

---

# ENUNCIÇÃO

## Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

### O autointeresse e os limites da moral

*Self-interest and the limits of the moral*

Mário Máximo\*

 <https://orcid.org/0000-0003-4538-4477>

**Resumo:** Este artigo analisa o comportamento autointeressado e as exigências de alteridade da moral. Criticam-se as tentativas de explicar como a preocupação com o outro emerge de agentes inerentemente autointeressados. A superação desse impasse é proposta via ética eudaimônica aristotélica, cujo mecanismo central é a distinção entre meios e fins: enquanto o possível conflito ocorre na disputa por recursos, a felicidade como fim não é excludente. Sob esta ótica, o problema do autointeresse é reinterpretado como um problema de maturidade política: o comportamento “tirânico” é fruto do descontrole, sendo classificado como uma etapa pré-ética e imatura. A ética, portanto, pressupõe o autocontrole, que permite ao agente definir seus interesses em acordo com a razão. Conclui-se que o domínio de si supera a dicotomia eu-outro, porque o autointeresse se escreve no horizonte da comunidade política, na qual o bem individual e o bem comum se sobrepõem.

**Palavras-Chave:** Autointeresse, Autocontrole, Ação, Aristóteles e *Eudaimonia*.

**Abstract:** This article analyzes self-interested behavior and the moral demands of alterity. It critiques attempts to explain how concern for the "other" emerges from inherently self-interested agents. A resolution to this impasse is proposed through Aristotelian eudaimonic ethics, the central mechanism of which is the distinction between means and ends: while potential conflict occurs in the competition for resources, happiness as an end is not mutually exclusive. From this perspective, the problem of self-interest is reinterpreted as a matter of political maturity: "tyrannical" behavior is the result of a lack of self-control, classified as a pre-ethical and immature stage. Ethics, therefore, presupposes self-control, which allows the agent to define their interests in accordance with reason. The article concludes that self-

---

\* Professor do Departamento de Ciências Econômicas do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (IM-UFRRJ) e membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma Universidade.

mastery overcomes the self-other dichotomy because self-interest is inscribed within the horizon of the political community, where the individual good and the common good overlap.

**Keywords:** Self-interest, Self-control, Action, Aristotle, and *Eudaimonia*.

## Introdução

A ação humana é frequentemente entendida como autointeressada. Isso significa que, se determinado agente faz algo, isso o beneficia em algum sentido. A famosa citação de Adam Smith sintetiza esse raciocínio: “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.”<sup>1</sup>

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 os 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 é compreendida como algo na seguinte direção: 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.

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

---

<sup>1</sup> SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. São Paulo: Hemus Editora, 2001 (1776), p. 8.

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”<sup>2</sup>.

### **Três críticas ao autointeresse como explicação da ação**

Diante desse quadro, três tipos de críticas podem ser identificados. 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.”<sup>3</sup>

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” não há ponte que faça a travessia de um campo a outro.

Foi Hume quem estabeleceu de forma mais clara esse problema ao afirmar que a análise dos fatos não implica qualquer norma sobre o que fazer. Para ilustrar essa visão, o filósofo oferece o seguinte exemplo: são as mesmas leis da natureza, da matéria e do movimento que estão em jogo no caso de um filho matar o pai e no de uma muda de carvalho crescer sob a árvore-mãe e destruí-la. Da mera observação dos fatos (o reino do “positivo”),

---

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 224.

não há diferença entre um parricídio e o sufocamento de um carvalho por sua descendência. É a introdução de elementos como a “vontade” ou a “escolha” que desloca a ação humana para o reino do “normativo”, mas essa introdução não modifica em nada as relações empíricas entre pai-filho e muda-carvalho<sup>4</sup>. Desse modo, recorrer a um sistema moral externo às motivações do agente não explica sua conduta efetiva; explica apenas o que esse sistema preconiza. Sem o conteúdo de seus interesses e sentimentos, o moralismo nada diz sobre o comportamento real dos indivíduos.

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 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 kwakiutl ou os homens de Estado do século XVII eram conduzidos, respectivamente, pela religião, a estética, os costumes, a honra ou a política de poder.<sup>5</sup>

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 à identificação e à 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: “Grupos podem ser sujeitos e objetos de seleção em um

---

<sup>4</sup> HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 506 e 507.

<sup>5</sup> POLANYI, K. *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 218-219.

processo evolutivo. Um sistema de moralidade — que reforça a aplicação de regras e a coesão social — é uma propriedade típica de tais grupos humanos.”<sup>6</sup> 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 de estabelecer-nos como agentes morais enfrenta o mesmo desafio: encontrar uma explicação empírica para o modo como agentes autointeressados desenvolvem comportamentos morais.

### **A solução eudaimônica**

---

<sup>6</sup> HODGSON, Geoffrey. *From pleasure machines to moral communities*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. 135. Tradução minha.

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 dicotomia 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 o contraste proposto por Hume entre os fatos e os fins buscados, abandonamos pelo caminho a noção de que o ser humano possui um fim que é propriamente 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, 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<sup>7</sup>.

Notavelmente, Aristóteles afirma, no início da *Ética à Nicômaco*, que o objetivo da ética é a felicidade do homem (*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 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.<sup>8</sup>

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.

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1094 a 19-23.

A *eudaimonia* não é um fluxo de intensidade, mas uma completude. O utilitarismo 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 indivíduo 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 o utilitarismo estuda os meios como se eles fossem os fins da ação humana, ele 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 indivíduo impede o consumo de outro e, conseqüentemente, o autointeresse é visto como incompatível com a alteridade. A carência e o conflito existem, é claro, porque os meios não estão adequadamente disponíveis, mas 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.

### **O indivíduo, o autocontrole 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 indivíduo com a sua

própria felicidade, mesmo que isso não antagonize com a figura do outro, não nos parece atualmente um comportamento admirável. Aos nossos olhos, essa postura é tida como arrogante, como uma espécie de soberba. Afinal, o agente está preocupado consigo 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. Pensar primeiramente em si próprio é justamente o que consideramos moralmente inaceitável.

Essa crítica é tão potente que fez Marco Zingano, por exemplo, reconhecer a necessidade de algum elemento altruísta na posição eudaimônica, como se o altruísmo fosse uma exigência incontornável. Em seu comentário sobre a virtude da coragem em Aristóteles, Zingano busca compreender como a morte em batalha pode representar uma abertura para a reivindicação de alteridade que, em suas palavras, “toda teoria moral deve aportar”<sup>9</sup>. Assim, Zingano insere-se numa tradição de comentadores que procura conciliar Aristóteles — e a sua noção de *eudaimonia* — com as exigências da moralidade moderna, leia-se, a alteridade. Todavia, por mais importante que seja essa crítica, visto que ela representa o cerne do critério moral moderno, devemos rejeitá-la por completo. Afinal, a ética não trata de *ignorar* os interesses alheios, mas de equacioná-los na medida em que afetam os desejos do próprio agente, e não por considerar o 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. Entretanto, 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

---

<sup>9</sup> ZINGANO, M. *Introdução à Ética Nicomachea*: III 9 - IV 15: as virtudes morais. São Paulo: Odysseus, 2020, p. 30.

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 erro não é agir em nome de seu autointeresse, mas fazê-lo de forma descontrolada. O autointeresse deve ser tal que seja capaz de ouvir a razão e não se impor como um tirano ao interesse dos demais. É a busca por fins que não são verdadeiramente eudaimônicos, como o prazer, que conduz o agente a conflitar com os seus pares. 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.”<sup>10</sup>

Desse modo, a crítica de que a ética eudaimônica não considera os interesses alheios deve ser respondida, a meu ver, reconhecendo-se que esta não enxerga o ser humano como um agente moral *a priori*. Para a ética, é necessário primeiro que os agentes sejam dotados

---

<sup>10</sup> Platão, *República*, 576 a 1-4.

de autocontrole, capazes de enxergar a coexistência das vidas humanas em vez de agir em furor juvenil — como se fossem os únicos seres com interesses legítimos e todos os demais devessem obedecer-lhes. Os interesses de alguém só são válidos quando estão sob o controle do próprio agente. Caso não estejam, esse indivíduo é uma criança do ponto de vista ético, independentemente de sua idade. É o comportamento típico infantil olhar para o próprio interesse como se este fosse eminentemente oposto ao dos demais: o brinquedo em sua mão pode, a qualquer momento, ser tomado por outrem. Esse medo e essa visão do outro como ameaça levam os agentes a serem incapazes de controlar as suas próprias ações, impedindo-os de ouvir a razão em suas escolhas. Todavia, esse é o comportamento imaturo que a teoria moral moderna visa generalizar. Ser um indivíduo bem-formado e, portanto, em controle de si mesmo, é o ponto de partida do discurso ético. O tratamento infantilizado do autointeresse torna a investigação da ética inócua. Aristóteles deixa isso claro logo no início da *Ética a Nicômaco*:

É por isso que o jovem não é o ouvinte apropriado para a política, pois é inexperiente nas ações da vida, e os raciocínios são feitos com base nelas e a respeito delas. Além disso, seguidor que é das emoções, ouvirá em vão e sem proveito, já que a meta não é a compreensão, e sim a ação. E não faz diferença alguma se é jovem de idade ou juvenil de caráter, pois a insuficiência não tem relação com o tempo, mas decorre do fato de viver de acordo com as emoções e perseguir cada uma delas. Para os desse tipo, a compreensão torna-se inútil, como também para os descontrolados. Já para os que formulam e colocam em prática suas vontades de acordo com a razão, saber a respeito dessas coisas pode ser muito proveitoso.<sup>11</sup>

Mais à frente, Aristóteles, em concordância expressa com Platão, esclarece que esse autocontrole diz respeito às atividades que o agente executa com prazer e àquelas que realiza com dor, dado que o prazer e a dor são motores essenciais da formação do agente ético<sup>12</sup>. Isto quer dizer que o autocontrole — a capacidade de agir em conformidade com uma avaliação racional da situação — é uma condição prévia para que o agente possa desenvolver uma compreensão adequada da *eudaimonia*. Há uma linha demarcatória de natureza formativa ou pedagógica: apenas o autointeresse de indivíduos autocontrolados é válido para a investigação ética. O autointeresse de indivíduos que não desenvolveram uma formação adequada está para além do campo da ética. Nesse sentido, não se trata propriamente de

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, 1095 a1-10

<sup>12</sup> *Ibidem*, 1104 b10-15.

autointeresse, pois este desvia daquilo que seria o verdadeiro interesse do agente, configurando-se, em última análise, como descontrole. A criança, quando permanece no quarto e se recusa a comer, imagina que esse seja o seu interesse, quando na verdade não o é; ela supõe que deseja continuar a brincar, mas logo se arrepende ao perceber a extensão de sua fome. Esse é um cenário, por assim dizer, “pré-ético”, porque os ouvidos permanecem fechados à razão prática — esta que se desenvolve na medida em que se compreende o que de fato constitui o autointeresse.

Dito isso, é preciso agora não apenas responder à crítica de que a concepção eudaimônica é exageradamente autocentrada, mas superá-la, recorrendo à união necessária entre a ética e a política. Isto porque, em verdade, o problema moral do autointeresse só pode ser enunciado se, em conjunto, também se afirmar a separação do indivíduo de sua comunidade política. É dessa 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 a soberania do espaço privado. A moral, por sua vez, passa a morar neste lugar. Para indivíduos autônomos, o espaço público é somente 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 confluência de interesses 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 ilegítimamente 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 homem 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 *Crítón*. Neste diálogo, Sócrates conjura a figura antropomorfizada das Leis da cidade para esclarecer ao seu interlocutor, Crítón, por que fugir da condenação e preservar a sua própria vida seria injusto. A cidade diz a Sócrates que ela o gerou e o educou e, portanto, cabe ao ateniense exercer sua

liberdade *dentro* da *pólis*: ou obedece ao julgamento ou convence os demais cidadãos do contrário<sup>13</sup>. Se Sócrates fugisse, exerceria a sua liberdade *por fora* da *pólis*, ignorando-a.

Desta sorte, é preciso reconstruir uma concepção de liberdade ligada à prática política 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.

### **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.

---

<sup>13</sup> Platão, *Críton*, 52 a 1-5.

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, e entre a ação presente e a ação futura. Nesta perspectiva, o comportamento de agentes autointeressados e descontrolados não apresenta um problema eticamente relevante; esses indivíduos devem ser tratados como meramente imaturos. Assim, o campo ético se inicia com cidadãos dotados de autocontrole, cujo autointeresse não é tirânico, mas sim político por natureza.

### Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução, posfácio e notas de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2024.
- HODGSON, G. *From pleasure machines to moral communities: an evolutionary economics without homo economicus*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Crítion*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2015.
- 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).

ZINGANO, M. *Introdução à Ética Nicomachea: III 9 - IV 15: as virtudes morais*. São Paulo: Odysseus, 2020.

Recebido em: abril de 2026  
Aprovado em: junho de 2026