

FILOSOFIA MORAL E ÉTICA NOS NEGÓCIOS: David Hume e Adam Smith

Zama Caixeta Nascentes¹

Resumo: A Ética nos Negócios busca conciliar os interesses dos diferentes públicos de uma empresa. Esse assunto retoma um outro investigado pela Filosofia Moral moderna: o conflito entre interesses privados e públicos. A fim de mostrar esse retorno, escolhemos David Hume e Adam Smith. Seus trabalhos *Tratado da natureza humana* e *Teoria dos sentimentos morais* abordam esse conflito através das virtudes da justiça e do autodomínio. Assim, indicaremos neste artigo o nexos entre Filosofia Moral e Ética nos Negócios.

Palavras-chave: Interesse privado, justiça, autodomínio, simpatia, interesse público.

Abstract: Ethics in Business attempts to conciliate the distinct stakeholders' interests. This subject-matter takes once again into consideration an other matter examined by modern Moral Philosophy: the conflict between private and public interests. In order to show this return we have chosen David Hume and Adam Smith. Their works *A treatise of human nature* (Hume) and *Theory of moral sentiments* (Smith) investigate this conflict between private and public interest through virtues of Justice and Self-command. Therefore, we will approach in this paper the connection between Moral Philosophy and Ethics in Business.

Keywords: Private interest, Justice, Self-command, simpaty, public interest.

Introdução

Vários são os pontos que agendam o debate contemporâneo sobre Ética nos Negócios: prosperidade financeira aliada à preservação ambiental, respeito às diferenças, verdade e honestidade como valores no trato com o governo e a imprensa (abandonando a prática do suborno para vencer licitações ou obter notícias favoráveis à corporação), aliança entre busca de riqueza e observância de princípios éticos.

¹ Licenciado em Letras, Filosofia e Psicologia; Mestre em Filosofia (UFPR); Professor do Departamento Acadêmico de Comunicação e Expressão da UTFPR.

No debate, levam-se em conta o cotidiano das empresas e os dilemas éticos vividos por administradores e colaboradores. Evita-se, assim, que a Ética, no mundo corporativo, dissolva-se em sutilezas conceituais; o mesmo constata-se no mundo acadêmico, que produz e distribui saberes sobre a “nova área do conhecimento”, “Ética Empresarial”, ou “Ética nos Negócios” e a sua prima, ou irmã, “Responsabilidade Social”. Legítimo o cuidado. Do mesmo modo que, nos diversos cursos que formam profissionais, a disciplina de Ética costuma ponderar as particularidades de cada profissão, uma “Ética nos Negócios” que ignorasse o mundo dos negócios seria uma contradição em termos. Disso escapa um estudante de Filosofia, para o qual cursar Ética é escrutinar o pensamento de um autor clássico reconhecido por sua produção nesse campo.

Se isso é verdade, também é certo que, conforme o mercado e a universidade avançam nas discussões e no efetivo agir ético, defrontam-se mais e mais com temas clássicos da Filosofia: influência dos costumes no julgamento moral (LEISINGER & SCHMITT, p.63); existência ou não de padrões (AGUILAR, p.43) que permitam julgar a conduta ética das organizações – dado que elas, e não só os indivíduos que aí trabalham, são tidos como sujeitos morais –, compará-las entre si e tornar público o julgamento por meio das diferentes modalidades de comunicação; conciliação de interesses privados (o dos acionistas, de aumentar a renda do capital empregado) e públicos (o dos outros *stakeholders*², como funcionários e consumidores, por exemplo: maior segurança no emprego e melhores condições de trabalho, produtos e serviços confiáveis e baratos. (LEISINGER & SCHMITT, p.109).

Nosso interesse particular aqui volta-se para o último desses temas, motivo de a escolha ter recaído sobre David Hume e Adam Smith, pertencentes à tradição britânica de Filosofia Moral. Alguns temas povoaram os trabalhos dessa tradição: origem da distinção entre vício e virtude, natureza da virtude, princípios reguladores da conduta, relação entre moralidade e crescimento econômico, critérios de julgamento moral da ação. Nesse painel temático, oscilavam interesses privados de um lado e interesses coletivos de outro, recebendo pesos diferentes conforme o sistema moral desenvolvido por cada autor. Trabalharemos aqui com o de Hume e Smith – conforme exposto em suas obras, *Tratado da natureza humana* e *Teoria dos sentimentos morais* – objetivando mostrar nas virtudes de justiça e autodomínio a conciliação de interesses egoísta e coletivo e, com isso, o quanto, de fato, aquele tema da discussão sobre Ética nos Negócios remonta à Filosofia Moral do século XVIII.

² Todo e qualquer público que afeta a atividade de uma organização ou que sofre o impacto dessa atividade: acionistas, funcionários, fornecedores, clientes, governo, imprensa, comunidade, escola/universidade, instituições corporativas, sindicatos, organizações do terceiro setor.

1. David Hume: interesses privados, justiça e interesses coletivos.

É no entendimento de Hume sobre a virtude da justiça que podemos encontrar a posição do filósofo acerca do conflito de interesses e o modo de se conciliarem:

“Já observei que a justiça nasce das convenções humanas; e que estas têm como objetivo remediar alguns inconvenientes procedentes da concorrência de certas *qualidades* da mente humana com a *situação* dos objetos externos. Tais qualidades da mente são o *egoísmo* e a *generosidade restrita*; e a situação dos objetos externos é a *facilidade de sua troca*, juntamente com sua *escassez* em comparação com as necessidades e os desejos dos homens.” (HUME, 2001, p. 534)

Na compreensão do que são essas “*qualidades da mente*”, podemos ver o posicionamento de Hume no debate de sua época. Quanto ao *egoísmo*, havia sistemas morais que lhe atribuíam grande peso, concebendo o homem como capaz de empreender ações apenas com vistas à sua felicidade, como é o caso, segundo Adam Smith, do sistema de Mandeville, “O Dr. Mandeville observa que o homem naturalmente está muito mais interessado em sua própria felicidade do que na de outros, e que é impossível, em seu foro íntimo, preferir realmente a prosperidade destes à sua própria.” (SMITH, p. 382). Diversa é a concepção de Hume: “Estou longe de pensar que os homens não sentem afeição por nada além de si mesmos; ao contrário, sou da opinião de que, embora seja raro encontrar alguém que ame uma pessoa sequer mais que a si mesmo, é igualmente raro encontrar alguém em que todos os afetos benévolos, considerados em conjunto, não superem os egoístas.” (HUME, p. 527). O autor do *Tratado* admite, pois, o egoísmo como uma “qualidade da mente”, mas contesta que ele seja a única afeição e que, em decorrência disso, todas as nossas ações persigam apenas o próprio bem-estar. Quanto à *generosidade*, o sistema que lhe conferia grande peso derivando dela o critério para julgar o caráter moral de uma ação é, segundo Adam Smith, o de Hutcheson: “Portanto, uma vez que a mescla de algum motivo egoísta, a exemplo de uma liga com metal inferior, diminuiria ou removeria inteiramente o mérito que do contrário pertenceria a uma outra ação, seria evidente, imaginava o Dr. Hutcheson, que a virtude deveria consistir unicamente em benevolência pura e desinteressada.” (SMITH, p. 374). Benevolência excluiria, assim, mescla de motivos egoístas. Ora, em Hume vemos que não se trata de generosidade (ou benevolência) de modo amplo; o autor a especifica bem, “*restrita*”. Significa que o homem é capaz de amar alguém que não ele mesmo mas isso não quer dizer que seja capaz de amar a humanidade: “não há na mente dos homens uma paixão como o amor à humanidade, concebida meramente enquanto tal, independentemente de qualidades pessoais, de favores ou de uma relação da outra pessoa conosco.” (HUME, p. 521). Nem egoísmo puro nem “benevolência pública”, isto é, “consideração pelos interesses da humanidade” (p. 522), mas sim “benevolência privada, ou seja, uma consideração pelos interesses do outro” (idem). Essa a *generosidade restrita*;

esse “outro” cujo interesse considero nas minhas ações é aquele mais próximo, parentes e amigos.

A justiça não se origina, no entanto, só das “qualidades da mente”, mas sim da conjugação delas com “*circunstâncias externas*”: a escassez e a facilidade de troca dos objetos externos. Dos bens que possuímos, os adquiridos “com nosso trabalho e nossa boa sorte” (p. 528) são escassos. Logo, “Não existem em quantidade suficiente para suprir os desejos e as necessidades de todas as pessoas. Por isso, assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também a *instabilidade* de sua posse, juntamente com sua *escassez*, é o seu maior impedimento.” (idem). Essa “instabilidade de posse” corresponde, na passagem em foco, a “facilidade de sua troca”.

No homem há uma “conjunção antinatural de fragilidade e necessidade” (p. 525), isto é, a natureza não o dotou de todos os elementos mediante os quais ele satisfará suas necessidades; vivendo em sociedade ele pode superar tal fragilidade. Ora, pelo egoísmo buscamos obter bens para nós e, pela generosidade restrita, para nossos amigos e parentes. Obtê-los já exige vida social, já que sozinho o homem não o consegue em função de sua fragilidade; a escassez desses bens dificulta ainda mais a obtenção e, por fim, ainda que fossem obtidos, não teríamos nenhuma segurança de continuarmos a possuí-los – dada a instabilidade da posse. O remédio não é aumentar os bens (ainda que isso possa ser feito, pelo trabalho, não fará cessar o desejo dos homens por possuí-los) nem proceder a uma ortopedia na natureza humana, extinguindo-lhe o egoísmo e ampliando a generosidade. O remédio é a virtude da justiça, artificialmente criada (o que vale dizer que ela não brota de nenhuma paixão natural, como o amor à humanidade). Por ela, abstenho-me dos bens alheios e o outro abstém-se dos meus; logo, tal virtude não se opõe ao interesse privado. Disso emerge a estabilidade da posse e com ela a idéia de propriedade. Conhecendo a importância da vida em sociedade e sabendo que “a principal perturbação da sociedade se deve a esses bens que denominamos externos, a sua mobilidade e à facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra” (p. 529), os homens chegaram à noção de justiça; a ela dão assentimento em função dos ganhos disso para a coletividade. A justiça é útil à vida social; por isso é virtude, ou seja, obriga-nos moralmente:

“We are naturally partial to ourselves, and to our friends; but are capable of learning the advantage resulting from a more equitable conduct. Few enjoyments are given us from the open and liberal hand of nature; but by art, labour, and industry, we can extract them in great abundance. Hence the ideas of property become necessary in all civil society: Hence justice derives its usefulness to the public: And hence alone arises its merit and moral obligation.” (HUME, 2006, p. 188).³

³ Lançado em 1740, o *Tratado* não obteve do público a acolhida esperada pelo autor, que atribuiu a fria recepção a problemas de estilo e não de assunto. Hume retomou o assunto nos anos seguintes, modificando-lhe a forma de dizer. Disso resultaram duas obras *Enquires*

No entanto, a utilidade social da justiça não está em atos isolados: “um único ato de justiça é com frequência contrário ao interesse público [...] nem todo ato isolado de justiça, considerado separadamente, é favorável ao interesse privado.” (HUME, 2001, p.537). Os ganhos provêm da totalidade do plano de ações: “Mas, embora atos isolados de justiça possam ser contrários ao interesse público ou privado, certamente a totalidade do plano ou esquema é altamente propícia e mesmo absolutamente necessária, tanto à manutenção da sociedade, quanto ao bem-estar de cada indivíduo.” (p.538). Da mesma forma na *Ética dos Negócios*: não são ações éticas isoladas que tornam a empresa reconhecida como ética.

Subjacente ao egoísmo e à generosidade restrita está a noção de que o nosso interesse volta-se para aquilo que nos é mais próximo. Por isso agimos visando à própria felicidade, já que “a idéia de nosso eu está sempre intimamente presente a nós” (p.388). Ou à daqueles relacionados a nós (parentes e amigos): “Nosso eu está intimamente relacionado a nós, e tudo que é relacionado ao eu deve partilhar dessa qualidade.” (p.463). Sendo assim, por qual motivo obedeceríamos às regras de justiça quando sua observância contraria os interesses privados, que são imediatos, e sua violação favorece os interesses coletivos, que são mais remotos? Não sendo possível corrigir a natureza humana, o remédio é outro:

“o máximo que podemos fazer é transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto. Mas, como isso é impossível com respeito a toda a humanidade, só pode funcionar relativamente a umas poucas pessoas, em quem criamos um interesse imediato pela execução da justiça. São essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes (...) Eis, portanto, a origem do governo e da obediência civil. Os homens não são capazes de curar radicalmente, em si mesmos ou nos outros, a estreiteza de alma que faz que prefiram o presente ao remoto. Não podem mudar suas naturezas. Tudo que podem fazer é mudar sua situação, tornando a observância da justiça o interesse imediato de algumas pessoas particulares, e sua violação, seu interesse mais remoto.” (p.576).

Constatar a utilidade social não é suficiente para o empenho dos homens em respeitar as regras de justiça. Elas se constituíram para corrigir o impasse entre aquelas qualidades da mente e as circunstâncias externas, não para alterar a natureza humana. Portanto, a despeito do aprendizado das vantagens da vida em sociedade, mesmo assim continua operando no homem o interesse em possuir, para si ou para os seus, os poucos bens. Não sendo possível reinventar a natureza humana, inventa-se o governo. Da mesma natureza se constitui os homens do

concerning human understanding (1748) e *Enquires concerning the principles of morals* (1757). Optamos aqui por essa última, e não pelo *Tratado*, por haver na passagem os pontos com os quais estamos construindo nossa argumentação.

governo e nela também não se pode promover modificação: “O que esperamos deles depende de uma mudança, não em sua natureza, mas em sua situação, que ocorre quando adquirem um interesse mais imediato pela preservação da ordem e pelo cumprimento da justiça.” (p. 591). Portanto, como no caso da justiça, cuja utilidade social transformava-a em obrigação moral, também a obediência civil tem na sua vantagem para a sociedade a fonte de seu estatuto de dever. Não seria mais fácil obedecer as regras de justiça do que prestar obediência aos magistrados e aos governantes instituídos para ter no respeito a elas o seu interesse mais próximo? Não. O governo origina-se exatamente da incapacidade de respeitar *sempre* as regras de justiça; respeita-se *quando* elas se põem para o interesse privado e transgride-se *quando* se põem contra ele para proteger o do outro ao qual não se estende a minha benevolência.

“Had every man sufficient *sagacity* to perceive, at all times, the strong interest which binds thim to the observance of the justice and equity, and strength of mind sufficient to persevere in a steady adherence to a general and a distant interest, in opposition to the allurements of present pleasure and advantage: there há never, in that case, been any such thing as government or political society, but each man, following his natural liberty, had lived in entire peace and harmony with all others.” (HUME, 2006, p. 205).

A justiça não se limita a pôr fim à instabilidade da posse mediante esta regra, “que todos continuem a gozar daquilo que possuem no presente” (p. 544); se ficasse só nisso, não conseguiria arbitrar, por exemplo, sobre os casos em que fosse necessário restituir a alguém a propriedade que lhe foi injustamente tomada, já que o bem foi parar nas mãos daquele que violou a regra de justiça e, pela fórmula anterior, o transgressor é quem deveria continuar a usufruir do objeto. A regra anterior vale apenas para “a formação inicial da sociedade (...) Portanto, devemos buscar outras circunstâncias que possam dar origem à propriedade após a sociedade já ter-se estabelecido.” (p. 545). Por mais estável que seja a posse, o intercâmbio entre os homens leva-os a trocar os bens; logo, à regra da estabilidade precisa suceder uma que regule a transferência. E porque não se transferem somente bens presentes no ato da transferência ou ações já concluídas, é necessário que uma das partes confie na outra: “os homens não podem tirar dela [posse estável] muito proveito, enquanto possuírem determinados bens em quantidade maior do que necessitam, ao mesmo tempo em que sofrem com a falta de outros. A *transferência* da propriedade, que é o remédio apropriado para esse inconveniente, não é capaz de remediá-lo por completo, pois só pode ser utilizada no caso de objetos *presentes e individuais*, mas não no caso de objetos *ausentes e gerais*.” (p. 559). Transferir esses últimos exige que as partes confiem entre si. É a *promessa*, tão necessária à vida social quanto as demais regras de justiça, o que vale dizer que é importante à conciliação entre os interesses antagônicos.

2. Smith: interesses egoístas, virtude do autodomínio e interesses coletivos.

É na compreensão de Smith sobre autodomínio que podemos verificar sua posição frente ao tema do conflito entre interesses conforme presente nas investigações da filosofia de sua época. Começemos pelas suas próprias palavras:

“A preocupação com nossa própria felicidade nos recomenda a virtude da prudência; a preocupação com a de outras pessoas, as virtudes da justiça e da beneficência – uma das quais nos impede de prejudicar, a outra nos leva a promover aquela felicidade (...) a primeira dessas três virtudes originalmente nos é recomendada por nossos afetos egoístas, as outras duas, pelos benevolentes. O respeito aos sentimentos de outras pessoas, contudo, advém para impor e orientar a prática de todas essas virtudes, de modo que homem algum, no curso de sua vida inteira, ou de considerável parte dela, jamais trilhou de maneira constante e uniforme os caminhos da prudência, justiça e beneficência apropriada sem que sua conduta fosse principalmente orientada por um respeito aos sentimentos do suposto espectador imparcial, do grande morador do peito; grande juiz e árbitro da conduta. (...) Embora as virtudes da prudência, justiça e beneficência possam em diferentes ocasiões ser-nos recomendadas quase igualmente por meio de dois princípios distintos, as virtudes do autodomínio, por outro lado, nos são recomendadas, na maioria das ocasiões, principal e quase inteiramente por meio de um princípio: o senso de conveniência, a consideração dos sentimentos do suposto espectador imparcial. Sem a restrição que esse princípio impõe, toda a paixão geralmente acudiria precipitadamente, se me permite dizer assim, sua própria satisfação.” (SMITH, p. 327-328).

Entendamos o raciocínio acima acerca da virtude do *autodomínio*.

Relacionado a “espectador imparcial” está a noção de simpatia, um dos vários pontos de contato entre a *Teoria* e o *Tratado*. Será a partir da piedade e da compaixão – as mesmas encontradas na obra de Hume⁴ – que Smith definirá a

⁴ No *Tratado* a simpatia aparece no momento em que Hume investiga a segunda causa das paixões do orgulho e da humildade: “Além das causas originais do orgulho e da humildade, porém, existe uma causa secundária, com igual influência sobre os afetos: as opiniões alheias. Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. Para dar conta desse fenômeno, será necessário fazer um pequeno desvio e explicar a natureza da *simpatia*. Não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por conseqüências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos.” (p. 350-351). As causas originais seriam: 1- “Toda qualidade mental de valor, seja da imaginação, do juízo, da memória ou do temperamento – espírito, bom-senso, erudição, coragem, justiça, integridade –, todas são causas de orgulhos; e seus opostos, de humildade.”; 2- “qualquer objeto que tenha conosco a menor aliança ou relação. Nosso país, família, filhos, parentes, riquezas, casas, jardins, cavalos, cães, roupas – tudo isso pode se tornar causa de orgulho ou de humildade.” (p. 313).

simpatia: “Piedade e compaixão são palavras que com propriedade denotam nossa solidariedade pelo sofrimento alheio. Simpatia, embora talvez originalmente sua significação fosse a mesma, pode agora ser usada, sem grande impropriedade, para denotar nossa solidariedade com qualquer paixão.” (p. 8). Dois são os aspectos diferentes envolvidos no julgamento moral: “O sentimento ou afeto do coração, do qual procede qualquer ação, e do qual depende em última análise toda a sua virtude ou vício, pode ser analisado sob dois diferentes aspectos (...): causas que o provocam, ou o motivo que o ocasiona; fim que propõe ou o efeito que tende a produzir.” (p. 17). Do primeiro decorre nosso juízo acerca da conveniência da ação (proporção ou desproporção, adequação ou inadequação que o afeto parece guardar com a causa ou o objeto que o desperta); do segundo, a avaliação sobre o mérito ou demérito do agir (benefícios ou prejuízos que o afeto propõe ou tende a produzir). Ora, no intercâmbio entre os homens em sociedade expressamos juízos morais. no entanto, “não temos experiência imediata do que outros homens sentem” (p. 6). Logo, como avaliar a conveniência e o mérito ou demérito da ação do outro se isso exigiria sentir o afeto que lhe vai no coração e conhecer o fim pretendido por ele ao agir? De igual modo, como o espectador pode julgar a minha conduta se também ele não sente o que eu sinto e desconhece meu intuito? Por isso a importância da simpatia na teoria dos sentimentos morais de Smith. Não se trata, obviamente, de sentir o que o outro sente ou de conhecer o fim pretendido pela ação dele mas sim de “formar uma idéia de maneira como são afetados se imaginarmos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante”. (p. 6). Considerando a influência intelectual de Hume sobre Smith, não é desvio de rota valermo-nos daquele para entender este: “As mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações; ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for.” (HUME, 2001, p. 615). Logo, o espectador deve esforçar-se “para fazer seus os sentimentos da pessoa diretamente afetada” e esta “para rebaixar suas emoções até o limite em que o espectador é capaz de acompanhá-la” (SMITH’, p. 24). A virtude da sensibilidade⁵ concerne ao primeiro esforço; a do autodomínio ao segundo. Autodomínio é o controle que o agente tem de suas emoções, suas paixões

Ao tratar das paixões do amor e do ódio, Hume retoma a simpatia, não como causa dessas paixões mas sim como um conceito necessário á compreensão da compaixão e da inveja, paixões que imitam o amor e o ódio: “É fácil explicar a paixão da piedade com base no raciocínio anterior concernente à simpatia.” (p. 403). Ora, simpatia é definida por Smith exatamente a partir das paixões da compaixão e da piedade.

⁵ Dado o foco do nosso trabalho, interessa-nos a virtude do autodomínio e não a da sensibilidade. Importa aqui destacar a ressalva de Smith de que elas não são antagônicas: “Ao invés de inconsistente com o vigor do autodomínio, nossa sensibilidade para com os sentimentos de outros é o princípio sobre o qual se funda esse vigor. (...) O homem mais perfeitamente virtuoso, o homem a quem naturalmente mais amamos e reverenciamos, é o que associa ao mais perfeito controle de seus sentimentos originais e egoístas a mais refinada sensibilidade para os sentimentos originais e solidários de outros.” (p. 183).

egoístas; ao fazê-lo, tem em vista o “espectador imparcial”. Por isso sua importância na *Teoria*. “O autodomínio não é apenas em si mesmo uma grande virtude, mas dele todas as outras virtudes parecem derivar seu principal brilho.” (p. 301).

Há, na citação em foco, “o grande morador do peito”. Está para os nossos juízos quanto à nossa conduta como o “espectador imparcial” para os juízos sobre as ações dos outros ou dos outros sobre as nossas. De novo, a simpatia: “da mesma maneira, aprovamos ou desaprovamos nossa própria conduta segundo sintamos que, quando nos colocamos na situação de outro homem, como se a contemplássemos com seus olhos e de seu ponto de vista, podemos ou não entender os sentimentos e motivos que a determinam, simpatizando inteiramente com ela.” (p. 139). Avaliarmos moralmente requer que nos desdobremos; antes havia as figuras do sujeito que agia e a do espectador que julgava; agora agente e espectador encarnam-se numa mesma pessoa, havendo no sujeito da ação moral mesmo um outro que lhe diz da moralidade de suas ações. Acompanhando-nos sempre, esse “homem interior” vê o demérito de nosso comportamento sempre que ele tiver em vista o benefício apenas nosso contra o bem-estar dos demais: “não a centelha de benevolência que a natureza acendeu no coração humano, o que pode resistir aos nossos fortes impulsos do amor de si. (...) É o habitante do peito, o homem interior, o grande juiz e árbitro de nossa conduta. É ele que, sempre que estamos por agir, de modo a afetar a felicidade alheia, grita para nós, com uma voz capaz de deixar estupefata as nossas mais presunçosas paixões” (p. 166). De novo, virtude do autodomínio, agora com o escopo de obter a aprovação nossa mesma – e não a do “espectador imparcial”. Realizar o interesse privado às custas do coletivo é, com certeza, ação desaprovada.

Tendo visto a virtude do autodomínio, pela qual se coadunam os interesses dada a necessidade de cada agente considerar também o espectador (imparcial ou interno) e, portanto, controlar suas paixões egoístas, passemos a considerar outro ponto da *Teoria* que permite a Smith relacionar egoísmo e benevolência: a *utilidade*. No *Tratado*, interesses diferentes regulavam-se pela justiça, cuja utilidade para a vida social elevava-a ao posto de obrigação moral. Nesse sentido, ainda que atos isolados de justiça pudessem contrariar ora o privado ora o público, mantinham-se válidas as regras de justiça, porquanto para “a totalidade do plano ou esquema” é que ela se revelava útil à sociedade. Na *Teoria*, aparece o mesmo: a utilidade é um dos aspectos considerados na aprovação ou não da conduta e diz respeito a um conjunto, e não a sujeitos isolados.

Utilidade aparece vinculada a beleza e agradabilidade, entendida como adequação das partes aos fins: “Que a capacidade de qualquer sistema ou máquina para produzir a finalidade para a qual foram planejadas confere certa conveniência e propriedade ao todo e torna agradável tão-somente imaginá-lo ou contemplá-lo, é algo tão óbvio que ninguém jamais deixou de notar.” (p. 219). Preciado o

termo, com base em Hume⁶, Smith examina o hábito de, em nome da compreensão anterior do que seja o belo, o útil e o agradável, olhar-se muito para o ajuste entre as partes do sistema e pouco para o fim do mesmo. Tal hábito é no mínimo incongruente com a definição de utilidade, que diz respeito ao arranjo das partes entre si com vista ao propósito do conjunto. Sendo assim, não há porque parar no meio do caminho e fazer da adequação em si a utilidade. Smith exemplifica: “Quantas pessoas arruinam-se gastando dinheiro em enfeites de utilidade frívola? O que agrada a esses amantes de brinquedos não é tanto a utilidade, mas a aptidão das máquinas que são adequadas para promovê-las (...) Inventam novos bolsos, que não existem nas roupas de outras pessoas, para carregar grande número dessas coisas.” (p. 221). Se não importa a utilidade da coisa adquirida e usada como enfeite, parece ruir a teoria anterior que punha numa mesma série o belo, o útil e o agradável. Apenas parece. Há um outro tipo de utilidade levada em conta por quem ostenta adornos: “a aptidão das máquinas que são adequadas para promovê-las”. O exemplo é frívolo e com frivolidades não costumam ocupar-se os filósofos; logo, Smith vai desse exemplo prosaico – alguém que inventa bolsos sem utilidades ou se enfeita com penduricalhos desnecessários – a questões mais sérias: “Entretanto, esse princípio não influi em nossa conduta apenas quando se trata de objetos tão frívolos: é muito freqüentemente o motivo secreto das mais sérias e importantes ocupações da vida, seja privada, seja pública.” (idem). A atenção de Smith volta-se para a primeira delas.

Como exemplo de “ocupações de vida privada”, temos a do ambicioso que pauta sua vida pela busca constante de bens que enxerga nos ricos, como carruagens e palácios. Mais tarde, na doença ou na velhice, descobre que tais objetos são tão úteis à comodidade do corpo quanto aqueles possuídos por um pobre: cavalo e choupana. Então, “começa a se dar conta de que riqueza e honra são meros enfeites frívolos em nada mais capazes de propiciar alívio ao corpo e tranqüilidade ao espírito do que os estojos dos aficionados por bugigangas.” (p. 222). Onde, pois, a diferença na utilidade e de que adequação se trata aqui, já que utilidade é ajuste das partes a um fim? Ocorre que há uma outra utilidade em ter a posse de bens para além de um cavalo e uma choupana: obter do espectador aprovação à ação de adquiri-los e ostentá-los: “são objetos cuja manifesta comodidade impressiona a todos. Não é necessário que seus donos nos indiquem em que consiste sua utilidade.” (p. 223). Se no “exemplo de objetos frívolos” o que o proprietário admirava não era a adequação do objeto ao fim a que se destinava mas sim a das máquinas à produção do objeto, também, no caso da ambição, o proprietário não se embevece com o ajuste do objeto ao fim da comodidade

⁶ Similar ao que se lê no *Tratado*: “Se analisarmos as hipóteses já concebidas pela filosofia ou pela razão comum para explicar a diferença entre a beleza e a deformidade, veremos que todas se reduzem a esta: que a beleza é uma ordenação e estrutura tal das partes que, pela *constituição primitiva* de nossa natureza, pelo *costume*, ou ainda pelo *capricho* de dar prazer e satisfação à alma.” (p. 333)

(já que, para conforto do corpo, choupanas bastam, dispensando-se palácios) e sim com um outro tipo de ajuste de tais objetos: a satisfação do amor à distinção. Somente, pois, em momento de enfermidade pode alguém depreciar essa segunda utilidade; passada a circunstância, carruagens e palácios seduzem o ambicioso, porquanto ele saiba que tais objetos são admirados e a posse deles é aprovada pelo espectador. Não está em questão apenas a satisfação que os objetos proporcionam – dar conforto ao corpo e tranqüilidade ao espírito – mas sim a distinção conferida àquele que os possui mediante a aprovação do espectador: “Se considerarmos por si só a satisfação que todas essas coisas são capazes de proporcionar, separada da beleza de disposição adequada para suscitá-la, sempre parecerá muito desprezível e trivial (...) Em nossa imaginação, naturalmente a confundimos com a ordem, o movimento uniforme e harmonioso do sistema, a máquina ou economia que a produzem.” (p. 224-225). É o mesmo raciocínio já apresentado na análise dos “objetos frívolos”: na utilidade do objeto considera-se não só a adequação de suas partes àquilo a que se destina depois de produzido, mas também a adequação de todas as partes envolvidas no processo de produção da ordem presente no objeto a este outro fim: produzi-lo. A esse modo de funcionamento da imaginação Smith dá o nome de ilusão, a qual impele o homem a sair do marasmo em que ficaria se contentasse apenas com a satisfação. “E é bom que a natureza se imponha a nós dessa maneira. É essa ilusão que dá origem e mantém em contínuo movimento a destreza dos homens”, desencadeando neles condutas cujos resultados ultrapassam o que de fato se exigia para satisfazer-nos. Nesse contexto é que aparece na *Teoria* a metáfora da “mão invisível”:

“Em todos os tempos, o produto do solo sustenta aproximadamente o número de habitantes que é capaz de sustentar. Os ricos apenas escolhem do monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão-somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar os trabalhos de muitos, seja satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie.” (p. 226).

Conforme vínhamos argumentando, trata-se de esclarecer o efeito da utilidade no sentimento de aprovação da nossa conduta. Se há “um amor à distinção, tão natural no homem” (p. 223) que o faz agir em busca da honra e da riqueza, sua imaginação leva-o a considerar os objetos não só pela satisfação que podem lhe trazer mas também pela admiração suscitada no espectador imparcial; operando do mesmo modo a imaginação do espectador, ele poderá aprovar a referida conduta do proprietário de tais bens. A análise de Smith, tanto da conduta quanto do juízo, está permeada da noção de simpatia: “De bom grado os [os bens exibidos]

apreciamos prontamente, por simpatia usufruímos e, por isso, aplaudimos a satisfação que são capazes de proporcionar aos donos.” (p. 223). Espectador imparcial, simpatia: com esse léxico é que Smith compreendia a virtude do autodomínio e com o qual encaminhamos nossa argumentação acerca do estatuto dessa virtude na conciliação entre interesses privado e coletivo. Na citação anterior, lemos que os ricos buscam “satisfazer seus próprios desejos vão e insaciáveis”. Não teriam então sido virtuosos no sentido de dominarem suas paixões egoístas, conforme propugnado por Smith noutra parte da *Teoria*, fazendo-se necessária a entrada de um espectador que não é nem o “espectador imparcial” nem o “homem interior” a fim de harmonizar interesses egoísta e coletivo? Seja lá qual for a resposta, uma questão é certa: discutir a saída, em Smith, para o conflito entre o privado e o público é tarefa mais complexa do que o simples recurso à metáfora da mão invisível.

Considerações finais.

Não há na *Teoria* um entrelaçamento entre moral e política, como existia no *Tratado*. Pela estrutura da obra de Smith, arriscaríamos afirmar que “Da influência dos usos e costumes sobre os sentimentos de aprovação e desaprovação moral” seria a parte mais apropriada para tratar da questão, caso se ampliasse o foco abarcando também a “influência do governo”. No entanto, o assunto não é debatido. Discorrendo acerca da influência dos costumes no juízo moral, examina o aprendizado da virtude do autodomínio e os seus graus conforme os costumes de cada povo. Ilustra-o com o domínio do medo da morte pelos indígenas, cujo hábito de compor, ainda na juventude, uma “canção fúnebre” (p. 254) serve de metáfora a Smith para descrever o ideal ético dos estoícos (p. 354). Logo, nenhuma alusão a governantes e magistrados. Diferente de Hume, Smith contenta-se com a virtude do autodomínio como forma de harmonizar interesses diferentes; não reconhece o problema que no *Tratado* abria espaço para a política. Portanto, não há ordem política regulando a esfera da moral e, menos ainda, o campo político disciplinando o domínio econômico.

Um equívoco de leitura conduz o autor de *Vícios privados, benefícios públicos?: a ética na riqueza das nações* a citar a *Teoria* para defender a tese de que em Smith o político regula o econômico. Não obstante o subtítulo⁷ remeta-nos ao clássico de Smith, o autor lida também com a *Teoria*, no momento de defender que “as tentativas da autoridade estatal de impor uma ordem ao sistema econômico por meio do processo político (...) acabavam gerando não tanto a ordem sonhada, mas discórdia, ineficiência e confusão. A ordem econômica imposta de cima é o

⁷ O título alude à obra de Mandeville, com a qual as de Hume e Smith dialogam: *The fable of the bees; or private vices, public benefits*. Dadas as dimensões desse artigo, não trabalhamos aqui com ela. Para contextualizar a posição de Hume frente à de Mandeville, baseamos na sétima parte da *Teoria*, dedicada a historiar os “sistema de filosofia moral”.

caminho da desordem.” (GIANETTI, p. 108). Vem na seguida a citação da *Teoria*⁸; ora, não são as relações entre o político e o econômico o tema dessa obra de Smith. O que se segue à citação confirma o equívoco: “Assim, as tentativas do governo de interferir, manipular e dirigir atividades de empresas e indivíduos, a fim de obter resultados específicos implicam algum grau de coerção e acabam, na maioria dos casos, gerando ineficiência, redução do bem-estar e efeitos inesperados”. (p. 109). Nenhuma análise acomodando o texto de Smith aos propósitos argumentativos de Gianetti.

Estranho também é o uso da *Teoria* em *Ética e excelência: cooperação e integridade nos negócios*, recentemente traduzido. Toda a *Teoria* é reduzida a apenas o primeiro parágrafo, empregado como epígrafe de dois capítulos, um deles dedicado a Smith. A obra desenvolve uma “abordagem aristotélica dos negócios”; porque o autor vê aproximações entre Smith e Aristóteles, julga-o “central na disciplina mais nova chamada ética dos negócios”. (SOLOMON, p. 146). Um dos argumentos a favor da aproximação é este: “não há parte alguma da obra de Smith que insinue sequer por um momento que ‘cobiça é bom’, e a metáfora da ‘mão invisível’ – sobre a qual se colocou um peso tão enorme embora Smith só a mencione *uma vez* em *A riqueza das nações* – desempenha um papel muito menor na forma como Smith concebia o mercado e a moralidade do que se sugere em geral.” (p. 142). Solomon silencia a existência da metáfora, apenas uma vez também, na *Teoria*. Outro capítulo em que se lê a mesma epígrafe é “Competição, zelo e compaixão”. Ao tratar da compaixão, o mesmo Solomon, que antes defendia o resgate de Smith, não se refere à compaixão na *Teoria*, paixão a partir da qual Smith desenvolve a noção de simpatia que, conforme vimos, é relevante na teoria da virtude do autodomínio.

Começamos nosso trabalho situando a retomada, pela *Ética dos Negócios*, de temas clássicos da tradição filosófica. As obras de Gianetti e Solomon exemplificam-na e propõem-se a articular as duas áreas; entretanto, dão à obra de Smith

⁸ “O homem de sistema, ao contrário, é capaz de ser muito sábio em seu próprio conceito, e freqüentemente está tão enamorado da suposta beleza de seu plano ideal de governo, que não pode tolerar o menor desvio de qualquer de suas partes. Perseverará em estabelecê-lo completamente, em todas as suas partes, sem levar em conta nem os grandes interesses, nem os fortes preconceitos que possam se opor a isso; parece imaginar que pode dispor os diferentes membros de uma grande sociedade com a mesma facilidade com que dispõe as diferentes peças sobre um tabuleiro de xadrez; não considera que as peças sobre o tabuleiro não têm outro princípio de movimento senão o que a mão lhes imprime, mas que, no grande tabuleiro de xadrez da sociedade humana, cada peça isolada tem um princípio de movimento próprio, inteiramente diferente do que a legislatura pode escolher imprimir-lhe. Se esses dois princípios coincidirem e agirem na mesma direção, o jogo da sociedade humana prosseguirá fácil e harmonicamente, e é muito provável que seja feliz e bem-sucedido. E forem opostos ou diferentes, o jogo prosseguirá de maneira miserável, e a sociedade estará a todo momento no maior grau de desordem.” (p. 292-293). A seção onde se encontra a passagem discute a nossa beneficência pelo Estado (isto é, o amor pelo nosso país) – e não a do Estado para com o cidadão, o que seria necessário prestar-se à argumentação de Gianetti.

um tratamento no mínimo rápido demais para aquilo que ela exige. Em nome do caráter não especulativo da nova área do conhecimento não se pode transformar os clássicos da filosofia, como Hume e Smith, em fornecedores de epígrafes e citações forçadamente adaptadas a outros contextos. Os interesses entre mercado e universidade não são antagônicos, como não são estranhas a Ética de Negócios e a Filosofia Moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, Francis J. *A ética nas empresas: maximizando resultados através de uma conduta ética nos negócios*. Trad. Ruy Jungmann. Rio: Zahar, 1996.

GIANETTI, Eduardo. *Vícios privados, benefícios públicos?: a ética na riqueza das nações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

HUME, David. *Tratado da natureza humana* [1739]. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: UNESP / Imprensa Oficial do Estado, 2001.

_____. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals* [1777]. New York: Oxford, 2006, 3rd.

LEISINGER, Klaus M. & SCHMITT, Karin. *Ética empresarial: responsabilidade global e gerenciamento moderno*. Trad. Carlos Almeida Pereira. 2^a ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais* [1759]. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SOLOMON, Robert. *Ética e excelência: cooperação e integridade nos negócios*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.