

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS  
HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**AS ABELHAS EGOÍSTAS: VÍCIO E VIRTUDE NA OBRA DE  
BERNARD MANDEVILLE**

ARI RICARDO TANK BRITO

TESE APRESENTADA AO PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA, DO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E  
CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE DE  
SÃO PAULO, PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO  
DE DOUTOR EM FILOSOFIA

ORIENTADOR: PROF. DR. RENATO JANINE RIBEIRO

SÃO PAULO

2006

## Agradecimentos

Ao orientador, Professor Doutor Renato Janine Ribeiro, proponente da Abertura Mandeville, mas que não é responsável pelo modo com que outros a desenvolverão.

Aos membros da banca do exame de qualificação, Professores Doutores Olgária Chaim Mattos e Milton Meira do Nascimento, pelas sugestões oferecida, muitas das quais se tentou cumprir na tese

Ao Professor e crítico de cinema Humberto Pereira da Silva, pelo empréstimo de livros essenciais à feitura da tese, e pelas longas horas de conversa

À Professora Maria Cristina Theobaldo, pela leitura do texto ainda incompleto, e pelas sugestões oferecidas

Ao Professor Roberto Barros Freire, pelo gentil oferecimento de uma edição da **Fábula das Abelhas** de Mandeville, e pelas muitas discussões elucidativas que tivemos

Aos membros do “Grupo do Renato” , Alfredo, Athiê, Edson, Maria Luiza, Patrícia e Raissa, que leram e comentaram parte da primeira versão desta tese, e que indicaram idéias, livros e artigos importantes para a feitura da tese.

Aos amigos e colegas do CRUSP, cujo nome é legião

Esta tese foi feita sob os auspícios de uma Bolsa Capes de doutorado

## Resumo

Bernard Mandeville, na sua **Fábula das Abelhas**, apresenta a idéia de que todas as ações humanas, nascem diretamente das paixões, a principal sendo o amor-próprio, que está na base de todas as outras. Assim sendo, como seria possível a virtude? Essa tese busca confrontar essa idéia básica com as críticas apresentadas a essa idéia por leitores contemporâneos de Mandeville, procurando mostrar como essas críticas acabam por refazer o caminho apontado na **Fábula das Abelhas** de outra forma, e de como essas formas alternativas, mais fracas, acabaram afinal por se tornar predominantes numa certa visão ética por muito tempo, até que os tempos estivessem propícios para uma revisão dos princípios de Mandeville, que aponta para a adequação deles para os tempos atuais.

Palavras-Chaves: Ética, Mandeville, Moral, Vício, Virtude.

## Abstract

Bernard Mandeville's **The Fable of the Bees**, intends to show that all human actions arises directly from the passions, the self-love being the most prevalent among them. If it is so, how is the virtue possible? This thesis intends to confrontate the basic Mandevilles idea with his critics, represented by Mandeville's contemporary readers, showing how these critics remade the way pointed by **The Fable of the Bees**, and how the proposed alternatives, being more easy to follow, become predominant for a long spam of time, until the changed circunstances made Mandeville's principles a bit more adequated for the contemporary times.

Key words: Ethics, Mandeville, Moral, Vice, Virtue.

## INTRODUÇÃO

Sempre há que haver um início. Às vezes se pode até apontá-lo. No caso desta tese isso é possível: Estava terminando uma dissertação de mestrado sobre John Stuart Mill e o republicanismo, e imaginando que o próximo passo poderia ser uma tese sobre a virtude tal como vista por Herbert Spencer. A leitura de um ensaio de **A Sociedade Contra o Social**, do professor Renato Janine Ribeiro, mais as discussões em aulas do mesmo professor fizeram surgir outras idéias e intenções. As indicações que foram aparecendo transformaram-se em algo que se pode chamar de uma “Abertura Mandevilliana”, para usar em outro contexto uma expressão fundamental, e que será tratada logo adiante. As idéias aberrantes de Bernard Mandeville e sua **Fábula das Abelhas** tinham uma tal inserção no mundo atual que dois interesses próprios eram satisfeitos, o primeiro sendo uma atração talvez equívoca por aqueles pensamentos que não têm por intenção serem acabados, completos, e o segundo o de pensar a filosofia política como não só atual, mas atuante. Isso sem contar algo que naquele momento, primeiro semestre do ano dois mil, só pode ser chamado de intuição, a de que o pensamento de Mandeville era perigoso. A Abertura Mandeville, como a chamou o professor Renato Janine Ribeiro no ensaio *As duas éticas ou A ação possível*, no livro mencionado acima, tem seu ponto como ações que visam a um fim, este não político, mas privado, econômico, interesseiro, egoísta, podem ser canalizadas de modo a produzir indiretamente fins que, do ponto de vista social, sejam positivos. (Ribeiro, 2000, p.197).

O projeto de tese assim apresentado acabou por colocar a ênfase no aspecto perigoso que as idéias do médico holandês carregavam. Escandalosas como eram, a pergunta sobre a receptividade que tiveram era natural. Constatar que essa receptividade foi amplamente negativa não foi

surpresa. Surpresa foi perceber que a reação negativa se centrava mais nas conseqüências dos que nas premissas, os pontos de partida sendo ou parecidos ou idênticos. Mandeville não estava afinal, à frente de sua época, o que ocorria é que ele se expressava de uma forma desagradável, e isso num momento em que o agradável estava se tornando uma marca de cultura, em que a polidez se alçava mais e mais, até chegar a ser a virtude essencial na definição da urbanidade. Ele exagerava, e esses exageros, numa reação típica, eram chamados de inconsistentes.

Certamente, idéias sobre a sociedade e a moral não se comportam como proposições da matemática: os mesmos postulados iniciais podem levar a conclusões muito diferentes, sem que essas disparidades possam ser atribuídas a alguma inconsistência atroz. Não seria esse o caso de Mandeville? Pois as críticas giravam mais em torno de seus exageros do que em tornos de possíveis erros. Exagerar, sem dúvida, leva ao erro, mas algo sempre sobra de um exagero “verdadeiro”. Essa sobra não seria o suficiente, se tal fosse necessário, para reivindicar as idéias de Mandeville? E, mais relevante, as críticas a Mandeville não seriam afinal parte do mesmo jogo, isto é, não seguiriam as mesmas regras?

No ensaio mencionado acima, o Professor Renato Janine Ribeiro utilizou a expressão Abertura Mandeville num sentido mais amplo do que as respostas a Mandeville: trata-se de uma mudança substancial no próprio modo de ser da sociedade. Assim como todos nós de certa forma somos colocados, queiramos ou não, na posição do príncipe de Maquiavel, já que parece claro que *o que vemos hoje – e disso se aperceberam os comentadores recentes de Maquiavel – é que a vida privada tomou cores que eram da vida pública... Pois a vida privada igualmente se tornou insegura: casamentos, empregos e até profissões terminam... Porque cada um de nós está, em certa medida, na*

*condição do Príncipe de Maquiavel: com mais liberdade do que nunca antes, mas também mais inseguro* (Renato Janine Ribeiro, *Um pensador da Ética*, texto apresentado em reunião do grupo de pesquisa temático da Fapesp de Questões sobre o Poder), também pode bem ser que a sociedade atual só funcione segundo o princípio dos vícios privados, benefícios públicos, com a liberdade de todos em procurar a auto-satisfação levando a um bem comum, mas sem que sejam dadas nenhuma garantias nem de êxito na empreitada nem de segurança no que se pode conseguir. A proposta de tese, sem pretender por ora responder a questão tão ampla relativa há nosso tempo, é apenas, como explicado acima, a de testar as idéias de Mandeville contra as de alguns de seus críticos, uma proposta que veio diretamente da expressão *Abertura Mandevilliana*.

Pois uma abertura, como se sabe, implica determinadas respostas, determinados lances, para poder ser resistida. Se tais lances, já esperados, não ocorrem, a partida normalmente está perdida. A metáfora do jogo não está absolutamente deslocada aqui, já que de certa forma as regras entre Mandeville e seus oponentes já estavam postas e aceitas. Quais oponentes? Quem contra-atacou, ou respondeu melhor aos movimentos da abertura de Mandeville? A escolha não é fácil, já que eles foram legião, mas dois leitores e críticos posteriores a Mandeville se sobressaíam, David Hume e Adam Smith, o segundo tendo a honra de ser considerado como um proponente do capitalismo, sistema do qual, como será visto na tese, Mandeville também é tachado como sendo um dos primeiros defensores. Como escreveu R. H. Tawney, as idéias de Mandeville eram “*como a palha que mostra para onde o vento vai*” (citado por Himmelfarb, 1988 pág. 37, nota 15). Contemporâneo, George Berkeley tratou de responder a Mandeville numa de suas obras, **Alciphron**, na qual um dos personagens do diálogo é um perfeito

mandevilliano e, portanto, um filósofo pequeno. As objeções desses três pensadores não foram as mesmas, mas tinham em comum, mesmo no caso de Berkeley, o não negarem de antemão todos os pontos de partida do autor da Fábula das Abelhas.

Uma outra questão, que pode ser tratada de forma independente, é mais interna ao pensamento de Mandeville: trata-se de saber como ele construiu suas idéias de vício e virtude, e como elas se relacionam com o mundo que ele via nascente, um mundo de comércio e consumo cada vez maiores. E, quase como um adendo, embora pudesse ser pensado que Herbert Spencer tivesse sido deixado de lado, esse pode ser um caso da sobrevivência do mais apto: as idéias de Mandeville se casam admiravelmente com proposições evolucionistas, a ponto de se poder dizer que, de certa forma, seus sucessores não foram apenas os economistas neoliberais, mas também os psicólogos evolucionistas. Essa descendência, por mais interessante que seja, só foi tratada na tese de passagem, no último capítulo, mas não é para ser esquecida.

As proposições da tese, e as idéias de Mandeville, foram apresentadas em um seminário dado numa disciplina oferecida pela professora Dra. Maria das Graças de Souza, no primeiro semestre de dois mil e dois, quando se pode perceber que as idéias de Mandeville ainda causam indignação e desconforto. Dentro do referido grupo de pesquisa temático, além de uma apresentação, seguida de discussão, ao conjunto de participantes, foram também objeto de uma discussão via Internet no primeiro semestre de dois mil e cinco, discussão na qual foram oferecidas várias sugestões importantes e instigantes.

A tese acabada consta de três capítulos. O primeiro, à guisa de introdução, trata sobre o porquê terem sido escolhidas as idéias de Mandeville como objeto de estudo, sobre a sua relevância para a melhor compreensão das idéias morais subjacentes do século XVIII britânico, incluindo o assim chamado

Iluminismo Escocês. Nesse primeiro capítulo será também, como não poderia deixar de ser, está apresentada também a tese desta tese, a saber, que as idéias de Mandeville não podiam nem ser rejeitadas nem aceitas, o que leva a um apreciável e contínuo vai e vem nas proposições morais de autores como Adam Smith e David Hume, por exemplo, que leram pelo menos **A Fábula das Abelhas** e tiveram de se haver com o problema de como montar uma sociedade baseada apenas em apetites e no comércio. Com o comércio, a nação britânica transformada numa “nação de lojistas”, a questão da soberania já resolvida pela distribuição dessa entre os já predominantes Comuns, Lordes e Realeza, a questão se torna menos política do que moral. A nação vai sobreviver, está se tornando cada vez mais rica e poderosa. Apenas, não são nem as regras do Absolutismo, rejeitado, aliás, a ferro e fogo, nem as tradições ou idéias republicanas que a dirigirão nesse caminho para cima, mas sim uma instável mistura de patriotismo e comércio. Claro que o período aqui referido ocorre logo antes da assim chamada Revolução Industrial, que vai mudar não só a paisagem como as relações sociais britânicas de vez. Anterior a esta mudança, Mandeville não tem certeza da continuidade, tem receio de que tudo volte para trás, de forma até trágica, o que constituiu o assunto mesmo de seu poema *A Colméia Murmurante*.

As soluções de Mandeville são extremadas ou, para usar uma palavra por demais batida, radicais. Por essa razão, não puderam ser aceitas sem que fossem minimizadas. Um certo bom senso, em parte hipócrita, foi acrescentado a elas, o que não faz desse caso uma exceção na história das idéias, longe disso. A domesticação de Mandeville se junta a outras, anteriores e posteriores.

As idéias mesmas de Mandeville, ou uma explanação sobre elas, constitui o primeiro capítulo. Neste se tenta demonstrar que Mandeville pode

ser radical em suas proposições, desde as premissas iniciais até suas conclusões, mas não é, como foi dito em seu tempo, inconsistente. Essa questão é importante porque acusá-lo de inconsistente foi uma das armas utilizadas para diminuir o alcance de suas idéias. Pelo contrário, a incoerência está naqueles que seguem Mandeville até certo ponto apenas. Também será tratada neste mesmo capítulo um outro ponto, o de como o discurso criado por Mandeville é diferente do habitual da época. Fala sem papas na língua, sem tentar ocultar o significado de suas idéias sob uma capa de palavras. Enquanto outros criavam o burguês, bem educado e limitado, Mandeville propunha o ser humano sensual e consumista.

Já o terceiro capítulo será dedicado à leitura que **A Fábula** sofreu de contemporâneos e pósteros de Mandeville, mostrando como foram sendo introduzidas modificações que cegaram, em parte, o gume cortante das idéias do médico holandês. Essas modificações foram necessárias, por um lado, como está argüido, sem que nem por isso as questões tivessem sido resolvidas. Mandeville só poderia ser aceito em outros tempos, em outras situações, quando já não houvesse perigo de uma volta a um passado pré-comercial. Apenas quando a satisfação dos desejos fosse vista como a única base da ação humana, apenas quando o luxo fosse considerado como um direito de todos, apenas quando o consumo se espalhasse por toda a sociedade, é que Mandeville estaria no mundo que pensou, e que defendeu como sendo o realmente existente. O que era iconoclastia em Mandeville hoje é lugar comum. O que era audácia hoje é experiência cotidiana. Daí a importância de lê-lo e tentar compreender não só suas idéias, mas o seu caminho: a abertura de Mandeville deu origem a um jogo que não terminou.

O terceiro capítulo, que trata de algumas das implicações, das idéias de Mandeville para o mundo atual, é francamente especulativo, nele são se trata

de provar nada, mas de tirar respostas possíveis de algumas perguntas: Com a Abertura Mandeville em pleno campo de jogo, o que muda? As canalizações propostas por alguns leitores de Mandeville, e que parecem ter funcionado a contento, terão alguma validade? Neste capítulo as idéias de Mandeville passam por um processo de justaposição (e não de adequação) a um mundo bem diferente daquele no qual, e para o qual, foram pensadas. Justapor Mandeville, nessa tese, não é apenas aceitar o completo predomínio das paixões, já que nisso não haveria novidade, mas sim aceitar as paixões como ele as descreveu, cruas, insaciáveis, sem sublimações, sem que possam jamais passar por um processo de educação que as mude em algo superior. Ocultadas, sim, mas transformadas, nunca. Outro passo dessa justaposição é o de aceitar a idéia do “político hábil”, e procurar essa figura no mundo atual, acabando por relacioná-lo com outra figura mais famosa, a do “príncipe” de Maquiavel, tal como atualizada por Renato Janine Ribeiro.

Talvez caiba aqui de antemão uma explicação do título da tese. **A Fábula das Abelhas** existe primeiro como um poema, “A Colméia Murmurante”, ao qual Mandeville foi acrescentando notas, ensaios e diálogos. No poema, as abelhas são descritas como, contrário à visão habitual, como egoístas, cheias de amor próprio, mentirosas, canalhas, e que só trabalham em conjunto para um bem comum se essas características forem respeitadas. Nada mais distante da idéia de abelhas operárias se sacrificando para o bem da colméia, alegremente cumprindo suas funções debaixo das ordens de uma realeza austera. Como as abelhas da **Fábula** também são insatisfeitas, elas se auto-enganam na direção que levaria a satisfazer suas reclamações. Ouissem os deuses suas preces, e elas então sim se tornariam honestas abelhas operárias, perdendo em troca todas as facilidades e prazeres da vida. Por paradoxal que pareça, a idéia de uma abelha egoísta não está de forma nenhuma, portanto,

distante das abelhas da colméia de Mandeville, antes da intervenção divina. E, curiosamente, quando esta tese estava praticamente terminada, pesquisadores anunciaram ao mundo a não-descoberta de um suposto gene do altruísmo, que as abelhas deveriam ter e que explicaria, se existisse, o seu comportamento social. Esses insetos são, na natureza, mais egoístas do que se supunha...

## **Capítulo I**

Bernard Mandeville (c.1670-1733), médico holandês radicado na Inglaterra desde os finais do século XVII, nunca foi chamado de pensador sistemático. O que não é nenhum demérito, mas que deve servir como um alerta: a apresentação das idéias deste publicista, (hoje em dia colunista seria a designação que mais se assemelha ao que Mandeville fazia), que tirava seu sustento da produção de sua pena de aluguel, mais de que dos proventos da medicina, de uma forma extremamente ordenada, não é uma empreitada que seja destinada ao sucesso. Que mais não fosse, a publicação da **Fábula das Abelhas**, sua obra principal, e pela qual passou a história, foi saudada com acusações de inconsistência e exagero, e pelo menos algumas dessas acusações não deixaram de atingir o seu alvo. Mas a verdade é que não se lê Mandeville pela ligação bem ordenada entre seus argumentos e, de fato, ele foi lido muito seriamente mesmo por aqueles que se divertiam em apontar as contradições encontradas em suas palavras. Se Mandeville era lido principalmente por ser escandaloso, por ser inconveniente e, em linguagem da época, por ser um livre-pensador, isto é, um ateu (Nota 01), nem por isso deixou de ser lido seriamente, as idéias expostas na **Fábula** tendo sido conhecidas e discutidas durante o século XVIII por pensadores como David Hume e Adam Smith na Grã-Bretanha, Voltaire, Rousseau e Diderot na França, e Kant na Alemanha, só para citar alguns dos mais renomados leitores. Nem todos esses leitores, nem os posteriores, porém, puderam esclarecer dúvidas fundamentais sobre sua obra: *Grande parte da força e do impacto da Fábula das Abelhas se deve à ambigüidade certamente intencional de sua mensagem, à incerteza quanto ao sentido último da tese que expõe...* (Limongi, 2003, p. 227) O que, aliás, se notará pelo comentário, que deve ser feito, de que não há nenhuma certeza de que as ambigüidades de Mandeville

quanto à sua mensagem são intencionais, podendo ter sido ele um dos escritores mais diretos que já existiu...

O principal motivo filosófico do escândalo causado pelas idéias de Mandeville pode ser encontrado já no seu poema *The Grumbling Hive, or Knaves turn'd Honest* (A Colméia Murmurante, ou Canalhas tornados Honestos), publicado anonimamente, sem sucesso público, em 1705 no qual se lê a estonteante proposição de que vícios como a vaidade, a luxúria, a inveja, a avareza e o orgulho é que são as bases reais do desenvolvimento econômico e social, e não as tão decantadas virtudes da humildade, economia, abstinência, etc. Essas virtudes, aliás, praticamente inexistem, só podendo ser encontradas nos discursos proferidos por aqueles que procuram enganar aos outros, ocultando os vícios que os levam a agir. O resultado final das ações das pessoas, que buscam, sobretudo, satisfazer seus apetites dentro de um mundo corrupto é bom: as amenidades da vida advêm apenas e tão somente desta busca, que é de todos. O escândalo não está em Mandeville ter escrito que todos procuram o que lhes apetece, mas sim que a boa sociedade é constituída pela união dessas buscas egoístas. Cada parcela da população, cada grupo social, cada profissão da colméia, contribuía com seus truques, *Thus every Part was full of vice / Yet the whole Mass a Paradise* (*The Grumbling Hive*, versos 155- 156). Os canalhas não deveriam ter sobre o que reclamar, mas A *Colméia Murmurante* é uma fábula com final irônico, na qual o deus Jove (Júpiter), cansado das reclamações das abelhas, que queriam um mundo onde a moralidade e os bons costumes imperassem, atende aos pedidos, e todos os canalhas, ou melhor, todas as abelhas se tornam honestas, o que de imediato torna a colméia pobre e fraca diante das outras, tendo de se refugiar num oco de árvore, onde poderia continuar a existir. Mandeville apela para uma ironia conhecida, como atesta a frase “Não peças aos deuses o que

queres, que um dia eles atenderão a teus pedidos”. (Nota 02) Os seres humanos ou não sabem o que querem, ou não compreendem o que pode vir a significar o atendimento de seus pedidos. Nunca satisfeitos, apelam às divindades, que sabem melhor, mas que, para lhes dar uma lição, atendem seus pedidos e preces, o que sempre causa espanto e sofrimento. Mas não teria Mandeville, ao se utilizar desse lugar comum, errado a mão? Pois, subjacente à idéia de que os pedidos aos deuses são perigosos, existe outra, a de que os nossos desejos são igualmente perigosos, e que seria prudente não tentar satisfazê-los. Não é essa a proposta de Mandeville, certamente. A ironia pode ter sido em demasia, e pode acabar se voltando contra as intenções do autor. Em 1714, esse poema foi republicado, sem mudanças, mas com comentários adicionados a alguns dos versos, explicando-os, e essa junção, sob o título de **A Fábula das Abelhas, ou Vícios Privados, Benefícios Públicos**, foi a origem do escândalo.

Na medida em que edições da **Fábula das Abelhas** se sucediam, a idéia central, as dos vícios privados, benefícios públicos, foi sendo desenvolvida em ensaios e diálogos, além das notas ao poema, mas não foi alterada em praticamente nada de relevante. Tudo está já no poema, no qual Mandeville descreve a Inglaterra (a partir de 1707, Grã-Bretanha) de sua época, o maior e mais rico estado existente, como uma colméia espaçosa, plena de abelhas que viviam com conforto e luxo, uma colméia poderosa que era *The balance of all others hives* (*Hive*, verso 162), um país tão bem de vida que *Their crimes conspir'd to make them great* (*Hive*, verso 164) e no qual mesmo *The worst of all multitude / Did something for the common good.* (*Hive*, versos 167-168). Nesses e em outros versos é bem clara a proposição de que os vícios privados são a fonte real do bem comum, dos benefícios públicos. Cada grupo profissional tinha lá os seus truques, formas de enganar os clientes, sem que

nem por isso a sociedade como um todo estivesse pior por isso. (Nota 03) A justiça era comprada e vendida sem problemas, Vícios, avareza, orgulho, inveja, vaidade, *were ministers of industry* (Hive, verso 184) e a *Fickleness*, futilidade, era *The very wheel that turn'd the trade*. (Hive, verso 188), o resultado final sendo que os vícios alimentavam a esperteza, que, reunida com o tempo e com energia, havia levado as conveniências da vida a um tão alto nível que *the very poor / Liv'd better than the rich before/ And nothing can be added more*. (Hive, versos 102, 103) Se nada mais pudesse ser adicionado, o poema terminaria nessa linha, mas as reclamações sobre o estado de coisas não pararam por ter sido alcançado tão alto grau de prazer, conforto e bem-estar, e Mandeville passa a explicar como a insatisfação humana levou os habitantes da colméia a pedir mais honestidade, *Damn the Cheats* (Hive, verso 113). e a gritar *The land must sink / For all its fraud*. (Hive, versos 118, 119) Com todos os pilantras, e Mandeville explica que a palavra *knave* deve ser entendida em seu sentido mais amplo, incluindo *every Body that is not sincerely honest, and does to others what he would dislike to have done to himself* (Mandeville, 1988, p. 61), o que só pode significar a população toda da colméia, gritando por mais honestidade, a impudência e a falta de senso de tais pedidos levaram Jove a livrar a colméia de toda fraude, a honestidade preenchendo o coração de todos, que se arrependeram de seus crimes, confessaram-nos uns aos outros, e passaram a ser pessoas de bem, o que simplesmente arruinou rapidamente a colméia. O poema, aparentemente tão claro, necessitava de algumas explicações para ser bem entendido, algo que Mandeville proporcionou através de *Remarks* alfabéticos, indo do A até o Y. O poema, as notas, acrescidos de um ensaio importante, *An Inquiry into the Origin of Moral Virtues*, formam a primeira edição da **Fábula das Abelhas, ou Vícios Privados, Benefícios Públicos**, publicada em 1714. A edição

seguinte, de 1723, trouxe o ensaio sobre a Caridade e as Escolas de Caridade, que fez rápida e finalmente Mandeville se tornar mais conhecido, ou famigerado, já que em julho daquele ano o livro foi denunciado por ser anticristão à justiça, sendo o editor convocado para comparecer diante do Tribunal do Rei. Nada saiu desse intentado processo, mas com certeza a fama do livro só fez aumentar. (Nota 04) Outras edições se sucederam, aumentadas, com mais diálogos sendo acrescentados, numa tentativa de Mandeville de esclarecer o seu ponto original, o dos vícios privados levando aos benefícios públicos, diante das críticas apresentadas. Embora os *Remarks* sejam atualmente mais famosos, Mandeville apresenta seu ponto de vista de forma mais ordenada e, ao mesmo tempo, mais crua, no *Inquiry*, que foi a parte de sua obra mais traduzida e lida de sua obra no século XVIII.

O *Inquiry* intenta mostrar como, apesar das suas imperfeições, o homem pode ser aprender a distinguir entre vício e virtude. Antes de tudo, Mandeville mostra a que veio: ao contrário de outros escritores, que ensinam às pessoas como elas deveriam ser e não lhes dizem como elas de fato são. Sem nenhuma consideração pelo leitor bem educado, Mandeville vai logo dizendo acreditar que o homem seja (*além de pele, carne, ossos, etc., que são evidentes para os olhos*) *uma mistura de várias paixões; que todas elas, depois de provocadas e de tomar o controle, o governam em turnos, quer ele queira quer não* (Mandeville, 1997, p. 36). Tudo gira a partir desse ponto, desse domínio em turnos das paixões. O homem em estado de natureza e ignorância é isso. Nem judeus nem cristãos são intentados, explica, quando usa a palavra homem, quer significar apenas o mero homem. É o que basta: a natureza humana tal como a via Mandeville vai continuar existindo, sob qualquer capa religiosa ou social. Os paradoxos percebidos no seu poema, não passariam de um erro de leitura, de uma desatenção. Essa é uma reclamação que Mandeville repetirá, a

de estar sendo mal entendido, que ele não está sendo paradoxal por excesso de espírito, mas sim que as pessoas é que pensam de forma simplória.. Os animais têm desejos que querem satisfazer, sem atentar para o bem ou mal que isso possa causar aos outros animais. Assim também é com o homem, egoísta e cabeça-dura, que é o menos capaz de controlar suas inclinações, não fossem os impedimentos proporcionados pelos governos. A vida pública, onde não se pode satisfazer os desejos ao bel prazer, surge através da manipulação feita por “políticos hábeis”, que fazem os governados *believe that it was more beneficial for everybody to conquer than indulge his appetites, and much better to mind the public than what seemed his private interest.* (Mandeville, 1997, p. 36) Legisladores e outros sábios, para controlar as pessoas só podem, já que não há como oferecer a todos recompensas reais, oferecer prêmios imaginários, que devem pagar a autocontenção das pessoas necessária para o estabelecimento de uma sociedade. Se fosse cada um por si, cada qual apenas procuraria satisfazer suas necessidades e apetites, o que acentuaria a violência, o que na certa daria algum fruto, mas nunca manteria ou poderia fazer surgir um estado civilizado. O que se oferece em troca da contenção dos apetites é, através da eloquência e engenho de filósofos e moralistas de todas as épocas, simplesmente a lisonja, *the most powerful argument that could be used to human creatures* (Mandeville, 1997, p. 37). A bajulação, a lisonja, é superior ao orgulho pois, enfeitando as pessoas aos lhes dizer que são muito melhores e racionais do que realmente são, as torna suscetíveis de aceitar as noções de honra e de vergonha, a primeira sendo vista como o melhor dos bens, e a segunda como o pior dos males. Sem dúvida, aos *impulsos da natureza* é difícil resistir, daí a glória que há em consegui-lo, ou a glória que é imputada a quem proclama que o consegue.

Os “políticos hábeis” não confiaram apenas nessa separação interna, acrescentando outra, que dividiu os seres humanos em dois grupos muito diferentes: Um contendo as pessoas abjetas, de baixo nível intelectual, que correm atrás do usufruto imediato dos prazeres, o outro consistindo de uma classe formada por criaturas de alto espírito que, se dizendo livres do sórdido egoísmo, consideravam a melhoria da mente como sendo a sua maior propriedade e, desprezando o que tinham em comum com o outro grupo, opuseram-se, com o auxílio da razão, às suas mais violentas inclinações e, *making a continual war against themselves to promote the peace of others, they aimed at no less than the public welfare and the conquest of their own passions.* (Mandeville, 1997, p. 38) Ora, esses interesses são tão egoístas quanto qualquer ação realizada por aqueles que não fazem parte dessa camada superior, nos explica Mandeville. E as qualidades humanas consideradas como sendo as melhores, não por acaso, são justamente aquelas que tornam mais fácil o domínio dessa camada. A pretensão dela funda-se sobre um engano, sobre uma mentira: pois na verdade os que estão embaixo e os que estão em cima são fundamentalmente iguais, as diferenças sendo afirmadas devido à vergonha que traria a admissão da igualdade real e, não se pode esquecer, pelo receio da perda de poder que resultaria dessa admissão.

Mas, uma vez afirmada essa diferença entre cultos e incultos, entre sofisticados e grosseiros, entre castos e libertinos, isto é, lançadas as bases da política, *it is impossible that man should long remain incivilized.* (Mandeville, 1997, p. 39) Todas as pessoas passam a querer imitar aqueles que são vistos e proclamados como sendo os melhores. Essa emulação não deve ser confundida com uma tentativa de aperfeiçoamento moral das pessoas, pois elas não tentariam ser de fato melhores, mas sim tentariam parecer melhores, para ganhar o respeito dos outros. Como se sabe que os piores dentre os

“bons” teriam o maior interesse em *to preach up public-spiritedness, that they might reap the fruits of the labor and self-denial of others, and at that same time indulge their own appetites with less disturbance.* (Mandeville, 1997, p.39) Ao invés de tentar retirar à força o que se quer dos outros, algo sempre sujeito a azares, trata-se de convencê-los a entregar o que se quer deles, fazendo-os imaginar que outras pessoas lhes sejam superiores, e portanto merecedoras do melhor. A socialização baseia-se nessa troca entre enganados e farsantes. Apenas, ela tem funcionado muito bem, como Mandeville nunca se esquece nem deixa o leitor esquecer. Não são só os de cima que vivem melhor nesse mundo hipócrita. Se esses têm acesso a regalias, os outros, acreditando em fantasias, se abstêm de procurar as mesmas regalias para si próprios, o que não é ruim, já que não há como todos usufruírem os mesmos privilégios e riquezas. O grande perigo não é um aumento da hipocrisia, sequer da exploração, mas sim uma tentativa mal pensada em reformar esse estado de coisas. Está bom como está, até porque os vícios principalmente, mas não exclusivamente, dos membros das classes endinheiradas, levam ao aumento da circulação de riquezas, criando empregos, e fazendo, como está na *Colméia*, que o pobre hoje viva melhor que o rico ontem. Para que tal sistema exista e floresça, explica o *Inquiry* que ocorre uma hábil manipulação do orgulho e da vergonha dos homens por políticos habilidosos, de tal modo que a conclusão à qual Mandeville chega é a de que, *the nearer we search into human nature, the more shall be convinced, that the moral virtues are the political offspring which flattery begot upon pride.*(Mandeville, 1997, p. 41).

Ninguém está imune às artes do elogio insincero, e todos querem ser bem considerados, mesmo que não haja razão verdadeira para tal. Mas não haveria virtudes exercidas em silêncio, isto é, que não se traduzissem em vantagens materiais ou sociais, este sendo o critério de Mandeville para uma ação

virtuosa? A resposta é negativa, e mesmo a compaixão, a mais gentil e a menos maliciosa de nossas paixões, é tanto uma fragilidade de nossa natureza como o são a ira, o orgulho e o medo. A recompensa para uma ação vista como boa é, no mínimo, o orgulho em tê-la realizado, isto é, a autocontemplação do próprio ato, e a autovalorização daí resultante, que é tão sinal de orgulho como a palidez e o tremor são sinais de medo.

O sistema montado na adulação e lisonja não leva necessariamente a um soberano todo-poderoso, ou a governantes tirânicos. Ele é compatível com qualquer sistema político e qualquer governo, aparentemente. Poder-se-ia pensar que funciona quase ao deus dará, ou dirigido por uma mão invisível. Mas não é bem assim, a metáfora que Mandeville usa é a do relógio: a sociedade pode ser comparada a um relógio, instrumento que demorou a ser planejado, construído e aperfeiçoado mas que, depois de montado e posto a funcionar, não precisa mais quase de intervenção externa. Tentar melhorar o relógio enquanto este estiver funcionando levaria com certeza à sua parada. E, para Mandeville, com toda a certeza a Grã-Bretanha de sua época estava funcionando a contento, o perigo não sendo nem a corrupção nem a riqueza diferentemente distribuída, mas sim as tentativas tolas de reformar a moral e os costumes. Para outros lugares e tempos, tentar segurar as paixões humanas pode ser a única saída mas para o lugar e época de Mandeville seria um erro enorme, advindo não da intenção tantas vezes expressa de melhorar a vida das pessoas aqui e no mundo que virá, mas sim do orgulho, que leva a se querer mandar e a querer que todos vivam como lhes for ordenado. E, como sempre há aqueles para os quais o desejo de mandar, exigir e controlar supera quaisquer inconvenientes, é necessário que se esteja alerta, para que orgulhosos candidatos a líderes não criem situações em que possam causar muitos problemas. O *Inquérito sobre a origem da virtude moral* não apresenta

tudo o que seu autor tem a dizer, mas quase chega lá. (Nota 05) Não por acaso, o *Inquérito* ocupa posição especial no livro *A Fábula das Abelhas*, colocado entre o poema *A Colméia Murmurante* e as notas ao poema. Como se fosse necessário, para o bom entendimento dessas notas, que o leitor tivesse uma visão mais ampla do terreno que está pisando, uma espécie de introdução às explicações.

O *Inquérito* é uma boa amostra do que se pode esperar de Mandeville. Afinal, de um escritor cuja obra mais famosa leva como subtítulo a frase *vícios privados, benefícios públicos* não se pode mesmo querer que exponha lugares comuns. (nota 06) Sempre se encontra algo chocante, e expresso claramente. Era essa a sua intenção, a de chocar e talvez fazer pensar? Ele dá a entender que sim. O que se pode afirmar com certeza é que seus leitores já de antemão, a partir da leitura do subtítulo, possuem uma expectativa, a de que ficarão chocados. E essa expectativa é, no caso de Bernard Mandeville e sua **A Fábula das Abelhas**, plenamente justificada. Nessa obra, indo do prefácio aos diálogos finais não se encontra nenhuma mensagem de alívio e amparo, mas sim um recado duro e sem misericórdia: cada um dos seres humanos que existe, existiu ou existirá, tem como objetivo na vida a satisfação de seus próprios apetites, só quer de fato e unicamente usufruir prazeres. Qualquer visão sobre a humanidade que não parta desse simples princípio é tolice ou puro engodo. **A Fábula das Abelhas** é obra mais perversa do que irônica, não quer educar fazendo rir, mas sim forçar o leitor a encarar à força uma realidade desconfortável. O autor se dedica a extirpar do pretenso conhecimento que temos sobre nós mesmos todos os erros, todas as ilusões, todos os preconceitos que, reunidos, parecem formar a base moral da sociedade, tarefa que não prescinde o uso da ironia, certamente, pois a base moral vigente, sendo aparência, exige o uso de ironias para ser desmascarada.

A verdadeira moral, que pode ser vista se olhada com atenção, é bem outra, aplicável e sendo aplicada a todo o momento e em toda e qualquer situação: Cada qual age apenas de acordo com suas paixões, de acordo com suas capacidades.

Os mais espertos se dão bem, ao menos conseguem um quinhão maior das delícias da vida. Para que o sistema funcione, para que a sociedade exista, é necessário que todos, de uma forma ou outra, se contenham. A sociedade é mesmo o meio de contenção dos apetites privados: é pela imposição não de normas, mas de princípios como os da honra e o da vergonha, que se controla o vale-tudo. Como Mandeville entende a sociedade como sendo *a body politic, in which man either subdued by superior force, or by persuasion drawn from his savage state, is become a disciplined creature, that can find his own ends in laboring for others, and where under one head or other form of government each member is rendered subservient to the whole, and all of them by cunning management are made to act as one* (Mandeville, 1997, p. 137), o que interessa realmente é como essa sujeição funciona. A honra e a vergonha de cada um dependendo da opinião das outras pessoas, ninguém quer parecer ser o que é, mas muitos querem parecer melhores do que são, daí a hipócrita ou não, para Mandeville isso não importa, insistência de todas as pessoas em serem vistas como honradas, honestas e pias. As aparências são, no caso, a realidade, mesmo que pareça haver prova em contrário. Ora, como cada um quer apenas o que é bom para si, os mais espertos, os políticos sagazes, hábeis, encontraram no passado uma forma de dividir o bolo a seu favor, ensinando os menos favorecidos a acreditar em fábulas, isso é, a se contentarem com o seu parco quinhão, na espera de tempos melhores, enquanto os que mandam usufruem no aqui e agora os prazeres possíveis, o mais das vezes sob uma capa de sobriedade e contenção. Só que esse engodo

não é mais necessário: na atual situação (início do século XVIII) as riquezas geradas, o grau avançado de desenvolvimento já alcançado torna não só desnecessário, mas positivamente danoso que se continue a negar às pessoas o usufruto dessas riquezas, sob quaisquer pretextos.

A sociedade já não funciona assim, já não estamos nos tempos das boas e velhas repúblicas virtuosas, se bem que nunca houve nenhuma, e é apenas uma questão de adequar a teoria à prática, deixando de lado os pruridos morais: o que vale, o que traz prazer, é a circulação de dinheiro e de mercadorias. Quando a moeda circula livremente, o quinhão de cada um pode aumentar, os nossos vícios podem ser saciados, temporariamente, e todos viveremos melhor. A alternativa a isso está na moral do poema *A Colméia Murmurante*: Sem os vícios, a sociedade se estiola, a vida é honesta, mas muito mais dura, e chata, profundamente chata. Tudo o que há de bom no viver só pode vir, se as condições forem adequadas, do usufruto das riquezas geradas pelo trabalho, sem que haja nenhuma diferença de mérito sobre o tipo de trabalho, sendo o bom trabalho aquele que produz ou faz circular riquezas, tão somente. O ladrão que rouba o miserável e gasta a fortuna roubada é, portanto, superior socialmente à sua vítima. Mandeville não diz que isso é bom, num sentido moral, os vícios continuando vícios, e as virtudes continuando virtudes, embora haja muita ironia aí, já que os vícios levam à riqueza e a uma vida melhor, e as assim chamadas virtudes atrapalham apenas. Deve-se adequar o que se faz com o que se deve saber sobre o que se faz. A lei, a justiça, a ordem, continuam existindo (e tem de ser ferozes para impedir desvios) *The Meuum and Tuum must be secur'd, Crimes punish'd, and all other Laws concerning the Administration of Justice, wisely contriv'd and strictly executed*. (Mandeville, 1985, p. 116) mas é a busca da satisfação dos apetites que comanda.

Das duas outras questões principais, uma é ao qual o pensamento de Mandeville está ligado, ou faz parte, e que pode ser chamado de domínio das paixões sem transcendência. Seria uma marca forte da modernidade, uma descoberta ou uma conscientização que fez aparecer não, é claro, a importância das paixões, nem mesmo a sua força avassaladora, mas sim a sua unicidade: só há paixões, fundamentalmente. A filosofia, que durante muito tempo foi tida como auxiliar da teologia, ao se ver independente se percebe também diante de um novo senhor. Ou, como quer Hume, no seu **Tratado da Natureza Humana**, *A razão é, e deve ser apenas escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas.* (Hume, 2002, p. 451) O que não é apenas idéia de Hume, mas de vários outros pensadores, sendo a base mesma do pensamento moral dos modernos, como demonstra Schneewind na sua **A Invenção da Autonomia**. Parece que, ao pensamento, não cabe muito mais do que explicar os motivos irracionais das ações humanas. Sem a transcendência do espírito, que podia ser vista de mais de uma maneira – e assim o foi - o que se pode fazer além de, dizendo anacronicamente por certo, racionalizar as paixões, ou sublimá-las? Ora, essa questão não é bem um problema para Mandeville. Para ele, é apenas um dado a mais da constituição humana: têm-se fígados, corações, cérebros, por que não teríamos paixões? “Tudo é natural” seria um lema adequado ao pensamento do médico holandês. É natural, mas pode e deve ser controlado, como um rio pode ter suas margens espremidas e seu curso deslocado, essa uma outra resposta à constatação sobre o predomínio das paixões. Como um ambientalista de hoje em dia, a resposta de Mandeville era a de que o preço era alto demais e, que não iria funcionar. Para ele, só controlamos, de uma certa forma, as paixões quando nos tornamos servos delas. Sem transcendência, sem espírito, ou mesmo razão, a questão se torna meramente

natural. Mas estaria tudo certo, apenas por ter sido dito que assim o é? Uma questão interessante, que tem várias respostas, que ao mesmo tempo afastam e reúnem Mandeville com outros autores. Uma das diferenças seria de caráter filosófico, faltaria a Mandeville um método. Ou, como escreveu Schneewind, *Mandeville devia pouco à filosofia* (Schneewind, 2001, p. 358). Ele constata, mede, mas não oferece uma resposta dentro de um grande esquema explicativo de idéias co-relacionadas. Talvez a desconfiança que ele mostrava para com as teorias médicas de sua época, como afirma Goldsmith, valesse também para as teorias filosóficas: é sabido que fez galhofas sobre o sistema cartesiano, justamente por este explicar tudo. Não que Mandeville não tenha um ponto de partida que, no final das contas, acaba também por explicar, se não o mundo, pelo menos o ser humano. Mas, em termos de conjunto de idéias, os paradoxos da **Fábula**, se estonteantes, deixam algo de fora. As noções de Bem e de Perfeição, por exemplo, acabam se tornando perfeitamente inexplicáveis. Desde chamar de bom o que me agrada até pensar que existe um Bem ideal vai uma distância que a teoria de Mandeville não cobre. A noção de Bem pode ser utilizada como um engodo, pelos políticos hábeis, mas a questão é outra, não a do uso, mas da existência desse tipo de noção, que mesmo para servir de embuste tem que ser pensada, e de várias formas. A noção do Bem pode ter sido inventada, mas existe, e essa existência, enquanto idéia, parece ser impossível. E, se o Bem for dado como algo pertencendo ao terreno da imaginação, somente, o que dizer sobre a Perfeição? O perfeito pode não existir, mas, mais do que imaginá-lo, se pode trabalhar sobre ele, e esse trabalho tem aplicações práticas, como é o caso da Geometria. O triângulo perfeito pode existir só na imaginação, mas será sempre o mesmo, tendo as mesmas propriedades, e essas podem ser aplicadas em triângulos reais, de forma aproximada. Mandeville não negaria isso, mas

sua obra não lhe permitiria explicar como tal grau de abstração, com implicações na vida diária, possa ter vindo a existir.

Uma outra pergunta, dentre várias, que a leitura da obra de Mandeville faz surgir, é sobre o estatuto do comércio, e o papel do comerciante, dentro da sociedade. Hoje em dia, e já faz muito tempo, essa questão está definida e respondida. Uma questão bem antiga, a se tomar em conta o que escreveu Georges Dumézil sobre as três funções da sociedade romana, o guerreiro, o sacerdote e os produtor (artesão ou agricultor). Não havia um lugar definido, bem definido, para o comerciante. Ainda não era assim quando Mandeville vivia, nem tudo estava colocado nos lugares de hoje, havia um mal-estar patente, se não sobre o dinheiro, pelo menos sobre a predominância social do comércio e do comerciante. Na sua época, a Inglaterra e Gales se uniram à Escócia, formando a Grã-Bretanha, já a ponto de ser a potência dominante. Economicamente, depois de derrotar o país natal de Mandeville, a Holanda, em guerras navais, o Reino Unido já era o suficientemente rico e próspero para despertar inveja e medo. E essa riqueza, antes de se tornar industrial, décadas depois, era comercial e financeira. O que parece atualmente uma situação banal, o do predomínio da economia na vida política e social, muda de figura quando se percebe, e com clareza, já que há muitos testemunhos sobre o tema, que a predominância do dinheiro vindo do comércio, e as mudanças que esse mesmo comércio acarretava na vida social eram grande fonte de preocupação. É, pois, num momento crucial, de mudanças profundas e que não eram bem aceitas ou compreendidas pelos que por elas passavam, que Mandeville viveu e escreveu sua obra, que tem como preocupação explicar o papel do vício na sociedade comercial já então formada, a qual ele celebra: *It is hard to suppose that the **Fable of the Bees**’ attempt to show that luxury, pride and even drunkenness are beneficial to the public and inseparable*

*from wordly prosperity can have been intended for a purpose contrary to the celebration of wordly prosperity.* (Goldsmith, 1985 p. 91) Mais que difícil, seria um contra-senso, pois, como Mandeville não cansava de afirmar, a circulação de mercadorias atingia cada vez mais pessoas, isto é, havia um mercado cada vez maior para tudo, e do qual quase todos participavam. Não era um mercado voltado mais, ou principalmente, para artigos de luxo. Mas um mercado, em quantidade cada vez mais crescente, de produtos que estavam ao alcance da bolsa de um número maior de pessoas. Essa característica deve ser frisada: cada vez havia mais e mais compradores. Não se tratava de alguns ricos comerciantes, que traficavam bens de luxo para uns poucos habitantes, mas sim de uma gigantesca máquina de fazer e distribuir mercadorias acessíveis a muitas pessoas. Para Mandeville, essas mudanças representavam uma melhoria de vida, apesar das reclamações, que surgiam em grande número, de que o aumento do luxo enfraqueceria a fibra moral da nação. Foi justamente como resposta a elas que Mandeville escreveu. A favor das mudanças, com certeza. Mostrando que as tais fibras morais, pretensamente responsáveis pela grandeza e continuidade da nação, eram mal compreendidas, que as fontes da prosperidade eram outras, que o que se via como ameaça, o luxo, era positivo para a sociedade, muito embora fosse de fato um vício, como queriam alguns.

Fazendo do luxo um vício, de fato Mandeville se aproxima de um pensamento moralista, cristão ou republicano. Esse é mais um risco que ele escolheu correr, ao invés de separar, como tantos outros, o bom luxo, saudável, do luxo desnecessário, extensivo e, portanto, vicioso. Tornar todo consumo além do necessário para a própria sobrevivência um luxo foi mais uma das tomadas de posição que tornaram Mandeville um difícil companheiro de viagem. (Nota 07) Pois qualquer defesa do luxo podia, e de fato era, ser

vista como uma defesa do vício e da decadência. Separar um luxo positivo de um negativo não deixava de ser polêmico já que, como um argumento típico dizia, em Esparta não havia luxo, e não fora o luxo asiático o responsável pela decadência romana? Isso sem mencionar que Cristo nunca teve uma boa palavra a dizer sobre quem tem dinheiro e vive bem. À tarefa de defender o luxo positivo (sempre entendido como uma melhoria das condições de vida, melhores roupas, alimentos mais saborosos, casas mais confortáveis) contra os críticos, simplesmente Mandeville acrescenta a mal vinda idéia de que qualquer luxo é vicioso, como se já não houvesse problemas suficientes. Se não há um consumo virtuoso ou no mínimo neutro, como defender o estado de coisas então vigente? Como defender a riqueza da nação, sua política externa, as mudanças que ocorriam no seu interior? Tornar o luxo vicioso era dar uma arma aos inimigos. Apenas, a distinção entre luxo bom e mau não era suficiente para alicerçar a defesa do estado de coisas. Embora Mandeville não defendesse uma sociedade sem distinções de classe, ele entendia que o consumo crescente acabaria por tornar mais difíceis de manter essas distinções, que afinal vinham de outros tempos. Ou, como afirma um comentador atual, *the denial of virtuous standard of consumption – for everything or nothing is luxury - points to the acceptance of a commercial society in which the distinctions of ranks is blurred by money.* (Goldsmith, 1985, p. 145). Talvez mais do que aceitação, uma defesa de uma sociedade comercial, onde o dinheiro imperaria, dinheiro este que, não custa observar, não seria igualmente distribuído, assim como não os seriam os benefícios do comércio cada vez mais abrangente. Mandeville, como sempre, nega a satisfação da boa consciência, ao negar que há, naturalmente, um lugar para cada coisa, e cada pessoa. À satisfação dos desejos satisfeitos não deve ser acrescentada a satisfação de que se está no melhor dos mundos possíveis, e

que tudo caminha como deve ser. Não por nenhuma imposição moral, longe disso, mas sim porque essa satisfação é tola e perigosa. Uma sociedade de comércio não deve se pensar como natural, e a salvo de riscos, um dos quais está nas camadas mais baixas dessa sociedade. Mandeville alerta contra os riscos de se tratar os pobres bem demais, deixando-os ainda mais insatisfeitos com sua situação. Essa tomada de posição podendo ser explicada de mais de uma maneira, o que cabe aqui ressaltar é que Mandeville, assim como outros pensadores do século XVIII, não possuía um conceito de progresso que permitisse a esperança de uma melhora gradual e permanente das condições sociais. Que se tinha chegado a um bom estágio no nível de vida, nunca antes visto na história da civilização, era admitido, mas que esse alto estágio iria se manter, ou se ampliar, isso estava longe de ser dado como certo. Pelo contrário, a ameaça de que tudo derruísse era vista como premente. Ao invés de se pensar nas idéias de Mandeville como argumentos pró-capitalistas antes da vitória do capitalismo, deve-se pensar que os argumentos eram a favor da sociedade vigente, e não de uma futura, e impensável, sociedade baseada na industrialização. Não só os argumentos de Mandeville, dos inícios do século XVII, não eram uma anunciação dos tempos que viriam, como sequer os de Adam Smith e outros economistas o eram. Esse é um problema sempre discutido na história da economia, e não cabe aqui resolvê-lo, mas nada impede que seja tomada uma posição. Seguindo o antropólogo Ernest Gellner neste particular, o questão é a de que

A sociedade industrial ou próspera como a conhecemos não se baseia em grande riqueza como tal, mas no crescimento perpétuo e sustentado da riqueza. Seus mecanismos de controle social e sua legitimidade política dependem do crescimento: a legitimidade do governo não depende mais da ancestralidade do monarca, da

aprovação dos céus ou da vontade geral, mas simplesmente da obtenção de uma taxa aceitável do crescimento econômico. Na opinião de Smith, Ricardo e Malthus, porém, uma sociedade desse tipo não era possível. (Gellner, 1995, p. 134).

A razão dada pelos economistas mencionados acima, como explica Gellner, era de *O princípio dos retornos decrescentes se faria sentir em algum ponto em que uma injeção adicional de capital, ou mais refinamentos na divisão do trabalho, não mais gerariam retornos adequados e o crescimento pararia*. (Gellner, 1995, p. 134-135) Que não foi assim, apesar da torcida contra, se sabe, mas se nem os economistas que tinham à sua frente fábricas funcionando puderam pensar num processo interrompido de progressos, quanto mais Mandeville, que morreu antes que as fábricas enfeassem com suas chaminés os campos ingleses? Nos inícios do século XVII, ocorria de fato um processo de mudanças, que Gellner chama de *modernização*, mas este processo não deve ser confundido com o capitalismo posterior. Bastaria notar que a ênfase toda da visão econômica de Mandeville está no consumo, e não na produção, quanto mais no reinvestimento do capital adquirido em mais produção. Sem uma noção de progresso, ou melhor, de desenvolvimento contínuo, haveria que existir um limite para as classes baixas da população, pois não havia como defender a posição de que a visível melhoria de vida chegaria um dia a elas. (Nota 08) Uma noção de progresso na **Fábula**, e existe uma, tem que se haver com outra noção, a dos “políticos hábeis”. Um longo período de desenvolvimento, como Mandeville descreve na **Fábula**, segunda parte, composta de diálogos, de mais de um modo não parece mais se coadunar com a ênfase dada na primeira parte à ação dos skilful politicians. A ênfase é no **mais**, não parece mais correto atualmente, porque para os contemporâneos de Mandeville não parecia haver nenhum problema entre

afirmar que mudanças sociais levam muito tempo, e que as melhorias na vida da humanidade, como a tecelagem, foram feitas passo a passo, e afirmar que a sociedade é dirigida pelas maquinações de alguns. Goldsmith, segundo suas luzes, resolveu a pretensa contradição entre longos períodos e maquinações de curto prazo transformando a expressão *skilfull politician* como querendo significar longos períodos de tempo: *Instead of the unhistorical, instantaneous initiation of a society by a social contract, Mandeville uses the device of a personified manipulator of the human beings. This device, the 'skilful Politician', stands for the long, gradual development of social institutions.* (Goldsmith, 1985, p. ). Que Mandeville não é um contratualista, e que põe em lugar do contrato o gradual desenvolvimento das instituições sociais não é uma matéria controversa, mas que *skilful politician* seja, como escreve Goldsmith, *a short-hand*, uma anotação taquigráfica de *longos períodos de tempo*, já é passar para um reino da fantasia. Bastaria substituir uma expressão por outra por toda a extensão da **Fábula** para se perceber a impropriedade dessa sugestão. Mandeville quis afirmar as duas coisas, que há um desenvolvimento lento e gradual através dos tempos, e que as sociedades são manipuladas pelos políticos hábeis em proveito próprio, e que, com essa manipulação, as coisas podem melhorar. Não percebeu nenhuma contradição entre uma e outra porque não há nenhuma: a cada momento da história os políticos hábeis agem, agiram e agirão, o que não quer dizer que eles tenham o poder de um *Fiat* divino, para moldar a sociedade como querem. Não se pode esquecer que é um processo de manipulação de paixões, e estas não são fáceis de controlar. Para Mandeville, uma paixão substitui a outra, como a dominante, em cada ser humano, o que vale mesmo para os políticos hábeis, e canalizar essas paixões cambiantes não é uma tarefa fácil, e nem para qualquer um. O que significa que, no final, o controle da sociedade pelos

políticos hábeis não só nunca é completo, mas sempre periclitante, um esforço imenso que nem sempre é bem sucedido. É por esse motivo, afinal, que há conseqüências inesperadas nas ações e no desenvolvimento da sociedade, mais do que pela ação de alguma mão invisível.

A afirmação de Goldsmith pode ser entendida apenas como uma expressão de valorizar as idéias de Mandeville dando-lhes uma conotação mais aceitável. O que não é uma característica apenas de Goldsmith, mas sim uma que ele compartilha com outros estudiosos. E, o que talvez não seja coincidência, está ligada nos textos com a desleitura da máxima de Mandeville *Vícios privados, benefícios públicos*, transformada em *Vícios privados, virtudes públicas*, tratada anteriormente. Ressalte-se que Goldsmith não compartilha dessa desleitura em nenhum momento, outros comentadores é que o fazem. O que interessa agora, no entanto, é mesmo a tentativa de aproximar as idéias de Mandeville de uma conotação mais vigente: *A respectable family of explanations in social and economic thought since the seventeenth century is sometimes known by the name “invisible hand” explanation, a term borrowed from Adam Smith. In many variations, we are taught how “private vices” turn of themselves, into” publick virtues”; how the individual pursuit of self-interest contribues ipso facto to the common wealth and welfare. Spinoza based his political theory on this mecanism; Mandeville popularized it with his **Fable of Bees**.* (Funkeinstein, 1986, p. 202). Que passe o *publick virtues*, até escrito numa forma arcaica. A questão pode ser expressa assim: o que ganha a compressão da teoria de Mandeville, quando esta é incluída em tão respeitável família? A resposta, involuntariamente, foi dada por Goldsmith, ao ler *skilful politician* como sendo uma anotação taquigráfica para longos períodos de tempo, isto é, introduz-se uma complicação desnecessária e altamente duvidosa, para dizer o mínimo. Sem dúvida, pode-se apontar

semelhanças entre as idéias de Mandeville e as de outros pensadores, como faz o próprio Funkestein, desta vez mencionando Giambattista Vico, um pensador com quem Mandeville já foi comparado mais de uma vez: *A strong sense of the absolute autonomy and spontaneity of human history is common to all historical constructions of the invisible hand. From Vico to Marx, they envision the subject of history-human society-as capable of generating all of its institutions, beliefs, and achievements of itself. Whether they speak of providence, nature, or reason as acting indirectly and invisibly, in all of these constructions the “finger of God” disappeared from the course of human events.* (Funkestein, 1986, p. 204) Uma afirmação dessas cabe também a Mandeville, que de fato afastou o dedo de Deus da história humana (pelo menos), tornando-a obra dos seres humanos apenas, sendo esses capazes de dar um rumo à sua própria história, embora, como afirmou outro pensador, acima mencionado, não bem da maneira que querem. Mas, com a mão invisível, que papel caberia ao político hábil? Pois há uma diferença entre se aceitar o que é chamada de Lei dos Efeitos Inesperados, e a Teoria da Mão Invisível. A primeira diz apenas que os efeitos da ação humana não podem ser previstos de antemão e que, com alguma sorte, esses efeitos serão mais benéficos que nocivos, sabe-se lá em que prazo. A segunda também afirma isso, de certa maneira, mas de um modo mais harmônico, mais otimista até. Mesmo sendo utilizada como uma metáfora, como parece ter pensado o autor da expressão, Adam Smith, e não como uma lei férrea da sociedade (ou da economia), mesmo assim ela tem um efeito tranquilizador, dando a entender que a história não anda ao léu, que a falta da providência divina foi compensada por um mecanismo um tanto complicado, talvez incompreensível, mas que no final levará a bons resultados, desde que se espere um certo tempo e que se tenha uma razoável dose de calma filosófica. Pois, como afirma

Adam Smith, *A sociedade humana, quando a contemplamos de um certo ponto de vista abstrato e filosófico, mostra-se uma imensa máquina, cujos movimentos regulares e harmônicos produzem inúmeros efeitos agradáveis.* (Smith, 2002, p. 392 - 393) (Nota 09) Mandeville usa a metáfora do relógio, o que foi devidamente criticado por Berkeley, e Smith a de uma máquina imensa. Seriam exemplos da mão invisível? Note-se que quando um filósofo bem estudado como Adam Smith escreve como algo “sob uma certa luz abstrata e filosófica”, fazendo uma tradução da passagem mais ao pé da letra, “aparece” ou “se mostra” de uma determinada maneira é preciso tomar certas preocupações, antes de se admitir que ele esteja descrevendo um processo real e empírico, como a compra de uma mercadoria numa loja. Não quer isso significar, talvez, que a metáfora deva ser entendida como falsa, mas que ela só deva ser entendida como teórica, não meramente teórica, como reza a frase, mas sim como pertencendo a um outro nível de realidade. Já o relógio de Mandeville é totalmente metafórico, ele quer apontar que, assim como um relógio demora em ser planejado e construído, e depois funciona sozinho, o mesmo pode ser dito da sociedade. A crítica de Berkeley é a de que esse relógio é um dispositivo ao qual a teoria de Mandeville não pode ter acesso. Pois, é o que se pode depreender do trecho de Alciphron onde a menção ao relógio dos livres-pensadores de tipo mandevilliano é colocada, não há como primeiro argumentar que não há providência divina nenhuma, e depois afirmar que as coisas no social funcionam como um relógio. Numa frase feita, não utilizada por Berkeley, isso é querer ter o bolo e comê-lo ao mesmo tempo. Qualquer analogia social de cunho mecânico carrega consigo este viés, o de introduzir um construtor intencional da tal máquina. Ou, como se diz hoje em dia, coloca-se a questão de um design inteligente (normalmente referida como sendo um tipo de prova de intervencionismo divino na evolução das espécies,

mas apenas na aparência a questão é biológica) e, é claro, o de um planejador consciente. Afinal, relógios não só não se montam sozinhos, mas são construídos com a intenção primeira de marcar a passagem do tempo. Conseqüências inesperadas no funcionamento de um relógio acontecem, mas que sejam positivas e transformadoras já é bem mais difícil de imaginar.

Nada do que foi colocado acima quer implicar que entre as idéias de Mandeville, seus contemporâneos e os que vieram depois não há nada em comum. Que se possa ler Mandeville além de suas idéias não é a questão. Similaridades são importantes, e apontá-las é que faz surgir a possibilidade de apontar os caminhos do pensamento humano sobre o social, tal como fez Renato Janine Ribeiro, ao escrever que *Hobbes, Espinosa, Mandeville... estão empenhados em garantir a duração da vida social e política depois do indivíduo, para além de uma vida e outra.* (Ribeiro, 2000, 153). Esse empenho se vê em Mandeville com extrema clareza, mas a questão é se vale a pena ligar fortemente o pensador anglo-holandês com concepções que vieram depois, e que, se tem pontos de similaridade com suas idéias, não deixam também de ter diferenças básicas. Sem dúvida, quando se afasta a intervenção divina da história humana, algo tem que tomar o seu lugar, algo tem que ajudar a explicar não só como a sociedade humana funciona, mas também que ela simplesmente funcione, isto é, exista. Já que Mandeville não apelou para a queda dos átomos, algum tipo de mecanismo tinha de ser posto em cena, alternativa sendo uma aleatoriedade impensável. A questão é, como foi posto acima, que esse mecanismo tem de se ajustar com o do “político hábil”, sem esse ajuste a teoria da **Fábula** ficando capenga. E a existência do “político hábil” torna um sistema de mão invisível difícil de ser compreendido. Qual deles prevalece? Bastaria a pergunta para se ver a extensão do problema.

Para Mandeville, não parece ter sido essa uma questão. O que faz essa junção um problema, que preocupou Goldsmith no seu estudo do pensamento social de Mandeville, é a tentação (pois com certeza não é uma imperiosa necessidade) de fazer com que as idéias de Mandeville pareçam mais atuais e mais complexas do que realmente são. Ou, pondo de outra forma, a inclusão da figura do político hábil de uma forma mais aceita se dá quando a este é dado o papel de legislador, como em algumas versões do contratualismo, ou como uma espécie de Pai Fundador, como se vê em Maquiavel. Figuras como Licurgo, Moisés, Sólon, eram postas neste papel, sem muitas dúvidas, sem que, como aconteceu posteriormente, a existência histórica de algumas dessas figuras, e o seu papel histórico, fosse posto em discussão. Mandeville, porém, não nomeia os políticos hábeis, e nem discute atos históricos desses. O seu político hábil não é uma figura histórica, ou um grupo de figuras históricas, mas sim todos aqueles que, através da história, habilmente, se utilizaram das paixões das pessoas para legislar em causa própria, isto é, a favor de suas próprias paixões. Não há nenhuma qualidade redentora nesses políticos, que foram sim legisladores, e que moldaram sociedades, mas nunca tendo algo melhor em vista, em termos morais, além de aumentar seu poder, sua glória e suas riquezas. Posto assim, há algo na teoria de Mandeville que se aproxima de uma visão popular, e atual, de políticos como sendo um belo bando de salafrários, que só querem roubar, e que vivem de um esquema escuso para outro. Já uma visão mais ampla, baseada em grandes períodos de tempo, e em processos sociais, parece mais adequada a uma visão moderna e sofisticada da história.

Esse é um tipo de correção ao pensamento de Mandeville que pode ser dispensado, não porque, como já foi posto, sua teoria não necessite de algum tipo de mecanismo pelo qual as paixões produzam os benefícios públicos, mas

sim porque, e isso se pode ver em Adam Smith, a noção de uma mão invisível acaba sendo benevolente, o que a teoria de Mandeville nunca é. (Nota 10)

De resultados inesperados em resultados, chegou-se à uma sociedade comercial, rica e poderosa. O manipular das paixões transformou o mundo, e a tarefa seria não só de explicar como isso se deu, como essas mudanças foram amplamente positivas, mas também o de alertar para os perigos de tentar remediar os males existentes voltando-se atrás, na busca insensata de uma sociedade moral. Afinal, Mandeville não está cantando vitórias, mas sim apresentando os motivos pelos quais essas vitórias podem ser ainda perdidas, não pela intervenção dos deuses, como na **Fábula**, mas sim pela insatisfação humana. O perigo, em Mandeville, não vem de fora, mas está em cada ser humano. Não havendo um sistema capaz de satisfazer permanentemente as paixões, isso abre uma porta para que exploradores de algumas paixões apareçam. A insatisfação gera a necessidade de uma mudança de paixões, o consumo trocado pela contenção, a alegria pela tristeza, os bens mundanos por bens espirituais. Isso é, o que é chamado de trocar os vícios pelas virtudes. Um engano lastimável, pois o que ocorre de fato é apenas a troca de paixões, sempre viciosas. Mudam-se as paixões, por algum tempo, o que seria normal, mas o que ocorre socialmente é desastroso, pois as paixões em desuso aparente são justamente aquelas que produzem o bem estar social, a riqueza, desde que bem canalizadas. Como evitar esse mal é a questão. Moralistas de todos os tipos, que querem forçar as pessoas a serem virtuosas, são preocupantes na medida em que consigam poder para implementar suas mal pensadas reformas. Esses moralistas, sejam religiosos cristãos ou simpatizantes de idéias republicanas, são os adversários maiores de Mandeville. Que eles formassem a oposição ao governo Whig de então, não é mera coincidência, não se transformando a **Fábula** num mero panfleto

político a favor de um governo por isso.(Nota 11) Apenas, essa oposição era um incentivo a mais para que Mandeville lançasse o seu alerta. Se esses eram os inimigos, quem seriam os correligionários? Mandeville, uma vez mais, não tornou sua posição fácil, já que havia pessoas a favor do governo, a favor da circulação das riquezas, que ele fez questão de manter separados da sua instância particular. Aqueles que defendiam alguma forma de moralidade virtuosa na vida social, mesmo que a favor do comércio, não serviam como aliados. A esses, Mandeville tomava por tolos. Seus aliados, além de alguns escritores como Bayle e Nicole, de quem ele lançava mão quando precisava, nem sempre dando o devido reconhecimento, se resumiam a ele próprio, aos políticos hábeis então no poder, e à uma figura, um personagem, sumamente importante para as transformações que iam ocorrendo. Essa figura é a do comerciante. Toda a **Fábula** pode ser lida como uma defesa do comércio e da circulação de riquezas, afinal *Trade is the Principal, but not the only Requisite to aggrandize a Nation* (Mandeville, 1985, p. 116). Que qualquer comércio é bom para Mandeville é uma conclusão que se pode chegar facilmente. Mas, qual o estatuto do comércio e, por extensão, do comerciante, dentro de sua obra?

Sobre o comércio, o que Mandeville pensa a respeito não parece ser novidade. Comércio traz riquezas, portanto é uma coisa boa em si. Vindo de uma nação também comerciante, os Países-Baixos, derrotada militarmente em batalhas navais pela sua pátria de adoção, guerras que tornaram a Inglaterra dominante nos mares, essa resposta seria a esperada, não tivesse sido Mandeville um pensador polêmico. O que quer dizer, há que haver diferenças. Primeiro que o comércio é, em sua maior parte, feito para as mulheres, e por elas garantido, como ele demonstra no *Remark T* da **Fábula**: *that the honor, strenght, safety, and all wordly interest of the nations consist in, depends*

*entirely on the deceit and vile stratagems of women.*(Mandeville, 1997, p. 101) E, apesar do aspecto feminino do comércio, para ele, o comércio entre as nações não traz a paz. Mandeville não é um voltaireano, não canta loas à Bolsa de Valores. Traz, sim, a tolerância necessária para compras e vendas, mas não torna de fato os homens melhores. Nem se deve esperar que as guerras terminem, apenas porque está todo mundo no mercado. O comércio é uma guerra, apenas, uma guerra feita, quando possível, por meios diferentes. A prosperidade se assenta na força das armas. Por outro lado, ao contrário de escritores seus contemporâneos Mandeville vê que o comércio, uma excelente oportunidade de satisfação dos desejos, não trará, nem por si próprio nem através de uma ação educativa da qual ele fosse um componente, uma mudança significativa nas pessoas. Alguns, mais que antes, comprarão e obterão satisfação, e outros não. E é assim que tem de ser, já que, os apetites dos homens continuando os mesmos, os homens continuarão a agir segundo os mesmos impulsos, mas não exatamente da mesma forma, já que *On Mandeville's account, human appetites are indefinite and new wants can be invented. It is not necessary that men should simply quantitatively increase their indulgence in food, drink and sex, they will find ways of developing nicities of dress, equipage and behaviour.*(Goldsmith,

. Já quanto ao comerciante, Mandeville não vê problemas na ascensão dessa figura, não acha que a casa virá abaixo porque virtudes antigas deixam de ter valor diante das mercadorias, ou se tornam, elas próprias, mercadorias. Não que o comerciante seja alguma figura digna de admiração, pelo contrário, são uns canalhas, cheios de artifícios para vender suas mercadorias ao maior preço possível. Ou, como ironicamente pergunta Mandeville no Remark B: *Wheres is the Merchant that never against his conscience extoll'd his Wares beyond their Worth, to make them go off the better?* ( Mandeville, 1988, p. 61) .

Mercadores necessitam dos vícios das outras pessoas para viver, sem que necessariamente compartilhem desses vícios. No mercado, a virtude é tornada amiga do vício, como explica o Remark F da **Fábula**. O mercador não é culpado, se o seu negócio de vender e comprar, o que o faz um benfeitor da navegação, e aumenta o dinheiro da alfândega, se sustenta em vícios como a embriaguez e extravagância. Se o orgulho e o luxo fossem banidos da nação, em meio ano centenas de tipos de comerciantes estariam já na destituição completa (Mandeville, 1985, p. 85)

Uma diferença marcante: o que para alguns um problema, para Mandeville não o era. Nada se perde com a troca do guerreiro pelo mercador. Na verdade, muito se ganha, pois as virtudes cívicas e religiosas tão exaltadas, que já tiveram o seu curso na história, só serviam mesmo para que alguns vivessem antes como muitos, mas não todos, uma ressalva que não pode ser nunca deixada de lado, agora que todos podem viver assim. (Nota 12) Este é um tema interessante, o de procurar em Mandeville o estatuto de uma figura sempre problemática. Não se pode dizer que ele resolveu a questão, mas sim que a ignorou, de uma certa forma, e esse ignorar é bem uma resposta àqueles que se martirizavam com as mudanças que iam ocorrendo. Se de fato *o poder segue a propriedade*, como queria Thomas Harrington, então o poder está agora com os mercadores e financistas, e qual é o problema? Seria preciso ser um John Ruskin para, já no século XIX, escrever, como o fez em **Unto the Last**, que o problema é que não há nenhum motivo bom para o comerciante morrer: o soldado morre por sua pátria, o médico pelos seus doentes, o sacerdote pelos seus fiéis. E o comerciante, perguntou Ruskin sardonicamente, morre ao invés de aumentar os preços das mercadorias? Agora, se diferenças há, também há semelhanças, Mandeville ainda pensa no avaro, o muquirana que guarda riquezas debaixo do colchão, como um ser maléfico, na verdade

digno de ser roubado. Aquele que só recolhe riquezas, e não ajuda a espalhá-las pelo consumo não merece respeito. Então, qualquer ladrão que roube um avarento contribui para o bem estar social, uma opinião que não chega a ser uma inversão dos papéis sociais, já que o avaro é de certa forma também um ladrão, mas que é uma afirmativa que choca pela sua brutalidade.

Talvez pela primeira vez na história do pensamento moral se encontrem proposições tão absolutamente, ou absurdamente, mercadológicas e que podem muito bem ter sido expressas mais como ironias do que como proposições absolutamente sérias. Esta não é uma questão menor : muito do valor das idéias de Mandeville como análises sociais, econômicas e éticas depende do estatuto da seriedade com que foram expressas. Isto é, se são de fato análises ou se são posições de efeito, escandalosas, mas não sérias. Como exemplo de como o problema se apresenta, pode-se apresentar a seguinte questão : Mandeville escreve que os vícios fazem circular as riquezas, o que aumenta a riqueza à disposição de todos. Assim, é bom que haja tavernas onde se compre o gim, pois todos lucram com isso. Ora, como tanto Berkeley, em **Alciphron, or the Minute Philosopher**, que critica asperamente Mandeville, quanto o filósofo da moral Hutcheson, que em parte apóia as idéias expostas na **Fable of the Bees** em seu livro **Thoughts on Laughter**, demonstram facilmente, a virtude também produz riquezas, que circulam no país: escolas, igrejas, hospitais não nascem por acaso, não crescem em árvores, mas dependem de investimentos e de circulação de riquezas. Se o argumento de Mandeville é visto como um argumento sério, do ponto de vista econômico, a sua validade dependeria de um cálculo de perdas e ganhos, cálculo no qual as tavernas poderiam perfeitamente perder para as igrejas como meio de circulação de riquezas. Se, ao invés, o argumento de Mandeville for irônico, nenhum cálculo é preciso, pois se está diante de uma tomada de posição não

tanto econômica, mas sim existencial. É difícil às vezes decidir quando Mandeville está exagerando ou, em outras palavras, ironizando, quando apresenta uma proposta mais radical. Como, por exemplo, devem ser entendidas as suas propostas sobre a nenhuma necessidade de se dar algum tipo de educação formal para os pobres? Esse é o tema do *An Essay on Charity and Charity-Schools*, do primeiro volume da **Fábula**, que é de uma dureza chocante: por mais que se leve em conta que Mandeville está também se posicionando contra as Sociedades para a Reforma dos Costumes, que pululavam em sua época, e por mais que houvesse muita hipocrisia na forma que se tratava os pobres merecedores de cuidados, a proposta de Mandeville, de negar às crianças dos trabalhadores uma educação superior ao seu estado na sociedade, sob a alegação de que isso traria problemas, pois o pobre bem educado não quereria jamais trabalhar (e ser pago) como antes, é de uma dureza a toda prova. Não parece se tratar de uma ironia, mas de algo mais fundamental, o da defesa da posição das classes na sociedade. Pode ser que o pobre de dos tempos de Mandeville vivesse melhor que os ricos de antanho, como quer um verso da *Colméia*, mas aparentemente essa melhoria já teria alcançado o seu ponto final, nada mais havendo para ser dito sobre isso? Ou ainda, será que Mandeville acreditava mesmo que o roubo de riquezas acumuladas e sua subsequente dispersão teriam um papel positivo para a vida econômica como um todo?

O que hoje pode ser visto como irônico poderia ter para Mandeville outra significação, a de marcar uma diferença entre as suas idéias e as de outros autores. Certamente, Mandeville é sempre irônico, ao se utilizar de certas expressões, como *wise men*, por exemplo, que quando aparecem no texto da **Fábula**, podem ser tudo, menos sábios. Os lugares comuns que se relacionam a qualidades humanas vistas como positivas são ironizados em Mandeville

sem pena. Mas é certo que ele não simplificou a sua situação, em relação a ser bem entendido ou não. O grande exemplo disso é justamente o seu lema, ou máxima, *Vícios Privados, Benefícios Públicos*. Se leitores de sua época entenderam essa máxima como aproximando vício e virtude de tal modo que não se pode diferenciar entre os dois, leitores posteriores leram-na como rezando *Vícios Privados, Virtudes Públicas*, assim a transcrevendo em suas obras. Antes de acusar esses leitores, que incluem até um Isaiah Berlin entre eles, de desatenção, poder-se-ia perguntar se afinal não foi isso mesmo que Mandeville quis dizer, isso apesar de todas as suas negativas, que o acompanharam até o final da vida, na verdade até a sua última obra a ser impressa. *Vícios Privados, Virtudes Públicas*, além de ser mais fácil de guardar, de ser mais sonoro até, teria o valor de um paradoxo, a ser lembrado facilmente. Se Mandeville quisesse dizer isso, deve-se presumir que o teria feito. A questão então, se apresenta: porque não o fez? Porque insistir que vícios são ruins, que devem ser combatidos, e que só existe mérito na virtude? Só pelo prazer de atazanar os bem-pensantes? Não se pode descartar a hipótese de que em parte era isso mesmo, mas, se fosse só isso Mandeville teria se dado ao trabalho de continuar a escrever a sua **Fábula**, mais do que a duplicando em número de folhas através dos anos, e sempre repetindo os mesmos pontos-chaves, um dos quais é justamente o de que ele em momento algum confunde, ou quer confundir virtude e vício? Então, ou ele não sabia o que escrevia, ou há razão ou, o que é muito mais provável, razões para que os vícios privados sejam relacionados a benefícios públicos, sem que com isso esses benefícios se tornem virtudes. Uma razão, facilmente apontada, é a de que Mandeville precisava de uma forte noção de vício, sem a qual o que tinha a dizer cairia em banalidades, do tipo exemplificado pelo lugar comum “Há males que vem para bem”. Que pode haver conseqüências inesperadas de

ações não é realmente uma novidade, e que às vezes más ações levam a bom resultados não seria uma proposição chocante. Também seria banal aproximar o vício e a virtude, afirmando que, afinal, vícios e virtudes se parecem, o que acaba na conclusão de que os vícios não são tão ruins assim. Se o diabo não é tão feio quanto se pinta, então não há motivo para se fazer tanta questão de seguir a virtude e fugir do vício. Em nenhuma dessas acepções, porém, fica afirmada uma forte ligação entre os vícios privados e qualquer benefício público. Ela pode até existir, mas será ocasional, limitada e sem maiores conseqüências. Repetindo, sem uma forte noção do vício e de sua contraposição à virtude a teoria de Mandeville torna-se banal, e conciliadora. Nem todo mundo é santo, e daí? Daí que, se os vícios de alguma maneira originam os benefícios públicos, não ser santo acaba se tornando uma condição indispensável para que esses benefícios existam. Se assim é, os homens (e mulheres) não podem ser corrigidos, muitos menos pelas ameaças de punição eterna, o que inviabiliza qualquer poder eclesiástico. E se somos todos viciosos, e se de nossos vícios nasce tudo o que há de bom na sociedade (até certo ponto, cabe destacar), os discursos edificantes que falam das virtudes públicas não podem ser verdadeiros, o que tira dos políticos o que não só é uma das suas armas prediletas destes para manter o controle da sociedade, mas é também, e principalmente, um obstáculo à melhoria das condições de vida.

Mandeville, então, assegura que há virtude e vício, sem que se possa ou se deva confundi-los. Que seja seguro que ele não tenha se confundido é, porém, uma afirmação à qual poucos de seus leitores acederam. Mesmo com todas as afirmações que fez em contrário, ele pode ter feito uma confusão, ou mesmo estar a enganar quem o lê. Afinal, desse *Man-devil*, como foi chamado na sua época, qualquer coisa pode ser esperada. Mas, mesmo que ele tenha em vista

enganar o público, nem assim cabe a acusação de que Mandeville aproximou virtude e vício, um meio que anulando ou recobrando o outro. Para isso, ele teria de se utilizar de um argumento retórico bem conhecido, chamado de redescrição, que nada mais é que *redescrever os atos ou situações de maneira a conferir uma força adicional a qualquer interpretação que possamos lhe querer dar* (Skinner, 1999, p. 194) Trata-se, sem mais nem menos, de chamar as coisas por outro nome, num tribunal, pois esses são processos pensados para serem utilizados em julgamentos, seja na acusação, seja defesa. Há dois processos de redescrição, sendo que *O primeiro consiste em afirmar que a descrição existente deve ser rejeitada, sob a alegação de que um ou outro dos termos empregados para denunciá-la foi definido de forma enganosa.* (Skinner, 1999, p. 195). Admite-se os fatos, mas se muda o nome deles. Um exemplo simples seria o de redescrever um homicídio, transformando-o de doloso para uma ação em legítima defesa. Os fatos não mudam, alguém morreu e alguém matou, mas a acusação perde a validade. Ou, numa situação que já foi corriqueira, um acusado de estupro afirma que na verdade ele foi tentado pela mulher, passando assim de réu a quase-vítima. Esse primeiro processo da redescrição não é melhor, pois *é óbvio que a manipulação das definições constitui um recurso retórico um tanto grosseiro e inflexível.* (Skinner, 1995, p. 197) Alguém apanhado com o dinheiro da firma em casa não se conseguiria livrar facilmente afirmando que estava guardando o dinheiro para que esse não fosse roubado, evidentemente. Desse tipo de redescrição Mandeville não pode ser acusado, justamente por nunca chamar à um vício virtude. Quanto ao segundo tipo de redescrição, o caso pode ser outro, no entanto.

A redescrição paradistólica é mais complexa. Trata-se de um processo pelo qual se afirma *que determinado ato foi erroneamente avaliado, não por*

*terem sido mal definidos os termos utilizados para descrevê-lo, mas porque o ato em si tem uma configuração moral diferente da que é sugerida pelos termos empregados para descrevê-lo.*(Skinner, 1999, p. 197) Usando os exemplos dos retóricos antigos, redescrever paradistolicamente é mudar o sentido de uma ação ou característica, aproximando-a de uma virtude ou de um vício. Chamar alguém que fugiu da luta não de covarde, mas de precavido, chamar o brigão de corajoso, o avaro de providente, o luxurioso de apaixonado, são exemplos comuns de redescrição paradistólica. Quase sempre, trata-se de aproximar vícios e virtudes, quase que mesclando uma com a outra. É claro que isso pode ser feito tanto de modo um vício se aproxime tanto de uma virtude, que deixe de ser vicioso, ou de modo que seja uma virtude a ser aproximada de um vício, deixando de ser virtuosa. Qualquer que seja a intenção, *A importância retórica da redefinição proposta é que ela serve para situar a ação sob um novo prisma moral.* (Skinner, 1999, p. 197) Skinner, que dedica todo um capítulo de seu livro sobre a retórica em Hobbes à teoria da redescrição, aponta como esse processo passou a ser mal visto, juntamente com outros processos retóricos, já que nenhum deles distinguia entre verdade e falsidade, e como acusações da utilização deste expediente condenável passaram a ser feitas, até por George Berkeley, no seu **Alciphron, or The Minute Philosopher**. E, justamente, os exemplos dados por Skinner, retirados dessa obra de Berkeley, se dirigiam contra Mandeville (ver p. 232 de Skinner, 1999) O tratamento das idéias de Mandeville por Berkeley é assunto do capítulo seguinte, mas cabe aqui indagar se afinal Mandeville, mesmo não tendo confundido virtude e vício, não os aproximou de forma que se anulasse o mal do vício. Aqui não valem muito as afirmações de Mandeville que não o fez, mas sim como se organiza, na **Fábula**, o registro dos vícios. Ao colocar toda e qualquer ação humana como tendo sua origem no amor-próprio, e ao

colocar o orgulho como a principal característica humana, o lugar Mandeville deixa para a virtude é o da autonegação completa das paixões humanas, e esse é um não-lugar por excelência. Sendo os vícios naturais, talvez não sejam tão viciosos assim, talvez se aproximem da virtude, já que eles, vícios, são a única coisa com que os seres humanos contam para poder agir. Talvez dos vícios nasçam as únicas virtudes possíveis, que do amor-próprio surja a virtude da solidariedade, e assim por diante. Pode ser, mas não foi assim que Mandeville montou o seu esquema. Dos vícios não nascem virtude nenhuma, mas sim ações sociais, que podem ser benéficas, mas nunca virtuosas. A importância de uma noção de virtude se torna outra vez clara: sem ela, perderia força a afirmação de que nossas ações derivam basicamente do nosso amor-próprio, e que este é sempre egoísta. Se vícios e virtudes se aproximassem, ou se a virtude deixasse de “existir”, o resultado seria o mesmo, uma teoria menos contundente, que abriria espaço para que entre as características humanas boas se contassem a simpatia, a solidariedade, o amor entre os seres humanos, etc. Mandeville poderia até ter se poupado de problemas, se sua teoria tivesse tomado outro rumo, se, como alguns apressados insistem, os vícios privados levassem à virtudes públicas, esse sim, na verdade, um belo exemplo de redescrição paradostática. Como tal não aconteceu, é de bom alvitre se lidar com a teoria de Mandeville tal como este a apresentou. E nesta, malgrado a afirmação retórica de Berkeley de que Mandeville (e outros, claro) se utilizam de artifícios retóricos, não parece haver lugar para a redescrição paradostática. Ou a de outro tipo, já que Mandeville manteve o saudável hábito, na sua **Fábula**, de chamar as coisas pelo nome.

Se Mandeville não se utilizou de redescrições, é certo que se utilizou de paradoxos. Na época de Mandeville, *Maxims are most understood as paradoxical. Formally, while seemingly finished and closed in themselves,*

*they are regarded to be only truly completed when acted upon and thus tested in use. Cognitively, the maxim was meant to convey a paradox, not in the nineteenth-century sense of a apparent logical contradiction which is nevertheless true, but as with Mandeville's "private vices, publick benefits", a proposition set against the doxa, "contre l' opinion commune", as the Dictionnaire Universel (1725) put it...* (Hundert, 1995, p. 579) Ir contra o senso comum, a opinião geral, implicava em propor idéias chocantes à moral e aos bons costumes, e isso Mandeville fez com razoável freqüência. Praticamente toda sentença da **Fábula** apresenta uma proposição contra a doxa. Essa característica de sua escrita pode ser encontrada em qualquer das citações já feitas (e por fazer) de sua obra. Nenhum prurido moral, ou noção de polida decência, o impedia de afirmar o seu pensamento de uma forma direta, e sem contemplações. Parte dessa impetuosidade ele compartilhava, talvez, com outros médicos da época, tidos e havidos como libertinos e livres-pensadores. Mas o que conta é o que ele tinha a dizer. Paradoxal, perturbador e, como o cotejo com textos de outros escritores demonstra, não tão novo assim, mas quem armou o esquema da Fábula e cunhou a máxima sobre os vícios e benefícios foi, afinal, Bernard Mandeville. Se, como foi criticado, ele exagerou no alcance e na propriedade de suas idéias, cabe aqui repetir Isaiah Berlin: *Esses exageros não são incomuns nem devem ser necessariamente deplorados. Os que descobrem (ou pensam ter descoberto) novas e importantes verdades estão sujeitos a ver o mundo sob suas próprias luzes, sendo necessário possuir um alto grau de controle intelectual para conservar um sentido adequado da proporção e não ir excessivamente longe pelos caminhos recentemente abertos.* (Berlin, 1976, p. 14) Com a pequena ressalva de que talvez manter o sentido adequado da proporção não seja o melhor meio de se abrir novos caminhos, o trecho serve para Mandeville. A abertura que

ele propôs, novidade que não constava em livro de regras, exigia respostas diferentes, ousadas, gambitos, novas combinações de lances. Como se verá no capítulo seguinte, não foi bem assim que aconteceu. Talvez essa seja a maior homenagem que a época de Mandeville prestou a este, o de não ter sabido, ou podido, responder sua abertura no mesmo nível.

## **Notas do Capítulo I**

Nota 01- Nunca é demais lembrar que ateu, nos séculos XVII e XVIII, é entendido não tanto ou não centralmente como quem não crê em Deus, mas como quem não crê na justiça divina, e sobretudo no

aspecto punitivo desta. O ateu é menos quem nega a existência de Deus do que quem renega a existência do inferno e, portanto, de uma justiça divina pós-morte. Esse justamente o caso de Mandeville, para alguns de seus críticos: apesar de não negar Deus, nega o papel da religião estabelecida como intermediária entre Deus e os homens, o que, na época, representava dizer que ninguém pode dizer quem será salvo ou não e, no limite, que não haveria danação, já que não pode haver condenação exceto por Deus, de quem não se pode prever as decisões.

Nota 02: O visio das obras que tratam do tema dos pedidos atendidos pelos deuses é moralizante, no sentido apresentado por Renato Janine Ribeiro no seu ensaio *O discurso moraliste*, em **A Última Razão dos Reis**. Note-se que se trata dos deuses pagãos, e não do Deus Cristão. A este seria perigoso atribuir esse aceder irônico dos pedidos humanos, que não têm idéia do que estão implorando, que é contra os seus interesses, e acabam se dando mal, já que esses pedidos, essas reclamações, pedindo a volta da moralidade, da honestidade humana, não levam em conta que quem está reclamando faz o mesmo que os de quem reclama, que também tem contas a pagar, que é também um pecador. Assim, no *A Hora de Todos e a Fortuna com Inteligência*, de Francisco de Quevedo, também Júpiter ordena que a deusa Fortuna dê às pessoas o que elas merecem: *...para a satisfação das pessoas está decretado inviolavelmente que no mundo, em um dia e em uma hora apropriada, se encontrem de repente todos os homens como que cada um merece.* (Quevedo, 2006, p.21) Quando isso acontece, é o desastre para todos, advogados, médicos, prostitutas, alquimistas, ladrões, heréticos, todos

têm a sua hora da verdade. É que, insatisfeitos, todos reclamam da Fortuna, que dá *aos delitos o que se deve aos méritos e os prêmios da virtude ao pecado* -- mas, como a própria deusa retruca a Júpiter: *Se há beneméritos encurralados e virtuosos sem prêmio, a culpa não é toda minha; a muitos os ofereço, mas os desprezam, e de sua moderação fabricas a minha culpa...mais são aqueles que me furtam o que lhes nego que aqueles que têm o que lhes dou. Muitos recebem de mim o que não sabem conservar; perdem-no e dizem que eu o tirei. Muitos me acusam por ter dado a mal a outros aquilo que estaria pior neles. Não há ditosos sem inveja de muitos, não há desditosos sem desprezo de todos.* (Quevedo, 2006, p.19)

Nota 02 - Em janeiro de 1725 estreou em Londres a **Beggar's Opera**, a **Ópera dos Mendigos**, de John Gay. A primeira ária da peça, cantada pelo bandido-comerciante Peachum, poderia ter sido composta por Mandeville:

Through all the Employments of Life  
Each Neighbour abuses his Brother;  
Whore and Rogue they call Husband  
and Wife;  
All professions be-rogue one another;  
The Priest call the Lawyer a Cheat,  
The Lawyer be-knaves the Divine;  
And the Statesman, because he's so  
great,  
Thinks his trade as honest as mine.  
(Gay, 1995, p.09)

Apesar do tom mandevilliano, não é aceitável a afirmação de que essa famosa peça seja favorável às idéias de Mandeville. Não pela circunstância de que John Gay, seu autor, escreveu contra a **Fábula das Abelhas**, mas sim pelo tom moralista que a peça tem. Se ela termina ironicamente bem, com o personagem principal Macheat sendo salvo da forca apenas e tão somente porque *an Opera must end happily* (Gay, 1995, p. 56), nem por isso há uma defesa dos vícios como beneficiários ao bem público. Como diz o Mendigo, o “autor” da peça, *you may observe such a Similitude of manners in high and low Life, that it is difficult to determine whether (in the fashionable Vices) the fine Gentlemen imitate the Gentlemen of the Road, or the Gentlemen of the Road, the fine Gentlemen.* (Gay, 1995, p. 56), o que significa que *the lower sort of people have their Vices in a degree as well as the Rich. And that they are punish’d for them.* (Gay, 1995, p. 56) O que se tem na **Ópera dos Mendigos** é uma ironia corretora dos vícios, não a apoteose deles. Essa diferença, entre uma ironia que aponta os vícios e as hipocrisias, e uma análise que os leva em alta conta, mas que não quer corrigi-los, marca uma profunda diferença, que existe entre Mandeville e autores contemporâneos seus, como Jonathan Swift e o próprio John Gay.

Nota 04 - A versão completa da apresentação do Grande Júri do condado de Middlesex ao Tribunal do Rei (King’s Bench) se encontra em Mandeville, 1997, p. 214 e 215 Essa apresentação contra a **Fábula das Abelhas** é tida, pelos comentadores, como tendo tido uma

motivação política, um lance a mais no jogo da oposição Tory contra o governo de Walpole, como explica Hundert, na introdução da sua edição de **Fábula das Abelhas** e outros escritos de Mandeville, de 1997, nas páginas XV-XVII. Uma pequena questão, porém, fica por elucidar. Hundert afirma que *the Grand Jury spoke as what as termed Old Whigs, in what has been called the language of the Commonwealth, of civic humanismo or republicanism* (Hundert, em Mandeville, 1997, p. XVI) o que casa mal com a posição Tory (além de possíveis simpatias Jacobitas, isto é, com a dinastia Stuart afastada do trono britânico), do Grande Júri, também apontadas por Hundert na sua leitura da apresentação contra a **Fábula das Abelhas**, pois o que se pode tirar da apresentação é que a maioria das queixas tinham fundo religioso, a preocupação do júri sendo a supressão da blasfêmia e da profanação, aos *zelotes da infidelidade* (ao rei britânico e à religião que ele defendia) tendo sido imputada a pecha de diabólicos, epítetos o que não é o que se espera encontrar num texto escrito na linguagem do republicanismo. De qualquer modo, o que se sabe é que nada saiu dessa apresentação, até porque o nome do editor não foi colocado na apresentação, que seria a pessoa a ser processada, já que a obra era anônima. Se foi, como se diz, algo feito apenas para inglês ver, ou se interesses maiores intervieram, impedindo a continuação do processo legal, é matéria de discussão. Porém, para que não se afirme que Mandeville nunca teve problemas com a censura, é bom lembrar que a primeira tradução da **Fábula** para a língua francesa foi queimada publicamente pelo carrasco na França, em 1740, como obra herética que era.

Nota 05 - *While Mandeville firts gained public notoriety in Britain because his attack upon Charity Schools offended many of his readers, particulary members of the then influential London School for the Reformation of the Manners, it was the Fable's Inquiry into the Origins of the Social Virtue which played a central role in the early eigtheenth-century British debate regarding the foundations of morality. This was also the work's most influential part on European continent, most specially in France.* (Hundert, 1995. p. 588) Foi o *Inquiry into the Origins of the Social Virtue* que Kant leu de Mandeville, o que foi suficiente para que colocasse o autor do *Inquiry* como o representante da *constituição civil dos fundamentos determinantes materiais práticos no princípio da moralidade* na sua **Crítica da Razão Prática**. A *constituição civil (segundo Mandeville)* é um fundamento subjetivo externo, e como tal é empírico, não se prestando *de modo algum ao princípio universal da moralidade* (Kant, 2002, p. 66). Felizmente.

Nota 06 - A notória sentença sobre os vícios privados e os benefícios públicos deve ser entendida, sendo do século XVII, como uma máxima, paradoxal em si mesma, como afirma Hundert em seu artigo *Bernard Mandevilles and the Enlightenment's Maxims of Modernity : Viewed in one way, maxims were understood as remarkably compressed distillations of the truth of human condition at their most abstract and universal...For another pespective, the maxim's force as rational device derived from its precision and economy. The best maxims sought to reframe a particular context in a new dynamic context so as to offer with stoking conciseness an unexpected and often disturbing general truth which would intuitively, even if reluctantly, command assert.*

(Hundert, *in Journal of History of Ideas*. Vol. 56, n.4, p.578)  
Assegura Hundert que a esse respeito, o de fazer máximas paradoxais, Mandeville não tinha igual no Século XVIII, uma qualidade com a qual seus críticos tiveram de se haver.

Nota 07 - *Mandeville's definition implicitly rejects the existence of a Standard of correct consumption. Either everything (beyond bare subsistence-whatever that may be) counts as luxury, or nothing does. Several of the Mandeville's opponents found this way of looking at things contrary to reason –that is, to their knowledge of a criterion by which excessive consumption could be distinguished from acceptable consumption* (Goldsmith,1985,p. 114).

Nota 08 – Sempre se pode argumentar que Mandeville defendia afinal o capitalismo, que sua teoria era sim um sinal das coisas que viriam. Que, como escreveu Goldsmith, *That theory was peculiarly suited to justifying a particular type of society, a commercial, or, as some would probably say, capitalistic society.* (Goldsmith, 1985, p. 123) A questão não seria somente de nomenclatura, mas sim de que há, ou deve haver, um caminho na história humana, que levou inexoravelmente da sociedade comercial vista e defendida por Mandeville até a sociedade capitalista plena. Enfim, se o capitalismo é um acidente, ou uma necessidade. Pelo menos para Goldsmith, o caso não é tão claro: *That Mandeville's views were in some way a justification for a commercial society is not a novel contention. In fact, it is a part of the received wisdom of commentary on Mandeville that it is so. But it seems to me that the way in which Mandeville's "private vices, public benefits"*

*justified capitalism has not always been understood.* (Goldsmith, 1985, p. 123) E é esse modo, visto diferentemente por comentadores diferentes, como não poderia deixar de ser, é que torna Mandeville talvez mais atual do Smith, Ricardo ou Malthus, justamente por enfatizar o consumo sem regras e a satisfação dos desejos sem economia, no sentido de restrição dos impulsos e do dinheiro que deve ser gasto para satisfazê-los. Anacronicamente, por certo, Mandeville não estaria defendendo a sociedade capitalista que estava às suas portas, mas outra, que veio a existir bem depois.

Nota 09 - No original, *Human society, when we contemplate it in a certain abstract and philosophical light, appears like a great, an immense machine, whose regular and harmonious movements produce a thousand agreeable effects.* (Adam Smith, **Theory**, VII,iii, 1. 2, citado por Griswold Jr, p. 53) Na sentença imediatamente anterior a esta, Smith afirma *Que a tendência da virtude de promover, e do vício a perturbar a ordem da sociedade, quando a consideramos fria e filosoficamente, reflete grande beleza sobre uma, e grande deformidade sobre a outra, não pode...ser posta em dúvida.* (Smith, 2002, p. 392). Mais um golpe em Mandeville, sem dúvida.

Nota 10 - Mesmo em Adam Smith, bem ao contrário do que seria de se esperar, a noção da mão invisível pouco comparece em sua obra. Na **Teoria dos Sentimentos Morais**, segundo Griswold Jr, há apenas uma referência direta à mão invisível (**Theory**, IV, i, 11. Na tradução brasileira: Smith, 2002, p. 226), e duas na **Riqueza das Nações**, embora *There are many passages in the two books where the idea of an invisible hand is present even though the term itself is not used.*

*Sometimes this unseen force produces beneficial results, sometimes not.* (Griswold Jr., p. 303). Como pode acontecer de que uma idéia-chave permaneça quase escondida num texto, não seria a falta de referências explícitas à mão invisível que poria em dúvida a importância da noção para o pensamento de Smith. No entanto, mais de uma vez Griswold Jr. aponta que essa força invisível às vezes produz bons efeitos, às vezes não. Fica claro que a aceção que esse autor tem da mão invisível não é a mesma que diz que uma teoria da mão invisível é sempre conciliadora, mesmo se, como se dizia, em última instância. Segundo Griswold Jr., para Smith, *Without a modicum of habituated virtue (moral and intellectual) in the citizens, the invisible hand behaves like an iron fist.* (Griswold Jr., p. 295) Nesse caso, a mão invisível afaga e pune, tornando-a ainda mais próxima de uma mão divina, mas já não tem mais um papel eminentemente conciliador.

Nota 11 - Como explica Hundert, depois da publicação de *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* em 1720, *Mandeville was never again employed by the Whigs in the cause of political propaganda* ( Hundert, em Mandeville, 1997, p. XIV) , a razão sendo que mesmo antes da publicação da edição da **Fábula** contendo o ensaio sobre a caridade e as escolas de caridade, Mandeville já se tornara notório o suficiente por ser um livre-pensador que os seus textos teriam efeitos negativos aos propósitos Whigs. Embora não haja nisso certeza, pode-se afirmar que as idéias defendidas na **Fábula** não foram pensadas como propaganda a favor dos Whigs, nem a **Fábula** escrita para recuperar favores perdidos.

Nota 12 - Como argumenta Gellner, no seu ensaio *Guerra e Violência* (em Gellner, 1997, páginas 166-185) é uma transformação histórica a que mudou de principal figura de uma sociedade o guerreiro para aquele que produz bens. Os reis, e a nobreza, eram todos guerreiros, obviamente. O produtor de riquezas pode guerrear também, mas não é essa a sua função precípua. Há em Mandeville uma sensível depreciação da função do guerreiro. Ver o *Remark C* da **Fábula**, a respeito dos versos *The soldiers that were forc'd to fight / if they survived, got honor'd by it*, que começa com um breve comentário sobre o porque os soldados lutam, apenas porque são forçados a tal, e mesmo ganhando elogios por algo que eles teriam evitado de fazer se pudessem, nem por isso deixam de se sentir bem, tão poderoso é o desejo que os homens tem de ser bem considerados pelos outros. Esse *Remark* gira sobre a honra, que nada mais é do que a boa opinião dos outros,(Mandeville, 1997, p. 45) sem que haja nessa boa opinião nenhuma questão de mérito, isto é, de virtude. Homens, então, lutam para serem bem vistos pelos outros, nada mais

## Capítulo II

A **Fábula das Abelhas** foi lida como uma obra escandalosa, não na sua primeira edição, mas sim a partir da 1723. Segundo Goldsmith, no seu livro sobre o pensamento social de Bernard Mandeville, esse escândalo ocorreu devido apenas ao acréscimo de uma nova parte: *It took the 1723 edition of the Fable to annoy Mandeville's contemporaries. The addition of 'An essay on charity and charity-schools' triggered both specific and general responses to the book. (Goldsmith, 1985, p. 52)* Essas primeiras respostas, deve-se notar, tiveram um caráter religioso e moral, e não especificamente político. *But if Mandeville's denigration of charity-schools drew attention to the book, it was the **Fable's** general message which ensured continued attention and sparked hostiles replies. Mandeville's opponents did not need to work out the full social theory of **The Fable of the Bees** in order to find it objectionable. Imbued with the accepted ideology of public and private virtue, Mandevilles' opponents had no doubt that the **Fable** was an attack on both-an attack on virtue and morality as well as religion, a defense of immorality, vice, luxury and irreligion. ... In other words, Mandeville's opponents took the **Fable** to combine the advocacy of free thinking, and so of atheism, with the recommendation of vice and luxury. Of course their annoyance was what Mandeville intended. (Goldsmith, 1985, p. 52)* Esse tipo de leitura, e de crítica, é muito bem exemplificada pela obra de Berkeley, **Alciphron**, tratada logo adiante. Mas, tivessem se resumido seus leitores a quem se quedasse escandalizado, a fortuna crítica da obra de Mandeville teria sido parca em conteúdo e curta em termos de tempo, apenas uma coisa de período. Porém, mesmo sendo, como afirmou um comentador atual, uma estrela de segunda-grandeza no céu do século XVIII, Mandeville não deixou de ter leitores de peso intelectual considerável. Como pergunta Goldsmith, *what explains the attention given to Mandeville by such men as Francis Hutcheson, Voltaire,*

*David Hume and Adam Smith?* (Goldsmith, 1985, p.122) Leitores desse naipe certamente não dariam tanta atenção a um mero apanhado de idéias escandalosas. Havia algo nas idéias de Mandeville que exigiam atenção, e respostas, objeções, esclarecimentos, e que não seria a intenção dele de negar educação para os mais pobres. O que havia em comum entre as idéias de Mandeville e as desses e as de outros leitores pode ser mais bem compreendido nessas respostas do que em explicações sobre as peculiaridades dos pensamentos de cada um deles. É pela qualidade da resposta, o que se aceita, mesmo que de forma sub-reptícia, e o que se rejeita, que se pode saber porque Mandeville continuou a ser lido, estimado ou temido. Uma rejeição completa é fácil de ser entendida, mas, como é o objeto principal desse capítulo mostrar que assim é, as críticas de Hume, Adam Smith, Hutcheson, mencionados por Goldsmith, lista à qual Samuel Johnson e George Berkeley foram acrescentados, parecem ter mais a peculiaridade de rejeitar mais a atração das idéias de Mandeville do que de simplesmente repudiá-las. Trata-se de apenas um grupo de leitores da **Fábula**, entre vários outros possíveis, mas que tem algo em comum, em aspectos positivos da filosofia moral de cada um, como se verá, e nas críticas à Mandeville. Com a exceção de Berkeley, cada um dos autores mencionados teve de se haver com as idéias atrativas da **Fábula**, repensá-las e, cada qual à seu modo, retomá-las. Essas retomadas fazem essas leituras de Mandeville, feitas por autores britânicos do primeiro até o último quarto do século XVIII, primordiais para se entender como algumas idéias de Mandeville, se sob outra guisa, chegaram até os tempos contemporâneos.

As diferenças entre Mandeville e pensadores contemporâneos seus não poderiam advir da circunstância de ter ele pensado mal, e exposto suas idéias de forma ainda pior. (nota 01) Fosse assim, e poderia ter-se levantado muita

celeuma sobre seu livro, mas não por muito tempo. A diferença está na ameaça que as idéias de Mandeville são para os bem-pensantes, para a gente boa deste mundo. Poder-se-ia dizer que a ameaça está mesmo em se ver o que o mundo é, isto é, na descoberta da verdade impalatável que Mandeville, até com certo orgulho, teima em apresentar.(Nota 02) Uma apresentação sobre o ser humano que “bordeja a verdade”, na expressão de Adam Smith, tende a ser mais perigosa e mais daninha que uma totalmente errônea, até porque não só é mais difícil separar o que pode ser verdade do que é erro, mas também pela suspeita, que sempre há de ficar pairando, de que haja mais verdades nessa apresentação do que se quer, ou se pode, admitir. As reações, à primeira vista, variam pouco, na sua época e na logo posterior. O caso do Dr. Johnson é exemplar, da crítica a uma falácia percebida por muitos e na aceitação moderada dos pressupostos de Mandeville:

*The fallacy of that book is, that Mandeville defines neither vices nor benefits. He reckons among vices everything that gives pleasure.* (Boswell, p. 393) O Doutor Samuel Johnson, numa conversa acontecida numa quinta-feira, dia 15 de abril de 1778, devidamente anotada por seu escudeiro Boswell, ao ser inquirido sobre a doutrina dos “vícios privados e benefícios públicos”, expressou sucintamente a crítica que, desde o lançamento da **Fábula das Abelhas**, se fez contra as idéias de Bernard Mandeville. Uma definição excessivamente estreita da virtude, concomitante a uma extensão demasiada do que vem a ser vício, seria o ponto falso de partida das idéias de Mandeville.(nota 03) No entanto, as duas frases citadas acima, que parecem tão definitivas, mais do que fechar a questão, acabam mesmo por mesmo prolongá-la. A segunda delas, afinal, acaba por ser o mais perto possível de uma definição do vício, tal como apresentada por Mandeville. Para este, de fato, vício é tudo que causa prazer. Na conta do médico holandês, qualquer

ação que intente causar ou que de fato cause qualquer tipo de prazer, satisfação, para aquele que a faz, é viciosa, não importando o mínimo se é uma ação “boa” ou “ruim”. O vício de uma ação estará sempre no motivo pessoal de quem a pratica, e não nas suas conseqüências. Mandeville é ainda mais estrito do que disse Johnson, portanto. Qualquer ação ou pensamento que ocorra por motivos pessoais, egoístas num amplo sentido, não pode ser tido como virtuosa. Pois essa ação ou pensamento proporcionará algum tipo de satisfação. Mesmo uma determinada ação que implique em sacrifício pessoal por quem a pratique só será virtuosa se aquele que a pratique não obtiver, nem em pensamento, algum tipo de recompensa. Repetindo, para Mandeville a ação virtuosa é literalmente uma ação santa: apenas os santos conseguem agir para os outros sem pensar de nenhuma forma neles próprios. Virtude não é seguir as ordenações divinas tendo em vista a obtenção do Reino dos Céus, mas sim agir de tal modo que as ações de nenhum modo contemplem o bem estar do agente, exceto acidentalmente.

Haja ou não santos, as pré-condições de uma ação santa estão dadas; uma tomada de posição quase kantiana, e que está longe de ser inconsistente, embora exceda talvez os limites da religião comum. Mas essa não é uma invenção de Mandeville: a aceitação completa da idéia de salvação cristã pode mesmo implicar na necessidade da auto-anulação completa da pessoa como ser apetitoso. Isto é, desejar ser salvo já é um pecado.

Quando confrontado com definição tão restrita, a resposta de Johnson é, em parte, a usual para o século XVIII, consistindo em dizer que nem todo prazer é vicioso. *Pleasure of itself is not a vice*, o que só pode ser correto quando se deixa do lado a “moralidade monástica” percebida pelo autor inglês nas formulações de Mandeville. Johnson exemplifica com um prazer que não é vício: *Having a garden, which all we know to be perfectly innocent, is a*

*great pleasure*. (Boswell, 393) Pode ser um grande prazer, mas para Mandeville não seria algo tão inocente. Ter, ou cuidar de um jardim, é algo que causa prazer a quem dele cuida ou contempla, sendo assim algo longe de virtuoso. Johnson admite logo a seguir que há vícios tão agradáveis que dificilmente podemos nos abster deles, mas essa admissão de nada vale, pois Mandeville não propõe nenhuma distinção entre vícios agradáveis e não agradáveis, já que todo vício, toda ação ou pensamento feito por escolha própria, e que não seja realmente santa, tem de ser agradável a seu agente. No mínimo, ela deve agradar ao orgulho, a principal característica humana, fonte da maioria das ações. É o orgulho de si que dá a cada qual o seu valor, a ponto de mesmo o mais esfarrapado dos homens poder se considerar como tendo um valor inestimável (Mandeville, 1997, p.42).

Com a passagem essencial, dos vícios aos benefícios, e em volta da qual gira todo o escândalo filosófico causado pela **Fábula**, está ligada a questão da virtude: Mandeville expõe que toda volição, todo desejo, todo querer que venha de um apetite é, por definição, vicioso. E trata de demonstrá-lo através da apresentação de casos que, vistos de outra forma, seriam exemplos de virtude. Não são, pois o que está atrás dos chamados atos virtuosos é sempre, para Mandeville, um agir e um querer em causa própria. Ser bem visto pelos outros, ou até apenas se sentir melhor sabendo-se virtuoso é o que leva o ser humano a agir de uma forma aparentemente não egoísta. A virtude, claro, sendo o oposto do vício, só pode ser uma ação (ou disposição para agir) que não tem origem em nenhum apetite, em nenhuma paixão. Pelos termos de Mandeville, a partida está ganha antes de começar. Porém, ao invés de uma recusa, o que se percebe é, por parte do Dr. Johnson, uma aceitação parcial das teses mandevellianas. A inclusão de algum bom sentimento, como o altruísmo, ou a simpatia nas paixões humanas, a defesa de boas ações

meritórias sem recompensa, a proposição de que há virtudes, mesmo se o ser humano primeiro e principalmente pensar em si próprio, são as indicações para o caminho a ser seguido. Não são uma banalização ou repúdio das idéias de Mandeville, mas sim algo que passa como uma correção necessária.

O registro de Boswell dá a conversa sobre Mandeville como tendo ocorrida já no último quarto do século XVIII. Nessas alturas, a **Fábula das Abelhas** já vinha sendo um escandaloso sucesso por mais de cinquenta anos, tendo sido lida e comentada por filósofos de renome . A questão é, e não há razão para fazer disso um segredo a ser revelado aos poucos, que meio século de leituras fez pouca diferença. O que Johnson disse em 1778 poderia ter sido dito, sem nenhuma mudança, em 1723, e nos anos seguintes, como de fato o foi (não por Johnson, evidentemente). Mais de meio século de uma leitura ortodoxa de uma obra polêmica chega a ser extraordinário. Como se chegou a tamanho consenso?

Pode haver um abismo entre Mandeville e seus contemporâneos, quando se trata das conclusões a serem tiradas sobre o que vem a ser, afinal, um ser humano, mas há também pontes entre ele e os outros: os pontos de partida deste, mais que rejeitados, são minimizados, e as conclusões, não tanto negadas, mas corrigidas. A idéia básica dos “vícios privados, benefícios públicos” teve que pagar um pedágio ao transitar de um lado para o outro. O que minimiza, mas não apaga o caráter escandaloso da **Fábula**, pelo menos para todos os leitores. Boswell registrou também que Johnson havia lido a obra quarenta, cinquenta anos atrás; *He did not puzzle me; he opened my views to real life very much.* (Boswell, sd, p. 393) A **Fábula** não era, então, pelo menos na visão de Johnson, uma obra pervertida, embora fosse entendida assim por leitores inocentes, jovens sem experiência. Abrir os olhos para a vida tal como ela é não é um pequeno papel para qualquer obra. Daí a frase

seguinte de Johnson causar até estranheza: *No, it is clear that the happiness of society depends on virtue.* (Boswell, sd, p.393) Esse “não” não é uma negativa, é uma mudança de rota, um abanar de cabeça que nega as conseqüências, indesejáveis, daquilo que antes fora considerado como certo. Ou a vida como ela é não é bem assim, as idéias de Mandeville sendo incompletas, ou então... Então, o quê? Johnson se defronta com o dilema de cada leitor de Mandeville, que é o de aceitar as pressuposições iniciais (“o mundo é mesmo assim”), mas sem poder ir até o fim. Um dos modos que se encontrou então, e talvez agora, para não se jogar o jogo tal como proposto é o de se apontar incoerências na **Fábula**. Mandeville se teria contradito algumas vezes, ou deixado de explicar com detalhes suficientes as suas idéias. Ora, embora seja perfeitamente aceitável que ele nem sempre seguiu uma linha única de apresentação, os próprios textos da **Fábula** mostram que, nos pontos importantes, Mandeville explicitou claramente o que queria dizer, e o que as palavras que usava queriam dizer. Não é em geral o que ocorre, no entanto, como se verá no breve apanhado apresentado a seguir, onde outros leitores da obra de Mandeville, da época deste e da logo posterior, terão o entendimento que tiveram das idéias principais da **Fábula das Abelhas** expostos.

Francis Hutcheson, filósofo escocês seguidor de Shaftesbury, nunca teve nada de bom para dizer sobre Mandeville, criticando-o ásperamente tanto na sua obra principal, **An Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue**, como numa outra obra menor, **Thoughts on Laughter and Observations on The Fable of the Bees**, onde retrata Mandeville como um escritor invencível e inexpugnável, alguém que escreve de modo a não poder ser contraditado: *The main strength of the impregnable writer consists in intricate contradictions, and inconsistencies; with some manifest absurdities coldly asserted; against which no man can produce an argument, any more*

*than to prove than twice three are not ten.* (Hutcheson, 1998, p. 109) No mesmo **Thoughts on Laughter**, para o paradoxo mandeviliano são colocadas cinco leituras diferentes, sem que se possa escolher qual seria afinal o sentido que Mandeville quis dar ao seu ‘vícios privados, virtudes públicas’:

*Private Vices, Public Benefits, may signify any one of these five distinct propositions:*

*Privates vices are themselves public benefits.*

*Private vices naturally tend, as direct and necessary means, to produce public happiness.*

*Private vices, by dexterous management of governors, may be said to tend to public happiness.*

*Private vices naturally flow from public hapiness.*

*Private vices will probaly flow from public prosperity, through the present corruption of men.* (Hutcheson, 1998, p. 58)

A relação de Hutcheson impressiona. Quando uma proposição pode ter cinco sentidos diferentes (embora não antagônicos, no caso acima), o seu proponente pode mesmo ser considerado um escritor inexpugnável, que se colocou acima das críticas. (Nota 04) Quando Hutcheson acrescenta que, além disso, Mandeville exagerou também em relação à correspondência entre vício e consumo, já que a virtude também pode fazer aumentar a circulação de mercadorias (a venda em massa de Bíblias ao invés de garrafas de gin seria uma possibilidade), não há muito que sobre de pé, na análise do filósofo escocês, a **Fábula** se desmontando pelo peso de suas próprias incongruências.

Já para Adam Smith, a atração de Mandeville era maior do que para Hutcheson, o que acabou sendo um problema para seus leitores. Haveria uma diferença entre duas de suas principais obras, segundo alguns comentadores, em relação às idéias de Mandeville. Essa já questão foi bem formulada

anteriormente: Smith, *que fez sua estréia literária publicando uma **Teoria dos Sentimentos Morais**, o qual, segundo alguns amigos mais próximos, sempre tratará como seu melhor escrito, mesmo depois da publicação da Riqueza das Nações. Os estudiosos do pensamento smithiano, aliás, volta e meia se vêem diante do espinhoso problema de conciliar os ensinamentos do primeiro livro-que, como seus contemporâneos, também faz questão de lançar farpas contra o autor da **Fábula das Abelhas** – e os do segundo, em cujos argumentos nenhum leitor do tempo deixaria de perceber um background silenciosamente mandevilleano.* (Araújo, 1996, p. 78) Mais um caso de atração perigosa, com certeza. mesmo que haja discordâncias sobre se há mesmo uma questão. Como aponta Griswold Jr., *In a crude and now discredited critique, some of his ( a da Adam Smith) seeming ambivalence as the ‘Adam Smith problem’, a problem supposedly reflected in Smith’s published corpus.* (Griswold, Jr, 1999, p. 260) Não haveria então mais essa questão, o que não seria de pouca monta não fosse que, na página imediatamente seguinte, Griswold, em uma nota, tem que se haver com uma estudiosa atual de Smith, V. Brown, que, pelo teor da própria nota, continua acreditando que há muitas diferenças entre a **Teoria dos Sentimentos Morais** e **A Riqueza das Nações**, sendo este um livro amoral. Não é um debate para o qual o fim já tenha chegado, apesar das afirmações contrárias. Pois, se **na Riqueza das Nações** há um clima mandevilliano, Adam Smith não deixou por menos, no seu **Teoria dos Sentimentos Morais**, quanto aos perigos advindos de um sistema torto de filosofia moral, como o de Mandeville, dedicando todo um capítulo, o quarto na Seção II da Sétima Parte de seu livro. Depois de apresentar três descrições positivas sobre a natureza da virtude, a saber, uma que afirma que a virtude e consiste na conveniência, outra na prudência e a terceira na benevolência, Smith trata dos sistemas licenciosos. Sem se reportar mais a pensadores

gregos e romanos, como nos três sistemas anteriores, Smith só tem um alvo em vista: *Há, contudo, um outro sistema que parece remover toda a distinção entre vício e virtude e cuja tendência é, por isso, totalmente perniciosa. Falo do sistema do Dr. Mandeville.* (Smith, 2002, p. 382) Não se trata de uma rejeição radical, desde o “parece remover” até a “tendência”. Pois, *embora as noções desse autor sejam errôneas em quase todos os aspectos, há na natureza humana, todavia, algumas manifestações que, quando vistas de certa maneira, parecem à primeira vista favorecê-las.*(Smith, 2002, p. 382) E Smith passa a tentar separar o joio do trigo, sem, é claro, levar as distinções de Mandeville a sério, e reafirmando as suas próprias posições sobre as paixões, as boas e as más. Existiria *um amor à virtude, a mais nobre e melhor paixão da natureza humana, o amor por fama e reputação, se bem fundamentadas,* (Smith, 2002, p. 383) não merece ser chamado de vaidade, e assim por diante. Havendo boas e más paixões, seria *a grande falácia do livro do Dr. Mandeville representar cada paixão como inteiramente viciosa, em qualquer grau e sentido.*(Smith, 2002, 387). Assim, de sofisma em sofisma, Mandeville estabelece sua conclusão favorita, *a de que vícios privados são benefícios públicos.* (Smith, 2002, p. 387). As conseqüências desse sistema licencioso, segundo Smith, é de que *embora nunca talvez criasse no mundo mais vícios além do que existiriam sem ele, no mínimo ensinou esse vício oriundo de outras causas a mostrar-se com mais insolência , e a manifestar a corrupção de seus motivos com uma audácia libertina de que jamais teve notícias antes.* (Smith, 2002, p. 388). Mandeville é acusado de uma quebra de decoro, e de ajudar a corrupção a se mostrar de forma insolente, mas não de estar totalmente errado: *Porém, por mais destrutivo que esse sistema possa parecer, jamais poderia ter ludibriado tão grande número de pessoas nem provocado um alarma tão generalizado entre os amigos dos melhores princípios, se não*

*tivesse em alguns aspectos bordejado a verdade.* (Smith, 2002, p. 388) Um sistema de filosofia natural pode ser falso e plausível, sendo aceito como verdadeiro, mas não ter nenhum fundamento na natureza mas, para Smith, o mesmo não se dá com os sistemas de filosofia moral, *pois um autor que pretenda explicar a origem de nossos sentimentos morais não pode nos enganar de modo tão grosseiro, nem se afastar tanto da verdade.* (Smith, 2002, p. 389) Alguém pode contar estranhas histórias sobre países distantes, e sair ileso, mas não sobre o lugar onde se mora, onde erros e exageros, se houver o trabalho de se conferir o que é dito, podem ser identificados. Então, é preciso que as *maiores falsidades* sobre a vizinhança devam guardar alguma semelhança com a verdade, até mesmo trazer no seu bojo uma considerável dose de verdade. Pois, sobre coisas locais, *somos incapazes, contudo, de dar crédito a qualquer explicação que não conserve o mínimo de verdade. Ao menos alguns artigos precisariam ser justos; mesmo os mais exagerados precisariam ter algum fundamento, do contrário até a inspeção descuidada que nos dispomos a fazer descobriria a fraude.* (Smith, 2002, p. 389)

Mandeville misturaria verdades e mentiras, de forma paradoxal, o que tornaria difícil criticá-lo. Tanto Hutcheson quanto Adam Smith avisam ao leitor que estão cientes da manobra de Mandeville, e que não se deixaram enganar por ela. Smith ainda acrescenta que, para desprovar Mandeville, bastaria olhar em torno de forma cuidadosa, isto é, Mandeville não descreve nada que possa ser identificado plenamente com o que se vê. Como porém, objetou um comentador atual, citado por um comentador de Smith, Griswold, *Mandeville's position may not be compatible with ordinary moral experience, but to show this is not to provide a philosophical justification for that experience.* (T. D. Campbell, **Adam Smith's Science of Morals**, Totowa, Rowman & Littlefield, 1974, p. 223, in Griswold, 1999, p. 53) . Mostrar que

Mandeville conta mentiras não é provar que o oposto é verdade, pode-se dizer. Mas a acusação de que ele não descreve as coisas corretamente pesa, já que é sobre a pretensão de uma veracidade maior de sua descrição do ser humano e da sociedade, diante das outras, que Mandeville se apóia para chamar a atenção.

É justamente esse o cerne das críticas de David Hume à Mandeville. O pensador escocês, no início de sua carreira, deixou registrada na sua *Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da Natureza Humana*, publicada anonimamente, a importância que dava a Mandeville.. Falando de si mesmo na terceira pessoa, Hume se descreveu como alguém que *...se propõe a fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência. Fala das hipóteses com desprezo; e sugere que aqueles nossos conterrâneos que as baniram da filosofia moral prestaram ao mundo um serviço mais notável que Lord Bacon, a quem considera o pai da física experimental. Menciona, nessa oportunidade, o Sr. Locke, Lord Shaftesbury, o Dr. Mandeville, o Sr. Hutcheson, o Dr. Butler, que, embora difiram entre si em muitos pontos, parecem concordar em fundamentar suas rigorosas investigações acerca da natureza humana exclusivamente na experiência.*(Hume, 2001, p. 684) (nota 05) Mandeville é posto em muito boa companhia, pelo então jovem e aspirante ao sucesso Hume. O uso que este tenha feito das idéias de Mandeville no seu **Tratado da Natureza Humana**, as conclusões a que chegou, no entanto, por mais interessante que sejam, não parecem ter tido continuidade no pensamento posterior de Hume. Doze anos depois do **Tratado**, num ensaio publicado em 1752, *Of refinements in the arts*, Hume criticaria Mandeville, sem se dar ao trabalho de citar o autor holandês, por não se ater aos padrões que ele próprio, Hume, lhe atribuiria. A questão principal

do ensaio é se o aumento do luxo faz surgir, ou aumenta, a corrupção moral, para a qual Hume dá uma resposta negativa. O interessante é que ele traga à tona idéias defendidas por Mandeville, para atacá-las, quando Mandeville concordaria com o principal da resposta de Hume. Não só o luxo não produz nenhuma fraqueza, em termos morais, como aumenta a força dos habitantes de um país, que não entra em decadência pela introdução de refinamentos na arte de viver, mas sim por razões absolutamente contrárias, como Mandeville deixou claro na sua **Fábula**, e Hume retomou no seu ensaio. Porém, a definição que Hume dá ao luxo introduz um problema que ele não pode se furtar a tratar. Se *Luxury...In general, it means great refinement in the gratification of the senses...*, então a questão do vício reaparece, se for tomada uma perspectiva baseada na presunção de que toda gratificação dos sentidos é viciosa. Hume tem que evitar, portanto, que as idéias de Mandeville sejam introduzidas na discussão do problema de modo que prejudiquem a posição que tomou. Ele o faz da maneira habitual, a mesma já vista acima em Boswell-Johnson. Nem toda gratificação dos sentidos é viciosa, apenas as exageradas o são: *To imagine, that the gratifying of any sense, or the indulging of any delicacy in meat, drink, or apparel, is of itself a vice, can never enter into a head, that is not disordered by the frenzies of enthusiasm.*(Hume, 1994, p.105) Tudo depende da proporção daquilo no que se indulge. E não importam muito as escolhas sobre o que, mas sim o quanto. Escolher beber, por exemplo, uma cerveja ou um vinho, *are only vices when they are pursued at the expence of some virtue, as liberality or charity...*(Hume, 1994, p. 106) Viciosa é aquela indulgência que, desproporcionada, impede ou diminui o exercício das virtudes.

Não há nenhuma ameaça de que o mero aproveitamento da vida, se comedido, possa ser visto como vicioso. E os vícios causados pela

desproporção, pelo desregramento? Esses não seriam tão ruins, que exigiriam uma intervenção que afetasse até mesmo os prazeres não viciosos? Essa é outra ameaça, que Hume afasta mostrando como os vícios também têm o seu lado positivo. Impedir os vícios de existir seria meritório, se todos pudessem ser impedidos de uma só vez. A explicação de Hume sobre esse ponto traz novamente as idéias de Mandeville ao centro da discussão:

Remove the vices, and the ills follows. You must only take care to remove all the vices. If you remove part, you may render the matter worse. By banishing **vicious** luxury, without curting sloth and an indifference to others, you only diminish industry in the state, and add nothing to mens` charity or they generosity. Let us, therefore, rest contented with asserting, that two opposite vices in a state may be more advantageous than either of them alone; but let us not pronounce vice in itself advantageous. It is not very inconsistent for an author to assert in one page, that moral distinctions are inventions of politicians for the public interest; and in the next page mantain, that vice is advantageous for the public? And indeed it seems upon any system of morality, little less than a contradiction in terms, to talk of a vice, which is in general beneficial to society. (Hume, 1994, p. 114)

O vício em si não é vantajoso, ou pelo menos tal não deve ser dito. Mas os vícios, no plural, esses tem o seu papel. A razão é que um vício, que é o exercício de uma paixão, só pode ser combatido por outra paixão, e essa poderá muito bem ser igualmente viciosa. Assim é na vida social, como mostra Hume, trazendo o tema todo à terra firme. O que pode fazer um governante, para coibir os vícios? Hume escreve sobre o possível papel de um governante, que tem de mexer com o que realmente é, e com as pessoas como

elas realmente são: *the magistrate, who only aims at possibilities. He cannot cure every vice by substituting a virtue in its place. Very often he can only cure one vice for another, and in that case, he ought to prefer what is least pernicious to society. Luxury, when excessive, is the source of many ills, but is in general preferable to sloth and idleness, which would commonly succeed in its place, and are more hurtful both to private persons and to the public. When sloth reigns, a mean uncivilized way of life prevails amongst individuals, without society, without enjoyment.* (Hume, 1994, p.114)

O que se tem, então, no final, é uma visão que não pode ser chamada de moralista, mas sim de pragmática, no que concerne ao papel dos vícios na vida social. Os vícios existem, e acabam tendo um papel positivo, principalmente no que diz respeito à melhoria das condições de vida. Até porque a virtude não é a base da sociedade, como mostra a leitura desse ponto em Hume pelo professor João Paulo Monteiro: *A sobrevivência da espécie humana depende de certas regras fundamentais, entre as quais, tranqüilizemo-nos, não se contam as virtudes das mulheres ou dos homens. Não seria por um pouco de pecado que iria acabar o mundo social.* (Monteiro, 2003, p. 164) Pode ser uma pena que assim seja, mas assim é. Mas os papéis positivos dos vícios não devem levar ninguém a afirmar que o vício é vantajoso para o público. E chamar de vicioso o que é positivo para a sociedade não passa de uma contradição em termos. Aparentemente, Hume transita dentro de uma tênue linha, entre admitir que alguns vícios são bons, no final das contas, e negar que algo que seja chamado de vício possa ter um valor positivo. Se o tem, pode ser tido como vantajoso para a sociedade, mesmo com essa denominação, vício, moralmente condenável. Ora, se o luxo excessivo é melhor do que a preguiça, então é mais vantajoso. Na verdade, é simplesmente vantajoso, sem outras considerações. O que torna a distinção de

Hume sem sentido, mas não a de Mandeville que, como foi visto acima, distingue bem vício e virtude, e apresenta um paradoxo. Hume quer ser consistente, e não paradoxal, daí apresentar uma distinção que, no final das contas, não existe.

Mas, se Hume não parece ser bem sucedido nessa sua tentativa de se afastar de má companhia, em relação aos vícios que produzem benefícios, nem por isso ele deixa de apontar um problema sério na estrutura mesma do pensamento de Mandeville. Se as distinções morais são frutos da manipulação de políticos em vista do interesse público, como pode o vício ser vantajoso para esse mesmo público? Aqui, trata-se de um problema, ou de um paradoxo, que Mandeville resolveu através da idéia de que as manipulações dos políticos espertos, que tinham em vista o seu próprio benefício, acabavam também de certa forma ajudando a sociedade. Mas, antes que se veja nisso uma manifestação de alguma mão invisível, é necessário que se tenha em conta que essa manipulação egoísta e, repetindo, de certa forma vantajosa para a sociedade, é para Mandeville coisa do passado, não mais necessária. O egoísmo humano continuava, sem dúvida, e os políticos hábeis agiam tendo em vista os seus interesses, como sempre. Apenas a época, a de Mandeville, era mais refinada. Se essa aposta responde a questão de Hume é uma excelente pergunta. Possivelmente não, mas Mandeville tinha afinal uma resposta, que Hume não considerou, apesar de também se perceber numa época mais civilizada e desenvolvida.

Esse, afinal, o tema subjacente de seu ensaio. Refinamento nas artes quer dizer mais civilização, mais desenvolvimento, em uma palavra, progresso. As mudanças que estavam ocorrendo nas primeiras décadas do século XVIII eram indubitáveis, para aqueles que as sentiam no seu dia a dia. A pergunta era se essas mudanças não acabariam implicando em decadência, em lassidão,

como era amplamente pensado ter sido o caso de Roma, e de outros impérios.(Nota 06) O aumento do bem estar geral da população não seria uma fonte de corrupção? A resposta de Hume é negativa, mas para afirmá-la ele tem que se descartar de idéias que afirmam, ou podem ser compreendidas como afirmando, que há certamente um aumento de corrupção e de cultura, mas que é assim mesmo que deve ser. Que não há um luxo vicioso, e um sadio, mas simplesmente luxo, e querer diferenciar entre um e outro é se enganar. Uma proposição intolerável, pelo visto,

Mas a principal crítica de Hume a Mandeville está no trecho, já citado, onde ele afirma que se julgar a gratificação dos sentidos como sendo viciosa nunca poderia entrar numa cabeça que não estivesse frenética de entusiasmo. Essa afirmação é muito mais danosa a Mandeville que a de inconsistência. Noutro ensaio, este de 1741, *Of superstition and enthusiasm*, Hume compara os dois, decidindo que para a liberdade religiosa o segundo é melhor que o primeiro, uma posição sem dúvida interessante. A superstição nasce das fraquezas humanas, e permite o governo dos sacerdotes. Já o entusiasmo nasce de qualidades humanas positivas. A superstição nasce do medo, a qual todo ser humano é sujeito. Porém, afirma Hume, *...the mind of man is also subject to an unaccountable elevation and presumption, arising from prosperous success, from luxuriant health, from strong spirits, or from a bold and confident disposition.*(Hume, 1994, p. 46) O entusiasmo é um exagero da saúde. Não é em si saudável, já que também leva a erros religiosos, apenas é melhor, e muito, que a superstição. Ora, como logo depois resume Hume: *Hope, pride, presumption, a warm imagination, together with ignorance are, therefore, the true sources of enthusiasm.* (Hume, 1994, p. 47). Se Mandeville, e os que pensavam como ele, eram entusiasmados, então eram orgulhosos, presunçosos, imaginativos e, finalmente, ignorantes. Como alguém assim

pode se dedicar a um estudo rigoroso da natureza humana? Afirmar que Mandeville errou, ou foi inconsistente, é bem diferente de dizer que ele não sabia sobre o que escrevia. Presunção e ignorância dificilmente se assentam na exclusivamente na experiência, a primeira porque exagera as qualidades próprias da pessoa, e a segunda porque impede o julgamento correto da experiência. Houve uma revisão de Hume, no seu julgamento a respeito de Mandeville, mas não uma repulsa a pelo menos alguns dos pontos principais do pensamento deste último, como se pode perceber. Hume pode não ter incluído Mandeville no grupo dos que faziam uma *filosofia fácil e dada*, ao invés do grupo da *filosofia exata e abstrusa*, distinção que apresenta na *Secção I, Das Diferentes Espécies de Filosofia*, no seu **Ensaio Sobre o Entendimento Humano** (Hume, 2001,p.1), mas podem ser levantadas algumas dúvidas. Já que *A primeira considera o homem como nascido principalmente para a ação; como influenciado em suas avaliações pelo gosto e pelo sentimento; perseguindo um objeto e evitando outro, segundo o valor que esses objetos parecem possuir e de acordo com a luz sob a qual eles próprios se apresentam. Como se admite que a virtude é o mais valioso dos objetos, os filósofos desta classe pintam-na com as mais agradáveis cores e, valendo-se da poesia e da eloqüência, discorrem acerca do assunto de maneira fácil e clara: o mais adequado para agradar a imaginação e cativar as inclinações.* (Hume, 2004, p. 1), o que não é o caso de Mandeville, e os filósofos que utilizam a segunda forma de tratar a filosofia moral, ou ciência da natureza humana, de outra forma, e já que *Consideram a natureza humana objeto de especulação e examinam-na com rigoroso cuidado a fim de encontrar os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e fazem-nos aprovar ou censurar qualquer objeto particular, ação ou conduta,* (Hume, 2004, p.1), onde estaria Mandeville? Ele ainda pode

ser colocado neste segundo grupo, mas não numa posição muito elevada. Não meramente pelos erros que possa ter cometido, pois *um filósofo profundo pode facilmente cometer um erro em seus raciocínios sutis, e um erro é necessariamente gerado de um outro, visto que ele o desenvolve até suas conseqüências e não é dissuadido em adotar uma conclusão de aspecto incomum ou por ser contrária à opinião popular* (Hume, 2004, p.1), mas por ter se aproximado, na sua forma de apresentação do problema, daquela dos filósofos fáceis. Pois, seguindo uma distinção do próprio Hume entre filósofos fáceis e profundos: *A fama de Cícero floresce no presente, mas a de Aristóteles está completamente decadente. La Bruyère ultrapassou os mares e ainda mantém sua reputação; todavia, a glória de Malebranche está limitada à sua própria nação e à sua própria época. Addison, talvez, será lido com prazer quando Locke estiver completamente esquecido.* (Hume, 2004, p. 2) A menção de Addison, contra quem Mandeville debateu ponto por ponto em páginas de jornais da época, e usando o mesmo estilo de apresentação de idéias, pode levantar a suspeita de que Mandeville estaria mais para o lado deste do que do de Locke. Talvez uma mistura desses dois tipos de filosofia tenha ocorrido em Mandeville, mas nunca da forma adequada, que é pretensão do próprio Hume ter conseguido. De qualquer maneira, o julgamento final de Hume sobre Mandeville, que no máximo, teria percebido algumas coisas, mas se perdeu no exagero trazido pelo entusiasmo (Nota 07), acaba sendo condescendente, como também o é o do Dr. Johnson.

Já para o Bispo George Berkeley, Mandeville não percebeu nada, muito pelo contrário. O entendimento de Berkeley sobre Mandeville não se difere essencialmente dos até aqui examinados, apesar de partir de outros pressupostos, mas pelo menos tem a vantagem de não ser ambíguo em nenhum momento, já que, sendo um exemplo acabado de filósofo diminuto,

Mandeville só propôs idéias imorais e inconsistentes, sem que haja nenhuma ressalva salvadora. No seu **Alciphron, or the Minute Philosopher** publicado quando Mandeville ainda vivia, o personagem Lysicles representa um Mandeville tão rasteiro que o próprio alvo da representação acabou protestando. Lysicles, que no segundo diálogo, intenta mostrar para Alciphron que é um erro vulgar acreditar que o vício é danoso, seja para as pessoas, tomadas individualmente, seja para a sociedade, e as conseqüências dessa idéia. Que são extremamente avançadas, seja em termos de moral, seja em termos de política. Na moral, se é que há uma, cada um procura o seu próprio prazer, sem mais. Explicando os fundamentos de sua seita, afirma Lysicles: *We make men relish the world, attentive to their interests, lively and luxurious in their pleasures, without fear or restraint either from God or man... We hold that a wise man who meddles with business doth it altogether for his interest, and refers his interest to his pleasure. With us it is a maxim, that a man should seize the moment as they fly. Without love, and wine, and play, and late hours we hold life not to be worth living.* (Berkeley, 1901, p. 91) . E na política: *We have cleared the land of all prejudices towards government or constitution, and make them fly like other phantasms before the light of reason and good sense. Men who think deeply cannot see any reason why power should not change hands as well as property; or why the fashion of a government should not be changed as easy as that of a garment. The perpetual circulating and revolving of wealth and power, no matter though what or whose hands, is that which keeps in a state.* (Berkeley, 1901, p. 83) Tamanha libertinagem e anarquia não poderiam passar ilesas, e outros personagens dos diálogos, Euphanor e Crito, vão fundo nos questionamentos das idéias de Lysicles, acabando por demonstrar que elas não são apenas inconsistentes e perigosas, mas sequer úteis. Mesmo o filósofo diminuto,

Alciphron, que dá nome à obra, acaba por se calar durante a conversa, por entender que as posições de Lysicles não são recomendáveis. O que Berkeley faz é passar a constatação de que esse tipo de livre-pensador libertino, como Mandeville na sua visão, não são nem livres, nem pensadores. Não são livres porque para eles o ser humano não difere dos animais, apenas segue seus instintos, como qualquer animal faz. E não pensam, porque são hipócritas, que não só não falam claramente o que pensam, principalmente sobre política, com medo das conseqüências, e que acabam por se adaptar a qualquer tipo de regime, mesmo o mais fanático e opressivo, como admite Lysicles já no fim do diálogo.

A obra de Berkeley, **Alciphron**, contém, como reza o seu título completo, *an Apology for the Cristhian Religion, against those who are called Free-Thinkers*. A intenção não sendo nunca a de debater de forma isenta as idéias dos livres-pensadores, mas sim a de demonstrar como elas são erradas, não há como declarar que a caracterização de um mandevelliano foi mal feita. Pode-se afirmar o contrário, com maior justiça: não tendo partido dos mesmos princípios, Berkeley não precisa tolerar Mandeville como um inconveniente companheiro de viagem e, portanto, não tem que disfarçar sobre o que nele lhe repugna.(nota 08) Agora, se esse mandevellianismo rasteiro, tal como pintado por Berkeley, corresponderia às idéias expostas na **Fábula das Abelhas** é bem outra história. A aproximação entre vício e virtude, uma acusação que não é só de Berkeley, pode ser descartada, como aliás fez o próprio Mandeville. Para este, vício é vício, e virtude é virtude, e não há meio-termo entre as duas. Teria sido mais fácil fazer essa aproximação, pelas razões expostas no primeiro capítulo sobre a redescrição paradostálica, mas como ela não foi feita, Mandeville pode reclamar com razão sobre a injustiça dessa acusação. Já sobre a libertinagem e anarquia (ou revolucionarismo, para

utilizar uma palavra que Berkeley não usa), o que se pode dizer a favor de Mandeville é que ele próprio não pregava nenhuma das duas, pois nem a satisfação das paixões, que é o que move os seres humanos, leva necessariamente à libertinagem nem muito menos os governos podem ser trocados como se troca de roupa. Porém, essas duas possibilidades estão inscritas em sua obra, a libertinagem para alguns grupos dentro da sociedade (como afirma o pequeno filósofo Lysicles que realmente acontece, enquanto a maioria da população segue as regras comuns de decência), e a mudanças de governos como acontecimentos históricos.

As críticas, sejam as de Johnson, via Boswell, sejam as de Hume, Hutcheson, Adam Smith e até Berkeley, são parecidas. Mandeville confundiria vício e virtude, e não apresenta boas razões para que se aceite o lema “vícios privados, benefícios públicos”. O quanto seriam justas? Mais uma vez, é bom ressaltar que não é óbvio ao leitor como Mandeville passa dos vícios aos benefícios, quais os mecanismos sociais e pessoais que levam de um ao outro.(Nota 09) Se o subtítulo da obra *Fábula*, “*private vices, public benefits*” pode ser entendido de mais de uma maneira, como apontou Hutcheson, não é de admirar que a obra toda cause perplexidade e incompreensão. Essas dificuldades, amplamente notadas no século XVIII, continuam ainda hoje a atormentar os leitores da obra do médico holandês. As dificuldades para se entender aonde Mandeville quer chegar, e como chegaria lá, desde o início levaram a compreensões diferenciadas vindas de leitores diferentes, a respeito das idéias básicas da **Fábula**. Acrescente-se a repulsa ocasionada por essas idéias, e a ocorrência de críticas deslocadas ou injustas seria o mais esperado.

Como poder-se-ia esperar, essas correções nem sempre fazem justiça ao próprio Mandeville. Isso pode ser explicado de pelo menos duas maneiras.

Uma é que o próprio Mandeville escreveu muito e nem sempre da forma mais coerente: a cada acréscimo que ele fazia à sua **Fábula**, algum desenvolvimento ou nova idéia era acrescentada, e pelo menos em alguns aspectos importantes não se consegue apontar se o que Mandeville diz tem apenas um significado. Vide a idéia de que as sociedades humanas são regidas, no final das contas, por políticos hábeis, que enganam o povo, fazendo que este tente emular as pretensas virtudes desses mesmos políticos. Numa leitura possível, a história humana seria uma história de um grande engano, uma conspiração de séculos, na qual as camadas dominantes só fizeram enganar trouxas. Noutra leitura, também apontada por Mandeville, embora continue a haver tolos e aproveitadores, a própria história do Homem já não seria fruto dessa vasta conspiração, mas sim de movimentos históricos longos e acumulativos. Essa segunda versão é mais palatável atualmente, embora, como se apontou no capítulo anterior, talvez não haja contradição entre uma e outra. Mas, mesmo apontando o que se pode chamar de papel da história, nem por isso Mandeville deixa de certa forma de reafirmar a sua versão inicial, no *Primeiro Diálogo entre Horácio e Cleomenes*, aparecido na edição da **Fábula** de 1732, onde a personagem que representa Mandeville, Cleomenes, diz: *The first business, I mean the task which all rulers must begin with, is to make men tractable and obedient, which is not to be performed unless we can make them believe that the instructions and commands we give them have a plain tendency to the good of every individual, and that we say nothing to them, but what we know to be true.* (Mandeville, 1997, p. 202) Mandeville quer manter as duas versões, a curta e a longa, como poderiam ser chamadas, mas o que mais ocorreu é que os leitores só deram atenção à versão curta, e sem apresentar à idéia dos políticos hábeis. Pelo contrário, uma visão conspiratória do funcionamento da sociedade é amplamente compartilhada, e

pode ser encontrada em Hume, Adam Smith e até Berkeley sem dificuldades. O ponto de discórdia é outro, se as sociedades são dirigidas apenas por políticos hábeis, e que só pensam em si próprios, qual seria a base de uma moral? Não há contenção sobre o fato de que há políticos imorais, expertos, egoístas, aproveitadores, corruptos, etc., nem mesmo a afirmação de que todos os políticos são assim levantaria muita celeuma. A questão é que não se trata de meramente governar uma sociedade, mas sim de organizá-la, dirigi-la, até mesmo construí-la. Um povo medianamente honesto pode ser governado por um bando de ladrões, mas se esses ladrões, mais do que governar, na prática dão forma à sociedade, o caso é bem outro. Quem seria então honesto?

Outro motivo, mais importante para as correções apresentadas ao básico mandevilliano também tem motivos bem fundamentados no ambiente da época. Mandeville era mal visto, seu livro era escandaloso, suas idéias soavam mal. Como no caso de Hobbes e Maquiavel, defendê-lo às claras podia custar caro. Já alterando alguns pressupostos, o custo seria bem menor. Assim, fica o egoísmo fundamental, denominado amor-próprio, sem o qual a filosofia moral não funcionaria, ao qual se junta alguma propensão humana também fundamental, tipo simpatia (Hume e Adam Smith) ou benevolência (Hutcheson) e o caminho está livre. Troca-se a noção de vício, que passa a não ser visto através da origem, mas sim pela sua inserção nos atos dos homens. Se o ser humano não é naturalmente virtuoso, também não é vicioso. O egoísmo, os apetites, podem ser guiados, e nisso estaria a virtude. Que sobre os apetites Mandeville aceitasse que era exatamente isso que acontecia na realidade, sem que nisso houvesse virtude, parece ter importado sobremaneira. Sem a virtude, sem alguma qualidade moral positiva e primária, a natureza humana seria apenas uma natureza animal a mais. Não é tanto o comportamento mandevilliano que incomoda, exceto para alguém como

Berkeley, é claro, mas a inserção desse comportamento como normal e esperado, quiçá o único. Só um deslocamento de um contexto para outro aliviaria o mal-estar causado pelo mandevelianismo em seu estado mais puro.

Mal-estar que se pode encontrar nas leituras tortas de sua obra. A distinção excessivamente clara entre vício e virtude dada por Mandeville é praticamente deixada de lado por leitores como Hutcheson, Adam Smith (e Berkeley, mas neste com razão) e tida como contraditória por Hume. Parece haver uma escolha entre duas possibilidades, ou escrevia Mandeville muito mal, sem conseguir se explicar, ou então a sua distinção não era válida. Mas pode ser acrescentada uma terceira alternativa, a de que a distinção era perigosa, destrutiva demais. Acusá-lo de não distinguir entre vício e virtude seria então uma forma de desviar a atenção para a dureza das condições oferecidas por Mandeville para o exercício da virtude. E, sem virtudes, aonde se chegaria? Pensadores que tinham alguma característica humana vista como positiva como sendo a principal, mesmo levando em conta que essa característica seria egoísta em seu fundamento, se tomassem a distinção de Mandeville a sério não teriam como defender que a virtude é algo aplicável no mundo real. Só sobrando o amor-próprio, ou algo parecido, não haveria como corrigir, educar, e mesmo apenas alertar, os seres humanos sobre seus erros e maus comportamentos. Sequer haveria a possibilidade de um interesse esclarecido, bem comportado, que não levasse em conta apenas o ganho pessoal e imediato. O cimento social se desfaria em pó. Então, ou se repudia as idéias da **Fábula**, ou então elas são corrigidas. Se corrigidas, seriam elas aceitáveis? Como se fazer um comércio entre o egoísmo e o altruísmo? Não através de nenhuma fábula, foi a resposta.

Uma transação entre o amor-próprio e a preocupação pelos outros é absolutamente necessária para que haja sociedade, nisso os críticos de

Mandeville estão concordes. Mas ficar nesse estágio seria insuficiente, é também necessário que o amor-próprio já contenha em si, e de forma natural, os princípios dessa preocupação. Não fosse assim, e nenhuma transação humana poderia ser virtuosa, muito pelo contrário. Seriam todas elas meros resultados de uma disposição natural viciosa, uma proposição inaceitável, seja na sua mais vaga semelhança com a idéia do Pecado Original, seja nas dificuldades que importaria para se pensar no melhoramento das condições da vida humana. Tome-se como exemplo a questão do luxo: se sempre vicioso, como quer Mandeville, de que modo defender o crescente comércio e a distribuição de bens mais ampla? Não é por acaso que Hume e Hutcheson tragam Mandeville à baila nessa questão. Este pode estar até certo, ou meio-certo, em alguns pontos, mas sobre o luxo, nunca! Ceder neste ponto implicaria numa perda total de posição, o problema sendo premente. Não foi por acaso que *os debates sobre a virtude e a corrupção, e sobre a importância comercial do luxo e sua imoralidade, foram uma matéria-prima da atividade cultural inglesa nas primeiras décadas do século XVIII*. (Schneewind, 2001, p. 359). Justamente os que não defendiam uma volta a valores antigos, republicanos ou cristãos, é que tinham de encontrar um meio de colocar o consumo crescente como não advindo da decadência moral, e não levando a ela. O luxo, não exagerado, tem que ser declarado bom quase que por natureza. Já quanto a concordar com Mandeville sobre aspectos da atração entre os sexos não acarreta nenhum perigo. Até porque este afirma apenas que nesse campo homens e mulheres são iguais em suas paixões, embora não o devam ser no seu comportamento público. Como estava apenas no seu início o processo que levaria à visão da mulher honesta como praticamente assexuada, nesse ponto específico, o de admitir a igualdade das paixões sexuais, Mandeville não criou celeuma. Devem-se procurar outros campos do

comércio entre os seres humanos para se encontrar os pontos perigosos de suas idéias, como na questão do luxo. Mas, claro, no geral, Mandeville não se mostra uma pessoa respeitável. Foi um autor francês que parece não ter tido dificuldades em lidar com os princípios da **Fábula**, o que fez sem constrangimentos, pois os seus próprios já eram suficientemente extremos. Voltaire, no seu **Dicionário Filosófico**, afirma sobre no verbete Virtude que *esta entre os homens é um comércio de benefícios; o que não participa desse comércio não deve ser considerado, e que só poderei chamar virtude ao bem que me fazem*. As virtudes são sociais apenas, pois *Vivemos em sociedade; nada existe de verdadeiramente bom para nós senão o que beneficia a sociedade*. Essa sendo a mesma visão de Mandeville, a virtude requerendo que *o homem o contrário do impulso da natureza, deve se esforçar em prol do benefício dos outros, ou da conquista das suas próprias paixões, por uma ambição racional de ser bom*. (**Fable**, I, 488. Citado por Schneewind, 2001, p. 361) Voltaire apresenta o exemplo do asceta religioso, também utilizado por Mandeville: *Um solitário será sóbrio, piedoso; revestir-se-á de um cilício: pois bem, será santo; porém não o chamarei virtuoso senão quando praticar algum ato de virtude em proveito dos homens. Enquanto for só, não será nem malfeitor nem benfeitor; nada é para nós*. Se a virtude só se percebe e existe na sociedade, *onde os defeitos aumentam e as qualidades diminuem*, se resumindo a troca de favores, então muito ou quase tudo do que se fala sobre ela não passa de insensatez, sobre a qual não vale a pena gastar o tempo. E a origem dessa troca de beneficências? Está no amor próprio, sobre o qual também não se deve perder tempo debatendo: *Supérfluo é provar aos homens que têm rosto. Supérfluo também seria demonstrar-lhes possuírem amor próprio. O amor próprio é o instrumento da nossa conservação. Assemelha-se ao instrumento da perpetuação da espécie. Necessitamo-lo. É-nos caro*.

*Deleita-nos - E cumpre ocultá-lo.* (verbete Amor-Próprio) O papel que atribui Voltaire ao amor-próprio, de instrumento de conservação de cada pessoa, não apresenta nenhuma novidade, sendo o que aproxima essa noção da noção de prudência. Agora, quanto à injunção de que tem de ser oculto, essa sim tem um certo sabor mandevilliano. Ocultar, e não tentar domesticar, o amor próprio, é bem o que Mandeville dizia ser a atitude correta. O que no ambiente de Mandeville era motivo de algum humor, mas de um humor pesado, e de muita preocupação séria, acaba sendo tratado, na aparência, de uma forma leviana, digna de alguns jogos de espírito. Aparência, apenas, mas dentro da qual as preocupações de Mandeville podem ser tomadas como as de um cavalheiro.

O caminho para se chegar perto, se não das respostas, mas pelo menos de um contexto no qual as questões sobre a virtude se inscreveriam, foi interrogar como as proposições depravadas de Mandeville foram recebidas nos inícios do século XVIII, um dos objetivos, afinal, da tese proposta. Uma recepção de escândalo, o que não impediu análises muito bem pensadas. Mas o escandaloso predominou. E a recusa, aliada a algo que pode ser chamado de desvio do assunto. Esse desvio, ou desvios, são importantes porque é através deles que se pode perceber o que de Mandeville deveria ser evitado. E o porquê disso. O quê e o porquê são relevantes agora, mais ainda que antes: pois as implicações das idéias de Mandeville foram desviadas, se não evitadas, de forma bem sucedida por gerações. Não mais.

Quanto aos leitores contemporâneos britânicos de Mandeville aqui tratados, pode-se dividi-los em quatro grupos: Hutcheson e Hume, de um lado mais interessado na coerência (melhor seria, na incoerência) das proposições de Mandeville, e Berkeley e Adam Smith mais interessados nos seus aspectos morais (melhor seria, imorais), são os dois pares que se formam

nesse aspecto, o Dr. Johnson podendo ser colocado em algum lugar no meio destes pensadores. Quando a questão é focada no papel da razão, os pares são outros, Hume e Adam Smith se aproximam, enquanto que Berkeley e Hutcheson no geral concordam entre si. Esta é uma questão, a da razão, que foi pouco mencionada, o motivo maior sendo o de que o próprio Mandeville tem pouco a dizer sobre ao assunto, mas que nem por isso pode ser deixada de lado. A razão e as paixões servem como indicadores, quando se trata de tentar perceber como as proposições de Mandeville foram interpretadas. Há, claro, dois aspectos a levar em conta. Um é o da reação às idéias dos ateus, ou livre-pensadores, de modo geral, ou aqueles que eram tidos como tal. E há a reação específica a Mandeville. Quanto a este, pouco tem ele a dizer sobre a razão e seu papel, e o que afirma nada tem de novidade; a razão seria a faculdade de acertar nas escolhas que se faz, isso é, sucesso em seguir as paixões da forma mais agradável e bem sucedida possível. Apenas, a razão não seria apenas a capacidade de distinguir o certo do errado, como queria Hume, mas também algo que leva à ação, ela estaria mesclada com a vontade. Já os livres-pensadores não podem ser racionais por definição, estando do lado do mal. Se a obra de Mandeville é licenciosa, como quer Adam Smith, ela também não pode ser racional. Mas dessa pecha nenhum dos pensadores aqui tratados pode se livrar completamente. A melhor defesa apresentada a respeito desse tipo de especulação moral foi feita por Hume, *Não há método mais comum de raciocinar — e não obstante nenhum mais censurável— do que refutar as hipóteses nas discussões filosóficas sob pretexto de conterem perigosas conseqüências para a religião e a moral. Quando uma opinião conduz ao absurdo, é certamente falsa, mas não é evidente que uma opinião seja falsa porque suas conseqüências são perigosas. Devem-se evitar inteiramente tais lugares-comuns, pois eles em nada auxiliam na descoberta da verdade,*

*servindo apenas para tornar odiosa a pessoa de um adversário.* (Hume, 2004, p. 67) Evidentemente, além de não tirar proveito desse método, como afirma não fazer, Hume está se defendendo de acusações semelhantes. Para muitos críticos, a maioria desses pensadores, da escola da Filosofia Moral, como quer John Rawls (que não inclui Mandeville nem Adam Smith nesse item, mas Butler sim) ou dos sentimentalistas, como afirma Schneewind, já tinham passado para além da possibilidade de redenção. A obra de Berkeley tratada acima é um bom exemplo dessa condenação, pois dos sete diálogos do **Alciphron**, só um, o segundo diálogo, é dedicado especificamente a Mandeville. O seguinte trata de Shaftesbury, e os outros criticam os pequenos filósofos em geral, além de apresentar as idéias de Berkeley. Então, nem sempre uma crítica ao papel desmesurado das paixões, ou ao laxismo moral, tem Mandeville como alvo primário. Esta honra é quase sempre dada a *Mr. Hobbs*. (Nota 10) Diferenças à parte, o seguinte trecho do bispo Butler, apesar deste poder também ser incluído na lista dos perdidos, serve como uma descrição geral do tom dos livre-pensadores, assim como sua crítica final:

...Now, as brutes have various instincts, by which they are carried on to the end the Author of their nature intended them for: is not man in the same condiction; with this difference only, that to his instincts (i.e. appetites or passions) is adedd the principle of reflexion or conscience? And as brutes act agreeably to their nature, in following that principle or particular instinct which for the present is the strongest in them: does not man likewise act agreeably to his nature, or obey the law of his creation, by following that principle, be it passion or conscience, which for the present happens to be the strongest in him? ... Let every one then quietly follow his nature, as

passion, reflexion, appetite, the several parts of it, happen to be the strongest....

Now all this licentious talk entirely goes upon a supposition, that men follow their nature in the same sense, in violating the known rules of justice and honesty for the sake of present gratification, as they do in following those rules when they have no temptation to the contrary. (**British Moralists**, 2002, p. 109-111)

Não importa que se afirme que há reflexão e consciência, ou que há um Deus, o que importa é que essa é uma conversa licenciosa. Uma crítica como essa não pode ser esquecida, ou deixada de lado, pois representa o tom da maioria das críticas enfrentadas por Mandeville. Por ser ela de cunho religioso e por seu autor compartilhar, de modo geral, a visão dos criticados, em relação à natureza humana, sempre egoísta (nota 11), essa crítica representa muito. Afirma que não se pode, não se tem licença para falar como Mandeville fez. Por causa das conseqüências? Provavelmente. Há um temor em se dizer, ou em se deixar que sejam ditas, certas coisas, o impacto delas não pode ser mensurado, mas com certeza existe a ameaça de que haja reações ruins. Não as contrárias, apenas, mas, e principalmente, as favoráveis. O grau de rejeição às idéias de Mandeville é bem uma medida da periculosidade dessas idéias, não de seu erro. Como Mandeville foi o que expôs com maior ênfase e ousadia proposições semelhantes às criticadas pelo Bispo Butler, não é à toa que o autor da **Fábula das Abelhas** foi o mais criticado, e de forma tão parecida, por autores diferentes.

Correções e desvios só podem ser propostos se aquilo que tem de ser corrigido não está inteiramente errado. O que também quer significar que há de fato erros, exageros, omissões. E há o problema do entendimento: se a distinção entre vício e virtude dada por Mandeville é negada, como entender o

que vêm a ser os vícios e benefícios do título mesmo da principal obra de Mandeville? Afinal, o orgulho é o que transforma a virtude num vício: não parece haver ação que possa ser posta fora de seu amplexo. Salvar a vida de alguém, mesmo ao preço da própria vida, tem a mesma origem que a fuga desenfreada e o abandono diante do perigo, como reafirmou Hume, para quem é racional que se extermine o mundo todo, mas meu dedo não seja ferido, ou que se perca a própria vida para ajudar um desconhecido (Hume, 2001, p.452). Para Mandeville, a diferença está que no caso do “herói”, o orgulho foi direcionado de forma diferente da do segundo. A opinião dos outros afeta o nosso orgulho de tal modo que, para que pensem bem de nós (satisfazendo portanto o nosso desejo de sermos bem considerados), podemos nos sacrificar pelos outros. Mandeville deixa claro, usando um argumento habitual, que só podemos julgar os atos de um homem quando estamos completamente a par dos motivos pelos quais ele age.(Mandeville, 1997, p. 43). O que poderia abrir uma possibilidade da existência de atos realmente generosos significa de fato o seu fechamento, porque, por exemplo, a piedade, a virtude por excelência vista como não egoísta, é uma fraqueza humana tal qual a cólera, o orgulho ou o medo. Sendo uma falha, das mais necessárias aliás, a caridade não é, apesar de se assemelhar muito, uma virtude. A caridade é uma paixão que acontece de ser beneficiária do público, nada mais. Não há nada do que se gabar sobre ela, escreve Mandeville, quando é claro que toda a questão gira em torno de podermos nos gabar de nossos gestos caridosos ou então, uma exceção que ele aceita a contragosto, apenas nos sentirmos bem com eles, mas sem gabolices. Conhecer os verdadeiros motivos das ações humanas não é tão difícil assim, as escolhas possíveis não sendo muitas. Orgulho, egoísmo, a ânsia por elogios, a satisfação dos apetites. O que sobraria?

Se só há virtude na abnegação (*self-denial*), como Mandeville repete algumas vezes, não há como confundir vícios e virtudes, a questão sendo apenas a de achar exemplos de atos abnegados. O autor mesmo da **Fábula**, aparentemente, foi incapaz de achar algum, o que não impede ninguém de tentar encontrar um só exemplo, uma única ação na qual esse grande inimigo dos filósofos, o amor-próprio (*Self-Love*) não tenha um papel predominante. O que se faz é ou afirmar que o amor-próprio pode ser superável, sendo essa superação a base da verdadeira virtude, ou então (deixando de lado a questão da superação) se minimiza essa característica humana, tornando-a algo bem mais palatável, na medida em que pode ser dirigida para um tipo de altruísmo. Essa segunda posição se distingue da do próprio Mandeville por ter como fundamento a noção de uma sociabilidade humana, isto é, por afirmar que os laços entre as pessoas aparecem naturalmente, e por motivos considerados bons. A sociabilidade natural não implica na inexistência do amor-próprio, mas exige sim que este seja uma característica a mais, dentre outras, não sendo a mais importante. (Nota 12) Para Mandeville, a questão seria bem outra, já que a sociabilidade humana é baseada nas paixões, e como *all passions center in self-love* (Mandeville, 1997, p. 52), o amor próprio não é superável em nenhum momento, e fica longe de ser uma característica dentre outras, ou de ser domesticável, pois como *a man need not to conquer his passions, it is sufficient conceals them* (Mandeville, 1997, p. 50), todo trabalho de educação e controle social baseado numa noção de domesticação das paixões cai por terra antes mesmo de começar, o animal humano podendo ser domado, mas nunca domesticado.

Talvez o espantoso, afinal, não sejam as correções feitas às idéias de Mandeville, mas sim que elas tenham sido até certo ponto respeitadas o suficiente para serem expostas e debatidas. Na **Fábula das Abelhas** havia

muito com que os leitores comuns podiam se assustar, e muito que os filósofos morais tinham de corrigir, na visão deles. Mas que tipo de correção às idéias de Mandeville pode ser feita, quando se tem por base que o amor-próprio é a característica fundamental da natureza humana? *A legislação pode converter os vícios privados em virtudes públicas, acenando aos homens, criteriosamente, com recompensas e castigos. Seus instintos egoístas podem ser canalizados pela educação e pelas leis no sentido de fazer o bem público.* (Berlin, 1976, p.77), o que seria uma idéia compartilhada, segundo Isaiah Berlin, por Hobbes, Helvétius, Adam Smith, Bentham e, é claro, Mandeville. Seria essa a correção possível, a canalização das paixões, conseguida através de uma legislação que punisse e recompensasse de acordo com o grau em que as paixões de cada um estivessem melhor ou pior canalizadas. Parece estar sendo proposta uma ligação direta entre legislação e o guiar das paixões, o que não se coaduna bem com as idéias de Mandeville sobre a ação dos políticos hábeis. Melhor seria, talvez, entender essa saída hidráulica de outra forma, semelhante, mas não igual, como faz Renato Janine Ribeiro, escrevendo sobre Mandeville: *O seu (de Mandeville) ponto é como ações que visam a um fim, este não político, mas privado, econômico, interesseiro, egoísta, podem ser canalizadas de modo a produzir indiretamente fins que, do ponto de vista social, sejam positivos. Por isso, seu problema é o da canalização, isto é, o das instituições que desviam o rumo consciente dos atos.* (Ribeiro, 2000, p. 197) A menção é sobre atos, e não paixões, mas como em Mandeville as ações são resultados das paixões, poder-se-ia concluir que não há diferença de monta, mas há uma, que é extremamente relevante, e que marca uma diferença entre Mandeville e outros pensadores. As ações, mais que as paixões, é que podem ser propriamente canalizadas. As paixões podem ser obstruídas, ocultadas, mas não de fato dirigidas. As ações que delas decorrem sim, e nisso

todo um mundo diferente se instala. Canalizar as paixões traz um certo laivo de transcendência ou, se isso for um exagero, de sublimação. Um riacho canalizado continua a verter água, mas não é mais um riacho. É mais adequado, portanto, quando se pensa sobre as idéias de Mandeville, que se as entenda como propondo canalizar as ações decorrentes das paixões, dos que as paixões propriamente ditas. Outra diferença entre as duas versões da canalização citadas acima está na escolha entre o criterioso, apontado por Berlin, e o indireto, apontado por Renato Janine Ribeiro. Talvez não haja diferenças aqui, mas, lendo-se Mandeville, se há algum critério na ação dos políticos hábeis (que, afinal, são os responsáveis pela legislação), esses critérios não são os do bem comum. Pelo contrário, são perfeitamente egoístas e interesseiros, embora necessitem de um arguto gerenciamento para funcionarem a contento, isto é, para que as pessoas acreditem nas patranhas dos políticos. Os bons efeitos advindos dessa ação egoísta, no caso a legislação, são indiretos, não planejados. Apenas os maus efeitos é que podem ser chamados de planejados, algo que não se deveria esquecer tão facilmente.

Se, apesar de tudo o que já foi exposto até aqui, uma definição do que vem a ser vício e virtude estiver mesmo faltando, o mesmo não se pode dizer, quando se relaciona outros termos amplamente utilizados por Mandeville. Como outros pensadores, ele se dá ao necessário trabalho de inventariar e redefinir os conceitos que usa. Honra, por exemplo, é explicada como sendo *nothing else but the good opinions of others* (sobre nós) no *Remark C* (Mandeville, 1997, p. 45). Para exemplificar esse princípio de virtude, explicado em um *sentido figurado*, Mandeville apresenta o caso de um homem honrado que entrou numa conspiração para matar o rei. Se esse gentil-homem desistir da empreitada, e denunciar os outros conspiradores, ele então perderá a sua honra, pelo menos diante do grupo ao qual pertencia. Nada precisa ser

dito sobre a honra que já teria sido perdida ao se entrar numa conspiração. Claro que para as vítimas, pretendidas ou reais, de uma conspiração, os conspiradores são, por definição até, gente desonrada. Honra e desonra dependem de hora, lugar e situação específicos para serem distinguidos um do outro. Mandeville circunscreve suas definições o tanto quando pode, isto é, partindo de uma definição mais geral, ele logo chega a um (ou mais de um) ponto específico, no qual a definição se realiza. Uma definição muito estrita de cunho positivo, em Mandeville, é sinal quase certo de inexistência da coisa definida. Isto é, que as condições para que tal ou tal conceito possa ser visto em ação são praticamente inexequíveis. Mas, o difícil não sendo o impossível, o que vale mesmo são as circunstâncias. Pois, no caso da honra, sempre se pode afirmar que não essa passa de uma quimera, mas a boa opinião dos outros de forma nenhuma, essa existe, pode ser conhecida e tem implicações na vida de cada um. O que vem a querer significar é que uma pessoa honrada é alguém de quem se tem boa opinião, sem que essa opinião seja baseada em algo realmente meritório. Podemos ter uma boa opinião sobre nós mesmos, sem ligar para que os outros pensam, se formos pessoas de “bom pensamento”, mas essa é uma manifestação das paixões, tal como a inveja e a piedade. E como *The wordly-minded man, voluptuos and ambitious, notwithstanding he is void of merit, covets precedence everywhere, and desires to be dignified above his betters* (Mandeville, 1997, p. 87), se pode entender como a honra é uma quimera, algo que não existe além de uma cognição social e privada, geralmente falsa, isto é, não baseada em dados reais.

Mandeville se explica, reafirma sempre os mesmos pontos quase à exaustão. Algumas dessas reafirmações acabam mais complicando do que esclarecendo, como seria de se esperar. Pequenas mudanças de ênfase, alguns

acréscimos, e já se percebe um argumento tomando novas formas. Mas isso ocorre justamente porque em Mandeville nada é vago, ele quer mesmo é dizer as coisas como elas são, sem deixar nenhum traço de dúvida. O que quer dizer que, apresentada uma definição, ela tende a se manter. O que não quer dizer, nem há nenhuma obrigação de que fosse diferente, que as palavras sejam utilizadas apenas em seus sentidos mais comuns. Não o são, mas Mandeville faz questão de mostrar as diferenças. No trecho citado logo atrás, sobre a honra como invenção de moralistas e políticos, por exemplo. O que é honra é posto de forma clara. O que são moralistas e políticos é que mais difícil de entender. Não são os conceitos problemáticos, mas sim os papéis sociais. Esses é que são difíceis de definir. No entanto, são eles a ponte entre o mundo de Mandeville e o atual, como exposto no capítulo seguinte.

Mandeville, afinal, tem herdeiros. E não apenas, ou especificamente, os que defensores do assim chamado “egoísmo ético” (Nota 13), da qual Mandeville seria o formulador original. (Nota 14) Esse egoísmo pode muito bem ser visto como mandevelliano, mas outras formas de pensamento econômico não-dominantes também podem ser consideradas assim, com as devidas qualificações. Justamente por isso, aliás, é que as formulações de Mandeville são interessantes, pois podem ser encontradas em outros lugares que não nos autores completamente ligados à idéia de livre mercado irrestrito, livre concorrência, governo diminuto, etc. A proposição que apenas e tão somente através dos vícios, ou apetites, ou desejos, privados que se chega ao benefício público vai muito além de uma idéia do *laissez faire*. Seria mesmo possível uma sociedade uma sociedade que não seja mandevelliana em seus principais contornos? Mandeville, claro, diria que não: pode haver sociedades mais opulentas, ou mais pobres, mas todas se baseariam no mesmo animal humano, e todas seriam de uma forma ou outra baseadas numa fraude. As

sociedades que dessem certo seriam aquelas na qual essa fraude fundamental, a pretensão da virtude, seria percebida como necessária, mas sem que essa necessidade encobrisse a inexistência dessa mesma virtude. Outras sociedades, nas quais os governantes, ou governados, exagerassem nessa pretensão, já não se dariam tão bem. A pergunta é, portanto, sem apelo à nenhuma pretensão à virtudes, qual seria o mecanismo, como se teceriam as relações entre os seres humanos, as relações sociais e políticas? Deve ficar bem claro que Mandeville não diz que não é necessário se apelar para as “virtudes”, se se quer uma comunidade próspera. Pois para aquilo que se chama de virtudes ele não nega a existência, nega a fonte. Mas, mesmo advindo das profundezas do egoísmo humano, elas ainda são necessárias, de uma forma ou outra. Deve sempre ficar claro também que sem boas leis e alguns bons costumes, não há sociedade que funcione. Mesmo a *Colméia Murmurante* as tinha.(Nota 14) Apenas, depois de revelado que não há mesmo virtudes operantes, mas apenas vícios que, se bem trabalhados, levam ao benefício de todos, como manter até mesmo a pretensão de ser virtuoso? Como continuar a alicerçar numa base já destruída a comunidade? (nota 15) Sem dúvida, a noção de interesse bem considerado pode ser aqui colocada como clausula salvadora. Embora egoístas, os seres humanos não são tão irracionais que não possam trocar o prazer imediato pelo de mais longo prazo, ou que não possam fazer o interesse de outras pessoas sobrepujar o seu próprio. Apenas, olhando com óculos mandeviliano a cena assim preparada, nada de fato mudou. Primeiro porque não há garantia nenhuma de que se deva esperar que os interesses egoístas não sejam de tal forma imbricados nos seres humanos a ponto de exigir satisfação imediata, ou então, em caso de não-satisfação, já que não se pode ter o dinheiro de volta, que haja seqüelas bem penosas à guisa de pagamento. Em segundo, porque trocar o interesse pessoal pelo dos outros é um processo que Mandeville bem

conhecia, já que essa troca se faz em nome de outro interesse pessoal. Não há saída, portanto. Nem no altruísmo nem no interesse bem considerado: nenhum dos dois de fato anula a abertura mandevelliana. Que continua, mais que nunca, a ser tanto um problema como uma possível solução. O problema é atual, a solução, se solução houver, virá num futuro qualquer. A “abertura mandevelliana” parece implicar no abandono do jogo republicano, não como forma de governo, obviamente, mas sim como fonte de virtudes cidadãs. Mandeville tinha disso consciência, os seus adversários na **Fábula** sendo, além dos religiosos, os republicanos de mais variados tipos, os êmulos de Catão e Cícero. Juntos, *divines* e políticos (Nota 16), clamavam por virtudes pessoais e cívicas. Juntos, segundo Mandeville, se dedicavam a empulhar as pessoas e a lutar pela destruição do país. Pois a prosperidade pública advinda da satisfação dos apetites privados chegaria a um fim se as orações e perorações desses hipócritas fossem ouvidas. A pergunta se repete, continuar a falar de virtudes privadas e cívicas não é, além de uma empulhação, um perigo? Mandeville, na sua **Fábula**, fez, *deus ex machina*, Júpiter ouvir e satisfazer as preces da colméia murmurante: todos os habitantes se tornaram gente honesta, e o país rico e agradável de se viver se tornou em algo parecido com um quartel, ou uma antiga república mediterrânica. Essa ameaça não é para ser temida, como não a temia o próprio Mandeville. A ameaça era outra, a de guerra civil e tirania. E hoje? Como podem o homem e mulher mandevillianos ser cidadãos? Será possível se encontrar um limite para a satisfação dos vícios privados, sem o qual as sociedades talvez se quebrem, mais cedo ou mais tarde? E a linguagem da virtude, terá ainda lugar em algum lugar?

Uma pergunta que Mandeville não se faz é se as abelhas, já no oco da árvore, não estavam mais felizes do que quando a colméia era poderosa e

rica. Ironicamente, ele assevera que depois da conversão divina à boa moral, o restante das abelhas, aquelas que sobreviveram à hecatombe, foram viver no oco da árvore, *Blest with content and honesty* (Mandeville, 1997, p. 34). Satisfeitas e honestas, o que poderiam exigir mais como bênçãos? Seja que para se viver com riqueza e poder e acrescentar a estas a tranqüilidade é sonhar eutopicamente. Mesmo assim, não seria uma troca que muitos fariam, se lhes fosse dada a possibilidade de escolher? Não é uma escolha possível, sem a intervenção divina, mas pode ser uma possibilidade histórica, já que nem todos os países podem alcançar o estágio da colméia de Mandeville. Ou, de outro modo, Mandeville pode ter demonstrado que a virtude não é adequada à um tipo de sociedade, mas não provou que o mesmo valha, necessariamente, para todos os tipos de sociedade. Esse é um argumento que às vezes se levanta não só contra Mandeville, mas também, e até principalmente, contra Adam Smith, para não mencionar Thomas Hobbes. Que a falta de virtude apontada por eles na vida social (não é o caso de Adam Smith, mas assim ele é lido) é uma consequência de um determinado sistema social, e não da natureza humana. Esta pode voltar a acolher as virtudes, privadas e cívicas, bastando apenas que haja algumas mudançazinhas fundamentais no sistema social e, sem que fosse preciso necessariamente ir morar no oco da árvore, riquezas seriam bem distribuídas, o egoísmo seria substituído pela solidariedade, o orgulho, a inveja, etc., seriam conhecidos apenas pela leitura de livros decadentes, etc. Uma conversão dessas fica muito além (ou seria aquém?), das possibilidades apreciadas por Mandeville, pois a natureza humana seria outra, bem diferente daquela que ele percebeu. Mas, uma versão menor desta conversão não é bem o que propunham os leitores de Mandeville? Uma natureza humana um tanto quanto egoísta, mas que se realiza não na satisfação de qualquer desejo, mas sim na de alguns,

socialmente úteis e meritórios. A virtude existe, é possível alcançá-la e viver nela, com esforço e perseverança, e a sociedade só é boa quando a virtude está bem espalhada e praticada. Contra essa versão menor, Mandeville lançou suas abelhas, e as ferroadas resultantes foram sentidas. Seja numa versão ou noutra, a virtude não tem lugar na vida social como realidade. E a linguagem da virtude?

Como foi argumentado no capítulo anterior, a teoria de Mandeville se vê com dificuldades para explicar o que quer que esteja além das paixões e seus domínios. Como seres apaixonados podem pensar a não-paixão? Como podem sequer imaginar a idéia do Bem, algo desconhecido, que vai além da satisfação própria? O mesmo vale para a virtude: como seres egoístas podem falar sobre ela, discorrer sobre ela, até mesmo desejá-la, se não conhecem nada além de suas paixões? Explicar que a virtude é um engodo engendrado pelos políticos hábeis de nada adianta: esses mesmos políticos também não poderiam pensar na virtude. Se mesmo assim, o conseguiram, é que há algo nessa idéia que a teoria das paixões simplesmente não dá conta. Essa abstração, a virtude, acaba sendo presente demais para poder ser ignorada. E é como um fantasma que não pode ser exorcizado que a virtude habita nas páginas da **Fábula das Abelhas**. De duas respostas possíveis à questão de porque afinal Mandeville diz que há algo que se pode chamar de virtude, mesmo que seja inoperante e inencontrável neste mundo, a primeira afirma que a menção da virtude não passa de um truque, que o que ele está mesmo afirmando é que não há virtude nenhuma, apenas paixões. Essa resposta é sempre dada por críticos que possuem uma concepção forte da virtude, como Berkeley e Hutcheson. Diante da virtude como capacidade do homem de praticar o Bem, dada a ele por Deus, uma capacidade operante e necessária, a concepção de Mandeville, que é semelhante, exceto pela incapacidade do ser

humano em por essa capacidade em operação, é como que um escárnio. Soa como uma provocação, e diabólica. Quando a resposta é de que Mandeville exagerou e que, apesar do egoísmo primeiro, pode-se chegar, usando as paixões, à prática da virtude, a resposta vem de uma posição na qual a virtude é tida como fraca, uma capacidade humana entre outras. Essas duas posições críticas estavam à disposição de Mandeville, e ele não escolheu nenhuma delas, preferindo, ou sendo obrigado a, escolher uma posição insatisfatória para todo mundo, exceto ele mesmo.

Não há como afirmar que Mandeville estava se utilizando de um engodo, ao acenar com a virtude impossível. As provas, os seus escritos, mostram justamente o contrário: desde a publicação de **A Fábula das Abelhas**, em 1714, até sua morte, em 1733, o que ele mais fez foi se defender da acusação de que negava a existência e importância da virtude. Sem ironias, sem piscar de olhos matreiros, a mensagem é uma só, a virtude, na mesma concepção apresentada no **Inquiry into the Origin of the Moral Virtue**, existe, é importante, e é uma grande pena que o ser humano não a pratique, pois devia. A versão da empulhação pode ser descartada, por mais que ela torne mais fácil, ou mais aceitável, a teoria de Mandeville. Resta a alternativa, de difícil compreensão, certamente, de que a virtude era necessária para a sua teoria. Quando na Fábula, Mandeville fala do luxo, ele utiliza uma argumentação semelhante a que usa sobre a virtude. O luxo, explica no Remark L, é tudo aquilo que *is not necessary to man subsist as he is a living creature* (Mandeville, 1997, p. 65). E continua depois: *This definition everybody will say is too vigorous. I am the same opinion, but if we are to abate one inch of this severity, I am afraid we shan't know where to stop.* (Mandeville, 1997, p. 65) Sobre a virtude, tal como defendida pelo Dr. Johnson e outros, o mesmo pode ser dito. Se há virtudezinhas inocentes, atos egoístas que não são vícios, não se sabe onde

vamos parar. Logo estaríamos chamando de virtude a qualquer coisa que nos apraz, o que teria como consequência o não entendimento do funcionamento das paixões. Seria uma volta no tempo, e uma ameaça à continuação do estado de coisas. Pois, se Mandeville é exagerado, o que seus críticos favoráveis a prazeres inocentes propõem é insuficiente. Acabam, malgrados eles mesmos, trazendo de volta o que querem afastar, o entusiasmo, a luta pela retidão moral, as perseguições. Que é o que se tem, quando as paixões são mal compreendidas, e impedidas de aparecer.

Mas sempre se poderia dispensar, então, qualquer noção de virtude. Mandeville não o faz, mas se utiliza, no *Inquiry into the Origin of Moral Virtue* da definição, segundo ele, dada por outros, os piores dos *políticos hábeis*: Para poder colher os frutos do trabalho e abnegação dos outros, *they agreed with the rest, to call every thing, which, without regard to the public, man should commit to gratify any of his appetites VICE... And to give the name of VIRTUE to every performance, by which man, contrary to the impulse of nature, should endeavour to the benefit of others, or the conquest of his passions out of a rational ambition of being good.* (Mandeville, 1985, p. 48) Como todas as ações humanas são realizadas para gratificar os apetites, então são todas viciosas. E como ir contra o impulso da natureza é ser irracional, então não há atos virtuosos. A dispensa estando às mãos, porque não aconteceu? Ocorre que, sendo o ser humano como é, isto é, sempre se achando melhor do que é, a negação total da virtude esbarraria no amor-próprio humano, que chama de boas as coisas que lhe agradam. A não existência da virtude forçaria a sua (re)criação, por assim dizer. E também deixaria de haver qualquer medida comparativa entre as ações. Algum tipo de medida, mesmo teórica, é necessária para que se possa avaliar as ações socialmente, mesmo se sabendo de antemão que são todas elas frutos do

amor-próprio e outras paixões. Uma sociedade de ateístas pode sobreviver, uma de cínicos, não. A idéia da Virtude é necessária, a tentativa de sua implementação um desastre. Essa parece ter sido a escolha de Mandeville, que foi muito criticado por tê-lo feita. Pelo menos, essa escolha, se foi realizada, abre um caminho interessante para se pensar o discurso mandevilliano sobre a virtude, a privada também, mas principalmente a pública, como diferente de outros discursos. Não sendo o discurso da *virtú* maquiavélica, nem o das virtudes cristãs, e também não sendo o discurso da virtude do auto-interesse bem compreendido, o rigorismo de Mandeville poderia ser uma opção para se trabalhar o bem-estar social, ou melhor, os benefícios públicos, de outra maneira. Apenas uma sugestão, que tem algumas de suas conseqüências expostas no capítulo seguinte.

## Notas do Capítulo II

Nota 01: Como Mandeville pôs no prefácio da Segunda Parte da **Fábula**, seus críticos *found Fault with my bad Reasoning, and said of the Book that it is ill wrote, that there is nothing new in it, that it is incoherent Stuff, that the Language is barbarous, the Humor low, and the Style means and pitiful...*(Mandeville, 1988, Vol. II, p. 5)

Nota 02: Essa intenção é a mesma que .Mandeville mostra em outra obra sua: *My aim is to make men penetrate into their consciences, and by searching without flattery into the true motives of their actions, learn to know themselves.* (Mandeville, **Free Thoughts**, p. 11). Seria essa intenção educativa de Mandeville, reiterada em vários momentos, que o aproximaria dos iluministas, segundo alguns comentadores. Pode-se apontar diferenças marcantes, no entanto. Uma é certamente fundamental. Segundo Isaiah Berlin, os pensadores radicais do século XVIII, e ele menciona Helvétius, Holbach e Condorcet, tinham como doutrina *que todas as formas de crença e prática não fundamentadas em uma base racional, tal como o sentimento ou o pensamento subjetivo, religioso ou não racional, são outros tantos desvios gratuitos da única verdade eterna, sem princípio nem fim. De acordo com esse ponto de vista, as loucuras, vícios, crimes e misérias da humanidade, eram devidos, principalmente, à não-aparição (amplamente inexplicada) de mestres com conhecimentos suficientes, quando eram mais necessários para ensinar a virtude e a autoridade sobre os homens, de forma a colocar a humanidade no bom caminho e acabar,*

*de uma vez por todas, com a influência dos insensatos e impostores que tinham, até então, arrasado as vidas dos homens.* (Berlin, 1982 p, 74-75) Mandeville concordaria com a má influência dos insensatos, pondo no grupo destes os religiosos, políticos e filósofos que acreditassem numa verdade eterna, única, racional, e que fosse a base da vida social. Os desvios, para Mandeville, eram o único caminho.

Nota 03: *Os comentaristas há muito têm sido confundidos pelo rigor da moralidade que Mandeville apresenta. Seria ele sincero, perguntam eles, em seus protestos da crença nesta concepção austera, ou adotou-a apenas como um ponto de vista maravilhoso a partir do qual ele poderia satirizar seus alvos?* A pergunta de J. B. Schnnewind (Schnnewind, 2001, p. 362) de fato tem sido repetida. Mas a resposta oferecida a seguir, *Não creio que precisemos tentar estabelecer essa questão, que pode de qualquer modo ser indecidível. Podemos perceber a importância filosófica da obra de Mandeville sem precisar fazer isso, não é satisfatória.* A questão sobre a sinceridade de Mandeville pode de fato não ter nenhuma resposta que não seja duvidosa, inda mais se tratada em termos de crença pessoal, mas a importância filosófica de sua obra não está completamente desligada da questão da sinceridade. Se a distinção austera, rigorística, apresentada por Mandeville entre vício e virtude não for séria, a primeira consequência é a de que leitores como Johnson, Hutcheson, Berkeley, tinham razão, a obra de Mandeville é inconsistente, exagerada e moralmente condenável. Não se trata, evidentemente, de Mandeville acreditar piamente na sua distinção entre vício e virtude, mas sim de tê-la levado a sério na sua obra.

Nota 04- Das cinco possibilidades de entendimento da sentença vícios privados, benefícios públicos, as que não podem ser aduzidas às intenções de Mandeville são a quarta e a quinta, pois que eminentemente republicanas, a idéia subjacente nelas sendo que o aumento da riqueza numa república traz consigo, inevitavelmente, o relaxamento dos costumes e a decadência. A primeira, a de que vícios privados são em si mesmos benefícios públicos, é a proposição que Mandeville foi acusado de defender, acusação da qual ele se defende em vários momentos da **Fábula**. A segunda é uma proposição que alguns comentadores, como Goldsmith, percebem como sendo encontrada em Mandeville. Mas apenas a terceira, a de que o pelo hábil manejo dos governantes, dos vícios públicos se podem tirar benefícios públicos, é claramente exposta e defendida pelo médico holandês.

Nota 05 - A afirmação de Hume, de que o autor anônimo do **Tratado da Natureza Humana**, isto é, ele mesmo, menciona Locke, Mandeville, e outros, é espúria. No **Tratado** todo praticamente não há menção ou citação de nenhum autor, exceto o historiador romano Tácito, como epígrafe, e Cícero, no apêndice. As idéias dos pensadores mencionados estão no interior do **Tratado**, sem dúvida, mas não são identificadas. Para se perceber as dificuldades de “ler” Mandeville no **Tratado** de Hume, o artigo de Cícero Araújo, *As Virtudes do “Interesse Próprio”* (Lua Nova, n. 38, 1996) é uma boa introdução. Se *Hume sente o impacto do paradoxo de Mandeville, e está longe de querer refutá-lo com o mesmo ardor de Hutcheson* (Araújo, p. 78), e se em *Hume há um esforço mais ou menos sistemático de dar conta do paradoxo*, os resultados deste esforço acabam por *parecerem ambíguos*. De fato, neste artigo em questão, além de algumas idéias de Hume que também

se encontram em Mandeville, mas que não devem ser tidas como advindas especialmente deste último, como a de que *O interesse próprio é o motivo original para o estabelecimento da justiça, mas uma simpatia com o interesse público é a fonte da aprovação moral que atende aquela virtude* (Hume, **Tratado**, parágrafo 500, citado em Araújo, 1996, p. 80), há apenas dois exemplos de raciocínios formulados *num tom levemente mandevilliano* (Araújo, p.80) feitos pelo próprio Hume, e assim identificados pelo autor do artigo. Um, sobre a justiça, que diz *Este sistema...compreendendo o interesse de cada indivíduo, é obviamente vantajoso para o público, embora não pensado para aquele propósito por seus inventores.* (Hume, **Tratado**, p. 529, citado por Araújo, p. 80), e outro, sobre os sentimentos, que reza: *Embora este progresso dos sentimentos seja natural, e mesmo necessário, é certo que aqui ele é avançado pelo artifício dos políticos...*(Hume, **Tratado**, p. 500, citado por Araújo, p. 84).

Nota 06 - *Mas o que muito cedo tornou-se conhecido como o' progresso das artes' era um processo irreversível, quer fosse visto como expansão da cultura, quer como corrupção da virtude.* (Pocock, 2003, p. 115)

Nota 07 - É interessante notar que Hume, no seu ensaio sobre a superstição e o entusiasmo, pode também estar se contrapondo a Mandeville, mas não de uma forma explícita. Ao colocar o entusiasmo como favorável, em última análise, à liberdade, Hume se antecipa a Max Weber, e descobre as razões do crescimento econômico do reino inglês nos séculos XVII e XVIII, segundo Ernest Gellner no seu ensaio *A Umma bem sucedida*. O entusiasmo protestante, ao não conseguir se impor de forma definitiva, voltou-se para si próprio. Os puritanos *voltaram-se para a atividade econômica, praticando-a com zelo religioso e desinteresse. Só um tal*

*gosto pela aquisição de riquezas, platônico, puro e desinteressado, poderia gerar a ética do trabalho e defender a acumulação que produz uma economia moderna. Os que apenas desejam os bens mundanos para fins mundanos não reinvestiriam seus lucros, iniciando assim o milagre do crescimento econômico, só empreendedores puritanos fazem isso. A virtude, não a ganância, abre o caminho para o verdadeiro progresso.* (Gellner, 1995, p. 47) Sem a acumulação, só com o dispêndio, não haveria aumento de riquezas, e isso Hume teria percebido, mas Mandeville não.

Nota 08 - Berkeley se aborrece com os princípios dos livre-pensadores, principalmente o naturalismo deles. Como explica Campbell Fraser, no seu prefácio ao **Alciphron** aqui utilizada, os personagens dessa obra tentam descobrir, no primeiro diálogo, *some general principles in which they can all agree. At the end of this dialogue, Alciphron acknowledges that all beliefs found to be absolutely indispensable to the common weal must be principles that are natural to men. He had previously argued that the sensual appetites and the passions are the only genuine constituents of human nature...*(Berkeley, 1901, p.9) O ponto de partida de Alciphron é o que mais aborrece Berkeley, que percebeu muito bem que esse era o que seus adversários (e Hume e Adam Smith, que ainda estavam para vir) tinham em comum.

Nota 09 - Seria sintomática, na Fábula, *a ausência de qualquer argumento articulado mostrando o mecanismo pelo qual vícios privados redundariam em benefícios públicos* (Giannetti da Fonseca, p.09). Todos ficariam melhor, de uma forma ou outra, mas como não é explicado de forma ordenada como isso ocorrer, ficam pairando dúvidas

se as melhorias viriam mesmo a ocorrer. No entanto, e como o próprio economista Giannetti da Fonseca reconhece, Mandeville é favorável a um governo forte, do ponto de vista militar, com vistas a uma proeminência internacional intocável, baseada nas armas e no comércio, é favorável também a leis fortes internamente, e sua visão para a grande massa da população é a de que ela permaneça honestamente trabalhadora e inculta. Isso leva a alguns a considerar Mandeville como um mercantilista. Como uma visão mercantilista poderia ser conciliada com o vale tudo que a satisfação dos vícios com certeza traz, eis algo que Mandeville não se deu ao trabalho de explicar. Goldsmith afirma não crer que, em sentido estrito, que Mandeville fosse um teórico da economia e que *Whatever justification he provided for a commercial society (or capitalism) was not the outcome of a straightforward economic philosophy...* (Goldsmith, 1985, p. 124) . E, um pouco adiante: *Bernard Mandeville's justification of capitalism concentrates on the examination of men's private vices –human motives and passions – and on their link to the public benefists of prosperity and wealth, but he was more a theorist of the spirit of capitalism than of its economic structure.* (Goldsmith, 1985, p. 124)

Nota 10 - As menções a Mr. Hobbs que Mandeville lançou aqui e ali são desfavoráveis. Seria apenas uma tática para evitar comparações constrangedoras com alguém mal considerado? À primeira vista, Mandeville não deveria discordar da psicologia hobbesiana, apenas, e quando muito, de aspectos políticos do pensamento de Hobbes. Essa relação precisa ser analisada com maior cuidado, talvez seja um caso de repulsa entre iguais, talvez não. Não que esse cuidado tenha valido

muito, **A Fábula das Abelhas** tendo sido considerada uma versão de taverna para as idéias de Hobbes. As respostas de Mandeville às críticas que recebeu também merecem espaço e reflexão. Os diálogos finais na **Fábula** apresentam as reações de Mandeville às críticas por ele recebidas, mas não só, sua última obra, a **Letter to Dion**, é uma resposta a Berkeley, e na qual Mandeville não se sai muito bem. Afirmar que *Embora eu tenha indicado o caminho para a grandeza terrena, sem hesitação preferiria a estrada que conduz a virtude* (trecho citado em Schnnewind, 2001, p. 362.) não deixa de ser uma admissão de fraqueza. Ou das idéias, ou do receio de ser mal considerado. Mais, se os vícios podem ser úteis, mas mesmo assim são ruins, o que é bom, afinal?

Nota 11 - *There is a strange affection in many people of explaining away all particulars affections, and representing the whole of life as nothing but one continued exercise of self-love.*(**British Moralists**, Vol. I, pg. 192)  
A crítica do Bispo Samuel Butler, na introdução de seus **Sermons and Dissertations upon Virtue**, se dirige contra *os epicuristas de antanho*, além de *Hobbes e todo esse conjunto de escritores*, no qual com certeza Mandeville está incluído. Ao indicar que é um estranho afeto ver o amor-próprio como o único afeto, Butler produz um argumento forte: Não seria essa escolha do amor-próprio como primordial algo de que se deva desconfiar? Isso é, não seria uma mera afirmação do amor-próprio de alguns, mas que não poderia ser estendida a todas as pessoas? O problema de colocar tudo girando em torno do amor próprio é, como explica Butler a seguir, a confusão causada *of calling actions interested*

*which are done in contradiction to the most manifest known interest, merely for the gratification of a present passion* (**British Moralists**, Vol. I, p.191). Interesses não são paixões, mas tanto as paixões quanto os interesses provém do amor-próprio, e ter-se-ia de distinguir entre as duas, o que Butler faz devidamente, designando o amor-próprio como *cool or settled selfishness*, e as paixões como *passionate or sensual selfishness*. Apenas do amor-próprio pode se dizer que vem o interesse. Essas distinções de Butler são interessantes por si mesmas, mas, além disso, por mostrarem como a discussão toda em torno da virtude, na Grã-Bretanha da época de Mandeville, se pautava por um terreno comum, uma série de pressuposições compartilhadas, das quais se tiravam conclusões diferentes.

Nota 12 - *É praticamente certo que o egoísmo ético não tem precedente nas filosofias antiga e medieval. Na filosofia moderna sua formulação original remonta ao que era, de início, um poema satírico publicado anonimamente em 1705 sob o título A Colméia Ruidosa...* ( Giannetti da Fonseca, p.4). A Mandeville é dada a criança, portanto. Mas ela teve vários tios, entre os quais Pierre Bayle, de quem Mandeville citou inúmeros trechos, muitas vezes sem dar a autoria, e Pierre Nicole, ambos mencionados e citados como fontes, por todos os estudiosos de Mandeville consultados. A questão pode ser vista de outra forma, porém. Uma visão egoísta da sociedade pode ser encontrada, perfeitamente explicada, no primeiro livro da **República** de Platão, nas palavras de Trasímaco. Não havia absolutamente nenhuma novidade em se dizer, em 1705, que os seres humanos eram egoístas e que seguiam antes de tudo os seus desejos. Talvez houvesse alguma em se atribuir à

satisfação de todos os desejos por parte de todas as pessoas o papel de conservar e melhorar a sociedade. Mas essa não é bem a proposição de Mandeville, e talvez ele não reconhecesse de bom grado o filho que querem lhe impor.

Nota 13 - *Trata-se aqui...da afirmação do auto-interesse governado pelo motivo monetário não tanto como uma regularidade empírica, mais ou menos próxima dos fatos observáveis, mas como uma prescrição – como um ideal normativo de conduta para o indivíduo – tendo em vista os objetivos de promover a eficiência produtiva e alocativa da economia e de maximizar o nível de bem-estar material da sociedade* (Giannetti da Fonseca, p. 4) O dinheiro governando o interesse próprio, com vista à eficiência e bem estar material não parece ser uma prescrição que merecesse um nome tão especial. Como se pode notar, porém, pela continuação do texto, egoísmo ético parece não passar de um oxímoro, pois, como explica o economista Gianetti da Fonseca, *Para os adeptos do egoísmo ético” é apenas necessário que cada indivíduo aja de forma egoísta para que o bem de todos seja atingido”, já que “os melhores resultados seriam obtidos se as pessoas não pensassem de todo em termos morais, mas agissem meramente de modo egoísta”*. Colocando-se a coisa dessa forma, o que se pode afirmar é que não é essa a proposição de Mandeville. Basta lembrar que para ele, todas as pessoas agem de forma egoísta, sempre. O que se faz, a elite, é convencer as pessoas de que para elas é melhor não agir sempre de modo a atender os seus apetites. Exceto se a palavra egoísmo estiver sendo utilizada no lugar de interesse bem considerado, quando então a idéia teria algum sentido, se redundante. Tal como está, a afirmação

acima se perde em vagezas, além de exigir, para que os melhores resultados fosse obtidos, uma mão invisível tão poderosa que superaria em muito a onipotente providência divina, que aliás veio substituir.

Nota 14 - Não há razão nenhuma para se pôr em dúvida a afirmação, amplamente repetida, de que Mandeville fosse um escritor a serviço dos interesses do partido Whig de sua época, o que sem dúvida ajuda a explicar a ênfase que ele dá a necessidade de cumprimento das leis. Qualquer dúvida a respeito pode ser sanada consultando-se o quarto capítulo (*Whig government*) de **Private Vices, Public Benefits**, de M. M. Goldsmith. Mas essa recomendação sobre a observância das leis não é apenas uma prática e local. Em nenhum momento Mandeville recomenda uma mudança forçada do *status quo*. Não é esta uma das características da abertura mandevelliana. A recomendação de se respeitar as leis vigentes, no entanto, não torna o pensamento de Mandeville meramente conservador, já que essas mesmas leis, embora não todas elas, impulsionavam o país na direção que ele via como a melhor, o perigo estando numa tentativa de volta para trás.

Nota 15 - Comunidade, claro, pois para Mandeville se tratava de uma, pelo menos de uma Commonwealth, e de como fazer com que ela se mantivesse rica, próspera e poderosa. Se os benefícios públicos trazidos pelos vícios privados não ocorressem, toda a argumentação da **Fábula** perderia o sentido. As abelhas de Mandeville podem ser egoístas, mas vivem e trabalham em conjunto, cada qual procurando o seu bem estar pessoal da melhor maneira possível. Um bem estar, ademais, que não pode ser confundido com um auto-interesse razoável. Se são as paixões que governam, cada qual a seu turno, o ser humano, ora, elas, *afinal*,

*são notórias por sua volatilidade incurável e pelo modo como mudam.* (Bauman, 2003, p. 63) As comunidades se baseiam em paixões, não domesticadas, mas sim canalizadas; elas dependem para surgirem e serem mantidas da má fé de alguns e do engano de muitos. E quando essa segunda parte já não ocorre?

Nota 16 - As pretensões de acesso ao poder pelos religiosos, na época de Mandeville, já não eram as mesmas do tempo de Carlos I, as Igrejas de então assumindo um papel o mais das vezes secundário, perto do que tiveram em meados do século XVII, não esquecendo que o próprio estado britânico era um estado religioso e que mexer com a religião e seus preceitos era mexer com o estado. Mesmo assim, se pode bem falar da política britânica dos inícios do século XVIII sem usar categorias religiosas. E se pode aceitar a distinção proposta por Reed Browning no seu livro **Political Constitutional Ideas of the Court Whigs**, de que havia duas tradições do pensamento político naquela época e lugar, uma denominada de privada ou egoísta e a outra de cívica ou catônica. Browning não cita Mandeville em seu livro em momento algum, mas é certo que esse estaria colocado entre os egoístas, embora não fosse um exemplo dos melhores: os egoístas ou privados não necessariamente aceitariam que as pessoas devessem buscar a satisfação de seus vícios sem mais. Pelo contrário, a pessoa privada pode ser uma boa pessoa, um bom cidadão, e os bons cidadãos juntos fazem a boa comunidade. A tradição catônica é republicana, a ênfase é dada à Pátria, e as virtudes políticas. É interessante notar, como fez Goldsmith, no seu artigo *Liberty, Virtue, and the Rule of Law, 1689-1770* ( em Wooton, 1994), que a tradição não-republicana era decidamente a favor da obediência à

regra legal vigente (Wooton, 1994, p. 197), enquanto que os republicanos é que queriam mudar as coisas. Nesse aspecto, Mandeville estaria também com os não republicanos: se a tradição catônica vencesse, o resultado seria uma catástrofe, o país se tornaria catatônico...

### Capítulo III

Sempre é arriscado modernizar idéias, tirá-las fora de seu contexto e pô-las em situações para as quais não foram pensadas. Mais que arriscado, talvez seja essa uma façanha impossível: uma idéia fora de seu lugar não parece ser mais a mesma idéia. Como se a cada idéia coubesse apenas um determinado contexto, social e político, perfeitamente irrecuperável, e as ligações, descendências, intercruzamentos, que uma visão menos abalizada poderia vir a reconhecer entre elas fossem na verdade um erro daquele que assim percebe. Sem dúvida, essa seria uma posição extremada, dificilmente defensável, mas nem por isso deixaria de ser uma extensão lógica de uma posição mais comedida. O que a torna interessante é justamente abrir a possibilidade de que já que, de uma forma ou outra, todas as idéias estão fora de seus lugares, nenhuma idéia pode ser vista como de fato deslocada. A adequação se faz no momento, não apenas na tradição. E deixando de exprimir seus contextos originários, as idéias assim adequadas fazem surgir o novo, o inesperado. Não sendo meras aplicações do que foi pensado para outros tempos e outros lugares,

No segundo capítulo desta tese foi tratado o contexto das proposições de Bernard Mandeville tais como foram entendidas e criticadas por seus contemporâneos. Esse levantamento, impossível se levado ao pé da letra o escrito logo acima, não teve como objetivo primeiro o de contextualizar as leituras feitas sobre a Fábula das Abelhas, mas sim o de apontar como a “abertura mandevelliana” desde o início sofreu modificações, para que pudesse ser jogada. O objetivo deste terceiro capítulo é o de transladar essa

abertura para os nossos tempos, sem que seja dada importância indevida às necessárias descontextualizações que esse traslado pode acarretar. Essa é uma das manobras estratégicas possíveis para tratar de Mandeville hoje. Outra, bem diferente, seria a de lançar uma ponte desde os inícios do século XVIII até o início do nosso, e paulatinamente, ir reconstruindo a fortuna das idéias de Mandeville, os contextos novos onde elas foram repensadas, etc. Uma tarefa meritória, mas que não é a que se propôs para esta tese. Também não se propõe aqui fazer uma ligação entre o mundo de Mandeville e o nosso, através de uma visão continuísta, na realidade progressista, de encadeamento de fatos e razões que demonstrassem que Mandeville foi um dos profetas do capitalismo, do livre mercado, da “geração eu”, o que for. Esta é ainda outra tarefa, que já foi realizada tendo outros pensadores, obtendo no final resultados muito discutíveis, para se dizer o mínimo. (Nota 1) O mais interessante é propor um mundo mandevilleano, e tirar algumas conseqüências. Esse mundo independe de Mandeville ter sido lido e entendido, certamente. Basta uma pergunta básica e dependendo da resposta, o mundo se torna mandevilleano. Afinal, os vícios privados se traduzem mesmo em benefícios públicos? Se a resposta for positiva, não importa quantas mediações se faça, Mandeville estará certo. Se for negativa, ocorrerá o oposto. Obviamente, responder a esta pergunta tão simples está longe de ser fácil, se é tal é mesmo possível. Afinal, nem a soma de todos os indicadores sociais e econômicos poderiam servir de base a uma resposta desta questão, que não é de molde sócio-psicológico, mas moral. Tudo depende do significado que se dá aos termos “vícios”, “privados” e “benefícios” (o que vem a ser público não mudou muito da época da **Fábula das Abelhas** para cá. Traduzida ou não, no entanto, a questão permanece tão válida quanto o era para os contemporâneos de Mandeville.

Mas, de um certo modo bem específico, essa questão já esteja respondida, quando se pressupõe uma Abertura Mandeville. Iniciado o jogo com essa abertura, ele se desenrolaria segundo as suas intenções, e todas as ações e motivações, quer as afirmativas quer as negativas, só poderiam ser entendidas segundo os pressupostos da abertura. O que vem a ser um risco, como sempre o é em casos semelhantes, o risco de se encontrar o que se procura, sem se dar conta que os instrumentos da busca só podem encontrar aquilo para o qual foram calibrados. Para que a resposta não esteja implícita na questão, é necessário então que não se procure Mandeville em toda parte, mas sim que se deixe que ele apareça. Como não se sabe nem onde nem quando se vai encontrá-lo, a espera poderia acabar sendo como a espera por Godot, uma espera infinita enquanto durar, e que poderia levar a crer que Mandeville poderia muito bem nunca ter existido.

Mas, felizmente, já que ele existiu e escreveu, não há razão para não partir de suas idéias. Uma suposição, já trabalhada no capítulo 2, seria a de que as idéias de Mandeville não serviriam, assim como não serviram, para explicar o funcionamento do então nascente capitalismo dos inícios do século XVIII, que necessitava sim de um aumento do consumo, mas também de contenção e de resguardo, tanto sociais quanto econômicos, como queria Adam Smith. A ênfase, pelo menos uma teórica, seria dada à produção e ao aumento desta, o que exigia que grande parte das riquezas produzidas fossem reinvestidas no sistema de produção. A sociedade de consumo se forma aos poucos, não no sentido de que o consumo não aumenta e se espalha pelo mundo inteiro de forma avassaladora, mas sim em relação ao entendimento do que está ocorrendo, e de suas conseqüências. Hoje, quando a contenção privada de gastos não é recomendável nem mesmo em situações específicas de falta de dinheiro, quando a ênfase toda está no consumo, as proposições de Mandeville

podem se sentir em casa. Mas, mesmo que seja assim, não estaria comprovado que os vícios privados fundamentam os benefícios públicos, sequer sob um regime capitalista, para utilizar sem explicitá-la, uma expressão já arcaica. Sempre poderia haver uma outra solução, um outro rearranjo das partes, que aumentasse os benefícios sem depender da satisfação dos vícios. Esta não é, obviamente, uma observação nova, tendo sido já apontada para o próprio Mandeville por seus contemporâneos, sendo na verdade uma das principais objeções levantadas às suas idéias. Um aumento do consumo, algo tão caro à Mandeville, poderia existir sem que necessariamente os produtos consumidos forem de natureza viciosa, e um certo grau de proibidade pública poderia ser exercido sem que o ser humano precisasse se tornar um santo ou um herói republicano para que tal pudesse acontecer. Seria possível, talvez, um mundo mandevilliano matizado?

Uma resposta, se fora de seu lugar próprio, é de já estamos nele. Outra seria mais de acordo com a **Fábula das Abelhas**: não importa o que se consuma ou como se aja, os motivos serão egoístas e, portanto, viciosos. Se, ao invés do consumo de bebidas e cigarros, a demanda maior fosse por Bíblias e terços, nem por isso as motivações humanas seriam outras. O que traz de novo à tona a pergunta inicial, sobre os vícios privados e os benefícios públicos. Afinal, como se entender essa ligação?

Para Mandeville, os vícios humanos só se tornam benefícios públicos, se gerenciados, por uma elite, de forma cuidadosa. Sem esse adendo elitista, a teoria apresentada na **Fábula** seria bem outra, e não é de espantar que mais de uma vez esse adendo essencial tenha sido minimizado ou completamente esquecido, como se verá adiante. A que elite se referia Mandeville? Já que havia a ameaça de uma republicanização do país, com certeza se pode inferir que não se referia a uma elite de Catões e Cíceros. Como outra ameaça vinha

das hostes religiosas, também a elite não seria formada por Calvinos e Luteros. Não, a elite a qual Mandeville se refere, aquela que conseguia gerenciar os vícios adequadamente, era a formada pelos dirigentes britânicos de sua época, a que estava no poder, e que pagava os seus escritos, e o protegeu de perseguições legais. Todas as elites, para se manter no poder e continuar com seus privilégios, de uma forma ou outra manejam as tendências viçosas das pessoas, para mas nem todas conseguem tanto êxito como a elite britânica dos inícios do século XVIII, que mais do que mandar e usufruir do mando, também fez o país próspero e poderoso, e sua população também. E o fez, o que não pode deixar de ser ressaltado, sem quebrar as estruturas hierárquicas da sociedade. Dito de outra forma, cada um ganhou a oportunidade de aumentar o seu quinhão, mas sem com isso colocar a sociedade de pernas para o ar. A manutenção do *status quo* não foi esquecida por Mandeville, mesmo que algumas de suas proposições possam parecer libertárias, o que é um erro, o que uma mão oferecia, a saber, uma liberdade individual de procurar por própria conta e risco a satisfação dos desejos, a outra mão retirava, desde que isso fosse feito sem mudar a hierarquia social. Não é à toa que Mandeville se coloca fortemente contra a educação das crianças pobres. Pelo mesmo motivo, a manutenção de uma colméia hierárquica, é que ele, que escreveu tantas páginas sobre os vícios de todas as profissões, aponta e aposta que a maioria da população é honesta e trabalhadora (e disso depende a manutenção do país). Dessa postura elitista, pensada para um tempo e um lugar específicos, como fazer uma ponte para nossos tempos demóticos, com elites fluidas e permeáveis, e onde, mesmo querendo, não se consegue ficar no “seu” lugar, já que não há mais lugares fixos onde se pode permanecer? Que as pessoas continuam a procurar satisfações, tal como Mandeville escreveu que sempre o fariam, não é uma

ligação adequada e suficiente: há que se acrescentar prosperidade, riquezas, benefícios públicos enfim, para que a equação seja mantida. Um mundo formado basicamente de pessoas egoístas e servas de suas paixões não é o todo para Mandeville, há que se levar em conta como essas paixões são servidas.. Um regime republicano, ou socialista, é tão manipulador dos vícios humanos como o governo defendido por Mandeville, mas não o faz da mesma forma. Os nossos vícios, por assim dizer, são tanto as fontes dos piores quanto dos melhores governos e regimes. Como então extrair o melhor dos vícios privados, de modo que eles se façam o mais possíveis de fatores do benefício público?

A resposta dada por vários leitores de Mandeville, que lêem sua obra de forma historicizante, é que o único sistema que de fato se adequa às idéias do médico holandês, e o qual Mandeville na verdade propunha quase como um arauto, é o sistema capitalista. Dito assim, não há nada a retrucar contra esse julgamento, já que obviamente Mandeville não defendia nenhum tipo de socialismo, e era a favor da livre-empresa e do mercado. E também da intervenção do estado. E de forças armadas poderosas e contra o *welfare-state*, utilizando aqui, como às vezes se faz, quando tratam de suas idéias, de uma linguagem mais atualizada. Percebido desta maneira, Mandeville é o pai quase-esquecido do atual estado de coisas, não importando, nessa atribuição de paternidade, se se é contra ou favor do tal sistema capitalista, entendido de maneira ampla, geral e irrestrita. Mantendo essa postura básica e óbvia, cabe no entanto inquirir se de fato há uma identidade tão próxima entre o que se passa atualmente e o que se passava na época de Mandeville e, se diferenças forem encontradas, se elas não seriam de molde a alterar de forma significativa essa junção entre as propostas de Mandeville e as práticas atuais do capitalismo. Ora, uma diferença básica, e que já foi apontada, é a de que

Mandeville pensava numa sociedade hierarquizada, mas não imutável, pois não seria uma sociedade rigidamente estratificada, mas sim uma nas quais as classes, num sentido não muito sociológico, mas que na sua época se entendia perfeitamente o que queria a palavra classe significar, manteriam seus lugares. Indivíduos poderiam subir de classe, ou descer, mas as estações sociais se manteriam nítidas. Com o advento do *homem-massa*, usando a expressão famosa de Ortega y Gasset, a aplicação desse pano de fundo tornou-se impossível. (Nota 02) Ordens e hierarquias ainda existem, mas a idéia de que são intocáveis não é mais vigente. Em outros termos, os vícios privados ainda são a base dos benefícios públicos, quando os trabalhadores são educados, vestidos e alimentados de forma a poder comparar sua situação com as de outras pessoas e desejar mudanças?

Mandeville, é óbvio, não pode responder a essa pergunta, mas há pistas nos seus escritos que levam a crer que diante de uma situação de tumulto social a saída pode não ser mais o mercado, ou mais liberdade, mas sim um fechamento, um retorno a práticas antigas, que ele próprio considerava já ultrapassadas, num tempo tão esclarecido quanto o dele. Porém, mesmo que essas pistas fossem seguras, não seria necessário seguir esse caminho, o de um iluminista confrontado com os limites de suas idéias. Poder-se-ia argumentar que o aumento de escolaridade, padrão de vida, salários, não fazem surgir por si próprios uma situação caótica, já que há que levar em conta também a conscientização, também proposta por Mandeville, que as pessoas passaram a ter sobre si mesmas e a sociedade. Que se sabendo como somos, faremos melhor o que pode ser feito para arranjar uma vida boa neste mundo. Algo deste naipe será francamente defendido mais adiante, mas ainda há muito a ser dito e argumentado, antes que essa visão otimista reapareça. Por enquanto, há que tomar nota que, para Mandeville, os vícios são canalizados, repetimos,

por um gerenciamento bem feito pela elite. A base desse gerenciamento é, como se sabe, inculcar nos outros o respeito a essa mesma elite, através de um processo que se pode chamar de falsa emulação, ocasionado pelo uso marcante da *flattery*, da lisonja. Trata-se de fazer as pessoas respeitarem os seus líderes e suas instituições convencendo-as não só de que esses líderes são melhores do que elas como, e esse é o truque, mas que também elas deveriam ser melhores do que são. O elogio é usado como uma alavanca de respeito aos outros e de melhoria própria. O que, trocando em miúdos, quer dizer que se busca a boa opinião, e o consentimento dos outros para conosco. O elogio, ou lisonja, tem uma componente social predominante: alguém se submete a não tentar pelo menos satisfazer a todos os seus desejos porque deseja ser apreciado, bem visto, mesmo sabendo que não o merece. Ora, para que alguém possa ser bem quisto, há que haver padrões que reconheçam e indiquem o que se deve fazer, ou o que pretensamente se deve fazer, para que isso ocorra. Quando se sabe o que se espera de cada um, e quando se sabe o que não deve ser feito, pelo menos abertamente, é quando a lisonja tem a sua força. Embora Mandeville criticasse a hipocrisia de sua época, nem por isso deixa de levar em conta as aparências, muito pelo contrário. Sem elas, sem a tentativa de mantê-las, como a sociedade se manteria? O que não se pode é confundir as aparências com a realidade, mas não se trata de substituir completamente os padrões sociais por outros, mais “honestos”. Sendo assim, sem a sociedade hierarquizada, como controlar as paixões? Sem respeito aos líderes, sem pensar, enganadoramente, que eles são pessoas melhores do que as outras, sem ilusões, enfim, como funcionaria a lisonja? Que não é a fama, essa depende da lisonja para ser segura, para trazer respeito; sem ela, a fama seria vanglória, vista e tida como falsa e imerecida. Sem o ponto de apoio mostrado acima, a lisonja não acalma nem acalenta, apenas faz crescer ainda

mais a inveja, que tem também o seu papel, mas controlado. E, sem a lisonja, tem que se apelar somente para as leis e as penas, só que, para Mandeville, não é o temor uma base boa para a sociedade, um dos motivos sendo que aqueles que aplicam a lei são sujeitos aos mesmos vícios daqueles em quem a lei é aplicada. Se a lisonja não mais se aplica, não se deve esperar que aqueles que andam armados tenham qualquer respeito pelas próprias leis que deveriam manter. Nesse caso, ninguém guardaria os guardas, nem eles a si próprios.

A ausência, que é pelo menos predominante, de hierarquias conhecidas e respeitadas, não torna o mundo um caos. Algo próximo, mas não completamente. Ironicamente talvez Mandeville tenha sido mesmo um profeta até no título de seu livro: as abelhas estão na ordem do dia como símile da vida atual. Como escreveu o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, no seu livro **Comunidade**, o que se tem hoje em dia, ao invés de um modelo panóptico de dominação, é um sistema mais aberto, *em lugar de colunas em marcha, enxames*. Não uma colméia quieta no seu canto, a trabalhar, mas sim abelhas que saem e se espalham por todos os lados. Continua Bauman: *Ao contrário de colunas em marcha, os enxames não precisam de sargentos ou cabos, encontram seu caminho sem a colaboração do estado-maior e de suas ordens. Ninguém lidera um enxame em direção aos campos floridos e ninguém precisa repreender os preguiçosos para trazê-los de volta à coluna. Quem quiser manter o enxame na direção correta deve-se ocupar das flores, e não de uma a uma das abelhas.* (Bauman, 2005, p. 115) As abelhas podem continuar egoístas, mas acabam dando cada qual o seu quinhão. Ao invés de lisonjas, produtos parecem ser o único modo de controle, já que as abelhas pelo menos tem que ter as flores para poder sobreviver. Será o suficiente? Pois não se trata de satisfazer os anseios consumistas de todos, mas sim de manter

esses anseios em estado de alerta o tempo todo, sem satisfação possível. Não havendo um objetivo final, o caminho se torna infinito.

A argumentação de Bauman coloca em pauta a questão do poder, político e social, não demonstrando certamente, mas pelo menos lançando luz numa possível estratégia lançada por aqueles que podem dirigir o vôo das abelhas. Um certo descontrole, que permite a manutenção do estado e coisas. Mesmo que não se deva a algo planejado de antemão, o resultado final pode ser percebido como mais um gerenciamento eficaz das paixões humanas. Se as abelhas estão satisfeitas, e os benefícios públicos maximizados, não seria uma pergunta deslocada, aliás, é justamente essa pergunta que, formulada de outra maneira, Bauman responde negativamente no seu livro **Comunidade**. O título em si é significativo, mostrando um interesse que não só de seu autor na possibilidade de um reatamento dos laços sociais destruídos ou substancialmente modificados pelo processo que tomou o nome de Globalização. Porém, nessa obra, e em outras que tratam desse e de assuntos correlatos, o que mais se encontra é uma vitimização das pessoas, quase sempre tratadas como massa.(Nota 03) O processo sobre o qual tantas vezes se reclama, o de o indivíduo foi massificado, minimizado, ou mesmo digitalizado, é de certo modo reproduzido, quando se introduz a noção de vitimização, a de que as pessoas são passivamente espectadoras do que lhes acontece, pobre coitados perdidos e enganados, que ou sofrem horrores ou, se não sofrem, é porque estão como que narcotizados pelas luzes das vitrinas, essas cada vez mais eletrônicas, disponíveis em cada computador pessoal conectado à Internet. Sobram como solução para essa situação dramática a aquiescência ou a revolta bruta, sem planos. E não deve causar nenhum espanto que Bernard Mandeville seja visto como um defensor das idéias e métodos que nos colocaram nesse dilema.

Uma apresentação atual do pensamento de Mandeville, que contém um erro revelador, mostra como aparece um Mandeville atualizado de forma negativa. Numa espécie de manual de auto-ajuda, tipo de livro que, nos tempos atuais, parece surgir só em menor número do que vírus de computador, intitulado **O Sofrimento**, de Bertrand Vergely, seu autor, ao tratar de Mandeville, depois de relacioná-o com Sade (nota 04), escreve: *La Fable de Abeilles (A Fábula das Abelhas) de Mandeville, escrita em 1714, é a ilustração disso não deixando nenhuma dúvida a respeito, pois desde o título pode-se ler que esta tem por finalidade mostrar “que os vícios privados fazem as virtudes públicas”* (Vergely, 2000, p.67). Mais uma vez, os benefícios lidos como virtudes! Aquilo que Mandeville deixou claro em vários escritos que não queria de modo algum fazer, o de confundir vício e virtude, foi feito tranqüilamente por alguns de seus leitores. A acusação feita a Mandeville, e por este negada, de que não haveria lugar para as virtudes no seu mundo, é confirmada por uma desleitura que até tem sua razão de ser, como se verá a seguir, mas não por razões aceitáveis nem para Mandeville nem para o seu comentador, Vergely.

Afinal, não seria isso mesmo que quer dizer *Private Vices, Publick Benefits*, o subtítulo da **Fábula das Abelhas**? Que na verdade os benefícios são virtudes, na verdade as únicas que se pode encontrar? Benefício é algo bom, mas que soa neutro, pois alguém pode ser beneficiado sem nenhum merecimento. Já virtude, é bem outro caso. Nossos vícios privados, que já não são mais tão viciosos quanto um dia foram pensados que fossem, não só proporcionam melhorias, uma sociedade bem ordenada, um comércio florescente, mas também, e principalmente, são, em escala pública, virtudes, isto é, são bons! A redescrição paradostálica, que Mandeville tão sutilmente evitou, volta com toda força. Os vícios se aproximam das virtudes, na verdade

são virtudes. No fundo, somos todos bonzinhos. Sequer algum forma de “egoísmo ético” é necessário, já que este implicaria de algum modo em interesses racionalmente considerados (é bom repetir que não se encontra em Mandeville alguma maneira inequívoca de racionalmente pesar os interesses, a boa sociedade não sendo a soma dos interesses racionalmente ponderados), o que implicaria em responsabilidades, justo o que sempre tornou a virtude difícil de carregar. Não, as virtudes públicas trazidas pelos nossos vícios prescindem de qualificações, de pesos e medidas. Visto de um ponto de vista favorável, mais do que uma mão invisível, seria necessário se crer num destino benévolo, que explicaria tal estado de coisas pode vir a ocorrer.

Vergely, claro está, não afirma o que está exposto acima da mesma forma. Mas deixa claro que esse é bem o sentido da proposta de Mandeville, ao qual ajunta Sade e Adam Smith. Seria nessa fundamentação da ordem na desordem, da felicidade no sofrimento, essa “lógica sadista”, que estaria a origem dos pressupostos metafísicos do liberalismo (Vergely, 2000, p. 68) Esse esquema, o de se obter riquezas em troca de *aceitar o egoísmo com suas paixões e sofrimentos*, que foi implantado no século XVIII, *perdura até hoje*. (Vergely, 2000, p.69) A troca, porém, não seria boa para todos, e o “valor humano” não necessariamente circula, embora a moeda o faça. Não é o caso aqui de novamente tentar mostrar que, muito embora haja semelhanças entre o pensamento de Mandeville e o de Adam Smith, ambos se baseando na noção de um egoísmo humano inextrincável, há diferenças de marca, e que Adam Smith não criticou Mandeville apenas porque o segundo era uma companhia indesejável. Uma aproximação entre o Marquês de Sade e Mandeville é algo que pode ser refletido, mas que não parece ter muito valor, para se entender qualquer um dos dois.(Nota 05) Bem mais interessante é a aproximação feita com Maquiavel: *Como Mandeville, como Sade, Smith pensa que os vícios*

*privados fazem virtudes públicas. Assim, o egoísmo, favorecendo o espírito de empresa com sua busca de lucro, transforma-se naturalmente em altruísmo contribuindo com sua atividade para a prosperidade das nações. Certo, não é moral. Mas é tão aproveitável que os dissabores que podem ocasionar acabam por ser esquecidos e por fazê-lo aparecer como um mal menor. Maquiavel, em **O Príncipe**, utilizara já um raciocínio semelhante para justificar na política a eficácia da violência.* (Vergely,2000, p. 69) Sem dúvida, é o Maquiavel aqui pensado é o mau Maquiavel, uma criatura demoníaca, aquele para quem os fins ruins justificavam quaisquer meios, assim como, embora dificilmente Vergely estivesse ciente disso, o Mandeville ao qual se refere é o *Man-devil*, outro emissário do mal. Não é essa compreensão, chamemo-la assim, relevante, mas o é a aproximação entre Maquiavel e Mandeville, mesmo em seus avatares malignos (deixando de lado Sade e Smith). Depois de uma trajetória meio tortuosa, a pergunta deste capítulo pode finalmente começar a ser respondida, um dos elementos da resposta sendo justamente uma conexão entre a figura do príncipe traçada por Maquiavel e o que se pode chamar de ser humano mandevilliano. Não na sua época, mas agora, um modo de encarar a complexidade da vida atual é justamente o de atribuir a cada um de nós o papel de um príncipe de Maquiavel (se não maquiavélico). Essa é uma importante sugestão dada por Janine Ribeiro no seu livro **A Sociedade Contra o Social**. A perda de referências ou, se assim se quiser, o desacreditar delas, coloca cada pessoa numa situação a um príncipe novo na Itália renascentista: como conquistar, como continuar a manter o que se obteve, num mundo em que todos também querem ser, ou são instados a ser, príncipes? Como aqui não se trata de poder político, especificamente, as noções de Mandeville podem ajudar não só a entender melhor o problema, mas também a se lidar melhor com ele.

Certamente, um Mandeville modificado é necessário. Mas não tanto quanto os seus contemporâneos queriam, ou propuseram. A abertura mandevelliana fez surgir outros lances, outras jogadas, mas nenhuma realmente a substituiu. Pode-se falar em aperfeiçoamentos, no entanto. Aqui não se chega a tanto, apenas uma proposição de menor escala, uma certa atualização das idéias de Mandeville. Partindo-se sim dos vícios, ou dos desejos humanos egoístas, não assumindo a existência de um princípio moral, de uma qualidade moral humana, mas sim a existência de sentimentos morais que não podem ser descartados como meros preconceitos, com a aceitação de que não é apenas num mundo onde o lugar de cada um é conhecido que os vícios privados trazem benefícios públicos, Mandeville pode ser atualizado. Como conseqüência, entre outras, se teria mais um impulso para o *empowerment* dos que detém menos poder do que a sua vitimização. Não é preciso se ver o processo social como um jogo de soma zero, onde alguns levam tudo e outros nada, e *ai dos vencidos*. Pelo contrário, já que todos são príncipes, podem e devem ser tratados como tal. O que sem dúvida implica em parte em uma competição quase darwiniana pela sobrevivência, mas que justamente por isso traz consigo também a cooperação entre os atores. (Nota 06) Nem é necessário imaginar que tal visão, baseada no egoísmo humano, no amor-próprio de cada um, leve diretamente a uma atomização da sociedade, com cada um de nós reduzido ao homem natural de Hobbes. Ou, numa visão mais gentil, como um “mero” consumidor. Esses são perigos reais, fenômenos que podem ser percebidos sem muito esforço, e que atraem atenção e a busca de soluções. Apenas, e no caso seguindo Mandeville, a solução não estará nunca na presunção de que os seres humanos sejam virtuosos que não podem exercer suas qualidades devido as maldades do mundo. Há que encarar a liberdade e a

insegurança, e relembrando Vergely, os sofrimentos. Esses, Mandeville nunca propôs que fossem aceitos sem mais.

O príncipe de Maquiavel, pelo menos o “bom” príncipe, é aquele que pode agir como um leão ou como uma raposa, de acordo com as circunstâncias. Ou seria também de acordo com sua *virtú*? O que vale é que a vida social seria impossível, se baseada na precariedade dos comportamentos. Dito de outra forma, não se acorda todo dia sob a ameaça que as pessoas de quem dependemos, de vai da família ao padeiro que faz o pão, tiveram que decidir se naquele dia elas e eles iam ser raposas ou leões. Não que não possam, ou até não devam sê-los, mas não é o que se espera, e é normalmente o que não acontece. Às vezes, essa presunção falha, mas não a expectativa de que os comportamentos são mais ou menos previsíveis. Essa previsibilidade não se deve apenas ao cumprimento de funções sociais, com cada um fazendo o seu trabalho, cumprindo o seu dever, sua obrigação, já que justamente aí é que a previsibilidade pode falhar, os trabalhos serem mal feitos, os deveres traídos, as obrigações não cumpridas. Mas, não por todos ao mesmo tempo. O que não garante a previsibilidade, mas a torna até certo ponto racional, pode ser chamada de solidariedade. Não simpatia, ou espírito de bem público ou amor cristão pelo próximo. Há outra designação possível, tirada das ciências biológicas, altruísmo.(Nota 07) Qualquer que seja o nome que se dê, no entanto, o fenômeno existe, e até Mandeville aceitava que, embora por motivos perfeitamente particulares, tem que haver na sociedade algum sentido de solidariedade, para que esta funcione. Pensou-se muito numa solidariedade de classe social, muito peso foi colocado em solidariedades nacionais ou étnicas, mas essas no máximo seriam particularidades de um fenômeno mais abrangente. Para pensadores do século XVIII, o fundamento da solidariedade estaria na natureza humana. Essa visão foi afastada como

sendo uma visão de classe, ideológica. Poderia ser retomada sem que carregasse o mesmo defeito de origem?

Provavelmente a resposta é, e sempre será, negativa. Apoiar a existência de uma natureza humana, por razões não tão claras assim, parecer levar a maximização de características genéticas, a fazer o natural prevalecer sobre o aprendido socialmente, o que acaba facilmente em racismos e sexismo. Como há interesses, e portanto paixões, na defesa dessas linhas de pensamento, mesmo as que não vão tão longe que cheguem a argumentar que há etnias humanas naturalmente superiores às outras, e como também há interesses, apaixonados, nos que nem querem saber se afinal a natureza tem alguma importância para a vida social, mesmo que pequena, o embate entre essas posições antagônicas produz, como se diz, muita fumaça e pouca luz.

Mesmo assim, a reintrodução de algum conceito de natureza humana não deveria ser descartado de antemão. Não para explicar, como fizeram pesquisadores afoitos, todos os comportamentos humanos por um só, ou um grupo, de faculdades naturais, essas sendo quase sempre tomadas como faculdades que os seres humanos e os outros animais têm em comum. Talvez nem mesmo para explicar o comportamento humano, mas apenas algo que antecede a ele: as sociedades humanas podem diferenciar em muitas coisas, dos comportamentos às explicações sobre eles, mas esses comportamentos são, para qualquer observador, sociais. Há uma sociabilidade humana, antes de haver a sociedade que lhe dá forma. Comportamentos sociais podem ser aprendidos, e apenas aprendidos, mas a possibilidade deles serem aprendidos e reproduzidos tem que existir antes desse aprendizado, de uma forma ou outra. E essa sociabilidade tem que ser, mesmo nos regimes mais brutais já conhecidos, mesmo em situações de grande desagregação social, solidária.

Havendo uma solidariedade, não importa muito onde ela está baseada, qual a sua fonte, o que conta é que comportamentos podem nela se basear e por ela serem esperados. Competição, sim, mas também cooperação. O que traz de novo a questão do “príncipe”. Não terá sido a abertura maquiaveliana jogada até seu último lance? Quando toda pessoa, cada uma delas, é posta no mundo, e se põe, na mesma posição do príncipe de Maquiavel, a partida não estará finda? Pois, quando se aplica a Maquiavel uma ética da responsabilidade, cabe sempre perguntar: Responsabilidade diante de quem? Quando todos são príncipes, não tem sentido responder diante dos outros, ou para com os outros, já que todos estão na mesma posição. A única responsabilidade é consigo próprio mas sem torcida, sem seguidores, sem povo. Se não pode haver uma república de sábios, com maior razão ainda não pode haver uma república de príncipes. Mas, especulativamente, não será possível uma república composta de políticos hábeis?

Pois criar o social é mais trabalho para políticos hábeis do que para príncipes. Esses tratam mais de controlar o social, para não caírem do cavalo, numa imagem perfeitamente adequada a príncipes, do que em criar o social. Até porque, para os príncipes, a Lei dos Efeitos Inesperados, quase sempre, se manifesta como a Lei dos Efeitos Perversos. Já os políticos hábeis, identificados por Mandeville como legisladores e outras pessoas sábias, e ele não está sendo irônico nessa designação, se também não querem ser derrubados, agem mais a longo prazo, como percebeu Mandeville, pois não agem só para eles. Mesmo sem querer, o que fazem se realiza aos poucos, muitas vezes no futuro além deles. Não por vontade própria, com certeza, mas pela dificuldades de governar os homens canalizando as suas paixões. Já o príncipe age rápido, no momento, pois se não agir a oportunidade se vai. Nenhuma das duas figuras é, por certo, admirável pelas suas grandes

qualidades morais, e as duas tem uma característica comum, a de fingirem o que não são. Apenas, entre uma e outra, qual seria a mais adequada hoje, para ajudar a definir o ser humano da era da globalização?

Certo é que Mandeville não propõe nem uma ética de valores nem muito menos uma ética da responsabilidade. A dos valores é justamente a ética que ele combate. A da responsabilidade, tal como vista na sua época, não seria chamada de ética. Mas afirmar que na sua visão o mundo funcionaria por si só, como uma máquina, é diminuir em demasia o papel dos políticos hábeis. E é por aí que entra a ação humana criadora no mundo. Apenas, ao contrário do príncipe desmesurado, de espada na mão contra tudo e contra todos, o que se tem são pessoas que, através de suas ações egoístas chegam a um tipo de bem estar social. Para que isso ocorra, elas necessitam egoisticamente colaborar uma com as outras, serem solidárias. E, talvez, para que possam sê-lo, necessitam de uma medida pela qual tomar o acerto de suas ações. Não apenas êxito ou fracasso, mas sim se são boas ou más. (Nota 08) . Ao invés de, como o príncipe, ganhar ou perder, o político hábil pode empatar, ganhar de pouco, adiar a refrega e até perder. E essa, de fato, parece ser uma descrição razoável do comportamento humano em muitas situações. Seria essa uma posição mais fraca, estará a Abertura Mandeville fracassando, enquanto a sua antecessora, a Abertura Maquiavel, se tornando a única possível? Depende de quem se vê, quando se fala de Maquiavel e Mandeville. Um Maquiavel portando uma difícil, mas mesmo assim existente, ética da responsabilidade, não é o mesmo Maquiavel que Vergely, para usar um exemplo, percebe. Também não é um Maquiavel bonzinho, um bom republicano cheio de sentimentos cívicos que, sabe-se lá porque, calhou de escrever **O Príncipe**. Com Mandeville, uma mudança de visão semelhante pode ocorrer. Um Mandeville que se apóia mais nas ações humanas, e os

resultados inesperados delas decorrentes, do que no funcionamento automático do mercado, por exemplo, poderia marcar essa mudança de visão. Não seria, de modo nenhum tão drástico quanto Maquiavel, nem tornaria todas as ações heróicas, na verdade nem se pode afirmar que mudaria a visão da política. Mas, aqui é uma questão de escolha. Escolher se é melhor ver as pessoas como inimigas empenhadas numa série de batalhas mortais, ou como competidoras num jogo onde todos tem alguma chance de ganhar, e onde a vitória de um não implica, necessariamente, na destruição do outro. Fosse essa uma escolha possível, é claro. (nota 09)

Considerações Finais:

Se há textos que, entre Mandeville e Maquiavel, acabem privilegiando o segundo, pode haver outros que escolham o primeiro como o menor dos males. É bem esse o caso deste. Mandeville e suas paixões sem restrições, um modo de pensar naturalista, sem ontologia, com uma noção de responsabilidade política que se espalha socialmente em resultados inesperados, pode ser um modo de se encarar o mundo de frente. Como esta tese tenta demonstrar, pensar assim não é o mesmo que seguir as idéias dos críticos de Mandeville, isto é, não se trata de fazer uma apologia do burguês, nem do capitalismo, muito menos do mercado e sua mão invisível. Não só porque essas apologias, afinal, vieram depois, tendo sido mais postas nas penas de escritores como Adam Smith quando estes já não podiam protestar contra essa imposição, do que por uma postura ideológica desses escrotores, mas, e principalmente, no campo da natureza humana, os leitores de Mandeville se esforçaram para achar as boas qualidades que alicerçariam a condição de ser gente, algo que Mandeville não fez. Nesse ponto, Mandeville só pode ser comparado a Maquiavel e a Thomas Hobbes, como tendo exposto um pensamento, tal como esses dois, sem contemplações sobre o ser humano

e suas instituições. A diferença, sumamente importante, é que em Mandeville o poder político não parece ser tão central como para o pensador florentino e o inglês. Sob o domínio das paixões, como tudo mais, o poder político se exerce com fins determinados, mas não há modo de saber de antemão quais serão as conseqüências dessas pretensões. Quer dizer, ao política, no final das contas, não só não pode ser racional, mas também não consegue se levar, através de suas paixões, às conseqüências pretendidas. No campo da política, se pode ser sim mais ousado, mais violento, mas nada que se faça ou se planeje fazer implica em que os resultados finais serão aqueles procurados. Os bons motivos não levam a uma boa política. E os maus motivos? Não haveria aqui um otimismo, uma confiança de que uma forma ou outra as coisas se acertarão?

A Abertura Mandeville continua sendo jogada mas, como toda abertura, pode ser modificada, o que pode levar a derrotas rápidas, se as modificações não forem boas, ou a um jogo emperrado. Vitórias, não as há. Esta tese tenta demonstrar que, se as idéias de Bernard Mandeville em sua **A Fábula das Abelhas**, iniciou uma nova maneira de posicionar os seres humanos no tabuleiro do mundo, essa maneira era tão nova e perigosa que a sua Abertura só pode ser utilizada com alguns adendos, que a tornavam mais fraca em alguns sentidos, mas certamente mais poderosa em outros. E é só até aqui que vai o poder da analogia.

### Notas do Capítulo III

Nota 01 - A referência maior desse tipo de trabalho habitual é, sem dúvida, a obra do professor canadense C. B. Macpherson, **A Teoria Política do Individualismo Possessivo**, embora longe de ser a única. Não se trata de menosprezar nem a obra feita, nem o impulso que a levou a ser realizada, mas apenas o de ressaltar que não se pretende nada de semelhante aqui. Para uma visão crítica dessa obra de Macpherson, ver **Ao Leitor sem Medo**, do professor Renato Janine Ribeiro, onde muitas objeções válidas às algumas das afirmações de Macpherson são apresentadas.

Nota 02 - O homem-massa de Ortega y Gasset, criado no seu **A Revolta das Massas**, é mandevilliano, no sentido do que tudo que quer é satisfazer seus desejos, mas Gasset não confundiu essa busca desenfreada da satisfação apenas com o aumento de mercadorias à disposição de cada pessoa. E, o que é aqui interessante, relacionou características aristocráticas com as do seu homem-massa, mostrando como muitas das características do primeiro, *em todos os tempos e entre todos os povos, germinaram no homem-massa. Por exemplo, sua propensão para fazer de jogos e esportes a ocupação principal de sua vida, o culto ao corpo – regimes higiênicos e cuidados com o vestuário, a falta de romance na sua relação com a mulher, o seu divertir-se com o “intelectual”, enquanto que no fundo o despreza...*(Ortega y Gasset, 1951, p. 73) Como não se lembrar de um príncipe renascentista? Para terminar a relação entre o homem-massa e o aristocrata, aponta Ortega y Gasset a preferência do aristocrata (e do homem-massa) em *viver sob um regime autoritário ao invés de viver sob um regime de*

*discussão livre.*(Ortega y Gasset, 1951, p. 73) Essa conclusão, que foi por muito tempo não respaldada pelos acontecimentos, pode se tornar, como tantas outras no **A Revolta das Massas**, ominiosamente acurada

Nota 03 - Uma notável exceção bem mercê ser indicada, a obra de Richard Sennet, **Respeito**, que evita ao máximo a vitimização, mesmo daqueles que na verdade são por assim dizer candidatos certos a vítimas da sociedade. Sennett quer justamente indicar caminhos para que tal não ocorra, sem cair em soluções fáceis e enganosas. Sem dúvida, a noção de respeito tem relações com o que Mandeville escreve sobre a lisonja e a honra. Lendo o livro de Sennett se percebe como é difícil manter a noção de respeito atualmente, a razão básica sendo que respeito, ao contrário dos direitos civis, não pode ser simplesmente espalhado de forma igual numa sociedade. Respeito tem que ser conquistado e mantido, entre pessoas que o mais das vezes se conhecem. As pessoas competindo, e sendo desiguais, exigir respeito implica em correr riscos. Sennet, que é branco, escreve principalmente sobre os moradores negros do conjunto residencial onde ele passou sua infância e adolescência nos anos quarenta do século passado, contando o que aconteceu com o enorme conjunto residencial onde viveu, uma espécie de Cingapura avantajado e que, como ele demonstra, com o passar do tempo caiu em decadência. Como exigir e conseguir respeito num cortiço? Mostrando-se mais forte e mais determinado que os outros. Segundo Sennet, essa postura, necessária até, leva à muita violência, dependendo do caminho seguido, ou leva a se subir na vida, bem ao modo norte-americano, através dos estudos e da perseverança. Sem dúvida, uma visão liberal, mas sem apelos aos chavões dos direitos inalienáveis.

Nota 04 - Agradeço à antropóloga Paula Covo a indicação do livro de Bertrand Vergely, **O Sofrimento..** Este livro é um tipo de manual de auto ajuda que tem como público-alvo os profissionais da área da saúde que tem que se haver com o sofrimento humano no exercício de sua profissão e, como todo manual, acaba tendo um pouco para cada gosto, embora o tom de um catolicismo levemente de esquerda acabe predominando. Não se espera muito, em termos de conhecimento correto e de reflexões profundas, de livros deste tipo, e essa expectativa este livro em particular preenche completamente.

Nota 05 - Mandeville já foi entendido como sendo um libertino e um libertário, o que já é uma mudança da acusação de reacionário que se pode ler nas entrelinhas de alguns comentários feitos sobre ele. Mas as primeiras qualificações se devem a um desentendimento, provavelmente causado pela ânsia em se descobrir pontos de contato favoráveis e agradáveis com as idéias de Mandeville. De fato, ele propunha um certo relaxamento dos costumes, para os padrões puritanos de sua época, mas nada que já não tivesse existido antes, como bordéis públicos, por exemplo. Mas pouco havia de libertário nessa proposta, já que ela se baseava na presunção de que os homens, sem saídas socialmente aceitáveis para seus instintos, iriam atrás de mulheres de uma forma ou outra. Quanto a ser um libertino, não há nada nos parcos dados biográficos de Mandeville que indiquem que ele tenha sido um, embora ele tenha sido acusado de freqüentar cafés, onde contava histórias maliciosas. Nos seus textos, coloca que mulheres e homens são ambos seres guiados pelas paixões, as sexuais estando em primeira linha, e sendo as do homem menos controláveis, haveria a necessidade de haver mais vias de escape para as paixões

masculinas. Mas não fica claro se essa é uma questão de diferença entre os sexos e ou de diferença entre classes: *A young lady shall justly be called virtuous, whilst she expresses no immodesty in her discourse or behaviour, and withstanding all temptations of man, and the most powerful inclinations from within, keeps her honour and reputation unspotted.* (Mandeville, 1981, p. 9). Toda a sentença gira em torno da aparência virtuosa de quem precisa, socialmente, mantê-la, mas as mulheres que não o precisassem, ou não o pudessem, poderiam se deixar levar pelas mais profundas inclinações internas sem problemas. De qualquer modo, não há nada em Mandeville que indique que ele possa ser chamado corretamente de libertino, muito menos, apesar dos ataques, algumas tintas do demoníaco que os libertinos de sua época gostavam de mostrar.

Nota 06 - Ver Wright, **O Animal Moral**, sobre a idéia de que sem a cooperação a espécie humana biologicamente não sobreviveria. A cooperação é sempre um problema para os evolucionistas, já que a entidade a ser preservada seria o organismo, e não a espécie. Como explicar a cooperação entre animais que leva à morte de um deles é tomado como algo complexo, que envolve cálculos de quantidades de genes, ou sobre as possibilidades de que parte dos genes do animal que se sacrifica pela sobrevivência dos outros do mesmo grupo, discussões que não deixam de lado a possibilidade da negação um altruísmo geneticamente condicionado, isto é, a existência de um gene do altruísmo que levaria organismos a se sacrificarem pelo bem da espécie. Os temas da psicologia evolucionista estão longe se terem sido esclarecidos, mas parece relevante a explicação dada no livro

mencionado sobre um programa de computador, criado nos finais do anos 70. Esse programa, em inglês denominado *Tit for Tat* (traduzido no livro como Olho por Olho) tinha um propósito: *No primeiro confronto ele cooperaria com outro programa. Dali em diante, faria o que o outro tivesse feito no confronto anterior.* (Wright, 1994, p. 166) Aparentemente, essa disposição funcionou perfeitamente, o programa se alicerçando nos programas cooperativos, e deixando de lado os programas que só queriam retirar, e nada dar em troca. Como afirma Wright, *Favor com favor se paga, e desfavor também.* Uma visão que já estava alicerçada antes da existência do *Tit for Tat*, com certeza, mas que pode, grosso modo, ser posta como uma questão para o comportamento humano. Cooperar não exige virtudes, apenas senso de sobrevivência.

Nota 07- Altruísmo é mais um modo de comportamento geneticamente induzido que leva um animal a ajudar ou mesmo se sacrificar pelos outros da mesma espécie. Não parece que essa noção tenha muita relação com o comportamento humano, embora aqui e ali se façam tentativas de incluir a espécie humana na lista dos altruístas. Altruísmo como característica genética, não social, aprendida. Essa, e outras animalizações, são o produto em estoque da psicologia evolucionista, que não passa do nome-fantasia da Sociobiologia aplicada aos seres humanos, que *estuda as tendências sociais do comportamento animal*, como afirma Grondona num pequeno ensaio sobre o assunto (Grondona, 1988, p. 141) A questão é que as descobertas ou hipóteses lançadas pelos biólogos evolucionistas podem ser entendidas como um exemplo a mais da separação entre os seres humanos e os outros animais (que é justamente a atitude de

Grandona) , e não como uma prova de que há um caminho evolutivo que leve do comportamento animal ao humano. É mais uma decisão ideológica do que uma decisão de caráter científico, uma discussão contínua e sem tréguas. E esse é um defeito de fabricação: ler o que escreveu Charles Darwin sobre a origem das faculdades morais e intelectuais do ser humano, no capítulo do seu **The Descent of Men**, é ler um Mandeville biologizado (embora alguns afirmem que é um Adam Smith...). Tudo começa, para o homem primitivo, na ajuda mútua, tendo em vista a sobrevivência de cada um, o que reforça ou faz surgir os laços de simpatia. *But another and much more powerful stimulus to the development of the social virtues is afforded by the praise and the blame of our own fellow-men* (Darwin, s.d, p. 322) Como o que Darwin chama de virtudes sociais são as características humanas de cooperação, não há um peso moral nessa expressão. Para uma revisão do problema, o livro do historiador Carl. N. Degler, **In Search of Human Nature**, que propõe a volta de um darwinismo bem pensado às Ciências Sociais, é essencial.

Nota 08 – Pode ser comparada à necessidade de uma virtude inoperante em Mandeville com a apresentação de Maquiavel sobre aqueles que obtiveram o seu principado através da iniquidade, o famoso capítulo oito do **Príncipe**. De nenhum modo, os atos e planos nefastos desses príncipes se diferenciam dos bons príncipes, como qualquer leitura da obra mostra. Mentiras, trapaças, assassinatos são utilizados tanto por Agátocles de Siracusa quanto por César Bórgia. De diferente, se é que há uma diferença, é a intenção, o porque do agir. Num é apenas pessoal, noutro é pessoal também, mas com um sentido político maior. Como aconteceu depois com Mandeville, a indiferença entre as ações

entre bons e maus príncipes levou leitores d**O Príncipe**, e não foram poucos, a concluir que Maquiavel estava escondendo o jogo, fazendo algumas críticas a ações e pessoas que ele aprovava, apenas para não parecer tão vil e desalmado quanto realmente era. No entanto, se pode argumentar que, já que as ações dos príncipes se assemelham, que é a intenção, ou uma das intenções deles, que diferencia bons e maus príncipes. Sem esse capítulo oito, **O Príncipe** de Maquiavel seria apenas, como já foi denominado, um Manual para Bandidos

Nota 09 - *Hoje, em muitos lugares, pode-se presenciar um esforço simpático e inquietante e dele participar: para restaurar a moral e sobretudo para tranqüilizar os que tinham sérios motivos para se inquietar a respeito.* (Derrida, 1995, p. 26) Será que se trata disso, de mais um exemplo desse esforço simpático e, obviamente, tolo? Melhor seria reafirmar com Derrida, que tudo isso, e muito mais, ainda continua em *aberto, suspenso, indeciso, questionável*, e assim deve continuar sendo. *Há questões que são sempre urgentes, como as sobre a moral, sobre a ação humana. De certa maneira, devem continuar urgentes e sem resposta, em todo caso sem resposta geral e regulamentada, sem resposta, sem resposta, a não ser aquela que se liga singularmente, a cada vez, ao evento de uma decisão em regra e sem vontade, no curso de uma nova prova do indecidível.* (Derrida, 1995, p. 28)

## BIBLIOGRAFIA GERAL

- 1) Agamben, Giorgio ( 2002) – **Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua 1** – (Editora UFMG, Belo Horizonte)
- 2) Astorga, Osmar (1991) –**Las Origenes Del Liberalismo Contemporaneo, John Locke** (Eduven, Caracas)
- 3) Ashley, Maurice (1967) – **Life in Stuart England** B.T. Batsford Ltd, London
- 4) Bacon, Francis - **Essays** (s.d.) Fine Editions Press, Cleveland
- 5) Bauman, Zygmunt (2001)- **Comunidade** Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro
- 6) Berkeley, George (1901) – **Alciphron; or, The Minute Philosopher** (The Works of George Berkeley, Vol.II) Claredon Press, Oxford
- 7) Berlin, Isaiah (1982) – **Vico e Herder** Editora Universidade de Brasília, Brasília
- 8) Bignotto, Newton(organizador) (2000) – **Pensar a República** Editora UFMG, Belo Horizonte
- 9) Bouveresse, Jacques (2005) – **Prodígios e Vertigens da Analogia** Martins Fontes, São Paulo
- 10) **British Moralists – BMOR**, Obra em CD-ROM, coleção **Past Masters** (Selby-Bigge, L. A., editor. Primeira edição: Oxford, 1897)  
Butler – **Sermons and Dissertations upon Virtue**, Prefácio e Capítulo I (volume 1 do **BMOR**)  
Hutcheson, Frances – **An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good** (Vol. 1 do **BMOR**)  
Paley, William- **The Principles of Moral and Political Philosophy**, Livro

I, Capítulo VII (Volume 2 do **BMOR**)

Shaftesbury – **Characteristics**, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*,  
(Volume 1 do **BMOR**)

Cd-rom Database, Intellex Corporation, 1992

- 11) Browning, Reed (1982) - **Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs** Louisiana State University Press Baton Rouge
- 12) Boswell, James (sd) – **The Life of Dr. Johnson**, Great Books vol. 44 – Encyclopaedia Britannica, University of Chicago Press
- 13) Burke, Peter (1997) – **As Fortunas d’ O Cortesão** Editora Unesp, São Paulo
- 14) Conferências no Bicentenário de ‘A Riqueza das Nações’ (1978) – **Adam Smith e o Seu Tempo** Núcleo Editorial Uerj, Rio de Janeiro
- 15) Crosby, Alfred W. (1997) – **A Mensuração da Realidade, a quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600** Editora UNESP, Cambridge University Press, São Paulo
- 16) Darwin, Charles (s.d.) **The Ascent of Man** (Volume 49 da coleção Great Books of the Western World) Encyclopaedia Britannica, Inc.
- 17) Degler, Carl N. (1991) – **In Search of Human Nature** Oxford University Press, New York
- 18) Derrida, Jacques (1995) – **Paixões** Papirus Editora, São Paulo
- 19) Fonseca, Eduardo Gianetti da (2005) – **Auto-Engano** Companhia de Bolso, São Paulo
- 20) Fonseca, Eduardo Gianetti da (s.d.)– *Vícios Privado, Benefícios Públicos? A fábula das abelhas* Braudel Papers, Edição n. 5 Instituto Fernand Braudel de Economia Mundial
- 21) Feuer, Lewis S. (1987) – **Spinoza and the Rise of Liberalism**

Transactions Books, New Brunswick

- 22) Finkielkraut, Alain(2000) – **A Ingratidão** Objetiva, Rio de Janeiro
- 23) Funkenstein, Amos (1986) – **Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century** Princeton University Press Princeton
- 24) Gay, John (1995) – **The Beggar's Opera** – Renaissance Editions  
–<http://darkwing.uoregon.edu/~rbear/beggar/html>
- 25) Gellner, Ernest (1979) - **Spectacles and Predicaments** Cambridge University Press, Cambridge
- 26) Gellner, Ernest (1996) - **Condições da Liberdade, A Sociedade Civil e seus Rivais** Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro
- 27) Gellner, Ernest (1997) – **Antropologia e Política, revoluções no bosque sagrado** Jorge Zahar Editores, Rio de Janeiro
- 28) Goldsmith, M. M.(1985) - **Private Vices, Public Benefits, Bernard Mandeville's social and political thought** Cambridge University Press, Cambridge
- 29) Goldsmith, M. M. (1984) - *Liberty, Virtue, and the Rule of Law, 1689-1770* em **Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1645-1776** -David Wotton, editor - Stanford University Press
- 30) Gray, John (2000) **Isaiah Berlin** Difel, Rio de Janeiro
- 31) Grebanier, Bernard (1962) – **The Truth About Shylock** Random House, New York
- 32) Griswold, Jr. (1999) - **Adam Smith and the Virtues of Enlightenment**
- 33) Himmelfarb, Gertrud (1988) – **La Idea de la Pobreza** Fondo de Cultura Económica, México, DF

- 34) Hirschman, Albert O. (1979) - **As Paixões e os Interesses** Paz e Terra , Rio de Janeiro
- 35) Hobbes, Thomas(s.d.) – **Leviathan** Great Books, volume 23 Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, New York, London
- 36) Hume, David (1973) – **Ensaio Morais, Políticos e Literários** Coleção *Os Pensadores* Volume XXIII Abril Cultural, São Paulo
- 37) Hume, David (1994) – **Political Essays** Cambridge University Press, Cambridge
- 38) Hume, David (2002) – **Tratado da Natureza Humana** Editora Unesp, São Paulo
- 39) Hume, David (2004) – **Ensaio sobre o Entendimento Humano** CD-ROM **Um Exagero de Cultura** Magister Tecnologia e Editora Ltda, São Paulo
- 40) Hundert, J. (1995) - *Bernard Mandeville and the Enlightenment Maxims of Modernity* **Journal of History of Ideas**. Vol. 56, n.4 (Oct. 1995)
- 41) Hutcheson, Francis (1998) - **Thoughts on Laughter and Observations on The Fable of the Bees in Six Leters** Routledge/Thoemmes Press, London
- 42) Jefferson, D. W., editor (1956) - **Eighteenth-Century Prose 1700-1780, The Pelican Book of English Prose, Vol. 3** Penguin Books, London
- 43) Jouvenel, Bertrand de (1974) – **El Poder** Editora Nacional, Madrid
- 44) Jurica, Arj & Fisher,HES (1984) – **Documents in English Economic History, England from 1000 to 1760** Bell & Hyman, London

- 45) Kant, Immanuel (1974) - **Fundamentação da Metafísica dos Costumes** Coleção Os Pensadores, vol. XXV, Abril Cultural, São Paulo
- 46) Kant, Immanuel (2002) - **Crítica da Razão Prática** Martins Fontes, São Paulo
- 47) Kennedy, Paul (1989) – **The Rise and Fall of the Great Powers** Vintage Books, New York
- 48) Klein, Lawrence E (1996) – **Shaftesbury and the Culture of Politeness** Cambridge University Press, Cambridge
- 49) Lasch, Christopher (1991) - **The True and Only Heaven, progress and its critics**
- 50) Lasch, Christopher( 1978) – **The Culture of Narcissism** W.W.Norton & Company.Inc, New York
- 51) Lefort, Claude (1999) – **Desafios da Escrita Política** Discurso Editorial, São Paulo
- 52) Limongi, Maria Isabel (2003) – *Sociabilidade e Moralidade: Hume Leitor de Mandeville* **Criterion**, n. 108, p.224-243 Revista do Departamento de Filosofia da UFMG, Belo Horizonte
- 53) MacFarlane, Allan(1989) – **A Cultura do Capitalismo** Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro
- 54) MacFarlane, Allan (1989) - **The Origins of English Individualism** Basil Blackwell, Oxford
- 55) Machiavelli, Nicolás (s.d.) – **The Prince** Volume 23 da Coleção Great Books of the Western World Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago
- 56) Macpherson, C.B (1978) - **A Teoria Política do Individualismo Possessivo** Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro

- 57) Mandeville, Bernard (1997) – **The Fable of the Bees and Other Writings** Hackett Publishing Company Co. Indianapolis/Cambridge
- 58) Mandeville, Bernard (1981) – **Free Thoughts on Religion, The Church, and National Happiness**–Facsimile da edição de 1720 – Scholar’s Facsimiles & Reprints Delmar, New York
- 59) Mandeville, Bernard (1988) – **The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits** Com um comentário crítico, histórico e explicativo de F.B. Kaye Liberty Press, Indianapolis
- 60) Monteiro, João Paulo (2003) – **Novos Estudos Humeanos** Discurso Editorial, São Paulo
- 61) Mortersen, Proben (1995) – *Francis Hutcheson and the Problem of Conspicuous Conception* **The Journal of Aesthetics and Arts Criticism** Vol. 53, n. 2
- 62) Montesquieu (1975) –**Do Espírito das Leis** Editora Abril, São Paulo
- 63) Ortega, Francisco(2002) – **Geneologias da Amizade Iluminuras**,São Paulo
- 64) Ortega y Gasset, José (1951) – **The Revolt of the Masses** Mentor Books, New York
- 65) Pocock, J. G. A (2003) – **Linguagens do Ideário Político** EDUSP, São Paulo
- 66) Quevedo, Francisco de (2006) – **A Hora de Todos** Editora Escala, São Paulo
- 67) Ribeiro, Renato Janine (1993) - **A Última Razão dos Reis** Companhia das Letras, São Paulo

- **Ao Leitor sem Medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo** (1999)  
Editora da UFMG, Belo Horizonte
- **A Sociedade Contra o Social, o alto custo da vida pública no Brasil.**  
(2000) Companhia. das Letras, São Paulo
- *Democracia versus República. A questão do desejo nas lutas sociais. In*  
Newton Bignotto (org.) - **Pensar a República** (2000). Belo Horizonte,  
UFMG
- **A Democracia.**(2001) São Paulo, Publifolha
- **A República.**(2001) São Paulo, Publifolha
- **A Marca do Leviatã, Linguagem e Poder em Hobbes** (2003) Ateliê  
Press, Cotia
- **O Afeto Autoritário** (2005)- Ateliê Editorial, São Paulo
- 68) Rossi, Paolo (1992) – **A Ciência e a Filosofia dos Modernos**  
Editora Unesp, São Paulo
- 69) Rossi, Paolo(2000) – **Naufrágios sem Espectador, a idéia do**  
**progresso** Editora Unesp, São Paulo
- 70) Rousseau, Jean Jacques (2004) – **Discurso sobre as Ciências e**  
**as Artes** CD-ROM **Um Exagero de Cultura**, Magister Tecnologia e  
Editora Ltda, São Paulo
- 71) Ruskin, John (s.d.) – **Unto This Last and the Two Paths** –  
Collin's Cleartype Press, Glasgow
- 72) Safranski, Rüdiger (2000) - **El Mal o el drama de la libertad**  
Tusquets Editors, Barcelona
- 73) Schneewind, J. B. (2001)- **A Invenção da Autonomia** Editora

Unisinos, São Leopoldo

- 74) Sennet, Richard (2004) - **Respeito, A formação do caráter em um mundo desigual** Record, Rio de Janeiro
- 75) Spooner, Lysander (2003) – **Vícios Não São Crimes** – Editora Aquariana, São Paulo
- 76) Smith, Adam (1999) – **Teoria dos Sentimentos Morais** Martins Fontes, São Paulo
- 77) Skinner, Quentin (1999) – **Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes** Editora Unesp, Cambridge University, São Paulo
- 78) Skinner, Quentin (1998) – **Liberdade Antes do Liberalismo** Cambridge University Press/ Editora Unesp, São Paulo
- 79) Swift, Jonanthan - (s.d) **Gulliver´s Travels** (volume 36 da coleção Great Books) Encyclopaedia Britannica, University of Chicago Press
- 80) Voltaire (2004) - **Dicionário Filosófico** CD-ROM **Um Exagero de Cultura**. Edição em PDF. Magister Tecnologia e Editora Ltda, São Paulo
- 81) Vergely, Bertrand (2000) - **O Sofrimento** EDUSC, Bauru
- 82) Wright, Robert (1994) - **O Animal Moral** Editora Campus 1996