

O Capitalismo no Banco dos Réus?

O chamado capitalismo não está condenado. Simplesmente precisa de recursos religiosos, filosóficos, afectivos e estéticos que suscitam não só a energia criadora e a cultura de liberdade, como também a ‘elevação do olhar’, a solidariedade humana e a procura de sentido.

22

Embaraçado, Greenspan confessou-se culpado e arrependido de ter acreditado que os bancos, operando no seu interesse próprio, fariam o que fosse necessário para se proteger a si e aos seus accionistas. Reconheceu haver uma falha no modelo que ele supunha melhor explicar o funcionamento do mundo (e justificar as políticas públicas consequentes), o que o deixou em estado de “*shocked disbelief*”¹. O que falhou então? Como se explica o descalabro que atingiu tão rudemente primeiro o sistema financeiro e, depois, a economia real?

Retrospectivamente, todos dizem que a crise era previsível. Nas suas origens encontra-se uma mistura de ingredientes com efeitos implosivos conhecidos da história monetária: bolha imobiliária persistente, crédito fácil e sobre-endividamento generalizado. Depois, a cadeia de titularização, a complexidade (e opacidade) da inovação financeira, e a globalização *on-line* do mercado de capitais disseminaram e ampliaram os riscos. Neste contexto, seria preciso que os agentes económicos fossem cautos e moderassem a ganância, para seu próprio bem. Isso não aconteceu. Em jeito de epílogo, Joseph Stiglitz sentenciou soberaneiramente (contrastando com a consternação de Greenspan) que Setembro de 2008 deveria ser para o “neoliberalismo” e para o “fundamentalismo de mercado” o que a queda do Muro de Berlim foi para o comunismo². Com todo o respeito, tratou-se de um comentário pouco afortunado: o comunismo foi um sistema totalitário, ‘intrinsecamente perverso’, e um ‘colossal embuste’ – para utilizar expressões de personagens tão díspares como Pio XI e Mário Soares – e registou um cúmulo de violência, humilhação e miséria que não admite equiparação honrada com o liberalismo, seja em que versão for. É certo que Stiglitz se estava a cingir à questão da (in)eficiência da desregulação e liberalização dos mercados financeiros. Em qualquer caso, a discussão tem convocado recorrentemente os dois pontos de vista: por um lado, o ‘modo como funciona o mundo’ (do que depende a eficiência económica); e, por outro, a crítica moral do capitalismo – ou o modo como o mundo devia funcionar.

A visão do mundo outrora professada por Greenspan gravita, em parte, em torno do juízo sobre a lucidez, eficácia e suficiência do ‘interesse próprio’: sustenta que é essa a motivação predominante da generalidade das pessoas; cultiva um certo cepticismo quanto à ideia de que políticos e burocratas operam necessariamente no interesse público e estão genuinamente preocupados com o bem-estar dos cidadãos (sugerindo, ao invés, que o comportamento daqueles poderia ser melhor explicado se assumíssemos francamente que perseguem o seu próprio interesse, como qualquer um, amparados pelo poder de coerção); e conclui que, sendo assim, o mais óbvio mecanismo de regulação, em sentido lato, é o mercado – porque o mercado concorrencial seria o meio mais adequado e eficiente para represar o interesse privado e levá-lo a desaguar no bem comum.

Essa visão tem antigos pergaminhos e foi defendida de modo eloquente por David Hume: “*In contriving any system of government, and fixing the several checks and controls of the constitution, every man ought to be supposed a knave and to have no other end, in all his actions, than private interest. By this interest, we must govern him and, by means of it, notwithstanding his insatiable avarice and ambition, co-operate to the public good*”³. Hume não sugere apenas a hegemonia absoluta do interesse privado no concerto das motivações humanas. Afirmar também que essa atracção irresistível de cada indivíduo pelo próprio interesse pode ser utilizada para atingir o bem comum.

Esta é uma das ideias mais poderosas e fecundas da história do pensamento social e político. Com diferentes matizes, foi insinuada em *O Príncipe*, está latente no *Espírito das Leis* e patente em Vico e Mandeville. Encontra a sua versão mais influente em Adam Smith, com a ‘mão invisível’. Desenvolveu-se, do outro lado da Atlântico, em *O Federalista*⁴. Ela recolhe uma dupla convicção: a pretensão de combater eficazmente o egoísmo através dos meios clássicos – a repressão, o apelo da razão e a pregação de preceitos religiosos ou morais – não é realista ou viável; o melhor modo de neutralizar a concupiscência anti-social e operar a metamorfose das paixões individuais em



virtudes públicas é a sua sujeição à concorrência e interacção com as liberdades e egoísmos rivais⁵. Seria preferível organizar o Estado e a sociedade admitindo que *every man is a knave* e esperar que o resultado da actuação de cidadãos (e burocratas) que competem entre si, perseguindo o seu interesse privado, seja mais próximo do interesse geral. Tratar-se-ia de considerar a “efectiva realidade das coisas”⁶, de encarar o homem ‘tal como ele é’, e não como os filósofos ou moralistas – “os poucos que querem viver na República de Platão sem se misturarem com o povo de Rómulo”⁷ – gostariam que ele fosse. Aliás, sem lamentações: como disse Mandeville, “o orgulho e a vaidade construíram mais hospitais do que todas as virtudes juntas”⁸. Paralelamente, o automatismo da competição de interesses concorrentes limitaria os estragos do individualismo e da sofreguidão, tornando a ética supérflua: no mercado, o interesse próprio entendido de forma egoísta e crassa pagaria um preço proibitivo, por ser auto-destrutivo das instituições e pessoas que o praticassem. Era esta, no fundo, a ilusão de Greenspan.

Na realidade, esta tese é característica do ethos político da modernidade e do seu projecto: conceber racionalmente um sistema tão perfeito que dispensasse os homens de o ser. De Hobbes a Rawls, afirma-se que o equilíbrio social, a justiça ou a paz não se garantem ao nível moral. Seria antes necessário estabelecê-los institucionalmente e mecanicamente. Na fábrica do mundo, o bem comum seria uma questão meramente organizativa e metodológica, exógena à liberdade humana. Aí está a hegeliana ‘astúcia da razão’, pela qual os homens presumindo prosseguir os seus propósitos individuais acabam por servir inadvertidamente uma finalidade histórica universal. Aí está

a kantiana ‘república de demónios’, resultado da crença de que uma constituição política justa não requer a actuação pessoal e moral dos homens.⁹

Há uma parcela de verdade em tudo isto. Mais precisamente, há uma extrapolação unilateral e desorbitada de algumas descobertas autênticas. Por um lado, é verdade que a comunidade política não se constrói apenas congregando boas vontades e piedosas intenções. Exige perícia jurídica, ciência económica e prudência política, em consonância com o processo de diferenciação e emancipação dessas disciplinas. Todavia, a autonomia e objectividade da política não implicam a sua neutralidade ética e a sua depuração de quaisquer juízos de valor. Se fosse assim, a política perderia a capacidade de pensar a continuidade entre o poder e o dever¹⁰. Resolveríamos o clássico conflito entre *Ethos* e *Kratos*, suprimindo o primeiro.

Por outro lado, é também verdade que com demasiada frequência o homem se comportará como um *knave*, se tiver oportunidade. O interesse próprio é um motivo ‘forte’, susceptível de se converter numa paixão desordenada e, se não for restringido, será socialmente destrutivo. Ora o constrangimento do egoísmo pela ética pessoal exige um considerável esforço moral, dada a inevitável tensão entre interesse privado e dever público, e entre a gratificação imediata e o bem melhor (e mais árduo). Deve por isso ser confortado por regras e limites institucionais, e coadjuvado pelo papel moderador de interesses rivais, que tornem gerível e tolerável aquela tensão¹¹. Contudo, a conveniência (e mesmo necessidade) desses constrangimentos externos e ‘técnicos’ não significa a sua suficiência. Não basta a ‘liberdade sob a lei’. Como é sabido, a infra-estrutura moral das sociedades, o seu ‘capital social’, tem uma importância decisiva, como condição para que se tornem livres e prósperas¹². É necessário um *ethos* de respeito mútuo que – sendo, antes do mais, um valor em si mesmo – acaba por ser também um lubrificante do desenvolvimento económico e da convivência política, gerador de confiança, minimizador dos custos de transacção, limitador dos riscos, facilitador da divisão do trabalho e do cumprimento dos contratos, garante dos direitos de propriedade, etc. E, empiricamente, os acontecimentos de Setembro de 2008 – e outros escândalos ocorridos anteriormente no sector privado, como foi o caso da Enron ou da WorldCom, entre muitos – não corroboram a tese de que o mercado e a concorrência tornam a ética facultativa.

Quer no sector público, quer no privado, houve nos últimos tempos uma proliferação de códigos éticos: tentativas de decretar a boa conduta, como se fosse possível a formatação ou a reengenharia dos valores da pessoa. A par disso, contudo, multiplicaram-se ‘casos’ de logros financeiros e de abuso de poder. O fracasso empírico daquelas experiências – que

Não basta a ‘liberdade sob a lei’. Como é sabido, a infra-estrutura moral das sociedades, o seu ‘capital social’, tem uma importância decisiva, como condição para que se tornem livres e prósperas.



presumiam, de modo positivista, a viabilidade de produzir o bom comportamento — não se deve apenas à natureza prática e prudencial da razão ética, irredutível quer à articulação teórica e à casuística, quer à arte técnica. Deve-se também, talvez, à impermeabilidade moderna entre a teoria moral e as ciências económica ou política. Deve-se ainda ao divórcio entre a ética pessoal (concebida como mera convicção privada) e a razão pública (puramente procedimental) e também aos limites do modelo ‘vícios privados, benefícios públicos’. Mandeville advertiu, certamente, que as acções humanas têm consequências não intencionadas. Mas uma delas é, precisamente, o seu efeito no próprio sujeito. De acordo com a sugestão socrática, os actos morais — bons ou maus — tornam o homem melhor ou pior, como pessoa, e afectam o ‘todo’, o fundo e a verdade do seu ser. Não se pode esperar que o nihilismo no foro privado se transforme em rectidão moral no espaço público, esquecendo que em ambos o sujeito é o mesmo, um e uno. Isto não significa que a boa conduta não possa ser encorajada: as cartas éticas, as regras de transparência, os mecanismos de inspecção são certamente louváveis. Simplesmente, não são sucedâneos da honradez pessoal e da interiorização do que é ‘bom’. Ao desligar a correcção pública quer da vinculação ao que pode ser desejado racionalmente como bom, quer da virtude pessoal, rompeu-se também a fonte originária da ética, pública ou privada.

Por tudo isto, a recomendação de “regresso do Estado” ou de “mais Estado” não desce à raiz do problema, nem constitui a sua solução a prazo (independentemente de se contar especialmente com ele agora — de modo excepcional — para evitar o risco sistémico e segurar a economia real, para aliviar as dificuldades das pessoas, o desemprego e a penúria).

É certo que entre os factores da crise se contam a voracidade dos investidores e os “*animal spirits*” dos empresários. Todavia, venalidade, miopia e ‘curtoprazismo’ não são exclusivos dos *traders*. Arrogância, falta de memória e avidez não são prerrogativa de banqueiros, mas moram em todos os corações e sistemas humanos. Não somos anjos, mas tão-pouco somos governados por

anjos, como avisou James Madison. E a atrofia do carácter moral dos decisores públicos, associada ao monopólio da coacção, pode ter consequências particularmente danosas. Quem guarda os guardiães? Aliás, houve também graves ‘falhas do Estado’: negligência e (ir)responsabilidade dos Governos e bancos centrais na criação e prolongamento de uma situação de excesso de liquidez, crédito displicente e taxas de juro artificialmente baixas. Houve também erros de supervisão e regulação, que são funções muito difíceis e de êxito incerto. Aliás, não é claro que o busílis da questão resida na desregulamentação: por exemplo, sabe-se que muitas das transacções recentes mais fortemente alavancadas foram realizadas por bancos alemães e belgas bem regulados pelo Estado, mais do que por potentados à solta em Wall Street. A questão é que nenhuma regulação, por muito cerrada que seja, pode garantir eficácia prescindindo da consciência moral dos agentes. Por outro lado, não se podem ignorar os benefícios reais da moderna economia financeira: entre outros, a democratização do crédito e da casa própria; e o sucesso do sector financeiro na acomodação e gestão do risco, que permitiram os notáveis níveis de eficiência do capital, dinamismo e inovação da economia americana ao longo das últimas décadas. Quanto ao registo histórico do superior desempenho da economia de mercado, suponho não ser preciso insistir.

Por último, não é necessário adoptar uma interpretação cínica das motivações pessoais para recluir e recusar o intervencionismo estatal. Muitos indivíduos procuram, sinceramente, servir (o que percebem ser) o interesse público. Porém, como qualquer outra pessoa, o político ou burocrata é um ser limitado. Não é omnisciente nem onipotente. Não domina toda a informação relevante — sobre preferências individuais e colectivas, e sobre oportunidades de criação de valor para a sociedade — que seria exigida para prosseguir cabalmente o interesse público; nem tem o poder necessário para o implementar quando isso conflitua com os interesses pessoais ou diferentes percepções do interesse público de outros burocratas¹³. Na realidade, como salientaram Hayek e Oakeshott, é precisamente

a intratabilidade irredutível dessa informação — que é vasta, cambiante, dispersa e tácita — que desaconselha a pretensão do Estado de reorganizar a sociedade ou formatar a vida dos cidadãos, substituindo o mercado concorrencial. O mercado é realmente um sistema — livre, espontâneo, descentralizado — de inovação e processamento eficiente das preferências e valências dos agentes económicos, através do mecanismo de sinais contido nos preços. Se agora falhou, foi porque não dispensa temperança por parte de investidores e credores, veracidade por parte das agências de *rating* (que boicotaram esses sinais), justiça por parte das instituições financeiras, humildade por parte dos economistas, coragem por parte de legisladores e reguladores, prudência por parte de todos. Simplesmente, o interesse próprio e o sistema de mercado — maugrado a sua razoável capacidade auto-regenerativa e homeostática — não podem funcionar sobre a cupidez e mentira generalizadas.

A economia de mercado é nutrida pelas fibras éticas da sociedade. Mesmo assim, pode contrapor-se que o capitalismo tem, ele próprio, um poder corruptor que a crise financeira teria desnudado. Aliás, *“the reason why socialist economists seek socialism is their belief that under individualism character is deteriorating”*¹⁴.

Essa suspeição evoca ‘as contradições culturais do capitalismo’, prognosticadas por Daniel Bell¹⁵: o capitalismo floresce no chão de virtudes que o seu florescimento socava. O seu sucesso requer frugalidade, laboriosidade, gratificação diferida e prudência; o seu sucesso produz opulência, preguiça, hedonismo e irresponsabilidade. O capitalismo moderno provocaria uma ‘corrosão do carácter’ das sociedades e enfraqueceria os hábitos, convenções e princípios em que se baseia a ajuda aos outros. E “um regime que não fornece aos seres humanos nenhuma razão profunda para se preocuparem uns pelos outros não pode preservar, de modo sustentável, a sua legitimidade”¹⁶. Acresce que o expansionismo da cultura mercantil — baseada no cômputo racional do interesse próprio como motivação humana prevalecente — teria um efeito contaminante, correndo o risco de se converter numa ‘profecia que se cumpre a si própria’¹⁷: se tratarmos todos os homens como vulgares interesseiros, eles tornar-se-ão ordinários e mesquinhos. A sociedade contratual daí resultante, esvaziada da noção de bem comum e de propósitos solidários, seria mais inóspita e pobre. Por fim, esse calculismo (tornado absoluto) minaria as próprias bases do contrato, do mercado e da economia — que implicam também confiança, veracidade, fidelidade, respeito e integridade — e acabaria por se virar contra si mesmo.

Reciprocamente, *“...[the reason] why individualist economists fear socialism is that they believe it will deteriorate character”*¹⁸. O modelo estatista não teria efeitos menos degradantes. Por um lado, pode debilitar ou narcotizar as ‘virtudes fortes’ dos cidadãos: responsabilidade individual e espírito de iniciativa, perseverança e força de vontade, capacidade de sonho e de risco, bem como prudência face ao futuro e ao condicional. Remete o cidadão para um certo infantilismo resignado, deixando-o tão seguro e satisfeito quão submisso, servil e paralisado. Por outro lado, ao monopolizar a promoção do interesse público, o intervencionismo do Estado poderá sufocar também quer as ‘virtudes nobres’ quer as virtudes republicanas, deteriorando o espírito cívico e o sentido de responsabilidade cidadã. A solidariedade e a justiça social deslocam-se do âmbito da virtude pessoal para a esfera sentimental, difusa e retórica, e dissolvem-se no aparelho

sem rosto do Estado. E os indivíduos descarregam nesse Estado tutelar, de consciência aliviada, qualquer solicitude para com as necessidades dos mais desfavorecidos, ficando desonerados de qualquer generosidade pessoal que imponha algum sacrifício¹⁹. Assim, cresce o perigo do afastamento da vida pública e a disposição para trocar a liberdade pela tranquilidade burguesa. Algo que recorda as observações de Tocqueville sobre a relação entre os riscos de ‘despotismo democrático’ e a paixão imoderada pela igualdade e pela segurança. Por último, não seria realista dissociar o intervencionismo estatal da opacidade e arbitrariedade de práticas burocráticas ancestrais, em que a situação de monopólio e posição dominante revelou ou favoreceu o abuso e o desprezo pelo cidadão: “médicos arrogantes, professores rudes, assistentes sociais descuidados, burocratas enfatuados”; (...) “deferência e resignação de um lado, e arrogância, indiferença ou condescendência do outro”²⁰.

Como se sabe, esta é uma discussão interminável. Em particular, podem invocar-se, em apologia do mercado, o ‘refinamento de maneiras’ que ele induziria, bem como os proverbiais efeitos suavizadores e civilizadores do interesse próprio e da cultura comercial, favorecendo a auto-contenção e reforma dos primitivos impulsos de dominação. No âmbito de um sistema de trocas voluntárias, é necessário colocar-se no lugar do outro para entender e satisfazer os seus interesses. O mercado teria um valor educador e dignificador: constituiria um caminho de aprendizagem solidária, um espaço de auto-determinação e inter-subjectividade, e um gerador de respeito recíproco. Na mesma linha, Gertrude Himmelfarb considera que o iluminismo britânico — caldo de cultura do primeiro capitalismo — se caracteriza pela ‘sociologia da virtude’ e pela importância que atribui aos ‘afectos sociais’²¹, nos antípodas do amoralismo de Mandeville. E existe ainda uma antropologia optimista do capitalismo, desenvolvida por autores como George Gilder, Michael Novak e Rafael Termes, segundo a qual o funcionamento desse sistema descansa na generosidade, na magnanimidade, na coragem e no altruísmo: a economia capitalista seria uma economia da ‘oferta’, do investimento sem retorno certo, baseada na confiança no próximo, na sociedade e na lógica compensatória do cosmos.

Apesar de tudo, é difícil negar que o capitalismo moderno tem efectivamente um potencial corrosivo do carácter moral dos cidadãos. Não raramente, a competição no mercado submete a

Arrogância, falta de memória e avidez não são prerrogativa de banqueiros, mas moram em todos os corações e sistemas humanos. Não somos anjos, mas tão-pouco somos governados por anjos, como avisou James Madison. E a atrofia do carácter moral dos decisores públicos, associada ao monopólio da coacção, pode ter consequências particularmente danosas.

fragilidade humana — de dirigentes, financeiros, publicitários, vendedores, auditores, contabilistas... — a enormes pressões e tentações: seja para evitar a falência, o desemprego ou a vergonha, seja simplesmente para ‘triumfar’. Aliás, o carácter problemático do capitalismo foi cruamente reconhecido desde o seu início²². Adam Smith, entre outros, não ignorava as fraquezas da sociedade burguesa, nem exibía demasiado entusiasmo quanto à qualidade moral do mundo a criar pelo mercado livre: preveniu sobre a alienação, a contracção do espírito e a vulgaridade. Tudo isto, porém, não é argumentação concludente contra o liberalismo económico²³. Como vimos, ele estiola (ou prova) umas virtudes; mas encoraja outras. Traz benefícios evidentes; tem custos e riscos igualmente óbvios. Também a democracia de massas é um sistema duro e competitivo com efeitos potencialmente desmoralizadores — mentira, mediocridade, demagogia... — mas isso não tira que seja a solução menos má. A própria liberdade política, bem como o pluralismo, são também perigosos — susceptíveis de gerar atomismo, abuso, indecência e estupidez — mas isso não retira à liberdade o estatuto político de valor prévio e primeiro, condição da autodeterminação e agir moral dos indivíduos, sem o qual não é possível preservar a grandeza humana. Enfim, parafraseando Pierre Manent — ao resumir o veredicto de Tocqueville sobre a democracia — poderíamos dizer que é difícil ser amigo do capitalismo, mas é necessário ser seu amigo. Porque, apesar dos seus muitos defeitos, ele é da família da liberdade política.

Sobretudo, as alternativas são claramente piores e têm custos inaceitáveis. O que se torna mais nítido quando se percebe o nexó teórico e prático que existe entre o capitalismo e a sociedade liberal. A economia de mercado é um sistema aberto, de livre iniciativa, independência económica e liberdade de escolha. Aí vemos pessoas comuns que procuram tirar o maior partido do seu trabalho e talento, para melhorar a condição das suas famílias, assumindo as consequências das suas acções. E observamos de facto um enorme progresso do nível de vida (acidentado mas inexorável e difusivo) e da liberdade. Ao contrário, o estatismo económico está geneticamente e empiricamente associado à prepotência, controlo e intrusão do Governo na esfera de autonomia das pessoas. Barack Obama não tem razão quando diz (no seu discurso inaugural) que não importa o tamanho do Estado, mas sim a sua eficácia. A partir de um certo limiar, a experiência indica que a dimensão do Estado está inversamente relacionada com o espaço de liberdade dos cidadãos. Por isso, faremos bem em não passar ao Estado um cheque em branco — a pretexto da crise financeira — depositando à sua ordem uma ilimitada soma de poder, com consequências imprevisíveis no médio e longo prazo. Keynes diria que nessa altura estaremos todos mortos. Mas se só pensarmos no curto prazo, não estare-

mos novamente no caminho da servidão?

Permanece verosímil que o capitalismo, entregue a si próprio, pode descambar num processo de autofagia e iniquidade, e inibir a demanda da excelência humana. Precisa, a seu modo, de *checks and balances*. Não só a concorrência, a vontade dos clientes e o risco de falência (que lhe são intrínsecos). Exige também o Estado de Direito, uma ‘rede de segurança’ para os mais desfavorecidos, e instituições intermédias voluntárias, tanto aquelas que se constituem em torno de legítimos interesses particulares (sindicatos, associações de consumidores...), como aquelas de tipo mais gratuito e contemplativo (beneficentes, recreativas, culturais, etc.). Sobretudo, carece do vigor das solidariedades primárias e das virtudes dos cidadãos. E aqui o individualismo burguês, a moralidade sentimental e o ‘filistinismo plácido’²⁴ de Adam Smith parecem insuficientes. O capitalismo necessita da vida que há para além do mercado e do interesse próprio. Requer pessoas comuns que não sejam *homines æconómici*. Finalmente, precisa de recursos religiosos, filosóficos, afectivos e estéticos que suscitem não só a energia criadora e a cultura de liberdade, como também a ‘elevação do olhar’, a solidariedade humana e a procura de sentido. ●

¹ Cf. <http://oversight.house.gov/documents/20081023100438.pdf>.

² Cf. <http://www.stwr.org/global-financial-crisis/joseph-stiglitz-crisis-points-to-need-for-new-global-currency.html>.

³ Cf. David Hume, *On the Independence of Parliament*.

⁴ Ver O Federalista, nº 51, onde se explica como se pode esperar que “o interesse privado de cada indivíduo possa ser uma sentinela dos direitos públicos”. Ver também O Federalista, nº 10.

⁵ Ver Albert Hirschman, *As Paixões e os Interesses - Argumentos Políticos para o Capitalismo antes do seu Triunfo*, Editorial Bizâncio, Lisboa, 1977, pp. 41 e seguintes.

⁶ Cf. O Príncipe, cap. XV, 1.

⁷ Cf. Giambattista Vico, em *Scienza Nuova*, pars. 131-132.

⁸ Cf. Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, Liberty Classics, Indianapolis, 1988, p. 261.

⁹ Ver Daniel Innerarity, *Dialéctica de la Modernidad*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990, pp. 196 e seguintes.

¹⁰ Ver Daniel Innerarity, *ibidem*.

¹¹ Cf. D. H. Robertson — “What Does the Economist Economize?”, *Economic Commentaries*, Staples, London, 1956, pp. 148 e seguintes.

¹² Ver José Manuel Moreira, *Ética, Democracia e Estado*, Principia, Cascais, 2002, p. 24.

¹³ Ver William Niskanen, *Bureaucracy and Public Economics*, Edward Elgar, Aldershot, 1994, pp. 39 e 128.

¹⁴ Cf. Stefan Collini, “The idea of ‘Character’ in Victorian Political Thought”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 35, pp. 29-30, 1985, citando um comentador socialista não identificado do final do sec. XIX.

¹⁵ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, 1976.

¹⁶ Cf. Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, W. W. Norton, New York, 1998, p. 148.

¹⁷ Ver Julian Le Grand, *Motivation, Agency, and Public Policy: Of Knights and Knaves, Pawns and Queens*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 40 e seguintes.

¹⁸ Cf. Stefan Collini, *ibidem*.

¹⁹ Ver J. M. Moreira, *op. cit.*, p. 23 e pp. 97 e seguintes.

²⁰ Ver J. Le Grand, *op. cit.*, p. 167.

²¹ Cf. Gertrude Himmelfarb, “‘Social Affections’ and Religious Dispositions”, *The Roads to Modernity*, Vintage Books, New York, 2005.

²² Ver Irving Kristol, “Adam Smith e o espírito do capitalismo”, *Neoconservadorismo: autobiografia de uma ideia*, Quetzal Editores, Lisboa, 2003.

²³ Ver Michael Walzer, *Does the free market corrode moral character? Of course it does*. <http://www.templeton.org/market>, Outono 2008.

²⁴ Cf. I. Kristol, *op. cit.*, pp. 146 e 239.

O capitalismo precisa de recursos religiosos, filosóficos, afectivos e estéticos que suscitem não só a energia criadora e a cultura de liberdade, como também a ‘elevação do olhar’, a solidariedade humana e a procura de sentido.