

GIANNETTI, Eduardo. *Vícios privados, benefícios públicos? A ética na riqueza das nações*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

GIANNETTI E A PROMESSA ÉTICA DO CAPITALISMO

Vinicius de Figueiredo
Universidade Federal do Paraná

Vícios privados, benefícios públicos?: junte-se ao título escolhido por Eduardo Giannetti da Fonseca o subtítulo - *A ética na riqueza das nações* - e se perceberá seu intuito geral: questionar a pertinência do aforismo de Mandeville à luz de uma recuperação, com algumas modificações, do projeto de Adam Smith.

A matriz teórica de nosso autor coincide com uma tradição bem determinada, a tratadística de língua inglesa do século XVIII. Nela, a ciência econômica - consolidada por Smith, que porém teve o terreno preparado por Hutcheson e Hume, entre outros - vincula-se a um certo campo de reflexões morais, inaugurado pelo Lorde de Shaftesbury como resposta ao presumível "realismo" da antropologia hobbesiana. Somente tendo em vista os fios desta trama pode-se compreender porque o mesmo Smith, hoje lembrado como pai da economia liberal, tenha escrito, antes mesmo da *Riqueza das nações* (1776), uma *Teoria dos sentimentos morais* (1759).

A questão que guia Giannetti ao longo do livro revela-se, assim, herdeira de uma tradição bastante precisa: "como introduzir a ética na análise econômica?" (GIANNETTI, 1993: 24)¹. A resposta, por mais que se distancie do aforismo de Mandeville, permanece inteiramente refém de seu horizonte. A forma interrogativa do título de modo algum põe em questão o sentido daquilo que questiona, admitindo, de antemão, que a pergunta - "vícios privados, virtudes públicas?" - seja respondida por um sim ou um não - enfim, que seja respondível nos dias correntes *sem quaisquer mediações*. Os escrúpulos que os historiadores da filosofia costumam revelar ao filosofar, porém, acusa problemas à vista: como passar do plano no qual as idéias estão balizadas pela sua história (ou, conforme a leitura estrutural, por seus autores) para o quebra-cabeça do presente, onde idéia e ideologia repartem a realidade?

Antes de examinarmos o êxito ou não de nosso autor, sigamos, em linhas gerais, os passos de sua resposta. Inicialmente, Giannetti expõe o que denomina a tese do "neolítico moral", i.e, a "noção de que a ética não acompanha o avanço científico, tecnológico e material do homem" (GIANNETTI, 1993: 28). A seguir, examina a abordagem segundo a qual a ética é indispensável para assegurar a reprodução social e o bom desempenho econômico de indivíduos, grupos e nações. O terceiro passo consiste em criticar a tese que considera a autoridade política e a moralidade cívica excessivas condições da boa organização coletiva. Por fim, critica o egoísmo ético de Mandeville - posição, segundo o autor, partilhada por Smith e a escola de Chicago² -, concluindo com a tese de que a ética é um elemento indispensável tanto à definição das regras do jogo econômico quanto à determinação do desempenho produtivo de indivíduos, empresas e nações.

Entretanto, se a idéia era retomar o debate inaugurado no século XVIII, investindo-o de poder explicativo na atualidade, a primeira precaução, ignorada por Giannetti, consistiria em enfrentar seriamente diagnósticos de outras vertentes sobre a natureza dos problemas contemporâneos. Noutros termos, fazer as tais mediações. Se é tão frequente ouvirmos que a utopia do socialismo foi para o espaço, e que sua defesa ingênua tornou-se mera ideologia, por que não desconfiarmos, por motivos idênticos, da afirmação de que basta a qualificação mais apurada dos agentes sociais para que o capitalismo funcione? Como autor que

VÍCIOS PRIVADOS, VIRTUDES PÚBLICAS

refletiu sobre este modo de produção, ainda que em sua versão industrial, Marx apontou que o caráter natural de que se revestem as trocas numa economia capitalista é *aparência*. Ora, dizer que a troca pressupõe um mínimo de sociabilidade é uma coisa; outra - que exige muito mais folêgo - é dizer, como faz Giannetti, que, através da maximização moral dos indivíduos, as trocas transcorram *naturalmente*, e da maneira a menos conflitante - e isto numa economia capitalista. O autor dá este passo³ sem contudo justificá-lo por meio do enfrentamento das teses que não partilham de sua premissa - explicitada à página 91: "A ordem social pressupõe a existência de algum tipo de ordenamento moral cujo papel central é conter e domesticar o *conflito natural* entre os homens" (grifo meu).

É preciso, portanto, que Giannetti *despolitize* o conflito a fim de fazer com que a conduta moralmente correta apareça como uma espécie de bom negócio para todos⁴. Já não é decidir muito, todavia, tomar este conflito como um dado inerente a todas as formas político-sociais da organização humana, procurando sua solução no equilíbrio entre um mínimo de autoridade política e uma maximização moral de jogadores agindo livremente no mercado?

Este avanço injustificado revela-se no andamento conferido por Giannetti à sua exposição - o recurso à história da filosofia. Se hoje a filosofia parece vir se reificando no comentário apurado mas distante dos textos filosóficos, isso de forma nenhuma justificaria a economia do rigor estrutural em nome da afirmação, a todo custo, desta ou daquela posição filosófica. Este é o caminho mais rápido para a ideologia - infelizmente, o caso preciso de Giannetti. Se não, com base em que estender a pertinência de questões formuladas por certos autores do século XVIII a textos de Platão, Aristóteles e outros, alinhavando-os de acordo com uma alternativa (liberdade do indivíduo x autoridade do Estado) se não improvável, certamente portadora de significado muito distante daquele conceituado mais de vinte séculos depois?⁵

Como se vê, as duas objeções apontadas aqui convergem para um mesmo ponto, nossa suspeita em relação ao processo de simplificação adotado (deliberadamente, diga-se de passagem) pelo autor. A mesma liberdade que lhe permite naturalizar os conflitos sociais, substituindo a análise sociológica pelo recurso a considerações sobre características universais da mente humana⁶, leva Giannetti a tratar a história da filosofia como uma coleção de opiniões, clivadas pela proximidade ou distância em relação a sua própria posição, aliás erigida sobre os escombros dos textos filosóficos. Tome-se por exemplo a ocasião em que o autor comenta o elogio de Rousseau, a quem, noutra passagem, atribui "palpitações e faniquitos" (1993: 54), ao homem natural perante o homem civilizado: "O fato é que não há aqui critérios objetivos que permitam fazer comparações claras e inequívocas como é o caso, em geral, no campo restrito da ciência, tecnologia e economia" (GIANNETTI, 1993: 119). Como ignorar, porém, que Rousseau jamais tomou esta comparação como uma análise objetiva de uma realidade empírica?

O mais grave, entretanto, é que este descuido com a especificidade dos temas e a colocação de problemas vaza para o tratamento dispensado pelo autor à distinção, capital ao seu inteiro argumento, entre um viés descritivo e um viés normativo do comportamento humano. Giannetti aponta que, por volta do século XVII, assistiríamos a seguinte reviravolta na história das idéias: "em larga medida sob a influência direta da revolução científica em curso, a filosofia moral européia passa a se preocupar mais seriamente com a análise do comportamento humano *como ele é*, abandonando (ou pelo menos atenuando) a pretensão de coibir os nossos impulsos naturais ou moldar a conduta humana como ela *deve ser*" (1993: 119-120). Eis datada, portanto, a distinção, tão cara a nosso autor, entre as condições de uma descrição objetiva do homem e o viés normativo, que se ocuparia em dizer o que ele *deve ser*. Sobre a validade dela repousa sua apresentação do que denomina a tese do "neolítico moral", contra a qual move-se inicialmente seu argumento. Ademais, é por recurso a ela que distingue, no pensamento de Smith, a objetividade da análise econômica por contraste a sua reflexão moral, aquela baseada na observação do que os homens desejam, esta, no que seria desejável (GIANNETTI, 1993: 132).

Não esqueçamos, porém, que esta clivagem entre o descritivo e o normativo obedece, ela também, a certas premissas filosóficas - o que deveria nos precaver de acreditar, como faz o autor, que Smith tenha sido capaz de observar "com frieza analítica a conduta humana" (133) da mesma forma que Galileu elaborou a lei geral da queda dos corpos. Se hoje é consensual entre historiadores do pensamento científico de que

havia uma nova ontologia sob a afirmação galiléica de que a substância do mundo são propriedades matemáticas, o que dizer da descrição do homem proposta por Smith⁷? Se o autor realmente adotasse o ponto de vista da história das idéias, seria obrigado a reconduzir as "verdades" do texto de Smith (ou seja lá quem for que consideremos como autor digno deste nome) a certas decisões conceituais que justificam suas afirmações.

No caso de Smith, isto implicaria reconstruir seu projeto - o qual, como já mencionado, não se restringe à teoria econômica exposta em *A riqueza das nações*. Por um motivo simples: a economia, para a tradição de língua inglesa em que se insere Smith, não gozava da autonomia disciplinar de que a investimos hoje, devendo muito a uma abordagem moral do homem que não é mera descrição. É o que confirma a *Teoria dos sentimentos morais*, onde Smith investe a virtude de um caráter regulativo para as interações sociais⁸. Não é arriscar-se em demasia tomar Smith como ponto de partida sem sequer tematizar o vínculo entre suas duas obras principais?

A história, bem resumidamente, é a seguinte. A teoria da soberania apresentada por Hobbes no *Leviathan* (1651) foi lida ao longo do século XVIII como franca demonstração de ceticismo moral. Tal interpretação viu na descrição da natureza humana oferecida por Hobbes no Livro I - "o homem lobo do homem" - a premissa e justificativa para a apresentação, no Livro II, da tese da obediência irrestrita a um Soberano absoluto como única condição da sociedade política⁹. O *Characteristicks* (1699-1715), de Shaftesbury, é o primeiro a contrapor a este homem hobbesiano (dotado de paixões anti-sociais e guiado por uma razão que apenas une meios a fins para satisfação de seu amor-próprio) uma antropologia que tem por base a auto-observação, capaz de identificar, em cada um de nós, aquilo que cunhou *moral sense*. Hutcheson, que desenvolve as teses de Shaftesbury, torna o argumento bem claro: da mesma forma que somos dotados da visão, dispomos de um sentido moral que nos permite discernir, espontaneamente, o bem do mal. O critério para julgar as ações humanas, nessa medida, não consiste em convenções sociais, como deixava entender o positivismo jurídico hobbesiano, mas em um fundamento natural e interno a cada um de nós - um sentimento. Feitas as devidas mediações, é fácil prever o desfecho: se o homem não é *por natureza* egoísta, mas, antes, um ser dotado de princípios que o aproximam dos semelhantes e o direcionam para o bem público, a coordenação das interações sociais pode dispensar inteiramente o caráter coercitivo postulado por Hobbes como fonte da vida política. Como não há troca sem um mínimo de sociabilidade, conceber esta última como disciplinada com base em valores afetivos abre a brecha para a elaboração de uma teoria econômica associada ao caráter regulador atribuído aos sentimentos morais. Eis, com a licença da simplificação, o passo dado por Smith¹⁰.

Giannetti, entretanto, desconsiderando o vínculo entre Smith e a tradição moral escocesa, toma como válida por si mesma a distinção entre o que o homem é o que ele deve ser, distinção esta desmentida já pela desconfiança de Shaftesbury em relação à descrição mecanicista do comportamento humano entrevista por ele em Hobbes. Em nome de quais decisões conceituais (e, portanto, filosóficas) cada um destes autores se arrogou descrever *o homem como ele é*? Não caberia a nós, seus leitores, começar por esta pergunta? É verdade que nosso autor, ao fim de seu livro, admite, via Malthus e contra Smith, a variabilidade das "qualidades do homem" (GIANNETTI, 1993: 166 e ss.). Isto, entretanto, apenas para reforçar a objetividade imperiosa às expensas da qual se aventura pela história da filosofia, visto que, ao fim e ao cabo, "tanto a experiência de homens práticos como a evolução da teoria econômica fornecem boas razões para sustentar a tese de que *a ética conta*" (GIANNETTI, 1993: 184). Não há dúvida que o presidente da Sony tenha algo interessante a dizer sobre gerenciamento empresarial. O problema é tomar gerenciamento empresarial como o último capítulo da tradição moral do Ocidente.

* * *

Um comentário final à segunda motivação, de cor local, apresentada por Giannetti à sua obra, aquilo que chama "o paradoxo do brasileiro". Como se apressa em explicar no Prefácio, o paradoxo se articula no hiato "entre, de um lado, o sentimento e o protesto generalizado de todos e de cada um de nós, e,

VÍCIOS PRIVADOS, VIRTUDES PÚBLICAS

de outro, aquilo que somos em nossa vida coletiva”. O argumento tem por base a insatisfação geral que reina no país: “De Sarney a Roberto Campos, de Geisel a Wladimir Palmeira, de Pelé a Caetano Veloso, da Xuxa ao Betinho, do banqueiro ao engraxate”... A manobra de Giannetti é clara: constatando este desalento geral perante o *status quo*, o atribui a um fenômeno igualmente indeterminado, a “psicologia moral brasileira”. Na distância entre o Brasil que queremos e o Brasil que fazemos, o autor vê um mecanismo psico-social que torna a todos nós igualmente cúmplices da mesma hipocrisia. Desaparecem do horizonte, assim, os matizes que existem entre as atuações e os projetos em questão - a começar pelos das celebridades mencionadas. Isso para não falar, por consideração à sensibilidade conceitual do autor, na diferença *de classe* entre o banqueiro e o engraxate, engolida pela generalização indevida que põe no mesmo pé Xuxa e Betinho. O impasse atual da representação política, motivado pelas dificuldades em se encontrar uma agenda mínima em função de projetos nacionais conflitantes, desaparece do horizonte, levando consigo a distinção entre o fazer e o fazer de conta, o que termina por dar lugar à matriz genérica da psicologia social, na versão divertida mas pouco explicativa de ninguém menos que Nelson Rodrigues. Talvez Giannetti tenha razão: “nosso verdadeiro problema é o auto-engano”. Faltou esclarecer quem é o “nós” no qual ele se inclui.

NOTAS

¹ Cf. também p. 145, onde se lê: “A ordem social e a ordem de mercado estão ancoradas numa infraestrutura ética”. Cf., no mesmo sentido, p. 146 e p. 149: “A falta de compromisso com a ética torna precária e incerta a vigência do mínimo legal do mercado”.

² O autor aponta um nuance, porém, entre eles: “a prosperidade econômica é atingida *apesar* da falta de ética dos jogadores (Adam Smith) ou *por causa* dela (Mandeville e Chicago)”. *Op.cit.*, p. 183.

³ Cf., por exemplo, p. 114: “O mercado é uma regra de convivência entre os participantes de um espaço econômico, assim como a gramática permite a convivência entre os membros de uma comunidade linguística”. Faltou acrescentar que não há comunicação sem regras gramaticais no horizonte, embora haja interações sociais de cunho econômico não capitalistas. Para uma crítica ao *homo oeconomicus* smithiano, V. Polanyi, K. *A grande transformação - as origens de nossa época*. Rio de Janeiro, Campus, 1980, p. 59 e segs.

⁴ Que esta seja a conclusão a que nos convida Giannetti, fica claro não apenas no desfecho, mas ao longo do livro. Por exemplo: “sem ética, a própria sobrevivência fica comprometida ... É a economia que se ergue sobre a infra-estrutura ética” (p. 95). Resta saber se tornar a ética *condição* de um bom resultado econômico já não equivale a desmoralizá-la (como, aliás, objetaria toda tradição ético-jurídica de matriz kantiana, também ignorada pelo autor na construção e exposição de sua tese).

⁵ Veja-se, como exemplo: “A tensão entre moralidade cívica e pessoal - entre as normas sociais de convivência pacífica e os desejos e valores de cada indivíduo - é um traço permanente da existência humana” (GIANNETTI, 1993: 126). A este nível de generalidade, porém, ou bem os conceitos tornam-se rarefeitos, ou perde-se de vista a possível diferença entre conceitos sob um mesmo termo - como quando Giannetti afirma na página seguinte: “A tese básica aqui [que teria sido defendida por Mill, Tocqueville, Nietzsche e Russell] é a noção de que o indivíduo - e não o todo social ou alguma entidade supra-individual - é o *locus* do valor”. Lembre-se, em defesa do autor, que ele assinala uma total ruptura entre o pensamento clássico-medieval e o pensamento moderno em torno do “problema da relação entre moralidade cívica e pessoal, de um lado, e o comportamento econômico, de outro” (*op.it.*, p. 116). Entretanto, a admissão do corte limita-se ao tratamento do problema, e não a sua colocação - pelo que indicam outras passagens, sem quaisquer fronteiras.

⁶ Veja-se, por exemplo, p. 51, onde o autor cita um neurologista para comentar, como diria Nietzsche, “o

valor de nossos valores”.

⁷ Para o caráter filosófico das teses galiláicas, ver Koyré, A. “Les origines de la science moderne: une interprétation nouvelle”. In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, Cher TEL-Gallimard, 1985. Giannetti cita Burt, *As bases metafísicas da ciência moderna* (GIANNETTI, 1993: 71, nota 17), para, todavia, amortizar passo a passo o peso metafísico subjacente à noção moderna de indivíduo em nome de uma descrição positiva que termina por concluir “o que o homem é”: um átomo no mercado, ainda que dotado de capacidade moral. Ver também, a respeito do caráter metafísico da ciência que surge entre os modernos, Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1983, cap. 1.

⁸ Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*, In: Selby-Bigge, *British Moralists*, p. 321.

⁹ O argumento de matriz hobbesiana de que o homem age moralmente apenas porque tem consciência de que a transgressão das normas tem por contrapartida uma sanção de igual ou maior monta (assegurada pelo Estado) mostra-se atual se lembrarmos do que aconteceu no corte de energia elétrica ocorrido em Nova York em 1965. Giannetti faz uso deste exemplo (GIANNETTI, 1993: 78), originalmente empregado por Lebrun (*O que é poder*. São Paulo. Brasiliense, 1985, p. 17). Certamente, a mesma pressa com que Giannetti lida com os argumentos da história das idéias foi responsável pelo esquecimento que comete à página 99, onde faz uma longa citação de Tocqueville, remetendo à edição inglesa - o que, conforme sua advertência (1993: 15-16), faz pensar que a tradução seja dele próprio. A citação tal e qual encontra-se em Lebrun, *op.cit.*, p. 93, sendo de autoria, assim, de Renato Janine Ribeiro e Sílvia Lara Ribeiro.

¹⁰ Obviamente, o percurso que nos autoriza vincular Smith à tratadística (predominantemente escocesa) inaugurada por Shaftesbury é bem mais complexo do que caberia neste parágrafo. Para a reconstrução de parte do debate, ver Norton, D. F. *David Hume - Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton, Princeton University Press, 1982. Para um exame da recepção desta tratadística de língua inglesa na Alemanha, ver Martins, E. R. *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der Vorkritischen Periode, 1747-1770*. Munique, Dissertationsdruck, 1976. Para uma versão atual da leitura de Hobbes inaugurada pelo século XVIII, ver Strauss, L. *Natural right and history*. Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1967. Finalmente, quanto a Smith, em mais de uma passagem Giannetti deixa claro não compartilhar da interpretação aqui apenas apontada. Segundo nosso autor, para Smith, os homens - ou ao menos a maioria deles - agiriam egoisticamente. Não é, porém, a esta possível divergência interpretativa, em si mesma promissora, que se dirige nossa objeção, e sim ao fato de Giannetti deixar intacto o que a bibliografia secundária cunhou “o problema de Smith”, i.e., a coerência (ou incoerência) entre suas duas obras principais.

* * *