. Conte, J.; Ferraz, M.; Zimmermann, F. (orgs.), *Ensaios sobre a filosofia de Hume* (2016).
17. Caponi, G., *El darwinismo de Ameghino una lectura de Filogenia* (2017).
18. Caponi, S. e Opinel, A., *De La Géographie Médicale à La Médecine Tropicale* (2017).
19. Cunha, I.; Arenhart, J.; Mortari, C. (Orgs.), *Epistemologia, Mente, Matemática e Linguagem* (2018).
20. Dutra, L., *Oposições Filosóficas: a epistemologia e suas polêmicas* (2019).
21. Bertotti, T. & Rodrigues, J. (Orgs.), *Lógica, Ciência e Linguagem. Discussões do I Encontro Brasileiro de Filósofas Analíticas* (2023).
22. Abreu, C. (ed.), *Philosophy of Science in the 21st Century. Contributions of Metatheoretical Structuralism* (2023).
23. Erickson, E.; Rocha, A.; Ruivo, L. (org.), *Injustiças Epistêmicas em Foco* (2025).
24. Damiani, G.; Ferreira da Cunha, I.; Brzozowski, J. (org.), *Logic, Language, and Metaphysics: Discussions of the 13th Principia International Symposium* (2025).

A economia está no centro do debate sobre as transformações que a sociedade vem enfrentando e sobre a nova realidade que está sendo gestada. A Filosofia não pode – e não deve – se esquivar de questões incontornáveis, tais como a crescente desigualdade de renda entre os mais ricos e os mais pobres, as mudanças climáticas consequentes das nossas práticas de produção e consumo e a crise que o nosso sistema econômico produz nas modernas democracias representativas. A economia enquanto ciência supostamente neutra, livre de valores, também está cada vez mais sob suspeita. Seu amplo uso de modelos matemáticos não é mais suficiente para esconder pressupostos e vieses na prática dos economistas. Nesse contexto, pensamos neste livro como uma modesta forma de oferecer elementos para um debate que se pretenda mais qualificado sobre algumas das grandes questões que enfrentaremos enquanto sociedade.

André Pontes e André Neiva (Os Editores)

Coleção Rumos da Epistemologia 25

9 786598 986711