O autointeresse e os limites da moral

Mário Maximo[1]

Resumo: O presente artigo investiga a tensão entre o autointeresse e a alteridade, a saber, como a premissa da ação voltada ao benefício próprio conflita com o crivo da moralidade. O texto discute as limitações de três abordagens críticas ao autointeresse: o moralismo, o historicismo e o evolucionismo. O artigo revisita o *Das Adam Smith Problem* e procura demonstrar as falhas na tentativa de integrar a moral à ação autointeressada. Diante da insuficiência desses caminhos em oferecer uma ponte teórica entre o comportamento empírico autointeressado e a norma moral de caráter geral, o trabalho propõe uma via de solução pautada na ética eudaimônica de base aristotélica.

Palavras-Chave: Autointeresse, Ação, Adam Smith, Aristóteles e Eudaimonia.

1. Introdução

A ação humana é frequentemente entendida como autointeressada. Isso significa que, se determinado agente faz algo, isso o beneficia em algum sentido. Na ciência econômica, esse comportamento é tido como explicativo da ação. Nas famosas palavras de Smith (1776, p. 8): "Não é da benevolência do açougueiro, cervejeiro, ou padeiro, que esperamos nosso jantar, mas de sua preocupação por seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas ao seu amor-próprio, e nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas das vantagens deles."

O autointeresse ou amor-próprio não deve ser confundido com o egoísmo. O segundo pressupõe um desprezo pelos interesses dos outros, enquanto o primeiro apenas considera o interesse do agente como acima dos outros. Todavia, a visão de que a ação humana é fundamentalmente autointeressada entra em conflito, em tese, com aquela que é entendida como o principal crivo da moral, a alteridade. Afinal, ao agir, ou o agente coloca os seus interesses em primeiro lugar ou considera o de algum outro. O egoísmo torna impossível a moral porque é o oposto da alteridade. O autointeresse não a inviabiliza por completo, mas tensiona diretamente com ela. A solução passa a ser algo como: em suas ações autointeressadas, os agentes desenvolvem alguma consideração pelo interesse dos outros. Essa consideração não modifica a natureza autointeressada da ação, mas introduz uma reflexão sobre a existência dos outros. Em outras palavras, abre-se aquele que é entendido como o campo da moral, que pondera os interesses alheios.

[1] Professor do Departamento de Ciências Econômicas do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (IM–UFRRJ).

Esse campo da moral é visto, portanto, como distinto do autointeresse. Desse modo, os agentes ao agirem devem decidir entre seguir os ditames da moral ou seguir o seu próprio interesse. Essa disjuntiva domina o pensamento moderno e permitiu, por um lado, o desenvolvimento de teorias sobre a ação humana, autointeressada; e, por outro, o desenvolvimento de teorias morais, baseadas na alteridade. A moral é entendida como uma "camisa-de-força", uma contenção para que o agente não faça aquilo que ele de fato deseja fazer. Essa divisão permite que as ciências humanas possam se concentrar apenas na discussão sobre a ação e ignorar os aspectos morais, que são entendidos como de cunho privado — as pessoas decidem em seu foro íntimo se vão ou não vestir a "camisa-de-força". É por esta razão que a ciência econômica ocupa um papel de destaque nas ciências humanas, porque é a que desenvolveu o melhor instrumental para analisar o comportamento autointeressado. Esse instrumental pode ser aplicado em muitas áreas da vida humana, e não apenas na economia em sentido estrito, como logo os economistas que se dedicam a estudar o autointeresse perceberam[2].

2. Três críticas ao autointeresse como explicação da ação

Diante desse quadro, três tipos de críticas podem ser identificadas. O presente texto propõe a seguinte nomenclatura para essas críticas: moralismo, historicismo e evolucionismo. As críticas do primeiro tipo apontam que as considerações morais também influenciam as decisões humanas. Um bom representante desta linha é Amartya Sen, que nos diz o seguinte: "É fácil ver que não há nada de particularmente incomum, ou especialmente contrário à razão, em uma pessoa levar a cabo um objetivo que não é exclusivamente confinado a seu próprio interesse." (Sen, 2011, p.224)

Assim, o argumento do moralismo é que a moral deve participar da ação do mesmo modo que o autointeresse. O problema desse caminho crítico é que, a despeito de a moral poder indicar qual é a ação que *deve* ser feita, não é o campo da moral que escolhe qual ação *será* feita. A defesa do autointeresse, como único vetor da ação humana, em resposta à crítica moralista é, portanto, resoluta. Afinal, quem decide o que será feito é o próprio agente, em sua liberdade. Dito de outro modo, a partir do momento em que se admite a distinção entre "positivo" e "normativo", a chamada guilhotina de Hume, não há ponte que faça a travessia de um campo a outro.

Um caminho crítico distinto é afirmar que há uma miríade de motivações para a ação e que o autointeresse é apenas uma delas, confinado a um período histórico específico. Nessa crítica, a

[2] Ver, por exemplo, Becker (1971).

história é utilizada para mostrar como sociedades distintas possuem motivações variadas. Karl Polanyi, por exemplo, nos diz:

> Os monges comerciavam por razões religiosas, e os mosteiros tornaram-se os maiores estabelecimentos comerciais da Europa. O *kula* dos nativos das ilhas Trobriand, um dos mais intrincados sistemas de trocas que o ser humano já conheceu, é sobretudo uma busca estética. A economia feudal dependia largamente dos costumes e da tradição. Entre os kwakiutl, o objetivo principal da indústria parece ser satisfazer uma questão de honra. No despotismo mercantilista, a indústria era concebida para servir ao poder e à glória. Por conseguinte, tendemos a pensar que os monges, os habitantes da Melanésia ocidental, os vassalos, os kwkiutl ou os homens de Estado do século XVII eram conduzidos, respectivamente, pela religião, a estética, os costumes, a honra ou a política de poder. (Polanyi, 1947 [2012], p. 218-219)

No historicismo, os seres humanos seriam plásticos, moldando-se às instituições do seu tempo. O problema do historicismo é que não há unidade explicativa. Ele torna-se análogo à filatelia: como um colecionador de selos, o estudioso se limita a identificação e catalogação. Se há uma pluralidade de motivações para a ação humana, sem que esta variedade esteja organizada estruturalmente, não há uma teoria da ação.

Por último, outra crítica possível é afirmar a emergência de comportamentos morais a partir de ações autointeressadas. Neste caso, é comum recorrer à trajetória evolutiva da espécie humana e descrever o nascimento da moral como característico do que é o homem. Nas palavras de Geoffrey Hodgson (2013, p. 135, tradução minha): "A moralidade é uma propriedade emergente das interações entre indivíduos em grupos estruturados. Grupos podem ser sujeitos e objetos de seleção em um processo evolutivo. Um sistema de moralidade — que reforça a aplicação de regras e a coesão social — é uma propriedade típica de tais grupos humanos." Esse caminho, que podemos chamar de evolucionismo, procura analisar como agentes inicialmente autointeressados desenvolvem comportamentos morais. A força desse argumento está em incorporar o autointeresse como uma motivação primitiva e demonstrar que, ao longo do tempo, mesmo que o autointeresse esteja presente, ele evolui para uma lógica cooperativa.

O problema dessa linha de investigação é que, ao se basear na lógica evolutiva, a alteridade envolvida é sempre de tipo familiar (parentesco e genética). Não há caminho possível para sedimentar na evolução uma preocupação com o outro genérico, o ser humano em abstrato, que é justamente o alvo que se busca para tornar possível a explicação moral do comportamento. Afinal, a lógica evolutiva é baseada na preocupação com a reprodução, logo, o foco é o filho, o neto, o sobrinho, ou mesmo aqueles que são desse tipo por associação, mas nunca a pessoa como um

agente em abstrato. Uma tangente é afirmar a alteridade como explicação da ação sem recorrer ao processo evolutivo. Todavia, isso é apenas uma versão mais radical do que chamamos anteriormente de moralismo porque a reflexão moral assume, neste cenário, o caminho efetivo da ação dos indivíduos.

Para não cair no problema apontado anteriormente, leia-se, de que a moral por si só não tem força para determinar a ação dos agentes, é necessário argumentar por algum conteúdo empírico para o campo da moral. Dito de outra forma, a moral não pode ser apenas um ditame da razão, porque caso o seja, não será capaz de conduzir a ação. Como explicado, esse caminho moralista não é capaz de atravessar o fosso de Hume e transitar do "normativo" para o "positivo". É justamente para evitar esse resultado que recorre-se à evolução, na tentativa de construir um conteúdo empírico para a moral, "positivo", e levá-lo ao campo do "normativo". Qualquer tentativa de afirmar a alteridade como fundamento da ação e estabelecer-nos como agentes morais enfrenta o mesmo desafio: encontrar uma explicação empírica que permita reunificar os dois universos e, consequentemente, negar a guilhotina de Hume.

3. A solução smithiana

Se essa avaliação está correta e os três caminhos expostos — o moralismo, o historicismo e o evolucionismo — são insuficientes, é preciso buscar outra crítica ao autointeresse como fundamento da ação. A questão exposta até aqui é reminiscente ao conhecido *Das Adam Smith problem*. Segundo a recepção alemã de Smith[3], o filósofo escocês teria nos legado uma contradição entre suas duas principais obras. Na *Teoria dos Sentimentos Morais* (TSM), Smith descreve a alteridade como essencial para a ação humana e, portanto, nos caracteriza como seres morais. Por outro lado, na *Riqueza das Nações*, Smith estabelece o amor-próprio, o autointeresse, como o centro das decisões humanas e, consequentemente, nos aparta do universo moral. Contudo, a tradição posterior se esforçou em demonstrar que não há contradição alguma nos escritos de Smith[4].

Ocorre que, ao lado do autointeresse, há o que Smith chama de simpatia, o sentimento que nos faz "sair" de nós e nos envolvermos com o outro, compartilhar suas dores e seus prazeres. Ao sentirmos o que o outro sente, nosso interesse transforma-se no interesse do outro. Smith sabe que apenas o sentimento de simpatia não é suficiente para explicar ações morais porque podemos compartilhar prazeres moralmente errados. Esse ponto é crucial porque a simpatia é, segundo

[3] Atribui-se a Karl Knies a formulação do *Das Adam Smith Problem*. Ver, por exemplo, Tribe (2008)
[4] A segunda geração da Escola Histórica Alemã já reconhece a coerência interna da obra de Smith. August Oncken desfaz o argumento da contradição smithiana de forma convincente já em 1897.

Smith, a base empírica para a construção da moral, mas ela pode muito bem ensejar comportamentos que não são morais. Imagine alguém que se diverte num grupo de amigos. Uma briga irrompe entre esse grupo e um outro grupo rival, por uma razão frívola qualquer. A pessoa sente as dores de seus pares e responde agindo com uma violência desproporcional contra o grupo inimigo. A simpatia está presente, mas não uma ação moral.

Para resolver esse problema, Smith introduz aquela que é a principal contribuição da sua TSM, a figura do "espectador imparcial". Essa introdução marca a entrada de um elemento racional que irá julgar, de forma desinteressada, neutra, se a ação é louvável. O brilhantismo de Smith está em conectar esse componente racional (abstrato e universal) no solo das emoções humanas (concreto e específico). Isso quer dizer que o nosso próprio aparato emocional é responsável por transformar seres inicialmente autointeressados em agentes morais. Como já estabelecido pela literatura, o espectador imparcial tem uma influência direta no desenvolvimento de teorias morais posteriores, em especial, a de Kant (Fleischacker, 2021). Todavia, Smith tem uma enorme vantagem em comparação a essas teorias morais subsequentes. A sua TSM procura ligar os ditames da razão ao comportamento real dos indivíduos, enquanto Kant e os demais moralistas não se preocupam com os movimentos psicológicos que explicarão a ação efetiva. Em outras palavras, a TSM oferece uma explicação para a ação que supera os problemas do moralismo.

Da mesma forma, a solução de Smith não recai numa trajetória evolucionista justamente porque recorre à figura do espectador imparcial e, portanto, desvencilha o agente do seu parentesco. O espectador imparcial está lá justamente para garantir uma visão não alinhada, não familiar, que exige uma postura de respeito ao outro em sentido geral. O espectador imparcial nada mais é do que o olhar desse outro genérico. O problema é que, ao meu ver, a solução de Smith recai no historicismo. Na verdade, a TSM é uma versão mais elaborada de como as virtudes se desenvolvem em comunidades históricas específicas. Observemos com cuidado a operação moral que Smith propõe. Somos agentes autointeressados, mas, no convívio social, a simpatia nos habilita a olhar pela perspectiva do outro e a considerá-lo em nossas ações. Com a maturidade, projetamos um olhar que não é nem o nosso nem de um amigo próximo, mas de um juiz imparcial. Ao agir, colocamos em movimento os sentimentos de amor-próprio (melhorar a nossa própria vida) e de simpatia (considerar os interesses alheios), assim como o julgamento racional do que aprendemos ser o universalmente louvável.

O problema é que, na TSM, o universal não rompe com os julgamentos da própria sociedade, que treinou ao longo dos anos o indivíduo em sua projeção de generalidade. Nesse

sentido, em determinada sociedade, pode ser considerado um juízo perfeitamente imparcial manter meninas fora da escola, por exemplo, porque essa é a norma construída. Sen (2011, p. 438) chama isso de "paroquialismo institucional e cultural" e aqui chamamos de historicismo. Naturalmente, Smith está ciente do problema e ele procura evitá-lo na TSM, ao discutir o papel prejudicial da "moda" e do "costume" na moral. É possível mesmo que o espectador imparcial evite os preconceitos da moda e do costume ouvindo opiniões distantes, de outras regiões, como o próprio Sen reconhece em sua discussão da "imparcialidade aberta" (2011, p. 154). Contudo, não é possível que o espectador imparcial alcance avaliações futuras, apenas às do passado, porque não há como projetar como sociedades distantes no tempo avaliarão as nossas ações. É o preço que Smith deve pagar por erguer a sua explicação da moral no sentimento de simpatia.

4. A solução eudaimônica

Diante do exposto, o problema, em meu juízo, encontra a sua aporia. Caso a moral seja entendida como a alteridade de agentes autointeressados, não há saída para explicar porque esses agentes de fato se comportam de forma moral. Evidentemente, é possível argumentar que a moral não depende de os agentes se comportarem de forma moral. Argumentos desse tipo reivindicam que a ação correta é correta independentemente de alguém praticá-la. Procura-se, com essa lógica, a separação entre "o que é o correto" e "a ação efetiva dos agentes", com os diversos componentes emocionais envolvidos. Isso é o reconhecimento absoluto da navalha de Hume: o positivo e o normativo são universos que não se comunicam e ambos devem ser desenvolvidos separadamente.

Entretanto, no meu entender, isso é uma especulação vazia. Parece-me que a pergunta é se os seres humanos se comportam moralmente mesmo diante do nosso desejo em atender os nossos próprios interesses. É uma pergunta a respeito do fenômeno humano. Se admitirmos a navalha de Hume, abandonamos pelo caminho a noção fenomênica do que é o ser humano. Ou discutimos isoladamente as exigências da razão (o normativo) ou observamos alienadamente o comportamento humano em sua ampla variedade de desejos (o positivo). Segundo penso, ambas as estradas são aporéticas. Se, por um lado, o fenômeno da moral não pode recorrer somente aos critérios abstratos da razão; por outro, não pode deixar de recorrer à razão, porque, ao fazê-lo, limita-se às regras de sua própria sociedade, ou, mais amplamente, às regras da seleção natural na trajetória evolutiva da espécie humana.

Portanto, diante dessa aporia, é preciso, primeiro, abandonar a navalha de Hume e tratar o fenômeno da moral como algo existente e não como uma norma a ser forçada a agentes cujo

comportamento é livre. Segundo, é necessário abandonar a ideia da moral como um comportamento altruísta em face do autointeresse. Outrossim, a noção do que é louvável e correto deve ser formulada como parte do autointeresse não em oposição a ele. Deixemos de lado definitivamente o quadro de agentes livres autointeressados que podem ou não agirem de maneira moral em nome de uma formulação na qual os valores são parte integral da ação. Para isso, façamos uso de uma concepção *eudaimônica* e passemos a tratá-la como o campo da ética e não como o campo da moral[5].

Notavelmente, Aristóteles afirma, no início da *Ética à Nicômaco*, que o objetivo da ética é a felicidade do sujeito (*eudaimonia*). Não estudamos a Ética para sabermos o que é a felicidade em geral, mas para sermos felizes. Em suas ações, o indivíduo busca a sua própria felicidade (o seu autointeresse). Nesta reflexão ética, não há razão para opor a busca pela felicidade de um e de outro. A oposição entre o autointeresse e a alteridade só existe na moral, não na ética, porque a noção de felicidade, que é o bem que se busca, não é essencialmente conflitiva.

Essa oposição, que marca a concepção moral, como vimos, só nasce se pressupusermos que os "fins" das ações são conflitantes. Porém, esse é um erro, segundo penso. É claro que, num restaurante com dez mesas, se nove delas estão ocupadas, e duas pessoas estão na porta e desejam entrar para jantar, a mesa desocupada é um "fim" conflitante para a ação de ambos — se um tiver a mesa, o outro não a tem. A questão colocada é que, como nos ensina Aristóteles, não devemos confundir os "fins" com os "meios". As nossas ações pertencem a uma linha decisória que encadeia uma série de escolhas. O que é relevante é o conjunto, a vida humana como um todo. Isto quer dizer que, o que é o "fim" numa decisão, é, na verdade, o "meio" para outra em nível superior. Nas palavras de Aristóteles: "Se há então nas coisas praticadas certa meta que nós queremos por si mesma, e as demais por causa dela, e tudo que escolhemos não escolhemos por um motivo distinto (pois assim se avançaria rumo ao infinito, de tal modo que a vontade seria vazia e vã), está claro que essa só pode ser o bem e o ótimo." (EN I.2 1094a19-23)

No exemplo dado, o aparente conflito desaparece se ponderarmos que a mesa de jantar é um meio para aqueles indivíduos passarem uma noite agradável. "Passar uma noite agradável" é o verdadeiro fim e este não conflita. Afinal, um deles poderia fazê-lo na mesa de jantar e o outro numa cadeira de cinema e ambos teriam o seu fim intermediário atendido. Diferentemente do utilitarismo, a felicidade aqui não é entendida em termos momentâneos. A eudaimonia não é um

[5] Apesar de originalmente possuírem sentidos semelhantes, uso aqui a distinção entre moral e ética para facilitar a exposição. Refiro-me à "ética" como o fenômeno da busca do bem humano, conforme a filosofia antiga, e à "moral" como os deveres impostos ao comportamento, conforme a filosofia moderna.

fluxo de intensidade, mas uma completude. A ciência econômica dominante é responsável por acentuar essa confusão entre "meios" e "fins". Como ignora os verdadeiros fins humanos, trata toda decisão como um fim em si mesmo e não como um meio para uma escolha de maior dimensão.

Para o argumento aqui exposto, não é necessário defendermos qual é o conteúdo da felicidade humana, qual é o verdadeiro fim ao qual nossas ações almejam, se um ou múltiplo. Para estabelecermos uma concepção eudaimônica, basta reconhecer que as ações humanas não são independentes, que elas se comunicam para formar um projeto de vida completo. A construção dessa narrativa sobre a própria vida atende aos interesses do sujeito e, como dito antes, não está em conflito com os projetos alheios. Evidentemente, há situações concretas em que os interesses humanos conflitam, mas estas ocorrem em ações específicas devido à escassez de meios para atender fins intermediários, como no exemplo da mesa do restaurante que oferecemos há pouco. Todo conflito de interesses revela, portanto, uma carência dos meios necessários para atender aos fins almejados. Porém, no fim último, a felicidade humana, não há conflito, independentemente do conteúdo que tiver, porque ela é um todo e a oposição só pode ocorrer nas partes.

Quando a ciência econômica estuda os meios como se eles fossem os fins da ação humana, ela torna a carência e o conflito onipresentes. Se o ato do consumo, por exemplo, é tomado de forma isolada, o bem econômico consumido por um sujeito impede o consumo de outro e, consequentemente, o autointeresse é visto como incompatível com a alteridade. A carência e o conflito existem, é claro, mas o fazem porque os meios não estão adequadamente disponíveis. Assim, o cerne da questão é que, no último nível, os interesses não concorrem entre si. Se dois bens são completos, eles não podem concorrer entre si. Só há concorrência se há ausência, incompletude. Imagine dois copos vazios. Eles podem concorrer pelo conteúdo da garrafa que irá preenchê-los porque estão vazios. Se ambos estão cheios, completos, não há concorrência porque a situação já se realizou, já alcançou plenitude.

5. O indivíduo, a eudaimonia e a política

Há, todavia, uma crítica mais séria a essa concepção eudaimônica e que, sem dúvida, marca a ruptura da ética para a moral. A preocupação predominante do sujeito com a sua própria felicidade, mesmo que isso não antagonize com a figura do outro, não nos parece um comportamento admirável. Aos nossos olhos, essa postura é tida como arrogante, como uma espécie de soberba. Afinal, os olhos do agente estão concentrados em si mesmo. É como se, ao se dedicar à sua própria felicidade, o agente ignorasse os interesses alheios e, portanto, as dores e os

sofrimentos que os demais atravessam. Estamos habituados a pensar a moral como a ajuda, a solidariedade, o sacrifício de si. Afirmar que a ética, em princípio, não tem relação com a assistência, soa como um erro. É rejeitar o sentimento de simpatia, conforme Smith o descreveu, e encastelar-se no seu próprio mundo. Pensar primeiramente em si próprio é justamente o que consideramos moralmente inaceitável.

De partida, é preciso reconhecer que essa crítica é válida e, caso queiramos restabelecer uma concepção eudaimônica, devemos considerá-la com atenção. Em primeiro lugar, não se trata de *ignorar* os interesses alheios, mas de equacioná-los na medida em que estes envolvem os desejos do próprio agente e não os do outro como um fim em si mesmo. Um exemplo pode ajudar. Normalmente, é esperado que os pais se sacrifiquem em nome do interesse dos filhos. Isso é visto como uma atitude moral. Todavia, o que importa é o bem-estar das crianças, que é do próprio interesse dos pais. Desse modo, a atitude admirável não é o "sacrifício" dos pais, mas a promoção do florescimento dos filhos, parte integrante da própria felicidade dos pais. É claro que isso pode ser lido como uma instrumentalização dos filhos pelos pais, afinal, os interesses dos primeiros são atendidos em nome dos interesses dos segundos. De certa maneira, é isso mesmo que ocorre, mas o tratamento como um meio não é em si uma atitude condenável. O que é censurável é a ação perversa e não a relação entre meios e fins.

Outro exemplo: o aluno instrumentaliza o professor para obter conhecimento. Não há nada de errado aqui. Pelo contrário, essa é uma das relações mais admiráveis que existe. O erro é, por exemplo, o aluno se comportar de forma enraivecida ou violenta se obtém uma nota baixa. Para retornar ao caso dos pais e dos filhos, o que torna a relação vil não é o tratamento como meio, que é próprio das relações humanas, mas a ação concreta de desmedida ou de alienação. Tratar as pessoas como fins em si mesmas não adiciona nada que a própria prática, repetida ao longo do tempo, já não revele. Tratar o interesse do outro como um fim em si mesmo só tem relevância caso haja um conflito entre o autointeresse e o interesse alheio, o que não é o caso, conforme vimos. Os pais precisam tratar os filhos como fins em si mesmos apenas se a felicidade dos pais não for compatível com a felicidade dos filhos, se a divergência é da ordem do bem final. Esse desacordo é nitidamente falso.

Os exemplos aqui expostos, de pais e filhos e professores e alunos, facilitam o argumento porque nestes casos a própria relação cuida de alinhar os interesses, mas o raciocínio vale para qualquer associação. Não há necessidade de que os interesses estejam alinhados, nem em último grau, basta que os conteúdos eudaimônicos não entrem em conflito, conforme dissemos

anteriormente. Em suma, o fenômeno tão comum de alguém que age buscando o seu autointeresse e ignorando o interesse de todos os demais não é condenável por conta disso, mas porque a sua ação é desmedida, imprudente, calcula errado a própria sequência de eventos que imagina levar à sua felicidade. O erro é fundamentalmente do agente com ele mesmo e não dele com os outros. Como diz Platão, o sujeito tirânico faz mais mal a si mesmo do que a qualquer outro: "Atravessam toda a sua vida sem serem amigos de ninguém, sempre como déspotas ou como escravos de outrem, sem que a natureza do tirano possa jamais provar a verdadeira liberdade e amizade." (República IX 576a).

Dito isso, a crítica de que a concepção eudaimônica é exageradamente autocentrada pode ser endereçada recorrendo à união entre a ética e a política. Isto porque, em verdade, o problema moral do autointeresse só pode ser enunciado se, em conjunto, também se afirma a separação do indivíduo de sua comunidade política. É desta divisão que nasce a preocupação moral com o autointeresse. Por conseguinte, a crítica de que a visão eudaimônica é demasiadamente autocentrada só faz sentido se pressupusermos um indivíduo agigantado, dono de si. Para a ética, em contraste, esse indivíduo colossal não existe e, portanto, não há os riscos morais percebidos. Afinal, é o indivíduo autossuficiente que vê os seus interesses como seus e somente seus, e os do outro como exclusivamente do outro. Deste exagero do escopo individual nasce o espaço privado. A moral, por sua vez, passa a morar neste lugar. Para indivíduos autônomos, o espaço público é o ponto de encontro de possíveis intersecções entre os diversos interesses privados. Aqui, com o público afastado do privado, a política alienada da moral, os indivíduos buscam encontrar alguma intersecção de interesse ou, ao menos, regras de convivência para que possam agir em nome dos seus interesses privados.

Nesse cenário, é compreensível a preocupação moral com o autointeresse porque as regras de convivência constituem apenas um mínimo aceitável e estão longe de configurarem um comportamento louvável. Neste entendimento, a política é o espaço do "toma lá, dá cá", da barganha comezinha, diante da qual a moral deve se erguer e exigir valores mais elevados. Se cada indivíduo é um ente em si mesmo e a política é meramente um contrato, é preciso de fato que o sujeito, em sua própria consciência moral, force a si mesmo a considerar o interesse do outro. Uma vez que, para a moral, ele não depende fundamentalmente do outro. É senhor de si. A preocupação, nesta linha de investigação, é que suas ações individualistas, se não mediadas por um raciocínio moral, serão apenas isso mesmo, a promoção de si. Como dono de uma vontade absoluta, seu interesse é arbitrário e pode, por capricho, interferir ilegitimamente no interesse alheio.

Logo, para desanuviar a questão e pôr de lado a preocupação moral com o autointeresse, é preciso reaver a íntima conexão entre a ética e a política. Se a ética e a política forem capítulos do mesmo tratado, não há por que o autointeresse ser visto com desconfiança, já que, o interesse de uma pessoa convive necessariamente com o das outras. Dito de outro modo, se considerarmos o indivíduo como o que ele é, um ente dependente de sua comunidade política, não há receio de ele agir em nome de si. Sua ação é também sempre uma expressão coletiva. Desfaz-se, assim, o mito de um sujeito autônomo, portador de uma consciência moral.

Essa figura falsa nasce em algum ponto entre o estoicismo e o cristianismo, com a noção de vontade livre, da escolha que não é circunscrita à vida, e sim, volúvel, sem lugar. Esse indivíduo desenraizado responde pelo ponto de partida da formulação moral moderna e, portanto, é ele que deve sumir. Para tanto, é preciso restabelecer que o horizonte da ação humana é a comunidade à qual o agente pertence, a sua pólis. Isto porque a pólis alimenta o sujeito de sua linguagem, de sua noção de identidade, de seu mundo. O fenômeno humano é comum, compartilhado. Reconhecer essa realidade não limita a liberdade do agente, ao contrário, permite que ela exista, dado que, para ser livre, é necessário agir, e toda ação só ocorre em circunstâncias específicas que envolvem os outros, estejam eles presentes ou não, sejam eles contemporâneos ou não. Sócrates é simultaneamente o homem mais livre de Atenas e aquele cuja morte foi determinada pela cidade. Não há contradição alguma aqui porque Sócrates gozou de sua liberdade enquanto na cidade viveu e morreu, não a despeito da pólis, mas por causa dela, como o próprio reconhece no diálogo *Críton*.

A ideia do *homo economicus*, do consumidor racional, é apenas a versão mais recente dessa figura nociva estoica-cristã. A demanda é entendida como essencialmente livre, com restrições apenas externas (renda, preço, disponibilidade etc.). É a mesma formulação estoica-cristã da escolha livre, sujeita apenas a obstáculos exteriores. Marx, ao discutir o fetichismo da mercadoria, identifica como essa noção de liberdade do estoicismo-cristianismo encontra no capitalismo a sua plena forma, porque o capital é ele mesmo a lógica do desenraizamento humano: “Daí ser o cristianismo, com o seu culto do homem abstrato, a forma de religião mais adequada para essa sociedade, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc.” (Marx, 1867 [2006], p. 101). Desta sorte, é preciso reconstruir uma concepção de liberdade ligada à prática humana e, ao meu ver, isso requer uma interpretação eudaimônica para a ação. Em conclusão, é necessário, primeiro, a visão das ações como um todo organizado em direção a um fim, a felicidade (eudaimonia); segundo, esse fim não deve conflitar com outros fins. Para tal, não há necessidade de estabelecer o conteúdo da eudaimonia, sendo este um esforço de outro tipo. Da mesma forma, não é necessário que o bem comum submeta os bens individuais, alinhando-os. Basta que os indivíduos

não sejam absolutos em sua autonomia e que sua existência esteja vinculada a uma comunidade política.

6. Considerações Finais

No estudo sobre a ação humana, o autointeresse é compreendido como uma ameaça ao comportamento moral. Essa angústia advém, num primeiro olhar, da separação entre os aspectos positivos e normativos. Essa cisão cria a dificuldade de como garantir que agentes autointeressados sigam normas. Na literatura é possível identificar três tentativas de solucionar esse problema, que aqui chamamos de moralismo, historicismo e evolucionismo. O primeiro busca incluir a reflexão moral dentro do próprio comportamento do agente, em conjunto com o seu autointeresse, mas falha, porque a moral, em si mesma, não pode se impor ao agente. O que é o mesmo que reconhecer que a moral, por si, não tem conteúdo empírico. É preciso recorrer a algum conteúdo empírico para que tenha relevância na ação. O segundo grupo, o historicismo, busca fazê-lo de maneira histórica, recorrendo às diversas instituições humanas que moldaram o nosso comportamento ao longo do tempo. O problema do historicismo é que esse conteúdo empírico não está organizado teoricamente e, portanto, não avalia as próprias instituições, que podem ser moralmente condenáveis. O peso da história precisa ser combinado com uma reflexão teórica, do contrário, há apenas catalogação. O terceiro grupo, o evolucionismo, procura oferecer essa estrutura teórica, mas também falha porque a teoria da evolução não é uma base aceitável para a moral. Na origem da ciência econômica, esse problema já estava dado, e Smith procurou resolvê-lo com a sua Teoria dos Sentimentos Morais, mas a sua solução, segundo penso, não consegue ultrapassar os limites do historicismo.

Ao nosso juízo, a tentativa de impor regras morais a agentes autointeressados é um caminho sem saída. É preciso abandonar essa oposição entre autointeresse e moral, porque isso deriva de uma alienação do outro. A separação do positivo e do normativo é, após um segundo olhar, resultado de um indivíduo alienado de sua comunidade política, cujas ações não constituem um todo organizado. Desse modo, uma concepção eudaimônica responde melhor ao problema da ação, porque reconhece a união entre a ética e a política, entre o eu e o outro, entre a ação presente e a ação futura. Esses diversos pedaços, que foram dispersos pela teoria moral moderna, devem ser recolhidos e colados no mosaico que é a vida humana. A alternativa a isso é a alienação. É uma concepção de eu cujo outro é fundamentalmente irreconhecível.

7. Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução, posfácio e notas de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2024.

BECKER, G. *Economic Theory.* New York: Routledge, 1971.

FLEISCHACKER, S. *Adam Smith*. New York: Routledge, 2021.

HODGSON, G. *From pleasure machines to moral communities*: an evolutionary economics without homo economicus. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

MARX, K. *O Capital*: Crítica da Economia Política. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006 (1867).

ONCKEN, A. The Consistency of Adam Smith. *The Economic Journal*, vol. 7, no. 27 (Sep., 1897), pp. 443-450.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SEN, A. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SMITH, A. *A Riqueza das Nações*: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Hemus Editora, 2001 (1776).

_____. *Teoria dos Sentimentos Morais*. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: Martin Fontes, 2015 (1759).

TRIBE, K. "Das Adam Smith Problem" and the origins of modern Smith scholarship. *History of European Ideas*, vol. 34, 2008, pp. 514–525.