



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE ECONOMIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS ECONÔMICAS**

ÍCARO BRANDÃO E OLIVEIRA

**ÉTICAS PRAXEOLÓGICAS E NÃO-PRAXEOLÓGICAS: ALTERNATIVAS AO
PARADIGMA UTILITARISTA ENQUANTO FIM DA CIÊNCIA ECONÔMICA**

**SALVADOR
2018**

ÍCARO BRANDÃO E OLIVEIRA

**ÉTICAS PRAXEOLÓGICAS E NÃO-PRAXEOLÓGICAS: ALTERNATIVAS AO
PARADIGMA UTILITARISTA ENQUANTO FIM DA CIÊNCIA ECONÔMICA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Ciências Econômicas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel em Ciências Econômicas.

Área de concentração: Ética e Economia.

Orientador: Prof. Me. Ihering Guedes Alcoforado de Carvalho.

SALVADOR

2018

Ficha catalográfica elaborada por Vânia Cristina Magalhães CRB 5- 960

Oliveira, Icaro Brandão e

O48 Éticas praxeológicas e não-praxeológicas: alternativas ao paradigma utilitarista enquanto fim da ciência econômica./ Icaro Brandão e Oliveira. – 2018.
65 f.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Economia, Salvador, 2018.

Orientador: Prof. Ihering Guedes Alcoforado de Carvalho.

1. Ética e Economia. 2. Teoria econômica. 3. Escola austríaca. 4. Utilitarismo. I. Carvalho, Ihering Guedes Alcoforado de. II. Título. III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Economia.

CDD – 330.1

ÍCARO BRANDÃO E OLIVEIRA

**ÉTICAS PRAXEOLÓGICAS E NÃO-PRAXEOLÓGICAS: ALTERNATIVAS AO
PARADIGMA UTILITARISTA ENQUANTO FIM DA CIÊNCIA ECONÔMICA**

Trabalho de conclusão de curso de graduação em Ciências Econômicas, Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Econômicas.

Aprovado em 17 dezembro de 2018.

Banca Examinadora

Prof. Me. Ihering Guedes Alcoforado de Carvalho

Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Nuno Jorge Rodrigues Teles Sampaio

Universidade Federal da Bahia

Prof. Me. Rafael Sales Rios

Universidade Federal da Bahia

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo expor e buscar alternativas à maneira pela qual o *mainstream* da Ciência Econômica lida com o utilitarismo, à ética consequencialista usada como justificação para os fins dessa ciência. Serão apresentadas outras visões éticas modernas contrapondo essa cosmovisão, se valendo dos escritos de John Rawls e Robert Nozick, enquanto representantes de éticas não-praxeológicas, e se usará o *frame* praxeológico para demonstrar uma ética ligada a Escola Austríaca de Economia, buscando uma alternativa coerente ao arcabouço utilitarista.

Palavras-chave: Praxeologia. Escola austríaca. Utilitarismo. Ética econômica.

ABSTRACT

The hereby presented work seeks to expose and find alternatives over the way in which Economic Science's mainstream deals with utilitarianism, to the use of consequentialist ethics used as justification to the purposes of said Science. Other ethical points of view will be presented in opposition to this worldview, using John Rawls and Robert Nozick's teachings whilst representatives of non-praxeological ethics, and will use the praxeological frame to show an ethic related to the Austrian School of Economics, as means to find a coherent alternative to the utilitarianism's framework

Keywords: Praxeology. Austrian School. Utilitarianism. Economics ethic.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	6
2	CONSEQUENCIALISMO: A ÉTICA DAS CONSEQUÊNCIAS E A ECONOMIA	8
2.1	JUSTIFICANDO O USO DE FILOSOFIA MORAL UTILITÁRIA NA CIÊNCIA ECONÔMICA	8
3	UMA ALTERNATIVA ÉTICA NÃO PRAXEOLÓGICA, UMA CRÍTICA AO UTILITARISMO	19
3.1	A CRÍTICA DE RAWLS E A ELABORAÇÃO DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA	19
3.2	A CRÍTICA DE NOZICK, DIREITOS INATOS ENQUANTO ELEMENTO PARTICIPANTE DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E UMA CRÍTICA A RAWLS	27
4	ÉTICA PRAXEOLÓGICA E UMA RESPOSTA DA ESCOLA AUSTRIACA AO UTILITARISMO	34
4.1	PRAXEOLOGIA, OU DA CIÊNCIA DA AÇÃO HUMANA: ORIGEM, CONCEITO E SÍNTESE	34
4.2	A JUSTIFICAÇÃO JUSNATURALISTA DE ROTHBARD, FRENTE À VISÃO ÉTICA DE MISES	43
4.3	A JUSTIFICAÇÃO POR MEIO DA ARGUMENTAÇÃO: O LEGADO DE HOPPE	52
5	CONCLUSÃO	59
	REFERÊNCIAS	62

1 INTRODUÇÃO

Inaugurado pelos estudos de John Stuart Mill e Jeremy Bentham, o debate sobre o fim da ciência econômica se concentra em um exercício mental de buscar arranjos econômico (em toda sua abrangência social, política e cultural) que levassem a maior utilidade, bem-estar, felicidade, riqueza. Dessa maneira, o *mainstream* (representado aqui pela síntese neoclássica e suas tradições) até a presente data se preocupa em estabelecer justificações éticas visando o máximo de utilidade para o maior número de pessoas.

Os estudos modernos dentro do *mainstream* econômico se valem de um instrumental invejável (de uma grande base matemática, computacional e estatística) para evidenciar como determinadas políticas econômicas afetam variáveis referentes ao bem-estar, logo, na utilidade e, em tese, no nível de felicidade dos indivíduos.

Este projeto tem como objetivo levantar uma justificação ética (*duty ethics*) para a Ciência Econômica. Ética esta que não será apenas uma promessa de elevação de um determinado nível de bem-estar para um número determinado de pessoas, mas expor duas construções éticas modernas para esse paradigma utilitarista: o primeiro, as construções de John Rawls e Robert Nozick que se valem da conceituação de “justiça” e de “direitos naturais”. A segunda, nascida da tradição praxeológica da Escola Austríaca de Economia, refinada por Hans-Hermann Hoppe.

Justifica-se o uso da citada combinação de autores devido ao encadeamento e interconexão entre os mesmos. Hans-Hermann Hoppe sendo ensinado por Murray Rothbard e inspirado em sua ética (HOPPE, 2006), sendo Rothbard aprendiz de Ludwig Von Mises e sua praxeologia (ROTHBARD, 2010). Da mesma maneira, Robert Nozick estabeleceu um diálogo com Murray Rothbard e com a Escola Austríaca (NOZICK, 1977), sendo a própria obra de Nozick um diálogo com os escritos de John Rawls (RAWLS, 1997; NOZICK, 1991).

O trabalho se dividirá em três partes: a primeira consiste na apresentação do “problema”, mostrando como a base criada pelos escritos de ética de viés utilitarista causaram a infiltração desse parâmetro na Economia, dessa maneira será exposto o que de fato deseja os grandes estudos do *mainstream*.

A segunda é mostrar os estudos éticos modernos que não se utilizam do *frame* praxeológico. Valer-se-á da crítica de Rawls e de Nozick quanto ao utilitarismo, expondo a “teoria da justiça” do primeiro e o papel dos “direitos inatos” do segundo, enquanto alternativas propostas por esses autores.

A terceira e última parte serão revelados os arcabouços epistêmicos da Escola Austríaca, perpassando da sua gênese Kantiana - expondo assim a Praxeologia de Mises -, pois é desse método investigativo que se derivará a visão ética de Hoppe. Levantar-se-á a hipótese de direitos naturais, argumento então em uma linha semelhante à Nozick, de Murray Rothbard. Terminar-se-á o tópico com o legado de Hoppe, e sua capacidade de criar uma ética coberta pelos insights de Mises, valendo-se de sua formação linguística continental na filosofia, para que, ao fim, seja possível desconstruir o utilitarismo enquanto parâmetro de justificação ética nos estudos Econômico.

Aqui estão algumas perguntas que se pretende responder ao longo do texto:

- 1) O que a literatura *mainstream* entende por ética dentro da ciência econômica?
- 2) Quais os problemas da abordagem corrente? E como os autores não-praxeológicos tratam tais problemas?
- 3) O que é legado da Praxeologia tem a dizer sobre a ética na economia? E, especialmente, a argumentação de Rothbard e Hoppe?
- 4) E principalmente (como um todo que permeia o trabalho), por que uma alternativa ao utilitarismo é uma realidade na ciência econômica?

2 CONSEQUENCIALISMO: A ÉTICA DAS CONSEQUÊNCIAS E A ECONOMIA

O papel da economia enquanto ciência sempre apresentou uma característica altamente “lógico-positivo”¹, dessa maneira a economia tem um papel transformador na sociedade como um todo, a interpretação corrente que os economistas (principalmente do que se conhece como *mainstream*) é que o fim da Ciência Econômica é maximizar o bem-estar geral, por meio de algum princípio quantitativo, que se transformará, ao fim, em um maior aumento da felicidade geral:

Por princípio de utilidade entende-se que é o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação de acordo com a tendência que este parece ter, de aumentar ou diminuir a alegria do grupo cujo interesse está em questão, ou, o que é a mesma coisa, promover ou se opor àquela felicidade. (BENTHAM, 1823, p. 2, tradução nossa).

Pode-se observar então que a literatura mais atual do estudo econômico como um todo se vale de uma justificação moral pautada no utilitarismo, ética que se pode traçar desde a tradição epicurista, mas desenvolvida de maneira sistemática por Jeremy Bentham, pelo economista clássico John Stuart Mill e Henry Sidgwick (SINNOT-ARMSTRONG, 2015), esses três autores exploraram a lógica interna de uma ética utilitarista (seus limites e potenciais), então nesse tópico se investiga como essa filosofia moral se relaciona com a Ciência Econômica.

Cabe lembrar que aqui não se pretende questionar a validade das proposições mais correntes da ciência econômica *mainstream* (na verdade, pode-se até admitir que o presente trabalho admita a validade e realidade de todas as proposições expostas), mas sim entender onde estão inseridas essas proposições no debate do estudo da moralidade e da ética, filosoficamente fundamentada.

2.1 JUSTIFICANDO O USO DE FILOSOFIA MORAL UTILITÁRIA NA CIÊNCIA ECONÔMICA

O estudo da ética, ou seja, o estudo que dita quais ações são corretas ou não (quais ações devem ser feitas ou não) apresenta uma tradição desde os clássicos gregos, dessa maneira, quando existe uma referência a tal tema se deve fazer a distinção entre: ética consequencialista, ética deontológica (ou ética da obrigação), e a ética das virtudes (*virtue ethics*).

¹O que manteve o grupo unido foi a preocupação comum pela metodologia científica e o papel mais importante que a ciência poderia ter ao remodelar a." (CREATH, 2017, tradução nossa).

A ética deontológica é principalmente representada por Immanuel Kant, essa categoria da ética faz parte do que poderia se chamar de uma ética fortemente normativa, já que diz respeito a “quais escolhas são moralmente necessárias, proibidas ou permitidas” (LARRY; MICHAEL, 2016).

Em relação à chamada ética das virtudes, é um ramo ético que visa à busca de virtudes, sendo “virtudes em termos de outro conceito, tido como mais fundamental”. (GLEN; ROSALIN, 2016, tradução nossa), ou seja, não é um mero arcabouço de regras ou obrigações (como no ramo deontológico), nem uma mera questão de consequências dos atos (como no utilitarismo). Parcialmente, Sidgwick ilustra isso ao falar de Aristóteles: “É verdade que aqui possamos dizer com Aristóteles que o fim é a ação em si, ou certa qualidade desta (conformidade a uma regra), e não algo fora da pura consequência na ação”. (SIDGWICK, 1874, p.3, tradução nossa).

A terceira seria a ética consequencialista (com foco no utilitarismo, o ramo mais conhecido), como o próprio nome sugere, trata o problema da ação enquanto uma análise das consequências das ações empreendidas (SINNOT-ARMSTRONG, 2015; MILL, 2005; BENTHAM, 1823; SINGER, 1993.)

Peter Singer, um grande expoente na filosofia moral moderna e um advogado latente do consequencialismo diz:

Essa é a visão consequencialista. Consequencialistas começam não com regras morais, mas com objetivos. Eles avaliam ações à medida que elas estendem estes objetivos. A mais conhecida, embora não a única, teoria consequencialista é o utilitarismo. Os Utilitários clássicos entendem uma ação como correta se produzir tanto ou mais na quantidade de felicidade de todos afetados por ela, que qualquer outra ação alternativa, e errada se não o fizer. (SINGER, 1993, p. 3, tradução nossa).

Então o estudo ético moderno gira em torno desses três pontos basilares, dos quais se levantará a hipótese que a Ciência Econômica bebe principalmente dessa fonte finalista, consequencialista e utilitarista.

A fim de provar tal ponto, cabe começar pelo que diz Milton Friedman

Economia positiva é, em princípio, independentemente de qualquer posição ética particular ou julgamentos normativos. Como Keynes diz, ela lida com “o que é” e não com “o que deveria ser”. Sua tarefa é fornecer um sistema de generalizações que possa ser usado para fazer previsões corretas sobre as consequências de qualquer mudança na circunstância. (FRIEDMAN, 1953, p. 4, tradução nossa).

A realidade da ciência econômica enquanto ciência é determinado então por uma caça eterna pela independência de princípios ético-morais ou meros aspectos normativos, deve então ser a Economia uma busca constante para a “positividade” frente à realidade? É um panteão, não só da Economia, mas das ciências como um todo que “que a ciência deva ser sem valores e nós acreditamos que a ciência tenha alcançado seu triunfo precisamente porque escapou dos trapos do julgamento moral”. (BOULDING, 1969).

Então não há, dentro da lógica apresentada por Friedman, espaço para uma análise ética, já que “a metodologia da economia positiva pede por uma consideração logicamente separada de meios e fins” (KOCH, 1972, p.327), de maneira que as proposição econômicas seriam um mero corpo de predições e explicações, não sendo capazes de afirmar o “certo” e o “errado” de algo.

A história do debate enquanto método da economia se encontra no *Methodenstreit*², não sendo a disputa levantada em questão por Friedman (1953). Então, partir do pressuposto que a economia é, concordando com professor Friedman, uma ciência que busca generalizações das causas e efeitos das ações humanas, sendo assim capaz de prever determinados fenômenos (FRIEDMAN, 1953), se pode seguir para a questão principal: É verdadeiro a tese da neutralidade ética a luz da filosofia moral moderna?

Sobre tal questionamento, Mark Blaug diz:

Então, em 1930, a nova economia do bem-estar veio para prover uma economia normativa, dita livre de julgamentos de valor, sobre a qual aparentava que a distinção entre economia positiva e normativa era entre fatos e valores não-controversos de um lado, e valores controversos do outro. O resultado visava aumentar a economia tradicional, positiva para que incluísse toda a economia do bem-estar, deixando a economia normativa para lidar com questões de políticas específicas, nas quais pouco pode ser dito sobre valores ou fins, fora o que políticos podem dizer. (BLAUG, 1992, p.112, tradução nossa).

Dessa maneira é exposto que a tradição positiva na economia (sendo essa mesma a que dita os padrões da pesquisa e produção intelectual, assumindo também o determinante dos agentes de políticas coletivas e públicas) busca a afastar do centro firme da ciência uma ideia do que “deve ou não deve ser”, de maneira que se pode facilmente derivar que não é papel da

² O debate entre a Escola Histórica Alemã e a Escola Austríaca, a Escola Histórica que pregava a impossibilidade de uma teoria econômica aplicável a todos os agentes e países, tentando negar qualquer capacidade de resoluções provenientes da razão pura. Em tal disputa, Carl Menger, fundador da Escola Austríaca, trás a luz os fundamentos da economia moderna: empiristas, subjetiva, mas capaz de generalizar (MISES, 1984).

economia moderna a busca por estabelecer parâmetro de ações ético para os agentes econômicos.

Algumas hipóteses podem ser levantadas para elucidar a questão da ligação entre ciência econômica e moralidade. Boulding (1969), ao tentar falar da ciência econômica enquanto uma ciência moral, começa definindo o que seria uma moral ou uma filosofia moral, de maneira que “uma proposição ética ou moral é uma afirmação sobre uma escala de preferências entre alternativas, que visam ser aplicadas a mais de uma pessoa” (BOULDING, 1969, p. 1, tradução nossa), essa concepção tenta então separar a mera opinião pessoal ou gosto da moralidade.

Na tese de Boulding essas escalas de preferência se aglomeram e criam “valores comuns”, formando culturas e subculturas, sendo esses valores comuns o que torna a existência da cultura possível, assim como a análise desses valores comuns torna possível o estudo das próprias culturas (BOULDING, 1969). Dessa maneira, os valores comuns levam a alterações nas preferências (gostos) dos indivíduos no tecido social, o que leva a “a maioria das ilusões peculiares dos economistas é uma doutrina que possa ser chamada de Concepção Imaculada da Curva de Indiferença” (BOULDING, 1969, p. 2, tradução nossa), pois em Boulding (1969) o processo de dissociar a “ciência” dos valores comuns que formam a cultura é uma tarefa impossível.

As ciências, como um todo, trabalham em um plano de investigação de um mundo “criado” por elas mesmas, tome-se como o exemplo à própria relação de mercado:

Conhecimento de sistemas aleatórios só pode ser obtido ao destruí-los, isto é, tomando a aleatoriedade deles. Existe muita evidência, por exemplo, sobre as flutuações de preço em mercadoria organizada ou mercados de segurança serem aleatórias por natureza. Tudo o que podemos descobrir ao estudar estas flutuações, então, é que face pode estar no dado. Se quisermos prever o futuro dos preços em tal mercado, temos de controlar o mesmo, isto é, temos de montar um sistema de contraespeculações que garanta um dado corpo futuro de tais preços. O padrão ouro é um exemplo primitivo de tal sistema, no qual é possível prever que o preço do ouro se manterá nos pontos de ouro enquanto o sistema se mantiver intacto. (BOULDING, 1969, p. 3, tradução nossa).

A investigação científica então é criação de um sistema único para que o próprio processo criativo tenha base, e “O que cria se torna um problema de escolha ética” (BOULDING, 1969, p. 3, tradução nossa), sendo assim o plano de fundo da ciência vai, mesmo que implicitamente, depender do conjunto de valores comuns da cultura em que está inserida. Outra coisa a se considerar é que o produto acabado da ciência, o conhecimento, tem uma

capacidade forte de influenciar as decisões e os rumos dos valores comuns, pois, novamente a mesma faz parte desses valores comuns, então o “conceito de uma ciência sem valor é absurdo, pois todo o futuro da ciência se encontra em nossa habilidade de resolver problemas éticos que o crescimento do conhecimento está criando” (BOULDING, 1969, p. 4, tradução nossa).

A hipótese de Boulding (1969) é então um problema de complexidade e interconexões do conhecimento, sendo impossível dissociar o processo científico e o produto do conhecimento do que o ele classifica enquanto moral (ou valores comuns). E mais, mostra uma tendência do movimento do “puro conhecer” para o “controle” (BOULDING, 1969), de maneira que o “controle” visa um aspecto moral específico de aplicabilidade de uma ideia (ou no mínimo de sua reprodução enquanto experimento científico), logo a ciência econômica adentra no mundo dos valores comum, não podendo ser neutra ou amoral (BOULDING, 1969).

Aprofundando mais ainda no problema econômico, diz Kenneth Boulding:

A economia é especializada no estudo da parte do sistema social total que é organizado através da troca e que lida com os intercâmbios. Isto, em minha opinião, é uma melhor definição de economia do que aquelas que a definem como relacionada à escassez ou alocação, pois a alocação de recursos escassos é um problema universal que se aplica às decisões políticas e estruturas políticas através da coerção, ameaça e até amor e comunidade, assim como faz para trocar. Em outro lugar, distingo três grupos de organizadores sociais que chamei de sistema de ameaças, sistema de trocas e sistema integrador. A economia ocupa claramente o meio desses três. (BOULDING, 1969, p. 4, tradução nossa).

Tal assertiva de Boulding (1969) remete a um ponto semelhante levantado por High (1985) de que dado o sistema de trocas, referindo-se ao encontro de ofertantes e demandantes no mercado, os economistas não deveriam deixar de investigar eticamente o evento mercadológico, pois “Outra vantagem de explorar as relações entre economia e ética é que ela daria à economia um foco mais amplo e mais humano.” (HIGH, 1985, p.14, tradução nossa).

A importância do estudo ético no arcabouço econômico, como revela High (1985), também significa “limitação”, não enquanto uma limitação analítica ou uma perda da capacidade metodológica específica, mas sim:

Outra relação interessante entre economia e ética deve ser mencionada aqui. Uma das funções que os princípios morais desempenham para nós é delimitar nosso leque de escolhas. Nossa mente simplesmente não pode conter diante de nós todas as alternativas possíveis entre as quais poderíamos escolher. Precisamos de algum dispositivo de filtragem que exclua alternativas menos desejáveis. Os princípios morais são uma maneira de fazermos isso. (HIGH, 1985, p. 14, tradução nossa).

Ou seja, por uma questão associada aos limites das ações, na mesma linha do “problema” da complexidade dos valores comuns em Boulding (1969), tanto os agentes econômicos quanto os tomadores de decisões (*policymaker*) tem seu escopo de opções restringidos por algum aspecto de categoria moral. Ao fim, na hipótese de High (1985), a ciência econômica “é mais que o estudo da maximização, é também o estudo da ordem social, que requer a aceitação do princípio moral”. (HIGH, 1985, p. 14, tradução nossa).

Dentro então das hipóteses que vão de encontro ao pressuposto da neutralidade positivista no estudo econômico, pode-se investigar ainda como que o ramo da normatividade (já que toda ética é normativa) e a ciência econômica se aproximam, sendo a ética utilitarista como hipótese de afiliação mais recorrente. Essa hipótese pode ser delineada a partir, principalmente, de uma aproximação etimológica, ou, melhor dizendo, uma aproximação da linguagem e expressões usadas pela ciência econômica:

As raízes éticas da economia ainda podem ser vistas na terminologia moderna. O valor continua sendo um dos assuntos padrão da teoria econômica; os economistas ainda falam de recursos escassos como bens; bem-estar é um ramo da teoria econômica que ainda se sai bem; e a riqueza, que muitos economistas eminentes consideram a economia como sendo a ciência, vem da palavra raiz felicidade, que significa bem-estar. (HIGH, 1985, p. 4, tradução nossa).

Ou ainda mais especificamente quando se fala de utilitarismo e economia em sentido etimológico, pode-se citar Posner em:

A identificação da economia com o utilitarismo foi reforçada pela tendência da economia de usar o termo "utilidade" como sinônimo de bem-estar, como na expressão "maximização da utilidade" e pelo fato de que muitos teóricos utilitaristas proeminentes, como Bentham e Edgeworth e John Stuart Mill, também eram economistas proeminentes. Além disso, muitos praticantes da "economia do bem-estar" (a denominação contemporânea mais comum para a economia como disciplina normativa) consideram sua atividade como um utilitarismo aplicado. (POSNER, 1991, p. 105, tradução nossa).

Atrelado a essa especificidade da maneira pela qual os termos da economia são trabalhados e tratados, é cabível adicionar a hipótese de que a transformação de meras preposições ou meras “teorias econômicas” em uma realidade temporal, histórica, política e material, pois um avanço nas forças cognitivas da ciência pode (e, parece que tudo coopera para que assim seja) implicar o desejo de fazer do conhecer uma realidade palpável, como demonstra Harari:

A real prova de fogo do “conhecimento” não é se é verdadeiro, mas se nos dá poder. Os cientistas geralmente presumem que nenhuma teoria é 100% correta. Em consequência, a verdade não é um bom parâmetro de teste para o conhecimento. O parâmetro real é sua utilidade. Uma teoria que nos permite fazer novas coisas constitui conhecimento. (HARARI, 2018, p. 350).

Existiria então, por exemplo, que as teorias do bem-estar³ ou as teorias do crescimento tenham pretensões de serem colocadas em prática visando aumentar o bem-estar ou aumentar o crescimento, respectivamente. Novamente, a derivação da aplicabilidade, não é só uma hipótese metodológica para utilização de uma sequência de métodos quantitativos e empíricos típicos do *lógica empiricism*⁴, mas também uma maneira de dar forma prática ao conhecimento acumulado por esse método. E, novamente, essa transformação de uma ideia econômica em uma práxis econômica envolve uma decisão ética específica (BOULDING, 1969; KNIGHT, 1922; HIGH, 1985).

Dado então que fragmentos da etimologia econômica são carregados de uma noção ética (com viés consequencialista), tomando como outro exemplo o celebrado ótimo de Pareto que traz a lógica de que uma maior utilidade é melhor que uma menor, não diferindo da exposição de “padrão utilitarista, pois esse padrão não é a maior felicidade do próprio agente, mas o maior total de felicidade em termos globais” (MILL, 2005, p. 52) e que ainda é imbuído de outro julgamento valorativo de utilidade, o julgamento de que alterações em situações de Equilíbrio de Pareto levam à piora na situação de ao menos um dos envolvidos (BOULDING, 1969).

É não só questionável a neutralidade das proposições da ciência econômica positiva de Friedman (1953) Blaug (1992) e Koch (1972), como é possível sustentar a hipótese de que a economia positiva (componente do *mainstream*) é uma ciência embutida do esquema moral do utilitarismo.

Pode-se então falar que a economia não é um mero agregado de proposições sobre os mecanismos de respostas de indivíduos a incentivos ou sobre como alocar recursos escassos. A ciência econômica, como revelado pelas hipóteses acima descritas, pode ser considerada como uma disciplina que tem embutido uma ética utilitarista em seu centro firme, ou seja, em algum aspecto, a Economia tem como fim aumentar x ou y (variável, a definir pela categoria consequencialista específica, geralmente alguma variável de riqueza) para o maior número possível de indivíduos.

³ Por exemplo, Amartya Sen (não sendo o mesmo um ortodoxo econômico, mas que já teve alguns de seus insights agregados a ortodoxia), que tem escritos indo contra o utilitarismo bruto e buscando uma síntese consequencialista dentro do seu arcabouço de desenvolvimento econômico, chamado de *welfarism* (Sen, 1979). Essa síntese critica o utilitarismo, mas nunca nega o consequencialismo, sendo importante para entender a noção moral que permeia os trabalhos do autor posteriormente.

⁴ “Desde a antiguidade, a ideia de que a ciência natural repousa de maneira importante na experiência não tem sido controversa”. (CREATH, 2017, tradução nossa).

Observando a linha teórica da proposição de Bentham (1823) e o estudo da economia enquanto uma disciplina utilitarista, é viável usar Sinnot-Armstrong (2015) e seus onze pontos que unificam o que se chama de “utilitarismo clássico” (resumidamente, Bentham, Mill e Sidgwick) em:

- Consequencialismo: um ato é moral dependendo exclusivamente das suas consequências.
- Consequencialismo atual: a moralidade da ação depende das consequências do momento.
- Consequencialismo direto: julgamento das consequências dos atos em si mesmos, por exemplo: em uma cadeia de ações, deve-se julgar a consequência da ação, não a consequência da cadeia de ações.
- Consequencialismo avaliativo: ações são morais dado o valor da consequência.
- Hedonismo: o valor das consequências depende apenas da dor e do prazer gerados.
- Consequencialismo maximizador: a ação “mais correta” é aquela cujas consequências são melhores.
- Consequencialismo agregado: respeito que a melhor ação depende de uma função de valores das suas consequências.
- Consequencialismo total: a validade moral de algo depende se ela (atos, ações, ideias) agrega ao total agregado de “bem” criado na ação, por exemplo: o “total” coloca a luz a ideia de que é a totalidade do bem criado pela ação é o que importa diferente de falar de média.
- Consequencialismo universal: o “bem” criado pela ação passa pelo crivo de todos, não de uma mera fração.
- Igual consideração: o “bem” das ações tem valor igual para todos na soma agregada.

- Neutralidade do agente: mostra que o valor de uma ação não é dado por uma pessoa em específico ou observador.

Desses onze pontos é possível encontrar mais pontos comuns entre as colunas da moral utilitarista levantadas e a maneira pela qual a ciência econômica busca proposições válidas. Ao falar de como os utilitaristas julgam a moralidade dos atos humanos não é possível não se esquivar da felicidade, porque é a busca da felicidade o fundamento da moralidade (MILL, 2005), sendo a felicidade relatada não uma questão que beira a mística ou grau de esoterismo incapaz de ser relato (MILL, 2005), mas sim:

Por felicidade não entendiam uma vida de êxtase, mas uma existência com dores escassas e transitórias, preenchida por momentos de muitos e variados prazeres, com uma predominância decidida dos ativos sobre os passivos, e baseada no seu todo na ideia de não esperar da vida mais do que aquilo que ela nos pode dar. (MILL, 2005, p. 54).

Dessa maneira, “qualquer objeto que é bom por si só está intimamente ligado com a apreensão de prazer derivado dele” (SIGDWICK, 1874, p. 97, tradução nossa) e dado que é o aumento da felicidade (total) o guia da moralidade de toda a ação, pouco (ou nada) difere, em essência, da noção básica da economia de alocar recursos escassos da maneira mais eficiente e eficaz possível, sendo apenas um reajuste de palavras, retomando a hipótese etimológica da ética utilitarista na economia.

Frank Knight revela em detalhes o que é exatamente essa noção básica da ciência econômica:

Deste ponto de vista, o problema da vida torna-se simplesmente o problema econômico, como empregar os suprimentos existentes e disponíveis de todos os tipos de recursos, humanos e materiais, naturais e artificiais, produzindo a quantidade máxima de satisfação com as necessidades, incluindo a provisão de novos recursos para aumentar a produção de valor, na medida em que a população atual se encontra realmente desejando progresso futuro. (KNIGHT, 1922, p. 473, tradução nossa).

Knigh (1922) apesar de não chegar a um ponto conclusivo sobre a convergência entre uma determinada ciência ética e a ciência econômica, ainda sim mostra uma evidência interessante, porque “Podemos dizer que um homem, em geral, prefere uma quantidade maior de riqueza a um menor (a principal característica do homem econômico) porque, na declaração, o termo "riqueza" não tem um significado concreto definido” (KNIGHT, 1922, p. 475, tradução nossa). Isso pode ser lido, quando expressado em microeconomia básica, de maneira que nenhum homem preferia uma utilidade menor que uma maior, assim como nenhum homem (ou agregados dos mesmo) preferia um estado de menor felicidade (BENTHAM, 1873).

Percebe-se não só essa similaridade etimológica, mas também a similaridade metodológica. Existe uma convergência de método pelo qual os utilitaristas chegam ao arcabouço e como os economistas determinam os arcabouços “vencedores” na disputa científica. Diz John Stuart Mill sobre a experiência:

Ao longo de todo esse tempo, a humanidade tem vindo a descobrir as tendências das ações através da experiência, dependendo dessa experiência toda a prudência, bem como toda a moralidade da vida. As pessoas falam como se o começo deste curso de experiência tivesse sido posto de parte até aqui, e como se, no momento em que um homem se sente tentado a intrometer-se na propriedade ou na vida de outro, tivesse de começar a considerar pela primeira vez se o assassinio ou o roubo são prejudiciais para a felicidade humana. (MILL, 2005, p. 64).

Tal constatação da necessidade da experiência, retoma a ideia enfática de Pareto (2007) que em um mundo de ignorância, a experiência e repetição são os melhores meios de descobrir o mundo.

Ou seja, existem duas noções básicas no argumento de Mill, a primeira é que a moralidade não é algo dado, é descoberto por meio do viver dos agentes, do decorrer da história humana, empírica, testada através dos séculos e a segunda que a descoberta da moralidade dos atos na humanidade é reflexo claro de sua capacidade de gerar felicidade para a totalidade dos agentes envolvidos, ambas coerentes com a defesa empirista e matemática de Pareto (2007). O mesmo pode ser dito então do processo pelo qual os economistas tentam refinar proposições, hipóteses e políticas públicas, é um processo de descobrimento empírico, quantificado, mirando descobrir como agentes tomam decisões e por meio disso criar uma ordem econômica capaz de incentivar o aumento da utilidade agregada.

Finalmente, a ciência econômica é: as construções de proposições que visam analisar os fenômenos econômicos, baseados em estudos empíricos, de grande escopo lógico positivo, levando à criação de uma estrutura etimológica que dificilmente pode ser dissociada de uma ética utilitarista, pois as noções “utilidade”, “bem estar” e até mesmos teorias que buscam entender o desenvolvimento mais modernos⁵ são “apologias” a uma finalidade utilitária. Knight (1922), um grande expoente da *mainstream*, relata que a papel da economia é exatamente criar coisas “uteis”, de maneira que isso “contribui para saúde, eficiência, ou mesmo para a felicidade”. (KNIGHT, 1922, p. 462, tradução nossa), desse modo é o fim último da economia *mainstream* a busca não só por proposições válidas, explicativas e

⁵“A razão para isso não é difícil de entender. Permitir que as pessoas tomem suas próprias decisões por meio do mercado é a melhor maneira de a sociedade usar com eficiência seus recursos”. (ACEMOGLU; ROBINSON, 2012, p. 128, tradução nossa).

preditivas, mas a aplicação desses teoremas na realidade visando o fim exposto por Bentham (1873).

3 UMA ALTERNATIVA ÉTICA NÃO PRAXEOLÓGICA, UMA CRÍTICA AO UTILITARISMO

Como toda filosofia moral, o utilitarismo apresenta contra-argumentos e alternativas, no século XX surgiram os grandes pontos que tentaram romper com as considerações utilitaristas.

O fluxo de afirmações contra o utilitarismo tentava desconstruir pontos como o ponto de “igual consideração” e “hedonismo”, ou seja, levando em conta a questão de que se pode ter uma heterogenia entre os indivíduos e logo uma visão de “prazer” múltipla e difícil de satisfazer.

Algumas críticas nesse sentido, levariam, por exemplo, John Rawls a considerar que apenas em um sistema de agentes com alto grau de uniformidade poderia se debater um sistema de justiça consideravelmente utilitarista (RAWLS, 1997). Na mesma linha crítica, tem-se Nozick defendendo que existem Direitos que sobrepõem o desejo de maximizar utilidade social agregada (NOZICK, 1991).

Nesse capítulo então o objetivo é expor as críticas de autores da filosofia moral e política, esses não ligados a praxeologia da Escola Austríaca, sendo tais autores: John Rawls e Robert Nozick.

3.1 A CRÍTICA DE RAWLS E A ELABORAÇÃO DE UMA TEORIA DA JUSTIÇA

Nesse tópico se abordará a crítica de John Rawls ao utilitarismo. É válido lembrar que uma crítica ao utilitarismo não é, necessariamente, uma crítica ao consequencialismo em sua totalidade. Pode-se ir de encontro às premissas expostas pelos clássicos do utilitarismo (Mill, Sidgwick, Bentham) sem, de certa maneira, ser um crítico radical da concepção de que o produto de certas ações (ou suas consequências) é o que confere moralidade legítima à mesma.

Sinnot-Armstrong (2015) classifica como um “utilitarista de direitos”, aqueles que, apesar de não acharem justificável a violação de determinados direitos, ainda consideram justificável quebrar certos direitos para prevenir que “mais” direitos sejam violados futuramente. No entanto, ainda é marcante a crítica de Rawls ao utilitarismo clássico, de maneira que se podem

aplicar certos pontos dessa crítica ao estudo da ciência econômica e seu uso dessa filosofia moral utilitarista.

Dessa maneira, diz Rawls:

Também trato, para fins de esclarecimento e contraste, das concepções clássicas da justiça – a utilitária e a intuicionista – e considero algumas das diferenças entre essas visões e a da justiça como equidade. O objetivo que me norteia é elaborar uma teoria da justiça que seja uma alternativa para essas doutrinas que há muito tempo dominam a nossa tradição filosófica. (RAWLS, 1997, p. 3).

A preocupação em Rawls é que o conceito de justiça está na base da estrutura social, nas instituições, nas relações de classe e interpessoais. No fundo, a preocupação de Rawls é eminentemente política, porque existe uma desconfiança na capacidade do utilitarismo (e até mesmo da deontologia pura) de prover um arranjo equitativo e justo (RAWLS, 1997; RAWLS, 1985).

Dessa maneira, ao falar-se na filosofia moral em Rawls, deve-se levar em conta o seu caráter de “evitar, por exemplo, reivindicações à verdade universal ou reivindicações sobre a natureza essencial e a identidade das pessoas” (RAWLS, 1985, p. 223, tradução nossa). Disso então, pode-se afirmar que a filosofia moral, apesar de crítica ao utilitarismo, não é, em essência, deontológica. Isso implica na concepção política que a Teoria da Justiça de Rawls carrega, porque “A concepção pública de justiça é ser política, e não metafísica” (RAWLS, 1985, p. 223, tradução nossa).

Pode-se inferir que a teoria de Justiça em Rawls tenta se esquivar de generalizações éticas para os problemas sociais, econômicos e políticos, um problema que ele atribui à filosofia moral “Libertária” (como em Nozick) e aos utilitaristas clássicos. Dessa maneira, a análise da justiça deve ser guiada em cada situação específica, em cada arranjo de sociedade (RAWLS, 1985).

Existe então uma discordância de Rawls com algum grau de deontologismo (que o mesmo chama de filosofia moral “intuitiva”), no entanto, tal discordância se apresenta como um problema mais linguístico do que uma disputa essencial (apesar da disputa essencial existir). Ao tentar explicar o que seria a posição da “intuição” (chamado pelo mesmo de senso comum), tem-se que:

Afigurou-se a muitos filósofos, e isso parece apoiar-se nas convicções do senso comum, [...]. Cada membro da sociedade é visto como possuidor de uma inviolabilidade fundada na justiça, ou, como dizem alguns, no direito natural, que nem mesmo o bem-estar de todos os outros pode anular. A justiça nega que a perda

da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. O raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de diferentes pessoas como um se elas fossem uma pessoa só fica excluído. Portanto, numa sociedade justa as liberdades básicas são tomadas como pressupostos e dos direitos assegurados pela justiça não estão sujeitas à negociações políticas ou ao cálculo de interesse social. (RAWLS, 1997, p. 30).

As considerações de Rawls seguem na linha de que argumentos baseado em direitos inatos e logo em uma linha de moralidade deontológica são, na verdade, baseados na concepção de “justiça” (no caso, a que o próprio Rawls tenta elucidar), sendo assim, a concepção de uma sociedade que apela aos direitos naturais só persistem, porque existe uma nutrição constante pelos princípios de justiça e equidade.

Dado isso, tem-se o grande problema do utilitarismo: a atomização desmedida de um cálculo individual de bem-estar e utilidade para um coletivo, logo “o princípio da escolha para uma associação de seres humanos é interpretado como uma extensão do princípio da escolha para um único homem”. (RAWLS, 1997, p. 26).

Na construção do pensamento utilitarista tem-se que a concepção de “bem” (a satisfação dos desejos individuais que ampliada leva à felicidade geral, defendida pelos utilitaristas) é maior que a concepção de justo (RAWLS, 1997), de maneira que se tem no fundamento dessa filosofia a proposição “o bem deve ser o que lastreia a justiça”. Como a preocupação moral é uma questão política (RAWLS, 1985), existe um reconhecimento por parte de Rawls que o utilitarismo tem um apelo inicial contundente capaz de seduzir os agentes humanos a adotarem posições que defendam esse arranjo.

Então o utilitarismo é “o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos assim como não importa, exceto indiretamente, o modo como um homem distribui suas satisfações ao longo do tempo”. (RAWLS, 1997, p. 28), no fundo, tal definição de utilitarismo só retoma a memória o problema que existe na falta de equidade na organização social, de maneira que o processo de escolha dessas “satisfações” pode apenas piorar a balança de poder entre os indivíduos na sociedade.

Nessa equação de “dividir” a satisfação é ressaltado que se pode ter uma constante e persistente desigualdade dos privilégios, oportunidades, riqueza (RAWLS, 1997, 1985), basta apenas que o arranjo dessa divisão chegue ao nível máximo sabido de satisfação.

Além disso, ainda existe um problema limitante da moral utilitarista que é a uniformização dos indivíduos, o que reforça a “submissão” da justiça ao bem (a satisfação), logo:

A decisão correta é essencialmente uma questão de administração eficiente. Essa visão da cooperação social é a consequência de se estender à sociedade o princípio da escolha para um único ser humano, e depois, fazer a extensão funcionar, juntando todas as pessoas numa só através dos atos criativos do observador solidário e imparcial. O utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas. (RAWLS, 1997, p. 29-30, tradução nossa).

Dessa maneira, dada a crítica de Rawls ao utilitarismo pelo caráter incapaz de preservar a equidade, justiça e a liberdade, assim como a crítica às filosofias morais de base deontológicas por serem metafísicas e não políticas (RAWLS, 1985), é necessário delinear como os *policymakers* (ou os agentes econômicos como um todo) agiriam em um arcabouço ético de justiça como revelado por Rawls.

É importante salientar que como a teoria da justiça de Rawls tenta buscar uma aplicabilidade latente, pois o mesmo diz:

Assim, o objetivo da justiça como equidade como uma concepção política é prático, e não metafísico ou epistemológico. Ou seja, apresenta-se não como uma concepção de justiça que é verdadeira, mas pode servir como base de um acordo político informado e disposto entre cidadãos vistos como pessoas livres e iguais. Este acordo, quando fundado com segurança em atitudes políticas e sociais públicas, sustenta os bens de todas as pessoas e associações dentro de um regime democrático justo. Para garantir este acordo, tentamos, tanto quanto podemos, evitar questões filosóficas, bem como disputas morais e religiosas. (RAWLS, 1985, p. 230).

Dessa maneira, a crítica de Rawls ao utilitarismo nos guia para uma solução embasada na igualdade (e equidade) e na liberdades dos agentes. Agentes inseridos em um arcabouço político muito mais próximo de uma sociedade moderna e democrática, de maneira que a exposição de Rawls pouco passa pelas abstrações de estados de “natureza” (como nas abstrações Lockeanas, Hobbeseanas).

Diferentemente de uma concepção baseada no utilitarismo, Rawls elabora um ordenamento econômico onde a justiça de certo modo prevalece sobre a eficiência administrativa do utilitarismo (RAWLS, 1997). Nesse ponto as liberdades básicas, como os direitos civis modernos de liberdade política, de expressão, de consciência são todos elementos de um arcabouço de cooperação econômico.

Dado isso, Rawls também considera certo grau de desigualdade material, percebe-se que é aceita a desigualdade material, mas não é aceita a desigualdade direitos, o que em um arcabouço utilitarista pode ser aceito, desde que a felicidade total se mantenha em níveis maiores. Novamente, isso se dá porque a felicidade não pode ser maior que a justiça (Rawls,

1997, 1985)⁶⁷. No entanto, ainda que seja tolerada a desigualdade material e de renda, essa desigualdade deve ser tolerada só enquanto os princípios da justiça e da cooperação social não sejam abalados. O espaço tolerável não é de uma suposta eficiência majoritária.

Um ponto marcante no desenvolvimento ético de Rawls, é que se busca um método diferente de Mill, Bentham e Sidgwick (seguido também pelos economistas positivistas que fazem uso de um *frame* semelhante) de buscar em uma espécie de individualismo metodológico calcado no constante uso da experiência, pois seria por meio da experiência que aprendemos a “felicidade” (MILL, 2005).

Talvez por estar menos preocupado com a formalização metafísica (RAWLS, 1985), Rawls apela para a construção de uma cultura ou um consenso velado sobre o manto de sua preocupação analítica que são as modernas democracias ocidentais:

Uma coisa que deixei de dizer em uma “Teoria da Justiça”, ou falhei em enfatizar o suficiente, é que justiça como equidade é uma concepção política de justiça. Embora uma concepção política da justiça seja, é claro, uma concepção moral, é uma concepção moral elaborada para um tipo específico de assunto, a saber, para instituições políticas, sociais e econômicas. Em particular, a justiça como equidade é formulada para se aplicar ao que chamei de “estrutura básica” de uma democracia constitucional moderna. (RAWLS, 1985, p. 224, tradução nossa).

Dessa maneira, entende-se que o processo de uma criação de uma sociedade calcada em um princípio de justiça é um uso da mecânica política de diálogo e convencimento do maior número possível de cidadãos a aderir a uma onda de proteção as liberdades, igualdades e equidade.

É importante que a formulação de Rawls segue uma preferência ordinal, de maneira, que se procura cumprir certas obrigações para então partir para outros, em uma pequena escala de prioridade. Novamente, percebe-se o cuidado com os princípios (que são ordenados) frente à utilidade, assim como os princípios tem um ordenamento de preferências entre eles próprios (RAWLS, 1985).

A primeira e mais importante constatação lógica é a de garantir as liberdades “básicas”, conhecida como os direitos de expressão, pensamento, propriedade (até certo grau) e associação política. Após garantir tais liberdades, se faz necessário dar luz ao problema da

⁶ Isso é uma implicação de que “fins” não justificam meios, ou seja: “Por exemplo, restringir as liberdades políticas e religiosas de uma minoria frágil pode funcionar em benefício da maioria e, assim, produzir um nível médio mais alto de utilidade na sociedade.”. (WANNA, 2017, tradução nossa). Como no exemplo citado, não existe justiça em tal arcabouço ou se existe tal justiça ela é apenas um segundo plano de análise.

⁷ Também deve-se considerar que situações de equilíbrio Paretiano, pois: “Sem dúvida, o fato de a situação ser de equilíbrio, mesmo que esse equilíbrio seja estável, não implica que ela seja justa”. (RAWLS, 2000, p. 129).

desigualdade, dado a estrutura política da justiça em Rawls, a desigualdade só deve existir enquanto o primeiro princípio não for abalado⁸.

A questão da desigualdade leva a duas questões fundamentais: a primeira é que não se destrua o primeiro fundamento da justiça, ou seja, não se podem adotar arranjos e modelos econômicos (ou sociais e políticas) que levam a quebra das liberdades básicas. O segundo ponto, no entanto, leva à ideia de que se pode adotar modelos sociais que combatam a desigualdade, pois é necessário que todos os cidadãos participem da estrutura de decisão política (representado nos cargos e instituições públicas) e que exista ainda uma segurança material mínima.

Dessa síntese, tem-se o que é chamado de “posição original”, explicado por Rawls como:

A posição original é definida de modo ser a um *status quo* no qual qualquer consenso atingido é justo. É um estado de coisas no qual as partes são igualmente representadas como pessoas dignas, e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais. Assim, a justiça como equidade é capaz de usar a ideia da justiça procedimental pura desde o início. (RAWLS, 1997, p. 129).

Essa “posição original” é um conceito Rawlsiano de linha condutora para outro parâmetro de crítica ao utilitarismo e também serve como justificativa de se adotar a postura da “posição original”. O conceito recebe o nome de “véu da ignorância”, a argumentação do mesmo segue usando duas premissas econômicas: a assimetria de informação e aversão ao risco.

A “assimetria de informação” diz respeito que o conhecimento não é dado e acessado por todos os agentes econômicos de maneira homogênea, semelhante ou imediata. Da mesma maneira, a “aversão ao risco” revela que os agentes econômicos tendem a tomar as decisões que reduzam os riscos (mesmo com uma possibilidade e escopo menor de ganho). Ou seja:

Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu *status* social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particulares de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característico de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. (RAWLS, 1997, p. 147).

⁸ Isso leva a algumas implicações interessantes quando aborda-se por exemplo uma teoria econômica da tributação. No arranjo de Rawls, a tributação é um dos vários aspectos da redistribuição de forças e liberdades, os ricos devem ser tributados para diminuir o seu aspecto de poder em relação aos muito pobres (na mesma maneira que os pobres devem ter um assistencialismo para lhes garantir um mínimo de poder).

Dado isso, caso dado a opção de escolher uma sociedade embasada na “posição original” e na Justiça, a escolha do arcabouço político seria guiado exatamente por esses princípios e conceitos (RAWLS, 1997).

Desse ponto de Rawls, ainda deriva-se a sua concepção de taxaço para uma sociedade equitativa (NOZICK,1991). Ou seja, dado a aleatoriedade das habilidades, arranjos psicológicos e posição social progressa, é justa a taxaço dos mais bem dotados de renda, pois os fatores que levam as pessoas a terem mais renda são dados pela disposição aleatória do arranjo social e biológico não podendo ser a renda apropriada totalmente pelos indivíduos (uma parte deve ser apropriada pela sociedade que possibilita o nascimento dessas habilidades) (NOZICK, 1991).

A elaboração do modelo de justiça de Rawls está em uma situação no qual é difícil não inserir o mesmo próximo a uma visão politicamente liberal, dessa maneira “O liberalismo político ainda não é a teoria da justiça de Rawls (justiça como equidade). O liberalismo político responde a questões conceituais anteriores de legitimidade e estabilidade, fixando assim o contexto e pontos de partida para a justiça como equidade”. (WANNA, 2017, tradução nossa).

A escolha aparente do modelo político liberal deve-se à existência de problemas de “legitimidade” e “estabilidade”. A “legitimidade” diz respeito ao uso da força para a coesão social, dessa maneira “De acordo com este princípio, o poder político só pode ser usado de maneiras que todos os cidadãos possam aprovar razoavelmente”. (WANNA, 2017, tradução nossa). Essa aceitação da lei não deve se dar por meio de manipulações ou mentiras, mas pelo livre desejo dos cidadãos a aceitarem um arcabouço centralizado de decisão (que pode ir de encontro a princípios pessoais, religiosos, filosóficos de cada pessoa, mas aceitos enquanto cidadãos).

Essa questão chega a outro ponto: estabilidade. A “estabilidade” relata, novamente, a crença dos cidadãos que determinada política ou sociedade de que a lei da Justiça (ou a “posição original”) será mantida e constante. Dessa maneira, “Por que um cidadão obedeceria voluntariamente à lei se lhe fosse imposto por um corpo coletivo cujos membros têm crenças e valores bem diferentes dos seus?”. (WANNA, 2017, tradução nossa).

A resposta remete ao objetivo de Rawls de buscar um arcabouço mais adaptável a uma democracia, e logo ao jogo político da representação e sufrágio universal. Ou seja, Rawls apela a uma categoria de “razoabilidade” dos cidadãos de uma sociedade livre:

Cada cidadão razoável tem sua própria opinião sobre Deus e a vida, certo e errado, bom e ruim. Cada um tem, isto é, o que Rawls chama de sua própria doutrina abrangente. No entanto, como os cidadãos razoáveis são razoáveis, eles não estão dispostos a impor suas próprias doutrinas abrangentes a outros que também estejam dispostos a buscar regras mutuamente agradáveis. Embora cada um possa acreditar que sabe a verdade sobre a melhor maneira de viver, ninguém está disposto a forçar outros cidadãos razoáveis a viver de acordo com suas crenças, mesmo que ela pertença a uma maioria que tenha o poder de impor essas crenças a todos. (WANNA, 2017, tradução nossa).

No fim, essa razoabilidade apela para um princípio de que os agentes não diminuam as liberdades ou poderes de outros cidadãos devido a crenças pessoais. Nesse uso da “razoabilidade” dos cidadãos, a justificativa apresentada é de que “Uma razão pela qual os cidadãos razoáveis são tão tolerantes, diz Rawls, é que eles aceitam uma certa explicação para a diversidade de visões de mundo em sua sociedade”. (WANNA, 2017, tradução nossa), a existência desse mar de diversidade levaria com que as perguntas sobre o “bom”, o “justo” e o “moral” fossem dado por um número multicultural de participantes, logo “cidadãos sensatos entendem que essas questões profundas são aquelas em que as pessoas de boa vontade podem discordar, e assim não estarão dispostas a impor suas próprias visões de mundo àqueles que chegaram a conclusões diferentes das suas próprias”. (WANNA, 2017, tradução nossa).

É nessa concepção de uma sociedade plural onde existe esse debate dialético, que catalisa o mais individual das experiências e um consenso na Justiça (de Rawls), que Rawls vai de encontro ao liberalismo:

Como sublinhei na seção anterior, as pessoas podem aceitar essa concepção de si mesmas como cidadãos e usá-la quando discutem questões de justiça política sem se comprometerem em outras partes de suas vidas com ideais morais abrangentes frequentemente associados ao liberalismo, por exemplo, os ideais de autonomia e individualidade. (RAWLS, 1985, p. 245, tradução nossa).

Ou seja, os agentes em Rawls, diferentemente do utilitarismo que molda as teorias econômicas, não conseguiram um arcabouço de Justiça se estiverem presos às modelagens de atomismo e individualismo. É importante reparar que Rawls não tenta suprimir as experiências de cada ser individual, mas no *frame* utilitarista clássico, uma das premissas basilares é que a escala de desejos seja relativamente homogênea para que se possa afirmar

que determinada política econômica (por exemplo) chega a aumentar a satisfação geral. Então:

Como ideais morais abrangentes, a autonomia e a individualidade são inadequadas para uma concepção política de justiça. Como se encontra em Kant e J. S. Mill, esses ideais abrangentes, apesar de sua grande importância no pensamento liberal, são muito ampliados quando apresentados como a única base apropriada para um regime constitucional. Assim entendido, o liberalismo torna-se apenas uma outra doutrina sectária. (RAWLS, 1985, p. 245-246, tradução nossa).

No entanto, não deve se ver a noção de consenso entre os cidadãos para com a Justiça de Rawls como um sistema de opressão sistêmico, sendo apenas a maneira pela qual é possível derivar a ordem de Justiça tão desejada, fora dos arcabouços liberais clássicos ou no escopo de moral utilitarista:

A ideia de um consenso sobreposto pode parecer essencialmente hobbesiana. Mas contra isso, duas observações: primeiro, justiça como justiça é uma concepção moral: tem concepções de pessoa e sociedade, e conceitos de justiça e equidade, bem como princípios de justiça com seu complemento das virtudes através das quais esses princípios são incorporados no caráter humano e regular a vida política e social. Essa concepção de justiça fornece um relato das virtudes cooperativas adequadas a uma doutrina política em vista das condições e exigências de um regime constitucional. Não é menos uma concepção moral, porque é restrita à estrutura básica da sociedade, uma vez que essa restrição é o que permite que ela sirva como uma concepção política de justiça, dadas as circunstâncias atuais. (RAWLS, 1985, p. 247, tradução nossa).

Dessa maneira, tem-se que a concepção de Rawls é fortemente ligado a tecido social, política e principalmente no processo de formação e manutenção das democracias ocidentais modernas. O estudo de Rawls é um projeto mais político do que moral, as investigações são um esforço de alcançar soluções do arcabouço social, não necessariamente de soluções a ditos metafísicos da moralidade.

3.2 A CRÍTICA DE NOZICK, DIREITOS INATOS ENQUANTO ELEMENTO PARTICIPANTE DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E UMA CRÍTICA A RAWLS

Robert Nozick é um filósofo moral, contemporâneo do filósofo John Rawls, que é mais conhecido pela sua defesa de uma visão libertária de sociedade. Essa visão é permeada então em uma moralidade que entende uma existência de direitos que não podem ser colocados em jogo em nome da “utilidade”, assim como várias implicações para o arranjo econômico, social e político, colocando um limite nos pressupostos de maximização e eficiência tão recorrentes na teoria *mainstream* já abordada.

No entanto, como são justificadas as refutações ao esquema utilitarista e a própria justificação “libertária” de Nozick?

É importante salientar que assim como Rawls, Nozick apresenta um esmero significativo com relação à existência e papel do Estado, seja nas políticas públicas ou no seu “tamanho”: “Este relato da filosofia política de Robert Nozick é fundamentalmente um relato da doutrina libertária orientada por direitos que Nozick apresenta em *Anarquia, Estado e Utopia*. Essa doutrina é a doutrina nozickeana”. (MACK, 2018, tradução nossa).

No entanto, é muito mais marcante o objetivo de Nozick em se preocupar com a “metafísica” da questão ética, dessa maneira “*Anarquia, Estado e Utopia*” é uma obra não de mera política, mas um estudo importante sobre a retomada dos direitos inatos ou direitos naturais enquanto área de estudo metafísica.

Como já explanado pelas categorias apresentadas, pode-se inserir a filosofia moral de Nozick dentro do aspecto da moral deontológica, inseridos mais exatamente na lógica dos direitos naturais como respostas ao utilitarismo corrente. “Esses direitos morais são entendidos como direitos de estado de natureza. Ou seja, são direitos que precedem e fornecem uma base para avaliar e restringir não apenas as ações de indivíduos e grupos, mas também a conduta de instituições políticas e jurídicas.”(MACK, 2018, tradução nossa).

É interessante destacar que diferente de Rawls o objetivo de Nozick é um destaque à centralidade do indivíduo em sua análise (como visto em Rawls, a preocupação é o tecido social, estabilidade e legitimidade dos arranjos e políticas públicas):

Agora devemos declarar a tese do individualismo metodológico um pouco mais precisamente. Considere a questão de saber se podemos reduzir a teoria da interação de duas pessoas à teoria da ação humana individual. Os economistas que discutem a ação humana individual geralmente usam o exemplo de Robinson Crusoe, por isso podemos chamar a teoria de tal ação individual de “teoria de Robinson Crusoe”. Nossa questão, então, é se a teoria da interação de Crusoe e sexta-feira pode ser reduzida à teoria de Crusoe. (NOZICK, 1977, p. 354, tradução nossa).

Talvez levado por essa centralidade individualista, existe um trabalho mais aprofundado do âmbito metodológico em Nozick, se valendo de um exemplo conhecidos nas representações econômicas (principalmente microeconômicas), Crusoe é um *frame* importante na obra, pois a fundamentação moral de Nozick ao falar, por exemplo, do Estado (e instituições no geral),

sempre tenta evocar o plano de fundo de um estado “natural” (como nos exemplos de Locke, Hobbes ou Rousseau).

Em Estado de Natureza as obrigações são sempre negativas (MACK, 2018; NOZICK, 1991). “Negativas” dizem respeito as características de “não” da estrutura dos direitos e da moralidade per si. Observando a ideia de “não” tem-se que as proposições da moralidade seriam “não é moral ou válido iniciar violência contra outros indivíduos”, pode-se ainda esmiuçar a moralidade enquanto desobrigações⁹.

A análise do “estado de natureza” leva sempre ao mesmo problema da “necessidade” de existência de um monopólio, de no mínimo, da força e da justiça para que a vida do homem seja menos conflituosa, mais longa e saudável. É recorrente, por exemplo, a alegação de que uma burocracia estatal bem organizada, capaz de criar regras claras seja benéfica para o sistema de preço e as livres trocas (ACEMOGLU; ROBINSON, 2012).

Existe então uma limitação no arcabouço ético de direitos negativos? Essa resposta só pode ser dada em definitivo se o *frame* adotado for, de certa maneira, utilitaristas. Mas o utilitarismo é, por assim dizer, uma ética “não ética”, pois não é do conteúdo das proposições utilitaristas que se extrai o significado semântico de uma ética, mas do produto do objeto de análise, ou seja:

Essa questão supõe que um interesse só pode funcionar como objetivo moral, como um estado final de algumas atividades atingirão com seus resultados. Pode realmente parecer constituir uma verdade necessária que “certo”, o “deve”, o “moralmente obrigado”, e assim por diante, devem ser explicados em termos do que é, ou se tem a intenção que seja, produtor do maior bem, como todos os objetivos incluídos no bem. (NOZICK, 1991, p. 43-44).

Isso leva a ética utilitarista à mera noção de pessoas (e principalmente os seus direitos, agora flexíveis) como “meios”. Mas por quê ? Pois se cada indivíduo só apresenta valor quando sua felicidade afeta marginalmente o valor majoritário de felicidade (ou seja, a felicidade/utilidade de uma pessoa só tem validade a partir do momento que sua felicidade acrescenta UMA unidade a mais nos 50% da felicidade agregada), então a qualquer momento todos os indivíduos podem estar a meio passo de ter seus direitos violados (sofrendo a uma ação antiética).

⁹ Claro que dada a proposição existe uma “obrigação”, de maneira que a proposição pode ser reescrita: “todo indivíduo tem a obrigação de não fazer algo que inicie violência contra o outrem”. No entanto, a negativa ainda é uma constante, justificando o nome de “direitos negativos”.

Colocando em um exemplo: Para se descobrir um grande atentado terroristas que pode levar a infelicidade a um número suficientemente grande de pessoas, pode-se torturar um dos integrantes do grupo para que se extraíam informações essenciais do mesmo e o atentado seja evitado ou minimizado. Dentro de uma ética da utilidade, parcial ou integral, adotar a ação de torturar é moralmente justificável (ou até mesmo incentivada enquanto procedimento).

Ainda pode-se fazer uma leitura temporal da utilidade, como o próprio Nozick o faz (NOZICK, 1991, 1993; MACK, 2018), ou seja, que sacrifícios são necessários no curto prazo na felicidade (direitos) de alguns (e até na geral, mas principalmente na liberdade de alguns) para que todos e até os afetados hoje com os cortes de direitos e felicidades. Dialeticamente, tem-se a exposição da posição utilitarismo como:

Mas por que não podemos violar pessoas tendo em vista o bem social maior? Individualmente todos resolvemos às vezes suportar alguma dor ou sacrifício por um benefício maior ou para evitar maior dano. Vamos ao dentista para evitar pior sofrimento mais tarde; realizamos trabalhos desagradáveis tendo em vista seus resultados; algumas pessoas fazem dieta para melhorar a saúde ou a aparência; alguns guardam dinheiro para a velhice. Em todos os casos algum custo é incorrido em troca do bem geral maior. Por que não, analogamente, sustentar que algumas pessoas têm que arcar com algum custo, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral?. (NOZICK, 1991, p. 48).

Da mesma maneira, tem-se a resposta ao dilema:

Mas não há entidade social com um bem que suporte algum sacrifício para seu próprio bem. Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias. Usar uma dessas pessoas em benefícios das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre bem social geral disfarçam essa situação. (Intencionalmente ?) Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua a vida de que dispõe. (NOZICK, 1991, p. 48).

O trabalho de agregação é um problema em Nozick, mas o problema de agregação é diferente do que é explanado por Rawls. Em Rawls a agregação do tecido social perdia o significado pelo atomismo individual, no entanto, em Nozick a agregação da própria sociedade é um termo sem significado ético, ou ao menos, incapaz de direcionar parâmetros éticos aos indivíduos.

No fundo, Nozick revela a ideia de que existência da “felicidade” só se dá dentro do aspecto de cada indivíduo lidando com sua própria vida e história, ao agregar essas “felicidades” em uma massa disforme de “felicidade agregada”, perde-se a pedra de apoio do próprio conceito de “felicidade”.

Essa centralidade novamente (como a unidade de análise mais próximo do possível real, ao menos, em comparação com a sociedade) faz com Nozick deslize para um caminho de crítica ao utilitarismo diferente de Rawls. O problema do utilitarismo em Rawls é a capacidade de impedir certas pessoas de não participarem dos recursos que a sociedade oferece (RAWLS, 1997). Já em Nozick é salvaguardar o indivíduo em sua essencialidade, os sacrifícios para a sociedade nunca são maiores do que a individualidade de cada humano em seus direitos (NOZICK, 1991).

Dessa maneira:

A abordagem de Nozick para a justiça em holdings deve ser vista como emergente de sua ampla interpretação das implicações da crítica rawlsiano-nozickiana do utilitarismo. Enquanto Rawls conclui que um devido respeito pela separação das pessoas impede a imposição de perdas aos indivíduos em prol do bem-estar geral, Nozick conclui que impede a imposição de perdas aos indivíduos em prol de qualquer concepção do bem social geral - incluindo distribuição profunda de concepções sensíveis. A justiça da posse e do controle discricionário de determinado indivíduo sobre certos bens econômicos não pode ser uma função daquela posse e controle que contribui para o bem-estar geral ou para qualquer outro estado social ou padrão geral. Todas essas avaliações consequencialistas de participações são excluídas do tribunal. Portanto, se houver qualquer relato aceitável da justiça das propriedades individuais, deve ser um relato retrógrado. A justificação deve depender de como as propriedades em questão surgiram. (MACK, 2018, tradução nossa).

Ao fim, existe a retomada de três pontos basilares para análise da ética em Nozick: propriedade de si, justa circulação e apropriação original.

A propriedade de si é que todo indivíduo tem direito absoluto a dispor de sua própria pessoa. A justa circulação defende que toda transação deve ser feita de maneira voluntária e se valendo de “posses” legítimas. Apropriação original é o conceito lockeano de que toda terra virgem ao ser misturado trabalho (transformação) torna-se posse legítima daquele que misturou o trabalho (NOZICK, 1991; LOCKE, 1998). Dessa maneira, o uso da força na sociedade, e toda política pública e aplicação de regulamentações e leis deveriam guiar-se por manter esses três pilares.

Ou como descreve o próprio Nozick:

O objeto da justiça em propriedade consiste de três tópicos principais. O primeiro é a aquisição inicial das propriedades, a apropriação de coisas não possuídas. Isso inclui as questões de como coisas não possuídas podem vir a sê-lo, o processo ou processos mediante os quais elas podem vir a ser possuídas, as coisas que podem vir a sê-lo por esses processos, a extensão do que vem a ser possuído mediante emprego de um processo particular, etc. Denominamos a complicada verdade a respeito do tópico, que não formularemos aqui, de princípio de justiça na aquisição. O segundo tópico diz respeito à transferência de propriedade de uma pessoa a outra. [...] Esse tópico abrange descrições gerais de troca voluntária, de doação e (no outro extremo),

de fraude, bem como referências a detalhes convencionais particulares estabelecidos em uma dada sociedade. (NOZICK, 1991, p. 171).

Isso leva a algumas implicações quando se fala, por exemplo, em políticas distributivas ou redistributivas (que podemos pensar, por exemplo, como a tributação e o assistencialismo). Em Rawls essa questão era basilar, sendo o próprio defensor de um arcabouço social-econômico que todos os grupos sociais (e até indivíduos) pudessem participar da estrutura governamental para que cada grupo tenha a sua fatia do poder social adquirido (RAWLS, 1997), de maneira que “o princípio da diferença rawlsiana determinará se a distribuição existente pode ser transformada em uma que forneça uma renda mais alta para aqueles com renda mais baixa”. (MACK, 2018, tradução nossa).

Mas a observação desse problema no arcabouço de Nozick toma a seguinte conjuntura: “O princípio completo de justiça diria simplesmente que uma distribuição é justa se todos têm direito às propriedades que possuem segundo a distribuição”. (NOZICK, 1991, p.172).

Essa concepção distributivista de Nozick parte do seguinte encadeamento lógico: se o *background* moral aceitável é que segue os três pilares (NOZICK, 1991; MACK, 2018), então não é aceitável que exista um sistema de distribuição que sistematicamente não segue a troca entre direitos estabelecidos.

No entanto, o questionamento recorrente é se os retornos dos indivíduos, por exemplo, mais ricos tem real legitimidade de sua riqueza dado os seus talentos e históricos não serem determinados por ele mesmo enquanto indivíduos, mas sim por um arcabouço de história social e biológica. Em termos econômicos, seria que os talentos, capacidades e direitos de propriedades herdadas seriam bens públicos, criado por um número de variáveis que são totalmente alheias a autonomia do indivíduo, logo distantes da moralidade de direitos inatos que Nozick pretende defender.

Seguindo essa dialética, pode-se dizer então:

Temos aí a razão de Rawls para rejeitar um sistema de liberdade natural: ele “permite” que parcelas distributivas sejam injustamente influenciadas por fatores tão arbitrários do ponto de vista moral. Esses fatores são: “pela distribuição inicial... dos talentos e habilidades naturais, na medida em que foram desenvolvidas ao longo do tempo circunstâncias sociais por contingências aleatórias como acaso e boa sorte”. Note-se que ele não menciona absolutamente como pessoas resolvem desenvolver seus dotes naturais. Por que isso é simplesmente deixado de fora? Talvez porque ele considere tais decisões como sendo produtos de fatores fora do controle da pessoa e, daí, “arbitrárias do ponto de vista moral”. (NOZICK, 1991, p. 230).

No entanto, dentro do quadro analítico dessa crítica, é cabível lembrar de que o objetivo da obra de Rawls é a uma sociedade de indivíduos com relativa autonomia e autodeterminação (RAWLS, 1985, 1997). No entanto, dentro de um *frame* em que os meios os quais podem prover a satisfação de planos (fins) tem uma suposta fonte totalmente distante da própria responsabilidade e vontade do indivíduo, como é coerente o desejo de maiores liberdades, autonomies e independência que Rawls tanto defende?

Tem-se o fechamento do processo dialético, na seguinte síntese:

Essa linha de argumento pode conseguir bloquear os elementos das decisões e ações autônomas de uma pessoa (e seus resultados) só se atribuir tudo que é valioso nela apenas a certos tipos de fatores “exógenos”. Dessa maneira, denegrir a autonomia e a responsabilidade fundamental de uma pessoa pelos seus atos é uma orientação arriscada para uma teoria que, à parte isso, deseja reforçar a dignidade e a o respeito próprio de seres autônomos, especialmente para uma teoria que fundamenta tanta coisa (incluindo a teoria do bem) sobre as opções da pessoa. Duvidamos muito que o quadro medíocre de seres humanos que a teoria de Rawls pressupõe, e sobre o qual repousa, possa ser levado a ajustar-se bem à ideia de dignidade humana que pretende gerar e codificar. (NOZICK, 1991, p. 230-231).

Pode-se aplicar o mesmo, por exemplo, quando cita-se a teoria de Amartya Sen em sua defesa de um arcabouço econômico e social que tivesse característica de *welfare* (SEN, 1979), visando certa maximização da liberdade e bem-estar, mesmo que Sen não faça valer o mesmo grau de crítica que Rawls.

Então, a filosofia moral de Nozick é uma defesa dos direitos inatos, que corou a posição do mesmo enquanto “libertária”, uma defesa marcante dos direitos dos indivíduos, assim como de certo modo, já que o mesmo critica o individualismo metodológico (NOZICK, 1977), a defesa do indivíduo enquanto “única” categoria de análise. Ao fim pode-se resumir Nozick em sua celebre frase: “Indivíduos tem direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo podem fazer com os indivíduos (sem lhes violar os direitos)”. (NOZICK, 1991, p. 3).

4 ÉTICA PRAXEOLÓGICA E UMA RESPOSTA DA ESCOLA AUSTRÍACA AO UTILITARISMO

Neste capítulo, se abordará os fundamentos da Praxeologia, delineando sua origem epistemologia, suas características e suas implicações para o problema da ética na ciência econômica. Diferentemente das visões não praxeológicas dos filósofos morais John Rawls e Robert Nozick, que falavam mais na organização da ordem social e, principalmente, sobre a organização (ou “tamanho”) da estrutura do Estado, os economistas Austríacos apresentam um divergência mais do que clara de metodologia e epistemologia do corpo do *mainstream*.

Dessa maneira, esse capítulo tentará, primeiramente, explicar a praxeologia enquanto construção teórica e conceitual, em toda sua gênese epistêmica Kantiana e como os Austríacos a usam na construção da ciência economia. Depois, a partir desse *frame* apresentado, se tentará delinear a ética dos direitos naturais fundada por Murray Rothbard, que mesmo sendo parte do núcleo firme da Escola Austríaca, não insere a praxeologia em seu escopo de análise ética, apenas a usando como um balizador fundamental, não diferente da lógica:

Assim sendo, ainda não estaremos ultrapassando os limites da praxeologia para agir como especialistas em ética, pois não estamos tentando estabelecer aqui um sistema ético positivo próprio ou ainda provar que tal sistema é alcançável. Acreditamos unicamente que a praxeologia deve ter direito de veto, para descartar qualquer proposição ética que deixe de satisfazer o teste da possibilidade conceitual ou da consistência interna. (ROTHBARD, 2012 , p. 219).

Por último, se explorará a evolução da semente da “ética da não agressão” na economia, por meio da análise de Hans-Hermann Hoppe se valendo da sua inserção no *frame* contemporâneo da filosofia da linguagem e usando-se fundamentalmente (e necessariamente) da praxeologia, traz à luz uma nova visão para a justificação ética da economia enquanto ciência, como alternativa a noção utilitária.

4.1 PRAXEOLOGIA, OU DA CIÊNCIA DA AÇÃO HUMANA: ORIGEM, CONCEITO E SÍNTESE

É difícil levantar os conceitos da Praxeologia enquanto conhecimento, se não for apresentado às noções epistemológicas que a compõem. Em suma, as características da Praxeologia per si são de fácil entendimento desde que entendida sua origem. Origens, no caso, faz referência à epistemologia, porque:

Definida de forma estreita, a epistemologia é o estudo do conhecimento e da crença justificada. Como estudo do conhecimento, a epistemologia se ocupa das seguintes questões: Quais são as condições de conhecimento necessárias e suficientes? Quais são suas fontes? Qual é a sua estrutura e quais são seus limites? Como o estudo da crença justificada, a epistemologia visa responder questões como: Como devemos entender o conceito de justificação? O que justifica crenças justificadas? A justificação é interna ou externa à própria mente?. (STEUP, 2017, tradução nossa).

A Ação Humana, a noção de que o “homem age”, deve ser compreendida enquanto o esforço de Ludwing Von Mises de trazer à tona uma ciência (principalmente, a ciência econômica) com bases sólidas¹⁰. Mises, ao procurar esses fundamentos “inabaláveis” do conhecimento, vê na figura de Immanuel Kant e suas categorias um pilar capaz de sustentar o desenvolvimento da ciência da ação humana, pois Kant “definiu os termos para grande parte da filosofia do século XIX e XX, e continua a exercer uma influência significativa hoje na metafísica, epistemologia, ética, filosofia política, estética e outros campos”. (ROLHF, 2018, tradução nossa).

O homem de Königsberg (Kant) divide o conhecimento, primeiramente, em dois ramos: “a posteriori” (ou o ramo da sensibilidade) e “a priori” (ou o ramo do entendimento, da consciência). O primeiro se refere ao conhecimento experimentado, ou sentimento proveniente da experiência, daquilo que a sensibilidade humana capta. Já o segundo é um conhecimento sem a necessidade da experiência, “A justificação a priori é um tipo de justificação epistêmica que é, em certo sentido, independente da experiência.” (RUSSEL, 2014, tradução nossa).

Nas palavras do próprio Kant:

Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se a priori esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é a posteriori, ou seja, na experiência. (KANT, 2001, p.62-63).

No entanto, apenas esses dois ramos não são suficientes para demonstrar as origens do pensamento nem Kantiano, nem da Praxeologia de Mises. Outro ponto a se explorar é a separação entre as categorias “analíticas” e “sintéticas”.

“Analítico” é o que pode ser denominado de vazia em conteúdo “novo”, dessa maneira uma sentença “analítica” só expressa exatamente o que os termos previamente já enunciavam, por

¹⁰Sólida deve-se entender como imutável, algo que não se deixa levar pelo “continuo fluxo” de Heráclito. “Para a epistemologia, há algo que deve ser imutável, isto é, a estrutura lógica e praxeológica da mente humana”. (MISES, 1962, p. 2).

exemplo: a proposição “todos os solteiros não são casados”, nessa proposição o significado do sujeito (solteiro) está totalmente semelhante (ou já está inserido, ou melhor, se encontra em “identidade”) ao do predicado (não ser casado). Disso, pode-se afirmar que proposições analíticas não agregam conhecimento à massa da investigação filosófica e “ao contrário de também ter que saber algo sobre o mundo representado”. (REY, 2018, tradução nossa).

Quanto ao “sintético” pode-se definir como uma proposição que agrega valor à “massa” de conhecimento, pois, diferentemente das proposições analíticas, nas sintéticas os sujeitos e os predicados não são ligados pela identidade. Por exemplo, na proposição “todos os solteiros são loiros” não existe uma ligação de identidade entre o sujeito (solteiro) e o predicado (ser loiro), o sentido de “solteiro” não abarca a noção de “loiro”, tem-se então que proposições ditas sintéticas “acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição”. (KANT, 2001, p. 69).

Dessas quatro categorias anunciadas, pode-se chegar a algumas conclusões sobre epistemologia. Uma que deve ser aparente é a de que juízos da experiência são sempre juízos sintéticos (KANT, 2001; REY, 2018; ROHLF, 2018), pois:

E pois sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições. (KANT, 2001, p.70).

Tomando o exemplo do “todos os solteiros são loiros”, consegue-se afirmar o mesmo que Kant, por meio da experiência é validada à veracidade que os homens que se enquadram enquanto solteiros, que além de solteiros são também loiros. No entanto, tais características não são ligadas pela necessidade, mas são apenas contingentes, logo pode existir um arcabouço de totalidade do real em que a proposição “todos os solteiros são loiros” seja falsa.

Afirma-se, pelo menos até o momento e dado o mar de categorias apresentadas, que proposições como “todos os loiros são solteiros” são juízo sintéticos a posteriori. Todavia, não é isso que busca Mises, a busca de um fundamento sólido para a ciência econômica tem que apresentar a característica da necessidade (MISES, 1962).

Dessa maneira, deve-se explorar a categoria Kantiana dos juízos sintéticos a priori. Isso, pois a categoria de juízo analítica a posteriori é incoerente, dado a incapacidade de experimentação de categorias que já são validadas conceitualmente, dado o princípio de identidade. No

entanto, como ligar o sujeito a um predicado sem o uso da experiência, de maneira que o conhecimento anunciado não seja um mero jogo linguístico-semântico ou conceitual?

Sobre tal dilema na busca do conhecimento puro, diz Kant:

Nos juízos sintéticos a priori falta, porém, de todo essa ajuda. Se ultrapasso o conceito A para conhecer outro conceito B, como ligado ao primeiro, em que me apoio, o que é que tornará a síntese possível, já que não tenho, neste caso, a vantagem de a procurar no campo da experiência?. (KANT, 2001, p.70-71).

No entanto, o dilema Kantiano é, sem sombra de dúvidas, resolvido pela percepção de que a matemática é uma arte do juízo sintético a priori (KANT, 2001; MISES, 1962). Na matemática, tem-se que:

Como se reconheceu que os raciocínios dos matemáticos se processam todos segundo o princípio de contradição (o que é exigido pela natureza de qualquer certeza apodítica), julgou-se que os seus princípios eram conhecidos também graças ao princípio de contradição; nisso se enganaram os analistas, porque uma proposição sintética pode, sem dúvida, ser considerada segundo o princípio de contradição, mas só enquanto se pressuponha outra proposição sintética de onde possa ser deduzida, nunca em si própria. (KANT, 2001, p.72).

Dessa maneira, Kant revela que por mais se use o princípio de contradição (que, na verdade, é um linguajar Kantiano, pois a visão conhecida é a Aristotélica do “Princípio de Não Contradição”), ou seja, o princípio que as proposições matemáticas não podem ser, ao mesmo tempo, falsas e verdadeiras. Por exemplo, a soma do número “dois” com o número “um”, não pode ser, ao mesmo tempo, “três” e, ao mesmo tempo, não ser “três”. Ao evocar esse princípio, Kant revela que a proposição matemática só passa pelo crivo da não contradição, porque a mesma (a matemática) é uma proposição sintética, sendo julgado por esse mesmo princípio e não sendo o princípio mesmo.

Não é só sintético o conhecimento matemático, mas também “são sempre juízos a priori e não empíricos, porque comportam a necessidade, que não se pode extrair da experiência” (KANT, 2001, p. 72), disso sabe-se por que não existe nenhum contato da sensibilidade (que é o que fala aos sentidos e logo faz o centro da experiência) com os elementos da matemática. Em suma, mesmo no processo de soma de “dois” carneiros com mais “dois” carneiros, a intuição revela o total de “quatro” carneiros, percebe-se que a intuição dessa soma é um processo mental exclusivo, não é a experiência da soma que vem dar o resultado, mas sim o processo intuitivo que dá o resultado.

Ou melhor:

No conceito de uma soma de $7 + 5$ pensei que devia acrescentar cinco a sete, mas não que essa soma fosse igual ao número doze. A proposição aritmética é, pois, sempre sintética, do que nos compenetrámos tanto mais nitidamente, quanto mais elevados forem os números que se escolherem, pois então se torna evidente que, fossem quais fossem as voltas que dêssemos aos nossos conceitos, nunca poderíamos, sem recorrer à intuição, encontrar a soma pela simples análise desses conceitos. (KANT, 2001, p.73).

Ou seja, quando se olha para um juízo sintético a priori, deve-se buscar exatamente o que Kant encontrou na matemática: uma ciência em que suas proposições não se encerram na natureza dos conceitos apresentados e que esses conceitos não sejam produtos da sensibilidade que funda a experiência. É dessa noção epistemológica que Mises passa a trabalhar o conceito de Praxeologia e de “Ação Humana”.

Mises (1962) resgata todo esse mar de conceitos Kantianos, principalmente da importância da epistemologia criada pelo homem de Königsberg, mas recorda que a epistemologia, sem a chamada praxeologia, é deficiente em um aspecto:

A principal deficiência das tentativas epistemológicas tradicionais deve ser vista em sua negligência dos aspectos praxeológicos. Os epistemólogos lidavam com o pensamento como se fosse um campo separado de outras manifestações do esforço humano. Eles lidaram com os problemas da lógica e da matemática, mas não conseguiram ver os aspectos práticos do pensamento. Eles ignoraram o a priori praxeológico. (MISES, 1962, p.2, tradução nossa).

A dimensão “prática” à qual Mises se refere, está interligado com a necessidade de considerar sempre a noção de “Ação” na dimensão da formação do conhecimento epistemológico, não devido a uma mera diferenciação entre *Epistêmê* e *technê*, mas devido a necessidade de entender o papel do homem na realidade, não só enquanto matérias, mas enquanto ser ativo e agente do cosmos, limitado pela características dessa realidade.

Disso então, tem-se uma diferenciação forte e eficiente da concepção de conhecimento em Mises e Kant, a “pureza” (se valendo da terminologia Kantiana de um conhecimento que é “puro”) da matemática e geometria sempre se coloca externa a “realidade” (no caso, na realidade dos sentidos, já que a mesma está presente na totalidade da realidade).

É de suma importância entender que Mises (1962, 2010) chega a tal conclusão por entender o papel da mente na construção do conhecimento, *insight* esse já trabalhado por Kant, mas que necessitava de mais um passo. A Praxeologia não só nasce das noções de juízos de Kant, como também estender os mesmo, pode-se dizer que ao inserir nas categorias de Kant a noção de que o “homem age” (a Praxeologia).

A lógica e a matemática oferecem ao homem a maneira de embasar os conhecimentos na única estrutura possível do cognitivo, de maneira intuitiva. Já a Praxeologia, “é completamente diferente - categoricamente diferente - do conhecimento a priori da matemática ou, mais precisamente, do conhecimento matemático a priori como interpretado pelo positivismo lógico” (MISES, 1962, p. 4, tradução nossa) diferentemente (mas complementarmente), enuncia a estrutura pela qual o ato cognoscente se apresenta (e se representa), ela (a Praxeologia) estrutura o ato transformador da cognição em consonância com as nossas limitações enquanto sujeitos no cosmos. Mises estrutura tal jogo reflexivo:

A lógica, a matemática e a praxeologia não derivam da experiência, não são feitas arbitrariamente, mas impostas a nós pelo mundo em que vivemos e agimos e que queremos estudar. Elas não são vazias, não são sem sentido e não meramente verbais. Eleas são - para o homem - as leis mais gerais do universo, e sem elas nenhum conhecimento seria acessível ao homem. (MISES, 1962, p.14, tradução nossa).

É, novamente, importante destacar que os enunciados da praxeologia, como estão sendo delineados, é uma teoria do conhecimento, ou seja, serve enquanto conhecimento epistemológico e, semelhantemente, é uma teoria da Ação, pois serve como guia para o comportamento humano¹¹.

A Praxeologia se baseia na premissa de que existe um estado de insatisfação latente e “eterna” nos agentes humanos, “um homem perfeitamente satisfeito com a sua situação não teria incentivo para mudar as coisas” (MISES, 2010, p.38) e isso é importante porque a noção de Ação é, em suma, noção de mudança. E isso é uma consideração importante, pois quando Mises (1962) pretende reportar que a Praxeologia tem um diferencial do puro conhecimento epistemológico, é exatamente dado essa noção de encaixe da Ação no tempo e espaço, pois é apenas na sensibilidade (que necessita do tempo e espaço) que o conhecimento pode ser iniciado (KANT, 2001) e na Ação que temos o limite do conhecer.

Kant, apesar de não aprofundar na categoria de Ação, reconhece a necessidade da sensibilidade (que é a mesma que a experiência) na construção do conhecimento:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las,

¹¹Cabe não confundir o estudo da Ação, enquanto objeto da Praxeologia, com o estudo da Psicologia. Mises (2010) entende a psicologia enquanto o estudo não dá ação, mas de suas causas dentro de uma gama de fatores internos ao agente. “O objeto da psicologia são os fatores internos que resultam ou podem resultar numa determinada ação. O tema da praxeologia é a ação como tal” (MISES, 2010, p. 36).

transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início. (KANT, 2001, p. 62).

Ainda mais importante do que entender a necessidade da Praxeologia enquanto ciência que rompe algumas limitações epistemológicas é entender que se trata de um conhecimento apriorístico sintético no qual a ciência econômica pode trabalhar de maneira sólida (MISES, 1962), dado o significado de tais categorias expostas por Kant.

A Praxeologia se caracteriza por afirmar que os “homens agem”, como que tal afirmação pode ser livre da experiência e ao mesmo tempo capaz de revelar um conhecimento que não se encerra nos meros conceitos anunciados?

Ao pensar no fato das pessoas tomarem uma ação, ou seja, de ordenarem uma sequência de fases (meios) para chegar a uma determinada alteração da realidade do seu estado anterior de insatisfação (fim), com isso pode-se ver que a Ação é um estado mental de organização da realidade experimentada. Isso quer dizer que o processo mental da Ação é um dado a priori, claramente, pode ser um processo pensando em usar meios experimentáveis e buscando fins experimentáveis, mas o processo de ordenar um evento intermediário “x” para alcançar um resultado “y” é algo a priori ao dado “x” ou “y”, não é a ordem que importa, mas sim o fato dessa ordem existir *ex ante* a todo e qualquer realidade experimentável.

Rothbard (1951) em um comentário sobre a obra de Mises, diz:

A praxeologia consiste de dois elementos principais: (1) os axiomas fundamentais e (2) as proposições sucessivamente deduzidas desses axiomas. Nem os axiomas nem as proposições deduzidas podem ser "testadas" ou verificadas recorrendo a fatos históricos. No entanto, embora os axiomas sejam a priori à história, eles são a posteriori às observações universais da estrutura lógica da mente humana e da ação humana. Os axiomas estão, portanto, abertos ao teste da observação, no sentido de que, uma vez postulados, eles são universalmente reconhecidos como verdadeiros. Tal reconhecimento pode ser acusado de ser "introspectivo", mas não deixa de ser científico, pois é uma introspecção que pode comandar o acordo de todos. (ROTHBARD, 1951, p.181, tradução nossa).

Isso então significa que o a categoria do agir é um estado mental de ordenamento a priori a ação, só que essa categoria não se encerra em seus próprios conceitos, assim como Kant (2001) revela que a matemática é alcançada pelos humanos por meio da intuição, não sendo experimentada e nem sendo encerrada em seus próprios conceitos, Mises (1965, 2010) faz o mesmo com a Ação.

Tem-se então o que o próprio Mises diz a respeito da Praxeologia, ou do estudo da ação:

Ação humana é comportamento propositado. Também podemos dizer: ação é a vontade posta em funcionamento, transformada em força motriz; é procurar alcançar fins e objetivos; é a significativa resposta do ego aos estímulos e às condições do seu meio ambiente; é o ajustamento consciente ao estado do universo que lhe determina a vida. Estas paráfrases podem esclarecer a definição dada e prevenir possíveis equívocos. Mas a própria definição é adequada e não necessita de complemento ou comentário. (MISES, 2010, p. 35).

A Ação entendida pela Praxeologia é um elemento da realidade do homem, seria impossível conceber um homem sem aceitar que a Ação faz parte de uma lógica do seu próprio ser, pois “A mente humana é absolutamente incapaz de imaginar outras categorias lógicas diferentes das suas” (MISES, 2010, p.61), sendo assim aqueles que negam o axioma básico da Praxeologia (de que homens agem) cairia em uma contradição performática. Perceba-se que não é uma mera contradição lógica per si, pois contradições lógicas fazem se valer mais quando se coloca uma proposição dentro de um arcabouço simbólico de conhecimento puro (como afirmar que “ $A=B$ ” e depois afirmar que “ $B\neq A$ ”).

Fala-se em contradição performática, pois é possível uma crítica a Praxeologia afirmando que: a Ação humana não é uma ação propositada visando um fim, usando certos meios, para sair de um ponto de menor para um de maior satisfação. No entanto, a contradição é que nesse mesmo ato (o ato de negar a Praxeologia) tem-se exatamente a afirmativa e validação da mesma: um agente usando um meio (argumentação) para alcançar um fim (criticar a Praxeologia), pois isso é mais satisfatória (ao agente) do que um estado em que não existe tal argumentação crítica.

Ação então é o meio do ego, “a unidade do ser agente” (MISES, 2010, p.71), de sair de um ponto de menor satisfação para um de maior satisfação, usando algum meio para alcançar esse objetivo, de uma maneira ou de outro, isso é a essência da ciência econômica que procura estudar o poder do homem de transformar os recursos externos a ele para, primeiramente, se manter existente e, em seguida, reproduzir-se. A Economia é o estudo da Ação, a Economia é a Praxeologia (MISES, 2010).

Dado que Mises via a Economia enquanto uma ciência Praxeológica, na verdade, o ramo mais importante da Praxeologia seria a Economia (MISES, 1962, 2010 ; ROTHBARD, 1951). Deve-se entender a ligação desse ponto com a questão epistemológica ou da questão da epistemologia kantiana que Mises preserva. Cabe-se lembrar (como exposto anteriormente)

que a Praxeologia levaria as considerações Kantianas (dos juízos sintéticos a priori), com um grande teor de idealismo, para um patamar embasado na Ação do homem sobre a realidade.

Pode-se então concordar com Hans-Herrman Hoppe que:

Deve-se compreender que nossas categorias mentais são baseadas fundamentalmente nas categorias de ação. E tão logo se reconheça isso, imediatamente todas as sugestões idealísticas desaparecem. Em seu lugar, uma epistemologia que reivindica a existência de proposições sintéticas a priori verdadeiras se torna uma epistemologia realística. Desde que ela seja entendida como baseada fundamentalmente nas categorias de ação, está superado o abismo entre o mundo mental e o mundo, físico, externo, real. Como categorias de ação, elas devem ser coisas mentais tanto quanto elas são características da realidade. Pois é através de ações que a mente e a realidade entram em contato. (HOPPE, 2010, p.18-19).

Ainda é necessário cobrir outro aspecto da Praxeologia. Qual a serventia da Praxeologia para a Ciência Econômica?

Dentro do arcabouço Praxeológico, vários fenômenos econômicos assumem um característica mais notável (na verdade, assumem o seu devido papel enquanto fenômenos econômicos), por exemplo, ao observar o comportamento de um poupador ele escolhe entre as opções disponíveis para gastar o que poupou a depender de qual fim ele almeja. Ele escolherá um meio de gastar o seu dinheiro, dessa maneira ele pode gastá-lo aplicando em um fundo financeiro ou em uma viagem ou simplesmente queimando o dinheiro, dado o fim específico ele usará um meio específico para que se cumpra esse fim, sendo que então, espera-se que a ação o deixe em uma situação subjetivamente mais agradável do que o estágio anterior.

O próprio ato da troca em si só é possível devido à compreensão do que é a praxeologia, pois quando se observa um intercâmbio de dois agentes, um dando uma vaca e outro dando quatro moedas de ouro, sem uma categoria mental de Ação tudo isso seria resumido enquanto um mero intercâmbio mecânico, algo como “a vaca foi para trás do agente A e as moedas de ouro para as mãos do agente B” (existe inúmeras maneira de descrever o evento de maneira físico-mecânica).

Dessa maneira, para entender o sentido econômico de uma troca, deve-se analisar exatamente com os olhos da praxeologia. Usando os conceitos praxeológicos pode-se ver que o agente A, até o momento, vê a vaca como um fim e o dinheiro enquanto um meio, já o agente B vê o dinheiro como um fim e a vaca como um meio. Pelo princípio de não contradição, todo “fim” é em si mais valioso que qualquer outro “meio” para alcança-lo, do contrário não seria um “fim”.Ao fim, existem agentes operando estados mentais específicos enquanto seres livres e

não meros agregados mecânicos (MISES, 1962, 2010) que possibilitam a entender o mecanismo de mercado e por consequência o estudo da Economia.

É importante, salientar que “vaca” e “moedas de ouro” não se encerram em fins, os agentes podem alterar sua preferência de meios e fins e, ainda mais, podem provavelmente errar para que se descubram fins e meios diferentes (mais eficientes ou menos eficientes). Tem-se então que o processo de Ação é o mesmo para todos os homens, mas é essa mesma base universal da Ação que permite o trabalho com os vários conhecimentos a posteriori, que possibilitam esses novos aprendizados econômicos essenciais sobre o uso de recursos escassos (HAYEK, 1976; SOTO, 2010).

Tem-se finalmente, “que os fundamentos e axiomas da economia são absolutos e verdadeiros” (ROTHBARD, 1997, p. 100, tradução nossa) e que a Ciência Econômica é “uma ciência dedutiva, na medida em que suas leis não são derivadas do que foi observado em diversos casos, mas se inferem a partir de premissas gerais” (IORIO, 2011, p. 27).

No entanto, Gunning (2005) revela que Mises usava da mesma definição de “como é” e “deve ser” para a ciência econômica, de maneira que a ciência econômica praxeológica de Mises é um estudo de “como é”, não sendo usada como estudo normativo (ético):

Segundo Mises, a economia é um conjunto de deduções lógicas sobre "o que é", no sentido de que as imagens construídas devem ser relevantes para os fatos sociais que se pretende descrever. A ideologia vai além do estudo das coisas como elas são. É "sobre o dever, ou seja, sobre os fins últimos que o homem deve visar em suas preocupações terrenas" (GUMMING, 2005, p. 941, tradução nossa).

Dessa maneira, não é proposta da praxeologia (pelo menos, a explanada por Mises) a criação de um sistema normativo.

4.2 A JUSTIFICAÇÃO JUSNATURALISTA DE ROTHBARD, FRENTE À VISÃO ÉTICA DE MISES

O legado da Economia da Escola Austríaca não se encerrou em Mises. Na verdade, considera-se dois herdeiros da tradição austríaca: Friedrich Hayek e Murray Rothbard. O primeiro rompeu, mesmo que parcialmente, o legado praxeológico, no entanto, como mostrado anteriormente não conseguiu sair desse ponto completamente, sendo mais um complemento saudável da ciência praxeológica do que uma quebra definitiva.

Dado isso, resta falar do segundo herdeiro, Murray Rothbard que não rompe com a tradição Praxeológica, na verdade, assume posições tão radicais quanto Mises em sua análise

econômica e, principalmente, da inserção da ética na capacidade de análise econômica. Isso é importante quando se considera que Mises sempre colocou a Praxeologia enquanto uma ciência capaz de dar fruto a proposições econômicas úteis dentro do escopo de alocar melhor fins e meios (MISES, 2010), mas sempre foi enfático em não permitir uma abertura de “certo” ou “errado” moral, que considerava como uma propriedade de julgamento separada (MISES, 2010; ROTHBARD, 2010).

Sobre tal assertiva diz Patrick Gunning:

o apoio de Ludwig von Mises ao *laissezfaire* vem de uma comparação entre os sistemas recomendados pelas ideologias do socialismo, do intervencionismo e do liberalismo. Mises compara esses sistemas de acordo com o critério de sua capacidade de atingir o objetivo de satisfazer desejos materiais. Este objetivo é explícito ou implícito nos argumentos feitos por aqueles que subscrevem as ideologias acima. Ele usa o raciocínio econômico livre de valores para determinar se os sistemas recomendados pelas três ideologias alcançarão o objetivo. (GUMMING, 2005, p. 939, tradução nossa).

Dessa maneira, em Rothbard existe a pretensão de assimilar um fundamento de filosofia moral dentro de um sistema econômico estabelecido da Escola Austríaca, pretendendo aproximar a ética da economia que “distanciaram-se de sua origem comum e tornaram-se disciplinas intelectuais aparentemente desconexas.” (ROTHBARD, 2010, p. 13).

Dada essa aproximação de Mises do utilitarismo já abordado, que pode ser considerado enquanto um aspecto de positividade (no sentido epistêmico e metodológico) do mesmo, Rothbard traz à luz o caráter normativo¹² que pode ser agregado à economia.

Mas é importante reparar que as categorias de ação da Praxeologia, ou seja, a pureza das proposições básicas do agir, não é usada por Rothbard no desenvolvimento da sua normatividade, a Praxeologia serve ao mesmo propósito da lógica, como o princípio da não contradição e do princípio do terceiro excluído, por exemplo. Nesse sentido, Rothbard (2012) tenta não desviar do objetivo de Mises (2010), ou seja, não usar a Praxeologia enquanto o objeto mesmo da moralidade, mas apenas usá-la como se nenhuma proposição normativa pode tentar escapar dos parâmetros da ação humana, assim como não pode tentar escapar os recortes da lógica.

Isso não quer dizer que devemos abandonar a valiosa neutralidade da ciência praxeológica. Simplesmente quer dizer que até mesmo os marcos éticos devem ser

¹²Aqui “norma” não faz referência a uma ideia de juízo valorativo, mas sim sendo a linha que julga uma ação “ética” ou “não ética”, sendo o “ético” uma mera extensão do “verdadeiro” (e o “não ético” como uma mera extensão do “falso”). Ou ainda como sendo ações não éticas as que não são tão boas quanto ações éticas (MCLNERNY; O’CALLAGHAN, 2018).

significativamente estruturados e, portanto, a praxeologia pode criticar (1) erros existenciais elaborados na formulação da proposição ética e (2) as possíveis faltas de sentido existenciais e inconsistências internas dos próprios fins. (ROTHBARD, 2012, p. 219).

No entanto, essas são apenas considerações iniciais da ética de Rothbard. Faz-se necessário então desenvolver qual o fundamento das proposições normativas e éticas, cujo o núcleo central é o “direito natural”. Em Rothbard, a justificação de um *cluster* de direitos inscritos na natureza humana, derivadas do exercício da razão, é a arma normativa que levarias determinadas políticas públicas, certos ordenamentos macroeconômicos, certas reformas institucionais, a serem consideradas fora de um aspecto ético, e logicamente deveriam ser recusadas enquanto proposta de atuação social e política.

Dessa maneira os trabalhos de Rothbard tentam permear três pontos chaves, que ainda persistem dentro do paradigma da Escola Austríaca:

(a) uma análise sistemática dos tipos de intervenção governamental na economia claramente mostrou a miríade de consequências infelizes de tais intervenções; (b) pela primeira vez na literatura política econômica moderna, foi delineado um modelo de como uma economia totalmente sem estado e, portanto puramente de livre mercado (ou anarquista) poderia funcionar com êxito; e (c) foi conduzida uma crítica, praxeológica e, portanto imparcial, sobre a falta de sentido e de coerência dos diversos tipos de ataques éticos contra o livre mercado. (ROTHBARD, 2010, p. 50).

No entanto, como é que Rothbard se usa dos “direitos naturais” para formular uma ética capaz de afetar a ciência econômica?

É necessário então entender o que são os direitos naturais, estudar suas origens e fundamentação para depois usar tais direitos enquanto variáveis indispensáveis no arranjo econômico.

Os direitos naturais são derivações do que se chama de natureza humana (ROTHBARD, 2010), entender em que ponto está se tratando de um estudo racional e não mera evocação mística ou de termos vazios é um dos esforços para entender tal tema, pois: “uma lei natural fundamentada na razão enfrenta a hostilidade de ambos os campos: do grupo que percebe nesta posição um antagonismo à religião; e do grupo que suspeita que Deus e o misticismo estão entrando sorrateiramente pela porta dos fundos”. (ROTHBARD, 2010, p. 57-58).

Dessa maneira é necessário entender que assim como a razão é o guia para captação de fenômenos externo que por ventura vem a descobrir as chamadas leis da “natureza” (ROTHBARD, 2010), o processo que a razão opera para que seja possível induzir as leis a

partir de fenômenos naturais não é nem produto da fé nem do misticismo, são simplesmente as coisas como a “reta razão” se revela.

Ainda assim é necessário contornar o aspecto da Guilhotina de Hume¹³, esse conceito nasce da ideia de Hume que a chamada “razão” é “escrava das paixões” (sensibilidade, vivência e sentimentos adquiridos do viver), de maneira que as derivações fora da sensibilidade não passariam de, no máximo, tautologias vazias, as considerações morais (como a derivação dos Direitos Naturais) estariam nessa massa.

No entanto, a “ordem social” é o mecanismo em que a busca da felicidade (das paixões, por assim dizer) é superada, pois é no ordenamento social que o caráter normativo da lei natural consegue moldar a interação entre um ou mais indivíduos, sem isso, não existe espaço para um arcabouço social capaz de gerar felicidade, na verdade as paixões são escravas da razão:

Porém, o professor Hesselberg mostrou que Hume, no decorrer de sua própria argumentação, foi obrigado a reintroduzir o conceito de lei natural dentro de sua filosofia social e particularmente dentro de sua teoria de justiça, confirmando assim o escárnio de Etienne Gilson: “A lei natural sempre enterra seus coveiros”. Pois Hume, nas palavras de Hesselberg, “reconheceu e aceitou que a ordem social . . . é um pré-requisito indispensável para o bem-estar e a felicidade do homem: e que isto é a constatação de um fato.” A ordem social, portanto, deve ser mantida pelo homem. (ROTHBARD, 2010, p. 69).

O desenvolvimento dos direitos são então derivações lógicas, uma base comum, universal e alcançável por todos os humanos (já que são todos dotados de razão) (ROTHBARD, 2010; 2012). Não existe um mergulho no irracionalismo, mas apenas a constatação de que “se A, B, C etc., têm atributos diferentes, segue-se imediatamente que elas têm naturezas diferentes” (ROTHBARD, 2010, p. 63), disso então pode-se entender que são conhecidos os atributos das múltiplos fenômenos pela suas ações e reações (ou comportamentos), então “O comportamento observável de cada uma destas entidades é a lei de suas naturezas, e esta lei inclui aquilo que acontece como resultado de suas interações”. (ROTHBARD, 2010, p. 64).

Novamente, pode parecer difícil estender tais juízos para a humanidade, o que parece ser uma entrada para o irracionalismo e misticismo, mas o apelo aos direitos é exatamente o reconhecimento da razão enquanto uma evidência da natureza e das leis dessa natureza, pois é a razão o instrumental universal do entendimento para a investigação da realidade, acessível a todos os humanos.

¹³É um limitador lógico criado por David Hume que dentro da filosofia moral revela que não é razoável e lógico derivar um “deve ser” de um “é” ou derivar um “valor” de um “fato”. Sendo esse problema sempre necessário a se resolver dentro da filosofia moral (COHON, 2018).

Dessa maneira, valendo-se da fonte de São Tomas Aquino e Aristóteles, diz Rothbard:

Aquino, então, constatou que os homens sempre agem propositadamente, mas também foi mais longe ao argumentar que os fins também podem ser compreendidos pela razão como objetivamente bons ou ruins para o homem. Para Aquino, então, nas palavras de Copleston, “há, portanto espaço para o conceito de ‘razão correta’, a razão que direciona a ação do homem para a realização do bem objetivo para o homem.” A conduta moral é, portanto, a conduta em conformidade com a razão correta: “Quando se diz que a conduta moral é a conduta racional, o que se pretende dizer é que esta é a conduta em conformidade com a razão correta, a razão que compreende o bem objetivo para o homem e dita os meios para sua realização.” (ROTHBARD, 2010, p. 61).

Esse uso do *frame* Tomista é importante pois a teoria do agir em Tomás Aquino é essencialmente uma teoria da moralidade (MCLNERNY; O’CALLAGHAN, 2018), isso quer dizer que “Um bem desejado fornece o motivo para iniciar e completar algum ato”. (MCLNERNY; O’CALLAGHAN, 2018, tradução nossa), o desejo e os fins são levados na consideração da busca humana pelo prazer (que não é o hedonismo de Epicuro, Bentham, Mill e Sidgwick, mas o prazer enquanto o bom moral).

É fazendo referência a essa noção de natureza humana, razão e ética que se tem umas das primeiras implicações para a adentrada dos Direitos Naturais na Ciência Econômica:

Em contraste, a praxeologia e a economia, assim como a filosofia utilitária com a qual tal ciência tem sido forte aliada, tratam “felicidade” no sentido puramente formal como a satisfação daqueles fins que as pessoas — por qualquer razão — posicionaram mais altamente em suas escalas de valor. A satisfação destes fins concede ao homem sua “utilidade”, “satisfação” ou “felicidade”. (ROTHBARD, 2010, p. 66).

O ponto dos Direitos Naturais (no caso específico, os justificados pelo *frame* tomista) é exatamente evocar leis de cunho deontológico (MCLNERNY; O’CALLAGHAN, 2018), nas quais não existe a submissão dos valores a esfera do subjetivo ou da valoração descentralizada de cada indivíduo (ou na mente individual de cada *policymaker* econômico, por exemplo, não qual a tomada de decisão é válida para todos).

Nisso então consiste os Direitos Naturais, não enquanto uma mera matéria de ordenamento social ou coletivo, mas uma parte fundamental de cada indivíduo racional, e nessa esfera que Rothbard os aplica:

Foram, em contraposição, os Levellers e particularmente John Locke no século XVII na Inglaterra que transformaram a lei natural clássica em uma teoria baseada no individualismo metodológico e por isso, político. A partir da ênfase de Locke no indivíduo como agente da ação, como a entidade que pensa, sente, escolhe e age, originou-se sua concepção de lei natural na política que estabelece os direitos naturais de cada indivíduo. (ROTHBARD, 2010, p. 75).

Quando se refere então aos Direitos Naturais está a se falar sobre um mecanismo moral que impede determinadas ações, tanto entre os entes enquanto agentes individuais quanto entre as decisões tomadas pelos agentes públicos (ou *policymakers*) e os pensadores das teorias econômicas. A linha moral agora não trata mais de uma variável (como era a utilidade, na qual, se altera com as preferências, por exemplo), mas de uma constante: se uma ação vai de encontro ao Direito Natural x , logo tal ação é imoral e deve ser descartada, da mesma maneira que uma ação que não aumentasse a quantidade de felicidade total não era uma ação moralmente aceita no arcabouço utilitarista.

Nesse caso, a exposição de Rothbard (2010) tenta provar que existe no próprio processo de mercado (produção e troca) uma noção de direitos (e logo de moralidade) bem delimitada, talvez por isso seu destaque em aproximar a ciência econômica austríaca com uma filosofia moral dos Direitos Naturais.

Tomando como exemplo Robson Crusóe, um exercício mental comum de microeconomia, enquanto um agente de transformação econômica, tem-se um ser seguindo o processo de descoberta a posteriori do conhecimento (IORIO, 2011), estabelecendo fins e se usando de certos meios (e os alterando dentro do escopo de conhecimento estabelecido), assim como também existe criação de processos de criação de cadeias produtivas mais longas (entrada do capital) e logo de uma produtividade mais elevada (IORIO, 2011; ROTHBARD, 2012).

Dessa maneira:

Se a economia de Crusóe pode fornecer, e, de fato fornece, a base indispensável para toda a estrutura da economia e da praxeologia – a análise formal geral da ação humana –, um procedimento similar poderia ser capaz de fazer a mesma coisa pela filosofia social, pela análise das verdades fundamentais da natureza do homem vis-à-vis a natureza do mundo em que ele nasce, e que é também o mundo de outros homens. Especificamente, ele pode ser de grande ajuda para solucionar alguns problemas da filosofia política como a natureza e o papel da liberdade, da propriedade e da violência. (ROTHBARD, 2010, p. 85).

Crusóe é então um usuário de sua própria razão, conhecendo a natureza não só do meio em que está, ou seja, do mundo de escassez relativa, mas também da natureza do seu próprio corpo, seja temporal ou espacialmente, em suma: “aprende sobre a maneira como as coisas se comportam no mundo, i.e., as naturezas das diversas entidades específicas e das classes de entidades que o homem verifica como existentes”. (ROTHBARD, 2010, p. 87).

Ainda insistindo no exemplo de Crusóe pode-se dizer que o mesmo é essencialmente um homem “livre”, sendo sua liberdade limitada apenas pelo seu único e exclusivo poder, o que o

limita são as leis da natureza e as leis da ação, a lei moral também existe à medida que se pode derivar que Crusoé tem o “direito a vida” que tem um “axioma quando aquele que o negar recorre precisamente a ele no próprio decorrer da suposta refutação”. (ROTHBARD, 2010, p. 89). Isso, pois a negação implicaria que Crusoé daria fim a sua vida, sem maiores considerações¹⁴.

Dessa estrita liberdade de Crusoé, é possível derivar que as ações de Crusoé são livres. Não só a vida vem a ser um direito da natureza do agente, mas a sua liberdade, que é a capacidade de usar do melhor modo possível (subjetivamente) os meios disponíveis (SEN, 2000). A hipótese de Rothbard (2010) é que essas apregoações são produtos de dois pontos fundamentais: autoproriedade e *homestead*.

A autoproriedade (nome esse usado por Rothbard, talvez pela falta de termo mais acurado, mas que filosoficamente diferente do seu *frame*) é a constatação filosófica e prática de que, ao menos, em algum sentido Crusoé é “dono” de si mesmo, na verdade, dentro do aspecto filosófico tomista em que Rothbard (2010, 2012) trabalha, a questão é que Crusoé não é dono de si mesmo, ele é apenas ele mesmo. Nesse sentido, propriedade de si mesmo não é “pertencer” a si, mas “ser a si”, não como propriedade no sentido de mercadoria, por exemplo, um título de posse que possa ser posto à venda, trocado, etc. A questão morreu quando o sujeito que faz uso da propriedade (sentido de pertencente à) foi retirado do posto de utilizador do corpo, mas ainda pode-se acrescentar o problema da posse.

A sigla “*Dom*” nos mosteiros indica “*Dominus*” no sentido de senhor de si, ou dono de si, uma referência àquele que na hierarquia responde por si. Ora, para que alguém seja dono de algo, este algo deve ser apropriado de alguma forma; ora, não se apropria de si, pois de tal modo o proprietário deveria sair de si ou ser o sujeito apropriador externo a si mesmo, o que implicaria em um dualismo substancial, no quais as faculdades do espírito, intelecto, razão seriam separadas das impressões e sensibilidade, logo esse dualismo não faz parte da filosofia do aquinante (MCLNERNY; O’CALLAGHAN, 2018).

Já o conceito de *homestead* é a ideia de primeira apropriação, nesse caso, existe um ser externo (o agente, Crusoé) e a terra “virgem” (sem alterações causadas pelas forças humanas)

¹⁴Não só aplicável a Crusoé, mas a todos os participantes da discussão sobre a existência desse Direito Natural a vida: “Pois, se ele realmente fosse contrário à vida, ele não teria nenhum interesse em continuar vivo. Consequentemente, o suposto opositor da vida está realmente afirmando-a no próprio curso de sua argumentação”. (ROTHBARD, 2010, p. 89).

(LOCKE, 1998). A terra é então uma parte integrante de Crusoé, ele tem domínio sobre a terra, no fim então:

Retornemos agora a nossa análise da transformação intencional de Crusoé das condições naturalmente existentes graças ao seu entendimento das leis naturais. Crusoé encontra terra virgem e desocupada na ilha; terra, em suma, não usada e não controlada por ninguém, e, portanto, sem dono. Ao encontrar recursos naturais, ao aprender como usá-los, e, em particular, ao efetivamente transformá-los em formas mais úteis, Crusoé, na memorável frase de John Locke, “misturou seu trabalho com o solo”. Ao fazer isso, ao estampar a marca de sua personalidade e de sua energia na terra, ele converteu naturalmente a terra e seus frutos em sua propriedade. (ROTHBARD, 2010, p. 90-91).

Todo produto dessa transformação pertence a Crusoé, então, tem-se que Crusoé é um agente livre, autoproprietário (na falta de um termo mais acurado na literatura) que preserva a sua integridade (vida) e que é proprietário de tudo aquilo que foi transformado pelo seu trabalho (que podem ser transacionados de acordo com a vontade de Crusoé). Ir contra essas categorias da realidade é ir de encontro ao que a razão se revela aos agentes humanos, chama-se de Direito Natural porque ir contra essas categorias é um combate à realidade do existir humano, ou seja, não existe respaldo racional para violar a vida (autopropriedade preservada), livre-ação (liberdade, praxeologia, lei da ação) e os frutos do trabalho (apropriação pelo trabalho dos frutos da terra, capital antes não apropriados).

O ponto é, quando dentro do exemplo de Crusoé, se coloca a figura de “Sexta-Feira” (pois aí existe a questão da moralidade da ação, ou da “filosofia social”), sem sombra de dúvida que no primeiro caso tem-se um homem que não precisa se preocupar em respeitar direitos alheios e nem garantir os seus próprios direitos, mas existe a plena noção desses direitos. “A introdução do “Sexta-feira” ou de uma ou mais pessoas, após análises do isolamento rigorosamente robinsoniano, serve então para mostrar como a adição de outras pessoas afeta a discussão”. (ROTHBARD, 2010, p. 85).

Sexta-feira é só a alusão de como se lidará com o problema filosófico social, a aplicação mais latente da moralidade, ao inserir mais e mais agentes na equação. O tecido social é formado então por esses indivíduos, iguais em sua natureza, mas diferentes em seus conhecimentos de fins e meios (diferenças da subjetividade), é imoral romper os limites que a razão revelou: a vida, a livre ação e a propriedade alocada. A interação entre eles é o que forma a gama de livre-trocas ou livre mercado (IORIO, 2011; HAYEK, 1976; ROTHBARD, 2012).

O ponto desse arcabouço de direitos naturais é entender o limite das intervenções no sistema de trocas voluntárias. Como a ciência econômica sempre leva a intervenção (e

regulamentação) do governo em conta na formulação de política e no desenvolvimento como um todo, sabe-se disso, pois se admite nas modernas correntes de economia da regulamentação que “O estado - o maquinário e o poder do estado - é um recurso ou uma ameaça em potencial para todos os setores da sociedade” (STIGLER, 1971, p. 3, tradução nossa) e que por meio do uso do poder do estado, a regulamentação tomará corpo institucional para beneficiar ou prejudicar determinados agentes econômico em nome da utilidade (STIGLER, 1971; POSNER, 1974).

Dessa maneira, pode-se dizer que são os fundamentos da regulamentação:

Um grande desafio para a teoria social é explicar o padrão de intervenção do governo no mercado - o que podemos chamar de "regulação econômica". Corretamente definido, o termo refere-se a impostos e subsídios de todos os tipos, assim como a controles legislativos e administrativos explícitos sobre taxas, entrada e outras facetas da atividade econômica. Duas teorias principais de regulação econômica foram propostas. Uma é a teoria do "interesse público", legada por uma geração anterior de economistas à atual geração de advogados. (POSNER, 1974, p. 1, tradução nossa).

Essa premissa da necessidade da intervenção no sistema de trocas voluntárias é o que Rothbard chama de “intervenção binária” (ROTHABRD, 2012) aquela que coíbe ou regula a troca entre dois indivíduos. É importante ressaltar que nas teorias modernas da regulamentação, assim como do crescimento e desenvolvimento, é reconhecido que “O estado tem um recurso básico que, em princípio puro, não é compartilhado nem com o mais poderoso de seus cidadãos: o poder de coagir”.(STIGLER, 1971, p. 4, tradução nossa)e que uma das chaves para o sucesso e riqueza das nações é existência de um Estado centralizado e capaz (ACEMOGLU ; ROBSON, 2012).

Essa síntese trata de revelar que toda a base intervencionista pode ser entendida enquanto verdadeira, se o *frame* de análise forem os parâmetros da utilidade (que se baseiam em algum parâmetro macro ou micro de bem-estar social), usando esse arcabouço ético a intervenção coercitiva (simbolizado, principalmente, no estado, mas que pode ser usado para qualquer entidade iniciadora de coerção) pode ser justificada pelas suas consequências.

Em sua profundidade, o que pretende a explanação de Rothbard é:

De acordo com essa teoria da propriedade, devemos lembrar, o proprietário-usuário dos meios de produção pode fazer o que quiser com eles; e qualquer que seja o resultado de sua utilização, trata-se de sua própria renda privada, que ele pode usar de novo como desejar, contanto que não modifique a integridade física da propriedade de outra pessoa e conte exclusivamente com trocas contratuais. (HOPPE, 2013, p. 54).

Novamente, assim como no início desse trabalho é admitido que dentro do que as proposta econômicas *mainstream* (expostos nos exemplos de Acemoglu, Sen, Stigler, Posner, Knight, Pareto, Mill e *tutti quanti*) pode sem consideradas verdadeiras, ou seja, esses autores quando se propõem a explicar sobre bem-estar, crescimento, macroeconomia e microeconomias chegam a proposições economicamente verdadeiras, mas nem sempre essas proposições implicam nos respeito aos Direitos Naturais e estão dentro dos limites da ética deontológica exposta por Rothbard.

No entanto, a base exposta por Rothbard não é essa. O ponto da ética dos Direitos Naturais é que as ações morais devem ser julgadas por uma base sólida, não são relativas às consequências. Ao fim, na ética dada pela propriedade (autopropriedade somada ao *homestead*), a liberdade de ação não coercitiva e na livre troca de títulos da propriedade. O debate econômico deveria girar em torno de planos econômicos, políticas públicas que tendem sempre a maximizar o raio de escopo desses Direitos, toda a política econômica conduzida de encontro a esses princípios morais deve ser descartada pela sua natureza antiética, sendo uma afronte aos princípios da racionalidade que estão embutidos na construção lógica da “ética da liberdade” de Rothbard.

4.3 A JUSTIFICAÇÃO POR MEIO DA ARGUMENTAÇÃO: O LEGADO DE HOPPE

Assim como seu professor e mestre Murray Rothbard, Hans-Hermann Hoppe defende uma resolução ética para os conflitos econômicos, ou seja, a demonstração de uma linha ética que demarca os limites das políticas públicas, das ações macroeconômicas e do processo de intervenção econômica como um todo.

Novamente, nesse autor também ligado à Escola Austríaca (sendo um de seus maiores expoentes), existe um desacordo com a visão de Mises e suas implicações para a Praxeologia no estudo dos ditames morais. Dessa maneira, é latente que, assim como Rothbard, Hoppe não tem interesse em associar-se com o utilitarismo de Mises (GULNING, 2005).

No entanto, dada essa semelhança da negação do utilitarismo enquanto um *frame* adequado para resolver os problemas morais da economia, existe uma divergência metodológica latente entre mestre e pupilo: o primeiro (Rothbard) se vale da base de São Tomas Aquino e Aristóteles, o segundo (Hoppe) se vale da base da virada linguística de Habermas e de uma aproximação do toque neokantiano de Mises.

Dessa maneira, o primeiro passo para entender Hoppe é a retomada sobre a centralidade da Praxeologia como o fundamento da ética, na ética da liberdade de Rothbard a praxeologia servia como uma categoria limitante, como a estrutura lógica, um limitante geral das proposições (ROTHBARD, 2010, 2012). Em Hoppe (2006), as próprias categorias de ação, ou a existência per se da Ação, levam a categorias tanto de “ser” quanto “deve ser”¹⁵.

Adiantando como Hoppe se “desvia” da Guilhotina de Hume tem-se que a estrutura do argumento é esta: (a) uma justificação é proposicional ou argumentativa (afirmação factual verdadeira a priori); (b) a argumentação pressupõe o reconhecimento da ética da propriedade privada (afirmação factual verdadeira a priori); (c) nenhum desvio de uma ética da propriedade privada pode ser justificada argumentativamente (afirmação factual verdadeira a priori).

Em suas considerações sobre a obra de Mises, diz Hoppe:

Como muitos economistas grandes e inovadores, Ludwig Von Mises analisou intensamente e repetidamente o problema do status lógico das proposições econômicas (ou seja, como chegamos a conhecê-las e como as validamos). De fato, Mises é o principal entre aqueles que defendem que tal preocupação é indispensável para alcançar progresso sistemático na economia, pois qualquer equívoco em relação à resposta a questões fundamentais do empreendimento intelectual levaria a um desastre intelectual, ou seja, a falsas doutrinas econômicas. (HOPPE, 2006, p. 265, tradução nossa).

Em Hoppe, as contribuições de Mises vão ainda mais longe do que meras proposições sobre as verdades econômicas, na verdade, todo o aspecto do que Hoppe define enquanto conhecimento (ou ato de conhecer, ou epistemologia) gira em torno da praxeologia, então se tem que as conclusões éticas são claras derivações praxeológicas.

Na argumentação Hoppeana o fundamento do conhecimento é por natureza um estudo das categorias da ação, por isso que o estudo da economia, enquanto o ramo mais destacado da Praxeologia (MISES, 2010), é essencial para o estudo filosófico da e da ética, pois as mesmas então interconectadas (HOPPE, 2006).

Todas as proposições econômicas verdadeiras, e é sobre isso que a praxeologia é e sobre o que consiste o grande *insight* de Mises, podem ser deduzidas por meio da lógica formal deste conhecimento material incontestavelmente verdadeiro sobre o significado da ação e suas categorias. Mais precisamente, todos os teoremas econômicos verdadeiros consistem em (a) uma compreensão do significado da ação, (b) uma situação ou mudança situacional - assumida como dada ou identificada

¹⁵Como ressaltado anteriormente, a Guilhotina de Hume ainda é um objeto metodológico muito forte nas considerações ética. O esforço de Hoppe é não cair na mesma, logo sua construção tenta, ao máximo, transformar as categorias de análise linguística junto as praxeológicas em um “ser” e, ao mesmo tempo, um “dever”.

como sendo dada - e descrita em termos de categorias de ação, e (c) uma dedução lógica das conseqüências - novamente em termos de tais categorias - que devem resultar para um ator desta situação ou mudança situacional. (HOPPE, 2006, p. 277-278, tradução nossa).

Essa ligação quase que embrionária com Mises, novamente trás o dilema do dualismo substancial, que Rothbard (no seu edifício Aristotélico e Tomista) rejeitava. O dualismo em Hoppe é modo de sustentar ontologicamente a sua noção de autopropriedade. Em Rothbard o uso do termo “autopropriedade” aparentava mais um uma necessidade pela falta de termos mais acurados do que uma consistência do *frame* usado pelo mesmo, mas na construção teórica de Hoppe (2006) a ideia de um “ente” não corporal que assume a uma unidade corporal (ou seja, existe uma separação entre “mente” e “sentido”, ou de “corpo” e “alma”) é sempre reforçado como um ponto fundamental. Talvez por isso a análise de Hoppe se guie por outros moldes do que exposto em Rothbard.

No entanto, cabe então delinear os alicerces da fundamentação ética de Hoppe e suas influências no trabalho de pesquisa e política econômica. É preciso retomar ao axioma da ação: os homens agem livremente buscando um estado de maior satisfação do que o atual, se valendo de determinados meios para alcançar determinados fins. Parece já ter sido analisado a profundidade do *insight* da Praxeologia para o estudo dos fenômenos econômicos, no entanto o objetivo agora é "a explicação de por que e como a praxeologia também fornece a base para a epistemologia". (HOPPE, 2006, p. 278, tradução nossa).

Parece visível a necessidade de Hoppe de justificar sua ética por meio de uma epistemologia, pois “epistemologia é o estudo do conhecimento e crença justificada” (STEUP, 2018, tradução nossa), disso então o estudo ético tem que ser fundamentado nessa arte de justificação.

A justificação Hoppeana recorre a praxeologia para tal, na medida em que “este conhecimento não é derivado da observação: há apenas um comportamento verbal a ser observado e uma cognição reflexiva prévia é necessária para interpretar esse comportamento como argumentos significativos.” (HOPPE, 2006, p. 279, tradução nossa). Ou seja, a inferência de algum tipo de conhecimento dos axiomas da ação só é possível devido a duas entidades: a primeira é a conjectura verbal (ou como já foi exposto, as colocações ordenadas de sujeitos e objetos) que pode ser entendida como as noções linguísticas, a segunda é o cognoscente capaz de traduzir

o ordenamento linguístico em uma proposição aprazível ao intelecto (ou dar sentido ao que se meras conjecturas fonéticas ou escriturais não conseguem passar por se mesmo).

A evocação de Hoppe é em torno então da argumentação enquanto fundamentação da propriedade, porque “Não é difícil detectar que tanto os axiomas a priori - de ação e argumentação - estão intimamente relacionados” (HOPPE, 2006, p.280, tradução nossa). Argumentação é uma subclasse da ação, já foi reforçado que a ação é maneira única pela qual a existência humana chega às impressões contingentes da realidade (mas não sendo a própria ação meramente contingente), no entanto, a tomada de consciência do que é a ação praxeológica(e, na verdade, de toda a epistemologia) só é possível pela organização dos termos em um processo relativamente ordenado de fala (então denominado de argumentação).

Então tem-se que a argumentação é:

Tradicionalmente, a tarefa da epistemologia foi concebida como a de formular o que pode ser conhecido como verdadeiro a priori e o que se pode saber a priori de não ser objeto de um conhecimento a priori. Reconhecendo, como acabamos de fazer, que afirmações de conhecimento são levantadas e decididas no curso da argumentação e que isso é inegavelmente verdade, agora podemos reconstruir a tarefa da epistemologia mais precisamente como a de formular aquelas proposições que são argumentativamente indiscutíveis nesse sentido. sua verdade já está implícita no próprio fato de se fazer um argumento e, portanto, não pode ser negada argumentativamente e delinear o alcance de tal conhecimento a priori do reino de proposições cuja validade não pode ser estabelecida desta maneira mas requer informação adicional, contingente para a sua validação, ou que não pode ser validada de todo e são meras afirmações metafísicas no sentido pejorativo do termo metafísico. (HOPPE, 2006, p. 280, tradução nossa).

Não se pode negar a argumentação enquanto categoria de ação a priori da formação do conhecimento, pois isso implica na já disputada “contradição performática”. Esse é então o primeiro passo: dado que o justo ou injusto (como categorias do conhecimento e da epistemologia) só podem ser estabelecidos com base em uma argumentação, toda norma para ser válida precisará estar de acordo com os pressupostos dos discursos, com as normas subjacentes a qualquer argumentação. Isso é o que se chama de argumento a priori da argumentação.

A derivação da autopropriedade é uma característica latente desse mar de proposições de Hoppe (2010, 2013), observando que:

1) Toda posição ética, para ser racionalmente defensável, precisa ser justificada por argumentos;

2) Toda argumentação requer que os interlocutores respeitem cada um o corpo de outro e demanda que cada participante usufrua de controle exclusivo sobre o recurso escasso de seu próprio corpo;

3) Qualquer um que tente contestar o direito de propriedade sobre seu próprio corpo seria preso em uma contradição prática, uma vez que argumentar desta maneira já implicaria a aceitação da própria norma que ele está contestando. A negação do direito de autopropriedade é, portanto, racionalmente indefensável;

4) Enquanto houver argumentação, há, portanto, reconhecimento mútuo da propriedade privada de cada um em seu corpo.

O primeiro ponto é objetivo do esforço dos trabalhos de ética no decorrer da história da filosofia. Isso é se deve ao fato que “o conhecimento, e não o ar, está sujeito à validação, o que significa dizer que ele deve provar que cumpre uma função positiva para um ator dentro das restrições invariantes da estrutura categórica das ações”. (HOPPE, 2006, p. 281, tradução nossa).

O segundo é que quando se entra em uma disputa argumentativa, se admite a humanidade (participante da ação, da razão e da argumentação) do outro interlocutor, argumentar é exatamente a aceitação de que uma das partes organiza conhecimento de maneira que a outra parte possa ter alterações no *pool* de conhecimento¹⁶, então dado que as duas partes se dispõem a argumentar de maneira ou outra, entende-se que ambas controlam seus corpos para emitir e transmitir conhecimentos (de fins e meios).

O terceiro e o quarto são derivações da impossibilidade de ir de encontro a noção de “contradição performática”.

No entanto, assim como em Rothbard (2010,2012), ainda é necessário dar o passo para provar a apropriação de propriedades além da do próprio corpo. Nesse ponto, é pacífico ao uso da base conceitual de Locke (1998), ou seja, Hoppe recorre ao uso do *homestead*.

Como visto, pode-se enunciar uma série de normas propositivas que se contradizem na ação do discurso. Usando-se agora um exemplo de um direito que não só está de acordo com a autopropriedade como também se deriva dele via um argumento ad absurdum. O direito da

¹⁶ “No entanto, o conhecimento não é um bem livre no mesmo sentido que o ar, em circunstâncias normais, é um bem livre. Em vez disso, é uma categoria de ação”. (HOPPE, 2006, p. 281, tradução nossa).

apropriação original lockeana revela que qualquer indivíduo consciente ao agir intencionalmente misturando objetivamente seu trabalho para alterar bens escassos em estado natural (antes que qualquer outra pessoa o faça) terá a posse justa e absoluta desses bens modificados, desde que o curso de sua ação não altere a integridade física da propriedade de outrem sem consentimento. Em outras palavras, trata-se de uma extensão fenotípica do corpo do agente intencional à natureza ainda não apropriada.

A negação do princípio do elo original significa dar o direito de apropriação por via indireta que necessariamente passa por uma declaração verbal. Contudo, não se pode permitir que um indivíduo reivindicasse propriedades via declarações sem entrar em contradição com a autopropriedade, pois isto implicaria na possibilidade de reivindicar corpos de terceiros. Claramente isso envolve uma contradição prática, pois ninguém pode entrar no curso de defesa de tal declaração sem simultaneamente reivindicar o controle exclusivo do próprio corpo. Mais ainda pode ser dito: a separação entre “meu e seu” não se baseia em declarações verbais, mas na ação objetiva.

Cabe destacar que o conceito Lockeano de apropriação tem suas limitações, principalmente em sua perspectiva histórica, no entanto, suas categorias são um esforço do autor de justificar a existência da propriedade privada fora de meras arbitrariedades que agentes externos (agentes estatais, por exemplo) podem impor.

As implicações da ética argumentativa se concentram, assim como em Rothbard (2010; 2012) de criar um sistema ético que seja incompatível com a intervenção entre proprietários livres:

Mas, em segundo lugar, nenhum proprietário dos meios de produção possui legalmente todos os rendimentos que podem resultar do uso desses meios de produção, e nenhum proprietário é livre para decidir quanto da renda total da produção deve ser alocada para consumo e investimento. Em vez disso, parte da renda da produção que legalmente pertence à sociedade deve ser entregue a esta e em seguida, redistribuída para seus membros individuais, de acordo com as ideias de igualitarismo ou justiça distributiva. (HOPPE, 2013, p. 53).

Hoppe considera então que existe certo grau de intervenção nas economias ocidentais, é cabível perceber que adotado um *frame* consequencialista (ou utilitário) a quebra da ética argumentativa é total validada, pois a questão não é mais deontológica. Ou seja, a aplicação de princípios, como igualitarismo ou distributivismo (*welfarism* como diria Amartya Sen) que se valendo do uso da coerção de agentes específicos, não pode ser algo aceitável dado às implicações da ética argumentativa.

Assim como em Rothbard, é aceito que as teorias econômicas do *mainstream*, principalmente, aquelas que carregam uma grande sugestão de intervenção no sistema de trocas (seja para corrigir falhas de mercado, seja para promover o bem-estar) são eficientes e verdadeiras naquilo que se propõem, a inferência da ética de Hoppe não é relativizar a validade científica, na verdade, pode-se continuar admitindo a verdade das proposições correntes do *mainstream*. A centralidade do argumento é que a admissão de uma ética da propriedade privada não é compatível com a proposta utilitarista do *mainstream*, sendo uma alternativa a mesma na busca por arranjos econômicos que levem a centralidade dos direitos de autopropriedade, *homestead* e livre-trocas de títulos.

5 CONCLUSÃO

A conclusão é que as evidências levantadas apontam que a ciência economia *mainstream* não é uma ciência neutral, não porque ela se deixar levar por interesses maldosos de agentes escusos e nem porque ela não segue certos aspectos do método científico positivo (que vinga em outras ciências, principalmente, as naturais), pode-se dizer que a economia não é um estudo neutro a partir do momento que existe um aspecto de moralidade nas preposições, na etimologia e convergência metodológica.

Quanto a etimologia, revela-se que a economia tem um dicionário vasto de palavras com a ética utilitária, desde a própria concepção de utilidade até a agregação das mesmas nas teoria do bem-estar. Assim, de maneira semelhante, a economia mostra-se uma ciência usuária de métodos empíricos, de maneira que as teorias são testadas até que o sucesso seja alcançado, sendo esse sucesso um impacto em certas variáveis agregadas de bem-estar (como renda, IDH, GNI e etc). Ou seja, assim como no utilitarismo a felicidade (e logo o “certo” e “errado” moral) se mostra enquanto descoberta após as suas consequências, da mesma maneira, a validade das proposições econômicas é validada em sua aplicabilidade e aumento do bem-estar.

Seguida a essa conclusão, tem-se que é possível uma alternativa, por duas vias distintas, mas igualmente críticas ao utilitarismo: a via praxeológica ou a não praxeológica. Tanto a crítica de Rawls quanto a de Nozick são críticas ao utilitarismo, da mesma maneira que existe uma disputa entre os dois autores, dada a diferença de proposição ética que ambos irão defender para substituir o utilitarismo.

Em Rawls a alternativa é a adoção de um sistema ética (e político) de equidade e justiça, nos quais os agentes teriam uma garantia primária de suas liberdades e algum grau de garantia assistencialista, sendo esses direitos mais relevantes do que a felicidade agregada. Dado essa chamada “posição original”, se entende a noção de “véu da ignorância” que levaria os agentes a adotarem as teses da equidade e justiça, pois ela é compatível com uma certa tendência dos agentes de não assumirem riscos (sendo mais seguro, arriscar-se uma sociedade onde pode-se ter o mínimo ou em uma sociedade com utilidade maximizada, mas com chances de se cair no fundo da pirâmide social desalentado).

Já em Nozick, existe uma crítica na maneira pela qual o utilitarista prega perdas individuais para a felicidade geral. Nessa perspectiva, o indivíduo se torna a única célula no organismo

social capaz de ter acesso epistêmico e ontológico ao sentido do que seria “felicidade” e “utilidade”, ou seja, as noções de “felicidade agregada” (nas quais o utilitarismo se baseia) são abstrações distantes da apreensão da única unidade pensante do que é ético ou não (no caso, refere-se a unidade do indivíduo).

Em proposta alternativa, Nozick deriva uma série de direitos inatos do conceito lockeano de apropriação original, levando o mesmo a adotar uma postura de defesa dos direitos de propriedade enquanto base normativa para limitar a postura dos legisladores, burocratas, criadores de políticas públicas e da própria interação entre os agentes (civis). Ou seja, tem-se a defesa do direito sobre o próprio corpo, da propriedade apropriada com o trabalho e das trocas voluntárias, se tornando então defensor de um arcabouço econômico que leve em contra, por exemplo, um governo ultra-mínimo ou mínimo.

Já nas vias praxeológicas, nas quais ambos os autores se valem de um *frame* epistêmico Kantiano (que é o mesmo *background* que leva a praxeologia propriamente dita), mas que ainda assim não anula as divergências. Das divergências conclui-se que, a depender de como a praxeologia assume um papel essencial (Hoppe) ou de suporte (Rothbard).

No caso de Rothbard, a praxeologia serve como limitador proposicional, ou seja, assim como nenhuma proposição ética pode quebrar uma regra lógica, da mesma maneira nenhuma proposição ética pode quebrar as leis da ação. Dessa maneira, é usado o arcabouço de direitos naturais (de fundo Tomista) para justificar uma alternativa ao utilitarismo. Ou seja, existe na razão e na natureza das coisas reais uma expressão de direitos naturais, disso Rothbard deriva que a natureza e razão do homem com a terra (e seus produto) apresenta uma ligação de direitos de propriedade.

Rothbard então deriva uma alternativa baseada nos direitos de propriedade, enquanto um fato quase inviolável (ao menos, no caso de indivíduos que não iniciaram agressão contra outros indivíduos) e por isso imagina um arcabouço social ausente de coerção inicial, ou seja, um situação em que as relações econômicas trabalhariam sem a existência de um Estado (ou seja, o estudo econômico não deveria tomar como premissa a ação de um Estado específico).

Na mesma linha Praxeologia tem-se Hoppe, no qual a Praxeologia tem um caráter essencial na concepção ética. Tal essencialidade se dá pela derivação do axioma da ação para um axioma da argumentação, pois torna a argumentação a única maneira de existência do reconhecimento mutuo da propriedade (pelo menos dos corpos dos argumentadores), criando-

se uma a ética argumentativa. Dessa propriedade do corpo Hoppe deriva as mesmas implicações de apropriação original e livre-trocas que em Rothbard e Nozick. E seguindo a linha de Rothbard, o mesmo advoga um estudo econômico sem a consideração da existência de um ente estatal.

Ao fim, dado as alternativas, pode-se perceber a existência de certa convergência ao arranjo de defesa aos direitos de propriedades , assim como certa suspeita quanto a uso do Estado para elaborar teorias sociais, política e econômicas. Dessa maneira, tem-se a centralidade dos direitos de propriedade enquanto uma possível alternativa ao utilitarismo na ciência econômica.

REFERÊNCIAS

ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James A. **Why nations fail: the origins of power, prosperity.** New York: Crown Business, 2012.

BENTHAM, Jeremy. **An introduction to the principles of morals and legislation.** Oxford: Clarendon Press, 1823.

BLAUG, Mark. **The methodology of economics: or how economist explain.** 2nd.ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BOULDING, Kenneth E. Economics as a moral science. **American Economic Association**, Nashville, v. 59, n. 1, p. 1-12, 1969.

COHON, Rachel. Hume's moral philosophy. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>>. Acesso em: 01 set. 2018.

CREATH, Richard. Logical empiricism. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/logical-empiricism/>>. Acesso em: 01 set. 2017.

DE SOTO, Jesus Huerta. **A escola austríaca.** 2. ed. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

FRIEDMAN, Milton. **The methodology of positive economics.** Cambridge: Cambridge Press, 1953. p.3-44.

GLEN, Pettigrove; ROSALIND, Hursthouse. Saint Thomas Aquinas. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>>. Acesso em: 1 set. 2018.

GULNING, J. Patrick. Did Mises Err? Was he a utilitarian?, **American Journal of Economics and Sociology**, Hoboken, v. 64, n.3, p. 939-960, jul. 2005.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade.** Porto Alegre: L&PM. 2018, p. 592.

HAYEK, Friedrich A. **Law legislation and liberty.** Chicago: The University of Chicago, 1976. v.2.

HIGH, Jack. Is Economic independent of ethics ?. **Reasons papers**, Nova Iorque, v. 2, n. 10, p. 3-16, 1985.

HOPPE, Hans-Hermann. **The economics and ethics of private property: studies in political economy and philosophy.** 2nd ed. Auburn: Ludwig Von Mises Institute, 2006.

_____. **A ciência econômica e o método austríaco**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

_____. **Uma teoria do socialismo e do capitalismo**; 2. ed. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2013.

IORIO, Ubiratan Jorge. **Ação, tempo e conhecimento: a escola austríaca de economia**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica a razão pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KNIGHT, Frank H. Ethics and the economic interpretation. **The Quarterly Journal of Economics**, Oxford, v. 36, n.3, p. 454-481, maio 1922.

KOCH, James V. On 'A critique of positive economics'. **American Journal of Economics and Sociology**, Hoboken, v. 3, n. 3, p 327-332, jul.1972

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martin Fontes, 1998.

MACK, Eric. Robert Nozick's political philosophy. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/nozick-political/>>. Acesso em: 1 set. 2018.

MCLNERNY, Ralph; O'CALLGHNA, John. Saint Thomas Aquinas. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>>. Acesso em: 1 set. 2018.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Porto: Porto Editora, 2005.

MISES, Ludwig Von. **The ultimate foundation of economic science**. New York: D. Van Nostrand Company, 1962.

_____. **The historical setting of the austrian school of economics**. Auburn: Ludwig Von Mises Institute, 1984.

_____. **Ação humana**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. On Austrian methodology. **Synthese**, Springer, v. 36, n. 3, p. 353-392, 1977.

_____. **The nature of rationality**. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

PARETO, Vilfredo. **Considerations on the fundamental principles of pure economy**. Nova Iorque: Routledge, 2007. 192 p.

POSNER, Richard A. Theories of economic regulation. **Bell Journal of Economics**, Santa Monica, v. 5, n.41, p. 335-358, maio 1974.

_____. Utilitarianism, economics and legal theory. **The Journal of Legal Studies**, Chicago, v. 8, n.1, p. 103-140, jan.1979.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martin Fontes, 1997.

_____. Justice as fairness: political not metaphysical. **Philosophy and Public Affairs**, Princeton, v. 14, n. 3, p. 223-251, 1985.

REY, Georges. The Analytic/Synthetic Distinction. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/analytic-synthetic/>>. Acesso em: 01 set. 2018.

ROHLF, Michael. Immanuel Kant. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>>. Acesso em: 01 set. 2018.

ROTHBARD, Murray Newton. Mises' "human action": comment. **The American Economic Review**, Pittsburgh, v. 41, n. 1, p. 181-185, marc. 1951.

_____. **The logic of action one**. United Kingdom: Edward Elgar Publishing, 1997. p. 452.

_____. **Ética da liberdade**. 2. ed. São Paulo: Instituto Ludwing Von Mises Brasil, 2010.

_____. **Governo e mercado: a economia da intervenção estatal**. São Paulo: Instituto Ludwing Von Mises Brasil, 2012.

RUSSEL, Bruce. A priori justification and knowledge. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/apriori/>>. Acesso em: 01 set. 2017.

SEN, Amartya. Utilitarianism and welfarism. **The Journal of Philosophy**, New York, v. 76, n. 9, p. 463-489, sept. 1979

_____. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 409.

SIGDWICK, Henry. **The methods of ethics**. London: Macmillan and Co, 1874.

SINGER, Peter. **Practical ethics**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. Consequentialism. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2015. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/consequentialism/>>. Acesso em: 01 set. 2018.

STEUP, Matthias. Epistemology. In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/epistemology/>>. Acesso em: 01 set. 2018.

STIGLER, George J. The theory of economic regulation. **The Bell Journal of Economics and Management Science**, Santa Monica, v. 2, n.1, p 3-21, 1971.

WANNA, Leif. John Rawls. . In: ZALTA, Edward N. **The stanford encyclopedia of philosophy**, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rawls/>>. Acesso em: 01 set. 2018